

Az ókori keresztyén világ X-XI.

Eszkatológia és etika a Szentírásban és
az ókori világban

Szerkesztette:

Ledán M. István – Németh Áron

PATMOSZ KÖNYVTÁR

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézetének
kiadványsorozata

Sorozatszerkesztő

Dr. Kustár Zoltán

16. kötet

Az ókori keresztyén világ (X-XI.)

**Eszkatológia és etika a Szentírásban és az ókori
világban**

Szerkesztette

Ledán M. István – Németh Áron



**DRHE Patmosz Kutatóintézet
Debrecen 2025**

Kiadja a
Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézete
Debrecen

Tördelés: Szilágyiné Asztalos Éva

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

A borítón a római Santa Pudenziana bazilika apszisának
5. századból való ábrázolása látható.

© Ledán-Muntean István, 2025

© Németh Áron, 2025

© DRHE, Patmosz, 2025

ISSN 2063-5052
ISBN 978-615-5853-80-7

Előszó

A *Patmosz Könyvtár* sorozat legújabb kötete *Az ókori keresztény világ* konferenciasorozat X. és XI. alkalmának szerkesztett előadásait adja nagy örömmel közre. Bár a kötet nem minden elhangzott előadás szerkesztett változatát tartalmazhatja, remélhetőleg izgalmas körképet nyújt egyrészt a Patmosz Kutatóintézetben folyó munkáról, másrészt pedig a két konferencia eredményeiről. Kötetünk első és terjedelmesebb részében az olvasó a 2022. október 25-én tartott konferencia anyagaival ismerkedhet meg, melynek témája *Az újszövetségi eszkatológiák* volt. A konferencia még a Covid árnyékában zajlott, ezért különösen is hálával tekintünk vissza az alkalomra. Ez a konferencia volt egyébként az utolsó, mely az azóta nyugdíjba vonult Prof. Dr. Peres Imre szervezésében került megrendezésre. A konferencián előadók igyekeztek különböző aspektusból megvizsgálni az Újszövetségben meghúzódó eszkatológiákat, de kitekintettünk az ószövetségi, a hellenisztikus, sőt a zoroasztrikus elképzelésekre is.

A kötet első részének nyitó tanulmányában a szerző (Dr. Peres Imre) megindokolja a konferencia talán első hallásra szokatlan címét és témáját. Azért beszélhetünk joggal újszövetségi eszkatológiáról, mivel az Újszövetségben igen sok (különféle forrású) eszkatológiai elem érvényesül, melyek jelzik, hogy mennyire pluralisztikus és sokgyökerű is az Újszövetség eszkatológiája. Kötetünk első részének további tanulmányai különböző eszkatológiai fogalmakat, illetve motívumokat tisztáznak. Dr. László Virgil tanulmánya (*Az apokaliptikus eredetű aión-felfogás Pál eszkatológiájában*) a két-aión tan páli recepciójára hoz néhány releváns példát. Dr. Nagy József („*Eljövök, mint a tolvaj*”) a Jel 3,3, és Jel 16,15-beli tolvaj-motívumot vizsgálja, a tolvaj-motívum további újszövetségi előfordulásai és az ószövetségi párhuzamok mentén értékelve ki a vizsgált textusokat a Jelenések könyvéből. Dr. Ledán M. István (*Az újszövetségi feltámadástagadás görög háttere*) több klasszikus szöveg-példán, illetve

sírfelirat-szövegen keresztül mutat rá a kollektív feltámadással kapcsolatos makacs és zsigeri pogány ellenállásra és értetlenkedésre, ugyanakkor arra is, hogy a feltámadás mint elszigetelt jelenség egyáltalán nem volt idegen a görög (-római) fül számára.

Konferenciánk hagyománya szerint mindkét konferencián előadások hangzottak el a posztgraduális, illetve a graduális képzésben résztvevő hallgatók részéről is. Előbbieket kötetünkben két tanulmány képviseli: Éles Éva írása Péter első levele eszkatológiai identitás-felfogásáról (*Jövevények és idegenek. Eszkatológiai identitás és öntudat Péter első levelében*), valamint Debreczeni Ákos József írása, melyben a Jelenések könyve és a zoroasztrikus vallási szövegek néhány motívumát hasonlítja össze (*A zoroasztrizmus és a Jelenések könyve*).

A diák-tanulmányok kivétel nélkül a Jelenések könyvéhez kapcsolódnak. Angyal-Cseke Csaba a Jel 4,8c “szent, szent, szent” akklamációjának kérdését járja körül (*Az eljövendő dicsérete. A trishagion mint eszkatológikus akklamáció a mennyei istentiszteleten*), Kondor Erik a Jel 14,14–20-ban olvasható *aratás* és *szüret* képeivel foglalkozik (*Az aratás és szüret eszkatológikus képei*), Cserepák Lajos Tamás a tűz tavának képzetét mutatja be (*A tűz tava mint a kárhozat helye*), Záhorszki-Hangó Viola Réka a mennyei üdvhelyek klímájáról értekezik (*Az új genesis*), végül pedig Tébi Anna Emese a varázslás bűnének hátterét igyekszik feltárni.

Kötetünk második részében a 2023. május 10-én megrendezésre került XI. Patmosz konferencia *Eszkatológiai etika* című alkalmának anyagai szerepelnek. Első hallásra úgy tűnhet, hogy az eszkatológia etika amolyan teológiai fából vaskarika. Sokak számára már az is kérdés, hogy az Újszövetséggel kapcsolatban egyáltalán lehet-e beszélni etikáról, a szó klasszikus antik értelmében. Mégis, ha jobban belegondolunk, azt kell mondanunk, hogy az Újszövetség etikája egy par excellence eszkatológiai etika, mert hiszen az Újszövetség legtöbb iratában, többé vagy kevésbé pregnánsan felvetődik a kérdés, hogy mit cselekedjen vagy hogyan cselekedjen a Jézust Krisztusként elfogadó ember a rövidebbre szabott időben.

A konferencián több újszövetséges kutató, doktorandusz és diák is előadott, kötetünkben azonban csupán négy tanulmány ad ízelítőt abból, hogy mennyire sokrétű és gazdag kép bontakozott ki konferenciánkon az eszkatológiai etikával kapcsolatban. A kötet második része ószövetségi felütéssel kezdődik. Dr. Kustár Zoltán tanulmánya az Ézs 2, 1–5, illetve a Mik 4,1–5 alapján az ószövetségi eszkatológia etikai vonatkozásait vázolja, megállapítva, hogy az Ószövetség eszkatológikus jövődőlései nem utópiák, hanem sokkal inkább program-víziók, melyek az olvasót megújult, Istennek tetsző életre kötelezik („*Jákób háza, jöjjetek, járjunk az Úr világosságában!*” *Az ószövetségi eszkatológia etikai vonatkozásai az Ézs 2,1–5 par. Mik 4,1–5 alapján*). Dr. Ledán M. István János evangéliumának narratív etikáját boncolgatja, megállapítva, hogy János evangéliumában mint amolyan *maverick gospel*-ben leginkább a csodatörténetekben állnak előttünk azok a modellek, melyek szerint Jézus tanítványának cselekednie, munkálkodnia, gyümölcsöt teremnie kell (*Narratív etika János evangéliumában*). Végül a kötet második részében olvasható egy doktorandusz és egy diák-tanulmány is. Debreczeni Ákos József a zoroasztrizmus etikájának néhány jellemzőjét villantja fel, Debreczeni Dorka pedig a Jel 21,8-ban olvasható felsorolásból a gyávák kérdésével foglalkozik.

A Patmosz Kutatóintézet bevallottan tehetségműhely is. Diákjainkkal minden tavaszi félévben a Patmosz-szemináriumon azzal a témakörrel foglalkozunk, mely a soron következő konferencia témája is egyben, remélve, hogy néhányan közülük be tudnak majd csatlakozni a konferenciára. A Patmosz Kutatóintézet ugyanis fontos feladatának tekinti a tehetséggondozást, a teológus-hallgatók „beavátását” a tudományos munkába. Fontosnak tartjuk továbbá, hogy a doktori képzésben résztvevő hallgatóknak lehetőséget biztosítsunk előadások tartására, illetve publikálásra.

Kötetünkben az olvasó egymás mellett találja egyetemi oktatók, doktoranduszok és diákok tanulmányait. Ezzel a mondatunkkal nem magyarázkodni szándékozunk kötetünk „egyenetlen” volta miatt, hanem vállaljuk azt, hogy mindannyian úton vagyunk. Ki

korábban indult el az úton, ki később, ki éppen az első lépéseket tette meg, de mindannyian azon az úton igyekszünk járni, melynek a célja a hit perspektívájából nézve nem lehet kétséges. Segítse hát ez a kötet is a tájékozódást ezen az úton!

Ledán M. István

Tartalom

<i>Előszó</i>	5
I. Újszövetségi eszkatológiák (2022)	
Dr. Peres Imre <i>Az újszövetségi eszkatológiák</i>	13
Dr. László Virgil <i>Az apokaliptikus eredetű aión-felfogás Pál eszkatológiájában</i>	31
Dr. Nagy József <i>„Eljövök, mint a tolvaj” (Jel 3,3; Jel 16,15)</i>	41
Dr. Ledán M. István <i>Az újszövetségi feltámadástagadás görög háttere</i>	63
Éles Éva <i>Jövények és idegenek</i>	73
Debreczeni Ákos József <i>A zoroasztrizmus és a Jelenések könyve</i>	93
Angyal-Cseke Csaba <i>Az eljövendő dicsérete</i>	107
Kondor Erik <i>Az aratás és szüret eszkatologikus képei</i>	123
Cserepák Lajos Tamás <i>A tűz tava mint a kárhozat helye</i>	145
Záhorszki-Hangó Viola Réka <i>Az új genezis</i>	173
Tébi Anna Emese <i>A varázslás medicinája</i>	181

II. Eszkatológiai etika (2023)

Dr. Kustár Zoltán	
„Jákób háza, jöjjetek, járjunk az Úr világosságában!”	197
Dr. Ledán M. István	
<i>Narratív etika János evangéliumában</i>	211
Debreczeni Ákos József	
<i>A zoroasztrizmus eszkatológikus etikája</i>	221
Debreczeni Dorka	
„Akik kétszer halnak meg”: a gyávák	231
<i>A kötet szerzői</i>	243
<i>A PATMOSZ KÖNYVTÁR sorozatban eddig megjelent könyvek</i>	245

I. Újszövetségi eszkatológiák (2022)

Az újszövetségi eszkatológiák

1. Bevezetés

Konferenciánk fő témája és lényege rámutatni arra, hogy egyrészt az Újszövetségben olyan erőteljes eszkatológia érvényesül, amely úgymond a csúcshoz vezet az újszövetségi teológiát, ugyanakkor az újszövetségi eszkatológiában nagyon sok különböző elem érvényesül, amely mutatja, hogy milyen pluralisztikus és sokgyökerű ez az eszkatológia. Ezért joggal mondhatjuk, hogy az Újszövetségben eszkatológiák egész sora van jelen, és ezért beszélhetünk az újszövetségi eszkatológiákról.

Ez az előrevetítés segíthet abban, hogy előre nézve – vagy most a konferencia végén visszatekintve az eddigiekre – jobban értsük és keretbe tegyük az elhangzott előadásokat, azok témáit és információit. Tudvalevő, hogy az eszkatológiával nagyon régóta foglalkozom, amiről sokat írtam is. És a tanszéki székfoglalóm is mintegy két évtizeddel ezelőtt az újszövetségi eszkatológia rendszeréről szólt.¹ Most kutatásaim látóköreből ebben a témában – mondhatni – a legalapvetőbb szentenciákat hozom. Kérdéseim: Hogyan lehetséges, hogy az Ószövetségben² így az Újszövetségben is nemcsak egy, hanem több eszkatológia található? Milyen eredetűek és jellegűek ezek az eszkatológiák? Nem esik emiatt szét az újszövetségi apostoli – vagy keresztyén – eszkatológia egysége vagy lényege? Egyforma eszkatológiát vallott Jézus és Pál apostol is? Milyen eszkatológiából táplálkozik a többi újszövetségi levél: pl. a Zsid-levél, Péter levelei, a Pásztori levelek, Júdás levele? És a Jelenések könyve szcenáriumai mögött milyen eszkatológiák és mitikus képek

1 PERES, *Az újszövetségi eszkatológia rendszere*, 11–20.

2 VÖ. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament*.

állhatnak? És egyáltalán miért használják az újszövetségi szerzők az apokaliptika nyelvezetét? Hogyan történt a szövegek vagy témák recepciója, tradíciója? Találhatók az Újszövetségben akár szó szerinti egyezések is a pogány irodalommal? A kérdések sokaságát lehetne folytatni. Tény, hogy ilyen rövid előadásban nem lehet ezeket sorban kielemezni és megválaszolni. De legalább röviden, két-három példát kiválasztva próbálom felvázolni, hogyan jelenik meg az Újszövetségben a „tetten ért” különböző eredetű eszkatológia, és hogyan illeszkedik bele a kanonikus szövegbe. Előre kell bocsátanom, hogy a vallási, kultúr-, de polgári-civil környezet is megtette a maga hatását az alakuló eszkatológiákra.

2. Jézus és Pál eszkatológiája – sajátos jellegek

Az első rövid vizsgálódást Jézus és Pál apostol eszkatológiájánál tehetjük. Ugyanis nem véletlen, hogy az apostoli egyház az eszkatonban mennyei várost keres. Krisztus ugyan nem beszélt kimondottan mennyei városról, mint a megváltottak eszkatológiai üdvhelyéről, hanem inkább a paradicsomról (Lk 23,43), az Atya házának hajlékairól (Jn 14,2), Ábrahám kebeléről (Lk 16,22), a mennyei asztalról és közös étkezésről (Mt 8,11-12; vö. Jel 3,20), lakodalmi örömről (Mt 25,10), királyi trónusokról (Mt 19,28; Lk 22,30) stb. Lehet, hogy talán azért is, mert vidékről származott, és korábban Galilea vidékén is élt.³ Láttá, hogy mennyire szenvednek

3 Názáret abban az időben jelentéktelen kisváros volt (vagy inkább falu), nem rendelkezett igazi városi jelleggel, és főleg nem városi infrastruktúrával. Vidéki külterülete (ún. economic territory) mintegy 4–5 ha lehetett, lakosainak számát általában 50 és 200 között, de legfeljebb 400–500-ra saccolják. Nem volt védőfala, tanácsa (βουλή). A házaknak egy része (hátsó fala) a mészkődombokba volt bevájva. Az ásások azt igazolják, hogy Názáretnek kis zsinagógája volt (Lk 4,16), ami inkább kis egyszerű közháznak felelt meg. Nagyobb, jelentősebb zsinagóga csak a közeli Kapernaumban volt. (Kapernaum külterülete mintegy 17 ha volt, lakosainak száma 1700 körül): PIXNER, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, 42–50; BÖSEN, *Galiläa als Lebensraum*

a szegények, és ezért erősen proszociális orientáltságú volt. Számára az eszkatológiai üdvhely inkább ilyen „vidéki” vagy „jóléti” jellegű képekhez társult. Jeruzsálem felettébb nem hatotta meg.⁴ Pál apostol viszont Tarsusból származott, amely város a maga kisázsiai környezetében jelentős volt. Megvolt az infrastruktúrája, kultúrája, polgári élete. Hosszabb ideig pedig Jeruzsálemben tanult, és ott élt. Jeruzsálem pedig „aranyvárosnak” számított, a zsidók között a városok városa, Isten városa volt, templommal, várfallal, infrastruktúrájával. Nem csoda tehát, hogy Pál polgári társadalomban gondolkodik és urbanizált eszkatológiát vár: mennyei várost, amely az eszkatológiai civilizáció csúcsát adja, s amely a földi Jeruzsálem mintájára a mennyei boldog állapot maximális áldását fogja jelenteni Krisztus követői számára.⁵

und Wirkungsfeld Jesu, 104–111; REED, *Archeology and the Galilean Jesus*, 82–93. Ezért Názáret nem hathatott városi benyomással, és a zsidó közeletben sem játszott fontosabb szerepet; szegénysége és vidéki jellege miatt inkább lenézték, mint becsülték (Jn 1,46).

- 4 Jézus eléggé kritikusan nézte Jeruzsálemet; bűnös városnak tartotta, sőt a templomot és kultuszát is, amit meg akart tisztítani (Mt 21,2–13; Mk 11,15–17; Lk 19,45–46; Jn 2,14,17). Nem mintázott róla eszkatológikus reményeket. És ha mégis eszkatológiai vonalba tette, inkább riasztó, apokaliptikus jellegűek voltak eszkatológiai metaforái, mint amilyen pl. a gyeheña völgye (γέεννα /Mt 5,28–29; 10,28; 23,15.33; Mk 9,45.47; Lk 12,5), amelyben „örök tűz” égette a jeruzsálemi szemetet, és amiről Jézus a „tüzes kárhozat” (γέεννα τοῦ πυρός), ill. az „örök tűz” (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον) helyét mintázta (Mt 5,22; 18,8–9; Mk 9,43–46; vö. még Jk 3,6). Nem véletlenül sírt Jeruzsálem felett (ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ’ αὐτήν), sejtve annak közeli pusztulását (Lk 19,41–44; 21,20.24; 23,27–31). Vö. BEER, *Der biblische Hades*, 1–29. Pálnak viszont nem volt különösebb baja Jeruzsálemmel, és nem hirdetett eszkatológiai ítéletet fölötte. Csupán megállapította, hogy most a földi Jeruzsálem „szolgátságban van fiaival együtt” (Gal 4,25), de ez nem akadályozta őt abban, hogy róla vegyen eszkatológiai mintát a mennyei Jeruzsálemről (Gal 4,26).

- 5 PERES, *Mennyei polgárjogunk*, 21–22.

3. Eszkatológiák a Jelenések könyvében

A figyelmes vizsgálat során fokozatosan közelebb lehet kerülni azokhoz a forrásokhoz, melyekről feltételezhetjük róluk, hogy alapul szolgálhattak a jánosi vizionárius(ok)nak. A Jelenések könyvének proto-anyagai után kutatva sejthetjük, hogy azok feltételezhetően az akkori egyház környezetéből, vagyis elsősorban az Ószövetségből, emellett a zsidó, a már meglévő és ismert keresztény, valamint a hellenisztikus vallás- és kultúrkörnyezetből is származhattak, amelybe már akkor sok iráni (zoroasztrikus) és egyiptomi szöveg és motívum is belevegyült.

Most példa gyanánt idézzünk konkrét számadatokat (amolyan statisztikát) arról, hogy a Jelenések könyve hány ízben mutat tematikus átfedést az az intertestamentális zsidó apokaliptikus irodalommal:

1. táblázat:

Az intertestamentális zsidó irodalom érintettsége az Apokalipszisben

Mű	A mű rövidítése	Szám szerint
Esdrae IV	4Ezsdr	14
Machabaeorum II	2Makk	5
Machabaeorum III	3Makk	1
Machabaeorum IV	4Makk	1
Tobias	Tob	5
Baruch I	1Bar	1
Baruch II	2Bar	11
Siracides	Sirák könyve	4
Sapientia Salamonis	SalBölcs	2
Liber Jubilaeorum	Jub.Könyve	13
Psalmi Salomonis	SalZsolt	4
Enoch I	aethÉnok	56

Josephus et Aseneth	JosAs	4
Assumptio Mosis	MozMenny	3
Apocalypsis Eliae	Ill.Apok	15
Testamentum Job	JóbTest	8
Testamentum Levi	LéviTest	2
Testamentum Dan	Dániel Test	1
		150 x

A felsorolásból kiderül, hogy a *zsidó apokaliptikus irodalom* ilyen-olyan formában mintegy 150 helyen van jelen a Jelenések könyvében. Ez óriási szám, amit nem lehet ennek a könyvnek kutatásánál figyelmen kívül hagyni.⁶

Ugyanakkor számos *hellenisztikus forrás* anyagával is találkozhatunk az Apokalipszisben. Ezek a szövegek többnyire himnikus formában jelennek meg és csak elvétve követik a pontos forrás-szöveget, ahogy az apostoli hermeneutikában is ez szintén általános gyakorlat volt, hogy nem szó szerint „idéznak”, hanem emlékezet szerint, kissé alkalmazott variációkban. Mi több, kimutatható, hogy az *újszövetségi* helyekre való hivatkozások azért csak körülbelül, sejtelmekben fedezhetők fel, mert a használt szövegek – amelyek száma szintén 250 körül mozog – hol a LXX szerint, hol Theodotion szerint vagy más fordítások szerint implementálódtak az ún. törzsszövegbe, többnyire csak reflex-szerűen, ahol teológiai nyomatékot kellett adni az üzenetnek.

Hogy pl. konkrétan milyen hellenista jelenségről van szó az Apokalipszisben, kiderülhet a következő scénáriumból: János apostol a Jelenések könyvében⁷ leírja, hogy a Tartaroszból látja

6 Emellett figyelemreméltó, hogy a keresztyén Apokalipsziszból hiányoznak pl. a Szibilla keresztyén toldalékai vagy a szír Bárúk apokalipszisének adalékai. Ez talán azzal magyarázható, hogy szinte egyidejűleg a Jelenések könyvének keletkezési idejében, tehát a századfordulón ezek az apokalipszisek is születendőben vannak, és ismeretük-hatásuk még nem terjedt el annyira, hogy befolyást gyakorolhattak volna a kis-ázsiai keresztyén látnokokra.

7 READER, *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*, 194–199.

az angyal által nagy láncsal (ἄλυσις μεγάλη) megkötözve a sárkányt (δράκων), azt az ősi kígyót (ὄφις ὁ ἀρχαῖος), akit ördögnek (διάβολος) és sátánnak (σατανᾶς) is nevez, hogy ezer évig legyen ott a mélységben (ἄβυσσος), amelyet az angyal lezárt és lepecsételt (Jel 20,1-3). Majd ezer év eltelte után kiszabadulhat, hogy hadával harcoljon a szentek és a szent város ellen. Az égből leszálló tűz azonban megemészti őket, és majd tüzes, kénköves tóba (λίμνη τοῦ πυρός καὶ θεῖου) vettetik, ahova a hamis próféta (ψευδοπροφήτης) és a bestia (θηρίον) is kerül, hogy ott kínozva legyenek éjjel és nappal örökön örökké (Jel 20,7-10). Nem lehet nem észrevenni azt, hogy itt a háttérben valóban a görög mitológia rezonál,⁸ utalva pl. Tüphón tartaroszi megkötözésére vagy a hádészi Phlegethón folyóra, aminek segítségével János apokaliptikus képeket alkot a vigasztaló evangélium közléséhez⁹.

A különböző utalásokból erősödik az a sejtelmünk, hogy a görög mitológia, a görög kultuszok és misztériumok, valamint a görög-római népi vallásosság is befolyással volt a keletkező keresztényiségre,¹⁰ főleg az apostoli egyház teológiájára és hit- vagy istentiszteleti gyakorlatára, de képzetvilágára és terminológiájára is.¹¹ Előfordul, hogy itt-ott az Újszövetségben szó nélkül maradnak a görög szokásokra való utalások;¹² máskor meg konfrontáció hevében látjuk a két nézet ütköztetését;¹³ de találhatunk olyan utalásokat is, amelyeket az ősegyház már a megszövegezésben átírt és ezzel más teológiai értelmet adott az eredetileg görög mitológiai

8 KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes*, 256.

9 Vö. pl. PETERICH, *Die Theologie der Hellenen*, 218–220.

10 BETZ, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Apokalyptik*, 409.

11 WOYKE, *Götter, 'Götzen', Götterbilder. Aspekte einer paulinischen 'Theologie der Religionen'* 188kk.

12 Vö. pl. 1Kor 15,29, ahol a halottakért való keresztségről olvashatunk. Vö. PERES, *Keresztység a halottakért*, 3. RISSI, *Die Taufe für die Toten. Ein Beitrag zur paulinischen Tauflehre*.

13 Vö. pl. 1Kor 14,23, ahol az eredeti görög μαινομαι (*mámosodni, orgiát űzni*) ugyan megmaradt, de erős kritika tárgyává vált a keresztyén körben az eleusini misztériumok gyakorlata miatt: SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 362.

vagy kultikus szövegeknek,¹⁴ és megfelelő eszkatológiai rendszert alkotott a korabeli keresztyének vigasztalására

4. Az eszkatológiai sémák, képek és szimbólumok az ókori és bibliai vallástörténetben

Áttekintve a kiválasztott eszkatológiai témákat és azok különböző vonatkozásait, arra a megállapításra juthatunk, hogy az eszkatológiai látásmód az ókori vallástörténetben bizonyos értelemben nép-, vallás- és korfüggő volt, mégis bizonyos mértékű kölcsönösség és hasonlóság jellemző erre a korszakra. Láthattuk, hogy ennek különböző vetületei¹⁵ vannak, és csak sejthetjük, hogy sokkal több,¹⁶ mint amennyit jelen tanulmányunkban felmutathattunk. Most megpróbáljuk bizonyos összegzés gyanánt átfogni és kiértékelni az eszkatológiai motívumokat, ill. azokat a sémákat, amelyek az ókori vallástörténetben felfedezhetők, és definiálhatók. Kutatásunk itt is több témára, ill. területre bonthatja le az érintett kérdéseket.

4.1. Eszkatológiai sémák nyelvi körvonalazása

Talán az első hasonlóság és kölcsönhatás az ókori eszkatológiák kutatásában nyelvi és terminológiai meghatározásokra vonatkozik. Megállapítható, hogy bizonyos kultikus gyakorlatok, amelyek összefüggtek az eszkatologikus hittel, egyformán, vagy hasonlóképpen fejezik ki a posztmortális valóságokat, pl. a görögöknél és a keresztyén eszkatológiában. Ugyanúgy az eszkatológiai folyamatok,

14 Vö. pl. 1Kor 15,55: itt az eredeti ἄδης kifejezést, ami még egyes fontosabb kéziratokban megmaradt, a θάνατος szóval helyettesítették, ami jobban igazodott a keresztyén teológiához. Vö. NESTLE–ALAND, *Novum Testamentum Graecae*, 470.

15 PERES, *Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, 231–233.

16 Vö. PERES, *Pillantások a régidőkre*.

sőt egyes lokalitások, vagy lények és személyek hasonló elnevezésűek mindkét teológiai térben, és ez eszkatológiai tárgyakra, eszközökre, időkre, és közösségekre is vonatkoztatható. Az eszkatológiai sémák tehát terminológiai rokonságot igazolnak, és egyazon irányba mutatnak: a halálra, a síron túlra, a boldog lét várására és a „halhatatlanság” elérésére. Érinthetik a világi katasztrófákat is, de itt a keresztyén teológia sokkal radikálisabb és bátrabb.

4.2. *Promortális és proeszkatologikus gyakorlatok*

A halál maró valósága arra készítette az ókori embereket, hogy fájdalmas élményeiket maximálisan enyhítsék, ez pedig arra is készítette a halandókat, hogy a halál utáni életről minél pozitívabb képzeteket alkossanak, tehát hogy az örökkévalóságot minél kedvezőbben és élvezhetően töltsék. Ugyanakkor ráéreztek arra, hogy ezt a posztmortális „jólétet” nem csak a sírfelirat szövegében kell vallani, hanem valamit tenni is kell érte – mégpedig már a földi életben. Ezért képzeteikben és gyakorlatukban előtérbe kerül *szám-talan praktika*, beavatás, vagy akár etikai törekvés arra, hogy a síron túli életet valóban pozitív sorsként élhessék meg. Itt hasonlóságok fedezhetők fel (vagy akár imitált és átvett gyakorlatok is), amilyen lehetett pl. a keresztség a halottakért, az úrvacsora, a kultikus étkezés, az imádság általi koncentráció, a víziók keresése, és számtalan „imádság” a halál utáni élet titkainak megismeréséért, és a pozitív transzcendens helyre való bejutásért.¹⁷ Erre szolgáltak a promortális és proeszkatologikus gyakorlatok, amelyek végső soron az eszkatológiai élet pozitív megoldására törekedtek.

17 Vö. pl. VOLP, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, 96kk.

4.3. *Az eszkatológiai jelek és hasonlatok*

Egymáshoz közel állónak kell látnunk az eszkatológiai *jeleket és hasonlatokat*, amelyek az ókori vallástörténetben minden oldalon egyformán jelentkeznek. A jeleknek az volt a küldetésük, hogy érzékelhetővé tegyék a halál közelségét, ill. szignalizálják, hogy mit lehet, vagy nem lehet remélni a hádészbe leszállóknak, ill. a hátra maradt gyászolóknak. Az eszkatológiai hasonlatok és szimbólumok pedig segítséget nyújthattak abban, amit absztrakt emberi nyelvezettel nem lehet kifejezni, ezért a szimbólumok és metaforák olyan eszközök voltak, amelyek sokszínűen beszéltek arról, amit a halál és a síron túli világ takart, s amiről leginkább a mitológiai szövegek, ill. mitikus történetek adtak információt. Ezek a képek és metaforák azonban dekódolásra vártak, amivel egyformán küszködött a vallástörténet minden ókori részese. Egyik korábbi tanulmányomban példa gyanánt felmutattam 10 olyan hasonlatot, vagy metaforát, amelyek jól mutatták az eszkatológiai sémák szimbolikus fogalmazását, és annak értelmezését is. Kimutattuk azt is, hogy a hasonlatok és szimbólumok sokaságában látni kell az eszkatológiai képzeletvilág gazdagságát, ami olykor csupán poétikus és élményszerű magyarázat akart lenni egy titokzatos jelenségre.¹⁸ Ez azonban nem jelentette okvetlenül azt is, hogy a hasonlatok és metaforák mögött tényleg azok által hirdetett és szó szerint értelmezett valóság állna. Tény azonban, hogy a halál által sújtott emberek könnyebben nyertek vigasztalást a szép hasonlatok és metaforák képeiből. És ez nem csak az ókori görögökre, vagy zsidókra volt jellemző, hanem a keresztyénekre is. Ugyanakkor láttuk, hogy a hasonlatok és metaforák dekódolása után okvetlenül leszűkült a képzeletvilág a legbelsőbb és legegyszerűbb valóságra: *Krisztussal lenni örökké*. A pozitív görög eszkatológia is, a Krisztus utáni 2. század óta, szintén erőteljesen arra irányult, hogy keresse az istennel

18 Vö. PERES–NÉMETH (szerk.), *Az ókori keresztyén világ (IV.) - Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*.

való közösséget, az Olümposzra való feljutást, sőt nem egy esetben a megistenülést is. A zsidó eszkatológia ezzel szemben korábban tartózkodóbb volt – a monoteizmusnak köszönhetően –, de az 1. század óta keletkezett zsidó apokaliptikus iratok már nem tartották lehetetlennek a feljutást a mennyei szférákba, ahol a 10 ég rendszerre valamelyikébe szívesen lokalizálták magukat.

4.4. *Az eszkatológiai folyamatok*

Az *eszkatológiai folyamatok* is olyan kategóriája az ókori vallástörténetnek, amelyben szintén számtalan hasonlóságot és analógiát találhatunk. Ez érthető is, hiszen olyan jelenségekről van szó, amelyek egyformán sújtották a görögöket, a zsidókat és a keresztyéneket is. Maga a meghalás és a halál folyamata, az eltemetés, a gyászolás különböző gyakorlatai az adott antik kultúrában hasonló jeleket mutatnak, talán csak a folyamatok intenzitásában lehetett különbség. Eszkatológiai szempontból ide kell sorolni a halált, mint az álmat, vagy alvást, az éterbe, vagy az égbe való felszállást, a lélek mennyei utazását, az elragadtatást, a halál utáni ítéletet, a boldoglét élvezetét, vagy éppen a kárhozati szenvedést. Ezekben a folyamatokban okvetlenül azonosságokat és hasonlóságokat kell látnunk, bár specifikumaik is észlelhetők.

4.5. *Eszkatológiai lokalítások*

Az ókori ember a halált legtöbbször bizonyos *lokalításokkal* kötötte össze. Ezeket a lokalításokat oszthatjuk pozitív és negatív helyekre, miközben bizonyos neutrális teret is láthatunk benne (pl. a sír). A pozitív eszkatológiai lokalítások, amelyek kölcsönösséget mutatnak különböző ókori vallási rendszerekben és eszkatológiában, a következők lehetnek: mennyei szférák, paradicsom, Isten országa, mennyei város,

mennyei üvegtenger¹⁹ stb. Ugyanakkor a negatív eszkatológiai lokalitások közé kell sorolnunk a hádészt, a Tartaroszt, a kénköves tavat, stb. Ezeken a helyeken korábban minimális mozgást tételeztek fel, azonban éppen a keresztyénség keletkezésével a görögség területén is egyre dinamikusabb történések helyeivé váltak ezek.

4.6. *Az eszkatológiai lények és személyek*

A halál valósága nem volt az ókori ember számára absztrakt dolog. *Lényekhez*, istenekhez, istenségekhez és személyekhez kötődött. Az ókori szövegek nyilatkoznak arról, hogy maga a halál is bizonyos démonikus alakot testesít meg és a halált hozó lények (angyalok, Moirák, kérek, sárkány – Kerberosz stb.) is a halál urának szolgálatában állnak. Ezek is amolyan toposzok, amelyek ilyen-olyan változatban egyformán fordulnak elő az ókori népeknél.

4.7. *Az eszkatológiai közösségek*

Amikor az ember meghal, nem marad magára, hanem ha individualisan is kell megélnie a halál valóságát, alapvetően a halál után is tartozik bizonyos *közösséghez*. A görögöknél leszáll a halál birodalmába (*hádészbe*), az aszfodelosz rétre, a boldogok szigetére, vagy éppen az Olümposzra. Mindenütt halott emberek lelkei, vagy éppen az istenek lakoznak. A keresztyén eszkatológiában is fontosak az eszkatológiai közösségek, akár a mennyei sokaság, a 144 000 kiválasztott, a mártírok közössége, vagy az üvegtenger népe (az egyház, mint a Bárány menyasszonya). Mindezek olyan közösséget jelentenek, amelyek a halálon túli állapotban befogadó jelleggel bírnak.²⁰

19 Vö. pl. KALLÓS, *Mennyei üvegtenger*, 73–84.

20 PERES, *A megváltottak apokaliptikus száma*, 9–19.

4.8. *Az eszkatológiai tárgyak és eszközök*

Az eszkatológiai folyamatoknál és cselekményeknél fontos szerepet töltenek be a képzelt *tárgyak és eszközök*. Ilyen lehet a fehér ruha, a korona, a győzelmi koszorú, pálmaág, Isten könyvei, mennyei ételek, felhők, trónusok stb. Nyilván a földi életből és vallási gyakorlatból vett példák ösztönözték az ókori embereket arra, hogy a posztmortális életben is szükség van bizonyos tárgyakra és eszközökre, s ezeket megfelelően építették bele népi-nemzeti eszkatológiáikba.

4.9. *Eszkatológiai antropológia*

A halál érintése legközvetlenebbül magát az embert sújtja. Az eszkatológia is szoros összefüggésben áll az *antropológiával*, éspedig bizonyos szepulkrális antropológiával.²¹ Itt a figyelem középpontjában az áll, hogy az ember mivé válik a halálban. Itt fontos szerepet játszanak a lélek fogalmai (a lélek, a szív, a lehelet), mivel az ember lényege a halál után leginkább a lélekben marad. Számtalan antik görög sírfeliratban találkozunk azzal, hogy az ember teste, és a csontok a halálban elvesztik jelentőségüket, és sírba kerülnek végleg. Az ember lényege a lélekben keresendő, amely vagy a hádészban, vagy a pozitív eszkatológiai helyeken tartózkodik. Kimutattuk azonban, hogy a lélek a halálban nem marad csak „spirituális valóság”, hanem olyan antropológiai tulajdonságokat vehet fel, amelyek lehetővé teszik a halál utáni élet élvezetét is. Itt a zsidó és a keresztyén teológia tovább lépett és az emberi testet és a lelket egyesíteni látja újra a halál után a feltámadásban. A görög szemlélet erre nem terjed ki, de a Krisztus utáni századokban felmerülni látjuk ezt a kérdést és szimpátiát is. Így hát annál inkább mondhatjuk, hogy az eszkatológiai antropológia is tartalmaz vonásokat, amelyek a vallások között összeérnek, még ha önálló útjuk is van.

21 Vö. PERES, *Sepulkralische Anthropologie*, 169–182.

5. *A recepció formái*

Ami különösen az egyházat és az apostolok utáni egyház teológiáját illeti, lehetetlen figyelmen kívül hagyni, hogy milyen sok pogány elemet alkalmaztak az egyházban, és azok évszázadokon át fennmaradtak benne. Nemcsak a halál nézete, az alvilág megértése és a homéroszi mitológiai szókincs kifejezése volt, amint azt például Nazianzus Gergely epigrammái is megerősítik,²² hanem a temetési szertartások és szokások is, amelyeket a temetési liturgiában és a sírok elrendezésében (*coemeterium*) alkalmaztak, beleértve a különböző amuletteket és tárgyakat a halottak számára (asztal a közösségi étkezéshez, ágyak, hangszerek, különböző edények, feliratok stb.).

Valójában minden bizonnyal sokkal több ilyen recepció s gyanú és intuíció van az Újszövetségben a hellenisztikus vallásgyakorlás és irodalom érintéseiről, mint amennyit fel tudtunk kutatni, esetleg azonosítani és leírni. Néha még nehezebb, mert ezek a szövegek tudatosan kidolgozott és nyitott parafrázisokként jelennek meg az újszövetségi írásokban, amelyeket megőrzött formájukban a hagyomány vagy a szerkesztők átcímkéznek, és alig észlelhetők. Talán ezért Jan Roskovec például a János evangéliumához fűzött kommentárjában²³ azt javasolja, hogy egy adott esetben, amikor az eredeti szerző elveszik a hagyományban, a szöveg szerkesztésének további folyamatában, ez már kollektív szerzőség lehet, amikor a szerző első formájából a szöveg bekerül a szerkesztési folyamatba, néha több szakaszban.

Ma óvatosan próbálunk egyre többet dolgozni azokon a kulcsfontosságú pontokon és folyamatokon, amelyek segítenek megvilágítani az orfizmus – de általában a görög-római vallás – hatását az apostoli és posztapostoli egyház eszkatológiájának alakításában.²⁴ Egy dologra rájövünk, mégpedig arra, hogy az ókorban motívu-

22 Vö. BECKBY, *Anthologia Graeca* (II), 448-569, n° 1-254. LEDÁN, *A halál mint álom és alvás Nazianzi Gergely epigrammaiban*, 247-256.

23 ROSKOVEC, *Evangelium podle Jana* (János evangéliuma), 16.

24 PERES, *Orfiké zlaté listky* (Orfikus aranylemezkek), 121-136.

mok, eszmék, szövegek utaztak fel-le, oda-vissza kultuszok, misztériumok, mozgalmak között, ahogy az irodalmi művek, vagy a népmesék, bölcs mondások és mondások területén is elhangzottak. De ugyanez a probléma az ószövetségi vagy újszövetségi kánonon belül is, a zsidó vagy keresztény apokrif és pszeudepigrafikus írásaival, és ez a recepciók probléma végigvonul az egyháztörténeten, ahol az egyes szerzők nagyon szerettek motívumokat vagy akár szerzőket kölcsönözni, néha anélkül, hogy megemléítették volna eredeti forrásukat.

A tapasztalat azonban azt mondja, hogy az Egyház általában ellenáll a külső hatásokra és a pogány elemek esetleges befogadására vonatkozó állításoknak, de a teológiában elég bátornak, őszintének, de elég óvatosnak is kell lennünk ahhoz, hogy nyomon tudjuk követni ezeket a recepciók kapcsolatokat, feltárni őket, és ha lehetséges, meg is határozni, amitől nem kell félni, hogy ezzel a teológia és az egyház elszegényítését hozzuk, hanem gazdagítást és „igazzá” tételt.

6. A nyomon követés sémái

Befejezésül csupán felmutatni érdemes, milyen csatornákat lehet követni, hogy felfedezzük a bibliai szövegekben a külső hatásokat, amelyek természetesen elsősorban az újszövetségi eszkatológiát érintik:

- 1) mítikus nyelv, kifejezésmód és szimbólumok használata
- 2) a (szinte) szó szerinti szöveg-egyezések
- 3) motívum-egyezések
- 4) kozmikus koncepció a világ és emberek sorsának a végidei alakulása szempontjából
- 5) a leírások hasonló (irodalmi, zsáner-) felépítése, struktúrája (a leírások kerete)

- 6) analógiák a végidei történések között
- 7) lehetséges hatás átvételek a Jelenések könyvébe
- 8) szövegvándorlások (milyen úton, szerkesztők/redaktorok által jutottak az iráni szövegek a keresztyénségbe, s a Jelenések könyvébe)?

7. Összegzés

A felmutatott kategóriák az eszkatológiai hitvilágban roppant érdekes hasonlóságokat, analógiákat, és olykor kölcsönhatásokat sejtetnek. Tanulmányunkban sokoldalúan próbáltuk jelezni, hol, milyen módon, és mennyire nyomon követhetően definiálhatók ezek a jelenségek. Befejezésül joggal tételezhetjük fel, hogy az ókori eszkatológia a maga szinkretisztikus vallási kontextusában roppant dinamikus vallási tér volt,²⁵ ahol egyes vallási, vagy teológiai irányzatok érintkeztek, keresztezték és kölcsönösen inspirálták egymást. A keresztyénség, mint utolsó mozgalom lépett színre olyan szempontból, hogy a görögség, vagy a judaizmus már maga mögött tudhatta a hosszú fejlődéseket, vallási gyakorlatokat, teológiai szövegeket, és a halállal folytatott küzdelmeket. Nyilvánvaló, hogy ezektől nem maradhatott érintetlen. Azonban mégse mondható, hogy az egyik vallás keveréke a másiknak. Nem képezi kutatásunk tárgyát, hogy kimutassuk – szinte százalékra lebontva –, hol milyen mértékben történhetett a befolyás. Csupán megállapíthatjuk, hogy minden vallási irányzat és mozgalom igyekezett megtalálni saját teológiáját, és önálló módon építette fel az eszkatológiáját is. Hogy közben inspirációnak felhasználta a környezetében levő vallási motívumok értékeit, az nem tekintendő hibának, hanem olyan értékalkotásnak, ami a legjobb megoldásokat keresi közössége számára.

25 Vö. PETER, *Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes*, 462kk.

Így értékelhetjük a hasonlóságokat és kölcsönhatásokat a görög, a bibliai, és az ókeresztyén eszkatológiában, ahol az egyes motívumok a fejlődés, vagy átdolgozás során eltűntek, esetleg transzformálódtak, vagy akár bővebb recepció által meg is őrződtek korábbi formájukban, vagy jelentésükben.²⁶ Így tekintjük kutatásunk tárgyát is, amely pont ezekre a hasonlóságokra, kölcsönhatásokra, variációkra, gyökerekre, és átalakításokra próbált újabb fényt deríteni.

Dr. Peres Imre

Felhasznált irodalom

- BECKBY, Hermann, *Anthologia Graeca (II)*, VIII, München, Enst Heimeran Verlag, 1957.
- BETZ, Hans Dieter, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Apokalypik, in: *ZThK* 63 (1966).
- BÖSEN, Willibald, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Freiburg, Herder, 1998.
- GERSTENBERGER, Erhard S., *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 2001.
- KALLÓS Lilla, Mennyei üvegtenger, in: PERES Imre–NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztyén világ (IV.) - Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, PK 6, Debrecen, Patmosz-DRHE, 2018, 73–84.
- KRAFT, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, Mohr Siebeck, 2022.
- LEDÁN M. István, A halál mint álom és alvás Nazianzi Gergely epigrammaiban, in: *Református Szemle* 109/3 (2016), 247–256.

26 Vö. NÉMETH, *Eszkatológiai újrahasznosítás*. Zsolt 72–Ézs 60–SalZsolt 17–Jel 21, 21–34.

- NÉMETH Áron, Eszkatológiai «újrahasznosítás». Zsolt 72–Ézs 60–SalZsolt 17–Jel 21, in: PERES Imre–NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ (III.) – Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, PK 4, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2016, 21–34.
- NESTLE, Eberhart et Erwin – ALAND, Barbara et Kurt, *Novum Testamentum Graecae*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷1993.
- PERES Imre, A megváltottak apokaliptikus száma, in: PERES Imre–NÉMETH Áron, *Az ókori keresztény világ (III.) – Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, PK 4, Debrecen, Patmosz, 2016, 9–19.
- PERES Imre, Az ókori egyház eszkatológiai vetületei, in: PERES Imre–NÉMETH Áron, *Az ókori keresztény világ (IV.) – Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, PK 4, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2016, 231–233.
- PERES Imre, Az újszövetségi eszkatológia rendszere, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 1/1 (2008), 11–20.
- PERES Imre, Kereszttség a halottakért, in: *Kálvinista Szemle* 5 (1993), 3.
- PERES Imre, *Mennyei polgárjogunk: Elmélkedések a halálról és temetésről a Filippi levél alapján*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018.
- PERES Imre, *Pillantások a végidőkre*, PK 3, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2017.
- PERES Imre–NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018.
- PERES Imre, Orfické zlaté listky (Orfikus aranylemezek), in: *Teologická reflexe* 2 (2022), 121–136.
- PERES Imre, Sepulkralische Anthropologie, in: M. LABAHN–O. LEHTIPUU (eds.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, CBETH 54, Leuven, Peters Publishers, 2010, 169–182.
- PETER, Karin, *Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes*, BMTh 29, Wien–Berlin, Lit, 2011.

- PETERICH, Eckart, *Die Teologie der Hellenen*, Leipzig, Verlag von Jakob Hegner, 1938.
- PIXNER, B., *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, Giesen–Basel, 1996.
- READER, William W., *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*, Göttingen, 1971.
- REED, Jonathan L., *Archeology and the Galilean Jesus*, Rendsburg, 1992.
- RISSI, Mathias, *Die Taufe für die Toten. Ein Beitrag zur paulinischen Tauflehre*, AThANT 42, Zürich–Stuttgart, Zwingli Verlag, 1962.
- ROSKOVEC, Jan, *Evangelium podle Jana*, Praha, Centrum biblických studií – Česká biblická společnost, 2020.
- SAUSSAYE, Chantepie de la, *Lehrbuch der Religionsgeschichte II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1905.
- VOLP, Ulrich, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, Leiden – Boston, Brill, 2002.
- WOYKE, Johannes, *Götter, ‚Götzen‘, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen, Theologie der Religionen*, BZNW 132, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2005.

Az apokaliptikus eredetű aión-felfogás Pál eszkatológiájában

1. Az aión-kifejezésről

1.1. A görögség

Hamvas Béla a következőket írja Hexakümion című esszéjében „... van a mai modern európai idő és van a görög idő, és a kettő nem egyforma. Ami természetes is. Van pálma-idő, tiszavirág-idő, teknősbéka-idő. Van XX. századi idő és görög idő. Az idő függ attól a sorstól, amit valaki él. Az idő az emberi sorsban mindig azt jelenti, hogy kinek milyen élményvilágra van szükséges ahhoz, hogy megérjen: milyen sorsot kell élnie ahhoz, hogy halhatatlan legyen.”¹ Igazat kell adnunk Hamvasnak abban, hogy a görög időfelfogás merőben más, az idő különböző aspektusaira sokkal érzékenyebb, mint a mai hétköznapi megközelítésünk. A lineáris kiterjedéssel bíró mennyiségi jellegű *khronos* mellett kitüntetett szerepe van az adott idő tartalmának minőségi karakterét megragadó *kairos*-nak is.² Ez utóbbi megközelítés a domináns az Újszövetségben, amely Jézus Krisztus idejének speciális minőségi oldalát domborítja ki. A mai olvasó számára azonban a legkülönlegesebb időfogalom valószínűleg az *aión*, ami eredendően egy hosszabb időtartamra vonatkozott. Etimológiailag az ókori szerzők, mint Platón, Arisztotelész vagy Proklosz a „mindig” jelentésű *aei* határozószóból és a létige *ón* participiumi alakjából eredeztették. Valószínűleg rokonságban áll a szanszkrit *evas* (*aivas*), a latin *aevum*, a gót *aivs*, a német *ewig*, és az angol *aye* kifejezésekkel.³

1 HAMVAS, Hexakümion, 328.

2 HAHN, kairos, 833.

3 THAYER, *A Greek-English Lexicon*, 18.

Homérosznál gyakran az étellel szinonim (*psykhè*), Hésziodosznál, Hérodotosznál, Pindarosznál élethosszra, egy emberi élettartamra, Aiszkhülosznál egy nemzedékre vonatkozik. Jelölheti a homályos távoli múltat, a kezdeteket vagy éppen a távoli jövőt és az ebben az értelemben vett örökkévalóságot is.⁴ Platónnál (Tim 37d) az időtlen, mérhetetlen, transzcendens időfelettség jelölője lesz, amit átvesznek tőle Plutarkhosz és a sztoikusok is. A hellenisztikus filozófiában az *aión*ok közvetítő szerepet töltenek be, amelyek áthidalják a végtelen minőségi szakadékot Isten és a világ között, mint az isteni teljesség a *pléróma* kisugárzásai, azaz emanációi. Ezek az istenség különböző szintjeit megjelenítő emanációk uralják az egyes világtörténeti korszakokat, amelyek ciklikusan követik egymást. Mindezek a motívumok a történelmi gnoszticizmus különböző irányzatainak termékeny táptalajában majd az *aión*-spekulációk szinte barokkosnak mondható mitológikus burjánzásához vezet.⁵

1.2. *A Septuaginta*

Az Ószövetség görög fordítása mintegy 450 alkalommal adja vissza a héber *ólám* kifejezést a görög *aión*-nal, ebből mintegy 150 esetben a deuterokanonikus könyvekben.⁶ A héber *ólám* egyik jelentése szintén valamilyen időtartam. Például míg valaki rabszolgaként szolgálatra kényszerül (Ex 21,6; Deut 16,17), Sámuel templomi szolgálatának a tartama (1Sám 1,22) vagy Áron fiai papi szolgálatnak az ideje (Ex 29,9). Az individuális szinten túlmenően ez az időtartam vonatkozhat nemzedékekre (Ex 32,13; 40,15) vagy egész népekre (Józs 4,7; Bír 2,1), amelyeknek lejárhat az ideje. Ez utóbbi kontextusból érthető meg az áldásformula mögött meghúzódó gondolati

4 GUHRT, *aión*, 827.

5 KÁKOSY, *Fény*, 85.

6 GUHRT, *aión*, 827.

háttér: „Áldott az ÚR, Izráel Istene öröktől fogva mindörökre!” (1Krn 16,36a) A „*min há’ólám vöad há’ólám / / apo tou aiónos kai beós tou aiónos*”: az öröktől fogva örökké kitétel szerinti állandó Isten-dicséret a generációk láncolataiban folytatódó és fennálló nemzet részéről valósul meg. Érdekes ezt összevetnünk ugyanezen fejezet 15 versének gondolatrítmusával: „*Örökké emlékezik szövetségére, ez er nemzedéken át is az adott szavára...*” Vagy Ex 40,15-ben Áronnal és fiaival kapcsolatban: „*Ez a fölkenés teszi őket örökre papjaimmá, nemzedékről nemzedékre (eis ton aióna eis tas geneas autón).*” Fentiek alapján érthetjük meg, hogy Isten örök ígéretei sem a változhatatlan és időtlen örökkévalóság értelmében örökek, hanem az Isten és az emberek közötti kölcsönös viszony alakulásának megfelelően.⁷ Ezt láthatjuk például 1Sám 2,30-ban Élivel és házanépével kapcsolatban: „*Ezért így szól az ÚR, Izráel Istene: Bár batározottan megmondtam, hogy a te házád népe, a te családod fog örökké színem előtt járni, most mégis így szól az ÚR: Nem így lesz! Mert akik engem dicsőítenek, azoknak dicsőséget szerzek, de akik engem megvetnek, gyalázatra jutnak.*”

Számos bibliai szövegben az *ólám*, csakúgy mint a klasszikus görögben az *aión*, jelölhet távoli múltat, vagy éppen távoli jövőt is. Az Ószövetség későbbi rétegeiben pedig megjelenik az örökkévalóság elvont fogalomként (Zsolt 9,6; 21,5), sőt Péld 8,23 nyomán a deuterokanonikus könyvekben már az időntúliség/időfelettség értelmében is.

1.3. A zsidó apokaliptika

A zsidó apokaliptikában kezd érvényesülni az a tendencia, hogy az *ólám/aión* az időbeli értelem mellett egy térbeli konnotációt is kap, valószínűsíthetően perzsa hatásra.⁸ Azaz minden, mintegy egy quasi-térben rejlik benne a világkorszakban, és ebben az értelemben fordítható világnak is.

7 GUHRT, aión, 828.

8 GUHRT, aión, 829.

Témánk szempontjából még fontosabb, hogy Ézs 24-27 és Jól 2 sötét tónusokkal lefestett ítéletes képei és örömteli ígéretei nyomán kialakul az egymással ellentétes két világekorszakról szóló tanítás is: ez a korszak vagy ez a világ: *bá'ólám bazzeħ* // *ho aión boutos* és az eljövendő korszak, az eljövendő világ: *bá'ólám habbá* // *ho mellón aión*. Amikor az új korszak eljön, az Úr ítélete nyomán az igazságtalanság, a bűn, a fájdalom uralmának vége lesz és az új földön az igazak élnek majd. Az új korszak beköszönte vonatkozásában a Messiás szerepe különböző módokon jelenik meg. Lássunk három, valószínűsíthetően a Kr. u 1. sz. utolsó harmadára datálható⁹ zsidó apokaliptikus művet ezzel kapcsolatban.

Ezek közül valószínűleg a legkorábbi Pszeudo-Philón *Liber Antiquitatum Biblicarum*-a (Bibliai régiségek),¹⁰ amely 2Bárukhoz és 4Ezsdrához viszonyítva még nem tükrözi a zsidó háború borzalmainak és a Templom lerombolásának keserűségét. A világekorszak végén az alvó halottak feltámadnak és Isten ítéletet tart minden ember felett a tettei alapján. Az istentelenek elpusztulnak, az igazak sorsa pedig örök élet lesz az új éggel és új földdel fémjelzett világekorszakban. A két *aión*-t tehát az ítélet napja választja el, az első az múlandó, a második örökkévaló. A Messiásra és a messiási korra ebben a műben nem történik utalás, Isten a cselekvő.¹¹

2Báruk¹² és 4Ezsdrás¹³ már a végbement nemzeti katasztrófa hátterén születik, így a teodicea kérdésének komoly figyelmet szentelnek. A szomorúság, a betegségek, a szenvedés korszaka nem tart örökké, egy jobb *aión* érkezik, ami nincs már távol. 4Ezsdrás szerint a jelenlegi *aión* végén megjelenik a preegzisztens Messiás az övéivel és mintegy négyszáz esztendőn át uralkodik, amelynek végeztével ő és mindenki, aki még életben van, meghalnak. Ez az időszak tehát egy átmeneti kor, amelynek végével zárul le a jelen-

9 FERCH, *The Two Aeons*, 137.

10 PSEUDO-PHILO, 297–377.

11 FERCH, *The Two Aeons*, 141.

12 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch, 615–652.

13 The Fourth Book of Ezra, 517–559.

legi *aión*. 4Ezsdrás sajátossága, hogy tételez egy hét napos csendet a két *aión* között, az új világkorszak születése előtt, analógiában a teremtés hetének az ősi csendjével.

2Bárukban is a jelenlegi *aión* vége a messiási korszak, habár nem adja meg ennek tartamát. A 4Ezsdrásnál is megjelenő római iga levetése motívumon túlmenően itt Izráel materiális jóléte sajátos hangsúlyt kap. A szintén preegzisztens Messiás e korszak végeztével viszont nem hal meg, hanem dicsőségbe, azaz nagy valószínűséggel a mennybe emeltetik, amit pedig a halottak feltámadása követ. Az istentelenek sorsa a Gyehenna tüze, ahonnan szemlélhetik az igazak boldogságát, majd megsemmisülnek, az igazak osztályrésze pedig egy halhatatlan világ, amelyben Isten angyalainak dicsőségére formálódnak át. Itt tehát az új *aión* a mennyben valósul meg.

2. Az apokaliptikus eredetű aión-felfogás Pálnál

2.1. Az *aión* az Újszövetségben

Az *aión* főnév 103-szor fordul elő az Újszövetségben, ebből 22 ízben a szinoptikusoknál és ApCselben, 29-szer a jánosi iratokban, 19-szer a páli corpusban, 13-szor a Zsidókhöz írt levélben, és további 20 esetben a katolikus levelekben.¹⁴ A szó három fő jelentéstartalommal bír: vonatkozhat egy hosszú időre, egy időtartamra, jelölhet egy korszakot, egy érat, végezetül utalhat a világra is, Ez utóbbira jó példa Mk 4,19-ben a tövisek közé vetett mag magyarázata szerint vannak, akik meghallják az igét, de e világ gondja (*hai merimnai tou aiónos*), a gazdagság csábítása vagy egyéb dolgok megkívánása benővi és megfojtja az igét, úgyhogy ez sem hoz termést.

Az esetek több mint 60 százalékában az *aión* prepozícióval együtt szerepel. Ezen esetekben vagy a régmúltra: *apo*, *pro* és *ek*

14 GUHRT, aión, 829.

prepozíciókkal, vagy pedig a távoli jövőre utal: *eis* prepozícióval. Prepozíció nélkül negyvenszer fordul elő az *aión*, valamilyen érara, világkorszakra vonatkozik, tehát mint az újszövetségi történelemfelfogás és eszkatológia egyik alap kifejezése, de érdekes módon a jánosi iratokban így egyszer sem. Példának okáért Mt 12,32-ben azt olvassuk, hogy: „Aki az Emberfia ellen szól valamit, annak megbocsáttatik, de aki a Szentlélek ellen szól, annak nem bocsáttatik meg sem ebben a világban, sem az eljövendőben (*oute en toutó tó aióni, oute en tó mellonti*).”

2.2. Az üdvtörténeti-eszkatológiai séma módosulása Pálnál

Ha Pál apostolt vesszük szemügyre, akkor azt tapasztaljuk, hogy erősen támaszkodik a zsidó apokaliptikában gyökerező két *aión* felfogásra, azonban az ő sajátos krisztocentrikus üdvtörténeti felismerésének fényében módosítva azt. Egyfelől Pálról is elmondható, hogy eszkatologikus időszemlélete alapján a világ meghatározott világkorszakok szerint halad egy *telos*, egy cél felé. Sőt, mi pontosan az utolsó időkben élünk (*eis hous to telé tón aiónón katéntéken*) (1Kor 10,11).

Másfelől Krisztus, azaz a Messiás halála, feltámadása és a Szentlélek kitöltetése olyan döntő horderejű eszkatologikus esemény, amely – hasonlóan a korábban taglalt és a 4Ezsdrás, valamint 2Báruk példáján bemutatott zsidó apokaliptikus felfogáshoz - két *aión*, a régi és az új közötti választóvonalul szolgál. Ami azonban Pál gondolkodásában új jelenség, hogy bár az új *aión* már elkezdődött, de még a régi is tart, ezek egymással átfedésbe kerültek. Ez a kereszt és a parúzia közötti, a „már igen és még nem” eszkatológiai feszültségével jellemezhető időszak akár felfogható mintegy harmadik, köztes *aión*-ként is.¹⁵ Ami azonban a lényeg, hogy Pál szemléletében a régi és az új *aión* ebben az időszakban egymás-

15 HARDING, Paul's Eschatological Anthropology, 53.

tól különböző emberekben külön-külön valósul meg. Azok, akik nem *en Khrisztó* vannak, azaz nincsenek Krisztusban, a régi *aión*-ban maradnak, míg azok számára, akik hisznek, azaz *en Khrisztó* vannak, valósággá válik az új beköszönte, még ha egyelőre átfedésben is a régivel. Hiszen ahogy az apostol Gal 1,4-ben a keresztdozat szoteriológiai jelentőségének lényegét megfogalmazza: Jézus Krisztus „önmagát adta bűneinkért, hogy kiszabadítson minket a jelenlegi gonosz világból,” azaz *aión*-ból.

Pál két hiposztatikus erőt, hatalmat lát működésben, amely a két *aión*-t jellemzi. A régi a bűn, az új pedig a Lélek uralma alatt áll. Mi sem szemlélteti mindezt jobban, mint Pál apostol antropológiája. Vonatkozó monográfiájában és cikkeiben Sarah Harding meggyőző erővel demonstrálja, hogy Pál antropológiai kijelentései egy eszkatológiai dinamikába ágyazódnak bele, amely meghatározza az adott antropológiai kifejezés pozitív vagy negatív értékelhetőségét.¹⁶

Ha a régi *aión* hatóerejét, a bűnt vesszük alapul, akkor az értelmén, a *nous*-on keresztül kezdi el kifejteni tevékenységét. Róm 1,21 szerint az emberek „hiábavalóságokra jutottak gondolkodásukban (*emataiouthésan en tois dialogismois autón*). Ennek érzelmi/akarati következményeként Róm 1,28 szerint: „...mivel nem méltatták Istent arra, hogy megtartsák ismeretükben, Isten kiszolgáltatta őket megbízhatatlan gondolkodásuknak (*eis adokimonon noun*), hogy azt tegyék, ami nem illik.” A következő antropológiai állomás a szív, a *kardia*, amely Isten felé forduló befogadó aspektusában elsötétül (*eskothisté*) és kognitív aspektusában oktalanná, avagy Károlival szólva balgataggá válik (*asynetos*) (Róm 1,21). Végezetül az akarati/érzelmi oldalát tekintve pedig: „kiszolgáltatta őket Isten szívük vágyaiban a tisztátalanságnak (*paredóken autous ho theos en tais epithümiais tón kardión autón eis akatharsian*) (Róm 1,24). A bűn végül harmadik állomásként a testben, a *sómá*-ban, avagy a *sómán* keresztül tárgyiasul: meggyalázzák egymás testét (*atimazesthai ta sómata autón en autois*).

16 HARDING, Paul's Eschatological Anthropology, 52.

Mindezzel kontrasztban a Krisztus-esemény lényege az, hogy akik hisznek őbenne, azok átkerülnek a bűn uralma alól a Szentlélek uralma alá. A Lélek is az értelmén, a *nous-on* keresztül fejti ki hatását első lépésben. Róm 12,2 szerint „ne igazodjatok e világhoz (*tó aióni toutou*), hanem változzatok meg értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek, mi az Isten akarata...” (*alla metamorphousthe té anakainósei tou noos eis to dokimazēin humas ti to theléma tou theou*). Az akarati/érzelmi aspektus is átalakul: „Bennünk pedig Krisztus értelme van.” (*bémeis de noun Khristou ekbómen*) (1Kor 2,16) Vagy Fil 2,5 szerint „az az indulat legyen bennetek, ami Krisztus Jézusban is megvolt” (*touto phroneite en humin ho okai en Khristó Iéson*). Ugyanakkor a Szentlélek átformálja a szív kognitív aspektusát is: „szívvel hiszünk, hogy megigazuljunk” (*kardia gar pistenetai eis di-kaiousunén*) (Róm 10,10). A szív akarati/érzelmi vonatkozása tekintetében pedig „ugyan a bűn szolgái voltatok, de szívetek szerint engedelmeskedtetek annak a tanításnak, amelynek követésére átadattatok!” (Róm 6,17) Végül a szív Isten felé forduló, befogadó funkciója is kitisztul: „Isten ugyanis, aki ezt mondta: „Sötétségből világosság ragyogjon fel”, ő gyújtott világosságot szívünkben (*el-ampsen en tais kardiais hémón*), hogy felragyogjon előttünk Isten dicsőségének ismerete Krisztus arcán.” (2Kor 4,6) Végezetül a Lélek uralma a testben manifesztálódik: „dicsóítsétek tehát Istent testeitekben” (*en tó sómati humón*)! (1Kor 6,20)

Láthatjuk tehát, hogy a régi vagy az új *aión*-t meghatározó domináns kozmikus erő az egész emberben kifejti hatását. Másfelől azt is fontos tudatosítanunk, hogy Pál szerint nincs olyan, hogy valaki csak úgy önmagában létezne. Vagy az egyik vagy a másik erő uralma dominál benne. *Tertium non datur*. Analóg ezzel Luther Márton felfogása az emberi akarattal kapcsolatban, amely olyan mint egy hátsaló. Vagy Isten vagy az ördög ül rajta lovasként és vezeti oda ahová akarja.¹⁷

17 LUTHER, *A szolgai akarat*, 57. Sajnos a rendelkezésre álló magyar fordítás nem pontosan adja vissza az eredeti latin *insideo* igét. Isten és az ördög nem pusztán „vezeti” a hátsalókat, hanem lovasként rajta ül (*sessor*).

3. Konklúzió

Az apokaliptikus eredetű két-aión tan páli recepciója még számos további példával alátámasztható lenne. Megvizsgálhatnánk egyebek között a régi aión vonatkozásában a bűn (*hamartia*), a halál (*thanatos*) és törvény (*nomos*) alatti élet kategóriáit, szembe állítva az új aión-ra jellemző, a Krisztusban való élet lelkének törvényével (*ho nomos tou pneumatos tés zōés en Khristō*) (Róm 8,2).

Kitérhetnék az *en Khristō* léttel összefüggésben megjelenő új teremtés, a *kainé ktisis* gondolatára is: „*ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre.*” (2Kor 5,17) „*Krisztus Jézusban sem a körülméltelkedés nem számít, sem a körülméltelenség; hanem csak az új teremtés.*” (Gal 6,15)

Az új szövetség (*kainé diathékē*) (2Kor 3,6, 1Kor 11,25) páli hangsúlyozása ugyancsak könnyen értelmezhető a két aión-gondolat tükrében: „*Ő tett alkalmassá minket arra, hogy az új szövetség szolgálói legyünk, nem a betűé, hanem a Léleké, mert a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít.*” (2Kor 3,6)

Mindez azonban bőven elegendő volt ahhoz, hogy a páli szemléletmód szemüvegét magunkra ölthessük. Zárásképpen pedig hadd idézzem fel a nyitó Hamvas – gondolat második részét: „Az idő függ attól a sorstól, amit valaki él. Az idő az emberi sorsban mindig azt jelenti, hogy kinek milyen élményvilágra van szükséges ahhoz, hogy megérjen: milyen sorsot kell élnie ahhoz, hogy halhatatlan legyen.”¹⁸ Nos, Hamvas Bélának igaza van: nekünk *en Khristō* megvalósuló sorsra van szükségünk ahhoz, hogy az új aión erői határozzák meg a *nous*, a *kardia* és a *sóma* különböző aspektusai által megragadható teljes tudati, gondolati, akarati, érzelmi és testi valónkat, s hogy egykor eljuthassunk az örök életre.

Dr. László Virgil

18 HAMVAS, Hexakümion, 328.

Felhasznált irodalom

- 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch, in: James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1.*, Garden City, NY, Doubleday, (1983), 615–652.
- FERCH, Arthur J., The Two Aeons and the Messiah in Pseudo-Philo, 4 Ezra and 2 Baruch, in: *Andrews University Seminary Studies* 15/2 (1977), 135–151.
- GUHRT, Joachim, aión, in: Colin BROWN (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology Vol 3.* Grand Rapids, Zondervan, (1986), 826–833.
- HAHN, H. C., kairos, in: Colin BROWN (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology Vol 3.* Grand Rapids, Zondervan, (1986), 833–839.
- HAMVAS Béla, Hexaküimion, in: HAMVAS Béla: *A babérligetkönyv. Hexaküimion*, Életünk Könyvek (1993), 263–399.
- HARDING, Sarah, Paul's Eschatological Anthropology, in: *Transformation*, 34/1 (2017), 50–65.
- KÁKOSY László, *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1984.
- LUTHER Márton, *A szolgálai akarat*. (Magyar Luther könyvek 11.) Budapest, Magyar Luther Szövetség, 2006.
- PSEUDO-PHILO, in: James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2.*, Garden City, NY, Doubleday, (1985), 297–377.
- THAYER, Joseph Henry, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. New York – Cincinnati – Chicago, American Book Company, 1889.
- The Fourth Book of Ezra, 0in: James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1.*, Garden City, NY, Doubleday, (1983), 517–559.

„Eljövök, mint a tolvaj” (Jel 3,3; Jel 16,15)

1. Bevezetés¹

A váratlanul érkező tolvaj motívuma az evangéliumokban (Mt 24,43–44; Lk 12,39–40), a páli és a péteri corpusban (1Thessz 5,2,4; 2Pt 3,10), valamint a Jelenések könyvében is visszatér (Jel 3,3; 16,15). E helyeket összeköti a tolvaj (κλέπτης) említése és a meglepetésszerű eljövételére való utalás. Emellett persze számos különbség is kiütözik. Egyes helyek az Úr napjához hasonlítják a tolvaj feltűnését (1Thessz 5,2; 2Pt 3,10), más versek pedig az Emberfia eljövételével számolnak.² A leírások többsége a γρηγορέω igén keresztül hív éberségre, de más megoldás sem kirívó. A Mt 24,44 és a Lk 12,40 a ἔτοιμος-on keresztül emlékeztet a készenlét fontosságára, a 2Pt 3,10-ben pedig nincs az előbbiekhöz hasonló felhívás. Ugyancsak eltér, hogy a ἦκω és az ἔρχομαι is jelölheti a tolvaj eljövételét.³ A motívum sokrétűségét az is igazolja, hogy a szinoptikusoknál példázat, a fennmaradó helyeken pedig hasonlat szerepel.

E tanulmány keretét szétfeszítené, ha a szerteágazó motívum minden egyes újszövetségi – és azon kívüli (pl. Tamás evangéliuma 21; 103) – előfordulását kiértékelnék. Jelen írás főként a Jel 3,3 és a Jel 16,15 megértésére törekszik. A szűkítéssel együtt is indokolt, hogy a Mt és Lk példázatát is futólag áttekintsük. Ennek oka, hogy a Jel szóban forgó versei a szinoptikus helyek tükrében mélyebb

1 Jelen tanulmány a már angolul napvilágot látott írásom néhány helyen kiegészített változata. NAGY József, “I will come like a thief” (Rev 3:3; Rev 16:15), in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica* 68/1 (2023), 7–25.

2 Mt 24,43–44; Lk 12,39–40; Jel 3,3; 16,15.

3 2Pt 3,10; Jel 3,3; illetve Mt 24,43–44; Lk 12,39–40; 1Thessz 5,2; Jel 16,15.

értelmet nyernek.⁴ E szempont rímel arra, hogy az elmúlt évtizedekben egyre több, a Jel és a szinoptikusok kapcsolatát feltáró írás született. Az élenkülő kutatási irány megköveteli, hogy a főbb csapásirányok áttekintése után fogjunk hozzá a tolvaj-motívum Jelbeli vizsgálatához. Jelen tanulmány kiindulópontja, hogy a Jel 3,3 és a Jel 16,15 egezetikai problémái új megvilágításba kerülnek, ha figyelembe vesszük a tolvaj-motívum további előfordulásait.

2. A szinoptikus példázatok áttekintése⁵

Márk, a legkorábbi szinoptikus evangélium nem tartalmazza a tolvaj-példázatot. Ennek ellenére is figyelmet érdemel a legelső evangélium, különösen is a Mk 13. A Mk 13,32–37-ben Jézus a második eljövételéről szól. Rámutat, hogy a parúzia ideje egyedül az Atya előtt ismert (Mk 13,32). E felütés is érthetővé teszi, hogy miért is buzdítja Jézus oly határozottan éberségre a tanítványait (Mk 13,33). Jézus egy példázattal szemlélteti is az eljövétel idejének ismeretlen voltát, illetve hogy az éberség mily alapvető. A Mk 13,34–36 példázata szerinti szolgák nem tudják, mikor tér vissza az uruk. A ház ura bármikor megérkezhet, ezért megkövetelt a készenlét. A példázat alkalmazásában Jézus a $\gamma\rho\eta\rho\omicron\pi\epsilon\omega$ igen keresztül ösztönzi éberségre a tanítványait.

Máténál is az Olajfák-hegyi beszéd a kiindulópont. A Mt 24,3–35 az Emberfia eljövételét kísérő jeleket veszi sorra. A folytatás arra figyelmeztet, hogy a parúzia ideje ismeretlen (Mt 24,36–25,13). Egyedül az Atya tudja az eljövétel idejét (Mt 24,36). Ezek után Jézus hosszasan szól arról, hogy az időpont a tanítványok előtt is homályos (Mt 24,42.44; vö. Mk 13,32). Ez utóbbi állítást az egység színes szóhasználata is érzékelteti. Jézus arra figyelmezteti az övéit,

4 ROLOFF, *Revelation: A Continental Commentary*, 58.

5 Vö. NAGY, A váratlanul érkező tolvaj példázata: az *egzegészistől* a szószerkig, 3–12.

hogy nem tudják (οἶδα)⁶, nem sejtik (δοκέω Mt 24,44) és nem ismerik (γινώσκω Mt 24,39.43.50) az eljövétel idejét. A példázatbeli gonosz szolga azért szégyenül meg, mert akkor tér vissza a gazdája, amikor azt nem várja (προσδοκάω Mt 24,50).

A Mk 13 sorait Mt további kiegészítésekkel toldja meg. Mind-egyik bővítés az eljövétel hirtelenségét érzékelteti.⁷ E sorba illeszkedik a váratlanul érkező tolvaj példázata is (Mt 24,43).⁸ A Mk 13,34–35 példázatában a ház ura (κύριος τῆς οἰκίας) az Emberfiával feleltethető meg, a szolga pedig a tanítványokkal azonos. A Mt-nál és Lk-nál olvasható tolvaj-példázatban szintén feltűnik a ház ura (οἰκοδεσπότης Mt 24,43; Lk 12,39). E helyeken viszont a ház ura egy, a tanítványokra alkalmazott metafora, nem pedig Krisztusra értendő (ellenben: Mk 13,34–35). A tolvaj-példázatban a rabló váratlan feltűnése szemlélteti az Emberfia eljövételét. A tolvaj-példázat értelmét egy allegorizáló magyarázat tár fel (Mt 24,44; Lk 12,40). E szerint a példázatban „a kép és az üzenet közötti analogikus viszonyt nem a személyek jelzik, hanem az, ami történik: az eljövétel eseménye.”⁹

Több lukácsi példázat középpontjában is egy negatívnak tűnő szereplő áll. A Lk 16,1–12 a hamis sáfár előrelátását követendő példaként találja. A Lk 18,1–8 pedig Isten és a hamis bíró között von párhuzamot. Ide vehető – a Mt és Lk evangéliumában is szereplő – példázat, mely az Emberfia eljövételét a tolvaj váratlan feltűnéséhez hasonlítja.¹⁰

Lukács tolmácsolása szerint Jézus a tolvaj-példázatot Jeruzsálembe tartva beszélte el. Jézus Lk 12-beli szavai főként a tanítvá-

6 Mt 24,36.42.43; 25,13.

7 Mt 24,37–39.40–41.43.

8 Luz szerint a parúzia idejének ismeretlen voltára emlékeztető Mt 24,42 is a példázat része. A vers egyszerre bocsátja előre a példázatot, és az ehhez kapcsolódó magyarázatot is. Luz, *Matthew 21–28*, 216.

9 KOZMA, *Jézus Krisztus példázatai*, 472.

10 E magyarázat élet számos értelmezés igyekszik tompítani. Marcion a példázatban lévő tolvajt a démiurgossal azonosította (Tert. Adv. Marc. 4,29).

nyokat szólítják meg. Elhinti azonban a narrátor, hogy Jézus némi gondolatának a sokaság is címzettje (Lk 12,13–21.54–59). E kiszólások teszik érthetővé, hogy a tolvaj-példázat után miért is kérdezősködik Péter, hogy az elhangzottak a tanítványokra vagy a sokaságra vonatkoznak-e (Lk 12,41). Jézus az okos és gonosz szolga példázatával felel Péternek (Lk 12,42–48). A válasz kétféleképpen is értelmezhető. Jeremias és Carroll szerint a Lk 12,35–53 a tanítványokhoz szól.¹¹ Green szerint az egységnek a sokaság is a címzettje.¹² Az előbbi lehetőség a valószínűbb, mivel a tolvaj-példázat előtt az azonos témájú – és a tanítványokat megszólító (Lk 12,22) – ajtónálló példázata hangzik el (Lk 12,35–38).

A tolvaj-példázat két szinoptikus ábrázolása több eltérést is mutat. Legelőször is, az evangéliumok más szegleteiben olvashatók ezek. A Mt 24 az eljövendő katasztrófákkal kapcsolatos figyelmeztetéseket tartalmaz. A felsorolásban a háborúk (Mt 24,6), villámlás (Mt 24,27), a nap, hold, csillagok elváltozása is megelevenedik (Mt 24,29). Kozma szerint Lk azért sem az Olajfák-hegyi beszédbe szúrja be a tolvaj-példázatot, mert ez nem egy kozmikus csapást szemléltet.¹³ A lukácsi szövegösszefüggés további sajátossága, hogy nem sokkal a tolvaj-példázat előtt arról a mennyei kincsről olvashatunk, amelyet nem kaparinthatnak meg a tolvajok (Lk 12,33, vö. Mt 6,19–20).

A két evangélium közötti eltérések a kontextus mellett a példázat részleteiben is megmutatkoznak. Míg a Mt 24,43 tanúsága szerint a tolvaj éjjel érkezik, addig a Lk 12,39 elhagyja e pontosítást. A Mt 24,43 az éjszakai eljövételre való utalást az őrváltás (φυλακή) idői utalással is kiegészíti. Lk azonban a jóval kevésbé behatárolható óra (ώρα) szót hozza itt. Ugyancsak e különbséget mutatja, hogy míg Mt-nál virraszt (γρηγορέω) a ház ura, addig a Lk 12,39 elhagyja e

Tertullianusz pedig a Sátán és a tolvaj közé tesz egyenlőségelet (Tert. Adv. Marc. 4,29).

11 JEREMIAS, *Rediscovering the Parables*, 37–39; CARROLL, *Luke: A Commentary*, 272.

12 GREEN, *The Gospel of Luke*, 503.

13 KOZMA, *Jézus Krisztus példázatai*, 471.

részletet.¹⁴ A különbségek annak ellenére is figyelmet érdemelnek, hogy Lk-nál a tolvaj-példázatot megelőzően a γρηγορέω (virrasztani; Lk 12,37) és a φυλακή (őrváltás) is szerepel (Lk 12,38).

A tolvaj-példázat mátéi és lukácsi ábrázolása a fő részletek tekintetében számos egyezést mutat. Bár a példázat a két evangélium más nagyobb egységében olvasható, de a közvetlen szövegösszefüggés így is több hasonlóságot rejt. Jézus példázata mindkétszer a tanítványokat szólítja meg (Lk 12,22.35; Mt 24,1). A virrasztásra való felhívás mindkét példázat előtt olvasható (Mt 24,42; Lk 12,35–38).¹⁵ A megelőző versek mellett a példázatot követő sorok is hangsúlyosak. Jeremias szerint a tolvaj-példázat – valamint ennek magyarázata – után mindkétszer a megbízott szolga példázata segíti a további alkalmazást (Mt 24,45–51; Lk 12,41–46).¹⁶

A kontextuális hasonlóságok mellett a mátéi és lukácsi leírás sarokpontjai is megegyeznek. Mindkét helyen a κλέπτης jelöli a tolvajt, valamint az οἰκοδεσπότης a ház urát. Mindkét helyen a διορύσσω figyelmeztet a tolvaj esetleges betörésére. További egyezés, hogy Mt és Lk példázatához is azonos magyarázat társul. Mindkét evangélium az Emberfia eljöveteléhez hasonlítja a tolvaj váratlan feltűnését. Jézus mindkétszer azt a tanulságot vonja le, hogy azért szükséges a készenlét (ἔτοιμος), mert nem tudható,

14 E lukácsi jelenség az evangélium más helyein is kivehető. A Mt 24,40–41 a mezőn és a malomban szorgoskodó asszonyok példáján keresztül szemlélteti az Úr napja váratlan eljövetelét. Amellett, hogy a Lk 17,34–36 megismétli a Mt-nál is olvasható verseket, azzal a kiegészítéssel él, hogy „azon az éjszakán ketten lesznek egy ágyban, az egyik felvételik, a másik pedig otthagytik” (Lk 17,34). A Lk 17,34–36 is úgy érzékelteti (és fokozza) az utolsó nap váratlanságát, hogy az eljövetel ideje kapcsán a nappallal (Lk 17,35–36) és az éjszakával is számol (Lk 17,34). E jelenség a tolvaj-példázat esetében is megmutatkozik. Míg a Mt 24,43 a tolvaj éjjeli eljöveteléről tudósít, addig a Lk 12,39 nem feltételezi ezt.

15 WENHAM, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, 52.54.

16 Jeremias e sorba illeszti be a talentumok példázatát is (Mt 25,14–30; Lk 19,12–27). JEREMIAS, *Parables*, 54.

hogy az Emberfia mikor érkezik el.¹⁷ Mindez annak fényében is figyelmet érdemel, hogy az 1Thessz 5,2 és a 2Pt 3,10 a tolvaj hirtelen megjelenését az Úr napja feltűnéséhez hasonlítja.

Csupán megemlíti, hogy a tolvaj-motívum Tamás evangéliumában is példázatként elevenedik meg (Tamás evangéliuma 21; 103). Itt a szinoptikusoktól eltérő magyarázat követi a példázatot. Tamás szerint tolvaj az ellenséges világgal azonosítható, mely a titkos tanításra kíván szert tenni. Az örködés pedig azért életbevágó, hogy a világ ne kaparinthassa meg a vagyont (gnózis).

Ahogy azt Tamás evangéliuma is mutatja, a tolvaj-motívumhoz többféle magyarázat és alkalmazás is társul. Ebből kifolyólag többek szerint hiányzott a példázat legkorábbi változatából (Q) az Emberfiával való azonosítás.¹⁸ Wenham pedig – felfigyelve rá, hogy a mátéi és lukácsi példázat szövegkörnyezete több egyezést mutat – arra következtet, hogy Mt és Lk közös forrásból (Q) merítette az anyagát.¹⁹ Oly vélemény is megfogalmazódik, miszerint a tolvaj-motívum nem csupán a közös szinoptikus anyag mentén hagyományozódott tovább. Atkinson szerint az 1Thessz 5,2 nem a jézusi tradíciót, hanem a Jóel 2,9-et – és ennek szövegösszefüggését – használta fel.²⁰ Ahogy a következő fejezetekben látható is, a jóeli hatást a Jel 16,15 esetében lesz érdemes tüzetesebben is mérlegelni.

17 Vö. JEREMIAS, *Parables*, 218.

18 AUNE, *Revelation 1–5*, 222; JEREMIAS, *Parables*, 54.

19 WENHAM, *Rediscovery*, 52.54.

20 Atkinson kiindulópontját az adja, hogy az 1Thessz 5,2 az Úr napjához hasonlítja a tolvaj váratlan eljövetelét. Atkinson azonban nem firtatja, hogy a 2Pt 3,10-ben – és ennek a szövegkörnyezetében – miként elevenednek meg a jóeli igék. JORDAN ATKINSON, *Paul's Overlooked Allusion to Joel 2:9, in 1 Thessalonians 5:2*, 74–83.

3. *A Jelenések és a szinoptikus hagyomány kapcsolata*

A tolvaj-motívum szinoptikus és Jel-beli párhuzamai kiértékelése előtt szükséges, ha vázlatosan is, de áttekinteni, hogy a kutatástörténet miként értékelte ki a Jel-ben lévő jézusi logionok mibenlétét. A legelső lépésként az tisztázandó, hogy a Jel mely versei vezethetők vissza a jézusi logionokra. A kérdéskörnek doktori értekezést szentelő Vos nyolc főbb párhuzamot domborít ki.²¹ 1. Boldog, aki hallja és megtartja (Jel 1,3a; Lk 11,28). 2. A törzsek bánkódása a parúziakor (Jel 1,7; Mt 24,30). 3. Akinek van füle, hallja (pl. Jel 2,7; Mt 11,15).²² 4. A tolvajhoz hasonlóan érkező Emberfia.²³ 5. Krisztus megemlékezik arról, aki vallást tesz róla (Jel 3,5; Mt 10,32; Lk 12,8). 6. Ajtó és asztalközösség.²⁴ 7. A Krisztus oldalán trónolók (Jel 3,21; Lk 22,28–30; Mt 19,28). 8. Aki kardot ragad, kard által vész el (Jel 13,10; Mt 26,52). Vos is jelzi, hogy a felsorolás további elemekkel is gyarapítható.²⁵ Valamelyest az előbb felsorolt igeversek is tükrözik Fiorenza észrevételét, miszerint a Jel főként a szinoptikusok eszkatológikus-apokaliptikus hangsúlyából merít a leginkább. Ezen belül is az ún. szinoptikus apokalipszis (Mt 24; Mk 13; Lk 21), a Mt és Lk közös anyaga és az eszkatológikus példázatok emelhetők ki.²⁶ Szintén megállapítható, hogy a Vos által megnevezett párhuzamok főként a Jel 1–3-ban tömörülnek.

A kérdéskör kutatói a párhuzamos helyek kimutatása mellett a hagyományozódás menetét is igyekeznek feltárni. E tekintetben is számos elképzelés verseng egymással. A meglátások két nagyobb csoportot alkotnak. A kutatók egy része szerint a Jel az írott-, míg

21 Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*. Vö. AUNE, *Revelation 1–5*, cxxvi.

22 Jel 2,7.11.17 stb.; Mt 11,15; 13,9.

23 Jel 3,3; 16,15; Mt 24,42–43; Lk 12,39–40.

24 Jel 3,20; Mk 13,29; Mt 24,33; Lk 12,35.

25 Ennek nyomán Vos összesen 25 párhuzamot vél felfedezni, míg Charles 26 verset nevez meg. Robert H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, lxxxii–lxxxvi.

26 FIORENZA, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, 103.

a másik tábor szerint a szóbeli hagyomány révén fért hozzá a jézusi mondásokhoz.

Kezdve az előbbivel, 1. Charles szerint a Jel Mt és Lk evangéliumából merít.²⁷ 2. Swete a Mt és Jel közötti hasonlóságokat tartja számottevőnek.²⁸ 3. Boismard pedig amellet kardoskodik, hogy a jánosí íratok (Jn és Jel) a szinoptikusok – különösen is Lk – közös írásbeli hagyományából is táplálkoznak. 4. Vanni pedig Boismard-nál határozottabban érvel amellet, hogy a Jel Lk-ot veszi alapul.²⁹ Ami pedig a szóbeli hagyományozódást illeti, 1. Penley a Mt és Lk által is használt logionok és a Jel kapcsolatát feltételezi.³⁰ 2. Ehhez hasonlóan érvel Vos is, aki szerint a Jel egy, az előbbieknél részletesebb hagyományt dolgozott fel. 3. Bauckham szerint is egy olyan közelebbről meg nem határozható hagyományról van szó, ami az első gyülekezetekben keringett.³¹

Az előbbieken túl jóval kimértebb vélemények is körvonalazódnak. 1. Aune – Vos nyomán – amellet érvel, hogy a szóban forgó logionok valamiképp (somehow) visszavezethetők a szinoptikusokra. Aune szerint a logionok egy része a Jel második szerkesztési fázisa során került a műbe. A további logionok pedig egy szerző-szerkesztő későbbi betoldásának tudhatók be (Jel 1,7; 13,10; 16,15).³² 2. Beale szerint nem eldönthető, hogy a Jel írott vagy szóbeli szinoptikus-hagyományból merít-e. Arra is emlékeztet, hogy a szinoptikus szóhasználatról való eltérésekből nem következtethetünk arra, hogy a Jel kizárólag a szóbeli hagyományra támaszkodott volna. Beale szerint az eltérések a Jel sajátos értelmező tendenciája

27 CHARLES, *Revelation*, lxxxii-lxxxvi.

28 SWETE, *The Apocalypse of St. John. The Greek Text with Introduction Notes*, clvi-clvii.

29 VANNI: *The Apocalypse and the Gospel of Luke*, 9–25.

30 PENLEY, *The Common Tradition Behind Synoptic Sayings of Judgment and John's Apocalypse. An Oral Interpretive Tradition of Old Testament Prophetic Material*, 16–17.

31 BAUCKHAM, *Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse*, 162–76.

32 AUNE, *Revelation 1–5*, cxxvi.

fényében szemlélendők.³³ Ez utóbbi állásponttal azért is tudunk azonosulni, mert a Jel kerüli a pontos idézetek szerepeltetését. Elég arra gondolni, hogy miként használta fel a Jel az Ószövetséget. E sajátosságból következik, hogy fáradtságos – helyenként lehetetlen – vállalkozás a művön belüli utalások kimutatása, valamint ezek visszavezetése egy jól körülhatárolható forrásra.

E nehézségek ellenére is egyetértünk azokkal, akik szerint a Jel azért is visszhangozza a szinoptikusokban is fellelhető jézusi szavakat, hogy ezzel is a maga hitelességét erősítse, és hogy Krisztus megszólalásain keresztül azt üzenje, hogy a feltámadottnak továbbra is terve van a közösségekkel.³⁴

4. *A Jel 3,3; 16,15 és a szinoptikus példázatok összevetése*

Ahogy az előbbi fejezet is kitér rá, Vos a főbb párhuzamok között tartja számon a tolvaj-motívumot. Jelen alfejezet pedig azt veszi ujjhegyre, hogy mily hasonlóság és különbség mutatkozik a Jel-beli logionok és a szinoptikus példázatok között. Az összevetést a vizsgált szakaszok szövegkörnyezetére is kiterjesztjük.

Kezdve a szövegkörnyezettel, a γρηγορέω a tolvaj-példázat előtti felhívásban is szerepel (Mt 24,42 és Lk 12,35–38). Figyelmet érdemel, hogy a γρηγορέω a Jel-ben is helyet kap közvetlen a tolvaj-motívum előtt. Amellett, hogy a γρηγορέω felvezeti a tolvaj-motívumot, a vizsgált versekben is visszatér. A Jel 3,3 és a Jel 16,15 – a Mt 24,43 mintájára – a γρηγορέω igével sarkall éberségre. E hasonlóságoknak további súlyt ad, hogy a Jel kizárólag a 3,2.3-ban és a 16,5-ben hozza a γρηγορέω-t. Mindez a κλέπτης-re is érvényes. E szó is csupán a tolvaj-motívum összefüggésében szerepel (Jel 3,3; 16,5). A tolvaj-motívum szinoptikus hátterét és be-

33 BEALE, *Review of The Common Tradition behind Synoptic Sayings of Judgment and John's Apocalypse: An Oral Interpretive Tradition of OT Prophetic Material*, 169–170.

34 AUNE, *Revelation 1–5*, 264–265.

ágyazottságát a Jel 3,3b is megerősíti („nem tudod, melyik órában jövök el hozzád”). E sor összecseng azzal, ahogy a szinoptikusok alkalmazzák a példázatot (pl. Mt 24,44; Lk 12,40),³⁵ illetve ahogy Jézus a példázat előtt a tanítványaihoz fordul (Mt 24,36). A Jel 3,3-ban a ἡκω kétszer is szerepel. Először a tolvaj eljövételét, majd az Emberfia feltűnését írja le. E szóhasználat is eszünkbe juttathatja azokat a szinoptikus helyeket, ahol a ἡκω szintén Krisztus eljövételére mutat.³⁶ A Jel 3,1–5 egy további sora is visszavezethető a szinoptikus hagyományra. A Jel 3,5 ígérete szerint Krisztus az Atya (vö. Mt 10,32) és az angyalok előtt is vallást tesz a győztesekről (Lk 12,8).³⁷

Mt és Lk az Emberfia eljövételéhez hasonlítja a tolvaj váratlan feltűnését.³⁸ A Jel esetében ugyan szövevényesebb a kép, de itt is megáll ez a feltételezés. A Jel szóban forgó versei egyes szám első személyben fogalmaznak. A Jel 3,3 megszólalója nem fedi fel a kilétét. Valamelyest orvosolja ezt, hogy a Jel 3,1-ben, ha rejtjelesen is, de bemutatkozik („ezt mondja az, akinél az Isten hét lelke és a hét csillag van”). Az enigmatikus sorok a Jel 1,13–16 fényben nyernek értelmet. Az Emberfiához hasonló alak úgy ismereti meg önmagát, hogy hét csillagot markol. A mű vonalvezetése szerint az Emberfiához hasonló Krisztus kér szót a Jel 3,1–5-ben. E következtetés – a Jel 3,3-mal mutatott hasonlóságok okán – a Jel 16,15-re is kiterjeszthető.

Kirajzolódik továbbá, hogy a Jel 3,3 és Jel 16,15 is a lukácsi példázattal mutat nagyobb hasonlóságot. A Jel 3,3 és a Lk 12,39 egyaránt a „ῥῶπα” szót hozza, szemben a Mt 24,43-beli φυλακή-vel. A Jel 16,15-ben egy boldogmondás is olvasható (vö. Lk 12,37). Többen is hangsúlyozzák, hogy a Lk 12,35–40 hatása a Jel 3,20

35 WENHAM, *Rediscovery*, 52–56.

36 Továbbá a 2Pt 3,10 is a ἡκω ígén keresztül szól az Úr napja eljövételéről.

37 PAUL, *Revelation. An Introduction and Commentary*, 103.

38 Ellenben az 1Thessz 5,2,4 és a 2Pt 3,10 verseivel, melyek az Úr napja eljövételéről szólnak.

esetében is érződik. Itt a Lk 12,35–38 példázatahoz hasonló gondolatok térnek vissza.³⁹

Végül pedig megemlítendő Bauckham egy tanulmánya, mely a tolvaj-motívum újszövetségi előfordulásait vizsgálja. Bauckham szerint a Mt 24,43–44 és a Lk 12,35–40 példázatai a készenlétre buzdító felhívásban csúcsosodnak ki. Úgy véli, hogy a későbbi hagyományozódás során a tolvaj-motívum és az ezt követő felhívás összeolvadt. A Jel 3,3 és a Jel 16,15 is e jelenségre ad példát. Az összeolvadás műfajilag is újat hoz. A Jel-ben már nem példázatként elevenedik meg a tolvaj-motívum. E jelenséget Bauckham a „deparabolizáció” névvel illeti. A „deparabolizáció” során a példázat narratív formája részben vagy egészen feloldódik. A példázat metaforává és hasonlattá tömörül. Ennek nyomán a hangsúly a metafora alkalmazására tevődik.⁴⁰ A „deparabolizáció” jele, hogy a szinoptikusoknál a példázat (Mt 24,43; Lk 12,39) és a magyarázat elkülönül (Mt 24,44 és Lk 12,30), a Jel viszont összevonja a tolvaj-motívumot és az értelmezést. A Jel mindkétszer e krisztusi figyelmeztetéssel él: „Eljövök, mint a tolvaj” (Jel 3,3; Jel 16,15).

5. *A tolvaj-motívum a Jel 3,3-ban*

A tolvaj-motívum főbb evangéliumi párhuzamainak bemutatása után következhet a szóban forgó versek vizsgálata. Krisztus második eljövele a Jel egyik visszatérő témája. A gyülekezeteknek írt levelek is rendszerint kitérnek erre.⁴¹ A szövegek világossá teszik, hogy a parúzia egyeseknek ítéletté lesz (Jel 2,5.16; 3,3), másoknak azonban az áldások kapuit nyitja meg (Jel 2,25; 3,11).⁴²

39 PL. GALLUSZ, *Synoptic tradition in the Book of Revelation: The influence of the Lukan Parables of the Watching Servant and the Thief (Luke 12:35-40)*, 140–154, 145–146

40 BAUCKHAM, *Synoptic Parousia Parables Again*, 129–132, 129.

41 Jel 2,5.16.25; 3,3.11.

42 AUNE, *Revelation 1–5*, 221.

Krisztus mindegyik levélben kiértékeli a gyülekezet helyzetét. A szárdisziak esetében főként kritika csendül fel.⁴³ A Jel 3,1 ekként látja a gyülekezet jelenét: „az a neved, hogy élsz, pedig halott vagy” (Jel 3,1). A következő versekben buzdítások és felhívások váltják a súlyos helyzetértékelést. Így olvasható, hogy Krisztus éberségre sarkall („γίνου γρηγορῶν”), illetve hogy a halófélben lévők meglevenítésére ösztökéli a gyülekezetet (Jel 3,2). E versek vezetik be a Krisztus eljövételére való utalást, és e sorok után olvasható, hogy ha a tompultságba süppedők nem kapnak erőre, Krisztus hirtelen eljövetele a tolvajhoz hasonlóan éri őket. A Jel 3,3 tehát a lehetséges negatív kimenetel felvillantásával igyekszik változásra serkenteni a megfáradt keresztyéneket.⁴⁴

Roloff szerint a szinoptikus példázatokhoz képest erőteljesebb képek sejlenek fel itt. A virrasztás és az ébrenlét a „halófélben” lévő gyülekezet „felélesztésével” fonódik össze. További fokozás, hogy a szárdisziak felelőssége nem csupán az ébrenlétben merül ki. Az elbóbiskolt testvérek ébresztgetése is a feladatuk.⁴⁵

Valamennyi magyarázó felidézi Szárdisz történetének két dicsőtelen eseményét. Kétszer is úgy lett oda a város, hogy a védők a település kedvező fekvésében bízva elszámították magukat. Meg voltak győződve arról, hogy képtesség a 400 méteres magaslatra emelt település bevétele (Lukianosz *Merc. Cond.* 13). Elsőként Círusz cáfolt rá e tévképzetre, aki Kr. e. 549-ben a védők hanyagságát kihasználva kaparintotta meg a várost. Hérodotosz szerint Círusz katonái az éj leple alatt egy sziklahasadékon át lopódtak be. A városba bejutva döbbentek rá, hogy senki sem őrzi Szárdiszt (Hérodotosz 1.47–91). Néhány évszázaddal később, pedig III. Antiokhosz használta ki a csalóka biztonságérzetet (Thuküdidész, PW 1.115).⁴⁶

43 Az egységről más fénytörésben: NAGY, „*Aki győz, [...] annak a nevét nem törölöm ki az élet könyvéből.*” (Jel 3,5), 196–202.

44 THOMAS, *The Comings of Christ in Revelation* 2–3, 153–181, 164.

45 ROLOFF, *Revelation*, 58.

46 Vö. GALLUSZ, *Synoptic tradition*, 124–125.

A Jel 3,3 figyelmeztetését kétféleképpen értékelik ki a magyarázók. Az első lehetőség szerint a vers nem Krisztus utolsó napon való eljöveteléről ejt szót. Az e nyomvonalon elindulók szerint a vers azzal számol, hogy Krisztus a történelmi keretek közé belépve lepi- és ítéli meg az elbágyadtakat.⁴⁷ A magyarázók másik csoportja úgy véli, hogy a Jel 3,3 figyelmeztetése a parúziára mutat előre.⁴⁸ Döntő súllyal esik a latba, hogy a Jel 16,15-beli tolvaj-motívum így érthető.⁴⁹ Tovább erősíti az olvasatot, hogy az Újszövetség fennmaradó helyei az Emberfia, illetve az Úr napja eljövetele összefüggésében, azaz a parúziára vonatkoztatva használják a tolvaj-motívumot. Ahogy arra már rámutattunk, a Jel 3,3b-ben két olyan gondolat is olvasható, amelyek a parúziával kapcsolatos szinoptikus helyeket visszhangozzák. A szinoptikusok olvasatában feltételezhető, hogy a Jel 3,3 két mondatrésze közé hidat verő „καί” szócska epeggetikus hangsúllyal bír. A Jel 3,3b-t tehát így fordítjuk: „eljövök hozzád, mint a tolvaj, azaz nem tudod, hogy melyik órában jövök el hozzád.”

Összefoglalva az előbbieket, a Jel 3,3a és a Jel 3,3b jézusi mondáiban is a második eljövetel a központi. A Jel 3,3 a szinoptikusokban is fellelhető motívumok mellett ezek teológiai hangsúlyait is beépítette a szárdisziak figyelmeztetésébe.

6. *A tolvaj-motívum a Jel 16,15-ben*

A Jel 16,12–16 a hatodik kehely kiöntését, és ennek következményét taglalja. A Jel 16,13-mal a harmagedóni csata előkészületei körvonalazódnak. Az egymásból következő gondolatok a Jel 16,15-höz érve megörnek. E közbeszúrás után a Jel 16,16 felveszi a Jel 16,14 fonalát, hogy folytassa a leírást.

47 PL. BEALE, *The Book of Revelation*, 275; PAUL, *Revelation*, 101–102.

48 BAUCKHAM, *Parables*, 170–173.

49 Beale az ellentétes irányba mutató érv legitimitását. BEALE, *Revelation*, 275.

A Jel 16,15 többszörösen is kilép a Jel 16,12–16 keretéből. A Jel 16,15 egyes szám első személyű megfogalmazása szakít a szövegkörnyezet leíró-jellegével. Valamelyest tompítja az eltérést, hogy a Jel 16 három további megszólalásnak is teret hagy. Ezek közül a narrátor két esetben is felfedi a beszélő kilétét. Így csendül fel a vizek angyala (Jel 16,5), valamint az oltár (Jel 16,7) hangja. A harmadik hely ugyan nem mutatja be a megszólalót, de felvezeti a beszédét (Jel 16,17). A Jel 16,15 sajátos helyzetét mutatja, hogy sem a megszólalás felvezetése, sem a beszéd bemutatása nem olvasható itt. A szűkszávúság ellenére azonban a mű vonalvezetése, különösen is a Jel 3,3 alapján gyanítható, hogy az Emberfiához hasonló alak hangja hallható itt. Lohmeyer szerint azért is rendhagyó ez, mert a Jel 4,1–21,5-ben egyedül itt csendül fel Krisztus szava.⁵⁰ Végül pedig a Jel 16,15 narratív szempontból is törést hoz. Bár a Jel 16,12–14.16 az ellenséges sereg előkészületeit részletezi, a Jel 16,15-ben Krisztus az övéihez fordul, hogy kitartásra és állhatatosságra szólítsa őket.

Pontosan kitapintható tehát, hogy a Jel 16,15 miként tér el a szűkebb és a tágabb szövegösszefüggéstől. Ezzel együtt a vers további kiértékelése számos vitát szül. Charles és Lohmeyer szerint a Jel 16,15 közvetlen a Jel 3,3 előtt, a szárdiszi gyülekezetnek írt levél részeként kellene szerepeljen.⁵¹ Egyetértünk Takács kritikájával, aki szerint nehezen képzelhető el, hogy a mű egymás után kétszer is ugyanazt akarná elmondani (erre a Jel más helyein sincs példa). Aune szerint a Jel 16,15 sajátosságait az magyarázza, hogy a Jel több lépésben nyerte el a jelenlegi formáját. Véleménye szerint a vers a második nagyobb szerkesztési fázis során került ide. Úgy véli, hogy főként a mű kerete készült el a második fázis alkalmával.⁵² Aune elképzelése szerint a Jel 16 nem e szerkesztési fázis során állt elő, ezért egy további magyarázattal toldja meg az előbbieket.

50 LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, 133.

51 CHARLES, *Revelation*, 80; LOHMEYER, *Offenbarung*, 133.

52 Jel 1,3–14; 2,1–3,22; 22,5–21.

Feltételezi, hogy a Jel 16,15 a Jel 3,3 hatására nyerte el a jelenlegi helyét.⁵³ E meglátás azonban újabb problémát szül. A Jel 16,15 egy olyan hosszabb vers, amelynek a váratlan tolvaj motívuma csupán egy töredékét adja. Aune ugyan rámutat a Jel 16,15b és a Jel 3,2–3 közötti kapcsolatra is,⁵⁴ de a Jel 16,5c esetében hallgat erről. Rissi szerint a Jel 16,15 és a Jel 16,16 megcserélésével gördülékenyebb szöveg állhat elő. E rendet követve Krisztus figyelmeztetése tetőzhethetne be az egységet. Gyengíti az elméletet, hogy a Jel más helyein is találkozunk hirtelen gondolatváltással (Jel 13,9–10; 14,12–13).⁵⁵ Összefoglalva az előbbieket, e sokrétű – és közel sem megnyugtató – magyarázatok fenntarthatóvá teszik, hogy a Jel 16,15 a Jel 16,12–16 integráns részét képezi.

Miután sorra tettünk néhány, a Jel 16,15 integritásával szembeni állítást, térhetünk rá a további érvekre. A kiindulópontunk szerint a Jel 16,15 tolvaj-motívuma pontosan beleillik a Jel 16,12–16 eszkatológikus tablójába. E megállapítás a tolvaj-motívum és a „τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ” kifejezés közötti hasonlóság mentén igazolható a leginkább (Jel 16,14).⁵⁶

Ahhoz, hogy pontosabban tudjuk látni a hasonlóságot, röviden bemutatjuk ez utóbbi motívum mibenlétét. A Jel 16,14 szintagmája az Ószövetségben helyet kapó Úr napja-konceptió szülöttje. Különös figyelmet érdemelnek a kisprófétai iratok, különösképpen pedig Jóel könyve.⁵⁷ Először is azért, mert a Jóel 2,11-ben (LXX) az előbbiekhöz hasonló hangzású „μεγάλη ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου”

53 AUNE, *Revelation 6–16*, 896.

54 A γρηγορέω a Jel 3,2–3 a Jel 16,15b-ben szerepel még. A műben kilencszer szereplő τηρέω a Jel 3,3 és a Jel 16,15 verseiben is szerepel. Végül pedig a ἱμάτιον a Jel 3,4,5 és a Jel 16,15 helyein is kivehető.

55 BEALE, *Revelation*, 836; TAKÁCS, *A Jelenések könyve*, 336.

56 A Jel-ben a θεός a mennyei Atyára mutat rá.

57 Vö. JAUHAINEN: *The Minor Prophets in Revelation*, 155–171.

kifejezés szerepel, illetve a Zof 1,14-ben (LXX) pedig a „ἡμέρα κυρίου ἡ μεγάλη” szerkezet olvasható.⁵⁸

A Jel 16,14 úgy utal az Úr napjára, hogy ezt több eszkatológikus motívummal is színesíti. Sőt, a Jel 16,12–16-re jellemző, hogy áthatják ezt az Úr napjával is összefüggésbe hozható motívumok. Ezek közül is kiemelkedik az egész egységben visszatérő nagy összecsapás toposza (Jel 16,12–16). Figyelmet érdemel, hogy az Úr napja és a nemzetek Istennel szembeni összegyülekezése Jóel könyvében is összefonódik (Jóel 4,2.12.14). E szövegelőzmény is segítheti annak megértését, hogy miért is kapcsolja össze a Jel 16,12–16 az Úr napját és a nemzetek egybegyülekezését.⁵⁹

A sort folytatva, az Úr napja és a tolvaj-motívum Jóel könyvében is összekapcsolódik. A Jóel 2,1–11 egy sáskajáráshoz hasonlítja az Úr napját. A Jóel 2,9 (LXX) arról ír, hogy a sáskák a tolvajokhoz hasonlóan (ὥς κλέπται) a várfalon fellopódzva, és az ablakon bemászva hoznak keserűséget. Jóel szerint e sáskajárást szemben lehetetlen kivédeni. A Jel 16,14–15 pedig arról ír, hogy az istenellenes erők ugyan komoly aprólékossággal készülnek a nagy összecsapásra. A másik oldalon az Emberfiához hasonló alak a kellő időben – tolvaj hirtelenségével – megjelenik, hogy hadat indítson a gonosz erőivel szemben (vö. Jel 19,11). Azzal, hogy Jóel úgy utal a sáskákra, mint akik a tolvaj leleményességéhez hasonlóan utat találnak maguknak, csupán tetézi az Úr napja gyötrelmeit. A Jel 16,15 viszont úgy utal Krisztus hirtelen eljövetelére, hogy ezzel bátorítja a hallgatóságot. A nyilvánvaló különbség ellenére azonban a Jóel könyvével kapcsolatos párhuzamok mégsem vehetők félvállról. Az előbbi hasonlóság mellett a Jóel 2,1–11 azért is

58 BEALE, *Revelation*, 835. – A Jel 16,14-ben, az ószövetségi helyekkel ellentétben, a κύριος helyett a θεός szerepel. Ennek magyarázata, hogy a Jel a szöveghű idézetek helyett a versek üzenetét adja vissza (és csomagolja helyenként új köntösbe).

59 A két szakasz között persze eltérés is megfigyelhető. Míg a Jóel 4-ben Isten az, aki összegyűjti a nemzeteket, addig a Jel 16,12–16 szerint a föld királyai maguk kerekednek fel.

lehet hivatkozási alap, mert ennek hatása a Jel 9,1–12-ben alapvető fontosságú.

A tolvaj-motívum és az Úr napja az Újszövetség más helyein az előbbieknél jóval szorosabb kapcsolatot mutat. Említettük, hogy az Újszövetség kétszer is a tolvaj eljöveteléhez hasonlítja az Úr napját (1Thessz 5,2; 2Pt 3,10).⁶⁰ E versek szerint nem az Emberfia, hanem az Úr napja érkezik a tolvaj hirtelenségével. Bár a Jel 16,15 Krisztus – nem pedig az Úr napja – eljövetelét hasonlítja a tolvaj hirtelen feltűnéséhez, de így is figyelmet érdemel, hogy a közvetlen szöveggörnyezet az Úr napját vizionálja (Jel 16,14).

Az előbbiek nyomán két következtetés is levonható. A Jel 16,15 illeszkedik a Jel 16,12–16 eszkatológiai tablójába. Ugyan a Jel 16,15 számos ponton eltér a szöveggörnyezettől, de e hasonlóság sem kerülhető meg. A Jel 16,15 eltérő hangsúlyait az is magyarázza, hogy a Jel 16,14 az Úr napját és Isten eljövetelét részletezi, a Jel 16,15 pedig Krisztus feltűnésére teszi a hangsúlyt. Ez utóbbi megfigyelés a Jel 6,12–17 fényében még inkább üzenetértékű. A Jel 6,12–17 szintén úgy rajzolja meg az utolsó nap eseményeit, hogy eközben Jóel ábrázolásából is merít (pl. Jel 6,12 – Jóel 3,4). Míg a Jóel 2,11 szerint az Úr napján senki sem állhat meg Isten előtt, addig a Jel 6,17 szerint a harag napján sem Isten, *sem a Bárány* előtt nem lehet megállni. Látható tehát, hogy a Jel 16,14–15 mellett ez utóbbi vers is Isten és a Bárány együttes szerepével számol.

Végül pedig egy szövegkritikai szempont is megfontolást érdemel. A Jel 16,15 némely kézírata egyes szám harmadik személyben szól Krisztus tolvajhoz hasonló eljöveteléről (ἐρχεται; $\aleph^*$, p^c , sy^{ph} , Prim Bea). Beale szerint e változatok létrejöttét az is segíthette, hogy az 1Thessz 5,2 és a 2Pt 3,10 harmadik személyben ír az Úr napja eljöveteléről.⁶¹ Eme olvasat szerint némely kézirat még inkább fel akarta hívni a figyelmet az Úr napja és a Krisztus eljövetele közötti kapcsolatra. Persze, a szövegvariánsok kialakulását is ma-

60 Figyelemreméltó, hogy a γρηγορέω az 1Thessz 5,6.10-ben is szerepel.

61 BEALE, *Revelation*, 838.

gyarázhatja, hogy a Jel 16,15 közvetlen környezetében leíró-jellegű a megfogalmazás. Elképzelhető, hogy a variánsok arra (is) törekedtek, hogy a Jel 16,15 szavait a környező versekkel egyeztessék.

7. Jel 3,3 és Jel 16,15 összevetése

Az előbbi áttekintés után a Jel 3,3 és a Jel 16,15 közötti hasonlóságokat és eltéréseket vesszük ujjhegyre. Megegyezik: 1. A „ὥς κλέπτῃς” kifejezés. 2. A γρηγορέω ige (e két egyezés azért is számottevő, mert e szavak egyedül itt szerepelnek a Jel-ben). 3. A tolvaj eljövetele az Emberfia hirtelen feltűnését jelöli. 4. Mindkét szöveggörnyezet utal a ruhára (ἱμάτιον; Jel 3,4.5 és Jel 16,15). 5. A „ὥς κλέπτῃς” mellett mindkét vers további szinoptikus áthallással is szolgál. Így olvasunk arról, hogy ismeretlen az eljövétel ideje.⁶² A Jel 16,15 pedig a Lk 12,37 boldogmondásával mutat hasonlóságot.

Ez utóbbi egyezés egyúttal azt is sejteti, hogy a Jel két verse más hangsúlyokkal dolgozik. A különbség az eltérő szöveggörnyezetből is következik. A Jel 3,3-ban a krisztusi feddések után kerül említésre a tolvaj-motívum. A vers azt üzeni, hogy ha nem eszmél fel a közösség, Krisztus eljövetele a tolvaj váratlanságával lepi meg őket. A Jel 16,15 azzal kapcsolatban bátorít, hogy miközben a sátni erők egyre nagyobb erőt mutatva lépnek színre, addig Krisztus az eljövételéről biztosítja az övéit. Az előbbieken túl egy szóhasználatbeli eltérés is megfigyelhető. A Jel 3,3-ban a ἦκω, a Jel 16,15-ben az ἔρχομαι jelzi Krisztus eljövételét. Ez a különbség szintén azt erősíti meg, hogy a Jel 16,15-nek is önálló létjogosultsága van.

62 Jel 3,3; vö. Mt 24,36; Mk 13,32–33; Lk 12,40.

8. Összefoglalás

Jelen tanulmány a Jel 3,3, és Jel 16,15-beli tolvaj-motívumot vizsgálja. E verseket a tolvaj-motívum további újszövetségi előfordulásai és az ószövetségi párhuzamok mentén értékeljük ki. Az írásunk legelső fele a tolvaj-példázatot tekinti át (Mt 24,43–44; Lk 12,39–40). A példázatok közötti alapvető egyezések mellett (pl. szereplők) néhány eltérés is megfigyelhető (pl. kontextus). Az elmúlt évtizedekben egyre nagyobb érdeklődésre tett szert a szinoptikusok és a Jel közötti párhuzamok feltérképezése. A tanulmány folytatása röviden felvázolja a kutatás lehetséges irányait. Látható, hogy e vizsgálat megkülönböztetett figyelemben részesíti a Jel 3,3-at és a Jel 16,15-öt.

A tolvaj-motívum segítségével két egzgetikai problémában is állás foglalható. Így törünk lándzsát amellett, hogy a Jel 3,3, a motívum újszövetségi előfordulásaihoz hasonlóan, Krisztus második eljövételéről tesz tanúságot. A Jel 16,15 esetében a tolvaj-motívum behatóbb vizsgálata fenntarthatóvá teszi azt, hogy a vers integráns részét képezi a műnek. Többek között ezt erősíti, hogy a tolvaj-motívum és az Úr napja azonos szövegösszefüggésben szerepel.⁶³

Dr. Nagy József

63 Jel 16,14–15 vö. 1Thessz 5,2.4; 2Pt 3,10.

Felhasznált irodalom

- ATKINSON, Jordan, Paul's Overlooked Allusion to Joel 2:9, in 1 Thessalonians 5:2, in: *Temelios* 45/1 (2020), 74–83.
- AUNE, David, *Revelation 1–5*, WBC 52a, Dallas, Word Books Publisher, 1998.
- AUNE, David, *Revelation 6–16*, WBC 52b, Dallas, Word Books Publisher, 1998.
- BAUCKHAM, Richard, Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse, in: *New Testament Studies* 23/2 (1977), 162–176.
- BAUCKHAM, Richard, Synoptic Parousia Parables Again, in: *New Testament Studies* 29/1 (1983), 129–132.
- BEALE, Gregory K., Review of The Common Tradition behind Synoptic Sayings of Judgment and John's Apocalypse: An Oral Interpretive Tradition of OT Prophetic Material, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 75/1 (2013), 169–170.
- BEALE, Gregory K., *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- CARROLL, John T., *Luke: A Commentary*, NTL, Louisville, Westminster John Knox Press, 2012.
- CHARLES, Robert H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Vol. 1, Edinburgh, T. & T. Clark, 1920.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- GALLUSZ László, Synoptic tradition in the Book of Revelation: The influence of the Lukan Parables of the Watching Servant and the Thief (Luke 12:35-40), in: Thomas R. Shepherd – Ranko Stefanović (eds.): *Biblical Parables. Essays in Honor of Robert M. Johnston*, Berrien Springs, Andrews University, 2016, 140–154.
- GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- JAUHIAINEN, Marko, The Minor Prophets in Revelation, in: Maarten J.J. Menken – Steve Moyise (eds.), *Minor Prophets in the New Testament*, London, T & T Clark, 2009, 155–171.

- JEREMIAS, Joachim, *Rediscovering the Parables*, New York, SCM Press, 1966.
- KOZMA Zsolt, *Jézus Krisztus példázatai*, Kolozsvár, Iránytű Alapítvány, 2002.
- LOHMEYER, Ernst, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1926.
- LUZ, Ulrich, *Matthew 21–28*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2005.
- NAGY József, „Aki győz, [...] annak a nevét nem törölöm ki az élet könyvéből.” (Jel 3,5), in: *Theologiai Szemle* 65/4 (2022), 196–202.
- NAGY József, A váratlanul érkező tolvaj példázata: az egzegézistól a szószékig, in: *Pápai Kollégiumi Lapok* 7/9–12 (2022), 3–12.
- NAGY József, “I will come like a thief” (Rev 3:3; Rev 16:15), in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica* 68/1 (2023), 7–25.
- PAUL, Ian, *Revelation. An Introduction and Commentary*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2018.
- PENLEY, Paul T., *The Common Tradition Behind Synoptic Sayings of Judgment and John’s Apocalypse. An Oral Interpretive Tradition of Old Testament Prophetic Material*, London, T. & T. Clark, 2010.
- ROLOFF, Jürgen, *Revelation: A Continental Commentary*, CCS, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- SWETE, Henry Barclay, *The Apocalypse of St. John. The Greek Text with Introduction Notes and Indices*, London, Macmillan, 1911.
- TAKÁCS Gyula, *A Jelenések könyve*, Budapest, Paulus Hungarus – Kairos, 2000.
- THOMAS, Robert L., The Comings of Christ in Revelation 2–3, in: *The Master’s Seminary Journal* 7/2 (1996), 153–181.
- VANNI, Ugo, The Apocalypse and the Gospel of Luke, in: G. O’COLLINS and G. MARCONI (eds.): *Luke and Acts*, New York, Paulist Press, 1993, 9–25.
- VOS, Louis Arthur, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, Kampen, J. H. Kok, 1965.
- WENHAM, David, *The Rediscovery of Jesus’ Eschatological Discourse*, Sheffield, JSOT Press, 1986.

Az újszövetségi feltámadástagadás görög háttere

1. Bevezető gondolatok

Az első korinthusi levélben Pál azon csodálkozik, hogy többen is akadnak a gyülekezetben olyanok, akik elutasítják a halottak feltámadását: *hogyan mondhatják némelyek közületek, hogy nincs halottak feltámadása?* Egy alaposabb olvasat azonban egyértelművé teszi, hogy itt valójában nem hitetlenségről van szó. Ezek a feltámadástagadók befogadták a feltámadott Krisztusról szóló örömhírt (1Kor 15, 1). Hívókké lettek (1Kor 15,2). Várják Jézus megjelenését és reménykednek abban, hogy feddhetetlenek lesznek az Úr Jézus Krisztus napjára (1Kor 1, 7–8). Ugyanezzel a furcsa ambivalenciával találkozunk az athéni beszéd szituációjában is (Ap Csel 17,31–32). Az a tény, hogy Pál Jézust és a feltámadást (vagy a feltámadott Jézust) hirdette egyszerűen kíváncsivá tette a hallgatóságot. Nem a feltámadott Krisztusról szóló hír hallatán kezdenek el gúnyolódni, hanem kifejezetten akkor, amikor a halottak feltámadásáról hallanak. Persze, az is elképzelhető, hogy a hallgatóság félreértette Pált, és arra gondolt, hogy az apostol két külön istenséget hirdet: Jézus a férfi-istenség, a Feltámadás (Anasztazisz) az ő női párja.¹ Ám ez esetben is tény, hogy a hallgatóság semmi eleve megbotránkoztatót nem talált abban, hogy egy idegen szónok valamilyen feltámadó/feltámadott istenséget hirdet. Az elutasítást a halottak feltámadásáról szóló tanítás váltotta ki, vagyis az, hogy Pál összekapcsolta Jézus feltámadását (miként az 1Kor levélben is) a Jézusban hívők (vagy az emberiség) kollektív feltámadásával.

Rövid tanulmányomban arra keresem a választ, hogy vajon ez a viszonyulás, ez a zsigeri idioszinkrázia a halottak (általános) fel-

1 BARRETT, *A critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles*, 831.

támadásával szemben, magyarázható-e és mennyiben a görögség kulturális „beidegződéseivel”? Görög irodalmi művekben (és a szepulkrális irodalomban) próbálok választ keresni arra a kérdésre, hogy mit gondolt a görögség az egyéni és a kollektív feltámadásról, valamint, hogy miként viszonyult az egyik, ill. a másik képzethez.

2. Feltámadott mitológiai alakok

Feltámadott mitológiai alakokkal elvétve a görög hagyományban is találkozhatunk. A feltámadás áll Euripidész *Alkésztisz* című drámájának középpontjában. A dráma csúcspontján Héraklész találkozik Admétosszal, aki felesége, Alkésztisz temetéséről érkezik. Admétosz különösen is szomorú, mert Alkésztisz helyette vállalta a halált. Héraklész mellett egy elfátyolozott nő áll, aki csendben hallgatja Héraklész és Admétosz beszélgetését, melynek végén fény derül az egészen elképesztő csodára. Admétosz alig meri elhinni, hogy a Héraklész mellett álló nő a felesége, arra gondol, hogy egy alvilági árny. De végül meg kell győződnie arról, hogy azt a nőt látja, akit nemrég eltemetett. Héraklész úgy tudja visszahozni a fényre Alkésztiszt, hogy magát a Halált, a halál urát győzi le. Alkésztisz nem szólalhat meg addig, míg le nem telik három nap: előbb aldoznia kell az alvilági isteneknek. A kar így dicséri a feltámasztó Héraklészt: *“sok alakja van az isteninek, / sok nemreméltet is végre segít. / mire várunk az sose jó el, / míg a sosemvártnak utat nyit a sors: / így ért ez is, íme, a célhoz.”*²

Több irodalmi műben is találkozunk azzal a gondolattal, hogy a halál legyőzhető akár *valamilyen metamorfózis* által, akár úgy, hogy az ember valamilyen csoda folytán *testi mivoltában* éli túl a halált. Az előbbire példa Nonnosz Dionysiaci c. művéből Ampelosznak, Dionüszosz barátjának a metamorfózisa, vagyis szőlőtőkévé változása, mely egyfajta feltámadást jelent. A barátját (Ampeloszt)

2 EURIPIDÉSZ, Összes drámái (Eur. Alc. 1159–1163).

gyászoló Dionüszosznak az egyik Moira azt mondja: *Ampelosz él, mivel Dionüszosz gyásza megtalálta a módját, hogy miként változtassa meg a hajthatatlan Sors fonalát. Ampleosz nem szelte át az Akherón keserű vizét, ha meghalt sem halt meg, itallá, édes nektárrá változik.*³ A csodát nem Dionüszosz hajtja végre, hanem a Moira, Dionüszosz csupán átéli, hogy kedvenc szatírja új életre támad: előbb kígyóként tekerőzik, majd fokozatosan a szőlőtőke formáját ölti magára (a hasa hosszú inda lesz, ujjai kacsok, lába pedig gyökér).⁴ A kígyó az életre kelés, a halálból való kigyógyulás szimbólumaként értelmezhető. Jelzi, hogy meg fog történni az életrekelés. Figyelemre méltó, hogy bár nem Dionüszosz teszi a csodát, gyásza, könnyei, azaz szenvedése eszközli azt ki. Bizonyos motívumok (ha meghalt, sem halt meg, Dionüszosz sírása, aki különben soha nem sír) szembenően hasonlítanak a Lázár feltámasztásának motívumaira. Ám itt egy fordított hatás érvényesült. Nonnosz a 4. században élt, később keresztény-nyé lett, és írt egy verses átíratot János evangéliumához, mely a *Metabolé* címet viseli. Itt tehát János evangéliumának a nyelvezete hatott a mítosz megfogalmazására. Az utóbbira Euripidész egy másik ismert drámáját (Íphigeneia Auliszban) hozhatjuk fel példaként. Az utolsó jelenetben tanúi vagyunk annak, ahogy a lány elfogadja sorsát, ti. hogy fel fogják áldozni, és önként, szabadon vállalja népéért az áldozatot. Úgy hiszi, hogy „odaát másik új életet, s más végzetet lel.” Abban a pillanatban, ahogy az áldozópap kardja lesújt rá, csoda történik. Mindenki látja, ahogy lesújt a kard, de senki nem látja, hogy hová tűnik el Íphigeneia. Helyette az áldozóhelyen egy vergődő szarvas fekszik. A hihetetlen csodát egy isten cselekszi: a titokzatos eltűnés nem jelenthet mást, mint azt, hogy a lányt az istenek magukhoz vették. A hírnök (ἄγγελος) ezt mondja: „ím, e nap meghalni s látva-látni látta lányodat.”⁵ Ez azt jelenti, hogy

3 Ἄμπελος οὐ τέθνηκε καὶ εἰ θάνεν. Lásd NONNOS, *Dionysiaca with an English Translation by W.H. D. Rouse* (Nonnus, Dion. 12, 144–145).

4 Az átváltozást így írja le Nonnosz: εἶν ἡλλάξατο μορφήν. Lásd NONNOS, *Dionysiaca* (Nonnus, Dion. 12, 142–146; 12, 173–185).

5 ἦμαρ γὰρ τόδε θανούσαν εἶδε καὶ βλέπουσαν παῖδά σὴν. ἦμαρ γὰρ τόδε

Íphigeneia halott és ugyanakkor reményben látható. De gondolhatunk a Romulus mondára is Plutarkhosz elbeszélésében: Romulus is testi mivoltában kerül az istenek világába.

Szembeötlő azonban, hogy sem Alkésztisz, sem Ampelosz quasi-feltámadása, sem Íphigeneia, ill. Romulus eltűnése nem szolgáltatott alapot arra, hogy a görögségben kialakuljon a kollektív feltámadáshit. Ezek a feltámadás-történetek vagy quasi feltámadás-történetek elszigeteltségben maradtak, kivételnek számítottak, és nem következett belőlük az, hogy az emberi faj is reménykedhetne a feltámadásban.

3. Gúnyos) értetlenkedés a halottak feltámadásával kapcsolatban

A bevezetőben jeleztem, hogy az athéni beszéd figyelmesebb olvasatából kiderül, hogy a gúnyolódást, illetve a hárítást nem annyira a Jézus feltámadásáról szóló hír váltotta ki (ez kivételként, elszigetelt jelenséggént a görög fül számára sem volt olyannyira idegen), hanem a *halottak feltámadásáról*, tehát az általános feltámadásról való tanítás, vagyis az, hogy Pál Krisztus feltámadásával összekapcsolta a benne hívők (vagy akár az őt elutasítók) feltámadását is.

Az ógörög sírfelirat tanúsága szerint a görög-római világ többnyire gúnnal és értetlenséggel viszonyult a halottak feltámadásához. A feltámadás gúnyos tagadásával találkozunk pl. egy kis-ázsiai sírfeliratban, mely mintha kifejezetten a feltámadás zsidó-keresztény hitével polemizálna, *gyávákna* (δειλαιοι) nevezve azokat, akik a feltámadásban reménykednek:

θανοῦσαν εἶδε καὶ βλέπουσαν παῖδα σὴν. Eredeti szöveg: EURIPIDES, *Euripidis Fabulae* (Eur. IA.1611–1612). Euripidész feltámadás-történeteit bővebben lásd LEDÁN, Ókori csodák, csodatevők és csodaelbeszélések, 32–36.

Siessetek, gyönyörködjön lelketek mindig, halandók,
így édes élni, és így van íze az életnek.
Ennyi csupán, barátaim! Van-e ez(élet)után bármi is? Többé
semmi.
Ez a sír és ez a kő mondják ezt, nem én.
E kapuktól és a Hádészbe vivő útról
nincs visszafele ösvény a világosságra.
Ám a nyomorult férgek
mind a feltámadásra...[várnak].⁶

A görög világtól olyannyira idegen volt az általános feltámadás gondolata, hogy – amennyiben egyáltalán felvetődött– szinte kizárólag csak gúny tárgya lehetett. Ha olykor fel is vetődik a felébredés (feltámadás) gondolata, csupán csipkelődő humor formájában vetődik fel, ami azt jelenti, hogy sem a szerzők, sem az olvasók nem vették komolyan az ilyen epigrammákban megfogalmazott feltámadás/felébredés lehetőségét. Erre példa Tarentumi Leonidász csípős sírverse, melyben arra figyelmezteti egy embergyűlölő sírja előtt elhaladókat, hogy vigyázzanak, nehogy felébresszék/feltámasszák az éltében folyton kellemetlenkedő halottat:

Csöndben kerüljétek el a sírt, nehogy felköltsetek
álmából a fullánkos darazsát, aki itt pihen.
Óvatosak legyetek, mert tüzet okádó szavai
még a Hádészből is ártani tudnak.⁷

Egészen nyilvánvaló a feltámadással való gúnyolódás Héliodorosz (3. század) *Sorsüldözött szerelmesek* (Aethiopica) című regényében is. A regény egyik jelenetében arról olvasunk, hogy egy egyiptomi boszorkány anélkül, hogy tudna róla, szemtanúk, Kharikleia (a főhősnő) és egy pap jelenlétében támasztja fel a csatatéren a fiát, hogy

6 PERES–LEDÁN, *Ókori görög sírfeliratok*, 236.

7 PERES–LEDÁN, *Ókori görög sírfeliratok*, 65.

érdeklődjön másik fia sorsáról. Halottidéző praktikákkal kelti életre a fiút, és kényszeríti, hogy föltápáskodjon és válaszoljon a feltett kérdésre (ἐξήγειρε τε, καὶ ὀρθὸν ἐστάναι).

„Titokzatos ténykedései után a fia holttestére hajolt. Valamiféle varázsigéket mormolt a fülébe, s bűvös erejű ráolvasásaival végül életre keltette, sőt arra is kényszerítette, hogy feltápáskodjon... A halott szája azonban néma maradt, válaszul csak bólintott, mígnem egyszerre összecsuklott és s földre zuhant... (Az öregasszony) ekkor a hátára fordította a fia holttestét, ismét a füléhez hajolt, talán, hogy hathatósabb varázsigéekkel erőszakolja rá az akarátát, majd felkapva kardját, hol a mághyák, hol a gödör felé ugrott. Sikertől is megint megmozdítania a merev testet, újból talpra állította, és másodszor is feltette neki ugyanazt a kérdést, de most már kényszerítette, hogy ne pusztá bólintással, hanem érthetően, szóval tudassa vele a jövőndőt... (Ekkor) a halott birtelen megszólat. Hangja tompa volt és mély, mint-ha barlang üregéből vagy föld alatti tárnából tört volna elő.”⁸

A feltámasztás borzongató, helyenként gyomorforgató, ugyanakkor némileg komikus leírása csaknem biztosan azzal a szándékkal kerülhetett a szövegbe, hogy kigúnyolja a zsidó–keresztény feltámadás-hitet. Egyébként Glen Bowersock szerint a császárkori irodalomnak egyik legfeltűnőbb jellegzetessége a testi feltámadással való foglalatosság. Ez látszik a fikciós irodalomban és a quasi-mitológiai szövegekben is (pl. Ovidius Átváltozások c. művében). A feltámadás-motívum olyan gyakorivá lett a regényekben, mitológiai tárgyú művekben, satírákban, mint soha azelőtt. Ez Bowersock meglátásában mással nem magyarázható, csakis azzal, hogy az evangélium így vagy úgy hatott a pogány gondolkodásra.⁹

8 HÉLIODOROSZ, *Sorsüldözött szerelmesek*, 192–193. Eredeti szövege: Scriptores Erotici Graeci III. Graece et Latine textum recognovit, selectamque lectionis varietatem adjecit, Christoph Wilhelm Mitscherlich (Heliod. Aeth. 6.14,4–15,5).

9 BOWERSOCK, Glen Warren, *Fiction as History*, 113.

Ugyancsak sokatmondó, hogy mennyire ambivalensek azok a beszámolók, melyekben halottak feltámasztásáról esik szó. Erre nézve két példát idézek. Az első példánk Tüanai Apollóniosz feltámasztási csodája, melyben Apollóniosz egy fiatal római nőt kelt életre, aki menyegzője napján halt meg. A történet maga meglehetősen hasonlít az evangéliumi feltámasztás-történetekhez, azonban Philostratosz, a szerző különös ambivalenciával meséli el. Egyrészt azt állítja, hogy Apollóniosz úgy hozta vissza a nőt a halálból, mint Heraklész Alkésztiszt, azaz kétség nem férhet ahhoz, hogy a nő valóban halott volt, másrészt azt mondja, hogy a nő valójában látszólagos halálból ébredt fel. Mi több, a szerző azt is fontosnak tartja megjegyezni, hogy sem a szemtanúk nem tudtak, sem ő maga nem tud állást foglalni abban a kérdésben, hogy pislákol-e még az élet a nőben vagy teljesen halott volt.¹⁰ Ezt az ambivalenciát nem találjuk Apollóniosz egyéb csodatörténeteiben. Második példánk Apuleius egyik beszámolója, melyben az orvos Aszklépiadész feltámasztási csodáját beszéli el. Bár az elbeszélés több eleme is emlékeztet az evangéliumok feltámasztás-történeteire (temetési menet, gúny/kinevetés motívuma), nyilvánvaló, hogy Apuleius történetében valójában nem feltámasztás történik, hanem felélesztés. Miután ugyanis Aszklépiadész meggyőzi a rokonokat, hogy halasszák el a temetést, „*hazavitte a férfit, felélesztette, és lelkét, mely testének rejtett zugáiban rejtőzött, bizonyos gyógyszerekkel megerősítette.*” A feltámasztás Aszklépiadész részéről valójában nem egyéb, mint egy téves diagnózis kiigazítása: a férfit halottnak hitték, de nem volt teljesen az.¹¹

4. Összegzés

Az idézett szövegek rávilágítanak egyrészt a kollektív feltámadással kapcsolatos makacs és zsigeri pogány ellenállásra, értetlenkedésre,

10 PHILOSTRATUS, *Life of Apollonius of Tyana* (Philostr. VA, 6,43).

11 APULEIUS, *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*, 207–208 (Florida 19). Bővebben lásd LEDÁN, Orvosok és betegségek a hellenizmus, illetve a korai császárság korában, 31–32.

másrészt arról is tanúskodnak, hogy a feltámadás, mint egyfajta szingularitás, mint kivétel, mint elszigetelt és csak néhány kivételre vonatkozó jelenség egyáltalán nem volt idegen a görög (-római) fül számára. Ez azt jelenti, hogy a feltámadott Krisztus evangéliumára a görög ember képes volt pozitívan és viszonylag nehézség nélkül rezonálni. Kevésbé tudott mit kezdeni azonban a Krisztus feltámadásával automatikusan összekapcsolt kollektív feltámadás képzetével. Szövegeink értékes háttérinformációt nyújtanak tehát arról a Pál számára is többé-kevésbé érthetetlen, számunkra pedig talán teljesen érthetetlen helyzetről, mellyel mind Korinthusban, mind pedig az athéni beszéd szituációjában találkozunk (hogy ti. a korinthusiak hisznek a feltámadott Krisztusban, de nem hisznek a halottak feltámadásában): látjuk, hogy miért ütközött nehézségbe elfogadni a kollektív feltámadás gondolatát olyan embereknek is, akik őszintén meg voltak győződve arról, hogy Krisztus feltámadt. Továbbá, megértjük, hogy miért maradt/maradhatott a kollektív feltámadás kérdése, helyel-közzel érzékeny és megosztó kérdés a pogányok hitre jutását követően is. A bemutatott szövegek igen jól illusztrálják, hogy mennyire keményen kellett Pálnak küzdenie a (kollektív) feltámadás gondolatának az érvényesítéséért (1Kor 15, 12.33.35).

Dr. Ledán M. István

Felhasznált irodalom

- APULEIUS, *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*, Oxford, Clarendon Press, 1909.
- BARRETT, C. K., *A critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh, T&T Clark, 2004.
- BOWERSOCK, Glen Warren, *Fiction as History*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1994.
- EURIPIDES, *Euripidis Fabulae*, Vol. 3, Oxford, Clarendon Press, 1913.
- EURIPIDÉSZ, *Összes drámái*, Budapest, Európa, 1984.
- HÉLIODOROSZ, *Sorsüldözött szerelmesei*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1976.
- LEDÁN M. István, Ókori csodák, csodatevők és csodaelbeszélések, in: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 1 (2022), 25–81.
- LEDÁN M. István, Orvosok és betegségek a hellenizmus, illetve a korai császárság korában, in: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 2 (2022), 25–35.
- MITSCHERLICH, Christoph Wilhelm (ford.), *Scriptores Erotici Graeci III. Graece et Latine textum recognovit, selectamque lectionis varietatem adjecit*, Christoph Wilhelm Mitscherlich. Zweibrücken, Ex typographia Societatis Bipontinae, 1792.
- NONNOS, *Dionysiaca*, with an English Translation by W.H. D. Rouse, vol. 1–3, Harvard University Press, 1940–1942.
- PERES Imre–LEDÁN M. István, *Ókori görög sírfeliratok*, ÚTK, Debrecen, DRHE, 2023.
- PHILOSTRATUS, *Life of Apollonius of Tyana*, vol. 1–2 (trans. F. C. Conybeare), London, Heinemann, 1912.

Jövevények és idegenek Eszkatológiai identitás és öntudat Péter első levelében

1. Bevezetés

A keresztyén emberkép gyakorta összefonódik a *homo viator* (valás)filozófiai eszmével. Gabriel Marcel, a keresztyén egzisztencializmus atyja a *Homo viator: Bevezetés a reménység metafizikájába* című könyvében kísérli meg összefonni a vallás és a filozófia idevágó szárait.¹ A földön eltöltött életre, arra a néhány évtizedre úgy tekintünk, mint egy utazásra, vándorlásra. Ez a megállapítás több kérdést váltott ki: honnan indultunk egykor, és hova érkezünk majd meg? Ha átutazók vagyunk, akkor ennek megfelelően miként kell a világhoz és azokhoz viszonyulnunk, akik velünk együtt egy időben és egy térben vándorolnak? És vajon Péter első levele milyen értelemben nevezi címzettjeit „jövevények”-nek és „idegenek”-nek (1Pt 1,1; 2,11)? Ezt az identitást viszont nem csupán Izráel népének teológiai tradíciójában lehet értelmezni, hanem abban az új egzisztenciában is, amelyben a keresztség által lehet részesedni.

Ez az előadás Péter első levelének azon összefüggéseit emeli ki, amelyekben a szerző a keresztyén identitás eszkatologikus meg-alapozását nyújtja. Ennek az identitásnak a sarokpontját pedig az 1Pt 2,2-ben találjuk: „mint újszülött csecsemők a hamisítatlan lelki tejet kívánjátok, hogy azon növekedjete az üdvösségre”. Amint látni fogjuk, ezek az összefüggések a *homo viator* kérdésfelvetéseivel metszik egymást, de bizonyos ponton azt meg is haladják.

Péter első levelét olvasva felfigyelhetünk arra, hogy szerzője kedvét leli olvasóinak, illetve hallgatóinak legkülönbébb módon való megnevezésében, címkézésben, amely e körlevél műfaji sajátossá-

1 MARCEL, *Homo viator. La Métaphysique de Royce*, 1945.

gaihoz is igazodhat: „jövevények”, „idegenek”, „szentek”, „kiválasztottak”, „újszülött csecsemők”, „élő kövek”, „választott nemzetség”, „királyi papság”, „szent nemzet”, „Isten tulajdonba vett népe”. Vajon lehet-e a keresztyén ember mindegyik anélkül, hogy személyisége szét ne forgácsolódna? Újszövetségi eszkatológiákról lévén szó, fontos kiegészítenünk az előbbi kérdést: a túlvilági képzetek sokfélesége miként alakítja személyiségünket? Mi az a kohéziós erő, amely egybetartja ezeket az identitásrészeket? Melyik az a metanarratíva – kérdezhetjük a posztmodernség alkonyán –, amelyben ez a komplex identitás kibontakozhat?

A felvetett kérdéseket az „idegenek” és „jövevények” jelzők megértésével igyekeznénk körüljárni.²

2. Mit tudunk a megszólítottakról?

E pont alatt néhány értelmezési lehetőséget vizsgálunk meg. Ezek az értelmezések csupán csekély mértékben nyújtottak segítséget a kérdés megválaszolásához, egy végső szentenciához, és inkább csak a kutatás serkentését eredményezték. A levél címzése és üdvözlése ekképpen hangzik: „Péter, Jézus Krisztus apostola Pontusz, Galácia, Kappadócia, Ázsia és Bitinia szórványában élő jövevényeknek, akik ki vannak választva az Atya Isten eleve elrendelése szerint a Lélek megszentelő munkája által az engedelmességre és a Jézus Krisztus vérével való meghintésre: kegyelem és békesség adassék nektek bőségesen.” (1,1–3)

Már a legelején, a levél felütésében látjuk, hogy egyszerre történik a címzettek fizikai, azaz térbeli és lelki, teológiai elhelyezése: a szerző üdvörtörténeti ívbe illeszti a történelem egy meghatározott időpontjában és terében élő keresztyéneket, s egyben a hit lega-

2 Az „idegenek és jövevények” sokoldalú értelmezéseit szinte mindegyik megkerülhetetlen Péter-kommentárban megtaláljuk: SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, 42–47. ELLIOTT, *1 Peter*, 94–102., 173–175. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 56. JOBES, *1 Peter*, 72. KEENER, *1 Peter*, 142–143. stb.

lapvetőbb tételeinek keresztmetszetét is nyújtja. Kérdés, hogy a jövevény fogalma melyik kategóriához tartozik: a történelmihez vagy pedig az üdvtörténetihez.

Az öt tartomány Kis-Ázsia középső és északkeleti részén fekszik, a mai Törökország területén. Olyan római provinciákról van szó, amelyek nem tartoztak Pál apostol működési területeihez, s ezért a nagy missziós utak árnyékába kerültek. Ezek a provinciák lazán kapcsolódtak Jeruzsálem, illetve Antiókhia missziós centrumaihoz,³ és egyedül a Péter nevében írt leveleket tekinthetjük olyan kompenzációs törekvésnek, amely a térség teológiai kiemelkedésének és jövőbeli nagy ívű útjának a kezdő lökését adja.⁴

Az itteni keresztyénség kezdetei nem személy-, illetve tekintélycentrikusak, hanem emberi szemmel nézve sokkal inkább az *esetleges* kapcsolható hozzá. Ez egyfelől azt jelenti, hogy az Újszövetség alapján nem lehet kellő bizonyossággal rekonstruálni e régió lelki térképét, a keresztyénség itteni kezdeteit. Másfelől kérdés, hogy lehet-e egyáltalán pontos állításokat és következtetéseket megfogalmazni egy ilyen rövidre fogott írás, levél alapján. *A nomen est omen*

3 Figyelemre méltó annak a lutheránus bibliakutatónak a vallomása, akinek teljes szakmai karrierje Péter első levelének kutatására épült: „minél többet tanulmányozom, annál idegenebbnek tűnik a főáramlatú keresztyénség érdekeltségeihez és elképzeléseihez képest”. Ld. JOBES, *1 Peter*, 23.

4 A Kr. u. 2–4. században Észak-Közép-Kis-Ázsia teológiai reneszánszát éli az innen származó püspökök, például Hierapolisi Papias, hitvédők, később pedig a hit tisztaságáért harcoló egyházatyák révén. Ezek közül megemlítendő a nagy hatású kappadókiai atyák, Cézárei (Nagy) Baszileiosz, Nüszsai Gergely és Nazianzoszi Gergely Áriusszal szemben folytatott küzdelme. Ennek eredményeképpen született meg a Niceai Hitvallás (Kr. u. 325). Ám Kis-Ázsia a második századi eretnekségek fészkevé is vált, ugyanis itt jelentős tévtanítások izmosodtak meg, például a színopéi Marcioné Pontus területén, aki zsidóellenes színezetű eszmét képviselt, vagy a frigiai Montanoszé, aki a karizmatikus-pneumatikus montanizmust alapította meg. Már Péter másik levele keletkezésének idejében is sejthetőek voltak az erősen lokális tévtanítási törekvések, amelyeknek igencsak kedvezett a térség kulturális-társadalmi elszigeteltsége (ld. lentebb a 2Pt 2,1-et). Ld. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 50.

sajátos értelmezése alapján maga a levél is „idegenné és jövevény-nyé” lett a kánonon belül, s aki ezzel foglalkozik, hamar rádöbben arra, hogy mennyire ingoványos területen mozog, és hogy mennyire rá van utalva, hogy a biblián kívüli forrásokra és ismeretanyagra támaszkodjék.

2.1. Idegenek és jövevények a görög-római kultúrkörben

A Biblián kívüli evidenciák mérlegeléséből kiindulva azt állapíthatjuk meg, hogy Kis-Ázsiának ez a római fennhatóság alá tartozó régiója az első században egy távoli és megszelídítetlen térségnek számított, ahol a települések, a kisvárosok egymástól távol, elszórtan, szórványosan feküdtek,⁵ populációjuk pedig az őslakosokból, a görög betelepülőkből, valamint a római gyarmatosokból tevődött össze. Claudius császár mind az öt tartományban alapított római városokat, és ezeket idegenekkel telepítette be.⁶ Latin fordításban ezek az idegenek az úgynevezett *peregrini*, görögül a *παρεπίδημοι*, akiket mindenekelőtt rebellis közösségekként, a *pax Romana* megbontóiként tartottak számon.⁷ Ebben az összefüggésben az idegen megjelölés nem társadalmi címke, hanem olyan személyekre vonatkozó jogi fogalom, aki szabad ember volt, de nem rendelkezett római polgárjoggal a korabeli római társadalom hármas modellje értelmében: *cives*, azaz római polgárok; *latini*, vagyis korlátozott polgárjoggal rendelkező rómaiak; valamint *peregrini*.⁸ Tehát önmagát kínálja az az értelmezés, amely összefüggést látat a levélbeli idegnek és a gyarmatosítási tendenciák célcsoportja között.

5 JOBES, *1 Peter*, , 47–48. Vö. HARRIS, *Towards a Study of the Roman Slave Trade*, 122. Harris kutatása szerint a görögök és makedónok által megalapított Phrúgia az első századra egy „poszt-állami” zónává degradálódott. Prúgia meghatározó példa arra, hogy egy korábbi központ miként szorul perifériára a megváltozott politikai hatalmak égisze alatt. Ld. MCKEHNIE, *Christianizing Asia Minor: Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*, 3.

6 MITCHELL, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor. I: The Celts and the Impact of Roman Rule*, 95–98.

7 NOY, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, 46.

8 JOBES, *1 Peter*, 37.

A *παρεπίδημοι* a klasszikus görög nyelvben is igen elterjedt és közismert fogalom volt. Ha ezt összevetjük a *ξένος* – „idegen” és a *βάρβαρος* – „barbár”, „idegen” szavak használatával, gyakran láthatunk jelentésátfedéseket közöttük. A *παρεπίδημος* jelentése „jövevény”, „idegen” vagy „külföldi”, és ez ellentétben áll a *πολίτης* – „egy ország polgára”, az *ἐπιχώριος* – „egy ország lakosa”, „bennszülött, őshonos” és az *ἐνδημος* – „bennszülött”, „őshonos” szavakkal.⁹ Emellett *παρεπίδημος* „vándor”-t és „menekült”-et is jelenthet, tehát olyan embert, aki meghatározott ideig valahol letelepedett, de anélkül, hogy ott állandó otthont teremtett volna. Gyakran előfordult, hogy a görög polgárok *παρεπίδημοι*-ként kértek engedélyt arra, hogy átmenetileg tartózkodhassanak egy városban. A feljegyzések szerint ez húsz napot jelenthetett, és a mai vízumigényléshez volt hasonló. Természetesen a *παρεπίδημος* társadalmi műszó az eszmei áramlatok szókincsébe is beépült, és Alexandriai Philón, aki metaforikus magasságokba röpítette a zsidó hagyományt, teljesen összezavarta az egykori és mai teológusokat. Az Ábrahámnak tett isteni ígéret, miszerint „neked és utódaidnak adom a földet, ahol jövevény vagy”(1Móz 17,8) allegorikus értelmezése kapcsán megállapítja, hogy az erényes ember elméje csupán vándor, vendég, és csak ideiglenesen tartózkodik a testben és a földön, igazi otthona pedig a menny.¹⁰ Hasonlóképpen a bölcs ember csak vendég, vándor a testben, olyan, mint aki idegen földön tartózkodik, erényei viszont azt mutatják, hogy máshova tartozik. Tehát az erények egy másik világból származnak.¹¹ Római oldalról, jóval később Marcus Aurelius ezt mondja: „Az élet harc és számkivetés” (ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία).¹²

A hellenista dualista antropológiák letükrözik az akkori társadalmi körülményeket. Az első század korszelleme nyilván áthatotta a

⁹ STÄHLIN, ξένος. 1–36.

¹⁰ Phil. QG 3.45. Lásd PHILO, *Questions on Genesis*, 242.

¹¹ Phil. Conf. 77. Lásd PHILO, *On the Confusion of Tongues*, 52–53.

¹² M. Aur. Med. 2.17. Lásd MARCUS Aurelius, *Elmélkedések* (ford. Huszti József), 68. Részletesebb utalásokat ld. KEENER, *1 Peter*, 142–143.

keresztyén antropológiát, a testről és lélekről alkotott gondolkodást, felfogást. Némi retorikával árnyalni lehetett ezeket a nyelvi meghatározottságokat, ám volt egy adott fogalomkészlet, fogalomreferencia, és azt kellett használni, azzal kellett misszionálni, az evangéliumot hirdetni és vigasztalni. Az inkarnáció viszont ellenkorszellemként lényegesen új szempontot érvényesített, amelyet azóta is értelmezni próbálunk.

2.2. *Az idegenek és jövevények őszövétségi vonatkozásai*

További fontos nyelvi és teológiai párhuzamokat a zsidó irodalomban találunk. A LXX két esetben használja a *παρεπίδημος* kifejezést, a héber גֵר, illetve תושב szavak fordításaként, és inkább a *παρεπίδημος* lexikális, illetve teológiai párjával, a *πάροις*-szal fordítja ezeket gyakrabban, és e két szót adott esetben „csereszabatos” kifejezéseként használja, például az ősatya Ábrahámra a Gen 23,(2–)4-ben: „Amikor meghalt Sára Kirjat-Arbában, azaz a Kánaán földjén lévő Hebrónban, Ábrahám bement Sárahoz, hogy meggyászolja és elsirassa őt. Majd fölkelte Ábrahám a halottja mellől, és így szólt a hettitákhoz: Jövevény és idegen [גֵר-תושב] – *Πάροις καὶ παρεπίδημος*] vagyok köztetek. Adjatok nekem sírhelynek való birtokot nálatok, hogy oda temethessem halottamat!” A Zsolt 39,13/LXX 38,13-ban az Isten segítségével esedező nevezi magát jövevénynek, betelepültnek: „Hallgasd meg imádságomat, URam, figyelj segélykiáltásomra! Könnyeim láttán ne légy néma, mert jövevény vagyok nálad, betelepült [גֵר אֲנִי עֲמֶךָ תושב] – *πάροις ἐγώ εἰμι παρὰ σοὶ καὶ παρεπίδημος*], mint minden őszám.”

Mózes idegen volt Midián földjén: „Az asszony fiút szült, ő pedig Gérsómnak nevezte el, mert azt mondta: „Jövevény [גֵר – *πάροις*] lettem idegen földön.” (2Móz 2,22) Az izraeliták Egyiptomban voltak jövevények (*πάροις*; 5Móz 23,8), Elimélek pedig Móáb földjére ment, hogy ott jövevény lakjék (*παροιῆσαι*; Ruth 1,1).

A Kánaánban való letelepedés után a kifejezés nemcsak az ideiglenes jövevényt jelölte, hanem speciálisabban azt a „letelepedett idegen”-t is, aki állandóan Izráelben élt (2Móz 22,21; 23,9), és külön törvénybeli rendelkezések írták elő, hogy a jövevényekkel és idegenekkel kedvesen és nagylelkűen kell bánni (3Móz 19,10.33–34; 23,22; 5Móz 14,29). Az alapelv pedig így szólt: „Szeressétek hát a jövevényt, mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban!” (5Mózes 10,19).¹³

Mivel diaszpórában élő jövevényekről van szó, és a levél rövidsége ellenére sűrűn hivatkozik az Ószövetségre, több kutató amellett foglal állást, hogy a megszólított hívek, akiket a levél szerzője szórványában élő jövevényeknek nevez, diaszpórai zsidókból lett keresztyének. Az 1,17–19-ben viszont azt írja nekik, hogy Isten nem veszendő ezüstön vagy aranyon, hanem Krisztus drága vérére váltotta meg őket az atyáiktól örökölt hiábavaló életetükből; a 2,10-ben pedig úgy jellemzi őket, mint akik egykor nem az Isten népe voltak, de most már az ő népévé lettek; majd a 4,3–4-ben így beszél régi és új életvitelükről: „Bizony, elég volt abból, hogy a múltban a pogányok szokása szerint kicsapongásokban, kívánságokban, részegeskedésekben, dorbézolásokban, tivornyázásokban és szentségtelen bálványimádásokban éltetek. Azért csodálkoznak rajtatok, sőt káromolnak titeket, mert nem rohantok velük együtt a kicsapongásnak ugyanabba a posványába.” Mindezek figyelembevételével nehéz lenne homogén közösségre gondolni.

13 Ld. még 3Móz19,33–34: „Ha jövevény tartózkodik köztetek az országban, ne nyomorgassátok! Olyan legyen a köztetek tartózkodó jövevény, mint a közületek való született izraeli! Szeressétek, mint magatokat, mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban. Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek!”

2.3. Újszövetségi párhuzamok

Az Újszövetségben két levélben fordul elő az idegenek és jövevények duplikáció.

A Zsid 11,13–16 az ősatyákra vonatkoztatja a két jelzőt, mivel soha nem volt állandó lakhelyük: „Hitben haltak meg ezek mind, anélkül, hogy beteljesültek volna rajtuk az ígéretek. Csak távolról látták és üdvözölték azokat, és vallást tettek arról, *hogy idegenek és jövevények* [ξένοι και παρεπίδημοί] *a földön*. Mert akik így beszélnek, jelét adják annak, hogy hazát keresnek. És ha arra a hazára gondoltak volna, amelyből kijöttek, lett volna alkalmuk visszatérni. Így azonban jobb haza után vágyakoztak, mégpedig mennyei után.”

Az Ef 2,19–22 a pogány-keresztyénekre vonatkoztatja a két jelzőt:¹⁴ „Ezért tehát nem vagytok *többé idegenek és jövevények* [ξένοι και πάροικοι], hanem *polgártársai* [συνπολίται] szenteknek és háza népe Istennek. Mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapjára, a sarokkö pedig maga Krisztus Jézus, akiben az egész épület egybeilleszkedik, és szent templommá növekszik az Úrban, és akiben ti is együtt épültök Isten hajlékává a Lélek által.” Mindkét analógia a péterhez hasonlóan a hendiadisz (áltársítás, ikeralak) szóképpel dolgozik, azaz jelzős főnév helyett két különböző főnevet kapcsol össze az „és” kötőszóval.¹⁵ Az állandósult szókapcsolatokat éppen ezért nem lehet elidegeníteni saját kontextusuktól, ugyanis azok fogják majd meghatározni a hendiadisz teológiai akcentusát.

A jövevény és idegen kifejezések tehát irodalmi és történeti párhuzamokban bővítködnék. Abban a szórványlétben, amelyben a kis-ázsiai keresztyének éltek, és amikor a római adminisztráció alatt több szubkultúra szerveződött, a kultúrától függetlenül a lehető legtermészetesebb volt az idegenség és jövevénység létezési módja. Mindenkinek külön története volt arról, hogy miként került ebbe a térségbe. De hogyan mondhatták el történetüket azok az idegenek, akik hallották az evangéliumot, befogadták azt, s akik Jeruzsálem

14 Vö. GERÉB, *Az Efészusiakhoz írt levél magyarázata*, 97–98.

15 LANE, *Hebrews 9–13*, 357. MICHAELS, *1 Peter*, 116.

és Róma közvetítésével kerültek érintkezésbe a misszionált, apostolok által plántált közösségekkel? A levélben is ott áll a határozott felszólítás, amely a Jézus mondását visszhangozza: „Lámpást sem azért gyújtanak, hogy a véka alá tegyék” (Mt 5,15), „ezért legyetek készen mindenkor számot adni mindenkinek, aki számon kéri tőletek a bennetek élő reménységet” (3,15). Nos, valamilyen módon ehhez nyújt segítséget, szókészletet, tartalmat és argumentumot ez a szórványban élő jövevényeknek címzett levél. Egy sajátosan keresztyén beszédmód formái és tartalmi pilléreit komponálja meg.

Ez is egy identitás, amivel a címzetteket az akkori társadalom és politikai hatalomgyakorlás illette. Egy olyan identitás, amelynek nem szükségszerűen kellett öntudattá válnia. Vagy legjobb esetben, szerencsésebb esetben nem vált öntudattá. Az efézusi levél tagadása itt nyer értelmet: „többé nem vagytok idegenek és jövevények”.

3. Mit mond el erről Péter első levele? Az idegenek és jövevények teológiai olvasata

3.1. Kereszttség és idegenség

A levélnek az az egyik hangsúlyos üzenete, hogy az idegenség, legyen az római, görög vagy zsidó háttérű, nem szűnik meg a kereszttség által, sőt mi több, tovább fokozódik. John H. Elliott például azt mondja, hogy az indikatívuszt imperatívuszként kell értenünk: legyetek idegenek és jövevények! A levél első versében a szerző Kis-Ázsia jövevényeiként szólítja meg hallgatóit. Ezzel nem megbántani és bosszantani kívánta őket, mert akkor a rágalmazó csőcselékhez csatlakozott volna, vagy valamilyen császári rendelet terminológiáját fogadta volna el érvényesnek. Gesztusával azt kívánja kifejezésre juttatni, hogy az új egzisztenciában is megmaradnak a földi paraméterek. A kereszttség vize nem mossa el a földrajzi határokat, a társadalmi megbélyegzéseket, a rétegződéseket és az emberi

rendekeket; a szolga továbbra is megmarad szolgának, a kereszttelési „oklevél” a egyes házasságok esetében sem lesz válókeresetté.¹⁶

A Krisztus-eseményben való részesedés nem ruházta fel őket egy olyan új természettel sem, amely garantálná a jövőendő üdvösséget. A gonosz továbbra is kísérteni fogja őket, és a lélek ellen támadó testi vágyak okozta komoly próbáktól sem mentesülnek (2,11). Ezért a szerző többször is az engedelmességre (ὕποτάσσω) szólítja fel a címzetteket, ugyanis ebből fakad az egész magatartásukat (πάση ἀναστροφή) átható szentség (1,15). Tehát antropológiai szempontból az engedelenség kohéziós erőt jelent. A magatartás magában foglalja az ember teljes valóját: a kedélyét, a lelkiületét, az öntudatát és az akaratát. Rudolf Bultmann szavaival: a keresztyén életnek ez az aspektusa annak az „aktív megszentelődésnek” felelne meg, amit Isten kíván tőlük (vö. 1Thessz 4,3; Róm 6,19.22).¹⁷ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az engedelenség által szentelődik meg a hívők élettere. Ez pedig nem csupán a magánkapcsolatokra érvényes, hanem a társadalmi viszonyokra is. A keresztyének nem mentesülnek a közösség megélésének gyakorlati kudarcaitól, ezért felkészült elmével (διάνοια) és jó lelkiismerettel (συνείδησις) kell Isten rendelkezésére állniuk.

A szerző külön nyomatékosítja a házitáblákban, hogy a házastársaknak, a rabszolgáknak, a gyülekezet szférájában a presbitereknek és ifjaknak tisztaságra és szentségre kell törekedniük. Azért is, mert az engedelenség köre innen terjed ki a polgári kapcsolatok aktuális struktúráira, a környezetükben élőkre, a helytartókra, a királyra.¹⁸ Az egyre szélesedő engedelmességi kör az nyomatékosítja, hogy a keresztyének élete ilyen módon növi be a világot a szenvedések és fenyegetések közepette is. Tehát az engedelenség nemcsak antropológiai jellegű, hanem társadalmi kohéziós erő, amely strukturális átszerveződést eredményez. A keresztyén ember nem

16 FELDMEIÉR, *The First Letter of Peter. A Commentary on the Greek Text*, 147.

17 BULTMANN, *Az Újszövetség teológiája*, 274.

18 Ld. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, Band I, 420.

elszenvedője, közömbös szemlélője a társadalmi eseményeknek, hanem aktív kezdeményezője. A levél szerzője pedig a hit képzelőerejére bízta, hogy mindezt miképpen lehet megvalósítani. Az engedelmességről szóló tanításában tehát kerüli a kényszernek még a látszatát is.

A hívők éppen az új életmódból fakadóan engedelmeskednek szabad emberekként (ὡς ἐλεύθεροι¹⁹), önkéntesen, ugyanis ebben az új életmódban a kényszer lehetőséggé minősül át. A Krisztust követők új élete Isten akaratahoz igazodik (4,2) és Jézus nyomdokain halad előre mindaddig, míg ez a hátralevő idő (ἐπίλοιπος ἐν σαρκὶ βιώσαι χρόνος) el nem fogy. Az ilyen életből a szent félelem, az élő reménység, a testvérszeretet, a könyörületesség, az alázat és az Isten teremtett világa iránti mély tisztelet sugárzik (vö. τιμάω – 2,13.17; 3,16).

Fontos megjegyeznünk, hogy a keresztyén élet tisztaságára és szentségére vonatkozó intelmek nem a szolid polgári élet megalapozása érdekében hangzanak el, ugyanis azzal, hogy a keresztyének tisztaságra és szentségre törekednek, a hitnek szereznek becsületet egy olyan társadalomban, amely ellenséges magatartást és gyanakvást tanúsít irányukban.²⁰

Az idegenség a szenvedés lehetséges és valós forrásaként fogja végigkísérni a megkeresztelteket egész életük folyamán, mivel azonban az idő múlandó, illékony, a szenvedés is rövid ideig tart. Ezért nem kell túlságosan csodálkozni rajta, sem kétségbeesni miatta: „Szeretteim! A szenvedés tüze miatt, amely megpróbáltatásul támadt közöttetek, ne csodálkozzatok úgy, mintha valami meglepő dolog érne titeket” (4,12). Ez a vers viszont nem mondja el a teljes üzenetet. Ugyanis az idegenség nemcsak a szenvedés forrása, hanem a vigasztalás és a reménysége is, különösképpen akkor, amikor a keresztyén identitás öntudattá válik. A levél világosabban beszél erről a fordulatról, mint gondolnánk: „Most pedig titeket

19 SCHLIER: ἐλεύθερος, 484–500.

20 BULTMANN: *Αἵ Ὑψιζῶντες θεολογία*, 426.

is megment..., a keresztség, amely nem a test szennyének lemosása, hanem könyörgés Istenhez jó lelkiismeretért a feltámadt Jézus Krisztus által” (3,21).

A levél egyik fontos témája az Istennel való személyes, bensőséges kapcsolat.²¹ Ezért beszélhetünk öntudatról és ennek a felfogásnak a hozadékaról. Ezt megfigyelhetjük a keresztségről és az imádság nyilvános és magánjellegéről szóló tanítás kapcsán is. Szemben a kényszeres, külső mosakodással, amely csak a testet teszi tisztává (vö. Zsid 10,22), a keresztség rítusában a Krisztus-esemény személyessé és belsővé válik. A víz csupán „képmás”, „tükörkép”(ἀντίτυπος – 1Pt 3,21), és nem szabad elterelnie a figyelmet a lényegről, az Istenbe vetett hitről, amelyre a feltámadt Úr Krisztus által van lehetőség²² (1Pt 1,3). Az identitásjegyek megléte és hordozása nem jelent hitet, és ekképpen a külső szertartásokat, a keresztséget, az imádkozást nem lehet automatikus erőforrásoknak tekinteni; viszont olyan lehetőségeknek kell tartanunk ezeket, ahol megvalósul az identitás és öntudat közötti minőségi ugrás.

3.2. Eszkatológiai vonatkozások

A levél eszkatológiai vonatkozású kijelentései arról tanúskodnak, hogy a szerző meg akarja erősíteni a címzetteket a végidőkre vonatkozó várakozásaikban. Újjászületésük biztos, élő reménységet

21 Noha a levél a múlt század közepéig az exegetikai érdeklődés peremén maradt, a *scientia eminens practica* teológiájának köszönhetően mégis kortól függetlenül őrizte meg a tudományos világ keretein kívüli relevanciáját. Péter első levelét minden más bibliai iratnál nagyobb mértékben használták igehirdetési alapigeként. Miért? Azért, mert például az idegenek, az élő kövek, az ordító oroszlán, a főpásztor stb. erőteljes képei által oly módon sikerült megjelenítenie a keresztyén lét vertikális és horizontális vonatkozásait, hogy széles körű hatást fejtett ki a *praxis pietatis* formáira. Tehát a levél iránt tanúsított tudományos érdeklődést jóval korábban megelőzte az a lelki érdeklődés, amely felismerte a szövegben azt az erőforrást, amelyen keresztül a levél az isteni kijelentéshez kapcsolódhat, és az egész értelmet nyerhet. Vö. FELDMEIER, *The First Letter of Peter*, 43.

22 Dunn szerint a levél szemlélete a keresztség intézményesítése ellen kíván hatni.

(ἐλπίς – 1,3.21; 3,15) és örökséget biztosított számukra. Ezt az örökséget Isten a mennyben tartja fenn számukra, „amely készen áll arra, hogy nyilvánvalóvá legyen az utolsó időben” (ἐτοιμὴν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ) (1,5). Ezzel szemben az 1,9-ben már azt a határozott kijelentést teszi a szerző, hogy „elértétek hitetek célját, lelketek üdvösségét” (κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως [ὕμῳ] σωτηρίαν ψυχῶν). Hogyan kell tehát értenünk a kétféle kijelentést? A levél szerzője az üdvjavak alá rendeli a múlt, jelen és jövő kategóriáit, ezért az Újszövetségben megszokott „már igen és még nem” feszültség itt is érvényesül.

A levélben tehát egyszerre találunk megvalósult (1,8–9; 2,18–19) és jövőre mutató eszkatológiai képzetet. Ez a végső időkről, az üdvösségről szóló összetett gondolkodás, hitvilág, amely nyelvi szinten is megmutatkozik, egy elliptikus eszkatológiai struktúrát hoz létre. Ennek elemeit az alábbi táblázatban lehet áttekinthetően szemléltetni.

<i>Megvalósult eszkatológia</i>	<i>Jövőre mutató eszkatológia</i>
1,17–20: „...szent félelemmel éljétek földi vándorlásotok idején, tudva, hogy nem veszendő dolgokon, ezüstön vagy aranyon váltattatok meg atyáitoktól örökölt hiábavaló életetekből, hanem drága véren, a hibátlan és szep-lőtelen Báránynak, Krisztusnak a vérén. Ő ugyan a világ teremtése előtt kiválasztott, de az idők végén <i>megjelent</i> tiéteket...”	1,3–4: „...újjászült minket... <i>az el nem múlt, széplőtelen és hervadhatatlan örökségre, amely a mennyben van fenntartva számotokra.</i> ”
1,8–9. „Őt szeretitek, pedig nem láttátok, őbenne hisztek, bár most sem látjátok, és kimondhatatlan, dicsőült örömmel örvendeztek, mert <i>elértétek hitetek célját, lelketek üdvösségét.</i> ”	1,5: „Titeket pedig Isten hatalma őriz hit által az üdvösségre, amely készen áll arra, hogy nyilvánvalóvá legyen <i>az utolsó időben.</i> ”

4,17: „Mert <i>itt van az idő</i> , amikor elkezdődik az ítélet Isten háza népén. Ha pedig először rajtunk kezdődik, akkor mi lesz a vége azoknak, akik nem engedelmeskednek Isten evangéliumának?”	4,7: „Mindennek a vége pedig <i>már közel van</i> : legyetek tehát bölcssek és józanok, hogy imádkozhassatok.”
	4,13: „...amennyire részesültök Krisztus szenvedésében, annyira örüljete, hogy az ő dicsőségének <i>megjelenésekor</i> is ujjongva örülhessetek.”
	5,1: „...én, a presbitertárs és Krisztus szenvedéseinek tanúja, valamint <i>eljövendő dicsőségének</i> is részese...”
	5,4: „És <i>amikor megjelenik</i> a főpásztor, elnyeritek a dicsőség hervadhatatlan koszorúját.”
	5,6: „Alázzátok meg tehát magatokat Isten hatalmas keze alatt, hogy felmagasztaljon titeket <i>annak idején</i> .”

Az isteni szó egyszerre kijelent, leleplez és elrejt. Edward Gordon Selwyn is ehhez hasonló megállapításokat tesz: Péter első levele úgy beszél a végről, mint amely szervesen kapcsolódik mindahhoz, ami már megtörtént mind Jézus Krisztussal, mind az egyházzal. Nem beszél valami teljesen újszerű dologról, hanem valami már megtapasztalt és ismert történés betetőzéséről.²³ Az eszkatológiai otthon nem valami távoli képzet, hiszen annak építése már itt megkezdődik: „ti magatok is mint élő kövek épüljete fel lelki házzá” (2,5). Elég, ha a dicsőség (δόξα) fogalmára nézünk, amely nemcsak a jövőre, Krisztus megjelenésére és az örök dicsőségre vonatkozik

23 SELWYN, *Eschatology in 1 Peter*, 394–401.

(5,1), hanem Krisztus követése már itt, a földi életben kéz a kézben jár a megelőlegezett dicsőség megtapasztalásával. Különösen igaz ez a szenvedésekre nézve. Isten nemcsak jövőbeli ígéretet ad az igazságtalanul szenvedő keresztyének számára (5,6), hanem azt mondja, hogy „boldogok vagytok, mert az a dicsőség Lelke, Isten Lelke megnyugszik rajtatok” (4,14). Noha a külső körülmények szerényen és szegényesen jelenítik meg a kiválasztottak méltóságát, ők felismerik a Lélek jelenlétét, és hogy kimeríthetetlen gazdagság Isten jelenlétében élniük.

3.3. Kérügmaticus összefoglalás

A keresztyének idegenek és jövevények, mert a hit folytonos vándorlásra indította őket, elméjüket és akarataikat pedig küzdésre serkenti, mert Jézus Krisztus nyomdokaiban kell járniuk. Ezek a lábnyomok kivezetik őket a komfortzónából, és újra meg újra idegenné teszik őket a világban. A keresztyének mindig és mindenhol jövevények lesznek a világban, ahol elutasítják Jézus Krisztus evangéliumát. A vándorló jövevénynek határokat kell átlépnie. A tűrésnek is van határa – mondogatjuk –, ám a házitáblák mind-mind határátlépésekről szólnak: önmagunk meghaladásáról, míg nem eljön az utolsó lépés súlytalansága: „Ti, szolgák pedig teljes félelemmel engedelmeskedjete uraitoknak, ne csak a jóknak és méltányosoknak, hanem a kíméletleneknek is” (2,18). „Ugyanígy, ti, asszonyok, engedelmeskedjete férjeteknek, hogy ha közülük egyesek nem engedelmeskednek az igének, feleségük magaviselete szavak nélkül is megnyerje őket, felfigyelve istenfélő és tiszta életetekre.”(3,1–2)

A keresztségből nyert identitás akkor válik öntudattá, amikor ez a földi vándorlás, bolyongás követéssé, azaz *imitatio Christi*-vé lesz: „Krisztus is szenvedett értetek, és példát adott nektek, hogy az ő nyomdokait kövessétek: ő nem tett bűnt, álnokság sem hagyta el a száját, mikor gyalázták, nem viszonzta a gyalázást; amikor szenvedett, nem fenyegetőzött, hanem rábízta ezt arra, aki igazságosan

ítél” (2,21–23). Idegenek vagyunk, mert nem a saját utunkat járjuk. Itt a keresztyéneknek szóló üzenet meghaladja a *homo viator* filozófiai eszmét: a vándorlás tulajdonképpen azt jelenti, hogy az alfa pontból kiindulva eljutok az ómega pontig, a követésben viszont az, hogy minden lépésben benne van az Alfa és az Ómega. Vagyis: *az eszkatológiai identitás nem más, mint a követés identitása.*

A követés nemcsak szellemi történés, absztrakció – erre Yuval Noah Harari hamar rávágna, hogy „illúzió”²⁴ –, ugyanis a követésnek konkrét társadalmi, történelmi lenyomata van a *Krisztusra hallgató engedelmesség* (ὕπακοή – 1,2.14.22), a *magát Krisztus alá rendelő szolgálatkészség engedelmesség* (ὕποτάσσομαι – 2,13.18; 3,1.5.22; 5,5) gyakorlásában.²⁵ A Lélek megszentelő munkája az engedelmességre (εἰς ὕπακοήν) választott ki minket (1,1; ez a levél egyik kulcsszava). A kis-ázsiai kényszerlakhely az engedelmesség által szentelődik meg, a kényszerházasság szintén az engedelmesség által szentelődik meg, és a test is mint a lélek kényszerszállása engedelmesség által szentelődik meg (vö. 2,11: „Szeretteim, kérlek titeket mint

24 HARARI, *Homo Sapiens. Az emberiség rövid története*, 33. HARARI, *Homo deus. A holnap rövid története*, 262.

25 Ez a rész egy érdekes kérdést vet fel: az engedelmesség ethosza keresztyén mítosz-e, vagy pedig valóságformáló erő? Nem véletlenül került reflektorfénybe Péter első levele az újszövetségi társadalomtudományi kutatások meggyökerezésével. Péter levelének imperatívuszai az „ők” és „ti” spektrumán szabályozzák a kis-ázsiai keresztyének és az őket körülvevő társadalom pozícióját. A szerző provokatív és hajthatatlan, amikor az engedelmességet (ὕπακοή, ὕποτάσσω) jelöli meg *modus vivendi*ként mind a mikro- (házasság, család, gyülekezet), mind a makroközösségek (római birodalom, kis-ázsiai társadalom) optimális működésére nézve. A levél felütése egyenesen arról beszél, hogy a keresztyének engedelmissége nem csupán emberi teljesítményként könyvelhető el. Ennek gyakorlása és megvalósítása az Atya Isten eleve elrendelő és kiválasztó akarata. A történelmi tapasztalatok viszont azt mutatják, hogy az engedelmesség nevében rettenetes visszaélések történtek, ezért ma már kevésbé megfogható számunkra e koncepció ekkleziológiai jelentősége. Mégis talán ezek a visszaélések és a belőlük származó tragédiák láttatják meg velünk a napnál is világosabban, hogy az engedelmisség ethosza valóságformáló erő.

jövevényeket és idegeneket: tartózkodjatok a testi vágyaktól, amelyek a lélek ellen harcolnak.” 4,1–2: „Mivel tehát Krisztus testben szenvedett, vértézzétek fel magatokat azzal a felismeréssel, hogy aki testileg szenved, az elszakad a bűntől, hogy többé ne emberi vágyak, hanem Isten akarata szerint éljétek le testi életetek hátralevő idejét.”).

Engedelmeskedni csak a szabadok tudnak. Erről szólnak a koncentrációs táborok, lágerek túlélői. Aki szabad volt, engedelmeskedni tudott, aki nem, az a drótkerítésnek szaladt, vagy a Dunába ugrott. Az idegenség nem szűnik meg, testi határaink nem szűnnek meg, viszont megszentelődnek.

Az idegenséget és jövevénységet egy másik teológiai gondolat is lehet asszociálni, és csírájában ez is megjelenik a levélben. Ezt az Ószövetség is tisztán megfogalmazza több helyen: „A földet senki ne adja el véglegesen, mert enyém a föld, ti csak jövevények és zsellérek vagytok nálam” (3Móz 25,23). „Mi jövevények és zsellérek vagyunk előtted, mint minden őünk. Napjaink olyanok, mint az árnyék, amelyben állandóság nincsen” (1Krón 29,15). „Hallgasd meg imádságomat, URam, figyelj segélykiáltásomra! Köny-nyeim láttán ne légy néma, mert jövevény vagyok nálad, betelepült, mint minden őöm. Ne nézz rám haraggal, hadd viduljak föl, mielőtt elmegyek, és nem leszek többé” (Zsolt 39,13–14). „Az Úré a föld és ami betölti, a földkerekség és a rajta lakók”(Zsolt 24,1).

Megvallani, hogy idegenek és jövevények vagyunk, azt jelenti: megvalljuk, hogy nem vagyok magunkéi (Heidelbergi Káté, 1.), hogy teremtettek és megváltottak vagyunk mint Isten tulajdonbavett népe (2,9).

„Akik tehát Isten akaratából szenvednek, azok is ajánlják lelküket a hű Teremtőnek, és cselekedjék a jót!”(4,19) – vigasztal és buzdít a levél szerzője. Semmilyen birtoklevél vagy telekkönyv nem ruház fel bennünket abszolút tulajdonjoggal. Idegenek és jövevények vagyunk, mert nem rendelkezünk életünk felett. Ehhez a szópárhoz kapcsolódik Isten szuverenitásának megvallása is.

Miroslav Volf horvát teológus ezt jegyezte meg frissen megjelent *The Home of God* című könyvének felkonferálásában: „A történelem akkor ér véget, amikor a világ Isten otthonává válik.”²⁶ A történelem akkor el sem kezdődött, ha pedig igen, akkor mi tettük és tesszük minden engedetlenségünkkel idegenné és jövevénné Istent az ő lakóhelyén.²⁷

Éles Éva

26 VOLF – McANNALLY-LINZ, *The Home of God: A Brief Story of Everything*, 205.

27 Bultmann szerint „Krisztus a történelem vége”. A történelem helyébe az üdv-történet lépett, ami által nyilvánvalóvá lett, hogy a megváltásban Isten másodszor is lakóhelyeül választotta a földet. Jézus Krisztus nélkül idegennek és jövevénynek szemléljük Istent. A világ a történelem ellenére is megmaradt Isten lakóhelyének, az emberi engedetlenség viszont, ahogyan az Édenkertben is történt, folyamatosan elidegeníti Istent (és önmagát is) teremtett otthonától. BULTMANN, *Az Újszövetség teológiája*, 379. Dietrich Bonhoeffer pedig a következő megállapításokat teszi Jézusnak és mai tanítványainak idegenségéről: „Szenvednek a világért, annak bűne, sorsa, boldogsága miatt. A világ ünnepel, ők pedig félreállnak; a világ kiáltja: örüljete az életnek, ők pedig gyászolnak. Látják, hogy a hajó, amelyen ünnepi ujjongás tombol, már léket kapott. A világ haladásról, erőről, jövőről ábrándozik, a tanítványok a végről, az ítéletről, Isten országának megérkezéséről [...]. Ezért idegenek a tanítványok a világban [...]. idegenként annak erejéből élnek, aki annyira idegen volt a világnak. Ez a vigaszuk, jobban mondvá ez a vigaszuk a Vigasztalójuk [...].” Ld. BONHOEFFER, *Követés*, 84–85.

Felhasznált irodalom

- ACHTEMEIER, Paul J., *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Követés* (ford. Böröcz Enikő), Budapest, Luther Kiadó – Harmat Kiadó, 2022.
- BULTMANN, Rudolf, *Az Újszövetség teológiája* (ford. Koczó Pál), Budapest, Osiris Kiadó, 2003.
- ELLIOTT, John Hall, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2000.
- FELDMEIER, Reinhard, *The First Letter of Peter: A Commentary on the Greek Text* (trans. Peter H. Davids), Texas, Baylor University Press, 2008.
- GERÉB Zsolt, *Az Efézusiakhoz írt levél magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2012.
- HAHN, Ferdinand, *Theologie des Neuen Testaments. Band I: Die Vielfalt des Neuen Testaments – Theologiegeschichte des Urchristentums. Band II: Die Einheit des Neuen Testaments – Thematische Darstellung*. 3. nochmals durchgesehene Auflage, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- HARARI, Yuval Noah, *Homo Sapiens. Az emberiség rövid története* (ford. Torma Péter), Budapest, Animus, 2020.
- HARARI, Yuval Noah, *Homo deus. A holnap rövid története* (ford. Torma Péter), Budapest, Animus, 2022.
- HARRIS, William. V., Towards a Study of the Roman Slave Trade, in: D’Arms, John H. – Kopf, Elizabeth C. (eds.): *The Seaborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archaeology and History*. Memoirs of the American Academy in Rome, vol. 36. Rome, American Academy in Rome, 1980, 117–140.
- JOBES, Karen H., *1 Peter. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005.
- KEENER, Craig S., *1 Peter. A Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2021.
- LANE, William L., *Hebrews 9–13*, Dallas, Word, 2002.

- MARCEL, Gabriel, *Homo viator. La Métaphysique de Royce*, Paris , Aubier, 1945.
- MARCUS Aurelius, *Elmélkedések* (ford. Huszti József), Bukarest, Kriterion, 1983.
- MCKEHNIE, Paul, *Christianizing Asia Minor: Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- MICHAELS, J. Ramsey, *1 Peter*, Dallas, Word, 2002.
- MITCHELL, Stephen, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor. I: The Celts and the Impact of Roman Rule*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- NOY, David, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, London, Duckworth with The Classical Press of Wales, 2000.
- PHILO, *On the Confusion of Tongues* (trans. F. H. Colson and G. H. Whitaker), vol. 4., Cambridge MA, Harvard University Press, 1932.
- PHILO, *Questions on Genesis* (trans. Marcus Ralph), Cambridge, MA, Harvard University Press–William Heinemann Ltd, 1953
- SCHLIER, Heinrich, ἐλεύθερος, in: KITTEL, Gerhard (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 2., Stuttgart, Kohlhammer, 1950, 484–500.
- SELWYN, Edward Gordon, *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*, London, Macmillan & Company, Ltd., 1958.
- SELWYN, Edward Gordon, *Eschatology in 1 Peter*, in: Davies, William David – Daube, David (eds.): *The Background of the New Testament and its Eschatology: In Honour of Charles Harold Dodd*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1956, 394–401.
- STÄHLIN, Gustav, ξένος, in: KITTEL, Gerhard (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 5., Stuttgart, Kohlhammer, 1954, 1–36.
- VOLF, Miroslav – McANNALLY–LINZ, Ryan, *The Home of God: A Brief Story of Everything*, Grand Rapids, Brazos Press, 2022.

A zoroasztrizmus és a Jelenések könyve

1. Bevezetés

Anders Hultgård, teológus, vallástörténész a következő kérdést teszi fel a perzsa apokaliptikáról szóló művében:

„lehetséges-e, hogy az egész világot egészen napjainkig meghatározó nyugati apokaliptika képe, visszavezethető az ókori Iránba? Lehetséges, hogy a világ vége és újjászületése, a végidőkbeli leszámolás, a végidők jelei és gyötrelmei, Isten és Messiása küzdelme a gonosz ellen, a Sátán és démonjainak a megszemélyesítése idegen eredettel bírnak?”¹

Hultgård megjegyzi, hogy a perzsa apokaliptika gyökereit nem könnyű feltárni, mivel a legősibb Aveszta szövegek sem tartalmazznak önálló és jól elkülöníthető eszkatológiát.² Majd csak a középkori iszlám hódítás alatt alakul ki összefüggő apokaliptikus nézet.³ Elsőnek az Avesztára érdemes figyelni, amely a keresztyénség megjelenése előtt keletkezett, egészen Zarathustráig nyúlik vissza, és pahlavi nyelven íródott. Vizsgáljuk továbbá a Jasna, a Gathák, és a Visperad, Vendidad a Jasztok szövegeit, és azok töredékeit. A Denkard is központi szerepet kap, amely apokaliptikus történeteket ír le, egészen a világ újjáteremtéséig, valamint a Bundahishn is, amely kozmogónia és kozmológia gyűjtemény.⁴

A zoroasztrizmus eszkatológiája hasonlít a Jelenések könyvében tárgyalt végidőkben bekövetkező eseményekhez. A történelem cél-

1 HULTGÅRD, *Persian apocalypticism*, 30.

2 uo.

3 uo.

4 MOLLETT, *Moments of Millennium*, 72.

ja Ahura-Mazda vagy Ormazd végső győzelme.⁵ A világvégevárás, a próféta eljövetele már a Gathákban jól körvonalazódik, de ezek ténylegesen a Bundahishnokban kristályosodnak ki.⁶ A világvégét bizonyos jelek hivatottak jelezni, ilyenek: a jelek a napban és a holdban, a földrengés, a vihar, háborúk, és az Iránt előzőnlő idegen népek, görögök, arabok, törökök.⁷ Zarathustra fiának Hushedarnak megszületésével kezdődik a vég első évezrede, aki megküzd az Ördöggel. Ekkor jelenik meg Vishtasza fia, és ketten lerombolják a hitetlenek templomát.⁸ Megszűnik a farkas uralma és a bárány veszi át az uralmat. A második évezredben Zarathustra második fia uralkodik. Ekkor bekövetkezik az aranykor, nem lesz többé emberölés, sőt az emberek még az étel fogyasztásáról is leszoknak. Ekkor Ahriman kiengedi Ashi Dahaka sárkányt, aki felfalja az emberiség harmadrészét. Az emberiség ekkor Ahura Mazdához fordul, aki elküldi hősét Keresaspát, aki legyőzi a sárkányt.⁹ Ekkor megjelenik Zarathustra magvából fogant hős, Szaosiant, aki a szabadító nevet viseli. Ő általa fog megújulni a világ. Eljövetelekor feltámadnak a halottak, élükön az ősemmel. Ezek után összegyűlnek a rosszak fekete bárány képében, a jók pedig fehér bárány képében. Ekkor Szaosiant elválasztja őket egymástól. A hegyek olvadt fémmé fognak változni. Akik jók voltak, azoknak olyan lesz az átmenet az olvadt fémen, mintha az a meleg tej volna, a rosszakat viszont az olvadt fém meg fogja emészteni.¹⁰ Ekkor Ahura-Mazda és Ahriman, valamint seregeik megütözköznek, Ahura Mazda győz, a jók pedig vele fognak uralkodni örökké.¹¹ Hahn István figyelmeztet, hogy:

...csak azok az iráni hagyományok voltak képesek beépülni más vallások rendszerében, amelyek függetleníteni tudták

5 KÜHÁR, *Egyetemes vallástörténet*, 269.

6 uo.

7 uo.

8 uo.

9 KÜHÁR, *Egyetemes vallástörténet*, 270.

10 uo.

11 uo.

magukat az iráni népi hagyománytól. Alkalmasak voltak arra, hogy bármely nép elnyomottjai felismerjék bennük saját gondolataikat a világ berendezkedéséről: arról, hogy a Jó és Rossz küzd egymással, s a jónak végül győznie kell.¹²

Ez a dualizmus és az iráni megváltásgondolat képes volt behatolni a környező népek vallásos gondolataiba, a kései zsidó és görög, illetve a keresztyénségbe is.¹³

2. *A hetes szám jelentősége*

Zakariás, Tóbit és a Jelenések könyvében is nagy előfordulással találkozhatunk a hetes számmal. A perzsa-méd zoroasztrizmusban is megfigyelhető ez a tendencia, innen terjedt el a perzsa-babiloni területekre.¹⁴ A hetes szám használata bizonyára már nem volt egyedi ebben korban, feltételezhetően a hét napjaiból vehették kölcsön. De e hetes szám angyalokra való vonatkoztatása visszanyúlik a perzsa-méd zoroasztrizmushoz, ahol hét mennyei lényt találunk; őket Amesha Spentának hívták. Ők Ahura-Mazdától, vagy inkább belőle származtak, és tulajdonképpen az istenség manifesztációi voltak.¹⁵ A Jelenések könyvében a hét léleknek hasonló szerepe van, mint a zoroasztrizmusban az Amesha Spentának, vagyis a hét mennyei lénynek.¹⁶ A Jel 3,1-ben a hét lelket birtokolni lehet, vagyis nem önállóan léteznek, hanem létezésük Istentől függ.¹⁷ A Jel 4, 5-ben pedig a hét lámpás (λαμπάδες) Isten hét lelkét jelenti.¹⁸ A hét

12 HAHN, *Istenek és népek*, 124–125.

13 HAHN, *Istenek és népek*, 125.

14 MILLS, *Avesta eschatology*, 325.

15 MILLS, *Avesta eschatology*, 325–326. Vö. VAN DER LEEUW, *A vallás fenomenológiája*, 125–126.

16 SMALLEY, *The Revelation to John*, 102–103.

17 SMALLEY, *The Revelation to John*, 139; KARNER, *Apokalipszis*, 68.

18 SMALLEY, *The Revelation to John*, 200–201; BLOUNT, *Revelation*, 91.

mécses (נר) megjelenik a Zak 4,10-ben, ahol az Úr szemeit jelentik meg. A 2Sám 22,29-ben maga Jahve lesz ez a mécses.

3. További hasonló motívumok

A zoroasztrizmus irodalmában és a Jelenések könyvében számos kisebb motívum fordul elő, amelyek nagyban hasonlítanak egymásra. Az első a lélekben való elragadtatás. Jel 1,10-ben János elraggattatása történik meg, a Jaszna 28,5-ben pedig Arda Wirafé. Az olvad fém motívuma is feltűnik, Jel 20, 10-ben 14 és Jaszna 51-ben.¹⁹

A Jel 20,4-6 beszámol arról, hogy a végidőkben az emberek fel fognak támadni, a Nagy Bundahishn 34,6-9 is hasonlóan beszél az emberek feltámadásáról:

Először Gayomard teste fog feltámadni, aztán [feltámasztják] Mashye és Mashyane testét, majd a többi személyét ... [És] ötvenhét év múlva Szoshyant feltámasztja az összes halottat. És amelyik ember igaz, és amelyik ember gonosz, minden ember fel fog ébredni. Minden ember újra fel fog ébredni onnan, ahonnan az élete eltávozott [vagy ahol először a földre esett...] Akkor [az emberek] fel fogják ismerni [az embereket], vagyis egy lélek fel fogja ismerni [egy lélek, egy test] egy másik testet, hogy ez az én apám, ez az én anyám, ez az én testvérem, ez az én feleségem, és ez bármelyik nagyon közeli rokonom..

Ott az első ember támad fel testben. Vagyis mind a két apokaliptikus látásmódban fontossá válik a feltámadás. Valamint az, hogy minden ember fel fog támadni és azt követi az ítélet.

Mindkét apokaliptikában a végidők bekövetkezését valami jelezni fogja. Ezek lehetnek földi dolgok, földrengés, és egyéb természeti katasztrófák. De lehetnek mennyei dolgok is, a mennyei

¹⁹ MILLS, *Avesta eschatology*, 593.

lények érintkezése a földdel, az éles határ elmosódása a mennyi és a földi szféra között. A Jó és a Rossz kozmikus harca is megfigyelhető, amely a Rossz végső pusztulását fogja hozni. Ezek a kozmikus tevékenységek megbontják az idő folyását és a világ szövetét, ezért szükséges az új világ megteremtése, melyben csak a jók vehetnek részt. A rosszakat a büntetés helye várja.

4. *A zoroasztrikus tradíció és a Jelenések 20*

Ahogy fentebb említettem a zoroasztrizmusban a végidőket három nagy szakaszra lehet bontani. Mind három szakaszt megbontja a gonosz uralkodása. Mind a három nagy szakasz 1000 évig fog tartani, amelyet megelőz a gonosz uralma.

1. *Ábra*²⁰

A végső 3000 év		
A gonosz uralma	A gonosz uralma	A gonosz uralma
1000 év	1000 év	1000 év
Hushedar	Hushedram	Szaosinat
Harmónia, a vallás helyreállítása	A gonosz felszámolásának kezdete	Frashgird A világ végső helyreállítása

Hasonló kalendárium tárul elénk a Jelenések könyve 20. részének vizsgálata közben.

20 MOLLETT, *Moments of Millennium*, 73.

2. Ábra²¹

A végső 1000 év				
Jel 20, 1-3	Jel 20, 4-6	A gonosz uralma	Jel 20, 7-10	Jel 20, 11-15
A Sátán megkötözése	A Krisztus-ban hívők feltámadása		A Sátán elengedése, és Jeruzsálem ostroma. A Sátán bele-dobása a tűz tavába	A nagy fehér trón. A második feltámadás, hitelenek tűz tavába vettetése. Új ég és föld 21.f.

A következőben a Jelenések könyve 20. részének szövegét és a zoroasztrizmus iratait hasonlítjuk össze.

Ezer év I.

Jel 20, 1-3	Bundahishn 1,20
¹ És láttam, hogy egy angyal leszállt a mennyből, az alvilág kulcsa volt nála, és egy nagy lánc a kezében. ² Megragadta a sárkányt, az ősi kígyót, aki az ördög és a <u>Sátán, és megkötözte ezer esztendőre, ³levetette az alvilágba, bezárta, és pecsétet tett rá, hogy meg ne tévessze többé a népeket, amíg el nem telik az ezer esztendő: azután el kell oldoztatnia majd egy kis időre.</u>	Óhrmazd ezt is tudta, a mindentudás révén, hogy ezen a kilencezer éven belül háromezer éven át minden Óhrmazd akarata szerint történik, háromezer éven át összefonódik Óhrmazd és Ahriman akarata, és az utolsó háromezer évben <u>a gonosz szellem meg lesz bénítva, és távolt tartják az ellenfelet a teremtményektől.</u>

21 MOLLETT, *Moments of Millennium*, 74.

Ezer év II.

Jel 20,4-6	Zandi 8,1
⁴És láttam trónokat: ezekre ültek azok, akik ítélő hatalmat kaptak. És azoknak a lelkeit is, akiknek fejüket vették a Jézusról való bizonyágtételért és az Isten ígéjéért, akik nem imádták a fenevadat, sem az ő képmását, és nem vették fel az ő bélyegét homlokukra és kezükre: ezek életre keltek, és uralkodtak a Krisztussal ezer esztendeig. ⁵A többi halott nem kelt életre, míg el nem telt az ezer esztendő. Ez az első feltámadás. ⁶Boldog és szent az, akinek része van az első feltámadásban: ezeken nincs hatalma a második halálnak, hanem az Isten és a Krisztus papjai lesznek, és vele fognak uralkodni ezer esztendeig.	Ami Vahram-i Varjavandot illeti, nyilvánvaló, hogy teljes ragyogással fog előjönni, és miután megítélete és helyreállította a Vallás igazi helyét, helyre fogja állítani azokat az iráni falvakat, amelyeket Én, Ahura-Mazda, teremtettem. A fősvénység, a nincstelenség, a bosszú, a harag, a bujaság, az irigység és a gonoszság el fog tűnni a világból. A farkas kora elmúlik, és a bárány korával ér véget.

Jel 20,11-15	Nagy Bundahishn 34,6
Halál és a pokol belevetetett a tűz tavába. Ez a második halál, a tűz tava. 15Ha valaki nem volt beírva az élet könyvébe, az a tűz tavába vetetett	az én apám, ez az én anyám, ez az én testvérem, ez az én feleségem, és ez bármelyik nagyon közeli rokonom. Nagy Bundahishn 34,10²² Akkor Isadvastar gyülekezete össze fog gyűlni, vagyis e föld minden embere ott fog állni. Ebben a gyülekezésben minden ember látni fogja a saját jó és rossz tetteit. Az igazak olyan feltűnőek lesznek a gonoszok között, mint a fehér bárány a feketék között. Akkor Isadvastar gyülekezete össze fog gyűlni, vagyis e föld minden embere ott fog állni. Ebben a gyülekezésben minden ember látni fogja a saját jó és rossz tetteit. Az igazak olyan feltűnőek lesznek a gonoszok között, mint a fehér bárány a feketék között. Nagy Bundahishn 34,13²³ Akkor majd elválasztják az igazakat a gonoszoktól; és [az igazakat] a harmónia hajlékába juttatják, a gonoszokat pedig visszavetik a gonosz létbe [a pokolba], és három napra és éjszakára [a gonosz létben lévők] anyagi testben és [anyagi

22 Hasonlóan fogalmaz a Mt 13, 40-43.

23 Hasonló képeket használt a Mt 25,31-33; Mt 13,40-43.

Jel 20,11-15	Nagy Bundahishn 34,6
	életben] a gonosz létben szenvedik el a büntetést. És az igazak, az anyagi testben, a harmónia lakhelyén gyönyörködni fognak abban a három napban. Nagy Bundahishn 34,22 A világegyetem eme megújításának [Frashegird] végrehajtása során azok a szent emberek, akikről meg van írva, hogy élnek, tizenöt férfi és tizenöt leány fog Szoszjant segítségére sietni. És amint [a sárkány] Gochihr az égi szférán belül a Hold aljáról a földre esik, a földet olyan szorongás fogja érni, mint a juhót, amikor a farkas letépi a gyapját. Akkor a tűz és az Airyaman Yazad megolvasztja a fémeket, amely a hegyekben és a dombokon belül van, és úgy marad a földön, mint egy folyó. És akkor a fal minden embert belevezet ebbe az olvadt fémbe, és tisztává teszi őket. És annak, aki igaz, úgy fog tűnni, mintha meleg tejben járna; és annak, aki meg van verve, úgy fog tűnni, mintha olvadt fémbe járna a világban. Nagy Bundahishn 34,25 És Szoshyant a társaival együtt elvégzi a halottak feltámasztásának a rítusát... Negyvenéves korban fogják feltámasztani azokat, akik elérték a férfi kort. És tizenöt éves

Jel 20,11-15	Nagy Bundahishn 34,6
	korban feltámasztja azokat, akik kiskorúak voltak és nem érték el a nagykorúságot. És mindenkinek meg fogják adni a feleségét és a gyermekeit, és a feleségük iránt tiszteletet fognak tanúsítani, épp-úgy, mint most az anyagi életben, de nem lesz gyermeknemzés. Akkor Szoshyant a Teremtő parancsára minden embernek a tetteinek megfelelő jutalmat fog adni. Nagy Bundahishn 34,27 Akkor Orhmazd megragadja a Gonosz Szellemet... És a Gochíhr sárkányt elégeti az az olvadt fém, [és a fém a gonosz létbe áramlik, és] a bűz és a szenny [a földben, ahol] a gonosz lét volt, felemészthető a fém által, és az tisztává válik. Az üreget, ahová a Gonosz Lélek által jutott be, bezárja az a fém. Vissza-hozzák a földnek azt a bűnös létét a világ terjedelmébe, és megújulás (frasbegird) lesz a világegyetemben, a világ akarat szerint halhatatlanná válik, egészen az örökkévalóságig és az örökkévaló fejlődésig. Nagy Bundahishn 34,33 Ezt is mondja az egyik. Ez a föld egy síkság lesz, magasság és mélység nélkül; és nem lesz sem hegy, sem csúcs, sem völgy, sem magaslat, sem mélység.

A Sátán pusztítása

Jel 20,7-10	Mozami, 8; Denkard 7, 10; Bundahishn TD1, folv 93v, Ankl, 283.
<u>⁷Amikor pedig eltelik az ezer esztendő, a Sátán elbocsátatik börtönéből, ⁸és elmegy, hogy megtévessze a népeket a föld négy sarkán, Gógot és Magógot, hogy összegyűjtse háborúra őket, akiknek annyi a száma, mint a tenger fővénye. ⁹És felvonultak a föld színén, és bekerítették a szentek táborát és a szeretett várost, de tűz szállott alá az égből, és elpusztította őket. ¹⁰Az ördög pedig, aki megtévessztette őket, a tüzes és kénés tóba vettetett, ahol a fenevad és a hamis próféta is van, és gyötrődnek éjjel és nappal örökkön-örökké.</u>	<u>Az ezredforduló vége felé Azi Dahag kiszabadul láncaitól, és kirohag, hogy rettegésben tartsa a világot, felfalva az emberek, ökrök, juhok és Ohrmazd más teremtményeinek egyharmadát, és lesújtva a vízre, a tűzre és a növényekre.</u> Az utolsó három majd azt fogja kérni Ohrmazdtól, hogy Fredont ébresszék fel, hogy harcolhasson ellene. Végül azonban nem Fredon, hanem Kersasp (a szövegben különböző neveken Sam vagy Sam fiaként jelenik meg) ébred fel hosszú álmából, és megöli a sárkányt.

A halottak feltámadása

Jel 20,11-15	Nagy Bundahishn 34,6
¹¹És láttam egy nagy fehér trónt és a rajta ülőt: színe elől elfutott a föld és az ég, és nem maradt számukra hely. ¹²És láttam, hogy a halottak, nagyok és kicsinyek a trón előtt állnak, és könyvek nyitattak ki. Egy másik könyv is kinyitott, az élet könyve, és a halottak a könyvekben írottak alapján ítéltettek meg cselekedeteik szerint. ¹³A tenger kiadta a benne levő halottakat, a Halál és a pokol is kiadták a náluk levő halottakat, és megítéltetett mindenki a maga cselekedetei szerint. ¹⁴És	Először Gayomard teste fog feltámadni, aztán [feltámasztják] Mashye és Mashyane testét, majd a többi személyét ... [És] ötvenhét év múlva Szoshyant feltámasztja az összes halottat. És amelyik ember igaz, és amelyik ember gonosz, minden ember fel fog ébredni. Minden ember újra fel fog ébredni onnan, ahonnan az élete eltávozott [vagy ahol először a földre esett...] Akkor [az emberek] fel fogják ismerni [az embereket], vagyis egy lélek fel fogja ismerni [egy lélek, egy test] egy másik testet, hogy ez

5. Összegzés

Ha az Újszövetséget nézzük, akkor bizonyára nem tévedünk, ha az Ószövetséget, vagy az intertestamentális kor irodalmát jelöljük meg a szövegvándorlások kiindulópontjaként. A Jelenések könyve is számos elemet vesz át Zakariás, Dániel, és egyéb ószövetségi iratokból. Ezért több kutató feltételezi, hogy az iráni mitológia elemeit is innen vette át. Megvizsgálva azonban a Jelenések könyvét, azt tapasztaljuk, hogy nincs meg ez az átmenet. Jacob Neusner megjegyzi, hogy:

„a parthus kultúra szilárdan meghonosodott azokban a központokban, ahová az ősegyház beköltözött, és már régóta ott volt. Ezért történelmileg lehetséges, hogy a szokásos állítással ellentétben a zoroasztriánus hatás közvetlenül, a judaizmus közvetítése nélkül jutott el a korai keresztény apokaliptikában.”²⁴

Különösképpen ez a közvetlen hatás érzékelhető a Jelenések könyve megváltóképen.²⁵

Számos olyan motívumot láthattunk, amelyek évszázadokat jártak be és számos helyen előfordultak, főleg az apokaliptikában. A vallások számos képpel éltek, de valahogy a végidőkről feltűnően egyformán nyilatkoznak. A fent összehasonlított részben nem találunk szó szerinti egyezést, mivel a zoroasztrizmusban három millennium van, a Jelenések könyvében pedig csak egy, valamint a feltámadások és az ítéletek száma sem egyezik meg. Hasonlóságot találunk azonban a gonosz megkötözésében és elengedésében, az ítéletes tűzvészben, az újjáteremtésben és az örökkévalóságban.²⁶ Összegzőképpen azt mondhatjuk, hogy zoroasztrikus eszkatológia

24 HINNELS, *Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament*, 185.

25 uo.

26 MOLLETT, *Moments of Millennium*, 79.

és a Jelenések könyve annyira hasonlít egymásra, mint amennyire eltér. Mégis azt kell mondanunk, hogy számos olyan motívumot tartalmaz, amely nem keresztyén vagy zsidó eredetű, hanem iráni és talán még annál is korábbi. Ezekben a szövegekben a közel-keleti ember végidő-képe tűnik fel, akik hittek abban, hogy istenük az evilági szenvedést egy másik világban jutalmazni fogja.

Debreczeni Ákos József

Felhasznált irodalom

HAHN István, *Istenek és népek*, Budapest, Minerva, 1980.

HINNELS, R. John, Zoroastrian Saviour Imagery and Its Influence on the New Testament, in: *Numen* 16 (1969), 161–185.

HULTGÅRD, Anders, Persian Apocalypticism, The Origin of Apocalypticism in Judaism and Christianity, in: *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol. 1., New York, Continuum, 1998, 30–61.

KÜHÁR Flóris, *Egyetemes Vallástörténet, I.*, Budapest, Szent István Társulat, 1936.

MOLETT, Margeret, Moments of Millenium: Three Fictionalstanions of Revelation 20 in Realtion to Zoroastrian Eschatology, in: *Religion&Theology* 20 (2013), 60–83.

VAN DER LEEUW, Gerardus, *A vallás fenomenológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.

Az eljövendő dicsérete
A trishagion mint eszkatológikus akklamáció
a mennyei istentiszteleten

Az újszövetségi kutatásban egyöntetű a vélemény, hogy a Jelenések könyve a keresztény istentisztelet erőteljes hatása alatt áll. Egészen pontosan úgy is fogalmazhatunk, hogy a Zsidókhoz írt levél mellett János apokalipszise az a könyv az újszövetségi kánonban, amelyben legerőteljesebben érvényesül a liturgikus szemlélet.¹ A doxológikus karakter azonban egyértelműen a Jelenések könyvében a legmarkánsabb az újszövetségi iratok között, amely ily módon nem csupán újszövetségi próféciónak, hanem újszövetségi zsoltárnak is tartható.²

A liturgikus meghatározottság kettős értelemben veendő. Egyfelől a szerző istentiszteleti felolvasásra szánta művét,³ másfelől azonban az Apokalipszis teológiai tartalmát a liturgia, az istentisztelet és a kultusz gondolata is nagyban meghatározza. Himnuszok, liturgikus elemek, istentiszteleti gesztusok, a kultusznyelv, a templom és az oltár fogalmának használata mind-mind a könyv liturgikus olvasatának létjogosultságára mutatnak.⁴ A Jelenések könyvében olyan erősen érvényesül az istentisztelet hatása, hogy „nehéz felsorolni és elkülöníteni a Jelenések könyve minden liturgikus elemét, mert azok teljességgel átszövik ezt a könyvet. Annyira, hogy vannak, akik szerint az egész könyv nem más, mint egy hatalmas liturgia.”⁵

1 FORD, *The Christological Function*, 207.

2 MAIER, *Die Offenbarung* 1, 257.

3 LOHMEYER, *Die Offenbarung*, 9–10.

4 TÓTH, *Der himmlische Gottesdienst*, 35.

5 BOLYKI, *A Jelenések könyve*, 19.

A Jelenések könyvének mennyei istentiszteletről szóló látomásában sajátos szerepet töltenek be a himnuszok. Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy a könyv milyen sokrétűen használja ezt a himnikus anyagot. A himnusz műfaját úgy határozhatjuk meg, mint „egy istenség tetteinek vagy tulajdonságainak dicsőítő, magasztaló felsorolását”, amelyben az imádság különböző funkciói egyszerre szerepelnek, mint például a dicséret, a kérés és a hálaadás.⁶ Tartalmi-teológiai szempontból azonban a Jelenések himnikus anyaga olyan egységet alkot, amelyben az Isten üdvtörténeti cselekedeteinek magasztalásában egyesülhet a mennyei lények, a földön küzdő egyház (*ecclesia militans*), és – eszkatológiai távlatban – az üdvözültek serege is.⁷

A Jelenések könyvében olvasható himnuszok forrása azonban vita tárgyát képezi a kutatásban. Míg e kérdés vizsgálatának korai szakaszában úgy látjuk, hogy a kutatás a zsidó vagy a keresztény liturgiából származtatta a mennyei istentisztelet liturgikus anyagát,⁸ addig egy korábbi véleményekre is hivatkozó újabb konszenzus szerint János maga írta ezeket a szövegeket.⁹ Közvetítő véleményként értelmezhetjük azt az álláspont, amely szerint a Jelenések könyvének egésze az őskereszténységet jellemző istentiszteleti szokásokra, liturgiai modorra (*Sitten*) való célzás, hivatkozás, utalás (*Anspielung*): a „Kegyelem nektek és békesség” (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη) köszöntéstől (Jel 1,4) a „Jöjj, Úr Jézus” (ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ) sóhajtasból álló záró imádságig (Jel 22,20), mi több: az utolsó vers kegyelmet kívánó formulájáig (Jel 22,21).¹⁰ Fontos azonban azt is látnunk, hogy bárhonnan is származtatjuk ezen himnuszokat, némely elemük vagy motivikus egységük a mai napig részét képezi a nyugati liturgiátípus eucharisztikus rendjének, ahogyan azt részben a kö-

6 DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus*, 22.

7 HÄMMERLE, *Die himmlischen Hymnen*.

8 Lásd: MOWRY, *Revelation*; SHEPHERD, *The Paschal Liturgy*.

9 Lásd: CHARLES, *Critical and Exegetical Commentary*; JÖRNS, *Das hymnische Evangelium*; CARNEGIE, *Worthy Is the Lamb*; AUNE, *Revelation*.

10 CULLMANN, *Urchristentum*, 11–12.

vetkezőkben elemzett szakasszal kapcsolatban is elmondhatjuk.¹¹ Véleményem szerint a könyv mennyei istentiszteletről közvetített teológiai felfogása elengedhetetlenné teszi, hogy kapcsolatot tételizzünk fel a Jelenések himnikus anyaga és korának liturgikus élete között, fenntartva azt, hogy a kapcsolat nem feltétlenül szószerinti, hanem allúzív megfelelést is jelenthet.

A himnikus szövegek kulturális-liturgikus beágyazottságára (*Sitz im Leben*) tekintettel szintén két irányt különíthetünk el a kutatásban. Egyesek a hellenisztikus-római,¹² mások a zsidó irodalom forrásaiban határozzák meg az Apokalipszis himnikus hagyományanyagának hátterét.¹³ A kérdés fontossága azonban sajátos árnyalatot kap, ha figyelünk arra, hogy János koncepciójának lényege éppen abban nyilvánul meg, hogy átalakítja, átformálja forrásait, hogy egy sajátos teológiai perspektívát mutasson be, amelyben szembeállítja Isten és a Krisztus kozmikus szuverenitását a Római Birodalom császárkultuszával.¹⁴ Ily módon a mennyei istentiszteletben megjelenő hagyományos liturgikus motívumok új kontextust kapva sajátos, eszkatológikus tartalmat fejeznek ki.¹⁵

Bár a liturgikus struktúra meglehetősen egyedinek mondható, fontos rámutatnunk arra az előbbieket erősítő megfigyelésre is, amely szerint a Jelenések könyvének mennyei szertartása a trónterem helyszíne révén feltűnő hasonlóságot mutat a római császárkultusz szertartásaival, mi több: János értelmezésében a fenevad kultikus tisztelete nem több mint a mennyei istentisztelet paródiája. A könyv kulturális hátterében álló hellenisztikus-római közeg komolyanvétele révén akár azt is megállapíthatjuk, hogy a Jelenések könyve liturgiai szempontból a császárkultusz ellenkultúráját teremtette meg. Ennek nyomán akár azt is feltételezhetjük, hogy a könyv nem egy akut válsághelyzetben íródott, hanem sokkal in-

11 FABINY, *A Jelenések könyve*, 668.

12 VÖ. AUNE, *Revelation*.

13 VÖ. BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation*.

14 MORTON, *Glory to God*, 90.

15 TÓTH, *Der himmlische Gottesdienst*, 38.

kább az Isten helyes imádatának kérdéséről szóló alapvető vitához vezetett.¹⁶

A mennyei istentiszteletről és annak himnikus anyagáról mondtak mintegy összefoglalásaként fontos megjegyeznünk azt is, hogy az a liturgia, amelyet az Apokalipszis szerzője élénk tár, nem szokványos istentisztelet. Az a liturgikus struktúra, amivel itt találkozunk a Jelenések könyvén kívül egyáltalán nem ismert.¹⁷ Sem a jeruzsálemi templom kultuszában, sem a zsinagógai tradícióban, sem a keresztény istentisztelet gyakorlatában nem találjuk megfelelőjét. János sokkal inkább egy olyan helyzetet tár elénk, amely a zsidó apokaliptika *Hekhalot* irodalomának *Merkabah*-misztikájával rokonítható. Ezek a szövegek abba a zsidó ezoterikus és kinyilatkoztató műfajba tartoznak, amely a késő ókortól – egyesek szerint a talmudi időktől vagy korábbi időktől kezdve – a kora középkorig datálhatók. E hagyományban a misztikus missziós indíttatással, követségben járva, feljegyzi a trónlátomást és az Isten kinyilatkoztatását, és ennek magyarázatát is adja.¹⁸

Ehhez hasonlóan János is meghívást kap arra, hogy betekintést nyerjen a mennyei liturgiába, és hogy ezt a tapasztalását írásban rögzítse. E misztikus irodalomnak kezdetektől fogva központi törekvése, hogy az Isten jelenlétében zajló mennyei liturgia leírását adja, és rituális szabályszerűségeit rögzítve lehetőséget kínáljon arra, hogy a mennyei és földi liturgia közti kapcsolat létrejöjjön.¹⁹ A *Hekhalot*-irodalom állandó eleme az úgynevezett qados-himnusz másnéven trishagion,²⁰ amely az Apokalipszis negyedik és ötödik fejezetének mennyei istentiszteletről szóló víziójában az első liturgikus szöveg, amely a négy élőlény ajkán szólal meg: „szent,

16 HEYMEL, *Die Johannesoffenbarung*, 66.

17 Uo., 65.

18 FORD, *The Christological Function*, 208.

19 Lásd: BOUSTAN, *Hekhalot/Merkabah*, 3099–3101.

20 DIÓSI, *Meghívás*, 169.

szent, szent az Úr, a mindenható Isten, aki volt, és aki van, és aki eljövendő!” (Jel 4,8c).²¹

Mielőtt azonban ennek a szövegnek részletes vizsgálatába kezdenénk érdemes annak kontextusát is megvizsgálunk. Fontos különbségnek mondható, hogy míg minden más liturgikus szöveghez köthető szakasz a Jelenések könyvében egy-egy üdvtörténeti eseményhez kapcsolódik, addig ez a himnusz és a következő kettő (Jel 4,11; Jel 5,9b-10) az állandó mennyei örökimádás bemutatásában szerepel (Jel 4-5). Erre utal a szöveg is az *ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν* kifejezés használatával.²² Ez a mennyei trónteremben játszódnak jelenet a Jelenések könyvében teológiai középpontjának tekinthető.²³ A látomás a mennyei udvartartás leírásával kezdődik, amelyben trón körül szintén trónon ülő a huszonnégyszáz és négy (πρεσβύτερος) mellett négy élőlényről (ζῷον) is szó esik. Az élőlények bemutatásának stilisztikai megformálásában az Ez 1 és 10 kerubokról szóló leírásának hatását azonosíthatjuk (Jel 4,6b), de az Ézs 6 szeráfjainak attribútumai is megjelennek (Jel 4,8a),²⁴ és 2Móz 19 hatását is kimutathatjuk a szövegben.²⁵

A négy élőlény szüntelen dicséretet (Jel 4,10) énekel a trónon ülőnek, a vének pedig hódoló gesztusokkal – leborulva (προσκυνέω) és a koronájukat a trón elé dobva (βάλλω) – csatlakoznak a „háromszor szent” akklamációhoz (Jel 4,8c) amikor dicsőiséget (δόξα), tiszteletet (τιμή), hálát (εὐχαριστία) adnak és hatalmat (δύναμις) tulajdonítanak neki (Jel 4,10–11). Csak ezután fordul a hangsúly az Isten jobbán lévő, hétszeresen lepecsételt könyvre és a Bárányra, azaz Krisztusra, aki egymaga találta meg méltónak arra, hogy átvegye ezt a könyvet és felnyissa annak pecsétjeit. Ennek alapja az, hogy ő maga erőszak révén adja át az életét, hiszen ő az, aki megöletett (ἐσφάγης), és az általa elhozott megváltás alapján lehet

21 JÖRNS, *Das hymnische Evangelium*, 24.

22 BOLYKI, *A Jelenések könyve*, 19.

23 GIESEN, *Offenbarung*, 145.

24 MAIER, *Die Offenbarung 1*, 274–275.

25 FRANZ-HIEKE-HUBER-ZERFASS, *Sanctus*, 150.

a betekintése a látnoknak Isten történelmi tervébe, és ezáltal az ő megbízható kinyilatkoztatásába (Jel 5,1–14). Az egész jelenet az Isten és a Bárány dicsőítésében teljesedik ki, amely nemcsak a mennyben éneklő angyalok szinte megszámlálhatatlan seregét, hanem a teremtés teljességét is magába foglalja (Jel 5,11–14).²⁶

Első renden figyelemre méltó, hogy a négy élőlény dicséretének folyamatosságára – amely nyilvánvalóan az örökkévalóságot hivatott megjeleníteni – a szerző három eszközzel is utal. Egyfelől a görög szöveg – mint már említettük – szó szerint arról beszél, hogy a négy élőlénynek nincs megnyugvása a dicsőítésben (ἀνάπαισιν οὐκ ἔχουσιν), a kifejezés szószerinti fordítása azonban nem kielégítő, hiszen itt nem a pihenés lehetetlenségéről van szó, hanem a szüntelen dicsőítés magatartásáról, amely azonban nyilvánvalóan összeegyeztethető az eszkatológikus nyugalom képzetével is. A kifejezést ebben a kontextusban helyesebb tehát úgy értenünk, hogy a dicsőítés megszakítás nélkül történik. Másfelől időhatározó (ἡμέρας καὶ νυκτός), is szerepel a mondatban, amelyet azonban nem a földi időszámítás értelmezési kereteit jeleníti meg, hanem sokkal inkább az örökkévalóság időtlenségére utal, amelyben megszűnik a határ az éjszaka és a nappal között. A szövegben a már említett praesens imperfectumi alakot (ἔχουσιν) egy az imperfectum participiumi alak (λέγοντες) is követi, amely szintén a dicséret folyamatosságára utal.²⁷

Ez a megállapítás nem vonja egyenes következményként maga után azt, hogy az istentisztelet lenne az egyetlen tevékenységük. Sokkal inkább azt jelenti, hogy a dicsőítés (*doxológia*) állandó hajlandóságuk és irányultságuk, amely által minden cselekedetük az imádat kifejezését szolgálja.²⁸ A mennyei istentisztelet ugyanis a Jelenések könyve szerint nem elsősorban szavakból vagy énekekből áll, hanem mindenekelőtt egy attitűdöt jelent, amelynek jellemző

26 Uo. 147.

27 MAIER, *Die Offenbarung* 1, 275–276.

28 MACLEOD, *The adoration of God*, 215.

eleme az alázat, a megindultság és a csodálat. Ez megelőzi a dicsőítés verbális megvalósulását, mi több annak feltétele is.²⁹ A mennyei istentiszteletet jellemző folyamatosság azonban már túlmutat a látók befogadóképességén, és ennek következményeként tapasztalatán is.³⁰

A Jelenések trishagionjának háttérében – az exegeták egyöntetű véleménye szerint – Ézsaiás próféta könyvének hatodik fejezete áll, amely a próféta elhívását rögzítő mennyei látomás kontextusába helyezi ezt a himnuszt (Ézs 6,3b).³¹ Apokrif párhuzama is van, Énók első könyvében, a szentek lakóhelyéről és az igazak pihenőhelyéről szóló látomásban szerepel: „*a soha nem alvók (is) mind áldanak Téged, dicsőséged előtt állnak és áldanak, imádnak és magasztalnak, mondván: »Szent, szent, szent a Szellemek Ura: megtöltötte a földet szellemeivel.«*” (1Énók 39,12). A szövegi egyezésen kívül fontos párhuzam a folyamatosság motívuma is, hiszen az énoki szövegben is égi lények, a „soha nem alvók” („virrasztók”) énekelnek.³² Ugyanakkor fontos megállapítanunk, hogy a Jelenések könyvébe szereplő szöveg – mint már korábban is említettem – a zsidó apokaliptikus irodalomban, valamint a zsidó istentiszteleti gyakorlatban vált igencsak népszerűvé, és feltehetően innen ismerhette és vehette át János is,³³ hiszen az úgynevezett *qedusah* a zsinagógái napi istentisztelet elmaradhatatlan része volt,³⁴ megőrizve a jeruzsálemi templom liturgikus hagyományát.³⁵

Az ézsaiási trishagion esetében valójában nem egy istendicsérő énekről van szó, hiszen ezt valójában nem Istenhez intézik, hiszen Isten, aki önmagában szent, nem szorul rá, hogy a teremtményei

29 FITSCH, *Die Vision*, 114.

30 JÖRNS, *Das hymnische Evangelium*, 25.

31 Lásd: KARNER, *Apokalipszis*, 80; BOLYKI, *A Jelenések könyve*, 19; FRANZ-HIEKE-HUBER-ZERFASS, *Sanctus*, 147; MAIER, *Die Offenbarung* 1, 276.

32 DOBOS, *Henok*, 67.

33 JÖRNS, *Das hymnische Evangelium*, 24.

34 STUCKENBRUCK, *Revelation*, 245.

35 WILDBERGER, *Jesaja* 1, 248.

szentnek nevezzék. Ily módon a teremtmények egymásnak jelentik ki, egymás előtt ismerik be, vallják meg és proklamálják, hogy Isten szent, és ezzel együtt kifejezésre juttatják azt is, hogy ők maguk is elismerik az Isten mindent átfogó uralmát szentségét és hatalmát.³⁶ A Jelenések könyvében szereplő változatban a mennyei jelenet szereplői nem egymáshoz beszélnek, hanem közvetlenül Istent szólítják meg, ha ezt harmadik személyben is teszik.³⁷

A „szent” (a héberben: *šānē*, a görögben: *ἅγιος*) jelző háromszori ismétlése egyfelől azt fejezi ki, hogy Isten tulajdonságait nem lehet szavakba önteni, másfelől pedig az ismétlés (*epizeuxis*) nyomatékosító értelemmel is bír, amely Isten szentségének teljességét hangsúlyozza, hiszen a három a szentséget és tökéletességét kifejező szám a bibliai gondolkodásban. Matematikai megközelítést alkalmazva úgy is fogalmazhatunk, hogy Isten szent a „harmadikon” (harmadik hatványon).³⁸ A háromszori ismétlés azonban a tulajdonság folyamatosságát is kifejezi,³⁹ illetve azt, hogy Isten szentsége minden földitől elhatárolt, tökéletes valóság.⁴⁰ A szentség tehát Isten egyik legfontosabb tulajdonsága, ugyanakkor minden értelmezés csak hiányosan tudja visszaadni annak pontos tartalmát, mert valójában az Isten misztériumával szembesít. Az viszont bizonyos, hogy a kifejezés két értelmet mindenképpen magába foglal: Isten végtelen távolságát, azaz fenségét, és Isten abszolút szembenállását a rossz hatalmával.⁴¹

János azonban nem veszi át változtatás nélkül az észaiási szöveget.⁴² A Jelenések könyvében szereplő változat sajátosságainak bemutatása előtt azonban érdemes annak figyelemreméltó szimmetrikus szerkezetére utalnunk. A himnusz lényegében három kó-

36 DIÓSI, *A Sanctus-ének*, 15–16.

37 FRANZ-HIEKE-HUBER-ZERFASS, *Sanctus*, 151.

38 MAIER, *Die Offenbarung* 1, 276.

39 DIÓSI, *A Sanctus-ének*, 15–16.

40 KARNER, *Apokalipszis*, 80.

41 MAIER, *Die Offenbarung* 1, 276.

42 KARNER, *Apokalipszis*, 80.

lonra osztható fel, és mindkettőre a hármas tagolás jellemző, azaz az ének három trilógiát foglal magába. Az első trilógia a háromszor ismételt ἅγιος jelző, a második trilógia a hármas participiumos szerkezet (ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος), amelyekhez hasonlóan a harmadik trilógia a hármas Istenmegjelölés (Κύριος – ὁ θεός – ὁ παντοκράτωρ).⁴³ Az Isten megnevezésének halmozása a doxológia nyelvének sajátossága.⁴⁴

Ἄγιος ἅγιος ἅγιος	Κύριος, ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ	ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος
-------------------------	-------------------------------------	-------------------------------------

Ez a szerkezeti megoldás minden bizonnyal a Jelenések könyvének hármas szám iránti vonzódásával magyarázható.⁴⁵ Ugyanakkor megfeleltethető egy teológiai sémának is, amely szerint az első trilógiában Isten, aki önmagában lévő a trishagionban tündököl, aztán ezt az önmagában lévő isteni lényeket bontja ki a második trilógiában szereplő hármas istennév, amely az Úr Istenségének megvallását az ő mindenhatóságában konkretizálja, majd a harmadik trilógiában a történet kerül a középpontba, az Isten teremtető, fenntartó, üdvözítő hármasságát megjelenítve.⁴⁶

A Κύριος határozott névelő hiányában Istenre utal, és az ószövetségi tetragrammaton fordításának feleltethető meg. A ὁ θεός azonban határozott névelővel szerepel, ami az Él vagy Elóhim általános sémi használatához köthető. Ily módon azonban, szoros értelemben nem istennévként, hanem appellatívumként, azaz köznévként kell értelmeznünk. A két kifejezés együtt az ószövetségi Jahve Elóhim szóhasználat újszövetségi fordításának tekinthető.⁴⁷ A harmadik a παντοκράτωρ görög kifejezés amelyet „mindenható”

43 TAKÁCS, *Jelenések*, 122.

44 MAIER, *Die Offenbarung* 1, 276.

45 BOLYKI, *A Jelenések könyve*, 18.

46 TAKÁCS, *Jelenések*, 123.

47 MAIER, *Die Offenbarung* 1, 276.

szóval adnak vissza a magyar fordítások. E görög kifejezés bár nem volt a gyakori a hellenisztikus görögben, a Septuaginta mintegy százöt alkalommal használja az ézsaiási alapszövegben szereplő יהוה צבאות istennév fordítására,⁴⁸ és amely az Isten földi uralkodókkal szembeni teljes szuverenitását hivatott kifejezni.⁴⁹ A Jelenések könyvében más jelzőkkel szemben kizárólag Istenre vonatkoztatott epitheton.⁵⁰ Isten teremő voltáról van szó, amely révén megszabja a világegyetem rendjét, keletkezését és elmúlását, és aki megfellebbezhetetlen hatalommal határozza meg a világ népeinek és nemzeteinek, de az egyes embernek is a sorsát.⁵¹

Az Apokalipszis trishagion-akklamációjának második sora azonban az első fejezetből jól ismert formula – „*aki van, és aki volt, és aki eljövendő*” (Jel 1,4b) – betoldásával sajátos eszkatológikus értelmet kap.⁵² János nem tudja elfogadni, hogy a Seregek Urának dicsőége betölti az eget és a földet, ahogyan azt az ézsaiási szövegben találjuk, hiszen ő ezt csak az új, mennyei Jeruzsálem eljövételének következményeként tudja felfogni.⁵³ Ez tehát lényeges különbség az ézsaiási szöveghez képest, ahol Isten dicsőségének térbeli értelme van, míg János annak időbeliségét hangsúlyozza a múlt, a jelen és a jövő dimenziójában.⁵⁴ A kifejezés mögött többen is a héber tetragrammaton (2Móz 3,14) eszkatológiai színezetű értelmét sejtik,⁵⁵ ugyanakkor a hellenisztikus, a görög-római és a későbbi gnosztikus irodalomban is találjuk megfelelőjét.⁵⁶ Ennek nyomán tehát azt mondhatjuk, hogy az ószövetségi szövegben a teremtes témája kap hangsúlyt azzal, hogy Isten szentségének külső

48 BOLYKI, *A Jelenések könyve*, 19; MORTON, *Glory to God*, 94.

49 FORD, *The Christological Function*, 214.

50 FRANZ-HIEKE-HUBER-ZERFASS, *Sanctus*, 151.

51 KARNER, *Apokalipszis*, 80.

52 HÄMMERLE, *Die himmlischen Hymnen*.

53 SATAKE, *Die Offenbarung*, 200.

54 BOLYKI, *A Jelenések könyve*, 19.

55 KARNER, *Apokalipszis*, 80; BOLYKI, *A Jelenések könyve*, 19; JÖRNS, *Das hymnische Evangelium*, 27; MAIER, *Die Offenbarung* 1, 277.

56 MORTON, *Glory to God*, 98–99.

megnyilvánulásáról, azaz dicsőségének egész földet betöltő nagyságáról van szó (Ézs 6,4b), míg az újszövetségi változat a három idődimenziót átfogó kifejezés értelme szerint az önmagához hűséges Istenről tanúskodik.⁵⁷

Ez a teológiai fordulat azonban mindenképpen ellenpontot képez az akklamáció szövegében, hiszen a szent, a mindenható Isten ennek értelmében nem marad a transzcendens valóságban, hanem jön.⁵⁸ Istent emberi névvel nem lehet illetni, sem tapasztalással, sem fogalmi síkon nem lehet megragadni, de mégis minden létező felett ő az egyetlen igaz létező. Volt, mielőtt bármi lett, van és lesz akkor is, ha minden más el is tűnik a mulandósága miatt. Ilyen értelemben, akit János mint eljövendőt (ἐρχόμενος) nevez meg, nem része a teremett világnak, a teremtet világ nem is rejtí magába, mégis közel van és jön. Jövedele ítélet, ítélete azonban megváltó és boldogító ítélet.⁵⁹

Nyilvánvaló, hogy a kifejezést az ószövetségi messiási várakozás fényében kell vizsgálni, amely az eszkatológikus „Úr napja” kifejezéssel áll kapcsolatban, és amely igencsak széles újszövetségi recepcióban Krisztus eljövételében nyert új értelmet. Ily módon a keresztény gyülekezet számára az „Úr eljövetele” Krisztus eljövételében valósul meg. Annál is inkább, hiszen az Apokalipszis számára annak meghatározása, hogy ki az Isten, nem választható el Jézus Krisztustól. Ha Istent úgy határozzuk meg, mint „az eljövendőt” (ἐρχόμενος), akkor ez az eljövétel keresztény értelemben Krisztus személyében történik.⁶⁰

Jézus Krisztus az idő felett áll, mint mindig létező: ő van (ὢν), volt (ἦν) és eljövendő (ἐρχόμενος) is. Ő nemcsak, mint a történelem egy kiemelkedő alakja, akinek földi működése és tanítása megismerhető, és vizsgálható, hanem mint hit és Lélek által az egyházban mindig jelenlevő, cselekvő és élő Úr, aki az eljövendő aión-

57 FRANZ-HIEKE-HUBER-ZERFASS, *Sanctus*, 151–152.

58 KARRER, *Johannesoffenbarung*, 428.

59 KARNER, *Apokalipszis*, 80.

60 McDONOUGH, *JHWH at Patmos*, 215–216.

ban vissza fog jönni. A görög ige participiumi alakja (ἐρχόμενος) azt fejezi ki, hogy az Úr érkező státuszban van, ugyanakkor igazán még nem zárult le az eljövetele. Az egyház mindig várja, hogy egyszer teljességgel bekövetkezik.⁶¹ Lényeges tehát, hogy az „aki lesz” helyett itt az „aki eljövendő kifejezés” szerepel, ugyanis ez jobban megfelel a parúzia-várásnak, mind Isten valóságának, aki nem úgy „lesz”, hogy most még „nincs”.⁶² Figyelemre méltó különbség, hogy míg a Jel 1,4-ben az idősíkok rendje a jelen-múlt-jövő sémában a kontinuitást hangsúlyozzák (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος), addig itt a múlt-jelen-jövő lineáris struktúrájában az idő múlása a központi üzenet.⁶³

Így lesz a trishagion eszkatologikus kijelentés. Isten Jézus Krisztusban maga a jövő: nem az ismeretlen jön felénk a történelemben, hanem Ő, akit ismerünk, hiszen a múltat az Ő tettei határozzák meg, és most is jelen van. A ὁ ἐρχόμενος nemcsak az Apokalipszis főszereplője, de fő témája is. Ily módon míg az Ézs 6,3-ban annak az Istennek a szentségéről van szó, akinek dicsősége betölti az egész földet, addig a Jel 4,8-ban az az Isten szent, aki volt, van és eljövendő,⁶⁴ vagyis aki a gyülekezet számára különleges, rejtett módon van jelen.⁶⁵ A trishagion értelmé a Jelenések könyvének kontextusában átalakul, és Isten Jézus Krisztusban megvalósuló jövőbeli, egyszer és mindenkorra bekövetkező eszkatológikus eljövételét fejezi ki.⁶⁶

Angyal-Cseke Csaba

61 PERES, *Jézus eljön a felhőkön*, 234.

62 BOLYKI, *A Jelenések könyve*, 19.

63 MAIER, *Die Offenbarung 1*, 277.

64 BOLYKI, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 15.

65 STUCKENBRUCK, *Revelation*, 245.

66 MORTON, *Glory to God*, 98–99.

Felhasznált irodalom

- AUNE, David E, *Revelation 1–5*, WBC 52a, Dallas, Word Books, 1997.
- BAUCKHAM, Richard, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge, University Press, 1993.
- BOLYKI János, *A Jelenések könyve 1,4, 5 fejezeteinek magyarázata* (egyetemi jegyzet), 1983.
- BOLYKI János, A Jelenések könyve liturgikus elemei, in: *Magyar Egyházzene* 4/1 (1996), 19–32.
- BOUSTAN, Ra‘anan S., Hekhalot/Merkabah literature, in: Roger S. BAGNALL (szerk.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012, 3099–3101.
- CARNEGIE, David R., Worthy Is the Lamb: The Hymns in Revelation, In: Harold H. ROWDEN (szerk.), *Christ the Lord. Studies Presented to Donald Guthrie*, London, Inter-Varsity Press, 1982, 243–256.
- CHARLES, Robert Henry, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1920.
- CULLMANN, Oscar, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1950.
- DEICHGRÄBER, Reinhard, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- DIÓSI Dávid, A Sanctus-ének ószövetségi gyökerei. Az Is 6,1–4 perikópa liturgikus szempontú elemzése, in: *Magyar Egyházzene* 12/1 (2009), 9–24.
- DIÓSI Dávid, Meghívás a polifonikus teremtetést beteljesítő „zaróak-kordra”, in: PUSKÁS Attila – PERENDY László (szerk.), *Istenképesség, áttistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok*, Budapest, Szent István Társulat, 2019, 168–177.
- DOBOS Károly Dániel (ford.), Henok első könyve. Az etióp Henok-könyv, in: FRÖLICH Ida – DOBOS Károly Dániel (szerk.), *Hénók könyvei, Ószövetségi Apokrifek 1.*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2009, 13–188.

- FABINY Tamás, A Jelenések könyve, in: PECSUK Ottó (szerk.), *Bibli-aismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016, 655–675.
- FITSCH, Ernst Gerhard, *Die Vision von Patmos. Die Offenbarung des Johannes neu entdecken*, Holzgerlingen, Brockhaus Verlag, 2020.
- FORD, Josephine Massyngberde, The Christological Function of the Hymns in the Apocalypse of John, in: *Andrews University Seminary Studies* 36/2 (1998), 207–229.
- FRANZ, Ansgar – HIEKE, Thomas – HUBER, Konrad – ZERFASS, Alexander, Sanctus, in: Brigit JEGGLE-MERZ – Walter KIRSCHLÄGER – Jörg Müller (szerk.), *Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten*, Band 2: *Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2015, 145–163.
- GIESEN, Heinz, *Die Offenbarung des Johannes*, RNT, Regensburg, Pustet Verlag, 1997.
- HÄMMERLE, Tatjana, Die himmlischen Hymnen in der Offenbarung des Johannes, <https://www.grin.com/document/367678> (2024.06.14.)
- HEYMEL, Michael, *Die Johannesoffenbarung. Heute lesen*, Zürich, Theologischer Verlag, 2018.
- JÖRNS, Klaus-Peter, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1971.
- KARNER Károly, *Apokalipszis. Fordítás és magyarázat*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1990.
- KARRER, Martin, *Johannesoffenbarung*, Band 1.: *Offb 1,1–5,14*, EKK XXIV/1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- LOHMEYER, Ernst, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen, Mohr Siebeck, 1953.
- MACLEOD, David J., The adoration of God the Creator. An Exposition of Revelation 4, in: *Bibliotheca Sacra* 164 (2007), 198–218.
- MAIER, Gerhard, *Die Offenbarung des Johannes*, Teil 1.: *Kapitel 1–11* (HTA), Witten – Gießen, R. Brockhaus Verlag – Brunnen Verlag, 2009.

- MCDONOUGH, Sean. M., *JHWH at Patmos. Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting*, WUNT 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
- MORTON, Russell, Glory to God and to the Lamb. John's Use of Jewish and Hellenistic/Roman Themes in Formating His Theology in Revelation 4-5, in: *Journal for the Study of the New Testament* 24/1 (2001), 89–109.
- MOWRY, Lucetta, Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage, in: *Journal of Biblical Literature* 71/2 (1952), 75–84.
- PERES Imre, Jézus eljön a felhőkön, in: *Igazság és Élet* 6/2 (2012), 233–244.
- SATAKE, Akira, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- SHEPHERD, Massey Hamilton, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*. Richmond, John Knox Press, 1960.
- STUCKENBRUCK, Loren T., Revelation 4–5. Divided Worship or One Vision?, in: *Stone-Campbell Journal* 14/2 (2011), 235–248.
- TAKÁCS Gyula, *A Jelenések könyve. Exegézis. Jegyzet*. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2000.
- TÓTH, Franz, Der himmlische Gottesdienst in Offenbarung 4–5, in: *Spes Christiana* 15–16 (2005), 35–51.
- WILDBERGER, Hans, *Jesaja*, Teilband 1.: *Jesaja 1-12*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1972.

Az aratás és szüret eszkatológikus képei

1. Bevezetés

E rövid tanulmányban a Jelenések 14,14–20-ban olvasható perikópát járjuk körül, amely az aratás és szüret mezőgazdasági képeit eszkatológiai metaforákká fejlesztve használja fel. Ez a szöveg meglehetősen zavarosnak, nehezen értelmezhetőnek tűnik. A perikópa első versében „az emberfiához hasonló” tűnik fel (14,14), olyan attribútumokkal és státusszal felruházva, melyeknek köszönhetően alakját, ha nem is minden nehézség nélkül, de azonosíthatjuk a felmagasztalt Krisztussal. Ezt a statikus képet a következő versben (14,15) kezdődő dinamikus jelenetsor váltja fel: angyalok jönnek-mennek, mennyei parancsok hangzanak el, lezajlik a szüret és az aratás, majd a 20. versben zárásként, túlzás nélkül, egy vérfürdő képe jelenik meg az olvasó szemei előtt. A Jelenések szerzője sem közvetlenül, sem *angelus interpretes* révén nem fűz semmiféle magyarázatot a látomás képanyagához.

A szüret szimbolikája tulajdonképpen nem jelent problémát: látni fogjuk, hogy csak ítéletként lehet értelmezni a jelenetet. Az aratással kapcsolatban viszont annál több probléma merül fel. Ez főképpen annak köszönhető, hogy a 16. versben záruló eszkatológikus aratás befejezetlennek tűnik: amíg a szőlőt Isten haragjának borsajtójába vetik és elképesztő mennyiségű „vért” préselnek ki belőle, addig a learatott gabona további sorsáról semmiféle magyarázatot nem olvasunk. Ez a hiány felveti azt a kérdést, hogy mit szimbolizál az aratás, továbbá, milyen viszony áll fenn az aratás és a szüret jelenetei között? Valamint, megválaszolando, hogy kik az elszenvedői ezeknek az eszkatológikus folyamatoknak? Hogyan illeszkedik e jelentsor a Jelenések könyve tágabb kontextusába? Vé-

göl, általánosságban, milyen eszkatológikus üzenet olvasható ki a vizsgált perikópából?

2. Jóel 4,13, mint ószövetségi párhuza

Az aratás és a szüret képei egyértelműen a Jóel 4,13-ból származnak.¹ A szöveg az Úr napját írja le, amikor Isten összegyűjti a népet Jósáfát völgyébe, hogy ítéletet tartson felettük. Jóel szövegében a szüret/betakarítás egyértelműen az ítélet metaforájaként szolgál: „Eresszétek rá a sarlót, mert megérett az aratnivaló! Gyertek, taposatok, mert tele van a taposókád, csordultig vannak a sajtók, mert nagy a gonoszságuk.” A héber szövegben az aratás megkezdésének indoklása a következő: *kí básal qacír*, amelyben a *básal* ige jelentése: „felforralni”, de ez a kifejezés sokkal inkább a forró napon felrepedő szőlőre, semmint az érett gabonára alkalmazható.² Ez képzavarnak is tűnhet, emiatt a Septuaginta a *τρύγητος* szóval fordítja a *qacír* kifejezést, ami a szőlőszüretre vonatkozik. Minden bizonnyal, a Septuaginta-szöveget fordító írástudó úgy értette a szöveget, hogy a Jóel 4,13-ban nem aratásról és szőlőszüretéről van szó, hanem a szőlő sarlóval/metszőkéssel történő begyűjtéséről és a borsajtóban történő feldolgozásáról.³ Viszont nem hagyható fi-

1 A Jelenések szerzője látomásainak megfogalmazása során, a teljes műben nagymértékben támaszkodik olyan képekre és asszociációkra, melyeket az Ószövetségből merít, vagy amelyekhez az ószövetségi képek adták az ihletforrást. Azonban nem pusztán arról van szó, hogy a szerző benne él az Ószövetség világában, valamint, hogy látomásait az Ószövetség nyelvezetével és képi világával kívánja leírni. Az Ószövetség tartalmazza Isten népének megelőző történetét, így a szerző az ószövetségi anyag használatával, művének címzettjeiben kívánja megerősíteni az „Isten népe” identitást, vagyis igyekszik ráébreszteni a gyülekezeteit arra, hogy az ő életükben és megpróbáltatásaikban Isten és ember közös története folytatódik, kontinuitásban az ószövetségi előzményekkel.

2 CRENSHAW, *Joel, A New Translation with Introduction and Commentary*, 191.

3 AUNE, *Revelation 6–16*, 845.

gyelmen kívül, hogy a *qacír* általában gabonafélékre utal (Ézs 18,5 kivétel).⁴ A Jelenések könyvének szerzője, valószínűleg helyesen, két különböző tevékenységet ismert fel a versben: először a gabona aratásának képét, majd a szüretre vonatkozó leírást. Ezen olvasat alapján dolgozhatta ki a Jelenések 14,15-20 két egymás mellé állított eszkatológikus képét.

3. Jel 14,17–20: egy képsor az ítéletről

Először a Jel 14,17–20-at, vagyis a szőlőszürettről szóló szövegrészt dolgozzuk fel, ugyanis ez a szakasz nem problematikus és értelmezése talán előmozdítja a 15–16. versek helyes megértését. Itt egy olyan képet látunk, amelynek értelme közvetlen összefüggésben áll a Jóel 4,13 értelmével: a szőlő szüretelése és borsajtóba vetése, majd taposása, egyértelműen az ítélet metaforái.

Miután a 16. vers beszámolója alapján az emberfia bevégezte a föld aratását, a 17. vers szerint „egy másik angyal is kijött a mennyei templomból,⁵ akinél szintén éles sarló volt.” Az angyal a mennyei

4 CRENSHAW, *Joel*, 191.

5 Az izraeli tradíció szerint a földi szentélyt a mennyei szentély képe alapján építették (2Móz 25,40), és egyesek azt feltételezték, hogy van egy tényleges szentély a mennyben (Bölcs 9,8). A Jelenések könyve, minden bizonnyal e hagyomány hatása alatt egy mennyei templomról számol be, amely tulajdonképpen azonos Isten tróntermével (Jel 7,15). A templomhoz kapcsolódó angyalok papi feladatokat látnak el az oltárnál végzett szolgálattal és a libációk kiöntésével (Jel 8,3–5; 15,5–8). A mennyei templom megfelelője a hit közössége a földön, amelyet olyan templomként ábrázolnak, mely az istenellenes világ fenyegetése alatt áll. A templomtéma kétféleképpen mutatja be Isten szolidaritását a földi gyülekezettel: először azokon a látomásokon keresztül, amelyekben megnyílik a mennyei templom, és fenyegető jelek szabadulnak fel a gonosz erői ellen (Jel 11,18–19; 15,5–8, 16,1.17); másodszor, úgy, hogy a híveknek helyet ígérnek Isten templomában, ahol metaforikus értelemben oszlopokká lesznek, valamint papi szolgálatot látnak el (Jel 3,12; 7,15). A templom motívuma az új Jeruzsálemben csúcsonyul ki, egy olyan városban, amelynek leírásában a szentély és a város jellegzetességei

templomból, azaz Isten trónterméből lép elő, vagyis akárcsak a 15. versben, úgy itt is, egy közvetlenül Istentől származó parancs kerül elvégzésre.⁶ A sarlónak az apokaliptikában vannak igen negatív, halállal és ítélettel kapcsolatos konnotációi, sok esetben egy meghatározott funkcióval bíró sarlóról van szó, ezt határozott névelővel is jelzik.⁷ Annak többszöri külön kiemelése, hogy a sarló éles (ὀξύς) szintén negatív asszociációkat hordoz.⁸

A Zak 5,1–5 *Septuaginta-verziójában* egy repülő sarlóról olvasunk, úgy, mint az átok metaforája, amely az egész földet learatja, hogy megbüntesse a tolvajokat és hamisan esküvőket. A héber szövegben eredetileg egy repülő könyvtekercsről van szó, amely átkot tartalmaz, így a repülő sarló képze a héber szöveg félreolvasása révén állhatott elő: a *migla apa*, repülő tekercs kifejezést olvashatták *maggal apa*, azaz repülő sarlónak - ami kétségtelenül felerősíti a Zak 5,1–5 látomásának apokaliptikus töltését. Egy, a kis-ázsiai Akmóniában feltárt görög-zsidó sírfelirat a Kr. u. 3. századból, utalást tesz „az átok sarlójára”,⁹ talán a Zak 5,1–5 alapján, minden bizonnyal a sírgyalázók elleni fenyegetésként. A ἡ τοῦ θανάτου δρεπάνη, vagyis „a halál sarlója” kifejezés három alkalommal is felbukkan a Test. Abr. [Rec. A] 4,11; 8,9.10 szövegrészeiben,¹⁰ ahol a halál metaforájaként szerepel. Más szövegek arról tanúskodnak, hogy Ezékiel próféta megjövendölte a kozmikus ítéletet a világ felett, úgy, mint „a pusztítás sarlóját a föld határáig” (Vit. Proph. 3.6–7).¹¹

összekeverednek, ahol a hívek örökké imádják Istent és a Bárányt (Jel 22,5).
Lásd KOESTER, *Revelation*, 624–625.

6 AUNE, *Revelation 6–16*, 845.

7 Lásd: Mk 4,29; Test. Abr. (Rec. A) 4,11; 8,9.10; Vit. Proph. 3,6–7.

8 AUNE, *Revelation 6–16*, 842.

9 Idézi: AUNE, *Revelation 6–16*, 843.

10 Idézi: AUNE, *Revelation 6–16*, 843.

11 AUNE, *Revelation 6–16*, 843.

Az álomfejtésben a sarlónak kifejezetten negatív jelentéstartalma volt (Artemid. Oneir. 2.24).¹² A δρέπανον kifejezés többféle görbe vagy ívelt pengetípust is jelölhetett, többek között kaszát vagy sarlót (*Septuaginta*, Deut 16,9; 23,25), metszőkést (*Septuaginta*, Mik 4,3; Jóel 4,10; Ézs 2,4), szüretelő kést vagy pedig szablyát. A Jer 50,16-ban és Jóel 4,13-ban szereplő héber *maggal* kifejezés szűkebb értelmű, mint a δρέπανον, de ez a kifejezés is jelölhet kaszát, sarlót és borbélykést is.¹³

Van két párhuzamos hely az Ószövetségben, ahol a sarló/metszőkés egyértelműen pozitív jelentést hordoz: „Igazságot szolgáltat a nemzetek között, ítéletet hoz minden nép ügyében. Kardjaikból ezért kapákat kovácsolnak, lándzsáikból pedig metszőkéseket; nép a népre kardot nem emel, hadakozást többé nem tanul.” - mondja az Ézs 2,4 és ugyanígy a Mik 4,3.¹⁴ Ezek a szakaszok azonban a megvalósult eszkatológikus békességről szólnak, a Jelenések könyvében ez csak az utolsó fejezetekben tárul fel. Ráadásul ezek az igeszakaszok csak távolról, közvetetten kapcsolódnak témánkhoz, azaz nem relevánsak.

A Jel 14,17 terminológiájával kapcsolatban meg kell jegyezzük, hogy itt nem egy bizonyos apokaliptikus sarlóról van szó, hiszen a δρέπανον kifejezés határozott névelő nélkül áll. Emiatt nem azonosíthatjuk az emberfia által tartott sarlót a zakariási vagy ezékieli sarlóval, viszont azt mindenképpen el kell ismernünk, hogy a sarló éles voltának kiemelése, valamint a sarlóval kapcsolatos negatív konnotációk, a Jel 14,14–20 sarló-képzetét is meg kell határozzák. Összességében a sarló szimbolikája minden bizonnyal a vizsgált perikópában is negatív, az ítélettel és halállal összefüggésbe hozható értelemmel bír.

A 18. versben folytatódik a látomás: „egy másik angyal is kijött az oltártól, akinek hatalma volt a tűzön.” A „hatalma volt a tűzön”

12 AUNE, *Revelation 6–16*, 845.

13 AUNE, *Revelation 6–16*, 845.

14 KOESTER, *Revelation*, 624.

kifejezés kiemeli az említett angyal különleges funkcióját: mint a tűz felett uralkodó angyal, részt vesz az istenellenes hatalmak megbüntetésében. A zsidó hagyomány szerint, különböző angyaloknak hatalom adatott az univerzum különböző aspektusai felett, beleértve a négy szelet (Jel 7,1), a mélységet (Jel 9,11) és a vizeket (Jel 16,5). A Bib. Ant. 38,3 „Nathaniélre, a tűzért felelős angyalra” utal, ugyanígy a Test. Abr. (Rec A) 13,10 is megemlíti egy azonos funkciót képviselő lényt: „Πυρουήλ a (fő)angyal, akinek hatalma van a tűz felett.”¹⁵ Ezt az anglyalt a Test. Abr. (Rec A) 12,14 úgy említi, mint „a tüzes anglyalt, aki a tüzet tartotta” és akinek az a feladata, hogy tűzzel próbára tegye az emberek munkáit. Hasonlóképpen a *Damaszkuszi Irat* 2,5–6 kízással fenyeget „tüzes lángokkal a pusztítás összes angyalai által”, ezek olyan angyalok, akiknek az a feladata, hogy megkínózzák a gonoszokat. A kis-ázsiai Kidrama egyik átokszövege tartalmazza a ὑπὸ τῶν πυρὸς ἀγγέλων kifejezést: „szenvedj a tűz angyalaitól.”¹⁶ Hasonlóképpen, egy arámi varázstál az iraki Tell Khafaje-ból (Kr.u. 3–7. sz.) egy mennyei lényt ír le, aki „a tűz birodalmának feje.” Az a spekuláció, hogy az angyalokat tűzből teremtették, széles körben elterjedt a korai judaizmusban, valószínűleg a Zsolt 104,4 alapján.¹⁷ A 2Hén 29,2–3 utal az angyalok tűzből való teremtésére, következésképpen mind a fegyvereik, mind a ruhájuk tűz.¹⁸

A zsidó szövegek beszélnek a büntetés angyalairól. Olvasunk az Ószövetségben szeráfokról (*szerafim*), nevük gyöke a *szerafim* ige, melynek jelentése: „égni, égetni”. Tehát a szeráfok Isten szolgálói, manifestációk, akik Isten haragjának tüzeit közvetítik. Ezt az összefüggést villantja fel a Zsolt 78,49: „Rájuk zúdította izzó haragját, dühét, háborgását és a pusztító angyalok seregét.” Tulajdonképpen

15 Idézi: AUNE, *Revelation 6–16*, 846.

16 Idézi: AUNE, *Revelation 6–16*, 846.

17 Lásd: Jub 2,2; 2Apk Bar 21,6; 48,8; 2Hén 39,5; Apk Abr 19,6; Gen Rab 78,1; 1QH 1,10–11; Hekalot Rabbati 15,8–16,2; Masseket Hekalot 4; Széfer ha-Razim 1.9–10. (a lokuszokat sorolja: AUNE, *Revelation 6–16*, 846.

18 AUNE, *Revelation 6–16*, 846.

ugyanilyen büntető funkciót töltenek be az angyalok, akik lemennek Sodomába (1Móz 19,13), a dögvész angyala (2Sám 24,15–16), a halál angyala, aki levágta az asszír sereget (2Kir 19,35), illetve „a pusztító”, aki által az Úr lesújtott Egyiptom elsőszülötteire.¹⁹

A tűz az Ószövetségben Isten szentségének képe, olyan dinamikus elem, amely egyszerre pusztít ugyanakkor tisztává tesz, így a bibliai szövegek felhasználják a tűz képét arra, hogy általa Isten lényegének egyik aspektusát plasztikusan kifejezzék. Isten a bűnnel szemben, mint pusztító tűz jelenik meg: „mert eljön az Úr tűzben. rájuk zúdítja lángoló haragját, és fenyítését lángoló tűzben. Mert tűzzel ítél az Úr.” (Ézs 66,15–16) „Olyanokká teszed őket, mint a tüzes kemence, ha megjelenesz, Uram. Haragod elnyeli őket, és tűz emészti meg.” (Zsolt 21,10)²⁰

Tehát az angyal, „akinek hatalma volt a tűz felett”, egy büntető angyal, aki Isten parancsát hozza a mennyei templomból, az eszkatológikus ítélet végrehajtására: „hatalmas hangon kiáltott annak, akinél az éles sarló volt: Ereszd neki éles sarlódát, és szüreteld le a föld szőlőjének fürtjeit, mert megérték a szőlőszemek.” (18. v.) Az éles sarló kétszeri említése, negatív apokaliptikus hangsúlyt ad a jelenetnek, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a sarló mennyire negatív szimbólum (lásd fent). A szőlőszemek érett volta és egyáltalán a szüret ideje, jelölheti az apokaliptikus órát (ὥρα), és ezzel összefüggésben a gonoszság teljessé válását, az Istentől megszabott apokaliptikus mérték betöltését, hasonlóan Jól 4,13 szövegéhez, ahol azért vannak csordultig a sajtók, mert az ítéletre méltóknak „nagy a gonoszságuk.”

A 19. vers azzal folytatódik, hogy „az angyal ledobta éles sarlóját a földre, leszüretelte a föld szőlőjét, és belevetette Isten haragjának nagy borsajtójába.” A Jól 4,13-hoz hasonló szakaszok rabbinikus értelmezése is a szőlőszüret és borsajtó ítéletes jellegére mutat. A Midr Zsolt 8.1 a következőket mondja: „a *szüret* alatt Babilon bu-

19 KNIGHT, *Az Ószövetség keresztény teológiája*, 119.

20 KNIGHT, *Az Ószövetség keresztény teológiája*, 248.

kását értjük (Jer 51,33), a *szőlő betakarítása* alatt Görögország bukását értjük (Zof 9,13), az *olvaszgedés* alatt Média bukását értjük (Eszk 7,10), a *sajtó taposása* alatt Edóm bukását értjük” (Ézs 63,3).²¹

Az Ézs 63,1–6 Istent ábrázolja úgy, mint aki haragjában népet taposott a borsajtóban, vérük pedig az Úr ruhájára fröccsent. A harag és a vér említése közös motívumok a Jelenések 14,17-20-al, ahol Isten haragjának borsajtójáról, illetve a kiömlő vér horrosztkus mennyiségéről olvasunk.

A szüreti betakarítás képének és az eszkatologikus ütközet gondolatának összefüggése megjelenik a *Targum Jonathánban* az Ézs 63,3-4 parafrázisában: „Íme, ahogy a présben taposott szőlő, úgy növekszik a mészárlás a népek táboraiban, és nem lesz erejük előttem; Megölöm őket haragomban, és eltaposom őket haragomban; Megtöröm magam előtt a hatalmasok erejét, és megsemmisítem minden bölcsüket. Mert előttem van a bosszúállás napja, és eljött népem üdvösségének éve.”²² Hasonló kapcsolat kínálkozik a Jól 4,13–14 esetében a *Targum Jonathán* verziójában: „Vess rájuk kardot, mert elérkezett a végük ideje; menj le, és taposd holt harcosait, mint a szőlőt, amelyet a présben taposnak; öntsétek ki vérüket, mert nagy az ő gonoszságuk. Hadsereg sereg ellen (támad) a bírói ítélet völgyében; mert közel van a nap, amely eljön az Úrtól a bírói ítélet völgyében.”²³

A 20. versben a borsajtó taposásának képe tulajdonképpen átalakul az eszkatológikus ütközet képévé: „Megtaposták a borsajtót a városon kívül, és a borsajtóból vér ömlött ki ezerhatszáz futamnyira,²⁴ és a lovak zablájáig ért.” A város (πόλις), amelyről itt

21 A szöveget idézi: AUNE, *Revelation 6-16*, 845.

22 Idézet forrása: https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Isaiah.63?lang=bi (utolós letöltés: 2024.09.27).

23 A szöveget idézi: AUNE, *Revelation 6-16*, 847.

24 Futam: *stadion*, görög hosszsmérték, amely kb. 200 méter hosszúságnak felel meg. Az 1600 stadion tehát kb. 320 km távolságot jelöl. Az 1600 stadion a végidőbeli csatatér nagyságát adja meg. Már ókori magyarázók a 4 és 40 többszörösét keresték e számban, így a négy égtájat magában foglaló egész földet értették rajta. Más magyarázók úgy vélték, hogy az 1600 stadiont

szó van nincs kifejezetten megnevezve, azonban a főnév előtt álló határozott névelő arra utal, hogy a város Jeruzsálem.²⁵ A szőlőt a városon kívül tapossák. Először gondolhatunk arra, hogy ez a lokalizáció a szüret-metafora folytatása, mivel a borsajtó általában a településen kívüli szőlőültetvényen volt (Mt 21,33). Azonban a szőlőszüret metaforája váratlanul átfordul az eszkatológikus ütközet képébe, így „a városon kívül” kiontott vér azt jelenti, hogy a város népe megmenekül az ítélettől. A Jelenések könyvében „a város” (az új Jeruzsálem) a hívők közösségének metaforája, szembe állítva egy másik szimbolikus várossal, Babilonnal, amellyel a kapcsolatot a hívőknek meg kell tagadni.²⁶ Vagyis azok, akik a hívő közösséghez, azaz, az új Jeruzsálem városához tartoznak, megmenekülnek a végső ítélettől.²⁷

A bor a vér asszociációit idézi fel az emberek fantáziájában, nyilván azért, mert a szőlő vörös leve némileg hasonlít a vérre, így a szőlő levét αἷμα σταφυλῆς néven is emlegették (1Móz 49,11; 5Móz 32,14; Sir 39,26; 50,15; 1Makk 6,34).²⁸ Az 1600 stadionon szétterülő hatalmas mennyiségű vér képe, egyrészt, szimbolikus je-

ókori útleírások szerint, Palesztina hosszának lehet megfeleltetni Tírusztól az egyiptomi határon fekvő El-Arisig. Ennek alapján az eszkatológikus ütközet helyszíne az egész Szentföldet magában foglalja (Lásd KARNER, *Apokalipszis*, 156). Mi úgy gondoljuk, hogy a számérték valóban szimbolikus, ezért felesleges spekuláció a „csatatér” helyszínéről vagy méretéről elmélkedni.

25 AUNE, *Revelation 6–16*, 847.

26 A Jelenések szerzője számára fontos, hogy szembe állítsa a két várost, Babilont és azt a Jeruzsálemet, amely a mennyből száll alá. Azonban nem konkrét városokról van szó, hanem olyan metaforákról, amelyek leleplezőként és erőforrásként szolgálnak az olvasók számára. Babilon az opportunizmus és paráznaság közössége, amelynek Isten véget fog vetni - ezzel a hívők nem vállalhatnak közösséget. Az új Jeruzsálem a szeretet közössége Istennel és a Báránnal, amely részben jelenvaló, részben eljövendő valóság - ezt várva és ennek nevében lehetnek képesek a hívők ellenállni a megalkuvás kísértésének és reménykedve várni Uruk eljövetelét.

27 KOESTER, *Revelation*, 630.

28 AUNE, *Revelation 6–16*, 847.

lentséggel bír: az egyetemesség kifejezését szolgálja, az ítélet totális voltát és az istenellenes világ borzalmas végzetét hivatott jelölni.

Másrészt, ez a hiperbola a példátlan mértékű mészárlás kifejezésére szolgált az ókori irodalomban. Ennek a toposznak egy korai előfordulása az 1Hén 100,3-ban olvasható: „És a ló a mellkasáig jár a bűnösök vérében.” Hasonló párhuzamot találunk a 4Ezsd 15,35-36-ban, „És olyan magasan árad a kard által kiontott vér, mint a ló hasa, az ember combja és a teve térde.”²⁹ Josephus is alkalmazza ezt a toposzt a hatalmas mészárlásra, amely Jeruzsálem bukásakor Kr. u. 70-ben történt: „ledöftek mindenkit, aki útjukba került, és így hullákkal torlaszolták el a szűk utcákat, és a város szinte úszott a vérben, úgyhogy a tüzet nemegyszer vérrrel oltották.”³⁰ A lovak kantárjának említése az apokaliptikus hiperbolában azt jelzi, hogy a Jelenések szerzője az eszkatológiai ütközetre utal, amelyről a 19,11–21-ben olvasunk. A lovak, amelyekről előzőleg nem esett szó, a győztes mennyei seregek jelenlétére utalhatnak, úgy, ahogyan azt a Jel 19,14-ben látjuk.³¹

A szőlőt taposó alak személye nem egyértelmű: a passzív aoristos ἐπατήθη, „taposva” jelentésű igének nincs megnevezve az alanya, ugyanakkor lehet *passivum divinum*, azaz olyan teológiai célzatú passzívum, amely Isten személyének, cselekvésének körülírására szolgál.³² A 19,15 viszont a fehér lovon ülő felmagasztalt Krisztust, a mennyei seregek vezetőjét azonosítja úgy, mint aki „tapossa majd a mindenható Isten búsult haragjának borsajtóját.” Ha arra gondolunk, hogy a Jelenések szerzője szívesen ruházza fel Krisztus alakját az egyedül Istent megillető predikátumokkal,³³ akkor való-

29 Idézi: AUNE, *Revelation 6–16*, 848.

30 FLAVIUS Josephus: *A zsidó háború*, 394.

31 AUNE, *Revelation 6–16*, 848.

32 AUNE, *Revelation 6–16*, 847.

33 Az isteni predikátumok és attribútumok ilyen használata jellemző a Jelenések könyvének „magas” krisztológiájára. Krisztus alakjának ilyen leírásai, kifejezik a szerző teológiai látásmódját, amelyben egyértelműen különbséget tesz Krisztus és Isten között, azonban tudatában van annak is, hogy Krisz-

színűnek tarthatjuk, hogy a borsajtó-metaforával bemutatott ítélet cselekvő alanya maga Krisztus, a *passivum divinum* pedig Krisztus körülírására szolgál.

Összegezve az elmondottakat, a 14,17–20 versek minden tekintetben egy ítéletjelenetet írnak le. A szerző kiindulópontja a Jóel 4,13 volt, amely az eszkatológikus ítélet gondolatát fejezte ki a szőlő taposásának metaforájával. Ezt a képet vegyítette a Jelenések szerzője, Ézsaiás által használt képekkel, korabeli angelológiai spekulációkkal, egy ismert irodalmi toposszal, hogy a jelenetben a főszerepet végül Krisztus alakjára ruházza, habár az ide kapcsolódó teljes képet csak a 19. fejezetben kívánja majd feltárni.

4. Jel 14,14–16: ítélet vagy megváltás?

Most a Jel 14,14–16 vagyis „az emberfiához hasonló” alak cselekvését leíró *locus* felé fordítjuk figyelmünket. A 15. versben egy angyal az aratás Istentől származó parancsával lép ki a mennyei templomból és kiált a felhőn ülő alaknak: „Ereszd neki a sarlódat, és arass, itt az aratás órája, mert beérett az aratnivaló a földön.” Az aratás órája nyilvánvalóan átvitt értelemben az apokaliptikus órát jelöli, amikor az emberfia végrehajtja eszkatológikus cselekvését. A beérett/megszáradt (ἐξηράνθη) kifejezés, amit a gabonára alkalmaz a szerző, itt elsősorban nem mezőgazdasági célzatú kijelentés (mert aratni nyilvánvalóan akkor célszerű, ha a gabona már beérett), hanem egy apokaliptikus számra utalhat, amelynek mértékét csak Isten ismeri, pl. a gonoszság mértéke, vagy az igazak szenvedésének mértéke, vagy más apokaliptikus mérték, amely éppen most betelt.

A lényegi egzegetikai problémát a 16. vers okozza: „A felhőn ülő pedig ledobta sarlóját a földre, és learatták a földet.” Az emberfia teljesítve az isteni parancsot, bevégezzi az aratást. De ahelyett,

tus részesedik mindabból ami maga Isten, ezt ki is fejezi Isten és a Bárány közös trónjának látomása (Jel 3,21; 22,1.3).

hogy a szerző az aratás részletezésébe kezdene, illetve, az azt követő további munkák (cséplés, szórás) képeit beemelné, a következő 17. versben már a szőlőszüret metaforáját kezdi kibontani. Amíg a leszüretelt szőlőt Isten haragjának borsajtójába vetik és elképesztő mennyiségű „vért” préselnek ki belőle, addig a learatott gabona további sorsáról semmiféle magyarázatot nem olvasunk. A 14,15–16 és a 14,17–20 tehát aszimmetrikusan állnak egymás mellett: a szőlőszüret egyértelmű és befejezett képsor, a föld aratása homályosnak és befejezetlennek hat. Ez a hiányosság felveti azt a kérdést, hogy mit szimbolizál az aratás és hogy milyen viszony áll fenn az aratás és a szüret jelenetei között? Ellentétes vagy azonos jelentésű képekről van szó? Továbbá miként értékeljük az emberfia-Krisztus cselekvését: megváltás vagy ítélet zajlik éppen, és kikre vonatkozik ez a tevékenység?

Kezdetnek tekintsük át a legfontosabb aratással kapcsolatos bibliai *locus*okat. Az Ézs 17,5 Izrael dicsőségének hanyatlását az aratás és olajbogyó-szüret képeivel szemlélteti. A Jer 51,33 Babilon bukásáig hátralevő kis időt a szérű ledöngöléséhez hasonlítja, amire következik az aratás; a Jer 9,21 pedig Jeruzsálem bukásának szörnyűségét vetíti előre: „Úgy hevernek ott az emberek hullái.. mint gabona az arató mögött, melyet nem köt kévébe senki.” A népek feletti isteni ítéletet Jósáfát völgyében, az aratás és a szüret képeivel fejezi ki a Jóel 4,13. A Mik 4,12–13 szerint Isten maga fogja összegyűjteni a népeket, mint kévét a szérűre, és Sion fogja a nemzeteket csépelni és összezúzni. A klasszikus görög irodalomba is utat talált az aratásmetafora: az *Iliász* 11.67–71 részében a gabona betakarításának hasonlatát Homérosz a harcosok ütközetben történő levágására alkalmazza.³⁴

Különösen érdekes tárgyunk szempontjából a búza és konkoly példázata a Mt 13,24–30-ban, illetve annak allegorikus magyarázata a Mt 13,37–43-ban. A példázatban a szántóföld gazdája megtiltja az aratóknak, hogy aratási idő előtt kiszaggassák a konkolyt,

34 KOESTER, *Revelation*, 624.

mert így az értékes búza is kárt szenvedne. Az aratás időszakában azonban szétválasztják a gabonát és a gyomnövényt, előbbi csűrbe takarítják, utóbbit pedig megégetik. A példázat magyarázatából kiderül, hogy az eszkatológikus aratásról van szó: a Jelenések 14,15-16-ban, az ἐθερίσθη ἡ γῆ, „a földet learatták”, illetve a ὁ θερισμὸς τῆς γῆς, „a föld aratása” kifejezések emlékeztetnek a Mt 13,38-ra: ὁ δὲ ἄγρός ἐστιν ὁ κόσμος, „a szántóföld pedig a világ.”³⁵ Majd a hangsúly az összegyűjtés motívumára kerül: az Isten népének összegyűjtése messiási feladat a zsidó eszkatológiában, ugyanakkor fontos szerephez jut a szinoptikus apokalipszisben (Mk 13,27).³⁶ Az angyalok az aratók, ők végzik az összegyűjtés munkáját, de a Mt 13,40–42 a gonoszok és botránkozást okozók összegyűjtését és megégetését különösen hangsúlyozza. A Mt 13,30-ban a θερισμὸς kifejezés magába foglalja a learatott gabona begyűjtését is.³⁷ Gyakran ezt a mátéi szakaszt állítják összefüggésbe a Jelenések 14,15-tel, ahol ugyancsak a θερισμὸς kifejezés szerepel. Azaz, a Máté evangéliumában leírt búza és konkoly példázatában vélik megtalálni a hermeneutikai kulcsot a Jelenések 14,15–16-hoz. Azt azonban csak nehezen fogadhatnánk el, hogy a θερισμὸς, vagy esetleg a θερίζω ige, egy állandósult *terminus technicus* lenne a hívők eszkatológikus megváltó jellegű aratására.³⁸ Továbbá, csak erőltetetten lehetne párhuzamot vonni a Mt 13,24–30.³⁷–43 és a Jel 14,15–16 között, hiszen utóbbiban nem olvasunk sem szétválasztásról, sem megégetésről.

Vessünk egy pillantást azokra a bibliai szakaszokra melyekben az aratási metafora pozitív üzenetet hordoz. Az Ézs 2,4 és Mik 4,3 párhuzamos *locusai* az eszkatológikus békekorszak jellemzőjeként említik, hogy a fegyverekből mezőgazdasági eszközöket kovácsolnak: a béke korában a mezei munkák háborítatlanul folynak. A Jób 5,26-ban az aratás a halállal kerül összefüggésbe, mégpedig pozitív

35 AUNE, *Revelation 6–16*, 845.

36 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 133–134.

37 KARNER, *Apokalipszis*, 156.

38 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 134.

értelemben, de ez a szakasz csak ez ember individuális eszkatológiaiáját érinti.

Néhány újszövetségi *locus*, amelyek az igazaknak Isten országába történő begyűjtését fejezik ki, ugyancsak pozitív töltettel bírnak.³⁹ A Mt 9,38-ban Jézus az aratás metaforáját alkalmazza, de úgy tűnik nem eszkatológiai, hanem földi munkájára vonatkozó értelemben. A magától növekedő vetés példázatában Mk 4,29-ben Isten országa hasonló a gabonaföldhöz, amelyre végül, „amikor a termés engedi” elérkezik az aratás ideje. Az aratás képe kifejezetten pozitív jelentéssel bír a Jn 4,35–36-ban: „Íme, mondom nektek: emeljétek fel a szemeteket, és lássátok meg, hogy a mezők már fehérek az aratásra. Az arató jutalmat kap, és begyűjti a termést az örök életre, hogy együtt örüljön a vető és az arató.”

Mindebből látható, hogy az aratás metaforája egyaránt bír pozitív és negatív konnotációkkal is, habár meg kell jegyeznünk, hogy a legtöbb pozitív kicsengésű *locust* az újszövetségi szövegek hozzák. Érdemes külön megvizsgálnunk a cséplés és szórás folyamatait felhasználó bibliai képeket, ugyanis ezeket előszeretettel hozzák kapcsolatba a szövegek az isteni ítélettel.⁴⁰ Az Ám 1,3 egy rendkívül erőszakos jelenetről számol be: „nem bocsátok meg Damaszkusznak, mert vas cséplőszánokkal csépték Gileádot.”⁴¹ A már említett Mik 4,13 szerint, az Úr maga fogja Siont vas-szarvú és érc-patájú nyomtató ökörré tenni, hogy csépelje a nemzeteket. A szintén említett Jer 51,33 a cséplés hasonlatát hozza: ahogy a szérű ledöngölése előkészület a csépléshez, úgy a Babilonnak hátralevő kis idő, előkészület a pusztulásra. A Hab 3,12 az Úr napjáról

39 AUNE, *Revelation 6–16*, 844.

40 AUNE, *Revelation 6–16*, 844.

41 Azt meg kell jegyeznünk, hogy ez a szakasz nem egy ítélet-metafora, hanem a fenyegető prófécia hirdetését kiváltó erőszakos háborús cselekmény leírása, melyet Arám hajtott végre Gileád lakossága ellen. Nehéz eldönteni, hogy a „vas cséplőszán” a földre fektetett foglyok valós kivégzési módjára tett utalás, vagy inkább metaforikus leírása a fegyver általi halálnak. Utóbbi esetben jól kiegészíti a főszövegben említett cséplés-metaforát használó *locus*okat.

szóló zsoltár egyik verse, Istent ábrázolja úgy, mint aki haragjában a népeket csépli. A Zsolt 1,4 a bűnösöknek az igazaktól történő elválasztására használja a szél által elfújta pelyva képét; a Jób 21,18 pedig a bűnösök sorsát a szél hordta törek és szélből elragadt pelyva képével szemlélteti. A Mt 3,12 és Lk 3,17 párhuzamos *locusaiban*, a cséplés művelete az igazak és a gonoszok szétválasztására használt kép, ami az előbbieknél számára üdvösségét, az utóbbiaknak pedig kárhozatot eredményez: „Kezébe szórólápát lesz, és megtisztítja szérűjét: csűrbe hordja gabonáját, a pelyvát pedig megégeti olthatatlan tűzzel.” Ezek a szövegek egyértelművé teszik, hogy a cséplés metaforaként és hasonlatként, szinte mindig az ítéletre használt kép, a szórás műveletével pedig az igazak és bűnösök szétválasztását szemléltetik, vagy legalábbis gyakran a bűnösök pusztulását. Tárgyunk szempontjából a probléma az, hogy a Jelenések szerzője a 14,15–16-ban ezeket a képeket nem építette be az aratás leírásába.

Az előző fejezetben láttuk, hogy a szőlőszüretnek egyértelműen negatív, az ítélettel kapcsolatba hozható jelentése van, viszont az aratás metaforája némileg homályos, hiszen hordoz negatív és pozitív konnotációkat egyaránt, így metaforikusan jelentheti az eszkatológiai ítéletet, de ellenkezőleg, jelentheti az egyház eszkatológikus összegyűjtését, vagy spekulatívabb perspektívából nézve, akár olyan „elragadtatást” is, amit az 1Thessz 4,17 vár. Az aratás, mint ítélet értelmezése mellett, a következő érvek hozhatók fel:

Az aratás és szüret képsorainak ószövetségi ihletforrása minden bizonnyal a Jól 4,13: „Eresszétek rá a sarlót, mert megérett az aratnivaló! Gyertek, tapossatok, mert tele van a taposókád, csordultig vannak a sajtók, mert nagy a gonoszságuk.” A Jelenések könyvének szerzője az idézett versben leírt aratás és szüret metaforáit használta fel a Jel 14,15–20 megfogalmazásához. Jól szövegében mindkét mezőgazdasági folyamat félreérthetetlenül az ítélet metaforájának szerepét tölti be. Ha a Jelenések szerzője nem ítéletes képet akart volna alkotni, akkor bizonyára nem egy egyértelmű ítéletjelenet anyagát használja fel a látomás leírására.

- 1) Az emberfia egy éles sarlóval végzi az aratás műveletét. A 14,17–20-ban ez a kifejezés különösen hangsúlyos volt, és az ott leírt ítélet egyik eszközét jelölte meg. Emiatt valószínű, hogy az éles sarló, a 14,14–16 szakaszban szintén negatív szerepet tölt be.⁴² Vegyük hozzá ehhez a korábbiakban már említett, a sarló-szimbólummal kapcsolatos irodalmi parallelizmusok általánosan negatív, ítélettel, halállal, átokkal kapcsolatos nagyszámú összefüggését.
- 2) A mennyei templomból kilépő angyal szava a 14,15-ben, ἦλθεν ἡ ὥρα θερίσαι, „eljött az aratás órája” értelmezhető úgy, mint ami visszautal a 14,7-ben említett ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως, „eljött az ítélet órája” kijelentésre.⁴³ Így az ott leírt angyali ítélethirdetés megvalósulását láthatjuk a 14,14–20 jeleneteiben.
- 3) A választottak eszkatológikus összegyűjtésének motívumával találkozunk az újszövetségi eszkatológiai szövegekben,⁴⁴ de a Jelenések könyvében ennek a motívumnak nem igazán van szerepe. A felmagasztalt Krisztus parúziáját drámai színekkel lefestő 19,11–21 csak a fenevad, a hamis próféta és a föld királyainak legyőzéséről szól. A 7,9–17-ben ábrázolt megszámlálhatatlan sokaság a mennyben a mártírok megőlése folyamányaként van ott, nem pedig egy eszkatológikus összegyűjtés révén. Isten megváltott népének metaforikus képét az új Jeruzsálem jeleníti meg a 21,9–27-ben, ellenben magát az összegyűjtés eszkatológiai aktusát itt sem ábrázolják. A 7,4–8-ban a 144000 elpecsételése, illetve a 14,1–5 Sion-jelenete, értelmezhető Isten népének összegyűjtéseként, csakhogy ezek a leírások semmiben nem egyeznek az olyan tipikusan eszkatológikus összegyűjtésről szóló szövegekkel, mint pl. az 1Thessz 4,16–17.⁴⁵ Mindez arra utal, hogy a vizs-

42 AUNE, *Revelation 6–16*, 802.

43 AUNE, *Revelation 6–16*, 802.

44 Lásd: Mk 13,26–27; Mt 23,30–31; 1Thessz 4,16–17; 2Thessz 2,1.

45 AUNE, *Revelation 6–6*, 802.

gált szöveg nem a földi hívők eszkatológikus összegyűjtését kívánja kifejezni az aratás metaforájával, hanem Krisztusnak a világ felett tartott ítéletét.

- 4) Lehetséges, hogy a Jelenések szerzője azért nem fejlesztette ki a cséplés vagy szórás képeit, mert a gabona sarlóval történő levágását már önmagában olyan negatív, pusztulással és halállal asszociáló szimbólumként fogta fel, amely egyéb képek nélkül is alkalmas az ítélet leírására.
- 5) A 14,20-ban szólót taposó alak személye nem egyértelmű: a passzív aoristos ἐπατήθη, „taposva” jelentésű igének nincs megnevezve az alanya, ugyanakkor lehet *passivum divinum*, amely Isten személyének, cselekvésének körülírására szolgál.⁴⁶ A 19,15 viszont a fehér lovon ülő felmagasztalt Krisztust, a mennyei seregek vezetőjét azonosítja úgy, mint aki „tapossa majd a mindenható Isten búsult haragjának borsajtóját.” Ezért valószínűnek tarthatjuk, hogy a borsajtó-metaforával bemutatott ítélet cselekvő alanya, maga Krisztus, a *passivum divinum* pedig Krisztus körülírására szolgál. Ez azt is jelenti, hogy a 14. fejezet vége tulajdonképpen a 19. fejezetben leírt ítélet proleptikus ábrázolása.

Valószínű, hogy az aratás és szüret két folyamata nem különválasztandó, hanem összetartozik a szövegben: ezt erősíti a hét egymást követő mennyei figura összefüggő sorozata,⁴⁷ valamint az, hogy

⁴⁶ AUNE, *Revelation 6–16*, 847.

⁴⁷ Ha végig olvassuk a Jel 14-et, láthatjuk, hogy a fejezetben az elbeszélés folyamata hét egymást követő mennyei figura megjelenésével halad előre. Így a fejezet és a figurák sorozatának középpontjában a 14,14-ben leírt emberfia-Krisztus áll, aki attribútumaival és státuszával egyaránt kiemelkedik a többi, egyszerűen csak ἄλλος ἄγγελος megnevezéssel leírt alak sorából. A felhőn ülő Krisztust megelőző három angyal az „örök evangéliumot”, illetve Babilon bukását és a fenevad imádóinak elkerülhetetlen végét hirdetik, míg a Krisztust követő másik három angyal az aratás és szüret folyamataiban érintett. Úgy tűnik, hogy az angyalok munkája összefügg: az előző három angyal által hirdetett kijelentés vezet az utóbbi három által végzett

semmi nem utal egy új látomás kezdetére (pl. a καὶ εἶδον, a tipikus új látomást vagy tartalmi egységet bevezető formula, csak a 14,14-ben szerepel aztán legközelebb a 15,1-ben). Tehát a vizsgált perikópa egyetlen összefüggő tartalmi egységet alkot és ahogy említettük a 19,11–21 prolepszisét kell, hogy képezze, ami nem pusztán a szőlőszüretre vonatkozik ez esetben, de a gabona aratására is. Következésképpen az aratás és szüret képeit nem kell különválasztanunk egy megváltó és egy ítéletes cselekvésre, hanem együtt kell látnunk a kettőt, mint az ítélet összefüggő ábrázolását, a Jóel 4,13 alapján komponálva.

5. Kik az ítélet elszenvedői?

Ha a felsorolt érvek figyelembevételével elfogadjuk, hogy az aratás teljes egészében egy ítéletjelenet része, akkor már csak azt a kérdést kell megválaszolni, hogy kik ennek az ítéletnek az elszenvedői? A parallel bibliai szövegek vizsgálata abból a szempontból kifejezetten hasznos volt, hogy általuk jobban megvilágíthattuk az aratás szimbolikájának jelentését, de a Jelenések kontextusának figyelembevétele nélkül nem használhatjuk kiinduló alapként e szövegeket magyarázatunkhoz. Így itt elsősorban a Jelenések belső összefüggéseit fogjuk figyelembe venni.

A 14,14–20-at egy olyan szöveg előzi meg, amelyben három angyal a minden nemzetnek szóló üzenetet hirdeti. Az első angyal Isten imádatára szólítja fel a népeket azt hirdetve, hogy eljött az ítélet apokaliptikus órája (14,7). A második angyal Babilon bukását hirdeti meg, nyilván ezzel kell kezdetét vegye az ítélet órája (14,8). A harmadik angyal pedig ezt hirdeti: „Ha valaki imádja a fenevadat és annak a képmását, és felveszi annak a bélyegét a homlokára vagy

eszkatológikus tevékenységhez, amelyet az aratás és szüret metaforái írnak le. Az angyalok tevékenységének ilyen összefüggése megerősítik azt a nézetet, miszerint az aratás és a szüret jelenetei, nem két különálló, hanem egy összefüggő eseménysorként értelmezendők.

a kezére, az is inni fog az Isten haragiának borából, amely készen van elegyítetlenül haragiának poharában, és gyötrődni fog tűzben és kénben a szent angyalok és a Bárány előtt; gyötrődésük füstje felszáll örökkön-örökké, és sem éjjel, sem nappal nincs nyugalomuk azoknak, akik imádják a fenevadat és annak képmását, és akik magukra veszik az ő nevének bélyegét” (14,9–11).

Ez utóbbi szöveg meghatározza, hogy kiket fog érinteni az Isten haragiával sújtó ítélet. A fenevad imádói és bélyegének hordozói az a csoport, akik el fogják szenvedni az ítéletet. A 17,12–14 megjelöl egy konkrét csoportot, akik ítélet alá kerülnek: ez a tíz király, akik a fenevadat szolgálják, akik harcolni fognak a Bárány ellen de nem győzhetnek felette. Ahogy már említettük korábban a 14,14–20 perikópa a 19,11–21 prolepszise, ez utóbbi szöveg még konkrétabban és színesebben festi le az ítélet célcsoportját: a fenevad, a hamis próféta, a föld királyai és a fenevad imádói a kénnel égő tűz tavába vettetnek. A 20. fejezet beszámol arról, hogy a Sátán, a Halál és a Pokol ugyancsak a tűzzel és kénnel égő tóban lelik büntetésüket, de eddig a pontig nem terjesztjük ki vizsgálódásunkat, ugyanis a 14,9–11 sem említi őket, nem is utal rájuk.

A Kr. u. 70–110 közötti időszakban, vagyis Jelenések könyve valószínű keletkezési idejében, a kis-ázsiai császárkultusz volt az a bálványimádó kontextus, amelyben a szerző által megszólított gyülekezeteknek ragaszkodniuk kellett hitükhöz.⁴⁸ A császárkultusz, a pogány kultuszok és a társadalmi nyomás, éppúgy realitás volt a kis-ázsiai gyülekezetek életében, mint az említett közösségek belső torzulásai - ezeket a tényezőket a Jel 2–3 kendőzetlenül élénk tárja. Emiatt, a 13. és 17. fejezeteket is figyelembe véve, állíthatjuk, hogy a Jelenések képnnyelvén a „fenevad” a római császár, a „hamis próféta” a császárkultusz propagandistáira utal, a „fenevad bélyegét viselők” azok, akik a császárkultusz szertartásaiban részt vesznek, a „föld királyai” vagy „tíz király” pedig, azok az uralkodók lehetnek, akik az Imperium Romanum vazallusaiként gyakorolják hatalmu-

48 FREY, *Tanulmányok az Apokalipszishez*, 201.

kat.⁴⁹ Vagyis az egész ismert és művelt világ, a Római Birodalom államapparátusa, a császárkultuszban résztvevők, a bálványkultuszt gyakorló társadalom, amely nem ismeri Krisztus uralmát, összefoglalva mindazok, akik nem tartják meg „Isten parancsait és Jézus hitét” (Jel 14,12) számíthatnak a kilátásba helyezett isteni ítéletre.

6. Záró gondolatok

Összegezve elmondhatjuk, hogy a „föld aratása” hiányosnak és befejezetlennek tűnő képe a Jelenések 14,15–16-ban, tulajdonképpen egyáltalán nem hiányos és nem is befejezetlen. Számos érvet felsorakoztattunk amellett, hogy az aratás képe a Jelenések szövegében nem a megváltó jellegű, a hívőket összegyűjtő messiási cselekvést írja le, hanem egy ítéletet. Vagyis nem a földi egyház eszkatológikus összegyűjtését ábrázolja, hanem az eszkatológikus ítéletet a fenevad és imádói, azaz Isten népének ellenségei felett. Nem is két külön ítéletjelentet ábrázolnak az aratás és szüret képei, hanem egyetlen ítéletről van szó a Jól 4,13 alapján komponálva, melynek fő alakja a parúzián megjelenő Krisztus. Így a 14,14–20 az Emberfia eszkatológikus világbírói funkcióját is megjeleníti:

49 Noha rendkívül konkrétan megneveztük azon személyeket és csoportokat, akik számára a Jelenések könyve kilátásba helyezte az ítéletet, végső soron ezek a konkrét megállapítások csak a könyv szerzője és 1. századi olvasói számára relevánsak. A Jelenések könyve nem „jövöbelátó” prófécia, abban az értelemben, hogy megírásának célja a jövő menetrendszerű feltárása lenne - hogyan szólíthatta volna meg korabeli olvasóit a könyv, ha üzenete nem az első olvasók kontextusában érvényes? A könyv kanonikus értéke és üzenetének időtálló volta, viszont éppen abban rejlik, hogy amennyire releváns volt a Római Birodalom kontextusában, éppen annyira releváns bármely korban, így a jelenben is. A politikai hatalom birtokosai könnyen „fenevaddá” válhatnak, Krisztus követése ellenérzést válthat ki a többségi társadalomban, a hívőket kísértheti a megalkuvás szelleme, mindeközben Isten országa folyamatosan megvalósulóban van és halad a beteljesedés felé - akár tudomásul vesszük, akár nem.

mennyei uralkodóként és bíróként jelenik meg; a sarló és borsajtó pedig az isteni igazságtétel apokaliptikus eszközei, ezekkel távolítja el Krisztus a gonosz erőit és szolgáltat igazságot a földön küzdő egyháznak, amely „a városban” megőriztetik a csapástól. Ezt a szimbolikus ítéletleírást részletezi és pontosítja a 17. és 19. fejezet, melyeknek a vizsgált perikópa tulajdonképpen, a szöveg jelenlegi irodalmi szintjén a prolepszisét képezi.

A Jelenések könyvének üzenete leleplezi az emberi szituáció valóságát, ugyanakkor felkínál egy nagy narratívát is. Olvasóként e narratíván belül elhelyezhetjük saját magunk és közösségeink életét: a narratíva segítség számunkra, hogy a jelent Isten és ember közös jövőjének víziója felől értelmezzük, ez a jövő pedig alakíthatja a jelent. A vizsgált perikópa emlékeztet minket, olvasókat arra, hogy nem ismerjük az isteni időket és isteni mértékeket, nem ismerjük a mennyei folyamatokat. Arról van némi ismeretünk, amit a kijelentésben Krisztus elénk tárt: az isteni idők eljönnek, az isteni mértékek betelnek, a mennyei eszkatológikus folyamatok a végükhez jutnak, és mindennek végén eljön az, Akit testi szemeinkkel még sosem láttunk, de a Lélek által már ismerünk.

Kondor Erik

Felhasznált irodalom

- AUNE, David E., *Revelation 6–16*, WBC 52B, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998.
- CRENSHAW, James L., *Joel, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1995.
- DE VILLIERS, Peter G. R., The Composition of Revelation 14:1-15:8: Pastiche or Perfect Pattern?, in: J. A. DRAPER (szerk.), *Neotestamentica*, Vol. 38, No. 2, New Testament Society of Southern Africa, 2004.
- FLAVIUS Josephus, *A zsidó háború* (ford. Révay József), Káldor György Könyvkiadóvállalat, 1948.
- FLEMMING, Dean, Divine Judgment and the Missio Dei, in the Book of Revelation, in: Richard P. THOMPSON (szerk.), *Listening Again to the Text: New Testament Studies in Honor of George Lyons*, Claremont Studies in New Testament and Christian Origins, Claremont, Claremont Press, 2020.
- FREY, Jörg, *Tanulmányok az Apokalipszishez*, Debrecen, Patmosz, 2021.
- HOLTZ, Traugott, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin, Akademie-Verlag, 1971.
- HOMÉROSZ: *Íliász* (ford. Devecseri Gábor), Budapest, Európa Könyvkiadó, 2003.
- KARNER Károly, *Apokalipszis*, Bécs, Szépfalusi István, 1974.
- KNIGHT, George A. F., *Az Ószövetség keresztyén teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- KOESTER, Craig R., *Revelation, A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven & London, Yale University Press, 2014.
- Targum Jonathan*, https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Isaiah.63?lang=bi (utolsó letöltés: 2024.09.27).

A tűz tava mint a kárhozat helye

1. *Prológus*

A tudás, mint egy két élű kard áll szolgálatunkra, így fontos azt türelemmel, alázattal és körültekintéssel forgatnunk, használnunk. Fontos, hogy így közelítsünk minden ismeretlenhez, hogy se kéte-lyeket, se kritikátlan meggyőződéseket, valamint bizonytalanságot, esetleges túlzott önbizalmat és szent meggyőződést ne ébresszen bennünk, s a szubjektivitás és objektivitás határai ne váljanak elmo-sódott, határoknak már nem nevezhető mezsgyékné számunkra.

A Jelenések könyve pontosan egy ilyen mű, melyet e módon kell vizsgálnunk. Mozoghatunk bátran és büszkeséggel a bibliai ira-tok lapjai között, viszont a Jelenések képisége miatt mi is csupán csak botladozhatunk a sorok és az egymást követő szimbólumso-rozatok között; még inkább igaz ez, ha a tűz tavának jelenségével találkozunk. Éppen emiatt a szimbolizmus miatt szükséges meghatározni és felvállalva kijelenteni azt, hogy elsősorban nem a jelentés meghatározása áll a középpontban, hanem sokkal inkább annak eredete, amely feltételezéseim szerint a kutatás során választ adhat arra, hogy milyen proto-szimbolikája lehetett (és mely vallási környezet/-ekben), illetve arra, hogy mi vezethetett el odáig, hogy ezen szimbólum felhasználásra kerüljön a Jelenések könyvében. A tűz tavának jelensége talán az egyik legsarkalatosabb pont a Jele-nések könyvének szimbólumhálózatában. Nem csupán azért, mert az élet és halál közötti titokzatos mezőn mozgunk, ha erről a rejté-lyes szférával találkozunk, hanem azért is mert emberi ésszel egy-általán nem, vagy szinte lehetetlen megmagyarázni mit és hogyan szimbolizálhat a tűz tava ebben a nagy egészben. Ennek módja pedig, hogy görcső alá vesszük magát a tűz tavának jelenségét a Szentírásban, majd pedig az Ószövetségben felbukkanó két leg-

nagyobb eszkatológikus lokalitást, nevesen a Seolt és a Gyehennát. Mindezek után pedig szükséges, hogy kitérjünk a Jelenések könyve történelmi, vallástörténeti kontextusára, így a görög vallásosságban megjelenő Hádész és Tartarosz képzetére, illetve az egyiptomi mitológia sajátosságára. A tűz tavának lakói (Halál, Pokol, Sátán, démonok, bukott angyalok, illetve hamis próféta) külön nem kerülnek tárgyalásra, hiszen ezen téma meghaladná jelen tanulmány kereteit.

2. Terminológiai meghatározások

2.1. A „tűz tava” elnevezés és annak változatai

Ahhoz, hogy tanulmányozni tudjuk a Jelenések kozmoszának ezen jelenségét, szférájának szeletét, fontos megismernünk a kifejezést, s annak más-más textusban valóelőfordulását, megfogalmazásának formáit. Az Újszövetség görög szövegében több – néhol részletesebb, másutt ugyan tömörebb, ugyanakkor lényegre törőbb – kifejezést találunk. A Jel 19,20. verse¹ a „ή λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου λίμνη τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης ἐν θείῳ” kifejezést használja, melyben a tűz (πῦρ) és az égni, meggyújtani (καίω) szavak esetében genitivus-szal, még közelebbről genitivus hebraicus-szal van dolgunk, amely a sémi nyelvek hatását hordozza. Emellett pedig a kénkö (θεῖον) dativus alakja zárja a képes beszéd sorát. Ezek alapján egy megközelítő, magyar fordítása lehet az igehelynek: A kénkönek tüzes, égető tava. Más igehelyekben is találkozunk hasonló kifejezéssel, mint például a 20,10-ben, ekképpen: „ή λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου” (Jel 20,10), melyet „A tüzes és kénköves”-ként is fordíthatunk. Továbbá rövidebb formája a „ή λίμνη τοῦ πυρὸς...” (Jel 20,14–15), amely annyit tesz: „a tüzes tó”, valamint „...λίμνη ἡ καιομένη πυρὶ καὶ θείῳ” (Jel 21,8), amely „a tűzzel és kénkövel égő tó” fordítással adható vissza.

1 Ez az igehely a legelső előfordulási helye a tűz tava képzetének.

Joggal feltételezhetjük tehát, hogy a tűz tava és annak különböző – egymástól szinte csupán a megfogalmazás terén eltérő – képei mint kifejezés a jelenség lényegére, tulajdonságaira, meghatározó jellemzőire utal. Ennek anyagi-kémiai jellegére a későbbiekben még visszatérünk egy részletesebb kifejtéssel. Ugyanakkor szintén a 21. fejezetben megjelenik egy újabb kifejezés, amely a tűz tavának mint olyannak egy új aspektusát mutatja be, amely le is zárja a tűz tavának képiségét: „ὁ ἕστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος”, vagyis „amely a második halál”. Ez a képzet már nem csupán a jelenség milyenségét írja le, hanem meghaladva ezt a fajta képiséget, az elvont fogalom színterére lépett. Nem csupán leírja a tó borzalmas voltát, hanem azt a második halál fogalmával konkretizálja, azaz azzal a fogalommal (halál), amely minden ember számára már megtapasztalt valóság a saját környezetében. A megtapasztalt fájdalom nem ragad le a testi vonatkozásoknál, mint azt az előbbi meghatározások esetében láthattuk (égés, tűz, kén), hanem ennek az eszkatológikus képnek egy lelki aspektusát is feltárja az olvasónak: a halál a lelket is éppúgy érinti, mint a testet. Ez az ókori héber gondolkodás szerint evidens is, hiszen a test és a lélek elválaszthatatlan egymástól. A görög gondolkodás szerint azonban külön hangsúlyt kapott a test (σάρξ), lélek (ψυχή) és a szellem (πνεῦμα).²

2.2. „A tűz tava” mint a büntetés helye

A tűz tavát nehéz beilleszteni a *Jelenések* transzcendens régióiba. Hallunk róla még a régi világ zajlása során (Jel 20,10–11), de az új Jeruzsálem születésekor nem hallunk annak megsemmisüléséről, vagy bármilyen nemű módosulásáról. „Temporalitásáról” a 20. fejezetben találkozunk, amikor az ördög és a hamis próféta a tűz tavába vettetnek, s ott örökkön örökké szenvednek. Ezek alapján a tűz tava mint örök jelenség maradt fenn, mint a második halál

2 KNIGHT, *Az Ószövetség keresztény teológiája*, 104–113.

megtestesítője (Jel 20,15). Az is megállapítható, hogy a tó nem feltétlenül jelenti a fizikai manifesztációt, hanem kifejezésre juttathat egy megfoghatatlan állapotot szimbolikus formában. Hiszen azt olvassuk, hogy *„és a Halál és a Pokol belevettetett a tűz tavába. Ez a második halál, a tűz tava. Ha valaki nem volt beírva az élet könyvébe, az a tűz tavába vettetett”* (Jel 20,14–15). Abból kiindulva, hogy a halál egy megfoghatatlan fogalom, mely egy állapotot fejez ki, ahol nincs jelen az élet, ezért értelmünk szerint nem fizikai valóságot (ide nem értve a biológiailag lejátszódó folyamatot) jelent. Így a tűz tava sem egy fizikailag jelenlevő tó, sokkal inkább egy jelenség, egy tágan értelmezett egzisztencia, amely az ókorban a maga nyelvén került elmondásra, mintha csak a Szentírásból már jól ismert „olyan mint...” formulák kerülnének kifejezésre. Az Ószövetségben is találunk utalásokat a tűz és az örök kárhozat helyének összefüggéseivel kapcsolatban. Ézsaiás próféta könyvében, a 66,24-ben ezt olvashatjuk: *„nem pusztulnak el ott a férgek, a tűz sem alszik ki, és minden ember undorodni fog tőlük.”* Az a hely, melyre Ézsaiás utal a Hinnóm-völgye, mely egy valós, létező hely volt Júdában. A lángoló, égető tűz tehát már az ókorban is jelen volt Izrael kultúrájában, mint a tettek következményeként kimondott ítélet és szenvedés helye.

A tűz tava az örök kárhozat, a pusztulás szimbóluma, melyből nincs menekvés. A Jelenésekben találkozunk a kulcs szimbolikájával, mely a szabadulást nyújtó „eszközt” jelenti, vagy éppen a bejutását. A Szentírás bizonyágtétele alapján tudhatjuk, hogy Jézus az, aki birtokolja ezeket a kulcsokat (Jel 1,18). Viszont arról nem kapunk tájékoztatást, hogy a tűz tavának lenne ilyesféle eszköze vagy az eszközzel bíró alanya. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a bekerülés és az esetleges szabadulás nem a „szokványos” módon történik. Nincs kulcs, amely biztosíthatná a ki- és bejárást. A bejutást mint cselekvést nem mi végezzük, nem mi vagyunk a cselekedetet végző alanya, mi csupán szenvedői lehetünk. Aki a bejutást megvalósítja a kárhozat helyére az az egy Isten. Ő az, aki belevetteteti a bűnösöket a tűz tavába. Maga a leíró kép sem vázol elénk békés megoldásokat. Nem beszélünk, nem beballagunk,

hanem beledobhatunk, mely egy igen erőteljes és – mondhatni – érzelmekkel teli fogalom. Ez is előrevetíti azt a képet számunkra, hogy az ítélet egy szilárd döntéshozatal felettünk, melyben a kárhozatra ítéteknek nincs kegyelem: elvettetnek, s gyalázatban szenvednek örökké, irgalom nélkül. (Dán 12,2) Aki a tűz tavába vettetett, annak szabadulásra már nincs módja, hiszen a végítélet elhangzott felette, melyet módosítani, megmásítani, enyhíteni nem lehet.

3. *A Hinnóm-völgye és a Gyehenna*

A tűz mint eszkatológikus elem más textusokban is előforduló jelenség, a Jelenések könyvén kívül is felfedezhetünk parallel igehelyeket, melyek segíthetnek megismernünk a kifejezés mögötti tartalmat. A legkézenfekvőbb megnevezés a Gyehenna. Máté evangéliumában így olvashatjuk: „...*méltó a gyehenna tűzére.*” A Gyehenna (γέεννα) kifejezés tizenkétszer fordul elő az Újszövetségben. Ezek közül pedig tizenegyszer a szinoptikusokban. A szinoptikus evangéliumokban minden esetben Jézus használja, viszont nem különálló elemként, hanem mint ellentétként többek között az életnek (ζωή), vagy Isten országának (βασιλεία τοῦ θεοῦ). Márk evangéliuma kiegészíti a gyehenna képét az olthatatlan tűz és a férgek alakjával:

„ha megbotránkoztat téged a kezéd, vágd le azt, mert jobb, ha csonkán mégy be az életre, mint ha két kezeddal együtt jutsz a gyehennára, az olthatatlan tűzre, ahol férgek nem pusztul el, és a tűz nem alszók el.”

Jézus Krisztus zsidó származású volt, zsidó környezetben nevelkedett, s a zsidóság között munkálkodott, ezért nagy mértékben valószínűsíthető, hogy az akkori Izraeltől nem idegen, sőt annak köztudatában lévő képeket használta, s alkalmazta. Ennek tekintetében a képek használatát az ókori zsidóság szimbólumrendszerében kell keresnünk. Elsősoron vegyük szemügyre a kifejezés

etimológiáját, s annak egy egyszerűsített nyelvtörténetét. Jézus korában az óhéber nyelv, mint beszélt, élő, verbális kommunikációs forma már kihalt, helyét pedig átvette az arám, így joggal jelenthetjük ki, hogy Jézus Krisztus arámul beszélt a saját korában. Tehát a szóbeli hagyományból eredő kijelentései arám nyelven hangzottak el, s görögül lettek rögzítve. A gyeheña (γέεννα), mint kifejezés és a túlvilági hely megnevezése az óhéber nyelvből ered, mégpedig a גֵּי הִנּוֹם (Gé ben-Hinnóm: Hinnóm fainak völgye) kifejezésből; amikor tehát az Újszövetségben a Gyehennáról mint olyanról olvasunk, akkor a Hinnóm-völgyének transzcendentált, eszkatológikus magasságokba emelt kárhozati, büntető helyét kell értenünk. A megnevezés és szókapcsolat terén fontos kiemelnünk a fiakkal való párhuzamot. A Hinnóm-fiai kifejezés feltehetőleg olyan morális, erkölcsi kapcsolatot fejez ki, mint például Béliál-fiai.³ Maga a Hinnóm-völgye földrajzilag is behatárolható mind a mai napig. A völgy Jeruzsálemben lévő templomdombot veszi körbe, félkörívben, dél és nyugat irányában. Jelenleg az Olajfák hegyét választja el a Gecsemáné-kerttől. Ezen felül arról is feljegyzést találunk Józsué könyvében, hogy az ő idejében, vagy legalábbis az irat keletkezésekor, hogyan nézett ki a Tófet-határ: Júda (Józs 15,8) és Benjámin (Józs 18,16) törzsi birtokát választotta el egymástól. Maga a völgy szeméttelpeként funkcionált, valamint a Moloknak való áldozat bemutatásának alkalmas helyeként.⁴ Ezért valószínűsíthető, hogy rendszeres füst gomolygott a terület felett, mely akár kellemetlen szagot is áraszthatott. Ezen jellemzők alapozták meg metaforikus használatát. Földrajzi kereteiből kiemelve a helyet, egy e világon túli szférává emelték; egyik első képviselői közé tartozik Jeremiás. A helyhez ugyanis a Moloknak tulajdonított bálvány-kultusz keretein belüli gyermekáldozatok kapcsolódtak (Jer 7,31), amely a fogáság koráig működhetett. Ennek tekintetében Jeremiás hirdeti meg azt, hogy: „*azért eljön az az idő – így szól az ÚR –, amikor nem Tófetnek*

3 KNIGHT, *Az Ószövetség keresztény teológiája*, 147.

4 HAMAR, Gyeheña, 534.

nevezik többé, sem Ben-Hinnóm-völgynek, hanem az Öldöklés völgyének, és más hely híján a Tófetben fognak temetkezni.” (Jer 7,32) A 31. fejezetben pedig ezt olvashatjuk: „*az egész Hulla-völgy és Hamu-völgy, a Kidrón-patakig valamennyi mező, a Ló-kapu szegletéig kelet felé az ÚR szent helye lesz.*” A tűz tavának képzetéhez pedig Ézsaiás próféta az, aki egyre inkább közelít – ha a folyamatos tűz képéről van szó –, ugyanis a 66, 24-ben az alábbi szerepel:

„és amikor kimennek, ott látják majd azoknak a holttestét, akik hűtlenül elpártoltak tőlem. Nem pusztulnak el ott a férgek, a tűz sem alszik ki, és minden ember undorodni fog tőlük.”

Hogy miért nyújtottak ekkora borzalmat a kor emberének ezek a képek, a kor felfogásában keresendő, amely szerint ugyanis a holttest sorsa szorosan összefüggött maga a halott sorsával. A temetlenség, vagy a tűznek és férgeknek való kitettség éppen ezért minősült sanyarú büntetésnek.⁵

A fentiek ismeretében elmondható, hogy a Hinnóm-völgy, mint transzcendens, eszkatológikus hely két pilléren nyugszik: egyrészt a pusztuláson, másrészt pedig az elválasztáson. Az igaz embert elválasztotta a gyalázatostól, akinek helye nem az igaz emberek között van, hanem a szenvedés helyén, a Hinnóm örök tüzeiben, mint a méltó büntetés, a pusztulás helye az istentelen tetteik következményeként. Az intertestamentális kort követően a kárhozat legmeghatározóbb jellemzőjévé a tűz vált. A későbbi korokban már-már összemosódott a Seol és a Gyhenna létezése, s olyan túlvilági elképzelések születtek az idők során a két transzcendens hely uniójából, mint például a kárhozat övezetében láthatatlan, láng nélküli tűz ég, melynek csak fájdalomkeltő érzését tapasztalja a szenvedő, viszont szeme előtt rejtve marad.⁶

A Jelenések könyve ugyan nem használja a gyhenna megnevezést, űm használja a tüzet mint olyat. Kérdéses lehet számunk-

5 BÓNA, Hinnom völgye, 848–849.

6 HAMAR, Gyhenna, 534.

ra, hogy a *Jelenések*ben miért nem került használatra a gyehenna képzete és miért került éppen alkalmazásra egy olyan szimbolika, amely a Szentírás egyéb szövegei számára teljesen idegennek számít. Feltehetőleg a Jelenések könyve tudatosan nem a gyehenna kifejezést használja, hiszen a pogányság számára a Hinnóm-völgye, így a gyehenna sem volt igazán értelmezhető, ezért a nem zsidó keresztyének számára egy olyan képet kellett alkalmazni (akár a Seol-Hádész kapcsán is), mely értelmezhetővé, befogadhatóvá vált a pogány keresztyének számára, de emellett mégis megtartja, s tovább viszi a gyehenna lényegi elemeit.

4. *A Tartarosz, mint túlvilági börtön*

A Tartarosz létrejöttének meghatározása nagyon körülményes, hiszen ebben maga a görög kultúra sem ad egyértelmű választ számunkra.

4.1. *A görög mitológiában*

Egyes feljegyzések szerint Tartarosz Aither és Gaia gyermeke, maga Hésziodosz is az istenek első generációjának születésekor így ír róla:

*„elsőnek jött létre Khaosz, majd Gaia követte, szélesmellű Föld, mindennek biztos alapja - isteneké is, kik bőfödte olimposzi csúcson laknak, s kik lent mélyen a Tartarosz éji ködében - és Erosz, az, ki a legszebb mind a haláltalanok közt, elbágyasztja a testet, az istenek és a balandók keblében leigázza a józanságot, a bölcs észt.”*⁷

Olvashatjuk, hogy Tartarosz részét képezte az istenek első nemzedékének, de létrejöttéről, annak folyamatáról, esetéről, te-

7 HÉSZIODOSZ, *Istenek születése*, 10.

remtettségi aktusáról nem tudunk. Itt Tartarosz mint mély, sötét hely jelenik meg Hésziodosz írása alapján.

Az epikus költőtől azt is tájékoztatásul kapjuk, hol és miként helyezkedett el az ő elképzelése szerint a túlvilági börtön:

„a titánok, bár gőgjük nagy, lekerültek földtől oly távolra, amily távol van az ég fent. Mert a homályos Tartarosz oly távol van a földtől. Mert égből lezuhanva kilenc nap tart az esése, s ér tízedik nap a rézűllő céljához, a földre, és a homályos Tartaroszig földtől ugyanannyi, és földről lezuhanva kilenc nap tart az esése, s ér tízedik nap a Tartaroszig, céljához az űllő.”⁸

A Tartarosz tehát olyan messze van a földtől, mint amilyen messze az ég helyezkedik el a földtől, vagyis a Tartarosz a görög túlvilági régiók legmélyebb pontján helyezkedik el, a legtávolabb az égtől, azaz a boldogság helyétől; mintha csak az idilli, békés és isteni állapot ellentétéként jelenne meg a Tartarosz mély, sötét és borzalmas atmoszférája. Homérosz pedig így ír róla az Iliász című művében:

„vagy pedig elkapom és lehajítom a Tartarosz-árnyba, messze le, sűrű homályos mély üregébe a földnek, ott, hol vaskapu van, meg rézküszöb, annyira mélyen Hádész háza alatt, amilyen magasan van az égbolt”⁹.

Homérosz még távolabb, pontosabban mélyebben lokalizálja a Tartaroszt Hésziodosznál, növelve még inkább annak a boldogságtól való távolságát, kitolva a kirekesztettséget, kivetettséget és egyedül maradottságot sugalló távlatba. Az epikus feljegyzések alapján Káosz a Tartaroszba vettetett mint örök börtönébe. Majd a titánokkal vívott háborút követően a titánok nagy része is ugyanerre a sorsra jutott. A mélységben falak húzódnak körös-körül, bejárata szűk, melyet háromszoros köd vesz körül. A szűk nyílást pedig egy rézkapu zárja le – ahogyan Homérosznál is olvashatjuk –, melyet

8 I.m. 29–30.

9 HOMÉROSZ, *Iliász*, 8.136.

maga Poszeidón zárt be. Zeusz pedig órállóvá tette Güeszt, Kottoszt és Briareoszt, a száz kezű és ötven fejű óriásokat, akik hűek voltak hozzá. Emellett Hésziodosz egy új képet is fest elénk a Tartaroszról, s úgy mutatja be, mint: „a dohos szagú messze vidék...a sötét föld”.¹⁰ Hésziodosz művéből azt is megtudjuk, hogy Tartarosznak gyermeke is volt Gaiától, amely lényt Tüphónnak neveztek. Tüphónról így ír a költő:

„nagy tettekre való kezein kidagadnak az izmok, lábai el nem fáradnak soha, száz feje nőtt ki vállából s félelmes kígyófej valamennyi, elfeketiült nyelvekkel nyaldos, az isteni száz főn lángok lobbannak pillái alatt a szemekben, csak néz, és tűz villan fel valamennyi fejében, s minden félelmes fejben még hangok is ülnek, mindenféle csodálatos értelmű színezettel. Van, hogy az istenek értik csak, mit mond, de van úgy is, hogy mint fékétől szabadult bika bömböl a hangja, máskor meg felbódul, akár a kegyetlen oroszlán, máskor, hallani is rossz, mint az ebek, ha ugatnak, máskor csak sziszeg, ám visszhangozzák a begyormok.”¹¹

Zeusznak meg kellett Tüphónnal is küzdenie, aki valójában egy szörnyeteg. Nem úgy jelenik meg mint ahogyan a görög istenek, emberi alakban. Formája torz, a teremtettségtől idegen és fékezhetetlen, léte fenyegetésként értelmezhető. Zeusz azonban legyőzte őt, s Tüphón is a Tartaroszba száműzetett.

Összegezve tehát a Tartaroszt a föld legmélyebb pontjának, szakadékának képzelték el, mely sötét ködbe burkolózik, s dohos szag járja körül az egész zugot. A titánok lakhelyeként szolgáló börtönként alkalmazták, melynek magasba nyúló rézfalai vannak, aminek egyetlen kis nyílása van magasabb terekbe, ám az átjárást őrzők gátolják meg. Ekkor még nem jelenik meg az a nézet, hogy az emberek is a Tartaroszba kerülhetnek az isteni igazságszolgálat-

¹⁰ HÉSZIODOSZ, *Istenek születése*, 30.

¹¹ I. m., 33.

tás következményeként, csupán a titánok kárhozati börtöne, amely a titánok zabolátlan, nyers erejét választja el a törékeny földi élettől.

4.2. A görög filozófiában

Ha a görög filozófiáról esik szó, akkor szinte biztos, hogy elsősorban Platón kerül említésre, mint a görög gondolkodás egyik legnagyobb képviselője, amely igaz is, ezért célszerű tehát, hogy elsősorban az ő munkásságát vegyük górcső alá, s elsődlegesen az ő munkássága által próbáljuk megérteni azt, hogyan is vélekedtek a kor filozófusai a túlvilági életről, illetve a Tartaroszról. Közeledjünk a Tartaroszhoz úgy, hogy először a Hádészt, mint túlvilági helyet vizsgáljuk meg, s innen szűkítve a kört haladjunk egyre közelebb a Tartaroszhoz, mint a bűnösök verméhez. Plátónál a következőt olvassuk:

„mert ha azt véli, hogy élni mindenképpen és bármi áron jó és értékes dolog, ezzel nem becsüli meg éltető lelkét, sőt értéktelenné teszi és becstele né. Ekkor enged ugyanis a lélek ama balbitének, hogy a Hádészban levő dolgok mind rosszak, és nem szegül ellene, hogy megcáfolja és felvilágosítsa, hogy voltaképpen nem tudhatni, vajon nem éppen ellenkezőleg: minden javaink közül a legnagyobbak rejlenek a Hádész isteneinél.”¹²

Plátón szerint tehát az emberek nem törekedtek az erkölcsileg helyes életmód folytatására, hanem sokkal inkább engedtek önnön maguk akaratának, vágyainak, nem fékezve magukat a hedonizmus adta múltó örömben. Mindezt pedig arra alapozva, hogy a Hádész csak rossz lehet, így miért ne élvezhetnék kedvük szerint a földi életet. És mi erről a véleménye Plátónnak? A filozófus azt a nézetet képviseli, miszerint nem igaz az, hogy a Hádész teljesen gonosz és rossz lenne. Sokkal inkább azt véli felfedezni igazságként, hogy

12 PLATÓN, *Összes művei*, 3. kötet, 629.

akár nagyobb értékek is képviseltethetnek a túlvilágon, mint amit az ember önnönmaga tud képviselni földi léte során. Természetesen nem cáfolja meg azt sem, hogy nincs rossz hely a Hádészban, viszont az embernek nem erre alapozva kell leélnie életét a haláláig. Erről olvashatunk a következő részletben is:

„A halál nem a végső elrettentő büntetés, azok a szenvedések pedig, melyek a bagyomány szerint a Hádészban az ilyen bűnösökre várnak, a halálnál súlyosabbak ugyan, de ezek az elbeszélések, noha igazat mondanak, nem tudják elrettenteni az ilyen megátalkodott lelkeket. Különbözik nem akadnának anyagyilkosok és olyan emberek, akik nem átalják szüleit szentségtelenül ütlegekkel illetni. Az kell tehát, hogy az itteni, az életben bekövetkező büntetések az ilyen bűnösök esetében ne maradjanak el a Hádészban bekövetkezők mögött.”¹³

Eszerint a túlvilágon is van büntetés az anyagi élet során elkövetett minden rosszért, mely a Hádészban teljesedik ki. A büntetés pedig nagyobb lesz, annál a rossznál, melyet a gyalázatos ember életében követett el, és még a halálnál is kegyetlenebb sorsnak bizonyul. A következő platóni szöveghely pedig a Hádészban egy új aspektusát mutatja be:

„ha ellenben többször és mind igazságtalanabbá változnak át, akkor a mélybe, a lentnek nevezett helyekre jutnak, amelyeket Hádészban és ezzel rokon neven neveznek és szörnyen félnek tőlük, meg álmodnak róluk mind életükben, mind akkor, mikor testüktől már elszakadtak.”¹⁴

Ennek alapján a Hádész többszintes, vagy több helyből álló struktúrájának képzelhető el. Másutt Plátón ezt írja:

„mert nem fog e jogrend megfélemlíteni rólad: akár ha parányi féreg lévén a Föld mélyeibe rejtőznél, akár magasba emelkedve az Ég felé szárnyalnál, le fogod róni a tőlük járó büntetést: akár úgy, hogy itt

13 I. m., 864–865.

14 I. m., 914.

*maradsz, akár a Hádészba mész át, akár még ennél is irtózatossabb helyre kerülsz.*¹⁵

Menekülés tehát nincs az ítélet elől, melyre akár a Hádésznál is rosszabb, mélyebb helyeken is sor kerülhet. Itt már egyre inkább közeledni látszik a Tartarosz képzetéhez, talán előre is vetíti olvasói számára.

Ezen szöveghelyek által megismertük, hogyan is vélekedett Platón a Hádészról és a túlvilági életéről, így bele tudjuk helyezni a Tartaroszt, mint kárhozati helyet a görög túlvilági élethelyzetbe. Platón így írja le a Tartaroszba érkezést:

*„haláluk után majd ezek fognak ítélni az aszphodelosz-mezőn a hármas útnál, melynek egyik ága a Boldogok Szigetéhez, a másik a Tartaroszba vezet. Rhadamanthüsz az Ázsiából érkezőket fogja megítélni, az Európából valókat Aiaikos; Minósznak pedig az elnökséget adom, ő döntsön, amikor a másik kettő nem tudna eligazodni, hogy így minél igazságosabb legyen az ítélet arról: ki melyik útra térjen az emberek közül... az igazságos jámbor ember halála után a Boldogok Szigetére szállt, s ott minden bajtól távol, zavartalan boldogságban lakhatott; az igazságtalan és istentelen ellenben a bűnhődés, az igazságszolgáltatás börtönébe került, amelynek neve Tartarosz.*¹⁶

Ebből arra következtethetünk, hogy a boldogság más helyen keresendő, mint a Tartaroszban. A Tartaroszba is az arra méltók kerülhetnek, igazságos ítélet alatt, mint ahogyan a Boldogok szigetére, ahol a korlátlan öröm uralkodik. A Tartarosz ez utóbbi ellentéte, melyet az út kettéválása, a szeparáció szimbolizál. A Tartarosz csak a kín, a bűnhődés és az ítélet börtöne. Platón Homéroszt idézi, amikor lejegyzí a Tartarosz leírását: *„a föld egyik nyílása, épp a legnagyobb, átfúródik az egész földön, az, amiről Homérosz beszélt, amikor azt mondta: messze le, sűrű homályos mély üregébe*

15 I. m., 915.

16 PLATÓN, *Összes művei*, 1. kötet, 638.

a földnek. És amit másutt ő is és sok más költő is Tartarosznak nevezett.”¹⁷

A Tartarosz a föld legmélyebb ürege, szakadékja, mely börtönként szolgál megannyi bűnös ember számára, amit sűrű köd fed. Már nem csak a Homérosz által leírt titán-börtönről van szó, hanem minden arra – a kárhozatra és mérhetetlenül bünt megtorló isteni igazságszolgáltatásra – méltó ember túlvilági rabságát biztosító lokalitásról.

Fontos megjegyezni a fentiekén túl, hogy a filozófus kétféle bűnhődést is megkülönböztet, mely hatással lesz tartaroszi utazásukra:

„akik viszont orvosolhatatlannak bizonyulnak bűneik nagysága miatt, mert sok és nagy széntségtörést, vagy sok jogtalan és törvénytelen gyilkosságot követtek el, vagy más ehhez hasonló vétet, azokat őket megillető sorsuk a Tartaroszba veti, abonnan soha többé nem jönnek fel. Akik pedig orvosolható, bár nagy vétkekkel vétkeztek, például felindultságukban valamilyen erőszakos cselekedetet követtek el apjuk vagy anyjuk ellen, és aztán megbánva, más módon életet éltek, vagy más efféle módon lettek gyilkossá, azoknak is a Tartaroszba kell ugyan zuhanniok, de miután lezuhantak és egy évet töltöttek ott, felveti őket a hullám... kiáltoznak és hívogatják, ezek azokat, akiket megöltek, amazok meg, akiket bántalmaztak, s miután odahívták, esdekelve könyörögnek hozzájuk, engedjék őket kiszállni a tóba és fogadják be őket; és ha sikerül kikönyörögniök, ki is szállnak és kínjaik véget érnek, ha pedig nem, visszacsodródnak a Tartaroszba és onnan a folyókba, és mindaddig így szenvednek, míg meg nem engesztelték azokat, akik ellen vétettek; mert ezt a büntetést rendelték számukra a bírúk.”¹⁸

A Tartaroszból bizonyos esetekben lehetséges a szabadulás, abban az esetben például, ha az ítélet során a bűnös megjavul, illetve, ha bizonyos ideig tartó bűnhődéssel kiengeszteli azokat, akik ellen vétett. Plátón szerint tehát a tartaroszi büntetés lehet örök vagy ideiglenes.

17 I. m., 1110.

18 I. m., 1112.

4.3. *A görög sírfeliratokban*

Ahhoz, hogy pontos képet kapjunk, hogyan is képzeltek el a Hádészt és a Tartaroszt az akkori görög hitvilágban élő emberek, hogyan jelentek meg ezek a transzcendens képzetek a népi valóságban, nem csupán a ránk maradt irodalmi alkotásokra kell támaszkodnunk, hanem az egyik legkézenfekvőbb, ránk maradt hagyatékra, a sírfeliratokra is. Hiszen a sírfeliratok egyen egyenként afféle „hitvallások”, megnyilvánulásai az emberi természethez tartozó legelemibb érzéseknek, meglátásaiknak, világnézeteknek, s ezzel szoros összefüggésben a túlvilággal kapcsolatos hitnek is. Ezért fontos, hogy az eddigi megállapítások mellett a sírfeliratokat és az azokat övező hiedelmeket is górcső alá vegyük.

Nézzük meg, hogyan vélekedik egy itáliai gyermek-sírfelirat a Krisztus utáni 1–2. század fordulójából:

ἄγγελε Φερσεφόνης, Ἑρμῆ, τίνα τόνδε προπονπεῖς
εἰς τὸν ἀμείδητον Τάρταρον Αἰδεω; –
μοῖρᾱ τις ἀεικέλιος τὸν Ἀρίστων ἥρπασ' ἀπ' αὐγῆς
ἐπταέτη· μέσσος δ' ἐστὶν ὁ παῖς γενετῶν. –
δακρυχαρὴς Πλούτων, οὐ πνεύματα πάντα βρότεια
σοὶ νέμεται; τί τρυγαῖς ὄμφακας ἡλικίης;

–Perszephoné hírnöke, Hermész, kit kísérsz éppen
a hádészbeli örömtelen Tartaroszba? –
Ocsmány végzet ragadta el a hétéves Arisztónt
a fényből. Most ősei közt van a fiú. –
Könnyekben gyönyörködő Plútó, hát nem a tiéd
minden halandó lélek? Miért téped le az ifjúság éretlen fűrtjét?¹⁹

Ezen a sírfeliraton azt látjuk, hogy a Hádész és a Tartarosz szinonimái egymásnak, s funkciójukban nincs különbség. Megjegyzi a

19 PERES–LEDÁN, *Ókori görög sírfeliratok*, 218.

felirat, hogy a Tartarosz a Hádészon belül helyezkedik el, viszont az nem jelenik meg ennél a feliratnál, hogy a Tartarosz egy mélyebb szférában lenne, s külön funkciója az isteni igazság elszenvedése. Ezen sírfelirat szerint a Tartarosz is azt a funkciót tölti be, mint a Hádész, azaz minden ember oda kerül, a sötétségbe, ahol az ifjú találkozhat őseivel. Nincs öröm, nincs boldog végkifejlet, a Tartaroszban csak az örömtelenség a jellemző, ahová a fény sem merészkedik. Egy másik sírfelirat pedig pontosan az ellenkezőjét írja le a Tartarossal kapcsolatban. A sírfelirat Naxosz szigetéről származik a Kr. u. 1. századból:

[...]λυγρῶ γή[ραι τρυχ]όμενος
Γάϊος οὗτος ἐγὼ Μουνάτιος· ἀλλ' ἔτι γυίοις
ἄρτιος εὐδαίμων τε ἤλυθον εἰς Αἴδαν,
ἐκπρολιπὼν ἄλοχόν τε σαόφρονα δεσπότην οἴκῳ[v],
καὶ παῖδας δις<σ>οὺς ματέρι κηδεμόνας.
Ναίω δ' οὐκ Ἀχέροντος ἐφ' ὕ[δ]ασιν, οὐδὲ κελαινὸν
Τάρταρον, ἀλλὰ [δ]ό[μου]ς ε[ὑ]σε]βέων ἔλαχον.

Gaiosz vagyok, Munatiosz fia:

megrongált ugyan a nyomorult öregség,

ám még ép tagokkal mentem a Hádészba.

Feleséget hagytam hátra, házam bölcs úrnőjét,

és két gyermeket anyjuk támaszául.

Nem az Akherón habjai mellett, és nem a sötét

Tartaroszban lakom, – az istenfélők laka jutott osztályrészül

nékem.²⁰

A sírfelirat tematikusan két részre osztható. Első egységében a halott, Gaiosz önmagáról, saját maga állapotáról és családi háttéréről számol be. A sírfelirat második részében pedig vigasztalásnak tűnő sorok következnek, amelyekben Gaiosz még élő feleségét és

20 PERES–LEDÁN: *Ókori görög sírfeliratok*, 99.

hátrahagyott gyermekeit vigasztalja, azzal, hogy elmeséli hová is került, valamint mi történt vele halála után. Az elhunyt konkretizálva adja tájékoztatásul számunkra, hogy ő a Hádészba került, ahová minden embernek kerülnie kell, viszont vigasztaló soraiban azt olvassuk, hogy sem a Tartaroszba, sem az Akherón folyójához nem került. Itt tehát markánsan elválasztja Gaiosz a Hádészt és a Tartaroszt, ezzel együtt pedig kijelenti, hogy a Tartarosz a Hádészon belül van. Az Akherón egy az öt alvilági folyó közül, mely az örömtelenség folyója. A Tartarosz ezen a sírfeliraton pedig valószínűsíthetően a büntetés helyét jelenti. Ezért ennyire hangsúlyos ez Gaiosz vigasztalásában, mert egyúttal ezzel jelenti ki hátrahagyott szeretteinek, hogy nem kell a Tartaroszban szenvednie, tehát nem voltak szívét terhelő nagy bűnök, továbbá nem kell örömtelenségben léteznie a halál után. Ezzel párhuzamosan pedig azt sugallja számunkra is, hogy a Hádész nem csupán örömtelenség, hiszen annak megvannak a rendeltetett helyei, a Hádészban meg lehet találni akár az örömet is, még ha csak egy apró, piciny foszlányát is. Ez a kiváltság viszont az istenfélőket illeti, mint amilyen ő is, ezért kerülhetett az istenfélők lakhelyére, melyet nem részletez, hiszen vigasztalása főképp az antitézisekkel ér célhoz, vagyis elmeséli melyek azok a helyek, ahová nem került, azt viszont az, hogy melyik boldogságot nyújtó területre telepedett le a Hádészon belül, már nem tartja fontosnak kihangsúlyozni, vagy egyéb módon részletezni.

4.4. A Hádész és a Tartarosz hagyatéka a kereszténységben

A Hádész mint szó a Septuaginta-ban és a görög újszövetségi iratokban maradt fenn számunkra. Az Ószövetségben fellelhető Seolt interpretálták át a görögben fellelhető Hádészra. Nagy valószínűséggel azért, mert a görög kultúrában ez állt legközelebb lényegi elemeiben, aspektusaiban a Seollal. Minden ember oda kerül kivétel nélkül, viszont az élet csak füstként, homályosan marad meg mint

emlékezés egykori önmagukra, s egymásra. Létezés van, de egyesek szerint hányt-vetett sors, ami marad számukra, mások szerint viszont ott is lehet boldogságot találni kevesebb-nagyobb sikerrel. Mindenesetre meg kell jegyeznünk, hogy az interpretációban nagy hangsúly volt a missziós beállítottságnak és a kontextuális jellegnek. Az Újszövetségben a Tartarosz vagy annak képét idéző részlet mindösszesen két helyen fordul elő:

a) 2Pét 2,4

„Εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἀμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους”. (*„mert Isten nem kímélte a bűnbe esett angyalokat sem, hanem az alvilág sötét mélységébe taszította őket, hogy őrizetben maradjanak az ítéletig”).* Az a hely, ahová a bűnbe esett angyalokat taszította Isten, meglehetősen feltűnően idézi a Tartarosz képét, mely az alvilág mélyén van, teljes sötétségben. Szembe tűnhet egy szó, mely a ταρταρώσας, melynek szótári alakja: ταρταρόω. A szó magában hordozza a Τάρταρος (Tartarosz) tulajdonnevet, jelentése pedig a következő: a Tartaroszba vetni, dobni, hajítani.

b) Júd. 6

„ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν” (*„azokat az angyalokat is, akik nem becsülték meg a maguk fejedelemségét, hanem elhagyták saját lakóhelyüket, örökkévaló bilincsekben és sötétségben tartja fogva a nagy nap ítéletére”).* Ez az ige hely nagyon emlékeztet minket a Péter levelében olvasottakra, ezen túlmenően pedig a bilincs és sötétség egy rideg börtön képzetét vetíti elénk, mely csakugyan a Tartarosz jellegzetességét idézi fel.

5. A „tűz tava” képének „anyagi-kémiai” jellege és annak háttere

A tűz tava anyagi jellegzetességeinek tekintetében elsősorban a megnevezések adnak számunkra némi támpontot. A három leg-

főbb jellemzője a tűz tavának, hogy tűz van jelen a tóban, mely ég, s az egész tó kénköztől átjárt. Ezen felül az is kikövetkeztethető, hogy a tó miatt egyfajta folyékony állaga van mindezeknek. Vegyük tehát egyenként sorra az elemeket:

a) *Tűz*

Ez az a kifejezés a kénkövel ellentétben minden „tűz tavaról” szóló ige helyen szerepel. A tűz jelentősége visszanyúlik egészen a Krisztus előtti időkre, egészen az ókori Egyiptomi birodalomig, ahol a teljes megsemmisülést kétféle módon képzeltek el. Egyrészt a szét-darabolás, széttörés, szétszakítás által, melynek közös pontja lényegében a kötés felszakítása, az egység megtörése. Ennek eszközéül pedig általában a kést gondolták. Másrészt pedig a tűz által, mely teljes valójában égeti el, akár nyomtalanul is a bele vetett tárgyakat, élőlényeket. A tűz eme funkciója hosszú időközön át fennmaradt, még a Krisztus utáni első századokban is.²¹ Emellett mégis megjelennek olyan kultúrák, ahol az újjászületéssel kapcsolták egybe.²²

A tűz mint olyan a Bibliában is számtalanszor előfordul, ennek ellenére – az oltári tűzzel kapcsolatos figyelmeztetés eszközlésein kívül – sohasem jelentkezik a törvény általi kultikus szabályozások terén. Hiedelmek nem kapcsolódnak hozzá.²³ Transzcendentális vonatkozásai pedig főképp az eszkatológia felől mutatkoznak meg. Látható, hogy a tűz mint szimbólum többféle módon is megjelenik a Szentírásban: a teofánia kísérő eleme, a háború szimbóluma, Isten jelenlétének jelképe, vagy éppen haragjának megtestesítője.²⁴ Állhat Isten szolgálatában (pl. Zsolt 104,4), illetve lehet a megtisztulás szimbóluma, amely már egy etikai-morális irányultságot feltételez.²⁵

21 FARKAS, A gonosz démontól a Nemlétezőig, 532.

22 RUZSICZKY – TAKÁCS, Tűz, 409.

23 CZANIK, Tűz, 644.

24 Az 5Móz 4,24-ben maga Isten lesz tűz.

25 KNIGHT, *Az Ószövetség keresztényen teológiája*, 246–252.

Ha a tűz a megsemmisítés eszköze is, akkor számunkra logikusnak tűnhet, hogy a tűz ég, hiszen az általunk tapasztalt anyagi világban a tűz és az égés elválaszthatatlan. De vajon így van-e a transzcendens szférákban is? A Jelenések könyvében az égő tűz képének kihangsúlyozása pontosan amiatt igen fontos, mert egyfajta anyagságot, mi több folyamatosságot ad neki, s egyfajta tapasztalati élménnyel köti össze. Sokkal hangsúlyosabb így a szenvedés mélysége, hiszen evilági tapasztalatok vetülnek szemeink elé, ha az égésről, a megégésről esik szó, – de tulajdonképpen ez is a szimbólum lényege. A tapasztalható valóságból kiindulva egyben el nem választhatóan utal is arra, hogy forró, tűzforró az a hely, melybe a kárhozott lelke kerülhetnek. Ez az aspektus jelenik meg többek között a lángoktól és azok leadott hőjétől kínok között gyötrődő gazdag történetében is (Lk 16,19–31). Mint ahogyan azt tudjuk az égéshez három szükséges feltételnek kell teljesülnie: az éghető anyagnak, az anyag égéséhez szükséges hőmérsékletnek, valamint az égést biztosító közegnek, mely tapasztalt világunkban az oxigén, de ez nem jelenti azt, hogy a transzcendens valóságban szükséges lenne rá, vagy nem helyettesíthető. Ezen a ponton már csak felesleges spekulációkba bocsátkozhatunk.

b) Kénkö

A kénkö Jordán mentén nem számított idegen ásványnak; jól ismert lehetett. A Szentírásban a kénkö, mint Isten ítéletének szimbóluma jelenik meg, így többek között Sodoma és Gomora történeténél, de megjelenik az Ézs 30,33-ban Assíria kapcsán, a Ez 38,22-ben Góg kapcsán, továbbá Jób könyvében és a zsoltárokból egyaránt.²⁶ A kénkö vulkanikus kitörés során tör a felszínre, s hull alá a földre. Maga a kén kellemetlen, szúrós szagú gáz. Kérdés az, hogy ez a kellemetlen, szúrós szag szerepet játszik-e, és ha igen milyen mértékben az emocionális reakciók kiváltásában? Vajon a bűnösök, s gyalázatosak iránti gyűlöletet, keserűséget, undort fokozza mind a szemlélő, mind az olvasó számára? Mindemellett ez a kellemetlen

26 NAGY, Ásványok, 129.

szag jelenheti-e a bűnösök égése által árasztott taszító légkört is, amely egyúttal figyelmeztetés és jel mások számára is? Lehetséges, hogy a kénkő bűnösség egy kifejezője, mely megerősíti számunkra, hogy akik erre a szomorú sorsra jutnak, azok okkal kerülnek oda, s a szúrós szag, a rossz cselekedetek maradandó szagaként lengi körbe kén, kénkő formájában a tűz tavát.

Végezetül tehát azt mondhatjuk, hogy a tűz tava meglehetősen hasonlít anyagi, s kémiai jellegzetességei alapján a tűzhányókhoz. A vulkán is értelmezhető úgy, mint egy hatalmas, rémisztő tó, melynek folyékony jellegét a láva adja, amiben folyamatos tűz és az ember számára már halálos hőség uralkodik; nem utolsó sorban a kén is szerves részét képezi a vulkanikus tevékenységeknek. Egy-egy vulkánkitörés során a katasztrófa elől nem volt menekvés, a kinszenvedéssel végbemenő halál szinte elkerülhetetlen volt. Amint a továbbiakból kiderül, a szimbolikus kép eredete többféle módon megközelíthető. Jelen tanulmányban az egyiptomi háttér lehetőségét vetjük még fel.

6. A „tűz tava” képe az egyiptomi mitológiában – Előkép vagy sem?

6.1. Kárhozat az egyiptomi mitológiában

Az évezredek során több kultúrában is helyet kapott a tűz, mint szenvedés metaforája, viszont jóformán csak két helyen találkozunk a történelem során a tűz és a tó kohéziójával: a Jelenések könyvében és az Egyiptomi mitológiából táplálkozó halottak könyvében. Vajon a jánosi-kör, vagy *Jelenések* szerzője, ismerhette-e az egyiptomi halottak könyvét, vagy az egyiptomi mitológiát, hiedelmeket? Meríthetett-e belőle, amely később alapja lehetett egy keresztyén szimbólum megfogalmazásának? A halottaskönyvben ezt olvassuk, amikor az Am-mut démont, vagyis azt az entitást tárgyalja az írás, mely tulajdonképpeni kapuja az egyiptomi kárhozzathelynek:

„Ó Ra-Tem, a Nagy Ház Ura az istenek közt, Nebseni, az írnok szabadítson meg, akinek szava igaz, attól az istentől, akinek arca egy agáréhoz hasonló, aminek arckifejezése azon emberéhez hasonló, akik boltakon élőködtek, aki a Tűz Tavának Kanyarulatában öröködött, aki voltak testeit falta, szíveket nyelt le, szennyet ürített, de aki lát-hatatlan maradt.”²⁷

De azt is megtudhatjuk az Ani-papiruszból, hogy egyiptomiak szerint a tűz tavából volt menekvés:

„Nu mondá: én vagyok az evező, ami felszereltetett, amivel Ra szállította az Öreg Isteneket, akiket Osiris kisugárzása támasztott fel a lángoló tűz Tavából, és ő nem égett meg. Leülök, mint a Fény- isten, és mint Khnemu, az oroszlánok Kormányzója. Gyere, vágd le a köté-seket róla, amelyek ezen ösvény mellett vezetnek, és jöjjenek ki onnan.”²⁸

Ezenfelül megtudjuk azt is, hogy a tűz tavának van birtokosa, felelőse: „ő uralkodni fog trónjáról igazából, és ő lesz örököse a tüzes Tó Lakója trónjának... És, valóban, fia, Horus foglalt helyet a tüzes Tó Lakójának trónján, mint örököse.”²⁹ Érdekes, hogy mind az Ani-papirusz, mind a Jelenések könyve egyaránt használja a tűz tava, illetve a tüzes tó együttes kifejezését. További érdekességként szolgál számunkra, hogy az Ani-papirusz sorai között a tűz tavának fogalmisága ki-szélesedik egy ún. „the Lake of Double Fire”, a kétszeres tűz tava képeire is.³⁰

Az egyiptomi túlvilághit szerint minden ember megmérettetik Ozirisz és a negyvenkét tagból álló vének előtt. A kétkarú mér-leg egyik tárcsáján egy toll foglal helyet, másik tárcsáján pedig az ember szíve. Fontos itt megjegyezni, hogy az ókorban a szív nem csupán az érzések és érzelmek kifejezőeszköze volt, hanem az ember lényét, magát a teljes embert jelentette. Ha az ember szíve ne-

27 BUDGE, *The Book of the Dead*, 56.

28 I. m., 111.

29 I. m., 326.

30 I. m., u.o.

hezebb volt – a sok bűn miatt – a tollnál, akkor a halottat Ozirisz, a túlvilág istensége a kárhozatba száműzte, mely révén Ammut, a démon felfalja a kárhozatra ítélt halott ember lelkét (annak bá-ját). Ezután a halott a tűz tavába kerül, melyet négy pávián őriz. A halott pedig ott szenved az örökkévalóságig.³¹

6.2. Egyiptomi mitológia és a hellén világ

Egyiptomnak már a Kr. e. 9–7. századtól vannak kapcsolódási pontjai a görög kultúrával a föníciaiak révén, s arra is találni nyomokat, például az Iliászban, hogy az egyiptomi kultúra sem állt tőlük oly messze, mint ahogyan azt gondolnánk. Az egyiptomi kultúra és hitvilágának elemei megjelentek a görög vallássság színterein is. A görög „gyarmatosításnak” köszönhetően véget ért a föníciaiak hatalma, valamint közvetítő szerepük, s így közvetlen kapcsolatba kerültek Egyiptommal.³² Nagy Sándor uralkodása alatt pedig egészen közel került egymáshoz a két kultúra. Nagy Sándor egy Memphiszben tartott ünnep során egyaránt áldozott Zeusznak, az Ápisznak, s további isteneknek is.³³ Sőt Julius Caesar államköltségen helyre akarta állítani a szenátusi határozattal lerombolt Isis oltárokat és szentélyeket, valamint szorgalmazta a templomának felépítését. Mindezeket túl Néró, Caligula, Domitianus és Caracalla is támogatója volt a Rómában terjedő alexandriai istenek kultuszának, mely az egyiptomi hitvilágból táplálkozott. Minucius Felix, keresztyén apologéta így számolt be minderről, a harmadik században: „*Isis és Sarapis hajdan egyiptomi, ma római istenségek.*”³⁴ Feltehetőleg az egyiptomi hitvilág nyomására fejeződtek be a 2. században a hullágetések, s terjedt el a bebalzsamozás Rómában mind a pogányok, mind pedig a keresztyének

31 BUDGE, *The Book of The Dead*, XCV.

32 DOBROVITS, *Egyiptom és a hellénizmus*, 7.

33 I. m., 18.

34 I. m., 62.

körében. Az egyiptomi kultúra hatása egészen a legfelső körökig terjedt, hiszen még Néró felesége is bebalzsamozáson esett át a temetési rítus alkalmával.³⁵ De arra is találunk példát, hogy a kereszténységgel is konfliktusba került a gnoszticizmus által. Dobrovits így ír erről:

„a gnosztikus tanok és az egyiptomi vallás érintkezésének, egyúttal annak a szellemi kozmopolitizmusnak, amely a későantik világot jellemzi, legérdekesebb példáját a sethianusok szektája mutatja. A sethianusok nevüket Ádám fiáról, Sethről (Sétről) nyerték, aki a Megráltó szerepét játszotta számukra. Ez a szekta főként Egyiptomban virágzott, így érthető, ha ezt a Sethet az egyiptomi Seth-Typhon istennel hozták összefüggésbe. Seth-Typhon, aki Egyiptomban eredetileg hatalmas és tisztelt isten volt, megvetetté és gyűlöltté lett lassan, mint Osirisnak, a jó istennek gyilkosa.”³⁶

A fentiek ismeretében, ti. hogy mekkora hatása volt az egyiptomi hitvilágnak a hellenizmus és a korai császárság korára, gyanítható, hogy lehetett némi hatással a Jelenések szerzőjére is. Láthattuk, hogy szerző tudatosan nem a gyehenna szimbolikáját használta fel, hogy a pogányok számára érthetővé tegye annak üzenetét. Ennek ellentmondani látszik az, hogy mind Márk, mind Lukács is használta a kifejezést a pogány célközösség számára. Mégis megkockáztatható, hogy a *Jelenések* szerzője számára nem feltétlenül lehetett ismeretlen a tűz tavának egyiptomi szimbolikája. A felhasználás során pedig magába olvasztotta a gyehenna zsidó képének lényegi elemeit is. Mindez azonban csupán tapogatózás. A kép eredetének kérdése tehát továbbra is nyitva áll előttünk.

35 DOBROVITS, *Egyiptom és a hellénizmus*, 62..

36 I. m., 77.

7. A „tűz tavának” lokalizálása

A tűz tavával kapcsolatban az egyik legnehezebb feladat a tűz tavának lokalizálása a túlvilági szférában és az eszkatológikus távlatokban. A kor világgképének ismeretében megállapíthatjuk, hogy a legfelső régióban lokalizálható a menny, a legalsóban pedig az alvilág. A Jelenések könyvéből azt viszont nem tudjuk meg, hogy a tűz tava a két, vagy ha a földi szférát is figyelembe vesszük, a három közül melyikhez tartozik, vagy lehetséges-e az, hogy egy negyedik szférát alkosson önmagában? Első olvasatra talán azt mondanánk, hogy a tűz tava az égben van, hiszen a 14, 10-ben ezt olvassuk: „...és győtrődni fog tűzben és kénben a szent angyalok és a Bárány előtt.” A Bárány, Jézus Krisztus pedig a mennyben van, ezért a tűz tavának is ott kell lennie, ha előtte szenvednek. Felvetődhet tehát bennünk a kérdés, hogy milyen viszonyban lehet a pokol és a tűz tava egymással? Vajon úgy, mint a görög vallásosságban a Hádész és a Tartarosz? Vegyük szemügyre ezúttal a Jel 20, 14–15-öt, ahol ezt olvassuk: „és a Halál és a Pokol belevetetett a tűz tavába. Ez a második halál, a tűz tava. Ha valaki nem volt beírva az élet könyvébe, az a tűz tavába vetetett.” Ennek a két igeversnek a fényében abszurdumnak tűnik, hogy a tűz tava a Pokol részét képezné, hiszen a tűz tavába vettetik a Pokol. Hogyan vettethet a Pokol a tűz tavába, ha a tűz tava a Pokol részét képezi? A mi értelemünk szerint sehogyan. Lehetségesnek tarthatjuk tehát, hogy a tűz tava a három kozmikus szférán (ég, föld, alvilág) kívül helyezkedik el. Innentől viszont ismételten a sötétben botorkálhatunk, ha arra kívánunk válaszolni, hogy melyikhez lehet közelebb. Logikusanak az tűnik, hogy inkább a pokolhoz lehet közel, mintsem a másik két lokalitáshoz. Már csak amiatt is, mert az ókori Izraelben is a Seolt a mennyei régió ellenpólusának tekintették, s attól a legtávolabbi helynek gondolták. Ezen vonalon elindulva mi is a legtávolabb helyeznénk el a tűz tavát.

A kérdés feszültségét és annak spekulációktól mentesí választát Nagy József rendkívüli józansággal foglalja össze:

„az integritás hiányát az mutatja meg, hogy a tűz tava az egyedüli, ahol nem jelenik meg a dinamika. Nem olvasunk arról, hogy a tűz tava az első vagy az új teremtesen belül bárminemű formában megváltozna. Ennek oka, hogy a tűz tava az első és az új teremtesen is kívül található. A tűz tava kívül marad az első teremtesen, annak az elmúlásán (Jel. 20,11–15), és kívül marad az új teremtesen is (Jel 21,8). Nem múlik el, mivel nem része a réginek, nem újul meg, mivel nem része az újnak. Az előbbi gondolatokat támasztja alá Yarbrow Collins megjegyzése, aki a Jel 19,17–21-t magyarázva jelzi: „a gonosz erői (a fenevad és a hamis próféta) eltávolítottak Isten teremteséből (a tűz tavába vették)”.”³⁷

Tehát a hangsúly azon van, hogy végérvényesen el van távolítva mind a Sátán, mind a hamis próféta, a bestia, s minden gonosz lélek, angyal és bűnös ember Isten munkájából, mely ellen fellázkodtak.

8. Epilógus

Láthattuk, hogy a tűz tavának jelensége mint kárhozati hely évszázadokra, évezredekre nyúlik vissza a történelem során. A tűz tava nem a *Jelenések* szerzőjének a „találmánya”. Jánosra egyformán hathatott a zsidó, a hellén vagy akár az egyiptomi szimbólum-világ. Egy olyan képet használt, mely ismerős volt az akkori hallgatóság számára, akár a zsidóságból, akár a pogányságból érkeztek a keresztyén egyházba. János célja a kép használatával feltehetőleg az volt, hogy a pogány környezet számára sokkal érthetőbbé, s egyszerűsre mind befogadhatóbbá tegye a közölni kívánt információkat, az evangéliumot, az örömhírt, valamint az eljövendő világ valóságát.

Kijelenthetjük, hogy a *Jelenések* könyve az egyik legnehezebben érthető szimbólumrendszerrel dolgozik. Bizonyos, hogy ta-

37 NAGY, *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*, 49–50.

nulmányunkban nem „tisztáztuk” a tűz tava szimbólum eredetét, csupán arra tettünk szerény kísérletet, hogy néhány lehetséges vagy plauzibilis magyarázattal szolgáljunk az eziránt érdeklődők számára. Ezért tehát nem csüggedünk, ha a fentebb tárgyalt anyagrészek nem hozták a várt eredményeket, és nem válaszolták meg minden kérdésünket. A kutatás során felszínre kerülő ismeretek mégiscsak segítséget nyújtanak abban, hogy a kép mögött megbúvó teológiai üzenetet megragadhassuk, megérthessük, a teljes Szentírás alapján mérlegre tehessük, valamint abban is, hogy nagyobb összefüggésben szemlélhessük.

Cserepák Lajos Tamás

Felhasznált irodalom

- BÓNA László, Hinnom völgye, in: DIÓS I., *Magyar Katolikus Lexikon*, IV., Budapest, Szent István Társulat, 1998.
- BUDGE, E. A. Wallis, *The Book of the Dead*, The Chapters of Coming Forth by Day, London, KPTT&CO, 1898.
- CZANIK Péter, Tűz, in: *Keresztyén Bibliai Lexikon*, II., Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.
- DOBOVITS Aladár, *Egyiptom és a hellénizmus*, Parthenon, 1943.
- FARKAS Attila Márton, A gonosz démontól a Nemlétezőig, in: *Aldás és átok, csoda és boszorkányság* (Tanulmányok a transzcendensről IV.), Budapest, Balassi Kiadó, 2004, 518–553.
- HAMAR István, Gyhenna, in: BARTHA Tibor (szerk.), *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I., Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, 534.
- HÉSZIODOSZ, *Istenek születése, Munkák és napok*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2005.
- HOMÉROSZ, *Íliász*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1999.
- KNIGHT, A. F. George, *Az Ószövetség keresztyén teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- NAGY Antal, Ásványok, in: Bartha Tibor (szerk.), *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I., Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, 126–129.
- NAGY József, *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2021.
- PERES Imre – LEDÁN M. István, *Ókori görög sírfeliratok*, Debrecen, ÚTK, 2023.
- PLATÓN, *Összes művei*, 1–3 kötet, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.
- RUZSICZKY Éva – TAKÁCS Imre, Tűz, in: *Magyar Katolikus Lexikon*, XIV., Budapest, Szent István Társulat, 2009.

Az új genezis

1. Bevezetés

Tanulmányom témája a mennyei üdvhelyek klímája. Ebben a tanulmányban két olyan elemről lesz szó, melyekről elsőre talán azt gondolhatnánk, hogy nem tartoznak a szoros értelemben vett klíma elemei közé, azonban ha ezt a szót átvitt értelemben vizsgáljuk, tehát arra vagyunk kíváncsiak, hogy az adott helyen milyen hatások érik az ott tartózkodókat, akkor ezek egyértelműen hozzájárulnak a klímáról alkotott képhez. Ez a két elem a világosság és a sötétség. Mindkét fogalom számtalanszor szerepel a Bibliában és meghatározó az ókori ember számára. Először az ókori görög irodalmi forrásokra fordítjuk figyelmünket, témánk szempontjából bele releváns szövegek után kutatva, majd a Szentírás könyveit fogjuk megvizsgálni.

2. A világosság és sötétség motívuma az ókori világban

A görög irodalomban, a Bibliához hasonlóan, a sötétség legtöbbször negatív képekhez kötődik. Például Homérosznál, Ereboszról, az ősi sötétségről olvasunk. A görög kultúrában így nevezték azt a helyet, ahová a bűnös lelkek jutottak, tehát ezt a túlvilági helyet az ősi sötétséggel azonosították. Ezekben a művekben Erebosz az alvilág legsötétebb zugát jelentette. Jól mutatja ezt az a jelenet az Odüsszeia XX. énekében, amikor Theoklúmenosz, a jós azt mondja: „...árnyakkal telt már meg a csarnok, telt meg az udvar, szállnak a mély Ereboszba, homályba; a nap kialudt már, nincs odafönt, s a sötétségnek véres köde terjeng.”¹ A későbbiekben látni fogjuk azt, hogy a bibliai

1 HOMÉROSZ, *Odüsszeia* (Hom. Od. XX, 228).

szövegek úgy tekintenek a sötétségre, a homályra, hogy az korlátozza az embert. Tehát ez egyfajta megkötöttség, egy olyan állapot, amelytől saját erejéből az ember nem képes megszabadulni. Ugyanakkor Éelioszról, az isteni napról is olvashatunk Homérosz műviben. Az Iliászban, a tizennyolcadik énekben, Patroklosz halála után, Héra a harcok hevében Éelioszt, a napot, a világóceánba, Ókeanoszba küldte, vagyis gyakorlatilag előre hozta az éjszakát.² Az Odüsszeiában pedig Pallasz Athéné éppen ellenkezőleg, visszatartja az isteni Hajnal érkezését, amikor Odüsszeusz és Penelopé találkoznak. Ez a rész így hangzik: „...föltartotta a hosszú éjt pályája batárán, s Ókeanoszban aranytrónú Hajnalt: paripáit fogni székérbe se hagyta, a fényt bordó rohanókat...”³ A fényjelenségek szempontjából érdekes megfigyelnünk a következő, első századból származó, szmirnai sírfelirat részletét:

Az álmot hozó Nüx rejtí életem fényét.
 Megszabadultam a kínzó betegségek-től, édes álomban
 Léthé ajándékát hozzák nekem a végezet rendelése szerint.
 A lélek a szívből szélként röppen az aetherbe,
 könnyű szárnyon sietve száll a messzi égbe,
 s a boldog istenek laká-hoz közel kerülve
 égi hajlékokban Érigeneia ragyogását szemléle-m.⁴

Ebben a feliratban több helyen is megjelenik a világosság. A fényről tudjuk, hogy az élet feltétele, a Jelenések könyvében pedig azt olvassuk, hogy Isten új teremtésében azért nem lesz szükség a világító égítestekre, mert az Úr dicsősege maga lesz az életadó fény. Ebben a sírfeliratban megjelenik Érigeneia is, aki egy görög istennő volt, és akiről azt tartották, hogy ő szülte a Hajnalcillagot és az ég többi csillagát. Tehát a túlvilágon magának, az istennőnek a ragyo-

2 HOMÉROSZ, *Iliász* (Hom. Il. XVIII, 239).

3 HOMÉROSZ, *Odüsszeia* (Hom. Od. XXIII, 241–243).

4 PERES–LEDÁN, *Ókori görög sírfeliratok*, 31.

gását nézi az elhunyt, ami nagyon hasonló motívum ahhoz, mint amit a Jelenések könyvében olvasunk.

3. Világosság és sötétség az Ószövetségben

Mózes első könyve így kezdődik: *„kezdetben teremtette Isten az eget és a földet. A föld még kietlen és pusztá volt, a mélység fölött sötétség volt, de Isten Lelke lebegett a vizek fölött. Akkor ezt mondta Isten: Legyen világosság! És lett világosság. Láttá Isten, hogy a világosság jó, elválasztotta tehát Isten a világosságot a sötétségtől.”* (Gen 1,1–4) Rögtön a Szentírás elején találkozunk ezzel a két elemmel, és innentől kezdve számunkra ez a két fogalom olyan közel kerül egymáshoz, hogy nem is tudjuk elképzelni, hogy a kettő egymástól függetlenül is létezhetne. Azzal kezdődik Isten teremtő munkája, hogy elválasztja a világosságot a sötétségtől és azt olvassuk, hogy *„látta Isten, hogy a világosság jó...”* És innentől a világosság és sötétség közötti elentét már nem pusztán a két elemről, hanem azoknak a jelentéstartalmáról is szól. Ez látszik abban is, hogy ezek után a világosság mindig életadó fényként, pozitív jelentéssel bír, azonban a sötétség olyan motívum, ami a Bibliában mindig negatív képekhez kötődik, mindig valami olyan állapotot jelent, ami nem jó. Ezt talán jól szemlélteti az, hogy a kilencedik csapás Egyiptomban, maga a sötétség volt. Mózes második könyve így ír erről:

„azután ezt mondta az ÚR Mózesnek: Nyújtsd ki kezdet az ég felé, és akkor olyan sötétség lesz Egyiptom földjén, hogy tapintani lehet a sötétséget. Mózes kinyújtotta kezét az ég felé, és sűrű sötétség támadt egész Egyiptomban három napig. Az emberek nem látták egymást, és három napig senki sem tudott kimozdulni a helyéről. De ahol Izráel fiai laktak, mindenütt világos volt” (Ex 10,21–23).

Mózes második könyvében találjuk azt a leírást, melyben Isten maga válik az éltető fénné a pusztában. A 13. fejezet, 21. és 22. versében ezt olvassuk:

„az ÚR pedig előttük ment nappal felbőszőlopban, hogy vezesse őket az úton, éjjel meg tűzszőlopban, hogy világítson nekik, és éjjel-nappal mehessenek. Nem távozott el a felbőszőlop nappal, sem a tűzszőlop éjjel a nép elől.” (Ex 13,21–22)

A tűzzel kapcsolatban érdekes, hogy általában negatív jelentést fűzünk hozzá, a Szentírásban is sokszor találkozunk vele negatív értelemben, hiszen alapvetően a tűz pusztító jellegű. Például a Jelenések könyvében a kárhozat helye a tűz tava (Jel 19,20). Itt azonban, a kivonulás történetében, olyan pozitív jelenséget látunk, ami nem csak vezeti a népet, hanem a fényt, a világosságot jelenti az éjszakában. Tehát ez az eredetileg pusztító elem, azzal, hogy Isten azonosul vele, éltető elemmé válik. Ha Isten nem válik eggyé vele, akkor éget, megemészt, de amikor Ő maga a tűz, akkor világosságot ad és az életben maradást jelenti. Jób könyvében is hasonlóan negatív képeket látunk a sötétség kapcsán; a 10. fejezet megemlíti a vaksötét országot, ahol a napvilág is olyan, mint az éjszaka, tehát nappal is hasonló sötétség uralkodik, mint az egyiptomi kilencedik csapás esetében. Ez a rész így hangzik, Jób könyve 10. fejezetének a 20. versétől:

„úgyis rövid az időm! Ha megszűnnék a baj, és elmaradna tőlem, egy kiséssel felvidulnék, mielőtt elmegyek oda, ahonnan nem térhetek vissza: a sötétség és a homály országába, a vaksötét országba, a homály sötétjébe, ahol nincs rend, és még a napvilág is olyan, mint a sötét éjszaka.” (Jób 10,20–22)

Ebben a részben a sötétség mellett ott van a rendezetlenség is, a káosz, amiben nincs ott Isten. Ez az Isten nélküli állapot pedig korlátozza az embert, hiszen az Ex 10,21–23-ban is azt olvashatjuk, hogy az egyiptomiak három napig nem látták egymást és nem tudtak kimozdulni a helyükről a sötétség miatt. Ugyanakkor az Ószövetség könyveiben a sötétség félelmetes képei mellett mindig ott van a reménység, hogy Isten megszabadítja az embert ezektől a korlátoktól és az Isten nélküliség állapotából. Nézzük meg például a 139. zsoltárt:

„ha azt gondolnám, hogy elnyel a sötétség, és éjszakává lesz körülöttem a világosság: a sötétség nem lenne elég sötét neked, az éjszaka világos lenne, mint a nappal, a sötétség pedig olyan, mint a világosság” (Zsolt 139,11–12).

Ha megnézzük Ezékiel próféta könyvét, akkor látjuk azt, hogy az első fejezetben úgy írja le az Úr dicsőségét, hogy fényözön veszi körül. „a körülötte levő fényözön olyannak látszott, mint a szivárvány, amely a felhőkön szokott lenni esős napon. Ilyen volt az Úr dicsőségének látványa...” (Ez 1,28) Isten dicsőségéhez fényjelenségeket társít a próféta, ez is jelzi számunkra, hogy Isten maga a világosság. Mindemellett pedig Ézsaiás próféta jövődöleése is erről szól: „a nép, amely sötétségben jár, nagy világosságot lát, a homály földjén lakókra világosság ragyog.” (Ézs 9,1) Az ember egyedül nem képes megszabadulni a rendezetlenség, vagyis a sötétség korlátaitól, az Isten nélküli állapottól, de Isten elküldi Jézus Krisztust, a Világosságot, aki az emberek reménysége.

4. Az utolsó idők klímája

A szinoptikusok, főképpen Máté, többször is beszél a Krisztus visszajövetelét megelőző jelekről, vagyis az utolsó idők klímájáról. A 24. fejezetben például ezt írja: „közvetlenül ama napok nyomorúsága után pedig a nap elsötétedik, a hold nem fénylik, a csillagok *lebullanak az égről, és az egek tartóoszlopai megrendülnek.*” (Mt 24,29) Tehát azok az égitestek, amelyek a fényt jelentették, Krisztus eljövetele után megszűnnek létezni, így a világ sötétségbe borul. Máté evangéliumában jelenik meg a külső sötétség fogalma is, a 8. fejezetben például ezt írja:

„de mondom nektek, hogy sokan eljönnek napkeletről és napnyugatról, és asztalhoz telepednek Ábrahámmal, Izákkal és Jákóbbal a mennyek országában; akik pedig a mennyek országa fiainak tartják magukat, kivettetnek a külső sötétségre, ott lesz majd sírás és fogcsikorgatás.” (Mt 8,11–12)

A 25. fejezetben pedig a következőt olvassuk a talentumok példázatánál: *„A haszontalan szolgát pedig vessétek ki a külső sötétségre: ott lesz majd sírás és fogcsikorgatás”* (Mt 25,30). A sötétséget értelmezhetjük úgy is mint Isten nélküliséget. Amikor Jézust keresztre feszítik, sötétség támad. Márk evangéliuma így ír erről: *„amikor tízenkét óra lett, sötétség támadt az egész földön három órá-ig.”* (Mk 15,33) A világ rendezetlenné, elhagyottá válik, és sötétségbe borul Isten nélkül. Ha megnézzük János evangéliumát, akkor azt látjuk, hogy nagyon hasonlóan, ugyanazzal a szóval kezdődik, mint Mózes első könyve: *„kezdetben volt az Ige...”* (Jn 1,1a). Majd a 3. versben így folytatja:

„minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami létrejött. Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága. A világosság a sötétségben fénylik, de a sötétség nem fogadta be” (Jn 1,3–5).

Az Ige, vagyis Jézus Krisztus, eljött a világba, hogy megtegye azt, amit a Genézis 1. fejezetében Isten is megtett: leszámolt a sötétséggel. És a sötétség nem tudta hatalmába keríteni a Világosságot. A sötétség tehát Isten hiánya és azért kellett eljönnie Jézusnak, hogy amit Isten elkezdett a teremtésnél, az itt beteljesedjen. Mindemellett pedig ott van az az ígéret, az a látomás, amit a Jelenések könyve tár elénk, amikor megszűnik a sötétség: *„nem láttam templomot a városban, mert a mindenható Úr Isten és a Bárány annak a temploma.* És a városnak nincs szüksége a napra, sem a holdra, hogy világítsanak neki, mert az Isten dicsősége világosította meg, és lámpása a Bárány: *a népek az ő világosságában fognak járni, és a föld királyai oda viszik be dicsőségüket”* (Jel 21,22–24). Az első ég és az első föld elmúlik és nem lesz tenger sem. Minden megszűnik létezni az általunk ismert környezetből, vagyis mindaz, ami a mi ismereteink szerint szükséges az élethez. A mennyei Jeruzsálemet a szerző tündöklő drágakövek ragyogásához hasonlítja, amelyet Isten dicsősége tölt be. A városnak nincs szüksége semmilyen világító égitestre, a napra és a holdra, mert maga az Úr világítja azt meg. Ez azt jelenti, hogy napszakok sem lesznek többé, nem lesz éjszaka, vagyis Isten

legyőzi a sötétséget, ahogyan a teremtés első napján is tette. Isten az Ő új teremtésében, az új genezisben mindig jelen van, és az ember nem szenved semmiben hiányt. A sötétség megszűnik, a rendezetlen elrendeződik, és az Isten nélküli állapot is elmúlik.

5. Epilógus

A világosság és a sötétség számunkra két szorosan összetartozó fogalom, amit nem tudunk elválasztani egymástól. Isten azonban a teremtés első napján szétválasztotta ezt a két elemet és elküldte Jézus Krisztust, aki Maga lett a világosság. Isten, az Ő új teremtésében végleg legyőzi a sötétséget. Amikor Krisztus visszajövetelére, a parúziára várunk, nem valaminek a végét, hanem a kezdetét, az új genezist várjuk. Dr. Szathmáry Sándor ezt írja Eszkatológia című művében:

„A szenvedés és az ítélet csak eszköz arra, hogy a vajúdás révén új világ szülessen. Tehát nem pusztulást várunk, hanem a vég ideje alatt valódi genezisre várunk, születést egy új világra.”⁵

A Jelenések könyve tehát azt mondja, hogy Isten jelen van az új teremtésben, az Isten nélküli állapot, a sötétség pedig végleg elmúlik. Ez az új genezis.

Záhorszki-Hangó Viola Réka

5 SzATHMÁRY–TÖRÖK–KOCIS, *Eszkatológia*, 367.

Felhasznált irodalom

HOMÉROSZ, *Iliász* (ford. Devecseri Gábor), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1992.

HOMÉROSZ, *Odüsszeia* (ford. Devecseri Gábor), Budapest, Európa Könyvkiadó, 2003.

PERES Imre–LEDÁN M. István, *Ókori görög sírfeliratok*, A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszékének kiadványai 2, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszéke, 2021.

SZATHMÁRY Sándor – TÖRÖK István – KOCSIS Imre, *Eszkatológia*, Budapest, Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, 2001.

A varázslás medicinája

Összefüggések a varázslás bűne és az orvoslás között

1. Bevezetés

Maga a varázslás, illetve a mágia nem mindig volt kedvelt, vagy fontosnak tartott kutatási témakör. A rítusokkal, szertartásokkal, mágiával kapcsolatos kérdésekkel az első világháborút megelőző időszakban foglalkoztak többek között német kutatók. Fritz Graf volt az, akinek nevéhez fűződik az antik mágia kutatásának első összegzése, de fontos megemlítenünk Albrecht Dieterich, Richard Wünsch, illetve Auguste Audollent nevét is, hiszen munkásságuk gyümölcsét az antik mágia alapjaként tartjuk számon. A XX. század második felében a kutatások előrehaladtával megkezdődtek a „varázseszközök”, vizsgálatai. Ilyen varázseszköznek számított például a kő, a koponyacsont, az ajtóra tett galagonyaág, vagy akár talizmán. Ez utóbbi például gyermekek védelme gyanánt¹. Bár izgalmas téma lenne önmagában az ókori népek varázslási szokásait kutatni, ezen alkalommal egy igen speciális esetet kell megvizsgálunk: a varázslást, mint a Bibliában, s ezen belül is a Jelenések könyvében megjelenő, bűnös tevékenységet.

2. A varázslás és a mágiai kutatásáról

2.1. Alaptények a Jelenések könyvéről

Dolgozatom témájára hangolódva fontos pár alapvető tényt rögzíteni magáról a Jelenések könyvéről: szerzője János, aki láto-

¹ PECZ, Ókori lexikon, II/2, 1137.

másokat kapott Patmosz szigetén. A szerző a szigetre az alábbi igeszakasszal utal: „...a Patmosz nevű szigeten voltam az Isten igéjéért és Jézus biznyságtételéért.” (Jel 1,9). A Jelenések könyvében erős ószövetségi háttérrel szembesülünk, hiszen mintegy 2000 Ószövetségre való utalást tartalmaz. Bár elsődleges forrásnak a Jelenések könyvét használtam, kutatásom szempontjából az Ószövetség tanulmányozása is fontos lesz.

2.2. Bűnök a jelenések könyvében

Ennél a pontnál a bűn magyarázására térek ki. Ehhez bevezetésekként szeretném idézni az alábbi igeszakaszt:

„De a gyávák, hitetlenek, megutáltak, gyilkosok, paráználkók, varázslók, bálványimádók és az összes hazugok részüket a tűzzel és kénkövel égő mocsárban lelik majd, mely a második halál.” (Jel 21,8)

A jelen felsorolásban összesen nyolc kategóriát olvashatunk az emberi bűnökre vonatkozóan. E kategóriák közé sorolták a varázslást is, melyet Babilon is alkalmazott:

„Nem világít benned többé mécsesnek világa, nem hallatszík benned többé vőlegénynek és menyasszonynak hangja. Kereskedőid a föld nagyjai voltak, varázslataid tévútra vezettek minden nemzetet. Kézéhez tapad a próféták és a szentek vére, és mindenkié, akit csak megöltek a földön.” (Jel 18,23).

A fenti igehelyek alapján kijelenthetjük, hogy a Szentírás a mágia minden formáját halálos bűnnek tekinti, így, akik ilyeneket cselekszenek, nem üdvözülnek.²

2 NAGY, Mágia, 144.

2.3. Babilon a Jelenések könyvében

Ha közvetlenül nem is, de Babilon mindig ellenségként fog hozzáállni a próféták munkájához. János parázna asszonyhoz hasonlítva – illetve azzal azonosítva – is megemlíti a Jelenések könyvében megjelenő Babilont (Jel 17,18.). Elődeihez hasonlóan, ez a hatalom is üldözte és megölte az Istenhez hű embereket, s csak Babilon végső pusztulása után szállhat le a mennyből az új Jeruzsálem, az Isten városa, hogy a gonoszság uralma után végre az „igazság országa” jöjjön el, és az Istennek megváltottai békességben és biztonságban lakozhassanak a földön, ahogyan azt a Jelenések könyvének 20. és 21. fejezeteiben találjuk leírva.

3. Tiltott varázslás a Bibliában

3.1. A varázslás célja és az arra való hajlam

A varázslás Isten mindenható hatalmának kétségbevonását jelenti, melynek célja a természetfölötti erők szolgálatba állítása a varázslást végző személy által.³ Ezt a tiltást a varázslás szinonim fogalmaként számontartott mágia szó jelentése is megerősíti, hiszen a mágiát alkalmazó személy olyan „titkos tudomány” birtokában van, amelynek segítségével befolyásolni tudja nemcsak a földi történéseket, hanem a természeti jelenségeket is, így az élőlényekre, a tárgyakra s az eseményekre úgyszintén tudatos befolyással van.⁴ A varázslás célja a kontroll, uralom: más személy, vagy személyek akaratának leuralása démonok segítségének (tudatosan vagy az illető személy tudtán kívül történő) alkalmazásával. A Biblia szempontjából Isten hatalmának kétségbevonását jelenti. A varázslás a Jelenések szerzőjének a korára egyáltalán nem számított újkeletű dolognak. Az Ószövetségben is tiltólistás tevékenységként jelenik meg:

3 CZANIK, Varázslás, 681.

4 NAGY, Mágia, 143.

„Ne legyenek közöttetek olyan, aki a fiát vagy leányát áldozatul elégeti, ne legyen varázslást űző, se jelmagyarázó, kuruzsló vagy igéző!” (5Móz 18,10); Varázslást ne űzzetek, és ne jövendölgessetek!” (3Móz 19,26).

Akadtak uralkodók is (pl.: Aháb, és felesége, a parázna Jezábel), akik hozzájárultak a varázslás terjesztéséhez: *„Jóráam meglátva Jéhút, ezt kérdezte: Békés-e a szándékod, Jéhú? De ő így felelt: Hogy lehetne békés, amíg anyádnak, Jezábelnek parázñasága és sok varázsolgatása tart?!” (2Kir 9,22).* Így bátran kijelenthetjük, hogy a mágia alkalmazására való hajlam mind a zsidósággal együtt élő, környező népekre, mind magára a zsidóságra ugyanúgy jellemző volt.

3.2. Varázslás az Ószövetségben

A varázsláshoz, illetve egyéb hasonló tevékenységekhez (pl. jósláshoz, jövendőmondóhoz) fűződő tiltások, miként fentebb már utaltam rá, az Ószövetségben is feltűnnek, sőt, Izráel történetét voltaképpen végigkíséri a varázslói tevékenység ellen folytatott küzdelem.⁵ Mózes második, harmadik, illetve ötödik könyvében is találkozunk a jelenséggel. Példa gyanánt két igehelyet emelek ki Mózes harmadik könyvéből: *„Ha valaki halottidézőbőz és jövendőmondóhoz fordul, és követi őket a parázñaságban, ellene fordulok az ilyen embernek, és kiirtom népe közül” (3Móz 20,6).* *„Ha egy férfiból vagy asszonyból halottidéző vagy jövendőmondó szól, halállal lakoljon. Kövezzék meg őket: vériük rajtuk” (3Móz 20,27).* Mindemellett érdemes megemlítenünk Ézs 44,25-öt és az 1 Sám 28,9-et; előbbi igeszakaszban a varázslók elleni ítélethirdetésre kerül sor, utóbbiban pedig Saul a halottidézők kiirttatására kerít sort. Bár Isten prófétákat küldött, hogy a jellennel és/vagy a jövővel kapcsolatban kijelentéseket közvetítsenek a népe számára, hiába volt minden tiltás, a varázslói tevékenység nem hagyott alább az Ószövetség történeteiben.

⁵ CZANIK, Varázslás, 682.

3.3. Varázslás az Újszövetségben

Láthattuk, hogy az Ószövetség világában a királyok, uralkodók, s az egyszerű emberek előszeretettel folyamodtak a varázslókhoz, mágiát alkalmazó személyekhez. A varázslás bűne az Újszövetségben is több súlyos bűnnel van egy listára feltüntetve: *„Bálványimádás, varázslás, ellenségeskedések, versengések, gyűlölködések, harag, patvarkodások, viszárvonások, pártütések, irigységek, gyilkosságok, részegségek, dobzódások és ezekhez hasonló: melyekről előre mondom néktek, a miképen már ez előtt is mondtam, hogy a kik ilyeneket cselekszenek, Isten országának örökösei nem lesznek”* (Gal 5,20–21). A varázslók általában nem olyan emberek voltak, akik a közösséget előre mozdítva szeretetteljesen segítették az embereket, hanem tiltott, megfoghatatlan s végeláthatatlan következményekkel járó tetteket hajtottak végre. Az Újszövetség is halálos bűnnek tartja a mágia minden formáját, akik azonban alkalmaztak mágiát, előszeretettel alkalmaztak medicin, gyógyítás során alkalmazandó eszközöket, technikákat is. Az Apostolok cselekedeteiben is találkozhatunk történetekkel, melyekben megjelennek mágusok (ApCsel 8,14; ApCsel 13,6.8). A varázslás a Jelenések könyvében az antikrisztusi világ alkotóelemeiként lesz jelen: olyan bűnről van szó, amely által az ember elveszti üdvösségét és az Isten és ember közössége felszámolásra kerül. Így az ember üdvössége a mágiától való elszakadás s a megterés ellenében, a démoni erőkkel való harc által lehetséges.⁶

4. A varázslói szerepek

4.1. Varázslás a Közel-Keleten

Maga a varázslás több ókori kultúra, például Babilon teremtésmítoszában is feltűnik. Mircea Eliade megfogalmazása szerint:

6 NAGY, uo.

„A szent tudomány lényegét, mint minden hagyományos vallásban, a kozmogónia és az eredetmítoszok (az ember, a királyság és a társadalmi intézmények, a szertartások eredete) alkották.”⁷

A görög mitológiához hasonlóan itt is istenek, istengenerációk közötti vetélkedések, háborúk tűnnek fel, melyek az ember megteremtését előzik meg:

„A világteremtés két istencsoport összetűzésének eredménye, ám Tiámat csapata szörnyetégeket és démoni teremtményeket is magába foglal.”⁸

Eliade ugyancsak megerősíti a teremtéssel és kozmikus eseményekkel való összefüggéseket is:

„...a világteremtés a legfontosabb esemény, hiszen ez jelenti az egyetlen valódi változást: a Világ felbukkanását. Attól fogva csak a kozmikus élet ritmusában foglalt változásoknak van jelentőségük.”⁹

Mezopotámia mitológiájában megjelentek az *apkalluk*, más néven a *bét bölc*s; ők azok a természetfölötti lények, akik a mitológia szerint útmutatást adtak (pl.: földműveléshez, városok építéséhez, stb...) az emberek számára.¹⁰ Az apkallukat nagyra becsülték, hiszen úgy tartották, tőlük várhatják a segítséget, a megoldást a problémákra, egyfajta biztos pont volt az emberek számára: ha baj van, hozzájuk fordulhatnak, s ők majd megsegítik az embereket; a ma és a holnap bizonytalanságában ez rengeteg erőt adott számukra. Egyiptomban a papok voltak a mágusok, s ugyancsak így nevezték az asztrológusokat, és a varázslókat is. Az álomfejtés és a jövődőlés együttese jelentőségteljes feladatkört alkotott számukra, mindkettőnek kitüntetett szerepe volt.¹¹ Az Egyiptom és Mezopotámia között húzódó térség, Kánaán területén sem volt ez másként, ahol a

7 ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 85.

8 I. m., 74.

9 I. m., 87.

10 OPPENHEIM, *Az ókori Mezopotámia*, 329.

11 NAGY, Mágia, 143.

kétségbeesés gesztusaként a varázsláshoz, mágikus erőkhöz folyamodtak. Sumér-akkád szövegek alapján azt is tudjuk, hogy a kánaáni mitológiában szereplő istenek s az emberek többször fordulnak varázstudományukhoz, vagy törekedtek „mágikus erők szolgálatba állítására” egyaránt.¹²

4.2. Kelettől a mediterráneumig

Főként egyiptomi és ázsiai hatások alatt, görögök és rómaiak sem zárkóztak el varázslatok alkalmazásától. A rómaiak az etruszkokat és a szabinokat varázslóknak tartották¹³. A keleti istentiszteletek, misztériumok, kultuszok beáramlásával háttérbe szorult a hagyományos vallásos élet. A rómaiak szigorral kezelték a varázslás kérdését: polgárok életét, vagyonát, vagy az államvallást veszélyeztető varázslatok esetén a varázslás az üldözött tevékenységek közé tartozott. A egyes császárok alatt ez fokozottan így történt: Augustus az asztrológusokat Romából kiutasította, Tiberius számkivetéssel és halállal büntette őket.¹⁴ Ugyanakkor az ókori görögöknél is törvény tiltotta azt, ha valaki mágiával árt az embernek, netán városoknak. Ám Vespasianus és Hadrianus császár már szívesen fordultak idegen jósokhoz.¹⁵ Mi több, a jóslás a jóspapok számára igen nagy jövedelmet biztosított, mint ahogy jelentős politikai befolyást is. A görög-római vallás nagyon sok mindent köszönhetett az ókori keletnek, elsősorban Mezopotámiának.¹⁶

12 CZANIK, Varázslás, 682.

13 PECZ, *Ókori lexikon*, II/2., 1137.

14 I. m., 1136–1137.

15 I. m., 1137.

16 SZABÓ, *Mágia az ókori orvoslásban*, 35.

4.3. *A mágia, mint a pogány magyarság fontos eleme*

A sztyeppe-i magyarság néphagyományában is jelen volt a mágia alkalmazása. Őseink a szertartások levezetőjét, aki a spirituális világgal közvetlen képes volt tartani a kapcsolatot, táltosnak nevezték. Diószegi Vilmos szavaival élve:

„A bonfoglaló (pogány) magyar népnek a leendő táltos, vagyis a „sámánjelölt” köre fűződő képzeleti megismerésekor a magyar népi kultúra emberfeletti erővel, „tudománnyal” rendelkező személyeihez kapcsolódó hiedelemkörök vizsgálásából kell kiindulni.”¹⁷

A táltos tevékenysége egyesítette többek között a papi, orvosi, bírói és jós szerepet is. A kettős fejedelemséget szintén megemlíthetjük, hiszen a *kende/kündü* méltóság ugyanilyen hatáskörrel rendelkezett, akit Kristó Gyula „szakrális királyként” említ.¹⁸ Mindezek azt a tényt erősítik, mennyire fontosnak és az élethez elengedhetetlennek tartották egykor a varázslók feladatát. Maga a varázsló személye nem lehetett egy véletlenszerű ember a népből, egyfajta kiválasztottság övezte örül személyét. E kiválasztottnak pedig a mágiával, a megfoghatatlan, spirituális világgal, s a varázslói feladatok minden egyéb sajátosságával rendelkeznie kellett.

5. *A szertartásokról*

5.1. *Mágia a görög irodalomban*

Mivel a varázslás az ókori görög kultúra egy fontos tevékenysége volt, megtaláljuk a nyomát a görög irodalmi forrásokban is. Példának okáért szeretném megemlíteni Homérosz Odüsszeiáját,

¹⁷ DIÓSZEGI, *A pogány magyarok hitvilága*, 29.

¹⁸ KRISTÓ, Árpád fejedelemtől Géza fejedelemig. 20 tanulmány a 10. századi magyar történelemről, 68.

melyben a varázslás megjelenik egyaránt Heléna varázssitalában, de Kírké bűvös mesterkedéseiben úgyszintén.¹⁹ Odüsszeusz a kérők megölése után a következőképpen tisztítja meg a házát:

„Hozz be, anyó, baj-elűző kénkövet és tüzet is hozz, Hadd füstölbessem ki a termet... S a kedves dajka nem volt szófogadatlan, Hozta a kénkövet és parazsat: s leleményes Odüsszeusz. Kénnel megfüstölte a termet, a házat, az udvart.”²⁰

Ezen kívül olyan apró részletekben is megjelenik a varázslás motívuma, mint Odüsszeusz és Pénélopé nászágya, amely olajfából készült – maguk a növények (pl. olajfa) rendkívül fontos szerepet játszottak mind a mágikus szertartásokban, mind az ember egy-szerű hétköznapijában, általánosságba véve az élet minden terén. Hekatét tartották leginkább a görög varázslók istenének: őt a varázsszerek elkészítéséhez is segítségül hívták, illetve varázsszerek hatékonyságát szintén ő adta. Érdekes azonban Artámiszt, a hold istennőjét is megemlíteni (vö. ApCsel 19,18 kk), akit a varázslók pártfogójaként tartottak számon az ókori görög kultúrában, illetve Kübelét, a varázsló istennőt.²¹

Többféle eszközt alkalmaztak varázslathoz: növényeket, gyógy-növényeket (pl.: galagonyaágat, borostyánt, olajfát), illetve további mágikus erővel felruházott dolgokat (pl.: öveket, koszorúkat, talizmánokat, állatbőröket).²² Ezzel kapcsolatban Gorgiasz, ókori görög szofista érdemel figyelmet. Ő volt az első, aki egymás mellett használta (*Heléné dicsérete* c. munkájában) a boszorkányság, illetve a mágia kifejezéseket. Gorgiasz mindemellett a szólást, a szavak erejét mágikus erővel ruházza fel, a „rábeszélést” a mágiával mossa össze.²³

19 PECZ, *Ókori lexikon*, II/2. kötet, 1136.

20 SZABÓ, *Mágia az ókori orvoslásban*, 37.

21 PECZ, *Ókori lexikon*, II/2. kötet, 1137.

22 I. m., 1137.

23 SZABÓ, *Mágia az ókori orvoslásban*, 43.

5.2. *A betegség természetfeletti volta*

A betegségeket az ókori görögöknél is, mint az ókorban minden egyes népnél, természetfeletti eredetűnek könyvelték el, így mind a megszállottat, mind az őrültet, de még az epilepsziást is.²⁴ A filozófia térnyerésével és az orvostudomány fejlődésével a papok és az orvosok között nézeteltérés bontakozott ki, mivel az orvosok a betegségek okait természetesnek vélték, amelynek keletkezéséért se az istenségeket, sem a démonokat, illetve a gonosz erőket nem tudják okolni, mondván, hogy nekik nincs ezekhez közük. A betegség isteni eredetét azzal indokolták, hogy a varázslóknak Artémisz, a hold istennője, bűvös mondásokat tanít, őrületet idéz elő, illetve varázsfüveket termeszt.²⁵ Mindemellett Szabó Mária *Mágia az ókori orvoslásban* c. tanulmányában rávilágít arra, hogy a gyógyítás alapját nem más alkotta, mint a démon felismerése és kiűzése, mely a beteget megszállta.

„Az istenség mindig felismerhetővé teszi magát a szent állatával, ez határozza meg a gyógykezelést is, a már azonosított istenségnek megfelelő szertartás elvégzését.”

– írja a tanulmányban, majd így folytatja gondolatmenetét:

„A dögvészért és annak elhárításáért mindig Apollón a felelős, ha dögvész tör ki, minden görög tudja, hogy Apollón haragja okozta, a kérdés csak az, hogy mivel bántották meg, és mivel lehet kiengesztelni.”

5.3. *A papok és a gyermekek szerepkörei a varázslásban*

A görögöknél a démonűző, ráolvasó papok fontos feladata volt a beteg állapotára, illetve a betegség kimenetelére vonatkozó jóslás. Víz és olaj segítségével állapították meg, hogy vajon a beteg meggyógyul-e, vagy meghal:

²⁴ I. m., 34.

²⁵ PECZ, *Ókori lexikon*, II/2. kötet, 1137.

„Ha a vízzen az olajból gyűrű keletkezik, mely kelet felé húzódik, majd megállapodik, a beteg meggyógyul. Ha az olajból két gyűrű alakul ki, egy nagy és egy kicsi, a férfi felesége fiút szül, vagy a beteg meggyógyul. Ha az olaj a vízzen szétfolyik, és a víz zavarossá válik, a beteg meghal.”²⁶

A kor szkeptikus *értelmiségi*i szerint azonban a tisztító papok, a mágusok, a ráolvasó papok csupán színlelik mind az istenfélelmet, mind a felsőbbrendű tudásukat. Akik tisztításokat, ráolvasásokat alkalmaznak, eltiltanak a fürdőzéstől és számos olyan ételtől, amelynek szerintük az egészségre káros hatása van. Emellett bizonyos tevékenységektől is eltiltják az embert, melyek – állításuk szerint – mágikus megkötöttséget hoznak létre.²⁷ Rómában a szertartásokat hozzáértő papok, jósok végezték, azonban nem állt távol tőlük gyermekek beavatása, alkalmazása sem a szertartások elvégzéséhez. Úgy tartották, hogy a jósok képesek voltak értelmezni az úgynevezett „előjeleket”, közülük néhányan pedig a római istenekkel közvetlenül is kapcsolatba léphettek.²⁸ A gyermekek legáltalánosabb feladata az éneklés volt, illetve a papok melletti segédkezés olyan eseményekkor, mint az esküvői ceremónia/szertartás, áldozat bemutatása, vagy házi isten számára bemutatott áldozati szertartás. A gyermekek között különbséget tettek származásuk, családi helyzetük és nemük szerint is.

26 SZABÓ, *Mágia az ókori orvoslásban*, 35.

27 I. m., 36.

28 https://romaikor.hu/a_romai_vallas/a_vallasi_cselekmenyek___szertartasok/joslas/cikk/joslas_ (2022.12.01.15:30)

6. *A farmakológia és a szertartás közötti kapcsolat. A farmakológia és a bűn kapcsolata*

Ma a farmakológia kifejezést mint tudományágat gyógyszer-tan-ként, vagy gyógyszerhatástanként tartják számon, melynek témakörébe tartozik a drogfüggőség is.²⁹ A *pharmakon*, és a *pharmakos* görög eredetű szavak ma már a gyógyszerészetben használatos kifejezések: *farmakon*nak nevezik mindazokat a vegyületeket, melyek alkalmasak állati és emberi betegségek gyógyítására. Szász Tamás zsidó-magyar származású amerikai pszichiáter *Szertartásos kémia* c. könyvében összefüggésbe hozta a droghasználatot és a vallást:

*„Sokfajta droghasználat – például bizonyos öngyógyítási formák – szintén tekinthetők szertartásnak, bár általánosan nem fogadják el mint szertartást. Következésképpen a szertartásos droghasználat sokkal inkább az antropológia és a vallás témakörébe tartozik, mint a gyógyszerészeté és az orvostudományéba, így vizsgálatát helyesebb volna „ceremoniális kémiának” nevezni.”*³⁰

Ugyanakkor rávilágít arra is, hogy miért nézték rossz szemmel magát a varázslást, s a gyógyítást az istenfélő emberek: mert aki igazán hisz Istenben, nem vetemedik arra, hogy az Ő tökéletes munkájába belepiszkáljon, viszont amikor már nem hisznek Benne, arra a következtetésre juthatnak, hogy

*„szinte nincs olyan dolog, amit az orvosok ne tehetnének meg az emberi testtel (...). Az Isten által Isten képére teremtett emberi lény egy mérhetetlenül értékes remekmű, amit az Isteni Képtár látogatóinak tilos megérinteniük, és még inkább megváltoztatniuk. A változtatás itt az elcsúfítás szinonimája.”*³¹

29 <https://idegen-szavak.hu/farmakol%C3%B3gia> (2022.12.03. 19:08)

30 SZÁSZ, *Szertartásos kémia*, 11.

31 uo.

Mindemellett a Biblián belül Zakariás könyvének 10. fejezetében, annak 2. versében az alábbi az indok:

„Mert a bálványok hazugságot szólnak, a varázslók pedig hamisságot látnak és üres álmokat beszélnek, hiábavalósággal vigasztalnak; azért elszélednek, mint a juhnyáj, a mely sanyarog, mert nincs pásztora.”.

7. Zárszó

Tanulmányom a Jel 21,18 háttérét igyekezett felkutatni. Az igeversben a második halállal büntetett bűnök jelennek meg. Nevezett igeversben találkozunk a varázslás bűnével is. Rövid tanulmányomban betekintést nyerhettünk a varázslás/mágia néhány aspektusába. Szó esett röviden a mágikus tevékenységek elítéléséről s azok megjelenéséről és jelentőségéről. Ezt követően az Ó-, és Újszövetségben megjelenő varázslói tevékenységet taglaltam, mely megnyilvánult többek között az Istentől való elszakadásban, illetve hatalmának kétségbevonásában. Mindezek után a mágia és a varázslás fontosságát láthattuk az ókori Közel-Keleten, a római, a görög, illetve a pogány magyar hitvilágban. Ezt követően a görög irodalom, nevesen az Odüsszeia varázslással kapcsolatos elemeire tértem ki, majd a betegség természetfelettségének kérdéskörét taglaltam. Emellett kitértem a szertartásokban jelenlévő papok és gyermekek szerepére is, majd kutatásom legvégén a gyógyítás és a szertartás közötti kapcsolatot fejtettem ki. Tanulmányomat. Lenkeyné Semsey Klára szavaival zárom:

*„Aki (...) kitarat a maga gyáva, hitetlen, istentelen és embertelen életformája mellett, az önmagát zárja ki Isten új világából. (...) Isten új világában mindenki számára van hely. A lehetőség adott, a figyelmeztetés felelősségre int.”.*³²

Tébi Anna Emese

32 SEMSEY, *Jelenések*, 250.

Felhasznált irodalom

- NAGY Antal, Mágia, in: BARTHA Tibor (szerk.): *Keresztény Bibliai Lexikon*, II. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 143–144.
- CZANIK Péter, Varázslás, in: BARTHA Tibor (szerk.): *Keresztény Bibliai Lexikon*, II. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 681–682.
- DIÓSZEGI Vilmos, *A pogány magyarok hitvilága*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983.
- ELIADE, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, Budapest, Osiris Kiadó, 2006.
- KRISTÓ Gyula, *Árpád fejedelemtől Géza fejedelemig. 20 tanulmány a 10. századi magyar történelemről*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2002.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 2. kötet, Debrecen, Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma, 2011.
- OPPENHEIM, A. Leo, *Az ókori Mezopotámia: egyholt civilizáció portréja* (ford. Gödény Endre, Háklár Noémi), Gondolat, Budapest, 1982.
- PECZ, Vilmos, *Ókori lexikon*, II/2. kötet, Budapest, Franklin Társulat, 1904.
- SZABÓ Mária, *Mágia az ókori orvoslásban*, in: Magyar Orvosi Nyelv, 2011/1 (2011), 34–43.
- SZASZ, Tamás, *Szertartásos kémia*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2001.

Internetes hivatkozások

- https://romaikor.hu/a_romai_vallas/a_vallasi_cselekmenyek____szertartasok/szertartasok/cikk/babona_es_kuruzslas
- https://romaikor.hu/a_romai_vallas/a_vallasi_cselekmenyek____szertartasok/joslas/cikk/joslas
- https://romaikor.hu/a_romai_vallas/a_vallasi_cselekmenyek____szertartasok/gyermek_a_romai_vallasi_szertartasokon/cikk/gyermek_a_romai_vallasi_szertartasokon

II. Eszkatológiai etika (2023)

„Jákób háza, jöjjetek, járjunk az Úr világosságában!”

Az ószövetségi eszkatológia etikai vonatkozásai
az Ézs 2,1–5 par. Mik 4,1–5 alapján

1. Bevezetés

Az ószövetségi eszkatológia – mint induktív teológiai konstrukció – keretként fogja össze azoknak az ószövetségi szövegeknek a tanítását, amelyek az utolsó, a jelenbe radikális változást hozó, vég nélküli üdvkorszak kérdéseit tárgyalják (*tractatus de novissimis*).¹ Közös meggyőződése ezeknek a szövegeknek, hogy a történelem menetét JHWH, Izráel istene irányítja: minden nép, akarva vagy akaratlan, az ő terveinek eszköze. Márpedig Isten terve az, hogy népének üdvöt szerezzen, hogy általa istenismeretre juttassa el az egész emberiséget, s hogy végül békében, Izráel vezetése alatt, minden nép és nemzet egyedül őt imádja.² A jelen azonban még messze áll ettől: A népek még gyötrik és elnyomják Izráelt, a jövőben pedig egy végső, nagy támadásra készülnek Jeruzsálem ellen. Ám ezt a támadást Isten vissza fogja verni, a támadókat pedig megsemmisíti. A népek maradéka ebből a vereségből érti meg egyszer s mindenkorra, hogy nincs nagyobb isten JHWH-nál, és végül megtérnek hozzá.³

Milyen etikai konzekvenciái vannak ezeknek az eszkatológikus váradalmaknak? Vizsgáljunk meg ezt a kérdést most egy olyan pró-

1 Az ószövetségi eszkatológia fogalmához, rövid kutatástörténeti áttekintéssel egybekötve lásd WANKE, *Eschatologie*, 588–591.

2 Lásd KAISER, *Offenbarung – III. Altes Testament*, 469–470.

3 Lásd KUSTÁR, *Ein Gottesvolk – oder mehrere Völker Gottes? Ein Konzept aus der „Peripherie” der biblischen Eschatologie (Jes 19,18–25)*, 24–26. A részletekkel kapcsolatban a vonatkozó szövegek gyakran erősen eltérnek egymástól. Ezek ugyanis korban és térben egymástól távol, eltérő társadal-

fécia alapján, ami – kisebb eltérésekkel – két ószövetségi könyvben is szerepel: ez az Ézs 2,2–5 és a Mik 4,1–5. A prófécia érdekessége az, hogy a hagyományos eszkatológiai képzeteket ugyan felhasználja, de azokat merészen tovább is gondolja, és a végső összeütközés helyett a népek békés és önkéntes megtérésével számol. A próféciát mindkét könyvbe egy-egy applikáló záradék követi, segítve abban az olvasót, hogy a jövőre vonatkozó ígéretből a saját helyzetére érvényes útmutatást nyerjen. Ez az utóbbi sajátosság különösen is alkalmassá teszi, hogy az eszkatológia és etika ószövetségi kapcsolatára tekintettel elemzés alá vonjuk.

Mindenekelőtt ismerjük meg magát a próféciát – az Ézsaiás-verzió alapján*:

- 2 És ez lesz majd az utolsó napokban:
 Szilárdan fog állni az Úr házának hegye a hegyek
 tetején,
 // és kimagaslik a halmok közül.
 És hömpölyög majd hozzá valamennyi nép,
3 // és eljön a sok nemzet, és ezt mondja:
 „Jöjjetek, menjünk föl az Úr hegyére,
 // Jákób istenének házához,
 hogy tanítson minket útjaira,
 // és járjunk az ő ösvényein,
 mert a Sionról jön a tanítás,
 // és az Úr ígéje Jeruzsálemből!”

mi környezetben, más-más szociológiai csoport számára kívántak a jövőre nézve útmutatást és bátorítást adni, lásd WANKE, Eschatologie, 590–591, de ugyanezt hangsúlyozza szócikkében SZABÓ, Eszkatológia, 414–416.

4 A szerző saját fordítása.

- 4 És a népek között ő ítél majd,
 // és ő ad döntést minden nemzetnek.
 Kardjaikból ezért kapát kovácsolnak,
 // lándzsáikból pedig metszőkéseket:
 nép a népre kardot nem emel,
 // és hadakozást többé nem tanul.

2. *Az Ézs 2,2–4 par. Mik 4,1–3 eredete és kapcsolata*

Mivel ez a prófécia Mikeás és Ézsaiás könyvében is szerepel, korábban vita tárgya volt, hogy vajon Mikeástól vagy Ézsaiástól származik-e, esetleg mindkét próféta egy korábbi forrásból vette-e át, vagy egyikük a másiktól vette-e kölcsön.⁵ Ám ma már a kutatók többsége egyetért abban, hogy a szöveg a fogság után keletkezett.⁶ A szöveg ugyanis feltételezi Kórah fiainak Sion-zsoltárait, amik a második templom idejére datálhatók, a népeket először Deutero-Ézsaiás vonja be az Izráelnek szóló üdvpróféciaíákba, a 2. vers elején szereplő וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים „*És ez lesz majd az utolsó napokban.*” kifejezés pedig a fogság utáni korban vált az eszkatológikus jövődölések tipikus bevezető formulájává (lásd Jer 30,24; 48,47; 49,39 stb.). A szakaszt többen a korai fogság utáni időre datálják.⁷ Ám a máshonnan átvett, de jelentősen átformált gondolatai, például

5 A kutatástörténet rövid ismertetéséhez lásd KESSLER, *Micha*, 179.

6 Így korábban MARTI, *Das Buch Jesaja*, 27–28, majd KAISER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 62–63. (itt a datálással kapcsolatos további szakirodalom); BERGES, *Das Buch Jesaja*. 164–174; BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39*, 190; NESSLER, “Restructuring the Symbolic Universe”: Resilience through Literary and Ideological Reframing in Isaiah 2.2–4(5), 263–264; ugyanígy KESSLER, *Micha*, 178–183. Másképp korábban WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 78–81.88, aki még az ézsaiási szerzőséget védelmezte, hasonlóan CZANIK, *Ézsaiás 1–12*, 42.49–50.

7 Így pl. SWEENEY, *Isaiah 1–4*, 169–174; KESSLER, *Micha*, 178–183; BEUKEN, *Jesaja 1–12*, 90, lásd a parallel Ézs 60; Hag 2,1–9; Zak 8,20–22 szakaszokban a népek Sionhoz özönlésének témáját.

a Jóel 4,10 idézése miatt jóval valószínűbb, hogy a kései fogság utáni korban állt elő. Az a néhány bibliai parallel, amely a népek megtérését szintén nem köti megelőző ítélethez, illetve a megtért népeket nem rendeli politikai értelemben Izráel alá, szintén ebben a kései korban keletkezett (Ézs 19,18–25; Mal 1,11; Zof 2,11).⁸

A prófécia eredetileg minden bizonnyal Mikeás könyvében szerepelt. Emellett szól, hogy a szakasz itt jóval szorosan kapcsolódik a kontextusába, mint Ézsaiás könyvébe.⁹ Egy későbbi szerkesztő a jövődölést Ézsaiás könyvébe azért emelhette át,¹⁰ hogy az így létrejött prólógus (Ézs 1,2–2,5) segítségével az egész művet eszkatológiai távlatokba állítsa, illetve hogy az idegen népek elleni próféciákat (Ézs 13–23) és a népekre vonatkozó üdvjövendöléseket a könyv későbbi szakaszaiban (pl. Ézs 19; 25; 40–55 és 63–66) bevezesse vele.¹¹ A fentebb ismertetett datálás miatt az átvételre meglehetősen későn, valamikor a hellenista kor derekán kerülhetett sor.¹²

8 Ezek datálásához lásd STECK, *Abschluss*, 98–99; KUSTÁR, Főáram és különút az ószövetségi eszkatológiában. Az Ézs 2,2–5 magyarázata, 19–20. Jakob Wöhrle, aki a Kispróféták előállása kapcsán az eddig legrészletesebb redakcióörtörténi elmélettel állt elő, a Mik 4,1–4 átvételét és a könyvbe való beépítését egy olyan szerkesztői átdolgozás számlájára írja, amelyet a Kr. e. 3. század első felére (Kr. e. 300–250) datál („Üdvösség a népeknek-korpusz”). Ehhez a réteghez sorolja Wöhrle az alábbi betoldásokat: Jóel 3,1–5; Abd 17a; Mik 4,1–4; 5,6; 7,17abβ; Zof 3,9.10*; Zak 2,15–16; 8,20–23; 14,16–19, lásd WÖHRLE, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches*, 335–336.

9 Így a korábbi irodalom rövid áttekintésével és a kontextuális kapcsolatok részletes bemutatásával KESSLER, *Micha*, 179–180.

10 KAISER, *Jesaja. Kapitäl 1–12*, 62–63; HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja. Kapitäl 1–39*, 47; BECKER, *Jesaja*, 196, valamint KESSLER, *Micha*, 179. Többek szerint az Ézs 2,1 nem egy eredeti könyvfelirat, hanem annak a nyomtatékosítására szolgál, hogy a prófécia valóban Ézsaiástól (nem pedig Mikeástól) való, lásd pl. BEUKEN, *Jesaja 1–12*, 89.

11 Lásd SEITZ, *Isaiah 1–39*, 40, illetve BEUKEN, *Jesaja 1–12*, 60–61.89.94.

12 Lásd MARTI, *Das Buch Jesaja*, 28, illetve a Wöhrle-féle kronológiai besorolást Mikeás könyvébe. HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 29–30, és KILLAN, *Jesaja 1–12*, 28–29, általában a fogság utáni időszakra gondol. Másként STECK, *Abschluss*, 26, láb. 33, aki szerint az átvétel már a perzsa korszakban megtörténhetett, valamint BERGES, *Das Buch Jesaja*, 73–76, aki a szakasz átvételét a Kr. e. 5.

Emellett szól az is, hogy Ézsaiás könyvében belül a parallel 66,18–24, amivel a prófécia keretként fogja közre a Nagy Ézsaiás-könyvet, szintén ebből a kései korszakból való.¹³

3. A prófécia magyarázata

A prófécia középpontjában a Sion, a jeruzsálemi templomhegy áll. Ez a hegy az utolsó napokban szilárdan megáll a többi hegy fölött. A gondolat a Sion-tradícióból származik: eszerint Isten a szent hegyet, amire a Templomát építette (Zsolt 87,1, vö. Zsolt 68,16–17), szilárddá tette és örökre megerősítette (Zsolt 48,9), hogy az soha meg ne inogjon (pl. Zsolt 46,6; 24,2; 93,1).¹⁴ Nem világos, hogy a szakasz azzal számolt-e, hogy a természet csodásan átalakul,¹⁵ vagy csak átvitt értelemben gondolt a Sion felemelkedésére.¹⁶ Akár így, akár úgy, a szöveg értelme ugyanaz: a pogány népek megértik, hogy a leghatalmasabb isten nem közöttük, hanem a jeruzsálemi templomhegyen lakik, ezért hátat fordítanak saját isteneiknek, és egymást biztatva Jeruzsálembe mennek.

század második felére datált „Umkehr-Redaktion“ számlájára írja.

- 13 Másként látja az átvétel irányát újabban ZAPFF, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten*, 70–72, majd például Jakob Wöhrle, aki szerint a próféciát Ézsaiás könyvéből a Kispróféták egyik kései szerkesztője („Üdrösség a népeknek-korpusz”) vette át, és aki a mikeási verzió eltéréseit a kontextusba való beágyazás irodalmi eszközeiként értelmezi, lásd WÖHRLE, *Abschluss des Zwölfprophetenbuchs*, 346–351.
- 14 WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 82. A zsoltárok beszélnek arról is, hogy a Siont Isten magasra építette, „magasra, akár az eget” (Zsolt 78,69, lásd még 48,3; Ez 40,2).
- 15 Így pl. az Ézs 40,3–5; 65,17; 66,22; Ez 40,2; 47,1; Jóel 4,18 vagy a Zak 14,8.10 alapján KAISER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 65; CZANIK, *Ézsaiás 1–12*, 44, és HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 48.
- 16 Így pl. WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 83, és KILIAN, *Jesaja 1–12*, 29.

A 2. vers szerint a népek folyamként hömpölyögnek Jeruzsálem felé. A háttérben ismét a Sion-zsoltárok mitologikus¹⁷ elképzelése áll: a népek, mint tomboló tenger, a Sion ellen támadnak, Isten azonban megvédi szent hegyét.¹⁸ Csakhogy az Ézs 2,2 éppen ellenkezőjére fordítja át ezt az elképzelést.¹⁹ A népek itt nem ellenséges hadsereg, hanem békés zarándokok, akik nem azért özönlenek Jeruzsálemhez, hogy ellene támadjanak, hanem mert már megtértek, elismerve JHWH egyedüli hatalmát.

A Zsolt 27,11 szerint Izráel kegyesei azért mennek Jeruzsálembe, hogy az Úrtól életük dolgaiban útmutatást kérjenek: „*Uram, taníts meg utadra, vezess a helyes ösvényeden!*” (vö. Zsolt 86,11). Az Ézs 2,3 szerint a népek csaknem ugyanezekkel a szavakkal járulnak majd Istenhez útmutatásért,²⁰ hiszen, indokolják meg ők maguk, „*a Sionról jön ki a Tóra, és az Úr igéje Jeruzsálemből*”.

Bonyolult jogi ügyekkel Izráelben a jeruzsálemi bírákhoz, illetve magához a királyhoz lehetett fordulni²¹: az általuk meghozott döntést az 5Móz 17,11 szintén a פִּתְרוֹן szóval jelöli.²² Az Ézs 2,4 bírói döntésről, ítélezésről beszél. Ám a szerző itt ismét módosítja a hagyományos eszkatológiai elképzeléseket: Ez utóbbi szerint ugyanis JHWH az utolsó napokban ítéletet tart a pogányok felett, és természetesen végre is hajtja majd felettük a kirótt büntetést. Ezzel szemben az Ézs 2 nem arról beszél, hogy Isten a népek *felett* tart ítéletet, hanem arról, hogy ő ezt majd a népek *között* (héberül:

17 A kánaáni mitológia része a káoszt reprezentáló tenger-isten sikertelen támadása az istenek hegyén lakó viharistennel szemben, lásd KAISER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 64, hasonlóan KILIAN, *Jesaja 1–12*, 29.

18 Lásd Zsolt 46,4-7; 48,5–7; 76,4–7, lásd még Ézs 17,12; Jóel 4,9–17; Ez 38–39.

19 Lásd SWEENEY, *Isaiah 1–4*, 167.

20 HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 48, úgy gondolja, hogy az Ézs 2,2–4 szerzője itt egy, az olvasók által is ismert zsoltárrészletet idéz, illetve ad a népek zarándokainak szájába.

21 Lásd 5Móz 17,8–13; 1Kir 8,31–32; továbbá 4Móz 5,15–28.

22 Azok a zsoltárok, melyekben a zsoltáros a „Szolgáltass nekem igazságot!” felkiáltással fordul oda Istenhez (pl. Zsolt 7,9), ebben azt összefüggésben keletkezhettek, lásd WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 84.

יִי) teszi, és nem azt várja, hogy Isten megfenyíti őket, hanem azt, hogy „bírói döntést hoz” a *sxámukra* (héberül: שָׁמֹר), ahogy az Ézs 11,4 ugyanennek a két igének a használatával (שָׁפַט és יָכַח) a Messiás-királyról ígéri: „*igazságosan ítél a nincstelenek ügyében, és méltányosan dönt az ország szegényeinek dolgában*”. A prófécia szerint tehát az utolsó időkben a megtért pogányok a Sion Istenét fogadják el döntőbíró-nak vitás ügyekben: Mint peres felek járulnak oda az Úrhoz, aki igazságot tesz közöttük, s ezt a döntést mindkét fél békében, megnyugvással fogadja (vö. Zsolt 96,13; 98,9).²³

Az ószövetségi eszkatológia hagyományos elképzelései szerint a Sionra támadó népek fegyvereit a végső csatában JHWH vagy népe fogja majd összetörni (Zsolt 46,10; 76,4, vö. még Ez 39,9; Zak 9,10). Jóel próféta könyvének egyik részlete nem kis iróniával egyenesen így biztatja a népeket:

„Készüljetelek szent háborúra! Buzdítsátok a vitézeket! Jöjjenek, vonuljanak föl a barcosok mind! Kovácsoljatok kapaitokból kardokat, metszőkéseitekből dárdákat! Mondja még a gyáva is: Vitéz vagyok! [...] Induljanak, vonuljanak a népek Jósáfát völgyébe, mert ott tartok ítéletet minden szomszédos nép fölött.” (Jóel 4,9–12).

Az Ézs 2,4b csaknem szó szerint ezt a felszólítást, de annak tartalmát – talán már nem is lepődünk meg rajta – ismét az ellenkezőjébe fordítja át.²⁴ Mivel a népek elfogadták döntőbírónak Izráel

23 Így fordítja és magyarázza a szöveget WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 76.84–86; KAISER, *Jesaja. Kapitél 1–12*, 60.65–66; CZANIK, *Ézsaiás 1–12*, 47–48; HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 48; KILIAN, *Jesaja 1–12*, 29 és pl. BEUKEN, *Jesaja 1–12*, 88.93. Ezen a helyen a Magyar Bibliatársulat 1975-ben kiadott, és 1990-ben javított bibliafordítása elfedte az eredeti héber szöveg értelmét (az 1908-as Károli-Biblia legalább még részben jól fordította a szöveget), ám a 2014-es revízió (RÚF) ezt a fordítási hibát már korrigálta, ehhez lásd KUSTÁR, *A Protestáns Revideált Újfordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások. Elvek, eredmények, tartalmi indoklások*, 324.

24 Így MARTI, *Das Buch Jesaja*, 27; BERGES, *Das Buch Jesaja*, 77–75. Másképp az irodalmi függőség irányához WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 87, aki szerint itt Jóel idézi és formálja át az Ézs 2,4 gondolatát, ugyanígy KAISER, *Jesaja. Kapitél*

istenét, többé már nincs szükség arra, hogy vitás ügyeket háborúval próbálják meg döntésre vinni. Fegyvereik így fölöslegessé válnak: „*Kardjaikból kapát kovácsolnak, lándzsáikból metszőkéseket*” – azaz harci eszközeiket ők maguk semmisítik meg,²⁵ illetve alakítják át a termelőmunka eszközeivé. A hadtudományt sem lesz már miért oktatni többé: a földön ugyanis megszűnik a háború, beköszönt az egyetemes béke korszaka (lásd Ézs 9,6; 11,6–9; 32,15–20; Zak 9,10), s így lesz Jeruzsálem – nevéhez méltóan – valóban a **יְרוּשָׁלַם**, a ’béke városa’.²⁶

4. A prófécia applikáló kiegészítései

4.1. Mikeás 4,4–5

Mikeás könyvében a próféciát a 4,4-ben egy ígélet zárja, ami nem szerepel Ézsaiásnál: eszerint az utolsó időkben mindenki élvezheti majd a beköszönő nyugalmat: akkor majd „*mindenki a saját szőlőjében vagy fügefája alatt ülhet, és senki sem háborgatja őket.*” Minden más helyen ez a megfogalmazás más népek erőszakos alávetésével kicsikart békére utal, legyen az Salamon vagy az asszír király (1Kir 5,5 és 2Kir 18,31 par. Ézs 36,16): itt azonban az eszkatológiai megbékélés eredményeként előállt, valós békére utal.²⁷ Az ígélet egyértelműen az egész emberiségre vonatkozik: a nyugalmat **שָׁלוֹם**, azaz ’mindenki’ élvezni fogja. A jövendölés így messze túlszárnyalja a Zak 3,10 ígéletét is, ami szerint Izráel fiai hívják majd meg egymást a jövőben a saját fügefájuk és szőlőjük alá. A folytatásban a „*senki*

1–12, 66, és SWEENEY, *Isaiah 1–4*, 169–170, akik az Ézs 2,2–4-et a korai fogság utáni időre datálják.

25 WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 86; KILIAN, *Jesaja 1–12*, 30.

26 WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 90, aki ebben az összefüggésben a parallel Mik 4,4-re is felhívja a figyelmet: a prófécia ott is a békés, harmonikus élet képeivel zárul, csak nem a világpolitika összefüggéseiben, hanem az egyszerű emberek hétköznapijainak perspektívájából.

27 KESSLER, *Micha*, 186.

sem háborgatja őket” kifejezés hangsúlyozza, hogy a békességgel kéz a kézben jár majd az elnyomás és a kizsákmányolás megszűnése, amit Mikeásnak Júda előkelőivel szemben még gyakran fel kellett panaszolnia (vö. 1,16; 2,1k; 2,9; 3,2k). Isten tehát az utolsó időkben nem csak Júdában teremti meg a társadalmi szolidaritást, hanem majd az egész világot részesíti ebben.²⁸ A vers végén egy záró formula világosan lekerekíti a Mik 4,1–4 szakaszát.²⁹

E szakasztól az 5. vers formájában is elkülönül, és Ézsaiás könyvébe ez sem került átemelésre. Ebben a versben T/1. személyben ugyanaz a csoport ragadja magához a szót, aki majd a Mik 5,4b.5; 7,15–20 versekben is szólásra jelentkezik. A három szakasz a könyv liturgikus használata céljából született, és az adott könyvrészlet üzenetét a gyülekezetre vonatkoztatja.³⁰

A vers egyértelműen az előző próféciahoz kapcsolódik, hiszen az עַמִּים ’népek’ és הָלַךְ ’járni’ fogalmakat a szerzője onnan emelte át. A vers szerint egyelőre még semmi jele annak, hogy a népek megtérése már elkezdődött volna: „*az Úr ösvénye*” helyett, ahogy azt prófécia várja (2. v.), ők még mindig „*a maguk isteneinek nevében járnak*”. Ám Izráelnek már most, dacolva a jelen realitásával, meg kell valósítania azt, amit a prófécia a népektől az utolsó időkben vár: nekik „*az Úrnak, az ő Istenüknek nevében*” kell járniuk már itt, ebben a világban.³¹

4.2. Ézsaiás 2,5

Ézsaiás könyvében a prófécia végén, az 5. versben szintén egy utólagos, szerkesztői záradék található, ami applikálva kapcsolja bele Ézsaiás könyvébe az átemelt próféciát.³² A vers szerkesztői jellegét

28 I. m., 186k.

29 Ennek a formulának (csaknem szó szerinti egyezéssel) egyedül Ézsaiás könyvében vannak párhuzamai, lásd Ézs 1,20; 40,5; 58,14.

30 Lásd KESSLER, *Micha*, 178.187.

31 KESSLER, *Micha*, 188.

32 Lásd WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 77, és hasonlóan KAISER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 61,

már csak az is mutatja, hogy a parallel Mik 4-ben nincs megfelelője. Szerzője a לָכוּ וְנִלְכָּה „gyertek és járjunk” igéket a 3. versből vette át, ahol a לָכוּ וְנִלְכָּה, illetve a וְנִלְכָּה kifejezés is szerepel. A בֵּית יַעֲקֹב ’Jákób háza’ szóösszetétel részben szintén a 3. versben olvasható בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב ’Jákób Istenének háza’ kifejezéshez kapcsolódik viszsza, részben pedig már a 2,6-ot is előkészíti, ahol szintén a בֵּית יַעֲקֹב ’Jákób háza’ megnevezés szerepel.³³

Szinte halljuk Ézsaiás könyvének olvasóit a 4. vers után: „Láttuk a jövőt – de mi vonatkozik ebből most ránk, itt a jelenben? Mit kell tennünk – főleg az első fejezet Izráelre vonatkozó kritikájának fényében – addig is, amíg mindez bekövetkezik?” (vö. ApCsel 2,37).³⁴ A szerkesztő válasza az, hogy Jákób házának már most is „*az Úr világosságában*” kell járnia (vö. Zsolt 56,14).³⁵ Az אֵרֶךְ יְהוָה szóösszetétel csak itt fordul elő az Ószövetségben. A ’világosság’ az Ószövetségben átvitt értelemben jelentheti Isten kegyelmes, szabadító és áldó jelenlétét,³⁶ itt azonban, számos kései, fogság utáni szöveghez hasonlóan az Úr tanításának, igéjének metaforája (vö. Jób 29,2; Zsolt 19,9; 43,3; 119,105; Péld 5,18; 6,23; Ézs 42,16; 51,4, vö. Préd 2,14), és az ebben való járás, a 3. versben szereplő „*járjunk az ő ösvényein*” felszólítás szinonimájaként, Isten igéjét és útmutatását,³⁷ illetve konkrétan magát a megelőző prófécia (2,2–4) jelöli.³⁸ A vá-

illetve HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 49.

33 A vers szerkesztői, betoldás jellegéhez lásd SWEENEY, *Isaiah 1–4*, 173–174; HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 49; BECKER, *Jesaja*, 196; BERGES, *Das Buch Jesaja*, 74; KILIAN, *Jesaja 1–12*, 30; valamint KAISER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 61.66, aki szerint a vers talán attól a szerkesztőtől származik, aki a prófécia Mikeás könyvéből ide átemelte. A vers szerkesztői betoldás-, illetve applikáció-jellegéhez lásd már fentebb.

34 KAISER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 61.62.

35 KILIAN, *Jesaja 1–12*, 30; BEUKEN, *Jesaja 1–12*, 94; HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 49.

36 Lásd pl. Zsolt 27,1; 37,5–6; 97,11; Ézs 10,17; 60,1, lásd ehhez SEBO: *Licht*, 86–87.

37 Lásd Sverre AALEN, 160–182, ebben lásd 175–176.

38 Így FOHRER, Georg, *Jesaja 1–23*, ZB – AT 19.1, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, ³1991, 50–51.

lasztott népnek tehát addig is, amíg az utolsó idők be nem köszöntenek, e csodálatos jövődölést követve kell élnie az életét. Neki kicsiben a Sion hegyén már most meg kell valósítania azt a békét, testvéri egyetértést, aminek alapja az Isten iránti engedelmesség, s amit a prófécia szerint az utolsó időkben majd minden nép megél.³⁹ A prófécia azonban szándéka szerint nem csak kötelez, hanem erőt is ad: a jövő ígérete, a nagy, végső cél megismerése teszi Jákób házát alkalmassá arra, hogy Isten végső szándékához igazodva élje már most is az életét.

5. Összegzés

Az Ézs 2,2–5 és a Mik 4,1–5 alapján tehát megállapíthatjuk: az Ószövetség eszkatológikus jövődöléseit nem olyan utópiának kell tekintenünk, aminek semmi köze a jelenvaló világ élethez. Sokkal inkább olyan program-vízióknak kell felfognunk őket, ami Izráelt, illetve bennünket, ami olvasókat is már most, a jelenben is megújult, Istennek tetsző életre kötelez.⁴⁰ S bár a végidők nagy látomásait a Biblia tanítása szerint nem mi, emberek fogjuk majd megvalósítani, ezeknek a látomásoknak a beteljesülésén nekünk igenis már itt, ebben az életben munkálkodnunk kell. Az a küldetésünk, hogy már e jelen világban erőnkhez képest megéljük őket, és reális alternatívaként mutassuk fel azokat az Istenhez még meg nem tért világunknak. Mi az utolsó idők látomásaiból merítünk erőt, és e látomások világosságát követve vándorlunk – azok végső, Krisztusban adott beteljesedése felé. Isten országa majd egyszer eljön – miközben, tanította Krisztus, egyszerre itt is van közöttünk.

Dr. Kustár Zoltán

39 Lásd KAISER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 67, hasonlóan CZANIK, *Ézsaiás 1–12*, 48.

40 Hasonlóan KESSLER, *Micha*, 189k; HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, 49.

Felhasznált irodalom

- AALÉN, Sverre, אור, in: *ThWAT* 2 (1973), 160–182.
- BECKER, Uwe, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch*, FRLANT 178, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- BERGES, Ulrich, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, HBS 16, Freiburg – Basel – Wien et al., Herder, 1998.
- BEUKEN, Willem A. M., *Jesaja 1–12*, HThK – AT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2003.
- BLENKINSOPP, Joseph, *Isaiah 1–39*, AB 19, New York, Doubleday, 2000.
- CZANIK Péter, *Ézsaiás könyvének magyarázata. 1–12 fejezet*, Budapest – Utrecht [magánkiadás], 1983.
- FOHRER, Georg, *Jesaja 1–23*, ZB – AT 19.1, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, ³1991.
- HÖFFKEN, Peter, *Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39*, NSK – AT 18/1, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1993.
- KAISER, Otto, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12*, ATD 17, Göttingen, Vandernhoeck & Ruprecht, ⁵1981.
- KAISER, Otto, Offenbarung – III. Altes Testament, in: RGG 6 (⁴2003), 467–470.
- KESSLER, Rainer, *Micha*, HThK – AT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, ²2000.
- KILIAN, Rudolf, *Jesaja 1–12*, NEB 17, Würzburg, Echter Verlag, ²1999.
- KUSTÁR Zoltán, Főáram és különút az ószövetségi eszkatológiában. Az Ézs 2,2–5 magyarázata, in: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): „Krisztusért járva közösségben...” *Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*, Acta Theologica Debrecinensis 3, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2012, 17–27.
- KUSTÁR Zoltán, *A Protestáns Revideált Újfordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások. Elvek, eredmények, tartalmi indoklások*, DÓTF 7, Debrecen, DRHE, 2017.

- KUSTÁR Zoltán, Ein Gottesvolk – oder mehrere Völker Gottes? Ein Konzept aus der „Peripherie” der biblischen Eschatologie (Jes 19,18–25), in: Ed NOORT – Wolfgang WISCHMEYER (Hg.), *Europa, Minderheiten und die Globalisierung. Theologische Überlegungen zu der sich erweiternden Welt*, Groningen, Universiteitsdrukkerij Groningen, 2006, 24–32.
- MARTI, Karl, *Das Buch Jesaja*, KhC – AT X, Tübingen – Freiburg – Leipzig, J. C. B. Mohr, 1900.
- NESSLER, Brent, “Restructuring the Symbolic Universe”: Resilience through Literary and Ideological Reframing in Isaiah 2.2–4(5), in: *JSOT* 47/3 (2023), 259–276.
- SÆBØ, Magne: אִיֹר *’or* Licht, in: *THAT* 1 (1971), 84–90.
- SEITZ, Christopher R., *Isaiah 1–39*, Interpretation. A Bible Commentar for Teaching and Preaching, Louisville, John Knox Press, 1993.
- STECK, Odil Hannes, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Biblisch-theologische Studien 17, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991.
- SWEENEY, Marvin Alan, *Isaiah 1–4 and the post-exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, BZAW 171, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1988.
- SZABÓ Csaba, Eszkhatológia, in: Bartha Tíbor (szerk.), *Keresztény Bibliái Lexikon, I. kötet*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1993, 413–420.
- WANKE, Gunther, Eschatologie – AT, in: Manfred GÖRG – Bernhard LANG (Hg.), *Neues Bibel-Lexikon. Band I*, Zürich, Benziger, 1991, 588–591.
- WILDBERGER, Hans, *Jesaja. I. Teilband: Jesaja 1–12*, BK AT X/1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1972.
- WÖHRLE, Jakob, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.
- ZAPFF, Burkard M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten*, BZAW 256, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1997.

Narratív etika János evangéliumában

1. Bevezető gondolatok

André Compte-Sponville, fiatalkorom kedvenc filozófusa azt írja, hogy udvariasságra, etikettre (etikett = etika francia kicsinyítő képzővel ellátva, vagyis etikácska), akkor van szükség, ha nem vagyunk etikusak. Az etikett hasonlít, de csak hasonlít az etikához: udvariasan cselekedni annyi, mint úgy tenni *mintha* erényesek volnánk. Amikor udvariasak vagyunk utánozzuk, imitáljuk az etikát. Ha és amikor elkezdünk etikusan cselekedni, az felszabadít az udvariasság alól. Az etika felülírja az etikettet. Az erényes embernek nem kell úgy tennie mintha erényes volna. Miként a felnőtt embernek sem kell úgy tennie mintha felnőtt volna; gyerekek, kamaszok szoktak úgy tenni, mintha már felnőttek volnának. Ugyanez igaz – mondja Sponville – az etika és a szeretet viszonyára. Etikára/morálra akkor van szükség, ha nem tudunk szeretni. Etikusan cselekedni olyan *mintha* szeretnénk. Ahogyan az etikett utánozza az etikát, éppen úgy utánozza az etika a szeretetet. Ha elkezdünk szeretni, az felszabadít az etika alól: már nem kell úgy tennem mintha szeretnék, mert valóban szeretek.¹ Ha ez igaz, az újszövetségi etika kérdését rövidre zárhatnánk a híres ágostoni mondással: *szeress és tégy, amit akarsz*! Ám elég, ha csak a Hegyi beszédre vagy az ún. házitáblákra gondolnunk, hogy kiderüljön: az újszövetségi etika, ha *summázható* is a szeretet parancsában, aligha *egyszerűsíthető* le a szeretet parancsára.

Mi a helyzet a János evangéliumával? Robert Kysar János evangéliumát *maverick gospel*-nek, azaz ellenzéki, különutas-evangéliumnak nevezi, értve ezalatt azt, hogy krisztológiájában, esz-

1 COMPTE-SPONVILLE, *Kis könyv a nagy erényekről*, 268–269.

katológiájában vagy akár a passió elbeszélésében is különbözik a szinoptikusoktól.² Vajon ugyanez mondható el János evangéliuma etikájáról is? Tény, hogy ellentétben a szinoptikus evangéliumokkal Jánosnál nincs szó konkrét etikai parancsolatokról (arról, hogy a törvény/Tóra hogyan/milyen értelemben és mennyiben vonatkozik a hívőkre). Nincs szó arról, hogy miként viszonyuljon a hívő a szegényekhez, a kitaszítottakhoz, a kívülállókhoz, miként arról sem, hogy miként viszonyuljon a gazdagsághoz/anyagiakhoz, az (állam)hatalomhoz, a szexualitáshoz (váláshoz). Semmiféle konkrét etikai utasítást nem ad Jézus a tanítványoknak.³ Az egyetlen parancs a szeretetparancs, melyet Jézus újnak nevez. Ez a szeretet ráadásul csupán a közösség tagjaira látszik korlátozódni (szeressétek egymást – nincs szó pl. az ellenség szeretetéről!) Feltűnő az is, hogy szeretet témája a búcsúbeszédre korlátozódik, és teljesen hiányzik az evangélium narratív részéből, azaz az első tizenkét fejezetből.⁴ Úgy tűnik hát, hogy János evangéliuma igazolni látszik Sponville tételét, miszerint ott ahol szeretet van, nincs szükség etikára. De csakugyan hiányoznak a konkrét etikai elvek János evangéliumából vagy arról lehet szó, hogy János ebben a tekintetben is más úton jár?

Előadásomban azt vizsgálom meg, hogy János evangéliumának elbeszéléseiből kiolvashatók-e konkrét etikai elvek, és ha igen, melyek lennének ezek. Ellentétben Aiszóposz fabuláival, melyeknek a végén az olvasó szájába van rágva, hogy miről is szól a mese, mi a tanulság, János evangéliuma elbeszéléseiből az olvasónak kell kihámoznia azt, hogy milyen konkrét etikai magatartásra van buzdítva vagy egyenesen felszólítva. Ebben a tanulmányban erre a rendhagyóbb olvasatra vállalkozom.

2 KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, 37.

3 VÖ. VAN DER WATT, *Ethics and Ethos in the Gospel according to John*, 147–149.

4 KARAKOLIS, *Semeia Conveying Ethics*, 192. Lásd még VAN DER WATT, *Radical social redefinition and radical love: Ethics and Ethos in the Gospel according to John*, 107.

2. Etikai szótár (metaforák) az evangéliumban

János egyik kedvelt metaforája a gyümölcs/gyümölcstermés (καρπός, καρπὸν φέρειν). Bár nem kizárólag etikai töltetű metafora, mégis leginkább a tanítványoktól megkívánt élet írható le ezzel a képpel. Először két olyan esetet említek, amikor a gyümölcs/gyümölcstermés nem az etikával kapcsolatos kép. Az arató begyűjti a termést (azaz a gyümölcsöt, καρπός), amit nem ő vetett, hogy együtt örüljön a vető és az arató (Jn 4,36). Itt a gyümölcs/a termés begyűjtése a misszióval kapcsolatos kép: Jézus elveti a magot Samáriában, a tanítványok pedig folytatják a munkát.⁵ Ha földbe vetett búzaszem nem hal meg, egymaga marad, de ha meghal, sokszoros gyümölcsöt hoz (καρπός, Jn 12,24). Pálnál ez a kép illusztráció és érvként szolgál a halottak feltámadása mellett. Jánosnál Jézus a gyümölcs metaforájával a maga közelgő halálának áldásairól beszél: azok is részesülnek jótéteményeiben, akik földi missziója során nem részesülhettek azokból.⁶ Az *igazi szőlőtő* beszédben viszont a gyümölcs/gyümölcstermés kifejezetten etikai metafora. A szőlősgazda lemetsz minden szőlővesszőt, mely nem terem gyümölcsöt, viszont minden gyümölcsöt termő szőlővesszőt megtisztít, hogy még több gyümölcsöt teremhessen (Jn 15,1–2). A gyümölcstermés feltétele az, hogy a tanítvány Jézusban (a hitben) marad, a tanítványt pedig kifejezetten arra hívta el Jézus, hogy gyümölcsöt teremjen (Jn 15,16). Az a tanítvány, amelyik nem terem gyümölcsöt, már el is szakadt Jézustól, és ítélet alá esik (Jn 15,6). Gyümölcsöt teremni annyit tesz, mint azt tenni, amit Jézus tett, azaz szeretni. A gyümölcstermés képe egyértelművé teszi, hogy a szeretet nem (pusztán) egy érzés, hanem konkrét cselekedetekben nyilvánul meg; arról viszont nem beszél Jézus, hogy melyek lennének a tanítványoktól elvárt és megkívánt cselekedetek.⁷

⁵ Bolyki, *Igaz tanúvallomás*, 139.

⁶ I. m., 324.

⁷ Vö. Schnelle, *Theology of The New Testament*, 729–730.

Kevésbé feltűnő, ám az egész evangéliumot átszövő metafora a *család-kép* (Atya-Fiú-barátok/ φίλοι). Eszerint van egy apa, akinek van egy egyszülött fia, akinek mindent kijelent, és akivel minden titkát megosztja (5,20, 8,26). Ez a fiú pontosan azokat a cselekedeteket cselekszi (ἔργα), melyeket az Atyától lát. A fiú azért teheti azt, amivel az atya megbízta, mert engedelmes neki (5,30), és mert a fiú kapcsolatát az atyával a szeretet, a bizalom, az önzetlenség, a hála, az egység jellemzik. A fiú semmit nem tesz a saját akarata szerint. Ugyanakkor a fiú missziója a világban az, hogy meghívja mindazokat, akiket az atya neki adott ebbe a mennyei családba: akik elfogadják a meghívást, azok az Isten gyermekei lesznek (1,12). Ezt a kibővített családot ugyanúgy a szeretet, az egység jellemzi. Ezek a mennyei családba befogadott új családtagok ugyancsak szeretik egymást és egységben vannak egymással (13,35; 17,21). Persze, nem mindenki válaszol pozitívan a meghívásra. Vannak olyanok, akik nem akarnak ehhez a családhoz tartozni, leginkább azért, mert meg vannak győződve arról, hogy már oda tartoznak: Isten az atyjuk, holott valójában egy egészen másik családba tartoznak. Ebben a családban igen fontos a cselekvés, a munkálkodás (ἔργα, ἐργάζομαι). Munkálkodik az atya, munkálkodik a fiú (5,17), és munkálkodniuk kell az új családtagoknak, Jézus tanítványainak is (15,5). A tanítvány ugyanazt cselekszi, sőt nagyobbat is, mint amit Jézus cselekszik (14,12). A 9, 4-ben Jézus azt mondja: *nekünk, amíg nappal van, annak a cselekedeteit kell cselekednünk, aki elküldött engem*. Ez egy eléggé különös mondat, mivel többes szám első személyben kezdődik (nekünk cselekednünk kell), ám a mondat végén átvált egyes szám első személyre (én, akit elküldött az atya). A többes szám azt jelzi, hogy az Atya cselekedeteit nem csupán a Fiúnak kell cselekednie, hanem az új családtagoknak, a tanítványoknak is. De milyen konkrét cselekedeteket vár el Jézus az övéitől? Erre a válasz az, hogy pontosan azokat a cselekedeteket, melyeket ő maga cselekedett, miként ő is csak azt teszi, amit az Atyától látott (5,20).⁸

8 Vö. KARAKOLIS, *Semeia Conveying Ethics*, 200–206.

Ezért most azt kell megvizsgálnunk, hogy mit tett Jézus a világban. Az 1–11. fejezetekben elbeszélte hét csodára fókuszálunk, ezekre a jelekre (σημεία), melyekből megpróbáljuk kiolvasni azokat a konkrét etikai magatartásformákat, melyeket mintegy példázhatnak és illusztrálhatnak. Megnézzük tehát, hogy konkrétan mit cselekedett Jézus, hogy megfogalmazhassuk: mit kell Jézus tanítványának, vele egységben, kapcsolatban, azaz egy családban maradva, konkrétan cselekednie.

3. A csodák mint etikai ideálok illusztrációi (modelljei)

Jézus első csodáját János evangéliuma szerint Kánában egy menyegzőn, egy családi alkalmon teszi, azaz egy olyan helyzetben, mely meghatározó élménye nemcsak az egybekelő ifjú párnak, hanem kettőjük családjának is (2,1–11). A menyegzőnek az örömről, az ünnepről és az ünnepi bőségről kellene szólnia, ám kiderül, hogy fogytán van a bor, és a család meg fog szegényülni. Jézus a megszegyenüléstől menti meg a családot, ugyanakkor örömeiket is teljesebbé teszi: a vőlegény humoros szemrehányásnak álcázott dicséretet kap, amiért a jobb bort szolgálták fel utoljára. Az öröm – miként ez Jézus búcsúbeszédeiből is kiderül – fontos a tanítványi közösségben, abban az új családban, melybe a Jézusban hívők kerültek. Ebben a családban a szomorúság örömmre fordul, és azt az örömet senki el nem veheti a tanítványoktól (16,20–23). Lényeges elem még a történetben az, hogy a családban bizalomnak kell lennie: Mária a látszólagos elutasítás ellenére bízik abban, hogy Jézus nem hagyja szegényben az ifjú párt (*bármit mond nektek, tegyétek meg!*). Szintén fontos, hogy a segítségnyújtás észrevétlenül, diszkrétan történik. Csak a szolgák tudnak arról, hogy a kövedrekbe vizet töltöttek; az, hogy a csoda megtörtént a vőlegény és a násznagy párbeszédéből derül ki. Nincs álmélkodás, megrendülés és az ilyenkor szokásos félelem. Jézus minden felhajtás nélkül, mintegy észrevétlenül, már-már a háttérben maradva segít egy

család szorult helyzetén.⁹ Ugyancsak Kánában történik a második csoda/jel is, melyet János elbeszél. Itt is egy családi problémával szembesülünk (4,46–54). Ez esetben viszont nem a hiány, hanem a betegség jelenti a problémát. A történet olvasója arra van biztatva, hogy Jézushoz hasonlóan segítsen azokon (és családjukon), akik betegséggel küszködnek, akkor is, ha azok hite nem teljes. A gyógyulást követően olvashatunk arról, hogy az apa és házanépe is hitre jutott. A történet egyébként szépen illusztrálja azt, hogy a jánosi közösségnek – minden látszat ellenére – nem csupán saját tagjaik felé kell szeretet tanúsítaniuk, hanem a kívülállók felé is. Ezek a kívülállók ezt a szeretetteljes törődést látva válhatnak az új család tagjaivá.¹⁰ A harmincnyolc éve beteg ember történetében (5,1–15) a tanítvány arra van bátorítva, hogy azokon is segítsen, akik nem kérnek segítséget, leginkább azért, mert fájdalmas tapasztalatuk az, hogy *nincs emberük*. Az evangéliumi csodatörténetek szerint általában a betegek vagy hozzátartozóik azok, akik problémáikkal felkeresik Jézust, itt viszont Jézus az, aki kéretlenül gyógyulást ajánl fel a betegnek. Az antik világban nem nézték jó szemmel azt, ha az orvos, hívás nélkül, kereste fel a beteget. Az orvosoknak fel-felróták, hogy vadásznak a kliensekre, hirdetik és reklámozzák magukat. Epiktétosz azt írja, hogy korábban a betegek hívták magukhoz az orvost vagy a betegek keresték fel őt. A jó orvos, akárcsak a jó filozófus nem hirdette magát.¹¹ Az első és a második század fordulóján, Epiktétosz korában mindenesetre eléggé általános vált, hogy az orvosok, kérés és hívás nélkül keresték meg a betegeket.¹² A filozófus szerint ez egy igen visszatetsző gyakorlat. A szokás, hogy a betegnek kell segítséget kérnie nem állhat útjában a segítségnyújtásnak, ahogyan a szombat sem lehet akadálya annak, hogy valaki segítséget kaphasson. Semmiféle szokásra és semmiféle tör-

9 Vö. i. m., 206. Lásd még BOLYKI, *Igaz tanítavallomás*, 102.

10 Vö. KARAKOLIS, *Semeia Conveying Ethics*, 207.

11 OLDFATHER (transl.), *Epictetus* (Diatribai, 3.23.27–28).

12 COTTER, *Miracles in Graeco-Roman Antiquity. A Sourcebook for the Sturdy of New Testament Miracle Stories*, 205.

vényre nem lehet hivatkozni, ha emberi életről vagy az élet minőségének a javításáról van szó.¹³ A kenyérszaporítás csodájában (6,1–15) Jézus olyan emberek kenyérgondjaira figyel oda, akik félreértik a küldetését, és királlyá akarják tenni. A történet arra hívja fel a figyelmet, hogy az új családban mindig van annyi anyagi tartalék (a kisfiú, akinél öt kenyér és két hal van) hogy abból, Jézusra figyelve, szolgálni lehet a tanítványi közösség és a kívüllálók felé egyaránt. A történet ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy ez csak akkor történhet meg, ha a tanítvány hálát tud adni a kevésért is, illetve megőrzi a tanítványi közösség egységét. Aligha lehet véletlen, hogy éppen János nem említi, hogy Jézus csoportokra osztotta a sokaságot. A szerző feltehetően tapasztalatból ismerte, hogy a szakadásnak milyen romboló hatása van a közösségre nézve (1Jn 2,19).¹⁴ A tengeren járás történetében (6,16–21) a szinoptikusoktól eltérően Jézus nem száll be a hajóba (bár a tanítványok fel akarták venni), nem áll el hirtelen a szél, hanem a hajó egyszerre megérkezik oda, ahová tartott. A történet talán arra biztatja az olvasóját, hogy gondoskodjon azok biztonságáról, védelméről, akiket üldöznek, és ne bújjon ki ez alól azzal, hogy úgy gondolja: Jézussal a hajóban magától elül a vihar, azaz elmúlik a veszély. Meglehet, hogy János az ilyesfajta gondolkodásról mond kritikát azzal, hogy úgy meséli el a történetet, hogy Jézus nem száll be a hajóba, hanem egyenesen a partra viszi a hajót, azaz nem a viharban menti meg az övéit, hanem a vihartól. A 9. fejezetben leírt vak meggyógyítása sokban emlékeztet a bethesda-i gyógyításra. Jézus itt is kéréstelenül és szombaton gyógyít, a kéréstelenül meggyógyítottak pedig spirituális értelemben is megnyílik a szeme, és Jézus új családjának a tagjává válik. A történet illusztrálta etikai elv itt is az, hogy nincs olyan törvény, amelyik akadályozhatná valakinek a testi vagy spirituális gyógyulását. Végül az evangélium hetedik csodájában, Lázár feltámasztásának történetében, etikai szinten, az elbeszélés a

13 KARAKOLIS, Semeia Conveying Ethics, 207.

14 BOLYKI, *Igaz tanítvánnyal*, 181.

részvét és – ma így mondanánk – a gyászfeldolgozásban nyújtott segítség fontosságára hívja fel a figyelmet. Az elbeszélésben igen erős érzelmekkel szembesülünk: csalódottsággal Márta és Mária részéről (ha itt lettél volna, nem halt volna meg a testvérem), megrendüléssel, háborgással és sírással Jézus részéről. A történet arra biztatja olvasóját, hogy ha vigasztalni akar, nem szabad megspórolnia, netán szégyellnie az érzelmeket. Ez az érzelmi implikáció különös kontrasztot kap, ha összevetjük azzal, amit hasonló helyzetben Epiktétosz ajánl:

...ha látod, hogy valaki jajgat gyászában...vigyázz, hogy téged is magával ne ragadjon az a képzet, hogy őt a külső körülmények sodorták bajba. Nyomban legyen kéznél ez: nem a bekövetkezett események kínozzák őt – hiszen a többi embert nem kínozzák – hanem az a vélemény kínozza, amelyet róluk alkotott. Ennek ellenére ne vonakodj szavaiddal hozzá alkalmazkodni, sőt, ha az a helyzet, jajgass együtt vele, de vigyázz, hogy ne jajgass *belülről* is.¹⁵

Ezzel szemben Jézus tanítványának implikálódnia kell a család gyászába, együtt kell sírnia a gyászolókkal *belülről* is. Ugyanakkor viszont nem hallgathatja el azt, amit már megértett Jézus feltámadásából, ti. azt, hogy a hívőre nem (csak) az utolsó napon vár élet/feltámadás, hiszen az, aki Jézusban hisz, ha meghal is él.

4. Zárzó, következtetések

Természetesen etikai elvek az evangélium egyéb történetéből is kiolvashatók. Így például a lábmosás történetéből, melyben Jézus azzal, hogy megmossa Mesterként a tanítványok lábát konkrét példát mutat a szolgálatra, olyan jellegűre is, amitől az ember fintorog.

15 EPIKTÉTOSZ, *Kézikönyvecskéje*, 31.

Caliguláról jegyezték fel, hogy a szenátorait azzal alázta meg, hogy megmosatta velük a lábát.¹⁶ Narratív keretben itt valójában az a jézusi parancs artikulálódik, hogy a nagyobbak szolgálni kell a kisebbet (vö. aki nagyvá akar lenni közöttetek, az legyen a szolgátok, és aki közöttetek első akar lenni, az legyen mindenki rabszolgája, Mk 10,43 és párhuzamos helyek). Ugyancsak releváns példa lehet a Jn 7,50 kk, melyben arról olvasunk, hogy Nikodémus felvállalja a hitét és megvédi Jézust egy rögtönzött főpapi-farizeusi gyűlésen. A történet azt üzeni, hogy a tanítvány nem maradhat örökre titkos tanítvány. Narratív formában itt is egy parancsolat fogalmazódik meg: Jézust meg kell vallani az emberek előtt (vö. a szinoptikus utasítással: aki tehát vallást tesz rólam az emberek előtt, arról majd én is vallást teszek mennyei Atyám előtt, aki pedig megtagad engem az emberek előtt, azt majd én is megtagadom mennyei Atyám előtt, Mt 10,32). Mi most azonban csupán a csodatörténeteket vizsgáltuk meg abból a szempontból, hogy milyen konkrét etikai elveket tartalmazhatnak. Ez nyilván nem jelenti azt, hogy ezek a történetek kizárólag etikai szinten olvasandók, hanem csak azt, hogy így is olvashatók. A tanítványnak azt kell tennie, amit Jézustól lát(ott), miként Jézus is azt teszi, amit az Atyától látott. Csakis így válhat a jézusi család részévé, azaz tagolódhat be abba az egységbe, mely az Atya és a Fiú közt van, és lennie kell Jézus és az övéi között is. Az pedig, hogy Jézus mit cselekedett, főként az általa tett jelekből derül ki. Ezért legitim arra gondolnunk, hogy leginkább a csodatörténetekben állnak előttünk azok a modellek, melyek szerint Jézus tanítványának cselekednie, munkálkodnia, gyümölcsöt teremnie kell. A hét jánosi csodában azt láttuk, hogy a tanítvány arra van bízva, hogy segítsen az élet problematikus helyzeteiben (szükségben, betegségben, üldözésben, veszélyekben, gyászban). Ezekből a történetekből (egyáltalán a jánosi elbeszélésekből) derülhet ki, hogy mit jelent konkrétan az, hogy tanítványainak úgy kell szeretniük egymást, ahogyan Jézus szerette őket. Ezt nevezhet-

16 SCHNELLE, *Theology of The New Testament*, 728.

jük narratív etikának. János evangéliuma, ahogyan egyéb vonatkozásokban, etikájában is *maverick gospel*, különutas evangélium.

Dr. Ledán M. István

Felhasznált irodalom

- BOLYKI János, *Igaz tanúvallomás, kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris, 2001.
- COMPTE-SPONVILLE, André, *Kis könyv a nagy erényekről*, Budapest, Osiris, 1998.
- COTTER, Wendy, *Miracles in Graeco-Roman Antiquity. A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, London, Routledge, 1999.
- EPIKTÉTOSZ, *Kézikönyvecskéje*, Budapest, Officina, 1944.
- KARAKOLIS, Christos, Semcia Conveying Ethics in the Gospel according to John, in: Jan VAN DER WATT – Ruben ZIMMERMANN (eds.), *Rethinking the Ethics of John*, WUNT 291, Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, 192–213.
- KYSAR, Robert, *John, the Maverick Gospel*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2007.
- OLDFATHER, William Abbott (transl.), *Epictetus*, Vol. 2, London, Heinemann, 1928.
- SCHNELLE, Udo, *Theology of The New Testament*, (trans. M. Eugene Boring), Grand Rapids, Baker Publ., 2009.
- WATT, Jan van der, Ethics and Ethos in the Gospel according to John, in: ZNW 97 (2006), 147–176.
- WATT, Jan van der, Radical social redefinition and radical love: Ethics and Ethos in the Gospel according to John, in: Jan VAN DER WATT (ed.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament*, BZNW 141, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2006, 107–135.

A zoroasztrizmus eszkatológikus etikája

1. Bevezetés

Prods Oktor Skjærvø, az iráni vallások kutatója, új monográfiájában megjegyzi:

A zoroasztrizmus etikája letisztult: ami a jó jövőbeli, gonosz felett aratott győzelméhez járul hozzá az támogatandó és jutalmazandó. Kiemelten hozzájárul [a győzelemhez] az egyenesség vagy a becsületesség, az igazmondás, a nagylelkűség és a mértékletesség. Ami ezen győzelmet meggátolja, vagyis ami kerülendő és büntetendő az a ferdeség, a fondorlatosság, az álnokság, a *fősvénység és kapzsiság*.¹

A zoroasztrizmus vallási rendszerében nem beszélhetünk a teremtmények passzivitásáról, minden teremtménynek, ezen belül az embernek is megvan a saját feladata, amellyel hozzájárulhat Ahura Mazda munkájához.² A vallás lényege az *imitatio dei*, Ahura Mazda felszólította a teremtményét, Zarathusstra prófétán keresztül, hogy kövesse a példáját, a választás mégis az ember kezében van, hogy melyik erőnek áll a szolgálatába.³ Ahogyan a teremtés hajnalán a két Szpenta (Szellem) is választott. Az egyik a Jó Szellem Ahura Mazdát szolgálja, a másik pedig nem, ő az igazság helyett a Drugot, a csalást választotta.⁴ Mégsem jelenthető ki, hogy a zoroasztrizmus vallási rendszere *ab ovo* dualista lenne, hiszen Ahura Mazdával nem

1 SKJÆRVØ, *The Spirit of Zoroastrianism*, 33.

2 CANTERA, *Ethics*, 330.

3 ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmét története*, 242.

4 I. m., 243.

áll szemben egy ellenisten, az ellentét két légfőbb teremtménye között jött létre a szabad akarat útján. „Sem gondolataik, sem tanaik, sem szellemi erőink; sem választásaink, sem szavaink, sem cselekedeteink; sem tudatunk, sem lelkünk közt nincs egyetértés” (Jaszna 45,2.)⁵

2. *Rítus és ethosz*

A korai rituális szövegeket vizsgálva kiderül, hogy a mazdaista etika alapjait a rítus adta, maga Ahura Mazda rendeli el a rítust a világ megteremtésével, a teremtés folyamatában „szüneteket” ékelt, hogy létrehozza a főbb mazdaista ünnepeket.⁶

Harmadszor, Ő teremtette a Földet, hetven nap alatt: a Tir *bónap* Mihr napjától, a Shahrewar *bónap* Ard napjáig; öt napig pihent [...] Negyedszer, létrehozta a Fát, huszonöt nap alatt: a Mihr *bónap* Ohrmazd napjától, Ard napjáig; öt napot pihent...” (Bundahishn 1 [A] 18.kk.)

Az ember hozzájárul a jó győzelméhez, ha helyes rituális cselekedetivel ismétli újra a kozmogóniai folyamatokat.⁷ Zarathusztra háborút hirdet meg a Gonosz erői ellen, minden hívőnek, aki elköteleződött Ahura Mazda mellett harcolnia kell a Gonosz erői ellen. Ezáltal az ember részt vesz az egyetemes megújulás előremozdításában, Ahura Mazda végső eszkatológikus cselekedete, nem csak feltámasztja az emberiséget, hanem újjá is teremti a világot.⁸ „Az anyagi világ nem húny ki többé [...] a Hazugság elpusztul.” (Jasz 19,90.)

5 uo.

6 ELIADE, *Az örök visszatérés mítosza*, 42–43.

7 CANTERA, *Ethics*, 330.

8 ELIADE, *Vallási biidelmek*, 254.

A nem rituális szövegekben, majd a kései pahlavi szövegekben a rítust kezdi felváltani a kozmikus etika dualizmusa.⁹ Idővel ez az etikai „olló” kitágult, már nem csak a kozmogóniai rítusok számítanak jó tettnek, hanem a mindennapi életben megtett cselekvések is. Bár ez a rituális kizárólagosság feloldódott, de a rituálé célja sikeresen integrálódott a mindennapi élet cselekedeteibe.¹⁰ Az emberek a Rend, a világegyetem Rendjének támogatói, illetve támogatói kell, hogy legyenek, amelyet az idők kezdetén Ahura Mazda hozott létre, és amelyet A Gonosz Szellem, Angra Mainju elferdített. Ezzel hozzájárulnak az eszkatológikus boldogulásukhoz, valamint az egyetemes Rend helyreállításához. Az emberek tehát kénytelenek a világtörténelem teleologikus felfogása szerint cselekedni.¹¹ A Szászánida kor teológusai az etikát a cselekvéssel kapcsolták össze, a rituális szövegek *aša*, rend fogalma idővel átalakult a nem rituális szövegek igazságosság etikai eszméjévé, mint helyes cselekvés tulajdonságává.¹² Ebből fejlődött ki az az erőteljes etikai reflexió, amely minden cselekedetet az igazságosság mércéjén mér meg. Az igazságosságnak megfelelő tettek, jónak bizonyulnak és az eszkatológikus siker biztosítékai, mint egyéni és mint egyetemes/közösségi szinten.¹³

3. *Ethosz és tett*

Zarathusztra reformjának köszönhetően az iráni vallás szakított a védikus vallási képzetekkel, mégsem volt teljes a szakítás, ha a társadalmi berendezkedést vizsgáljuk meg. A zoroasztrizmus integrálta magába a társadalmi osztályok képét. A társadalmi rend a koz-

9 ROSE, *Zoroastrianism. An Introduction*, 17. Bővebb párhuzam a keresztyén vallással: THEISSEN, *Az első keresztyének vallása*, 20–21.

10 CANTERA, *Ethics*, 315–316.

11 I. m., 316.

12 I. m., 331.

13 uo.

mogóniai rend leképzése volt. Ennek megfelelően nem volt szabad átjárás egyes kasztok között, mind a személyes és a közösség üdvössége szempontjából. Mivel Ahura Mazda kijelölte a jó cselekvés útját, ezért a szeparáció nem vált rideggé, a közösség kiemelten foglalkozott a rászorulókkal.¹⁴A szegényekről való gondoskodás után a mértékletesség az egyik legfontosabb igazságosságnak megfelelő cselekedet. Ezt követi a házasság és utódnemzés, amellyel követik Ahura Mazda, illetve az első emberpár példáját.¹⁵

Mashī és Mashiyānī utódokra vágyva közösültek, és gyermekeket nemzettek [...] Nagy család született belőlük, akik párba állva férjakké és feleségekké váltak. És így minden ember, aki volt vagy van, egy ős magból a khwēdōdāh (az egymásnak nyújtott segítség) által származik. (Denkard 3,80.)

Ismerjük a jó cselekedetek iránt való elköteleződésnek a rítusát is. A mazda-hívő tizenöt éves korában kijelenti, hogy felelősége vállal saját tetteiért. Ekkor magára ölti a szent inget és szent övet csatol magára.

Az első tíz éjszaka, Tishtriya, gazdag és bőkezű, a fényeken átrepülve, egy ragyogó, csillogó szemű, tizenöt éves férfi alakjával olvad össze, magas, hatalmas, erőteljes, hősi, az életnek abban az időszakában, amikor az ember először köti fel az övét, amikor az ember először lesz erős, amikor az ember először lesz nagykorú...” (Jaszt 8.)

Ez a szimbolikus cselekedet a mikrokozmoszban jeleníti meg a makrokozmoszt. Az ing az eget és a Jó Gondolatot, az öv pedig a kozmikus Övet a Daena Mazdayasnit jeleníti meg.

¹⁴ uo.

¹⁵ SKJÆRVØ, *The Spirit of Zoroastrianism*, 33–34.

A Törvényben megparancsolja, hogy az emberek, különösen a Hagyomány hordozói, kössék fel a Hagyománynak azt a körülölelő kötelékét, [...] a test középső harmadára [...] A Hagyománynak ezt az övét a Tradícióból származó rituálékkal kísérve övezik a test körül [...], mint bölcsesség, amelynek magja a Törvény. (Dādestān ī dēnīg 38,18.22–23.)

A hagyományt és a törvényt követő ember életében a munka és a törvény vagy a munka és a vallásos cselekedetek nem váltak szét.¹⁶

Ohrmazd azt mondta Mashīnak és Mashiyānīnak: Ti emberek vagytok. Ti vagytok az emberek szülei az élővilágban. Ti voltatok az én Teljes Gondolatom első teremtményei, ezért teljes gonddal kell munkát és törvényt végeznetek *jól gondolkodjatok*, szépen beszéljete, törvény szerint cselekedjete! *És ne áldozzatok a démonoknak!* (Bundahishn 14,11.)

4. *Az etika megjelenése és következményei*

A zoroasztrizmus korai szövegeiben, mint amilyen az Aveszta, ki-rajzolódik egy rítusban elrejtett, vagy megélt etika. Ezen etika három pilléren nyugszik. 1. Az *aša* (jó, rend) és a *druj* (rossz, hazugság) közötti harc. 2. A jó gondolatok, szavak és cselekedetek hármasa. 3. Az emberek egyéni eszkatológikus sorsa, a jók megjutalmazása, a rosszak megbüntetése.¹⁷ A későbbi nem rituális szövegek is megőrizték ezen alapokat, a rítusi cselekedetből egyfajta utilitarista etika lett, amely az ember üdvösségét és a társadalom jólétét szolgálta. Hérodotosz szerint a perzsák három dologra tanították a fiaikat: „lovagolni, íjat használni és igazat beszélni.”¹⁸ A hazugság bűne

16 SKJÆRVØ, *The Spirit of Zoroastrianism*, 34.

17 CANTERA, *Ethics*, 317.

18 JACKSON, 58.

mellett a legnagyobb szégyennek tartották az adósságot, mert ez akaratlanul is magával hozta a hazugság szükségességét. A behisztuni felirat Dareioszt úgy emlegeti, mint „a kétszínűség ellenségét”, és „az igazság szerelmét.”¹⁹ A Szászánida korban külön előírások szabályozzák a király viselkedését, a királynak minden cselekedetében erényesebbnek kell lennie, mint az alattvalói, követve Ahura Mazda legtökéletesebb teremtményének, a Jó Szellem lényegét.²⁰ Sztrabón beszámolójában leírja, hogy a perzsák szabadon ihattak bort, mert képesek voltak mértékletességet tartani. „Legtöbb szokásukban mértéktartóak voltak.”²¹ Továbbá a zoroasztrikus etika részletekbe menően foglalkozik a természettel, a folyók tisztántartása az egyik legfontosabb feladata a mazda-hit megvallójának.

És láttam a földművesek lelkét ragyogó fekhelyen [...] a Víz, a Föld, a Növények és a nyájak [...] dicsérték őket, hálaadással köszönetet mondtak nekik... (Arda Viraf 14.)

Emellett a háziállatok a szarvasmarha és a kutya gondozása is jó tettnek számított, párhuzamosan a kártevők, kígyók, békák kiirtása is. A hívő ezzel Ahriman hatalmát gyengítette meg.²² Az Arda Viraf túlvilági utazási jól bemutatják, hogy az embereket ért büntetés, mennyire szerteágazó, minden ember saját bűnének megfelelően kapja a büntetést.

És láttam néhány férfi és nő lelkét a, akik fejjel lefelé lógtak a Pokolban. És kígyók, skorpiók és más csúszómászók marcangolták egész testüket. [...] Ezek olyan emberek lelkei, akik az anyagi világban nem viselték gondját a Víznek és a Tűznek, piszkot vittek a Vízbe és a Tűzbe... (Arda Viraf 37.)

19 uo.

20 Bővebben CANTERA, Ethics, 317–330.

21 JACKSON, Teaching, 58.

22 I. m., 60.

Az etikai deritualizálódásával a kiengesztelődés tana is továbbfejlődött, míg az etika a rituális tettekben valósult meg, az a bűnbocsánat a rituális tettek végrehajtásával valósulhatott meg. Aki helyes módon hajtotta végre a rituálékat az büntelenné vált, sőt egy korai képzet arról tanúskodik, hogy elég volt mazdaista-hit követőének lenni. Maga Zarathusztra elismeri a tettek és következmények közötti összefüggést. A megbánás sokféle formát öltött az idők során, ilyenek az imák, az imákban elmondott bűnvallás, bűnvallás elmondása egy igaz ember előtt, a lélekben megtapasztalt bűnbánat, büntetések átélése és jó cselekedetek végrehajtása. Nemcsak a szavakban és a tettekben kell megmutatkoznia az ember bűnbánatának és az ebből fakadó változásnak, az ember jellemének is minőségi változáson kell átmennie.²³

Ismétlem, ha (az ember) a nyelve és a tettei révén megbánja bűneit, de ha az elméje/értelme nem képes a bűnvallásra, akkor nem váltja ki magát (*a bűnből*). (Denkard 2,69.)

Az etikus cselekvésnek végső soron az eszkatológia ad igazán nagy töltetet, mivel a végső ítéletkor Ahura Mazda a gonosz erőit összetöri a jókat pedig megjutalmazza, de a gonosz emberek a büntetésük után, miután átmentek az olvadt fémen, megtisztulnak és csatlakozhatnak az újjáteremtett világban élőkhöz. Ahura Mazda végleg leszámol a gonosszal és visszafogadja magához a rosszat választó, de bűnét megbánó vagy büntetését elnyerő teremtményeit.²⁴

5. Összegzés

A dolgozatomban bemutatásra került a zoroasztrizmus főbb etikai ismérvei, annak gyökerei, illetve kibontakozása. Bár ezen téma

23 BUCH, *Zoroastrian ethics*, Baroda, Forgotten Books, 192.

24 I. m., 195.

még több kutatást kíván, főleg a nem fősodorhoz tartozó szövegek tanítása, valamint a megemlített történetírók utalásai is. A zoroasztrizmus etikája végső soron feloldódik Ahura Mazda eszkatológikus cselekedeteiben, mégis a mazda-hívők a mai napig szigorú erkölcsi szabályok szerint élnek. Ez számunkra, keresztyéneknek is fontos útmutatás lehet, hogy ne bízzuk el magunkat, ahogyan Pál figyelmezteti a 2 Thesszalonikai levélben a gyülekezetet:

¹⁰Mert akkor is, amikor nálatok voltunk, azt parancsoltuk nektek: ha valaki nem akar dolgozni, ne is egyék.

¹¹Mert halljuk, hogy némelyek tétlenül élnek közöttetek, nem dolgoznak, hanem haszontalan dolgokat művelnek.

¹²Az ilyeneknek pedig megparancsoljuk, és a lelkükre kötjük a mi Urunk Jézus Krisztusban, hogy csendben dolgozva, a maguk kenyerén éljenek.

¹³Ti pedig, testvéreim, ne fáradjatok bele a jó cselekvésébe.

Debreczeni Ákos József

Felhasznált irodalom

- BUCH, Mangalal Amritlal, *Zoroastrian ethics*, Baroda, Forgotten Books, 2018.
- CANTERA, Alberto, Ethics, in: Michael STAUBERG – Yuhan Sohrab-Dinshaw VEVAINA (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Chichester, John Wiley & Sons Ltd., 2015, 315–331.
- ELIADE, Mircea, *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1998.
- ELIADE, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmét története*, Budapest, Osiris Kiadó, 2006.
- JACKSON, Abraham Valentine Williams, The Moral and Ethical Teachings of the Ancient Zoroastrian Religion, in: *International Journal of Ethics* 7/1 (1869), 55–62.

ROSE, Jenny, *Zoroastrianism. An Introduction*, London, I.B.Tauris & Co Ltd., 2011.

SKJÆRVØ, Prods Oktor, *The Spirit of Zoroastrianism*, New Haven–London, Yale University Press, 2011.

THEISSEN, Gerd, *Az első keresztyének vallása*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2001.

„Akik kétszer hálnak meg”: a gyávák

1. Bevezetés

A Jel 21,8-ban olvasható felsorolásban a gyávák szerepelnek az első helyen, így érdemes lehet róluk többet megtudni, hiszen értelmezése nem teljesen egyértelmű. A szó jelentését *A magyar nyelv értelmező szótára* így definiálja:¹

Olyan élőlény v. élőlények olyan csoportja, aki/amely természeténél, jelleménél fogva fél a veszélytől, az esetleges nehézségektől, kellemetlenségektől, s e szerint viselkedik.

A mai korban ez a meghatározás, mely a legtöbb embernek eszébe juthat. A dolgozatomban azt vizsgálom, hogy különböző korszakokban mit jelenthetett ez a fogalom, milyen volt a gyávák jelleme, milyen büntetés várhatott rájuk.

A Jel 21,8-ban bűnök felsorolását láthatjuk, és ebből az első három csak ezen a listán tűnik fel.² Az első két fogalom az Istennel szemben tanúsított bizalmatlanságra utal. Itt a gyávák kifejezést – a görög szövegben a *δειλός* szó látható – olyan emberekre használja a szerző, akik a Krisztus melletti hitvallásra alkalmatlanok. Ezek a gyávák azok, akik nem tesznek tanúbizonyságot a hitükről, inkább hallgatnak. Ez szinte a meggyőződésük megtagadása, azaz hitük megtagadása.³ Mindezek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a gyávák tulajdonképpen a hittagadók. A dolgozat elkövetke-

1 BÁRCZI – ORSZÁGH (szerk.), *A magyar nyelv értelmező szótára*, 2. kötet, 1090.

2 KOESTER, *Revelation*, 800.

3 LENKEYNÉ, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 244–245. Lásd még ABLONCZY, *Jelenések könyve*, 154.

zendő részében ez alapján keressük és vizsgáljuk meg a textusokat az Újszövetségből és az Ószövetségből.

2. A gyávák a Biblia néhány könyvében

2.1. Jeremiás könyve

Jeremiás könyvében számtalan helyen feltűnik az Istentől elpártoló Izrael képe, az ellene mondott ítéletek. Jeremiás könyvének 3. fejezetében a hűtlen, elpártolt Izraelről és Júdáról van szó. Itt is láthatjuk azt, hogy Isten igazi bűnbánatra hívja Júdát és ha ezt megteszi, akkor megbocsát neki. Eközben azt is leírja, hogy milyen megtorlások várnak a hitszegőkre és milyen jutalom a kitartókra.⁴ A Jeremiás könyve alátámasztja a fentebb megfogalmazottakat, mely szerint a hittagadók, gyávák bűne – azaz, hogy elfordulnak Istentől – megbocsáttatik, ha igazán, teljes szívükből megbánják azt.

2.2. Gyávák a Deuterokanonikus és apokrif könyvekben

a) A mártírok, kik nem féltették életüket

A Makkabeusok 1. könyve egy olyan kort ábrázol, amikor a zsidó népnek két lehetősége volt: vagy megtagadják hitüket és életben maradnak, vagy kitartanak meggyőződésük mellett és a halál vár rájuk. IV. Antiokhosz Epiphanész próbálta terjeszteni a hellenista kultúrát, sokan meg is hajoltak a szír király előtt és görög szokásoknak kezdtek el hódolni. Az 1Makk 1,15-ben olvasható, hogy ezek a zsidók, azért, hogy teljesen hasonulni tudjanak eltávolították magukról a körülmetélés jelét is. A Makkabeusok második könyvében nagy hangsúlyt kap a mártírok bemutatása. Antiokhosz a zsidókat arra kényszerítette, hogy pogány módra éljenek. Aki nem tett eleget a parancsoknak, azt megölték. Sokan mártírhalált haltak, köztük volt Eleázár is, egy írástudó. Őt disznóhús evésre kényszerítették, de ő nem tette ezt meg. Inkább választotta a halált, mintsem

⁴ PÁLFY, *Jeremiás próféta könyvének magyarázata*, I. kötet, 54–55.

ellene szegüljön a törvényeknek (2Makk 6,1–31). Hét testvér és az ő édesanyjuk is ugyanígy halt meg. Olyan nagy volt a hitük, hogy inkább szörnyű kínok között haltak meg, mintsem, hogy képmutatóként, hittagadóként éljék le az életüket (2Makk 7,1kk). Ezekben a könyvekben látható, hogy az embereket a halálfélelem vezette hitük megtagadására. Akkoriban sem volt becsülendő dolog, elpártolni a közös meggyőződésüktől a zsidók közösségében. A mártírhálált elszenvedőkre büszkén emlékeznek meg az irataikban.

b) Énókh könyve

Énókh könyvében a második beszédben található egy szöveg azokról, akik az „igazak lakásának helyét és a Szellemek Urának nevét megtagadják”. Az ő magatartásuk következménye, az Isten megtagadásának a következménye az lesz, hogy nem hagyhatják el a földet, nem emelkednek föl a mennybe, de a földre sem fognak leszállni. Meg fogják kapni méltó büntetésüket.

Ezek pedig nem fogják elhagyhatni a földet, nem fognak fölemelkedni a mennybe, de a földre sem fognak leszállni. Ez lesz a vétkesek sorsa, akik a Szellemek Urának nevét megtagadták s akiket a szenvedés és a szomorúság napja el fog érni. ⁵

Az idézett szövegben a hittagadáson van a hangsúly, ami talán a gyávaság következménye. A szerző leírja, hogy milyen megtorlás vár azokra, akik így cselekszenek. Itt megbocsátásról, megbánásról nem esik szó, de komoly következményekről igen, ezért nem ajánlatos a tagadás hibájába esni.

5 HAMVAS, *Énókh könyve*, 23.

2.3. Szinoptikus evangéliumok

a) Lukács evangéliuma

A Lukács evangéliuma 22,54–65-ben lévő Péter tagadása megmutatja, hogy mit is jelent a keresztyénség, az, hogy a bűneink megbocsáttatnak. Ebben a bibliai történetben Lukács evangéliumában, Jézust, elfogatása után Péter háromszor is megtagadja. Megtagadja a tanítványi voltát, tulajdonképpen önmagát. Jézus ránézett Péterre, amikor a kakas megszólalt, emlékeztetve a tanítványt az előre megjövendölt tagadásra. Pétert az a tény, hogy Jézus még ezután sem fordul el tőle, bűnbánatra készítette, arra, hogy ő se hagyja el Mesterét. Ez alapján a hit tagadásáról azt mondhatjuk el, hogy nem jár következményekkel, ha őszintén megbánjuk azt.⁶ Péterről itt az is elmondható, hogy félt attól, hogy mi vár rá, ha bevallja igazi mivoltát. Féltette az életét és gyáván cselekedett, nem merte vállalni a Jézussal való közösséget.

b) Máté és Márk evangéliuma

Máté és Márk evangéliumában is olvasunk a gyávákról, a kicsinyhitűekről. A tenger lecsendesítéséről szóló történetben, a görög szövegben a δειλός szó szerepel, ugyanaz, mint ami a Jelenések könyvében.

A Mt 8,26-ban Jézus így kérdez vissza, miután tanítványai a hánykódó tengeren lévő hajóban felébredtek Őt: „De ő így szólt hozzájuk: Mit féltek, ti kicsinyhitűek?”.

Itt kitűnik a szövegből, hogy a δειλός szó után, szinte rögtön az ὀλιγόπιστος kifejezés szerepel, ami kicsinyhitűt jelent. Jézus mielőtt megállítaná a vihart, a tanítványok gyávaásával foglalkozik. A tanítványokat emlékeztetni kell arra, hogy a természet erői is Isten hatalma alatt állnak, így attól tartaniuk kishitűség. A félelmük, az Istenbe vetett bizalmuk csekélységét jelzi, az alvó Jézus magatartása pedig az ő lelkiállapotukkal szembe kerül.⁷ Félték, mégis

⁶ KOCSIS, *Lukács evangéliuma*, 480.

⁷ KARNER, *Máté evangéliuma*, 57.

a nehéz helyzetben, Jézushoz fordultak, ami ezt jelentheti, hogy talán mégsem merültek feledésbe az eddig megtapasztalt csodák.⁸

A Mk 4,40-ben így szerepel ez a kérdés: „Akkor ezt mondta nekik: Miért féltek ennyire? Még mindig nincs hitetek?”

A görög szövegben itt is a δειλός szó szerepel, viszont itt nem az ὀλιγόπιστος kifejezéssel találkozunk utána. Itt kicsit erősebben fogalmaz a hit mértékével kapcsolatban. Tulajdonképpen még az a kevés sincs meg, mint, amit Máté evangéliumában olvashatunk. Itt Jézus először a tengert csillapítja le, majd ezután válaszol a tanítványoknak és kéri számon őket. Az előbb még azzal vádolták Jézust, hogy nem törődik velük, így a nem mindennapi tetteivel végül megmutatta nekik, hogy mit is jelent hinni. Nem látták Jézusnak az Istenre hagyatkozó bizalmát, ugyanis az alvás már az Ószövetségben is az Istenbe vetett teljes bizodalmat jelentette. A félelmük tehát a hitetlenségük jele, ami Márk evangéliumában mindig ebben az értelemben jelenik meg.⁹

A tanítványok Jézust „Mesterként” szólítják meg, ami kifejezi a tanító szándékot is. A vihar és annak lecsendesítése lehetőséget nyújt arra, hogy a bizalomról tanítson és megmutassa a hit erejét a tanítványainak.¹⁰

A szinoptikus evangéliumokban, ezekben a történetekben a félelem egy lehetőség is. Jézus többször is próbálja arra vezetni a tanítványait, hogy a belé vetett bizalom elűzi a gyávaságot és erőt ad a nehéz helyzetekben. Ő akkor sem hagyja el az övét, ha azok már nem tudnak feltétlenül bízni és kétségbe esnek.

8 GAEBELEIN, *Expositor's Bible Commentary*, 216.

9 DÓKA, *Márk evangéliuma*, 100–102.

10 COLLINS, *Mark: A Commentary*, 262.

3. Gyávák a görög irodalomban

3.1. Euripidész *Alkésztisz* című drámája

Euripidész *Alkésztisz* című drámája dolgozza fel a görög mitológia világának azt a történetét, mely Alkésztisz hősieis önfeláldozásáról szól a férje, Admétosz életéért. Az elbeszélés szerint Apollón – kit Zeusz rendelt Admétosz mellé, hogy megsegítse, mikor vezekelnie kellett a küklópszok megöléséért – annyira megkedvelte a derék uralkodót, hogy még azt is elérte a Moiráknál, hogy nem kell meghalnia, amennyiben valaki kész feláldozni a saját életét helyette. Erre csak felesége volt hajlandó, a barátai és az idős szülei nem voltak képesek ezt megtenni. Végül Héraklész sietett segítségükre és megküzdött Thanatosszal, aki a halott Alkésztiszért jött, így a nő megmenekült, voltaképpen feltámadt.

Euripidész drámája a házaspár búcsújától indul és majd Héraklész mulatozásának jelenetén keresztül jut el az örömteli befejezésig.

A tárgyunk szempontjából az ókori műben az a rész igazán lényeges, mikor a temetésre készülnek. Admétosz jön a szolgálkkal együtt gyászruhába öltözve, ajándékokkal a sírhelyhez, majd hirtelen megjelenik apja, Pherész, a sírra szánt díszekkel. Kifejezi részvétét és ékes szavakkal dicséri fia feleségét. Azonban Admétosz nem örül apja feltűnésének és gyávának nevezi (itt nem a δειλος melléknév, hanem az ἄψυχια főnév szerepel, mely a lélek elvesztésére céloz). Admétosz szerint az apa azért gyáva, mert nem volt képes feláldozni fiáért az életét. Pherészt már apjának sem tekinti, hiszen ő nem lehet ilyen gyáva ember fia, aki öreg kora ellenére is ennyire féltette a hátralévő napjait.

Próbához érve megmutattad, hogy ki vagy;
bizony nem is hiszem, hogy gyermeked vagyok:
mert gyávaságban tűnsz ki mindenek fölött,
ki ily idős vagy, és nem akartál életed
szélső határán, nem mertél meghalni te
a saját fiadért...¹¹

11 DEVECSERI (ford.), *Euripidész összes drámái, Alkésztisz*, 94.

Azonban Pherész vitába száll fiával, számon kéri Admétosz helytelen viselkedését vele szemben, és elmondja, hogy mindenkinek számít a saját élete, és ő nem hal meg másért, még a fiáért sem.

Nemzettelek s neveltelek, hogy e ház ura
légy, ám helyetted halni épp nem tartozom,
ilyen *törvényt örökre nem kaptam soha*,
apáknak halni fiakért nem hellén szokás.
Balsorsnak vagy boldogsorsnak magad
számára születél; tőlem megkaptad, mi jár.¹²

Ebben a szövegrészletben olvashatjuk, hogy Pherész tettének, vagy inkább *nem*-tettének, helyességét úgy támasztja alá, hogy azal érvel: nincs ilyen törvény, sem hellén szokás, mely azt tanítaná, hogy az apának kötelessége meghalni fiáért. A műben tehát azt látjuk, hogy két álláspont kerül szembe egymással. Admétosz úgy véli, hogy a fiatal élet sokkal értékesebb. A nagy kort megért embernek már kevésbé fontos az élete, hiszen sok mindent elért, így gyávaság hozzá ragaszkodni. Pherész viszont máshogy gondolkodik erről. Szerinte az élet mindenki számára ugyanolyan értékes, kortól függetlenül. Így tette, véleménye szerint nem gyávaság csak egy döntés, melyet ő nem bánt meg.

Végül mégis Alkésztisz lesz a hős asszony a görög mitológiában és Pherészt ítélik el gyávaságáért. Valószínűleg abban a korban is hősiess volt meghalni valakiért, de talán éppen azért, mert nem volt hellén szokás az önfeláldozás, és sokan félthették életüket, válhattott ilyen megbecsült tetté.

12 I. m., 95.

3.2. Homéroszi eposzok

Homérosz eposzaiban a hősokeket sokszor érzéseiket irányítják. A legbátrabb katonák is félnek olykor, és sokszor csak testi fenyítés hatására képesek folytatni a csatát, ha a szóbeli biztatás már nem használ. Az Iliászban a bátorság nem egy állandó tulajdonság, a körülmények hatására számtalan alkalommal változhat. Talán Hektor végső harcának történetében tűnik ki a legjobban, hogy mennyire tud váltakozni a bátorság és a gyávaság az ember szívében. Hektor és Akhilleusz találkozása azzal indul, hogy mikor Hektor meglátja Akhilleuszt, elkezd futni félelmében.¹³

Megremegett Hektór, amikor meglátta, bevárni
már nem merte, a várkapu mellől félve futott el.
És Akhileusz, gyors lábában bizakodva, rohant rá.
Mint hegyek ölyve, a legsebesebb valamennyi madár közt,
félénkszívű galambra vadászik, könnyű rohammal:
s ez ki-kitör remegőn, hanem az víjjogva *közelget*,
sűrűn csapva le rá, mivel űzi utána a lelke:
így támadt Akhileusz egyenest neki: Trója falánál
félve futott Hektór; és térdét gyorsan emelte.¹⁴

Miután háromszor megkerülte Trója városát, megállt. Azt gondolta ugyanis, hogy testvére Deiphobus segít neki az Akhilleusz elleni harcban. Ekkor Hektor újra felbátorodott, és eszébe jutott az a dicsőség, amit halálával szerezhet. Szembe tudott nézni a haláltól való félelmével, hiszen tudta, hogy Akhilleusz ellen nem győzhet, és számára a vég elkerülhetetlen.¹⁵

13 ZAVALIY, *Courage and Cowardice in Ancient Greece From Homer to Aristotle*, 38–39.

14 HOMÉROSZ, *Iliász* (ford.: Devecseri Gábor), 136–144.

15 ZAVALIY, *Courage and Cowardice*, 40–42.

Nem futok én, Péleusz fia, már, ahogy eddig, előled:
háromszor menekültem a vár körül, és rohamodra
féltem várni, de most már lelkem küld, hogy elébed
álljak a harcban, akár leigázlak, akár lehanyatlok.¹⁶

3.3. Theophrasztoz írása a gyávákról

Theophrasztoz, egy kiváló peripatetikus filozófus és természet-tudós volt. Tyrtamosz néven született a leszboszi Ereszoszban, Kr. e. 372–38 között, majd ragadványnevén kezdték el szólítani, ami „Isteni beszédűt” jelent. Arisztotelész tanítványa volt és mesterével vezette a Lyceumot, később pedig ő vette át vezetést és nagy sikereket ért el.¹⁷ A *Jellemrajzok* című művében, mely az egyik legjelentősebb alkotása, emberi jellemtípusokról ad leírást, az akkori életet jellemző példákon keresztül. A gyávaságról így ír:

A gyávaság, nyilvánvalóan így foghatnánk fel, a lélek egyfajta behódolása a félelem előtt. ... meglátja, hogy egyik barátját hozzák sebesülten, tüstént odafut, vet neki néhány bátorító szót, és segít cipelni; ettől kezdve vele foglalatoskodik, tetőtől talpig lemossa, és melléje telepedve, a legyeket hessenti a sebéből – mindent inkább, csak az ellenséggel ne kelljen harcolnia...¹⁸

Értelmezésünk szerint, e szöveg alapján, a gyáva ember nem törődik igazán másokkal, ha mégis, az csak a látszat. Félti a saját életét és mindent megtesz annak érdekében, hogy ne érje bántódás. Sokszor ezzel rossz példát mutat, de úgy alakítja sorsát, hogy ő legyen a „hős”, hogy az emberek csak a jó oldalát ismerjék. A gyávaság tulajdonképpen a gyenge ember jellemvonása, azé, aki mindennél, és mindenkinél többre tartja magát, a saját jólétét.

16 HOMÉROSZ, *Iliász*, (Hom. Il. 22.250–53.

17 LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* (V. 2. /Theophrasztoz).

18 THEOPHRASZTOSZ, *Jellemrajzok*, 27.

Ahogy láthattuk akár Péter tagadásánál, vagy akár a Makka-beusok könyvében, az embereket sokszor a haláltól, az elmúlástól való félelem, ijedség vezeti arra, hogy gyáván viselkedjenek. A fent példaként felhozott dráma szereplői is féltették az életüket, így kerültek szégyenteljes helyzetbe.

4. Záró gondolatok

Összegzőként elmondhatjuk, hogy a gyávaság egyik korban sem volt egy tisztelt tulajdonság, ahogyan ma sem az. A hitünk megtagadása sokszor abból ered, hogy nem akarjuk feladni az életünket. Vagy azért nem akarjuk feladni, mert ténylegesen a fizikai épségünket féltjük, vagy akár arról is beszélhetünk, hogy azért nem, mert nem akarunk felhagyni régi szokásainkkal, életformánkkal. Súlyos következményekkel járhat az ilyen viselkedés, ahogyan ezt a Jelenések könyvében olvashatjuk.

A görög világban viszont nem a hittagadásról van szó, hanem a lényük megtagadásáról. Egy-egy tekintélyes ember, vezető azzal mutathat jó példát, ha képes az életét is feláldozni az emberekért. Nagyra becsülték abban a korban is, de ott inkább a földi élet dicsősége volt a fontos, a példák alapján. c1

A Bibliában és a deuterokanonikus könyvekben az a lényeges, hogy Isten országába bejussunk, annak kell megfelelnünk, nem a földi világnak, és ott a gyáváknak nincs helye. A mennyei dicsőség a cél. Viszont a jó hír az, hogy ha igazán, tiszta szívvel megbánjuk a tetteinket, akkor a kegyelemben részesülhetünk és megbocsátást kaphatunk.

Debreczeni Dorka

Felhasznált irodalom

- ABLONCZY Dániel, *Jelenések könyve*, Budapest, Open Art Kiadó, 2002.
- BÁRCZI Géza – ORSZÁGH László (szerk.), *A magyar nyelv értelmező szótára*, 2. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1960.
- COLLINS, Adela Yarbro, *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2007.
- DÓKA Zoltán, *Márk evangéliuma*, Budapest, Ordass Lajos Baráti Kör, 1996.
- Euripidész összes drámái, *Alkésztisz* (ford.: Devecseri Gábor), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.
- GAEBELEIN, Frank E., *Expositor's Bible Commentary*, Volume 8, Grand Rapids, Zondervan, 1984.
- HAMVAS Béla, *Énókh könyve*, Budapest, Vízöntő Könyvek, 1945.
- HOMÉROSZ, *Íliász* (ford.: Devecseri Gábor), Szentendre, Interpopulart, 1994.
- KARNER Károly, *Máté evangéliuma*, Sopron, Keresztyén Igazság, 1935.
- KOCSIS Imre, *Lukács evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1995.
- KOESTER, Craig R., *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A, New Haven – London, Yale University Press, 2014.
- LAERTIOSZ DIOGENÉSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* (ford. Rokay Zoltán), Budapest, Jel kiadó, 2007.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára, *A Jelenések könyvének magyarázata*, II. kötet, Debrecen, MRE Doktorok Kollégiuma, 2011.
- PÁLFY Miklós, *Jeremiás próféta könyvének magyarázata*, I. kötet, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1965.
- THEOPHRASZTOSZ, *Jellemrajzok* (ford.: Szepessy Tibor), Budapest, Európa, 1982.
- ZAVALIY, Andrei G., *Courage and Cowardice in Ancient Greece From Homer to Aristotle*, Springer Nature Switzerland AG, Salmiya, 2020.

A kötet szerzői

- ANGYAL-CSEKE CSABA – teológia-lelkész szakos hallgató, EHE
CSEREPÁK LAJOS TAMÁS – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE
DEBRECZENI ÁKOS – PhD-hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék
DEBRECZENI DORKA – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE
ÉLES ÉVA – PhD-hallgató, DRHE; tanársegéd KPTI Újszövetségi
Tanszék
KONDOR ERIK – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE
KUSTÁR ZOLTÁN, PhD, dr. habil. – tanszékvezető egyetemi tanár,
DRHE Ószövetségi Tanszék
LÁSZLÓ VIRGIL, PhD – tanszékvezető egyetemi adjunktus, EHE
Újszövetségi Teológia Tanszék
LEDÁN M. ISTVÁN, PhD – adjunktus, DRHE Újszövetségi Tanszék
NAGY JÓZSEF, PhD – főiskolai docens, PRTA Biblikus Intézet
PERES IMRE, PhD, dr. habil. – egyetemi tanár, Comenius Egyetem
(Pozsony), Evangélikus Teológiai Kar
TÉBI ANNA EMESE – Hittanár-nevelőtanár – történelemtanár szakos
hallgató, DRHE
ZÁHORSZKI-HANGÓ VIOLA – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE

A PATMOSZ KÖNYVTÁR
sorozatban eddig megjelent könyvek

1. PERES Imre – JENEI Péter (szerk.), *Az ókori keresztény világ* (2013)
2. PERES Imre, *Pál apostol túlvilági látomásai* (2015)
3. PERES Imre, *Pillantások a végidőkre* (2016)
4. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ* III. (2016)
5. PERES Imre, *Mennyei polgárjogunk* (2018)
6. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ* IV. (2018)
7. NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ* V. (2019)
8. PERES Imre, *Az apokaliptikus egyház* (2019)
9. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ* VI. (2020)
10. PERES Imre, *Korinthusi hitviták* (2020)
11. PERES Imre, *A halál fullánkja* (2021)
12. JÖRG FREY, *Tanulmányok az Apokalipszishez* (2021)
13. PERES Imre – LEDÁN M. István (szerk.), *Hellenisztikus antropológiai motívumok az újszövetségi eszkatológiában* (2022)
14. LEDÁN M. István – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ* VII–IX. (2023)
15. LEDÁN M. István: *Adakozás a Korinthusi levelekben* (2024)

