

KEZDET BEN VOLT AZ IGE

Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére
80. születésnapja alkalmából

Acta Theologica Debrecinensis

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
kiadványsorozata

1. kötet

KEZDET BEN VOLT AZ IGE

Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére
80. születésnapja alkalmából

Szerkesztette:
Peres Imre

Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Debrecen, 2011

Kezdetben volt az Ige

Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére
80. születésnapja alkalmából

Szerkesztette:

Peres Imre

Acta Theologica Debrecinensis

1. kötet

ISSN: 2062-6045

ISBN: 978-963-8429-65-0

Kiadja:

Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Debrecen, 2011.

Megjelenését támogatta:

a Debreceni Lelkészképzésért Alapítvány és
a Doktorok Kollégiuma elnöksége

A kötet a DRHE PATMOSZ Újszövetségi Kutatóintézet
gondozásában jelentik meg.

Technikai szerkesztő:

Szilágyiné Asztalos Éva

Címlapkép:

Művelt antik nő Pompei-ből:

GÉRALD GASSIOT-TALABOT,

Römische und frühchristliche Malerei, Lausanne, 1966, 15. old.

Nyomdai kivitelezés:

Kapitális Nyomdaipari Kft., Debrecen

Felelős vezető:

Kapusi József



Fotó: Barcza János

Leendő doktori kérelme



TARTALOMJEGYZÉK

<i>Bölcskei Gusztáv:</i> Köszöntő	9
<i>Peres Imre:</i> Előszó	11
<i>Hodossy-Takács Előd:</i> Megjegyzések az ókori Izrael istentiszteleti gyakorlatáról	15
<i>Börzsönyi József:</i> Hiábavalóság?	27
<i>Lészai Lehel:</i> A tanítványok küldetése	33
<i>Kókai Nagy Viktor:</i> Isten országa hit Jézusnál	49
<i>Benyik György:</i> Jézus pere	61
<i>Kállay Dezső:</i> Megigazulás, hit, új élet	77
<i>Vladár Gábor:</i> Kálvin megigazulás tana	97
<i>Herczeg Pál:</i> Kereszttség a Galata 3,26-29 szerint	119
<i>Balla Péter:</i> A rabszolgaság képének páli használata a Hágár-allegóriában	123
<i>Geréb Zsolt:</i> A Kolosséi levél irodalomtörténeti és teológiai kérdései	139
<i>Pótor János:</i> Intés a szent és gyümölcsöző életre	157
<i>Szabó Csaba:</i> A tévtanítások elleni védekezés	165
<i>Nyíri János:</i> Missziói munkások	173

<i>Baráth Béla Levente:</i>	
A ΚΟΙΝΩΝΙΑ alapja, igénye és jelei a jánosí levelek bizonyágtételében	179
<i>Muzsnai László:</i>	
A követendő példa a 2Thessz 3 szerint	187
<i>Bolyki János:</i>	
A Jelenések könyve liturgikus elemei	201
<i>Peres Imre:</i>	
Az Apokalipszis kanonizálásának története	219
<i>Marjovszky Tibor:</i>	
Az aggáda, avagy több-e az élet, mint a tan?	237
<i>Adorjáni Zoltán:</i>	
Jób testamentuma	251
<i>Kustár Zoltán:</i>	
„Imádság háza” – minden nép számára?	295
<i>Fazakas Sándor:</i>	
„Ki vétkezett?”	309
<i>Kustár György:</i>	
Messiási váradalmak az intertestamentális korban	327
<i>Ferencz Árpád:</i>	
Az erőszakos Isten?	353
<i>Kovács Ábrahám:</i>	
Megkérdőjelezett Krisztológia	365
<i>Horváth Erzsébet:</i>	
Az 1947-es támadás a vallásoktatás ellen	371
<i>Molnár János:</i>	
Trianon szelleme a Szekuritáté megfigyelési dossziéiban	381
<i>Fekete Károly:</i>	
Krisztus uralkodása és visszajövetele	391
<i>Kádár Ferenc:</i>	
Pew aspect	415
<i>Gaál Sándor:</i>	
Közösség és önkéntesség – az önkéntesség teológiai gyökerei	423
<i>Csatári Bíborka:</i>	
Lenkeyné Semsey Klára válogatott bibliográfiája (2000-2010)	429
<i>A kötet szerzői</i>	433



KÖSZÖNTŐ

Hit, tudomány, emberség, egyházszeretet és alázat. Ezek azok a kifejezések, amelyek keretbe foglalják az immár nyolcvanadik esztendejét betöltött dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára életét és munkásságát. Szükségtelen rangsort felállítani ezek között a kifejezések között, hiszen éppen az jellemző rá, hogy ezeket egész élete során mindig együtt tudta tartani a maga számára, és mindazok számára, akik tanítványként, gyülekezeti tagként, tanártársként ismerték és láthatták. Így volt ez az Újszövetségi Tanszéken és a Doktorok Kollégiumának újszövetségi szekciójában is, amelyet évekig vezetett. Százával kerültek ki egyházunk szolgálatába azok a lelkipásztorok, akik több mint ötvenévi kollégiumi tevékenysége alatt diákjai voltak: akiket katedráról oktatott, intézeti vezetőként irányított, vagy akiket kollégiumban nevelt. Jubiláló professzor asszonyunk, tanszéki elődeihez – Menyhárt János, Erdős József, Erdős Károly vagy Varga Zsigmond – hasonlóan, jelentős irányvonalat húzott meg az Újszövetség oktatásában, melyet 2007-ig folytatott. A gyakorlati újszövetségi teológia művelésének volt az embere, ami markánsan megmutatkozott minden újszövetségi kommentárjában, legutóbb pedig a Jelenések könyvéhez írt magyarázataiban, amelyeket már mint nyugalomba vonult, emeritus professzor készített.

Ember- és gerincpróbáló időkben kötötte hozzá életét Krisztus anyaszentegyházához, a teológia műveléséhez és magyar református népünk szolgálatahoz. Nem válogatott a reá bízott feladatok között, nem csüggesztette el az olykori mellőzés, de nem is ragadta el semmiféle tudományos vagy vezetői *hübrisz*, mert minden dolgában a testté lett *Logosz* akaratának megnyilvánulását látta. Ezt a személyes példaadást is megköszönve tisztelegnek előtte e kötet szerzői, és adnak hálát sok évtizedes munkásságáért.

μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὁψονται. (Mt 5,8)

Dr. Bölcskei Gusztáv
püspök



ELŐSZÓ

Nagy szeretettel készítettük és adjuk ki ezt a kötetet. Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszonyt köszöntjük vele 80. születésnapja alkalmából, aki a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszékén végzett hosszú évtizedes szorgalmas munkájával érdemelte ki tiszteletünket és megbecsülésünket.

E kötet anyaga bizonyos értelemben válogatás. Ugyanis sok volt munkatársa, kollégája, tanítványa vagy tisztelője akart volna írásával a professzor asszonynak kedveskedni. Azonban, hogy a kötet kezelhető legyen, kénytelenek voltunk meghúzni a határt: Elsősorban a debreceni kollégák írásait közöljük, azután az újszövetségi munkatársak írásait, valamint még néhány közelebbi barát vagy kolléga tanulmányát – abban a reményben, hogy a többiek ezt nem veszik zokon, hanem személyesen vagy írásban fejezhetik ki jubilánsunknak jókívánságaikat.

Ahogy látható, e kötetben legnagyobb részt az újszövetségi tanárok és kutatók adják közre írásaikat. Ez érthető is, hiszen Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára az újszövetségi tudományokban fejtette ki legfőbb tevékenységét. Ebbéli munkásságának kezdetei már 1955-re tehetőek, amikor tanársegédként kapcsolódott be az akkori Debreceni Református Teológiai Akadémia oktatási-kutatási folyamatába. A további akadémiai és közegyházi feladatok csak érlelték rátermettségét és szélesítették szakmai látókörét, hogy aránylag rövid időn belül gyors fejlődésben bontakozzon ki élete és pályája. 1978-ban átvette elődjétől, a nagytudású Dr. Varga Zsigmond professzortól az Újszövetségi Tanszék vezetését. 1979-ben a Doktorok Kollégiuma újszövetségi szekciójának vezetésével bízták meg. Majd 1980-ban megvédte doktori munkáját *Nők az Újszövetségben – az Újszövetség a nőkről* címmel. A megbízatások sora folytatódott: 1985-ben nevelői és igazgatói feladatokat bíztak rá a Teológiai Akadémia internátusában, majd 1990-1999 között időszakonként különböző akadémiai és (akkor már) egyetemi tisztségeket töltött be: dékáni, prodékáni, ill. prorektori funkciót látott el.

Az egyházi, intézeti, szervezési vagy hivatalos tennivalók azonban nem vonhatták el oktatói és tudományos munkájától. Hangyaszorgalommal dolgozott az előadások anyagán, valamint az oly hiányzó magyar újszövetségi tanulmányok és exegetikai könyvek kiadásán. Így jelentek meg kommentárjai az Apostolok Cselekedeteihez, a Pásztori levelekhez, János evangéliumához, János leveleihez, és most már az elkészülte után kiadás előtt van a Jelenések könyvének kommentárja. Az exegetált újszövetségi könyvek válogatása nem véletlen műve. Igaz, hogy minden újszövetségi könyv vagy levél, vagy annak bármely igéje maximálisan alkalmas mindennemű gyülekezeti szolgálatra, sőt annak alapja és gyöngyszeme lehet, az említett könyvek leginkább éppen a gyülekezeti élet mélységeit tárják elénk. Ezért érthető, hogy Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára pont ezekre figyelt fel, és ezek üzenetét igyekezett tolmácsolni a mai egyháznak. Így hát nyugodt szívvel mondhatjuk, hogy professzor asszonyunk figyelmét nem vonzotta az elvont tudomány művelése, hanem az igazi újszövetségi gyakorlati írásmagyarázat teológusának tartható, ahogy ezt sokoldalúan bizonyítják precíz exegetikai, meditációs és kérügmá-centrikus munkái, amelyekben nagy mértékben érvényesülnek erősségei: a szövegelemző, filológiai és homiletikai szempontok. (Ezeknek a szempontoknak az érvényesülése jól látható tanítványai munkáiban, e jelen kötetben is.)

Örömkre szolgál, hogy Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszony munkásságát méltó módon értékelte az egyház és annak tudományos körei is, sőt a társadalom is: 2003-ban Károli Gáspár-díjjal tüntették ki, 2007-ben pedig megkapta az Aranygyűrűs teológiai doktor kitüntetést. A kollégák és munkatársak szeretetét és tiszteletét két jubileumi tanulmánykötet volt hivatott tolmácsolni: 1996-ban a „Krisztusért járva követségben”, 2005-ben pedig a Hit és tudomány című kötetek jelentek meg, a 2000-ben tartott jubileumára János evangéliuma kommentárjának 3 kötete jelent meg. Ebbe a sorozatba - professzor asszonyunk 80. születésnapja alkalmából – tagolódik be a mostani kötet is Kezdetben volt az Ige címmel. 27 tanulmány található benne: 20 biblikus tollából, 7 pedig a teológia egyéb területéről. Egy teológus hallgató pedig Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszony legutóbbi tíz évben publikált írásainak válogatott jegyzékét adja közre, mivel az előző jegyzékek a két korábbi jubileumi kötetben jelentek meg, ill. korábbi írásainak jegyzéke az Exegézistől a prédikációig (I. k.) c. művében található.

Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára munkásságának gazdagabb méltatását már szép elismeréssel kifejezésre juttatta nagyra becsült professzora és tanzéki elődje, Dr. Varga Zsigmond az 1996-ban megjelent jubileumi kötetben, valamint tisztelő tanítványa Dr. ifj. Fekete Károly is, aki mint a Doktorok

Kollégiumának alelnöke a budapesti Zsinati Székházban terjesztette elő méltatását és javaslatát az aranygyűrűs doktori kitüntetésre. Korábban, 2003-ban a Károli Gáspár-díj átadásának alkalmára a laudációt Balogh Margit készítette. Én pedig, mint 2007-től tanszéki utódja, szeretettel vállaltam a mostani jubileumi kötet szerkesztését, ezzel is kifejezve őszinte elismerésemet és tiszteletemet a jubiláló professzor asszony eddig kifejtett munkássága iránt. Egyúttal örömmel fejezem ki sok kollégánk és egyházi vagy szakmabeli munkatársunk áldáskérő jókívánságait jubilánsunk további életére, alkotó éveire.

Köszönetemet fejezem ki mindazoknak, akik ennek a kötetnek az összeállításához hozzájárultak értékes írásaikkal, tanácsaikkal, szakmai, technikai és egyéb támogatással. Nem kerülendő el az azoknak járó köszönet sem, akik a szövegek feldolgozásában készséggel segítettek: Bogya-Kis Noémi, Csatári Bíborka, Szűcs Johanna, Kaszaniczki Csongor Gergő, valamint Asztalos Éva. Köszönöm nekik, hiszen nem könnyű munkát vállaltak: átfésülni, korrektúrázni és átszerkeszteni a sokrétű szöveget. Innen érthető, hogy némi variáció található az egyes tanulmányok feldolgozása között, ami egy ilyen sokrétű anyagra nézve érthető lehet.

Dr. Peres Imre

Hodossy-Takács Előd:



MEGJEGYZÉSEK AZ ÓKORI IZRAEL ISTENTISZTELETI GYAKORLATÁRÓL

A Héber Biblia istentisztelettel kapcsolatos szövegeinek vizsgálatakor elengedhetetlen a téma több oldalról történő körüljárása: legalább az említés szintjén szólni kell az ókori keleti kozmológiai felfogásról, a templomok és kozmosz összefüggéséről, a templomépítészeti hagyományról és a köznép gyakran Jeruzsálemtől független kultuszi tevékenységéről. Ebben a szubjektív megközelítésben nem ejtünk szót olyan meghatározó kérdésekről, mint pl. az áldozati rítus alakulása; de a szerző azt kéri egykori kedves professzorától, hogy fogadja ezt az írást úgy, ahogy készült: mint néhány jegyzetlapot a tanítvány füzetéből.

Kedves Klári néni! Eddig csak én őriztem az elhangzott előadások vázlatát, most szeretnék átnyújtani, hálás szívvel és jelképesen néhány oldalt. Egyházunk a liturgiai megújulás időszakát éli, és debreceni teológusok nemzedékei őrzik kedves professzoruk alakját, mint olyan keresztyén teológusét, aki soha egyetlen áhítatról sem hiányzott, aki biztos pont volt a Nagytemplom kistermében és a Díszteremben egyaránt. Ez indokolja, hogy miért épp az istentiszteletről szóló jegyzetlapokból készült ez a rövid írás: talán érdekes lesz az elkötelezett igehallgatónak és hasznos azoknak, akik velünk együtt hajlandóak gondolkozni az istentisztelet távlatairól.

A kozmosztól a templomig

Nem téveszthetjük szem elől a tényt: az ókori keleten (csakúgy, mint a klasszikus görög világban és minden felvilágosodás előtti társadalomban) az isteni és az emberi világ kapcsolatrendszere nagyban különbözött a maitól. A humán világ törvényeiről és törvényszerűségeiről, valamint az egész világ természetes rendjéről a szakralitás fogalmaival gondolkodtak. Teljes mértékben eléképzelhetetlen volt aktív isteni jelenlét nélkül beszélni a létező társadalomról, vagy akár magáról a kozmoszról. Az istenség haragja számtalan szenvedést eredményezett a halandók soraiban: éhínséget, árvizet, természeti

katasztrófát, háborút hozott; ugyanakkor elégedettsége sikert, békességet, jó termést és emberi-állati termékenységet biztosított. Így működött, így volt működőképes a teremtet világ.

Az istentisztelet egyik lehetséges felfogása szerint a kultusz kommunikációs aktus: itt közvetlenül találkozik a humán és az isteni szféra, ennek logikus következménye az, hogy a kozmológia visszaköszön a kultuszi gyakorlat szintjén. A messzire vezető részletekbe bocsátkozás nélkül ennek a kérdésnek egyetlen aspektusára kell mindenképp felhívni a figyelmet: az ókori világ népei a kozmoszra nem elvont-teoretikus, hanem funkcionális szempontból tekintettek, és ez alapvetően meghatározta kultuszi magatartásukat. Ebben a rendszerben a teremtés aktusában pl. nem a létrehozás (szükségszerűen anyagi természetű) szempontja dominál, hanem a funkció-adás kerül előtérbe. A teremtés célja az, hogy a kozmoszban egy adott szerep, funkció betöltésre kerüljön.¹ Az egyik jellegzetes szövegben olvassuk az alábbiakat: „A hajdankor napján, a hajdankor távoli napján, a hajdankor éjjelén, a hajdankor távoli éjjelén, a hajdankor évében, a hajdankor távoli évében, midőn minden méltó dolog megjelent, midőn minden méltó dolog jó sorsra tett szert, s az ország otthonában kenyeret ízleltek, midőn az ország kemencéjében a tűz fellobbant; midőn ég a földtől elvált, midőn föld az égtől elszakadt, midőn az emberiség magja létrejött: akkor az eget An szerezte meg, a földet Enlil szerezte meg, s Ereskigálnak az alvilág ajándéku jutott...” (Gilgames, Enkidu és az alvilág – Komoróczy Géza fordítása.)² A szövegbeli kiemelések a teremtés aktusának funkcionális jellegét mutatják, legegyszerűbben: a kenyér azért van, hogy megízleljék. Mindezt aláhúzza a névadás, ami a létezés legfontosabb jele. Nem véletlen, hogy nincs teremtés elválasztás nélkül (ld. a föld és ég szeparációjának, vagy az isteni világ és az emberek szakításának az ókori irodalomban gyakran ismétlődő témáját); elmaradhatatlan a névadás és a harmadik pillér a funkció meghatározása. Mindezek jól ismertek a bibliai elbeszélésekből is (ld. 1Móz 1-11). A föld és az ég szétválasztása az első lépés a rendezett világ születése felé. Az ember nevet kap, és a teremtet világnak célja van, semmi nincs pusztán a létezés kedvéért. Értelemszerűen ebben a rendszerben minden kozmikus terület felett uralkodik valaki: An, Enlil és Ereskigál regnál mindazon, és csak azon, ami rábízott.

1 WALTON, J.H.: *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Apollos, Nottingham, 2007, 181.

2 Kiemelések: Hodossy-Takács. A szöveget ld.: KOMORÓCZY Géza: *Fénylő ölednek édes örömeiben. A sumér irodalom kistükre*. Európa könyvkiadó, Budapest, 1983, 182.

Az istenség szempontjából nézve a templomnak egészen különleges szerepe van a kozmoszban. Ez a hely az ő háza, rezidenciája, a mennyei hajlék árnyéka.³ Ebből következik, hogy bár közkeletű, de mégiscsak hibás az a vélekedés, ami az ókori vallásokban az istenábrázolásokat, szobrokat magukat tekinti az imádat tárgyának. A kép az istenséget reprezentálta, vagyis biztosá, kézzel foghatóvá tette jelenlétét, noha nyilvánvalóan a láthatatlan mennyi hajlék volt igazi otthona.

A király kötelezettségei közé tartozott a templom felépítése, karbantartása és a kultusz zavartalan folytatásához szükséges feltételek biztosítása. Vagyis a földi király dolga volt mennyei párja számára a méltó körülmények biztosítása – Mezopotámiában az adopció révén a király közelebb állt az istenséghez minden halandónál. Ezen túl, a kép, istenszobor elkészítése nem egyszerűen mesterségbeli tudás függvénye volt, hanem csoda, ami során az istenség cselekedett. A munka végét a szájmosás rituáléja jelezte, ami képessé tette a tárgyat funkciójának betöltésére. Ettől kezdve érdemes volt áldozni előtte, aki elfogadja az áldozatot, szinte elfogyasztja azt; megéri tömjénezni előtte, hisz nyilván megéri az illatot. Nem a szobor eszik és nem ő szagol; mégis él – illetve majdnem. Megmutatja, hogy a szimbolizált isten igenis effektív!

Ez a képzet nem áll túl messze a bibliai felfogástól. A Szövetség Ládája emberi alkotás, elkészítése mégis természetfeletti, mivel Isten formálta át, tette képessé a mestereket a munkára. Ezt olvassuk 2Móz 35,30-35-ben: „*Akkor ezt mondta Mózes Izrael fiainak: Nézzétek! Az Úr név szerint elhívta Becalélt, Húr fiának, Úrának a fiát Júda törzséből. Betöltötte isteni lélekkel, bölcsességgel, értelemmel és képességgel mindenféle munkára, hogy terveket készítsen az arany, az ezüst és a réz feldolgozására, a foglalatba való kövek vésésére, fajaragásra és mindenféle tervezőmunka elvégzésére. Azzal a képességgel is felruházta, hogy tanítson a Dán törzséből való Oholiábbal, Ahíszámák fiával együtt. Nagy hozzáértéssel ajándékozta meg őket, hogy el tudjanak készíteni mindenféle faragó, szövő, hímző és takácsmunkát kék és piros bíborból, karmazsin fonálból és lenfonálból, és elvégezzenek minden munkát és terveket készítsenek.*” Ehhez hasonlóan a jeruzsálemi templom felépítése isteni szándék mellett zajlott. YHWH választotta ki a templom helyét, és az építkezés nem kezdődhetett meg addig, amíg Isten a munkára alkalmassá nem tette Salamon királyt. 1Kir 5,9-11 szerint „*Isten adott Salamonnak igen nagy bölcsességet és értelmet. Olyan sok bölcs gondolata volt, mint a tenger partján a homok. Nagyobb volt Salamon bölcsessége a keleten lakó emberek bölcsességénél és az egyip-*

3 WALTON, J.H.: *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Apollos, Nottingham, 2007, 189.

tomiak minden bölcsességénél. Bölcsőbb volt Salamon minden embernél, az ezráhi Étánnál, Hémánnál, Kalkólnál és Dardánál, Máhól fiainál is, úgyhogy híres lett valamennyi nép körében...” Ennek az emberileg szinte felfoghatatlan mértékű bölcsességnek az egyenes következménye, hogy Salamon egyáltalán hozzákezdhet a templomépítés embert próbáló munkájának. Tehát: az építés módjának meghatározása voltaképp nem emberi tett.

Az ókori kultúrák istentiszteletében tetten érhető a világ rendjére történő reagálás. Mezopotámiában az istenek imádata nagyban emlékeztet az uralkodó iránt tanúsított hódolatra. Az istenség palotában lakik (= templom), szolgák hada nyüzsgő körülötte (= papság), gondoskodni kell étvágyának kielégítéséről (= áldozat). A szolgák megmossák, kenetekkel illatosítják, felöltöztetik az istenszobrot; sötétedéskor lámpást gyújtanak, éjjelente őrzik az ajtókat, stb. Aki az istenség elé járul, nem üres kézzel érkezik: felajánlásokat tesz, lerója iránta háláját, ahogy a földi uralkodó is behajtja ami neki jár, legyen szó adóról vagy vámról.⁴ Röviden: áldozatok és a kultusz más formái úgy érkeznek az istenség színe éle, mintha a hódolatban egy földi királyt részesítenének.

A bibliaolvasó ember számára mindezek a keleti jellegzetességek az egyszerű érdekesség kategóriájába tartoznak. Számukra az igazán érdekes, ami bibliai jellegzetességnek tekinthető. Ehhez viszont azt kell tisztázni, hogy mennyire sorolható be az óizraeli vallás az ókori kelet vallásai közé. Az általunk alkalmazott vallástörténeti rendszerezés alapja a kronológia és a geográfia. Ez azt jelenti, hogy adott korszakokban a meghatározott régiók vallásos gyakorlatát tekintjük át, tehát besorolásunktól teljesen idegen az érték alapú, vagy más ideológiailag kötött szempont szerinti osztályozás.⁵ Márpedig ebben a rendszerben az Ószövetség lapjain megelevenedő vallásos gyakorlatok egyszerűen Palesztina vaskori (később pedig perzsa kori, ill. a hellénizmus időszakához köthető) vallását jelentik. Tehát a kérdést nem úgy tesszük fel, hogy mi köze van a Bibliának az ókori kelethez; hanem azt kérdezzük: milyen viszonyban állnak a vaskori Palesztina számunkra ismert vallási tendenciái a régió más vallásaival? Az így végzett kutatás egyik nagy eredménye, hogy szabadon tudja kezelni a párhuzamokat, és nincs beszorítva olyan tudományosan nehezen megfogható kategóriákba, mint pl. az igaz hit vagy

4 RATTRAY, Susan: Worship. In: ACHTEMEIER, P.J. (szerk.): *Harper's Bible Dictionary*. Harper, San Francisco, 1985, 1143-47.

5 A vallások „osztályozásának” kérdésköre kapcsán hivatkozni kell Varga Zsigmond gondolataira – aki nagy óvatosságra intett mindenkit ezen a téren. Ld. VARGA Zsigmond: *Általános vallástörténet. 1/1 kötet. Bevezetés a vallástörténetbe*. A szerző saját kiadása, Debrecen, 1932, 88-92.

a pogányság. A párhuzamok pedig igencsak számosak. Eltekintve most az általános, vallásfenomenológiailag leírt elemektől, azt látjuk, hogy még a különlegesen izraelinek gondolt jelenségek is szépen illeszkednek a régió vallásai közé. A példák között talán a legszembetűnőbb a jeruzsálemi templom. Az épületről sajnos nem állnak rendelkezésre régészeti eredmények, és mivel a Templom-hegy esetében ma is meghatározó kultuszi centrumról van szó, úgy tűnik, bele kell nyugodnunk abba, hogy belátható időn belül nem is lesznek. Ilyen esetekben nincs is más választásunk, mint az, hogy a bibliai leírásokat (elsősorban 1Kir 6-7) ütköztessük ismert templomépületekkel. A templom elrendezése, a három egymás mögött elhelyezkedő tér (kintről befelé haladva előcsarnok, tulajdonképpen templomtér és a Szentek Szentje) megfelel az általános szíria-palesztinai templomépítészeti hagyománynak; csakúgy, mint a templom szimbolizmusa, a kérubok elhelyezése, a dekoráció, stb. Az 'Ain Dara-i épület, csakúgy mint Hácór temploma, igen meggyőző összehasonlítási alapot ad a jeruzsálemi templom megértéséhez.⁶ De nem csodálkozhatunk ezen akkor sem, ha tisztán a bibliai történetre gondolunk: a Szentírás tudósítása szerint Salamon király föníciai építőmesterekkel dolgoztatott (1Kir 5,32), ami nyilvánvaló jele a templomépítészeti hagyomány követésének.

Papi és prófétai felfogás

Az épület megjelenésénél fontosabb azonban a belső tartalom kérdése. Itt látunk szembetűnő különbséget: a bibliai leírás határozottan ellentétes bárminémű istenszobor alkalmazhatóságával – márpedig az ókori keleti templomokban ezeknek a tárgyaknak meghatározó szerepe volt. Ugyanakkor az Ószövetség tud a Szent Ládáról, ami egy különleges tárgy – hisz a történet szerint eredete Izrael legrégebb korszakára vezethető vissza. Az nyilvánvaló, hogy a Ládához a hagyomány Isten jelenlétét kapcsolta, így lehetett egyszerre hadijelvény (1Sám 4), és a templom megkerülhetetlen eszköze; olyan jelkép, ami bizonyította, hogy Isten jelen van a közösségben. Márpedig ez a funkció

6 A legújabb irodalomból: MONSON, John: The 'Ain Dara Temple and the Jerusalem Temple. In: BECKMAN, Gary M. – LEWIS, Theodore J. (szerk.): *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*. Brown Judaic Studies #346, Providence, Rhode Island, 2006, 273-299.; a múlt évtizedben alapos áttekintést adott BLOCH-SMITH, E.: "Who Is the King of Glory?" Solomon's Temple and Its Symbolism. In: COOGAN, M.D. – EXUM J.C. – STAGER, L.E. (szerk.): *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*. Westminster John Knox Press, 1994, 18-31.

nem idegen más vallások szobraiktól sem. A kultuszi személyzet vonatkozásában ugyanígy felfedezhetünk párhuzamosságokat. Az ókori keleten a papság fő feladata a kommunikáció és a reprezentáció volt. A papok az áldozati tevékenységgel az emberek oldaláról kezdeményeztek kommunikációt, a sorsvetés és más isteni döntéshozatali eszközök használata során pedig az istenséget reprezentálták az ember előtt. A Héber Biblia ezekhez nagyon hasonló papi kötelezettségekről tud (5Móz 33,8-10). A kultuszi teendők ellátása körül is akadnak áthallások: Istent nem kell megetetni, mégis szükséges, hogy kenyerek legyenek elé helyezve a szentélyben (ld. 3Móz 21,6 megfogalmazását). A próféták által felállított normarendszerben lesz központi az elhatárolódás: számukra az engedelmesség előrébb való a vallásgyakorlat külső formáinál (az ókori emberek tömegei számára már maga a szembeállítás is nehezen értelmezhető lehetett). A morális követelményekhez való ragaszkodás, vagyis az engedelmesség az egyetlen, Isten által elfogadható magatartás – és Isten számára gyakorlatilag szükségtelen az ezen túlmutató gondoskodás. A prófétai felismerés távolról sem természetes, hisz mint láttuk is, a keleti gondolkozáshoz hozzátartozott a földi és az égi királynak járó hódolat egyértelmű kifejezése.

A mai protestáns felfogás az istentiszteletről érdekes módon inkább a prófétai, mint a papi kultuszkoncepcióhoz áll közel. Ez nem egyszerűen az áldozati állapotok leolésának és más, már-már érthetetlen rituálék végrehajtásának hiányát jelenti. A Héber Bibliából Jer 3,17 tömören adja vissza: *„Abban az időben Jeruzsálemet nevezik az Úr trónjának; minden nemzet Jeruzsálemben gyűl össze, hogy tisztelje az Úr nevét, és nem élnek többé gonosz szívűk konoksága szerint.”* A próféta számára ez az ideális: érintett benne minden nép (*kol hagojim*), és Isten feltétel nélküli tisztelete lép a konokság helyébe. Észre kell venni, hogy itt a tökéletes Isten-ember kapcsolat összefüggésében említésre sem kerül a kultusz! A hangsúly a rituáléről, a szabályozott keretek között végrehajtott istentiszteletről a belső állapotra, a szívre kerül át. Meg kell térni – Isten ezt várja Jer 3,14 szerint,⁷ és ebben a helyzetben már a Ládáról, a korábban megkerülhetetlen szimbólumról nem kell, hogy szó essen, sőt: feledésbe kell merülnie (3,16).

Első ránézésre talán ki sem derül, hogy mennyire éles a papi és a prófétai kultuszfelfogás közötti feszültség. Az egyik oldalon egy hivatalos személy áll, egy szabályozott, rögzített rendszer specialista – ebben a szóhasználatban a külsőségek mestere. Ő a pap. A másik oldalon álló próféta mindezek felett áll. Nem véletlen, hogy az Ószövetségben csak a legkritikább esetekben talál-

⁷ „Térjetelek meg, elpártolt fiaim!” [שובו בנים שוקבים]

kozunk papi kvalifikációval rendelkező, templomi szolgálatban álló próféta! A már említett Jeremiás egyike volt azoknak, aki határozott kritikát fogalmazott meg a jeruzsálemi templomi gyakorlattal szemben (7. fejezet és 26,4-6); igaz, esetében ez nem vált el a fővárosi politikai elit, az udvar bírálattól. A szöveg egyértelművé teszi⁸, hogy számára Isten igazi szolgálói a próféták, és nem a kultuszban hivatalosan tevékenykedők.⁹

Ezékiel próféta könyvében találkozunk a kultusz és a templomhoz kapcsolódó valamennyi tevékenység szisztematikus újragondolásával. Nála az erkölcsi feddhetetlenség a kultuszi szereplők számára elengedhetetlen feltétel. Olyan korban fogalmazza meg elvárásait, amikor már a kérdés felvetése is csak a jövődönk szólhatott. Az ő idején a templom romokban hever, és csak a templomhegyen folyhatott esetleg némi, nyilván a korábbi vagy a későbbi időszakhoz képest kevésbé szabályozott kultusz. Ráadásul bizonyosságtétele szerint az Úr maga elhagyta ezt a helyet (10. fejezet)! A papság erkölcsi múltja a 44. fejezetben kerül a centrumba, amikor a lévíták alacsonyabb rendű besorolást kapnak „Cádók fiainál”, amiért a tévelygés idején nem mutatták fel Isten kizárólagosságát (44,10-14). Az előírt rítusok bemutatása a papok naponkénti feladatai közé tartozik, és az igaz pap erre feltétlenül ügyel. Ezékielnél tehát egyfajta átfedést látunk a „külsőségek”¹⁰ (rítusok precíz, pontos végrehajtása) és a belső (morális) követelmények között. Rá egyébként is jellemző, hogy az őrállói követelmények megfogalmazásával túllép a Jeremiási felosztáson. A 33. fejezet mellett 3,4-15 is egyértelművé teszi, hogy ez inkább prófétai jellegű felelősség. Őt magát papként határozza meg a könyv, noha pap létére természetes munkaterületén (a templomban) nem tevékenykedhetett. A Jeruzsálemtől távol került pap prófétává lesz: az őrálló képében a felelősség súlya domborodik ki. Inkluzív ez a kép, nem differenciál. Pap is, próféta is csak hűséges ember lehet – a tévelygő papok büntetése mellett a tévelygő próféták ítélete sem maradhat el (ld. 13-14. fejezet).

A prófétai habitus mérlegelésekor nem feledkezhünk meg arról sem, hogy a próféták nem voltak az áldozatbemutatás ellenségei (R. de Vaux találó megfogalmazása szerint akkor ők lettek volna az Ószövetség protestánsai).¹¹

8 Jer 26,6: „nem hallgattok szolgálóimnak, a prófétáknak beszédére, akiket hozzátok küldtem - még hozzá idejében küldtem, de ti nem hallgattatok rájuk”.

9 Papok és próféták vegyesen. A szöveg megkülönbözteti az Úr szolgálatában álló prófétákat és a másik csoportot – a „papok és próféták” közösségét (26,8-9).

10 A kifejezést jobb híján kell használni: az ókori ember nem valószínű, hogy a kultusz pontosságát merő külsőségnek tekintette volna, ahogy ez vallásfelmológiaiilag sem állna meg a helyét. A rítus vagy pontos – vagy nem rítus.

11 VAUX, R. de: *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York, McGraw-Hill, 1961, 454.

Amit nem toleráltak, az a mechanisztikus vallásosság, az „adok, hogy adj” képze, amiből logikusan következne, hogy Isten köteles lenne beavatkozni a nép oldalán. Számunkra ez teológiai kérdésként Isten szuverenitásának komolyan vételeként jelentkezik. Az ókorban egyetlen utat ajánlhattak a próféták: etikai tartalommal megtöltött áldozati kultusz folytatását. Ez akkor is meghatározó, ha ismerünk olyan próféciákat (pl. Mik 6,8) melyekben kizárólag az etikus viselkedés szükségessége kerül előtérbe.

Hozzáférhetőség, népi gyakorlatok

A Tórán belül látunk érdekes hangsúlyeltolódásokat is az áldozat követelményei kapcsán. A papi szisztéma (2-4Móz P szövegei) és a deuteronomiumi rendszer nem fedi egymást maradéktalanul. A szentség-törvény (3Móz 17-26) elején pl. arról olvasunk, hogy mindennemű tiszta állat levágására a kijelentés sátránál kell sort keríteni. Ennek a parancsnak a megszegése vérontás. A jeruzsálemi kultusz vidéki áldozóhelyek felé emelése után ez a törvény gyakorlatilag betarthatatlan, még akkor is, ha 3Móz 17,7 voltaképp a „gonosz szellemeknek” bemutatott áldozatnak tekinti a szentélytől független állatleölést. 5Móz 12,15 sokkal realistább, amikor egyértelműen kimondja, hogy „amikor csak kívánod, bármely lakóhelyeden vágatsz és ehetsz húst, amennyivel megáldott és amit adott neked Istened, az Úr. Tisztátalan és tiszta ember egyaránt eheti azt, gazellát vagy szarvast is.” 3Móz rendelkezései közül csak a vér evésének tilalmát találjuk meg ebben a szakaszban (5Móz 12,16: „Csak a vért nem ehetitek meg. Öntsd azt a földre, mint a vizet!”). Ugyanakkor a szabad vágást mégiscsak korlátozza ez a rendelkezés, mivel a szöveg folytatása a tizednek, önkéntes áldozatoknak, fogadalmi ajándékoknak, valamint marhák/juhok elsőszülöttének elfogyasztását csak „az Úr színe előtt” engedélyezi.¹² Az olvasóban ilyenkor felmerül a kérdés: mennyire lehetett ez kivitelezhető? A szabály világos, és az is, hogy a követelmény szerint mindezt tökéletesen be kell tartani. Ugyanakkor a fentiek józan végiggondolása után belátható, hogy a vallásilag mérsékelt ismeretekkel rendelkező széles tömegek az előbbi jegyzetlapokon felvázolt rendszerben nem mozoghattak otthonosan. A hivatalos vallás, a precízen szabályozott kultusz mellett mindig ott húzódott egy sokkal dinamikusabb népi vallásosság, ami nem alternatívaként, hanem párhuzamosan létezett. Jeruzsálem nem volt mindig elérhető,

¹² FALEY, Roland J.: Leviticus. In: BROWN, R.E. – FITZMYER, J.A. – MURPHY, R.E. (szerk.): *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall, 1990, 61-79. (72. o.)

így vidéki családok a saját mindennapi vallásgyakorlat elhagyásával voltaképp vallás nélkül maradtak volna! Mai kifejezéssel élve azt mondhatnánk, hogy a személyes kegyesség szerepét is be kellett tölteni valahogy. Így volt ez Palesztinában és szerte az ókori keleten. A központi szentély a kevesek igényét elégítette ki naponként, a királyi család és a legfelsőbb tisztségviselők számára volt elérhető. A hétköznapi emberek az istenséggel a nagy ünnepek, processziók során találkoztak. A királyság (fő)istene leginkább a király istene volt.¹³ A templomi kultusz természete szerint a tömegek tisztátalan (legalábbis nem bizonyíthatóan tiszta) szemeitől elzárva kellett, hogy történjen, de ettől még ezeknek a tömegeknek is voltak vallási igényei.¹⁴ A Biblia általában hallgat a néphit megnyilvánulásairól, leginkább a tiltó törvények és egyes ítéletes próféciaák megfordításával juthatunk közelebb ehhez a világhoz, feltételezve, hogy csak azt tiltották meg ill. ítélték el, amit az emberek ténylegesen gyakoroltak. Ezen kívül fontos forrásunk a régészeti leletek egyre inkább bővülő anyaga, melynek jelentőségét csak fokozza, hogy a tárgyi emlék szükségszerűen mentes későbbi ideológiai befolyástól, vagy teológiai átdolgozástól.

1967-ben Kathleen Kenyon, Jerikó híres feltárója, Jeruzsálemben dolgozott. Az ásatási szezon vége előtt két héttel egy barlang került felszínre, melyben nagy tömegű kerámia edényre és szobrocskára bukkan; összesen mintegy 1300 darab többé-kevésbé helyreállítható tárgyról van szó. A barlang a város délkeleti hegyoldalán, a Gihón forrás felett található; előtte egy kis épület állt, melynek padlója a barlangban folytatódott tovább. Ebből úgy tűnik, hogy a látogató az épületen keresztül közelíthette meg magát a barlangot, melynek két szobája összesen mintegy 32 négyzetmétert fed le (8X4,25 m). A kerámia leletek alapján a datálás meglehetősen pontosan elvégezhető, az

13 Többek között ezért tud a király szabad döntésével beavatkozni a kultusz folytatásába, ill. ez ad módot a reformok elrendelésére. Ezek kezdeményezése nem a papság soraiból jött! Ld. 2Kir 16,10-16; 18,4; valamint 22-23. fejr.

14 Egyiptomi vallás és néphit összefüggésében tárgyalja a kérdést KÁKOSY László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Osiris, Budapest, 1998, 349. A mezopotámiai vallás esetében tökéletesen irányadó módon fogalmazta meg kétségeit Oppenheim, amikor mongráfiája vallástörténettel foglalkozó részének bevezető fejezetét a sokatmondó „*Miért ne írjunk mezopotámiai vallástörténetet*” cím alatt fogalmazta meg. Rámutat: a pap vallásnak középpontjában a templom és a szobor áll; míg az egyszerű ember ennek a vallásnak a legismeretlenebb, sőt legjelentéktelenebb pontja. (230. o.) OPPENHEIM, Leo: *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*. Gondolat, Budapest, 1982.

itt feltárt anyag kb. Kr.e. nyolcadik századi.¹⁵ A barlang kibővítése, kialakítása természetesen akár több évszázaddal korábban is megtörténhetett, nem elképzelhetetlen, hogy eredetileg temetkezési helynek, kriptának készült. A feltáráskor mindenesetre nem hoztak elő emberi maradványokat, így a vizsgált korszakban ez a funkció kizárt. A tárgyak között legnagyobb részt háztartási edények, lámpák, főzőedények, csészék találhatók. Egy részük a legegyszerűbb feliratot hordozza, betűket karcoltak rájuk kiégetés után; ez 16 esetben fordul elő. Számunkra azonban az edényeken kívül az itt talált szobrocskák, figurák az igazán érdekesek. Ezek között találunk lovacskákat (20 db), ló-lovas figurát (6 db), madarakat (7 db), különböző állatokat (juh, kecske, stb. összesen 38 db), emberi motívumot mutató tárgyat (2 db), egy kerámia házikót, egy cserép-állványt, valamint 16 db női, oszlopos figurát. Túlmutat jegyzetlapjaink keretein ezek részletes elemzése, de az oszlopos figurákról annyit mindenképp meg kell jegyezni, hogy Júdából máig mintegy 1000 darab került elő ezekből, a vizsgált korszakban igen elterjedt tárgyakról van szó. Alsó részük oszlop, torzó; a fej kidolgozottsága változó, gyakran ezek formában készültek, és a mesterember a még lágy agyagra dolgozta rá a külön darabot a nyaki résznél. A szobrokat mindig a pozíció uralja, melleit kezével tartó-emelő nő alakot formáztak meg. Ez talán a szoptatás, táplálás, anyaság képét rögzítette.

Mi lehetett a barlang funkciója? Sem az épület, sem a környezete nem tűnik jellegzetes kultuszhelynek. Nincs itt sem arany, sem ezüst – az itt talált tárgyak mégis egyértelműen a vallásgyakorlatra mutatnak. Az edényekre talán a felajánlók nevét karcolták. A feltáró szerint másodlagos raktárhelyről van szó: az edényeket (nyilván nem üresen) és a tárgyakat egy szentélyben ajánlották fel, viszont ezután nem lehetett őket visszaemelni profán használatba. Ha ez a helyes magyarázat, akkor viszont a közelben legalább egy, máig fel nem fedezett szentélynek is lennie kell.¹⁶ Másik lehetőség: a barlangban megtalált tárgyak az Ezékiás király nevéhez fűződő kultuszi reform során kerültek a barlangba. Amikor a király parancsára megtisztították a templomkörzetet, sorban a helyiségeket, mindazt, ami elfogadhatatlannak minősült,

15 A barlang részletes leírását ld. STEINER, M.: *Two Popular Cult Sites of Ancient Palestine. Cave 1 in Jerusalem E 207 in Samaria*. SJOT 11/1, 1997, 16-28. Steiner kiemeli az itt talált tárgyak magas számát, bár Palesztinán kívül, pl. Cipruson előfordulnak akár 10.000 tárgyat számláló kultuszi helyek is (23. o.) Ld. még DEARMAN, J.A.: *Religion and Culture in Ancient Israel*. Hendrickson Publ., 1992, 90.

16 Jeruzsálem jól ismert archeológiai problémái miatt egy ilyen lehetőséggel valóban lehet számolni, de ez még nem bír bizonyító erővel.

a barlangba szórták.¹⁷ Megemlíthetünk azonban egy további lehetőséget is. Ez a hely nyugodtan szolgálhatta a társadalom kevésbé prominens tagjai közül sokak vallási szükségleteit. Magunk előtt láthatunk szegény embereket, akikhez a Templom térben közel állt ugyan, az ott folyó kultusz azonban mégis elérhetetlen messzeségben volt. Ők megállhattak a barlang elé épült háznál, egyszerű felajánlásokat tettek, konzultálhattak javasasszonnyal; vagy termékenyséért, esetleg a forgandó szerencse kedvező jeleiért könyöröghettek. Természetesen egyszerű dolgokat hoztak és hagytak hátra.¹⁸

Következtetések

Lehet-e következtetéseket levonni néhány jegyzetlapból? Azt hiszem, csak a legnagyobb óvatossággal. Azt mindenesetre megfogalmazhatjuk, hogy a babiloni fogság előtt YHWH tisztelete igen sokszínű és sokrétű volt. A Yahwizmus nem elszigetelt jelenség, hanem az ókori keleti vallásos rendszerekkel számos párhuzamosságot mutat – és természetesen megvannak specifikus vonásai is. Júdában voltak olyanok, akik számára a hivatalos kultusz, a templomi szimbólumrendszer érthetetlen, és egyúttal az épület elérhetetlen volt, de ők megtalálták az egyéni vallásgyakorlás kereteit. Jeruzsálemben tetten érhetünk szinkretista tendenciákat, de a tömegek számára talán egy sajátos heterodoxia jelentette a vallás gyakorlásának hagyományos útját. Ők nem tudtak mit kezdeni a kizárólagosság ortodox igényével. Felkeresték a bibliai szövegekben elítélt „egyéb” kultuszhelyeket, bár ha tehették, nyilván bekapcsolódtak a jelentősebb ünnepek, a templomhoz kötődő vallás körforgásába is.¹⁹ Hihetetlenül színes ez a kultuszi élet!

Természetesen kérdés, hogy mit kezdhet a fentiekkel az istentisztelet mai formáit megújítani vágyó keresztyén teológus? Van-e a fentieknek bármiféle hatása a Szentírás mai öröksége szempontjából? Azt hiszem, néhány pont ezen a téren feltétlenül kiemelendő.

17 Ehhez hasonló eljárás során törhették darabokra a Bersebában megtalált szarvas oltárt is, melyet kapcsolatba hozhatunk az ezékiási reformokkal. Ld. RAINEY, A.F.: Hezekiah's Reform and the Altars at Beer-sheba and Arad. In: COOGAN, M.D., EXUM J.C., STAGER, L.E. (szerk.): *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*. Westminster John Knox Press, 1994, 333-354.

18 Tudjuk, hogy Egyiptomban is előfordult, hogy egy szabadba helyezett szoborhoz mindenki közvetlenül járulhatott; a szentélyben álló istenszobor hozzáférhetetlen volt. KÁKOSY L.: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. 1998, 349.

19 MILLER, P.D.: *The Religion of Ancient Israel*. Westminster John Knox Press, 2000, 47-62.

- 1) Az istentisztelet nem elszigetelt aktus. Az ókori ember a kultuszban reagált a világ rezdüléseire, és a kultusz alakításában szükségszerűen van jelen az állandóság és a változás, a minták/hagyományok követése és az eredetiség.
- 2) A vallás gyakorlása nem függetleníthető az isteni és az emberi világ soha át nemidalható különbségétől. Ennek szintjén van jelentősége a kultusz rendszerében a kommunikációnak és a reprezentációnak. Ezzel párhuzamosan pedig igaz, hogy a papi és a prófétai szerep egymástól nem választható el, mindkettő az őrállói felelősség és morális követelményei alatt értelmezhető.
- 3) A fenti gondolatmenet talán legfontosabb eleme a hozzáféréssel hozható kapcsolatba. A „magas kultusz” rendelkezik a kellő legitimitációval, ugyanakkor mindig szükség van az egyéni, személyes vallásosság megélésének kereteire. Az ókori példa azt mutatja, hogy ha ez nem biztosított a bevett vallás keretei között, a nép hihetetlen kreativitással megoldja maga ezt a problémát.

Börzsönyi József:



HIÁBAVALÓSÁG? Prédikátor 3,11

Két ellentétes véleményt állíthatunk egymással szembe a Prédikátor könyvéről. Az egyiket a hagyomány Heinrich Heine-nek tulajdonítja, aki így jellemezte a könyvet: „Das Hohelied der Skepsis”. Bár később Friedrich Ellermeyer kiderítette, hogy Heine ezt a megállapítást nem a Prédikátor, hanem Jób könyvére tette, mégis megfogalmaz egy olyan álláspontot, amelyet sokan osztanak, ha esetleg nem is ezekkel a szavakkal mondanának. A másik, ezzel ellentétes vélemény a neves ószövetségestől, Franz Delitzschtől származik, aki „Das Hohelied der Gottesfurcht” megjelölést adja a Prédikátor könyvére.¹ Vajon melyik vélekedést fogadhatjuk el? Vagy esetleg egyszerre mind a kettőt? Milyen irányt mutatna ebben egyetlen vers, a 3,11?

Éppen erről a versről jegyzi meg, különösen is a vers első feléről Lauha, hogy ez egy *crux interpretum*.² Ellermeyer a problémát az עוֹלָם értelmezése körül látja, ami körül a fantázia tobzódása figyelhető meg. Úgy véli, hogy aki a témát kimerítően fel akarja dolgozni, annak arról terjedelmes munkát kell készítenie.³ A kérdés kimerítő feldolgozása nem a mostani alkalom feladata, de a problémák megnevezése és egy megoldási javaslat a mostani keretek között is elérhető.

Az עוֹלָם jelentésének a vizsgálata természetesen megkerülhetetlen, még ha a megoldást nem is egyedül ezen a területen találom. A teljes vers, illetve a mondat egésze és a kötőszó szerepe, értelme szintén fontos része a helyes értelmezésnek. Ezzel a verssel ugyanis az egyik olyan területhez érkezünk, ahol a Prédikátor álláspontja, az emberi életről megnyilatkozó felfogása megmutatkozik. Választ találunk arra a kérdésre is, hogy hol van hát a Prédikátor helye a bevezetésben említett végletek között.

1 LAUHA, Aarre: *Kohelet*. Neukirchen, 1978. 22.p.

2 i. m. 68.p.

3 ELLERMEIER, Frierich: *Qohelet*. Teil I. Abschnitt I. Untersuchungen zum Buche Qohelet. Herzberg, 1967. 310. p.

Az עולם fogalmának meghatározásával többen is foglalkoztak. Alapvető tanulmányt készített róla Ernst Jenni teológiai disszertációjában még 1953-ban.⁴ Vizsgálatának és eredményeinek összefoglalása azonban megtalálható a Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament⁵ második kötetében, ahol a fogalom magyarázatát szintén Jenni írta. Bár a címszó mellé az örökkévalóság (Ewigkeit) jelentést írja, de elmondja, hogy semmiképpen nem valami filozófiai időfelettséget kell rajta érteni. Az alapjelentés a „legtávolabbi idő”. Ez irányulhat a múlt felé, vagy a jövő felé, vagy esetleg mindkét irányba. Ez utóbbi a מן és az עד előjárókkal jut kifejezésre. Pl. a Jeremiás 7,7-ben, ahol az Úr ezt mondja: „megengedem, hogy ezen a helyen tartózkodjatok, azon a földön, amelyet őseiteknek adtam, öröktől fogva mindörökké”. Az ősök idejétől fogva, a nép kezdetektől fogva, a messze múlt idejétől, de nem időfelettségben. Még ennél is távolabb visz az időben a kifejezés, amikor a zsoltárokból találkozunk vele több helyen is Istenre vonatkozóan: „Mielőtt hegyek születtek, mielőtt a föld és a világ létrejött, öröktől fogva mindörökké vagy te, ó Isten!” (90,2) Ilyen távlatokban illeti meg Istent a dicséret is: „Áldott az Úr, Izrael Istene öröktől fogva mindörökké” (41,14 106,48) Ezek a helyeken és az ezekhez hasonló helyeken már szinte időfelettség, vagy még inkább a korlát nélküli legtávolabbi idő lesz a kifejezés értelme. A távoli múltba mutatva lehet különböző a távolság. A beláthatatlan időtől elkezdve a történelem jól megnevezhető eseményéig. Az Ézsaiás 51,9-ben az ősi, az emberi ismeretet túlhaladó időkről van szó a kardalban: „Ébredj, mint hajdanában, az ősrégi nemzedékek idején!” Vonatkozhat azonban jól ismert korra, Dávid korára is: „Azon a napon felállítom Dávid összedőlt sátorát, kijavítom réseit, helyreállítom romjait, fölépítem, és olyan lesz, mint hajdan. (Ámós 9,11) Ilyenkor konstruktuszi viszonyban szerepel, ez esetben a napokkal (כימי עולם), máshol az esztendőkről vagy a nemzedékek a meghatározója. A jövő felé is különböző távolságokba mutathat. Jelölheti valakinek az élete idejét mind végig, amint Anna fiát, a kis Sámuelet elviszi az Úr sátrába, hogy végleg, azaz élete teljes idejére, élete végéig ott maradjon (1Sámuel 1,22). Ezen esetekben gyakran az עד előjáró járul elé, jelölve az időhatárt. Lehet az időhatár egészen messze távol, a meg nem határozható idő. Az egyiptomi kivonuláskor hangzik el: „ahogyan ma látjátok az egyiptomiakat, úgy soha többé nem fogjátok látni őket” (1Mózes 14,13). Vagy az Éli házára kiszabott büntetés hatálya a beláthatatlan jövőre kiterjed,

4 ZAW 1952. 197-248 pp. ZAW 1953. 1-35 pp.

5 Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band II. München – Zürich, 1976. 228-243 col.

mintegy örökre: „megesküdtem Éli háza népének, hogy soha sem lehet kiengesztelni Éli háza népének a bűnét” (1Sámuel 3,14). A jövődőbe mutatón gyakran találjuk az עולם főnevet ל elöljáróval, szintén a távoli jövőbe mutató, a végnélküliség értelmében, ami egyrészt a folyamatosságot juttatja kifejezésre, másrészt pedig mégsem az időfelettség. A zsoltárokból visszatérően: „Magasztallak téged, Istenem, királyom, áldom nevedet mindörökké” (145, 1.2.21), vagy a gyakori kifejezés: לעולם חסדו = örökké tart szeretete (136,1-26, 100,5 és több más helyen). Akár közeli, akár messze távoli időről van szó, mindig eseményekkel tele időszak jelölésére szolgál a fogalom.⁶

Milyen jelentéssel számolhatunk a Prédikátor 3,11-ben szereplő עולם esetében? A magyarázók olyan sokféleségekig jutnak el, hogy joggal mondotta Ellermeier, hogy a fantázia tág tere nyílik meg itt. Így aztán négy egységbe foglalja össze a sokféleséget.

- 1) Az עולם jelentése az örökkévalóság (Ewigkeit). Ez az értelmezés már a LXX fordítására is támaszkodhat (και γε συν τοι αιωνα εδωκειν), és ez a fogalom jelentésében benne is van Jenni elemzése szerint. Mit jelent azonban a Prédikátor 3,11 összefüggésében? Ha a vers második felében arról van szó, hogy ezt azonban az ember nem foghatja fel, erre képtelen, akkor csupán egy vágyról tesz említést a Prédikátor, az örökkévalóság, a nagyobb távlatok utáni sóvárgás a tartalma ennek az isteni adottságnak. Így érti Franz Delitzsch: „desidereum aeternitatis”. Az ember természetéhez tartozik ezek szerint, hogy az idők állandó változásában azal vigasztalja magát, hogy gondolatait az örökkévalóság felé irányítja. Az ember adottsága az örökkévalóságban való gondolkodás. Notitia Dei naturalis insita sive innata – idézi Ellermeier.⁷ A belénk teremtett vagy belénk oltott isteni természet. Ezen a vonalon elindulva hamarosan többen eljutnak az istenképűség emlegetéséig, az 1Mózes 1,26 következőkre utalva. Walther Zimmerli elég részletességgel ki is fejti⁸. A Prédikátor ebben mondja el, hogy miben áll az ember istenképűsége, és mi különbözteti meg az állatvilágtól. Az embernek az érdeklődése, figyelme túl kell terjedjen a pillanatnyi helyzeten. Hogy hogyan kerül ide az istenképűség kérdése, abban még az a szövegkorrekció is szerepet játszhat, amely az עולם helyett צלם -et olvas. Ez az adottság, ez az „áldás” a Prédikátor

6 WILCH, J.: *Time and Event. An Exegetical Study of éth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time.* 1969.

7 i.m. 313. p.

8 ZIMMERLI, Walther: *Das Buch des Predigers Salomo.* ATD. Göttingen, 1967.

- 3,11 szerint így keserűséget okoz az embernek. Megvan az adottsága, sőt kényszert érez az ember arra, hogy távlatokat lásson, hogy az örök-kévalóságban gondolkodjon, de ezt mégsem képes megtenni. Ez így a hiábavalóságok sorába jól beleillik, sőt maga Isten juttatta az embert erre a sorsra, ha így értelmezzük a verset és benne az עולם fogalmat.
- 2) Egy másik irányzat inkább „világ”-nak (Welt) fordítaná. Ez már a Vulgatára és Hieronymusra vezethető vissza. A Vulgatában: „mundum tradidit disputationi eorum”. De Luther is hasonlóan értelmezi: Isten azért adta az embereknek a világot, hogy használhassák azt, mégpedig örömmel és élvezettel.⁹ Nem úgy, mint az ember saját hatalmában álló tárgyat, hanem mint Isten ajándékát. Melancthon és mások is ilyen értelemben veszik. Itt is lehetségesek variációk is. A bibliai héberben azonban, vagy éppen a Prédikátornál nem található ez az értelem, mint ahogy a későbbi héberben már jobban találkozhatunk ilyen jelentéssel.
 - 3) Meglepő módon, de ritkábban az a fordítás is megtalálható, ahol az עולם a tudás, megértés (Wissen, Begreifen) értelemben jelenik meg. Ez a felfogás inkább szövegmodosításon alapul, feltételezve egy olyan עולם főnevet, amelynek a megértés, a tanulás képessége volna a jelentése¹⁰. Az összefüggésbe a következőképpen illeszkedne bele ez az értelmezés: Isten az ember szívébe adta azt az értelmet, ami nélkül az ember nem képes felfogni az Isten cselekedeteit. Következésképpen pedig, aminek a segítségével megértheti Isten tetteit kezdettől a végéig. A mondat két felének ilyen összekapcsolása, a köztöszónak szó szerinti fordítása figyelemre méltó, még ha az עולם ilyen értelmezése bizonyítatlan is marad. Ellermeier teljesen téves iránynak, a Prédikátor felfogásával teljesen ellentétesnek tartja ezt az értelmezést, hiszen a Prédikátor éppen értelme teljes bevetésével vizsgálta a dolgokat, mégsem értette meg azt, aminek a megértésére, vizsgálatára odaszánta magát. Ugyancsak szövegmodosítással előfordul az ellenkező jelentés is, a tudatlanság. Így arra a tudatlanságra juttatta Isten az embert, hogy ne értse meg Isten tetteinek sorát. Nem gondolom, hogy az ezzel járó szövegmodosítások közelebb vinnének akár a vers, akár a Prédikátor felfogásának helyes megragadásához.
 - 4) Vannak végül olyanok is, akik idői értelemben kívánják meghatározni az עולם fogalmát a Prédikátor 3,11-ben, közelebbről egy időtartamnak (Zeitdauer) vagy időlefolyásnak (Zeitenablauf) értik. Az értelme ennek a résznek az volna így, hogy Isten úgy adta az ember ismeretébe a hatá-

⁹ ELLERMEIER i. m. 314. p.

¹⁰ ELLERMEIER i. m. 315. p.

rozatlan időtartamot, hogy az egyes időszakok eseményére emlékezve össze tudja vetni más időszakok eseményével, és arra a megállapításra juthat, hogy Isten rendje szerint minden szépen a maga idejében van. Az időlefolysis értelem esetében pedig (Galling)¹¹ a בללם szót dittog-raphiára hivatkozva csak csak בל-ra lehet rövidíteni, ami a הכל-
ra vonatkozatható abban az értelemben, hogy mindennek időt, lefolysisi időt adott Isten. Ez így visszautalhatna a 3,2-8-ban felsorolt ellentétpárookra, és azzal jó értelmi kapcsolatot mutathatna.

Azt gondolom, hogy ezekkel a fejtegetésekkel nem jutottunk közelebb a 3,11 értelméhez, még ha olykor tetszetősnek is nevezhetők, vagy a tágabb összefüggéshez alkalmazkodók, esetleg a Prédikátor megállapításaihoz illeszkedők lehetnek is.

Nem tartom szükségesnek eltérni a Prédikátor 3,11-ben sem attól a jelentéstől, amelyet Ernst Jenni részletességgel kidolgozott általában az ószövetségi fogalomról, és többen egyet is értenek vele. Talán kiegészítve azzal a megállapítással, amelyet John Wilch tesz münsteri disszertációjában, hogy eseménnyel telt időről van szó. A megoldást én a mondat két felét összekapcsoló kötőszó szó szerinti fordításában látom. Erről elutasítólag említést tesz Ellermeier is, amint azt említettük. Anthony Tomasino¹² a fogalom magyarázatánál a Prédikátor 3,11-re nézve bár nem választja a szó szerinti fordítás lehetőségét, de azt állapítja meg róla, hogy nem szabad figyelmen kívül hagyni ezen részlet megfontolásánál. Így a Prédikátor 3,11 a következőképpen fordítható: Mindent megalkotott szépen a maga idejében, az örökkévalóságot is a szívükbe adta, ami nélkül nem találhatja meg az ember azt a munkát, amelyet Isten véghezvisz az elsőtől az utolsóig. Ebben benne van a hiábavaló kutatásnak a valósága, amennyiben az ember a maga világát annak keretei között vizsgálja, de benne van annak a lehetősége is, hogy az Isten adta távlatokkal feltárulhat a dolgok értelme, és minden a maga helyére kerülhet. A zsoltárok sokszor megfogalmazott tapasztalata ez a Prédikátor megfogalmazásában.

Fordítási javaslat: Szépen megalkotott mindent a maga idejében, az örökkévalóságot is az emberi értelem elé tárta, **ami nélkül** az ember nem tudja felfogni Isten alkotásait elejétől végéig, amelyeket megalkotott.

11 WÜRTHWEIN, Ernst – GALLING, Kurt : *Die fünf Megilloth*. Tübingen, 1969.

12 TOMASINO, Anthony: עולם. In: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Volume 3. 1996. 345-351 pp.

Ez csupán a kötőszó szó szerinti fordítása, ami más értelmet és összefüggést ad a Prédikátor könyvének. A hiábavalósággal rögtön szemben találja magát az ember, mihelyt Isten nélkül vizsgálja a világot és az életet. Nem kell azonban ebbe a keserűségbe kerülnie, ha nem önmagában nézi az életet és a világot, hanem azzal a távlattal, céllal és értelemmel, amellyel Isten azt teremtette és fenntartja. Isten pedig úgy teremtette az embert, hogy képes legyen felfogni a teremtő akaratát és szándékát. Ha az ember ezzel nem él, csak a maga korlátai között akar mindent érteni és magyarázni, akkor lesz a komoly vizsgálat során minden hiábavalóság. Isten azonban azért adta kijelentését, benne a Rá jellemző távlatot, hogy ne így legyen.

Lészai Lehel:



A TANÍTVÁNYOK KÜLDETÉSE

1. Kiket küldött ki

A μαθητής és az ἀπόστολος megnevezések egyaránt azokat jelölik, akik elhívást nyertek a Jézus szolgálatában való részvételre és ezzel az ő közösségének tagjaivá váltak. Akik elfogadták Jézus hívását és magukévá tették mesterük elvárásait, belépést nyertek a Jézus legszorosabb közösségébe. Ennek megfelelően a szolgálat és az egyéni üdvösség szervesen összetartoznak. Az ἀπόστολος (küldött, követ) főnév esetében – amely az ἀποστέλλω görög igéből ered és azt jelenti, hogy ‘különleges célra vagy misszióra küldeni’ – a hangsúly a szolgálatra helyeződik. A πέμπω és az ἐξαποστέλλω rokon értelmű szavak általános jelentése ‘küldeni’, míg az ἀποστέλλω ige inkább a küldetés céljára utal és különleges módon köti össze a megbízót a küldött személlyel. Ezáltal a küldött személy a megbízó hivatalos képviselőjévé válik.¹

A szinoptikus evangéliumok beszámolóiból világosan kiderül, hogy Jézus egyrészt a tizenkét apostolt, másrészt pedig a hetven(két) tanítványt küldte ki annak az igehirdetői, gyógyítói munkának a végzésére, amelyre ő maga is felhatalmazást nyert az Atyától. A tanítványok ugyanazt a parancsot kapják Jézustól, amelyet ő kapott az Atyától, és ugyanazzal a tekintéllyel, hatalommal kell eleget tenniük küldetésüknek, mint amilyenrel Jézus bírt.

1.1. A tizenkét apostolt

A kiküldetéssel kapcsolatosan első helyen kell említeni a tizenkét apostol személyét. Az apostolok a tanítványok köréből választattak ki, tehát az apostolok tanítványok is voltak, de nem minden tanítvány volt apostol. A tizenkettes szám utalt Izrael törzseinek számára,² melyekre Jézus maradék nélkül igényt

1 Seán FREYNE, *The Twelve: Disciples and Apostles – A Study in the Theology of the First Three Gospels* (London and Sidney: Sheed and Ward, 1968), 49.

2 Alexander Balmain BRUCE, *The Training of the Twelve* (New Canaan, Connecticut: Keats Publishing, 1979⁴), 32–33.

tartott. Ő maga fogja helyreállítani a tizenkét törzsből álló Izraelt.³ A kiküldetés azután következett be, miután Jézus példát mutatott nekik igehirdetésével, gyógyításával és tanításával. Megismertette velük Isten személyét, atyai mivoltát és kegyelmét. Eltelt egy időszak, ami alatt a tanítványok hallgatták Jézust és tanultak tőle, ezután pedig apostolokként kiküldte őket a munka végzésére (Mk 6,7–11; Mt 10,1–5; Lk 9,10).⁴ Más szempontból megvilágítva a kérdést, Jézus megszanja az elgyötört és elesett sokaságot, majd felszólítja az apostolokat, hogy imádkozzanak munkásokért, akik végezzék az aratást, majd erre következik a tulajdonképpeni kiküldésük (Mt 9,35–38).⁵

Jézus különleges figyelmet fordított a tizenkét apostol felkészítésére. Márk evangéliumában több helyen olvasunk arról, hogy Jézus magánképzésben (κατ' ἰδίαν) részesíti az apostolokat. Ezeket a tanításait és utasításait nem hallják a többiek, csupán a tizenkettes kör tagjai (Mk 4,34b; 7,17; 9,28; 10,10; 13,3). Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy Jézus különleges pártfogásban részesíti az apostolokat (Mk 6,31; 9,40). Időnként egyeseknek közülük megkülönböztető elbánásban van részük (5,35–47; 13,3; 14,33–42). Mindezek az igeversek azt bizonyítják, hogy Jézus rendkívüli gondot fordított az apostolok képzésére.⁶ A Jézussal töltött esztendő, amelyekben a tizenkettes kör tagjai elkülönítve éltek a mindennapi élet tevékenységeitől, vízvázasztót jelentettek életükben, mert akkor alakítottak, formáltattak a mester képére és hasonlatosságára, annak érdekében, hogy véghez tudják majd vinni küldetésüket.⁷ A tizenkét apostol különleges helyzetét mutatja az a tény is, hogy Jézus kemény szavai bántják, sértik, megbotránkoztatják több tanítványát, akik ezért elhagyják őt. Csak a tizenkettő marad mellette és tesz eleget a missziós pa-

3 Szabó CSABA, „Jézus a tanító,” *Theologiai Szemle*, új folyam XL. 2. szám (1997. márc–ápr), 83.

4 Gerhard KITTEL and Gerhard FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, volume I. trans. and ed. by Geoffrey W. BROMILEY (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, eleventh printing 1981), s. v. 'ἁπόστολος' by K. H. Rengstorf, 424kk.

5 Donald SENIOR, & Carroll STUHLMEYER, *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM Press Ltd, 1983), 250; Dorothy Jean WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis*, *Journal for the Study of New Testament*, Supplement Series 38 (Sheffield, UK: JSOT Press, 1990), 78–79.

6 Carl Clifton BLACK, *The Disciples according to Mark* (Sheffield: Sheffield Academic Press /JSOT/, 1989), 49; Kyoung-Jin KIM, *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 155 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 77–78.

7 Michael James WILKINS, *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 167.

rancsnak.⁸ Azt sem lehet és kell itt elhallgatni, hogy még a tizenkettő között is van egy tanítvány, Júdás Iskáriótes, aki elárulja őt (Mk 14,43–46).

A tizenkét apostol kettesével nyert kiküldetést, amely egyrészt védelmet biztosított számukra, másrészt pedig utalt az ószövetségi tanú-törvényre. Mk 6,7–30 és Lk 10,1–20 szerint a tanítványok a parancs tudomásul vétele után azonnal elindulnak végezni a missziót, majd pedig visszatérnek beszámolni az eredményekről, míg a Máté evangéliumában olvasható kiküldetés után nem olvasunk arról, hogy a tanítványok elmentek, majd pedig visszatértek volna, mert itt inkább Jézus utasításai és missziója a fontosabb (Mt 10,1–42).⁹

1.2. A hetven(két) tanítványt

Hosszú vita zajlott – és részben ma is zajlik – az újszövetséges tudósok között arról, hogy Lukács evangéliumában a tizenkét tanítvány (Lk 9,1–5) és a hetven(két) tanítvány (Lk 10,1–16) kiküldéséről szóló híradás egyetlen eseménynek a megkettőzése két különböző forrás alapján,¹⁰ vagy pedig Jézus valóban két külön csoportot küldött ki a misszió végzésére. A kérdés felvetésének jogosságát az is alátámasztja, hogy a hetven(két) tanítvány kiküldéséről egyedül Lukács számol be.¹¹ Ennek ellenére mégis valószínű, hogy Jézus a tizenkét apostolon kívül másokat is elküldött, mint például a Lk 9,52-ben szereplő névtelen tanítványokat és a Lk 10,1.17-ben említett hetven(két) tanítványt. Rajtuk kívül szóba hozhatók a Lk 24,9-ben megjelenő „πᾶσι τοῖς λοιποῖς – a többieknek (mind)” és a Lk 24,33-ban említett „τοὺς οὖν αὐτοῖς – a velük levőket”.¹² A szinoptikusokon kívül 1Kor 15,6 beszél ötszáz ‘testvérről’ és

8 Robert P. MEYER, *Jesus and the Twelve: Disciple-ship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968), 229.

9 Willoughby C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, The International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1907), 101; Stephen C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew* (Cambridge: University Press, 1994), 159; Ulrich LUTZ, *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge: University Press, 1995), 76.

10 T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus* (London: SCM Press Ltd, 1949), 257; Joachim JEREMIAS, *Jesus' Promise to the Nations* (London: SCM Press Ltd, 1958), 24; Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, The Anchor Bible 28 (Garden City, New York: Doubleday & Company, 1981), 751; Thomas J. LANE, *Luke and the Gentile Mission: Gospel anticipates Acts*, European University Studies series 23, Theology; vol. 571 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1996), 86–88.

11 Dennis M. SWEETLAND, „Following Jesus: discipleship in Luke–Acts,” *New Views on Luke and Acts*, ed. Earl RICHARD (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990), 114; François BOVON, „La discours missionnaire de Jésus: réception patristique et narration apocryphe,” *Études Théologiques et Religieuses* 68, nr. 4 (1993): 483.

12 Joseph PLEVNIK, „Eleven And Those With Them According To Luke [24,33],” *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (April 1978): 205–209.

ApCsel 1,15 százhusz tanítványról. Róluk nincs feljegyezve, hogy Jézus őket is kiküldte volna, de feltételezhető, hogy az apostolok missziója által valamilyen módon részeseivé váltak a jézusi küldetésnek. A hetven(két) tanítvány külön megbízását nem gyengíti az a tény, hogy Lk 10,1–16 szövege hasonlóságot mutat Mt 10,5–42-vel, mert ugyanakkor az előbbi perikópa nagymértékben elüt Mk 6,7–13 missziós parancsától, és ez alátámasztani látszik küldetésüket. A Mt 9–11. fejezetei és Lk 10,1–22 közötti hasonlóságok a következők: Lk 10,2 megegyezik Mt 9,37–38-cal, Lk 10,3–11 a Mt 10,5–14-gyel, Lk 10,12–15 a Mt 11,20–24-gyel, és Lk 10,21–22 pedig Mt 11,25–27-tel.¹³ Ugyanakkor Lukács – akinek két forrás állhatott rendelkezésére¹⁴ – a tizedik fejezet bevezetésében azt írja, hogy „az Úr szolgálatba állított másokat is” (ἐτέρους). Ez a megkülönböztetés is mutatja, hogy nem a tizenkét apostolról van szó, hanem másokról. Jézus a hetven(két) tanítványt szolgálatba állítja. Az ἀναδείκνυμι ige hivatalos szolgálatba állítást, beiktatást, bemutatást, ordinálást jelent, akárcsak Lk 1,80-ban, Keresztelő János esetében.

A hetven(két) tanítvány száma körül még jobban izzó vita folyik, mint az előző kérdésben. Az egyik nézet szerint Lukács a Gen 10-re gondolt, ahol hetven nemzet van felsorolva.¹⁵ Más vélemény szerint a Jákób háza népe volt a szempont, mely hetven tagot számlált, amikor Egyiptomba költözött (Gen 46,27).¹⁶ Többen feltételezték, hogy a hetvenes szám utalás a Mózes által kiválasztott hetven vénre, jóllehet mások éppen ezt az érvet használták fel a hetvenkettes szám alátámasztására, mert a táborban maradó Eldáddal

13 John NOLLAND, *Luke 9:21–18:34*, Word Biblical Commentary 35B (Dallas, Texas: Word Books, 1993), 547–550.

14 Gottfried WENZELMANN, *Nachfolge und Gemeinschaft*. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens, Calwer Theologische Monographien 21 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1994), 97.

15 A héber szövegben 70 szerepel, a LXX-ben pedig 72. PRÖHLE Károly, *Lukács evangéliuma* (Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1991²), 171.

16 Stephen G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Society for New Testament Studies, Monograph Series, 23 (Cambridge: University Press, 1973), 45–47; Michael WILCOCK, *The Message of Luke*, The Bible Speaks Today (Leicester, England; Downers Grove, Illinois, U.S.A.: Inter-Varsity Press, 1979), 120; Fred B. CRADDOCK, *Luke*, Interpretation series: A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville, KY: John Knox Press, 1990), 144.

és Médáddal hetvenkettőre egészül ki a vének száma (Num 11,16kk).¹⁷ Van olyan vélemény is, mely a hetvenes számban a Szanhedrin helyére lépő tanítványokat látja.¹⁸ Kánonon kívüli forrásokból megemlíthető 3Énók 17,8; 18,2 és 30,2, ahol a világ hercegeinek és nyelveinek száma szintén hetven. A tizenkettes szám az apostolok esetében szimbolikus jelentőséggel bírt, mert utalt a tizenkét pátriárkára és Izrael tizenkét törzsére. A Jelenések könyvében a mennyei Jeruzsálem tizenkét alapköre épül, és tizenkét kapuja van tizenkét gyöngyből. Tizenkét angyal áll a kapuk előtt, a kapukra pedig fel van írva Izrael tizenkét törzsének a neve. A város hossza, szélessége és magassága egyaránt tizenkétezer futam (Jel 21,10–21). A tizenkettes szám többszöröseként (a tizenkétezer mellett) beszél huszonnégyszáztrónról, amelyeken huszonnégyszáz vén ül (Jel 4,4.10; 11,16; 19,4), ezerkétszázhatvan napról, ami alatt a két tanú prófétál (11,3) és száznegyvennégyezer elpecsételtről (7,1–8). A hetvenkettes szám a tizenkettő hatszorosa, azért összhangban áll a tizenkettes számra épülő rendszerrel. Ez utalás lehetne arra, hogy Jézus nem csupán tizenkét küldöttet választott ki, hanem hatszor tizenkettőt, tehát még hetvenkét tanítványt, annak érdekében, hogy az evangéliumot minél több embernek hirdessék. Ez a gondolatmenet viszont nem elég hathatós bizonyíték a hetvenkettes szám mellett, mert a hetvenes szám érdekében ugyanilyen jól lehetne érvelni a hétszer tízes összetétellel is.¹⁹ Bruce M. Metzger megemlíti, hogy a hetvenes szám széleskörű elterjedtségnek örvendett, amit elősegített a patrisztika korában gyakorolt exegézis, amely párhuzamot vélt felfedezni a tárgyalt szám és az élimi hetven pálmafa között (Ex 15,27). Metzger hosszúságos kutatás után, mely során figyelembe vett számos érvet és megvizsgálta az elérhető tárgyi bizonyítékokat, kijelentette, hogy a hetvenkettes számot több olyan kézirat igazolja, melynek eredetisége nagymértékben elfogadható, ugyanakkor viszont a hetvenes számot olyan kéziratok sora bizonyítja, amelyek kora és változatossága súlyosan nyom a latba. Mindezek után megállapította, hogy teljes bizonyossággal nem lehet egyértelműen eldönteni a

17 A. R. C. LEANEY, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (London: Adam & Charles Black, 1958), 102; Leon MORRIS, *Luke*, Tyndale New Testament Commentaries (London: Inter-Varsity Press, 1974; reprint, Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 198 (a lapszámok az utánnyomott példányból valók); Alexander PRIEUR, *Die Verkündigung der Gottesherrschaft*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 89 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1996), 215.

18 WILKINS, *Following...* 127.

19 William HENDRIKSEN, *The Gospel of Luke*, New Testament Commentary (Edinburgh: Mackays of Chatham Ltd, 1979; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1984), 571 (a lapszám az utánnyomott kiadásból való).

kérdést, ezért a legkevesbé hibás álláspontot nyomtatásban így lehet jelölni: ἑβδομήκοντα [δύο].²⁰

Jézus a tizenkét apostolon kívül kiküldött másokat is ugyanazzal a parancssal,²¹ mert kevés volt a munkás, viszont sok az elvégzendő munka, nem állt túl sok idő rendelkezésére és túl fontos volt az ügy. A hetven(két) tanítványnak is azt mondja, hogy imádkozzanak még több munkásért a misszió végzése érdekében.

Varga Zsigmond J. távlatokban látja a Jézus által kiküldött munkások feladatát, amikor azt írja, hogy:

„Mintegy előképszerűen az Úr Jézus Krisztus az egyház küldetését először tizenkét embernek adta át, Izraelre tekintve. Gondoljunk arra, hogy Lukács bizonyágtétele szerint azután az egyház küldetését hetvenkét embernek adja át az Úr Jézus Krisztus, és ez a pogány népekre való tekintettel történik, tehát a pogánymisszióra való előképszerű kitekintést jelenti.”²²

Thomas J. Lane véleménye szerint Lukács azért foglalkozik olyan részletesen a hetven(két) tanítvány kiküldésével (részletesebben, mint a tizenkét tanítvány kiküldésével, akik alig szerepelnek az ApCsel-ben), mert az evangéliuma megírásával akarta előkészíteni az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvet, amelyben bizonyos fokig eme tanítványok munkálkodásának, a pogánymisszió végzésének lehetünk tanúi. Lane arra is gondol, hogy talán a hetven(két) tanítvány közül voltak azok ketten, akik hitre vezették Teofilust.²³

Jézus elküldi a hetven(két) tanítványt maga előtt azokba a városokba és helységekbe, ahova ő maga is menni készül. Jézus jelen van a kiküldött ta-

20 Bruce M. METZGER „Seventy or Seventy-Two Disciples?” *New Testament Studies* 5 (1958–59): 305–306; később Metzger a 'hetvenkét' változatot tartja a valóságnak megfelelőbbnek; idem, *A textual commentary on the Greek New Testament* (London–New York: United Bible Societies, 1971), 150–151.

21 Dennis M. SWEETLAND, *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Luke-Acts*, Good News Studies 30 (Wilmington, Del.: Michael GLAZIER, 1990), 39; Jack Dean Kingsbury, *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 123.

22 VARGA Zsigmond J., „Missziói kérdéseink bibliai alapjai,” *Theologiai Szemle*, új folyam II. 3–4. szám, (1959. márc–ápr.): 102; a hetvenkettes számban L. Cerfaux is a pogánymisszióra való utalást látja: Lucien CERFAUX, *The Four Gospels*, trans. Patrick Hepburne-Scott (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1960; reprint, London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1969), 67 (a lapszámok az utánnymott példányból valók).

23 LANE, *Luke*... 85 és 127–129.

nítványaiban, akik képviselik őt.²⁴ Lk 10,17–20-ban a visszatérő hetven(két) tanítvány beszámol Jézusnak a missziós munka sikereiről.

2. Hova küldte ki őket

A kiküldés mikéntjének megvizsgálása és a kiküldött személyek azonosítása után a következő kérdés, hogy hova küldte őket Jézus. Mt 10,5a-ban az ἀποστέλλειν ige fordul elő, amely a küldetést kifejező szakszó. Ez abban különbözik a πέμπειν igétől, hogy míg az utóbbi egyszerűen a küldés aktusára utal, addig az előbbi egy különleges küldetést feltételez, mellyel a küldő felruházza a küldöttet. Ebben jelen van ugyanakkor a tekintély fogalma is, melyet a küldő kölcsönöz a küldöttnek.²⁵ A küldetésnek még akkor is van egy jól meghatározott iránya, ha Jézus nem nevez meg falvakat, városokat és tartományokat, ahova a tanítványoknak el kell jutniuk. Ezt az irányt, vagy még pontosabban a címzetteket hol negatív (Mt 10,5), hol pedig pozitív módon (Mt 10,6) határozza meg Jézus.²⁶ Máté evangéliumának feljegyzése szerint előbb arról beszél Jézus, hogy kihez ne menjenek, majd rögtön utána hangzik a parancs, amely utasítja őket az Izrael házának elveszett juhainak felkeresésére. Kutatásunk során fordított sorrendben fogjuk tárgyalni ezt a parancsot, mert ez jobban illik gondolatmenetünkbe, és élesebb megvilágításba helyezi a fennálló különbségeket. Lk 10,1-ben Jézus maga előtt küldi a tanítványokat azokra a helyekre, ahova ő maga is igyekezett, és ezzel előrevetítette az Apostolok Cselekedeteiben beinduló pogánymissziót.²⁷

2.1. Kezdetben a zsidókhoz

Jézus a kiküldetés alkalmával rendelkezést is ad tanítványainak, melyben elsősorban Izrael elveszett juhaihoz küldi őket (Mt 10,6). Ez a parancs érthető Mt 15,24 fényében, ahol a kánaáni asszony kiáltozására azt válaszolja

24 Edgar MAYER, *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk 9,51–19,10): Entscheidung in der Wüste*, Europäische Hochschulschriften Reihe 23. Theologie Band 554 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1995), 208.

25 Eung Chun PARK, *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 81 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1995), 91–92.

26 Heinz SCHÜRMAN, „Mt 10,5b–6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes,” *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag; hrsg. J. BLINZLER et al. (Regensburg, 1963), 274.

27 Charles H. TALBERT, „Discipleship in Luke-Acts,” *Discipleship in the New Testament*, ed. Fernando F. SEGOVIA (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 67.

tanítványainak, hogy csupán Izrael házának elveszett juhaihoz küldetett.²⁸ Többször tisztáztuk, hogy a tanítványok küldetése a Jézus küldetésének folytatását jelenti, ezért ez az utasítás az evangéliumnak ebben a részében nem okoz különös gondot. Richard A. Edwards szerint ez a parancs nem váratlan, mert kezdettől fogva szó volt Jézus zsidó háttéréről és munkájának céljáról. Annak ellenére, hogy néhány pogány dicséretben részesül és pozitív szereplőként jelenik meg Máté evangéliumában, a Hegyi Beszéd üzenete és Jézus munkásságának nagy része (Mt 8–9. fejezet) a saját népe felé irányult. A tizenkét tanítvány is zsidó és egyelőre saját népe körében kell munkálkodnia.²⁹ A tanítványok tizenkettes száma egyrészt utalás arra nézve, hogy Jézus igénye elsősorban a tizenkét törzsből álló Izrael felé irányult, másrészt viszont számuk nem a két és fél törzsben élő zsidókra utalt csupán, hanem Isten eszkatologikus népére (Mt 19,28; vö. Lk 22,29–30). Mt 10,6-ban és 15,24-ben az οἰκου Ἰσραήλ (Izrael házának) birtokos esete lehet *genitivus partitivus*, és akkor Jézus és a tanítványok küldetése Izrael egy részére, pontosabban az elveszettekre szorítkozik, vagy pedig értelmezett *genitivus*, így viszont Jézus arról beszél, hogy ő és tanítványai az egész Izraelhez küldettek, mely elveszett állapotában vesztegel. Az ószövetségi előfordulási helyek (Jer 50,6; Ez 34,5kk; Ézs 53,6) a birtokos eset második értelmezési lehetőségét igazolják. Ennek megfelelően Jézus az ‘elveszett juhok’ kifejezése alatt nem egyesekre gondol, akik elveszettként éltek a zsidó nemzetben belül, hanem az egész Izraelre (beleértve a vallásos zsidókat is, akik a leginkább el voltak veszve – vö. Lk 15,25kk), amely elveszett és pásztor nélküli nyájként tévelygett ilyen vagy olyan módon.³⁰ A Jézus tiltása nem arra vonatkozott, hogy a tanítványok nem használhatták volna a pogányok területére vezető utakat,³¹ hanem arra, hogy amikor egy samaritánus faluhoz értek, akkor tovább kellett haladniuk a zsidólakta területek felé. Mivel Jézus a legnagyobb valószínűség szerint Galileában volt, amikor ezt a parancsot adta, gyakorlatilag a tanítványok munkaterülete szintén Galileára szorítkozott. Pogányok éltek északon,

28 James D. G. DUNN, *Jesus' Call to Discipleship* (Cambridge: University Press, 1992), 95; Ulrich Luz, „The Disciples in the Gospel according to Matthew,” *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham N. STANTON, *Studies in New Testament Interpretation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995²), 117.

29 Richard A. EDWARDS, *Matthew's Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 34.

30 JEREMIAS, *Jesus'...* 26; WEAVER, *Matthew's...* 84; Massimo GRILLI, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo. Indagine esegetica su Mt 9,35–11,1*, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie 458 (Frankfurt, Berlin, Bern: Peter Lang, 1992), 69.

31 Mt 10,5-ben erre nézve az áll görögül, hogy εἰς ὁδὸν (vezető útra), ami arámiul לְאַרְחָא, és azt jelenti, hogy ‘irányába,’ ‘felé.’ Vö. a Targum magyarázatát 1Kiráj 18,43 és Ez 40,44-re vonatkozóan. Ezért a ‘semmilyen útra’ értelemmel bíró fordítás helytelen.

Föníciában és Szíriában, keleten a Tízvárosban, ezenkívül nyugaton és délen. A tanítványok Samárián keresztül eljuthattak Júdeába, jöllehet valószínűtlen, hogy ott tevékenykedtek. Annyi bizonyos, hogy Galileában hirdették az igét és csodákat hajtottak végre, mert Márk beszámolója alapján tudjuk, hogy Heródes Antipás, Galilea fejedelme hallott cselekedeteikről és azokat a feltámadott Keresztelő Jánosnak tulajdonította (Mk 6,12–16).³²

Az a tény, hogy Jézus a zsidókhoz küldi a tanítványait, pontosan jelzi a helyet, ahol a Máté evangéliumának cselekménye tart: az elején, amikor Jézus a szeretetét egyedül Isten választott népének szentelte.³³ Ezt a nézetet hangsúlyozza Mt 10,18 is. Egyes írásmagyarázók arra próbáltak utalni, hogy itt esetleg áttételes módon utalás van a pogánymisszióra,³⁴ de az általános vélemény nagymértékben megegyezik abban, hogy itt a zsidókhoz való küldetésről van szó.³⁵

Jézus földi élete során a zsidókhoz küldte tanítványait, és ezt igazolja az őskeresztyén gyülekezet viselkedése is. Gal 2,7–8-ban az van feljegyezve Péterről, hogy rábízott a körülmetélés evangéliuma. Nyitott kérdés, hogy a τῆς περιτομῆς (a körülmetélésé, a körülmetélésnek a) birtokos esetét néprajzilag (csak a zsidóknak prédikálni), földrajzilag (csak Palesztinában hirdetni az igét), vagy az üzenet tartalmára való utalásként (a törvény betöltését hirdetni) kell érteni. Mindhárom esetben Péter missziója a zsidóságra korlátozódik.³⁶ Jakab, Kéfás és János elismerik Pál elhívását a pogányok közötti evangélium hirdetésére, ugyanakkor tudatában vannak annak, hogy ők a körülmetéltek közé küldettek (Gal 2,9). A pogány Kornéliusz százados esetében is egyértelmű, hogy Péter csupán a félreérthetetlen isteni útmutatás után kereszteli meg őt (ApCsel 10,44–48), és ezzel magára vonja a jeruzsálemi társainak felháborodását (11,1–3). Feltételezhető, hogy a felháborodás amiatt történt, mert Péter megkeresztelte Kornéliuszt anélkül, hogy előbb körülmetélte volna (11,3; vö. 15,1.5), mivel a prozelita Nikoláosz (6,5) már a jeruzsálemi közösség tagja volt. Az ősgyülekezet nem annyira a pogányok

32 JEREMIAS, 'Jesus'... 20; John WILKINSON, „The Mission Charge to the Twelve and Modern Medical Missions,” *Scottish Journal of Theology* 27, No. 3 (1974): 314.

33 Luz, *The Theology*... 75.

34 J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Das Neue Testament Deutsch (Göttingen, 1960), 127–128.

35 E. SCHOTT, „Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9.10,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 7 (1906): 144; Donald A. HAGNER, *Matthew 1–13*, Word Biblical Commentary 33A (Dallas, Texas: Word Books, 1993), 270–271.

36 Oscar CULLMANN, *Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study* (London: SCM Press Ltd, 1953), 43.

befogadása ellen tiltakozott, mint inkább az ellen, hogy felmentsék őket a körülmételés és a törvény betartásának kötelezettsége alól. Ennek ellenére nem találunk bizonyítékot arra nézve, hogy az ősgyülekezet végzett volna pogánymissziót azonnal Jézus feltámadása után (vö. 11,19). Valószínű, hogy eltekintve olyan elszigetelt esetektől, mint ApCsel 10,1kk, az ősgyülekezet hellenista tagjai kezdték el a pogánymissziót az István halála után meginduló keresztyénüldözés kényszerére (8,25kk; 11,20kk; vö. 8,4kk) addig, amíg Pált el nem ismerték a pogányok apostolának. Ez a helyzet arra utal, hogy Jézus élete során a tanítványok tevékenysége nem irányult a pogányok felé.³⁷ Hasonló következtetésre juthatunk Lk 10,1 beszámolója alapján is, ahol jóllehet szó szerint nincs megemlítve a misszió irányvonala, de a οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι („ahova menni készült”) megfogalmazás utal erre.

2.2. Nem a samaritánusokhoz és pogányokhoz

Jézusnak a tanítványai számára adott tiltó, korlátozó parancsa szintén abból érthető és magyarázható, ahogyan ő maga értelmezte küldetését az adott periódusra vonatkozóan (lásd Mt 15,24.26).³⁸ E szokatlan parancs értelmezése során megoldásként több írásmagyarázó utal Mátéra és közösségére, amelynek írja az evangéliumot.³⁹ Mások éppen azt állítják, hogy a Mt 10,5–6-ban olvasható parancs és a 10,23-ban található bejelentés nem talál Máté gyülekezetének valós helyzetére.⁴⁰ Az evangélium mai olvasói számára magától érthetődő az egyház világmissziója, de a Mt 10,5–6-ban olvasható parancs magyarázatra szorul. Az eredeti olvasók számára a helyzet éppen fordított volt: rájuk bízott a misszió, amely alatt azt értették, hogy csupán Izraelhez kell menniük. Számukra az egyetemes misszió gondolata szorult magyarázatra.⁴¹

Az evangélium egészét szemügyre kell venni ahhoz, hogy el tudjuk helyezni ezt a meglepő tiltást. Az első fejezet Jézus nemzetségtáblázatával

37 JEREMIAS, Jesus'... 24–25.

38 Robert E. MOROSCO, „Matthew's formation of a commissioning type-scene out of the story of Jesus' commissioning the twelve [Matt 9:35–11:1; Ex 3:1–4:17],” *Journal of Biblical Literature* 103 (D 1984): 548–549.

39 Schuyler BROWN, „The Two-Fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel,” *Studia Theologica* (Oslo), 31, No. 1 (1977): 32; Justin S. UPKONG, „The Problem of the Gentile Mission in Matthew's Gospel,” *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 59, No. 7 (1995): 445–446.

40 Ulrich LUZ, *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994), 40.

41 Charles Kingsley BARRETT, *Jesus and the Word. And Other Essays* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 185.

kezdődik, amelyben öt nő szerepel, akik közül három (négy?) pogány volt.⁴² Utána Máté párhuzamot von a pogány asztrológusok és Heródes, a zsidó nép képviselője (Mt 2,1–16), majd pedig a pogány százados és a zsidók hite között (8,5–12). Beszámol Jézusnak a pogány, vagy félpogány területeken való látogatásáról (Tírusz, Szidón, Gadara), példázatairól, mint például a gonosz szőlőművesekről szóló példázatáról (21,33–44), és végül a missziós parancssal zárja evangéliumát. Ebben a szélesebb kontextusban kell látni Mt 10,5–6 és 15,24–26 kijelentéseit, mert ilyen megvilágításban a pogánymisszió teljes tiltása viszonylagossá válik. A zsidómisszió érvényessége fennáll, jóllehet szinte úgy tűnik, hogy Jézus Jeruzsálem feletti kesergése ezt lehetetlennek tünteti fel (23,37–38).⁴³ Arról sem szabad megfeledkezni, hogy Mt 8,5–13 (par. Lk 7,1–10; vö. Jn 4,46–53) és Mt 15,21–28-ban (előbb Mk 7,24–30), ahol Jézus pogányokat gyógyít meg, nem ő kereste a velük való kapcsolatot, hanem hozzá jöttek a kéréssel. Nem zárkózik el a hittel hozzá forduló pogányoktól, de nem is megy hozzájuk, hanem mindkét esetben távolról gyógyítja meg a betegeket. Csak ebben a két esetben olvasunk távgyógyításról, míg zsidók esetében elmegy a beteg-, vagy halott házához (8,14; 9,18). Ebből az következik, hogy Jézus nem zárkózott el a pogányoktól, de mindenképpen elsőséget élveztek a választott nép tagjai.⁴⁴ Az előbbi felsoroláshoz hozzá lehet venni Mt 8,21–40 történetét (előbb Mk 5,1–20; vö. Lk 8,26–39), de itt egy véletlenszerű találkozással van dolgunk, ami nem gyengíti a korábbi következtetést.⁴⁵ Egyes újszövetséges tudósok azt állítják, hogy a szóban forgó versek (Mt 10,5–6; 15,24) Máténak tulajdoníthatók. Mások ebben márki vagy/és Q mondást vélnek felfedezni.⁴⁶ Ismét mások finomabban közelítik meg a kérdést és azt hangoztatják, hogy talán Máté fogalmazta meg ezeket, de úgy, hogy közben tükrözik Jézus zsidókat figyelembevevő szolgálatát.⁴⁷ Varga Zsigmond J. így vélekedik a misszió korlátozásáról:

42 William HENDRIKSEN, *The Gospel of Matthew*, New Testament Commentary (Oxford: University Printing House, 1974; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1989), 116–117 (a lapszámok az utánnymott példányból valók).

43 David J. BOSCH, *Witness to the world: the Christian mission in theological perspective* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1980), 66–67.

44 E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press Ltd, 1985), 218–219; UPKONG, „The Problem...”, 438–439.

45 JEREMIAS, *Jesus*... 28–32.

46 Frederick C. GRANT, „The Mission of the Disciples, Mt 9.35–11.1 and Parallels,” *Journal of Biblical Literature* 35 (1916): 297; Stephenson H. BROOKS, *Matthew's Community*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 16 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 48–50.

47 SENIOR & STUHLMEYER, *The Biblical*... 142.

„Jézus Krisztus vállalja az egyoldalúság vádját is, amikor a Mt 10,5kk. szerint olyan szigorú parancsot ad, hogy tanítványai nem mehetnek samaritanusok és pogányok közé. Vannak, akik ezt Máté evangéliuma 'rejudaizáló' irányzatából akarják származtatni, mint például Stauffer is (*Jesus Gestalt und Geschichte*, különösen 59kk). Ez azonban egészen helytelen szemlélet. Itt egyszerűen arról van szó, hogy ez az első kiküldés, amelyben Jézus Krisztus először az Izrael kérdés rendezését bízta Izraelre. Majd, ha ebben a kérdésben megtalálta tipikusan és plérómatikusan az engedelmesség útját, akkor mehet tovább a pogányokhoz.”⁴⁸

Jézus földi léte alatt már gondolt a pogánymisszióra, de az idő rövidsége miatt elsősorban a zsidókhoz fordult.⁴⁹ Máté evangéliumában a központi szakasz (9,35–11,1) nem a pogánymissziót zárja ki, mint olyat, hanem az abban való részvételt a Máté közössége számára. A Mt 10,18-ban olvasható (lásd előbb Mk 13,9–11)⁵⁰ és a Mt 10,23-ban szereplő kijelentés között nincs ellentét, csupán külön missziót feltételez a zsidók és a pogányok számára.⁵¹

2.3. Mindenkihez

Az előző alfejezetekben tárgyalt tiltások és megszorítások után elemezzük azokat az igéket, melyekben maga Jézus az, aki parancsot ad tanítványainak a minden ember iránti missziós feladatra. A három szinoptikus evangéliumon kívül János evangéliuma is az apostolok kiküldetéséről szóló beszámolóval ér véget.⁵² Ez az egybehangzás is megerősíti azt a tényt, hogy valóban Jézus küldte ki tanítványait a minden néphez szóló missziós paranccsal. Meg kell jegyezni, hogy Jézusnak majdnem minden egyes, egyetemes missziót magába foglaló parancsa a négy evangéliumban a húsvét utáni beszámolókbán, a megjelenéseit lejegyző történetek keretében foglal helyet (Mk 16,14–20; Mt 28,16–20; Lk 24,47 és Jn 20,21). Amikor más helyen fordul elő, mint pél-

48 VARGA, „Missziói...”, 104; ezt vallja Liechtenhan is, osztva Bengt Sundkler véleményét: Rudolf LIECHTENHAN, *Die urchristliche Mission: Voraussetzungen, Motive und Methoden* (Zürich: Zwingli Verlag, 1946), 37.

49 David J. BOSCH, *Transforming mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), 29–31.

50 George D. KILPATRICK, „The Gentile Mission in Mark and Mark 13,9–11,” *Studies in the Gospels*, Essays in Memory of Robert H. Lightfoot, ed. Dennis E. NINEHAM (Oxford: Basil Blackwell, 1955), 146; LUZ, *The Theology...* 75.

51 Schuyler BROWN, „The Mission to Israel in Matthew's Central Section (Mt 9,35–11,1),” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, No. 1–2 (1978): 89–90; PARK, *The Mission...* 169–177.

52 Thomas E. BOOMERSHINE, „Mark 16:8 and the Apostolic Commission,” *Journal of Biblical Literature* 100, No. 2 (1981), 238.

dául Mk 13,10; Mt 24,14 és 26,13-ban, akkor is a feltámadás utáni gyülekezet tevékenységére utal.⁵³

Mk 16,15 szövege egyértelműen arról beszél, hogy Jézus a széles világra (κόσμος) küldi tanítványait, mert heraldokként kell hirdetniük minden teremtménynek (κτίσις) az életet jelentő evangéliumot.⁵⁴ A szóban forgó verssel kapcsolatosan felmerült a betoldás gyanúja (a perikópával együtt), de ugyanez a gondolat megjelenik Mk 13,10 és 14,9-ben is. Ehhez hasonló gondolattal találkozunk a szinoptikus evangéliumokon kívül is: Róm 1,8 és Kol 1,23-ban, amely valószínűleg a tény legrégebbi megfogalmazása.⁵⁵ Az a kifogás, hogy Jézus nem adhatott egy ilyen világos parancsot ezen a helyen, mert akkor nem lett volna ellentét Pál és a judaizálók között, nem állja meg a helyét, mert számolni kell az engedetlenséggel, mely kezdettől fogva jellemezte az egyházat.⁵⁶

A következő – sokat tárgyalt – igevers, amely a misszió univerzális voltára utal, Mt 28,19-ben olvasható. Régóta megfigyelték, hogy a Máté evangéliumában jelenik meg a legélesebben egyrészt a missziós munka csupán zsidókra való korlátozása (exkluzív misszió – Mt 10,5b–6), másrészt pedig a minden népeket felölelő küldetés (inkluzív misszió⁵⁷ – 28,19) közötti ellentét. Jézus első parancsa pontosan azoktól (ἔθνη – népek, pogányok) tiltja el a tizenkét apostolt, akikhez küldi őket a második utasításában (πάντα τὰ ἔθνη – minden népet). Egyes teológusok úgy magyarázták ezt az ellentétet, hogy Máté, aki kezdettől fogva elfogadta az univerzális misszió gondolatát,⁵⁸ gyülekezetében egy olyan partikuláris irányzattal találta szemben magát, amelyet nem hagyhatott figyelmen kívül. Máté ezt a sajátos, judaizáló vonást nem az idői behatárolással enyhítette, hanem azzal, hogy Jézusnak a misszióra vonatkozó első parancsát olyan szövegkörnyezetbe helyezte, amely megfosztotta az utasítást

53 SENIOR & STUHLMEUILLER, *The Biblical...* 142.

54 Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (Berlin: Evangelische Verlaganstalt Berlin, 1977), 454; Hugh ANDERSON, *The Gospel of Mark*, New Century Bible Series (London: Oliphants, 1976), 300; R. Alan COLE, *The Gospel according to Mark*, Tyndale New Testament Commentaries (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989²), 337.

55 Eduard SCHWEIZER, *The Good News According to Mark*. Translated by Donald H. Madvig. (London: SPCK, 1971), 376–377.

56 C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark*, The Cambridge Greek Testament Commentary (Cambridge: University Press, 1989), 473.

57 David R. BAUER, *The Structure of Matthew's Gospel*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 31 (Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1988), 111.

58 David CATCHPOLE, *The Quest for Q* (Edinburgh: T & T Clark, 1993), 165.

kizárólagos jellegétől. Ezzel előkészítette a parancs korlátozásának hatályon kívül helyezését.⁵⁹ Justin S. Upkong öt csoportra osztva tárgyalja a kétféle missziós parancs áthidalását szolgáló megoldási kísérleteket. A probléma első megközelítési kísérlete az ösgyülekezet pogánymisszióját Jézus cselekedeteivel és missziójával próbálja igazolni, különösen kihangsúlyozva azokat a lókusokat, melyekben Jézus pogányokkal találkozott. Ezt a nézetet fémjelzi E. Spitta, A. Schlatter, D. A. Carson és I. H. Marshall neve. A második magyarázási kísérlet elismeri, hogy Jézus földi élete során nem végzett pogánymissziót, de gondolt erre és ezért feltámadása után meg is parancsolta ezt tanítványainak. Ezt a véleményt vallja M. Meinertz és David J. Bosch.⁶⁰ A harmadik irányzatot Ferdinand Hahn képviseli, aki szerint az őskeresztények egyház a Jézus tanításai alapján jött rá a pogánymisszió végzésének fontosságára. Ő a zsidó- és a pogánymissziót „két koncentrikus körnek” képzi el, melyek közül az első a kisebb, amit aztán körülölel a pogánymisszió tágabb köre.⁶¹ A negyedik nézet kialakulása Joachim Jeremias nevéhez fűződik, akit részben H. Kasting követett. J. Jeremias szerint Jézus nem végzett pogánymissziót és a tanítványait sem biztatta erre. A pogányok megtérése Isten saját cselekedete lesz, amikor az utolsó napokban a pogányok el fognak zárándokolni a Sionra. Jézus feltámadásakor az első keresztények meg voltak győződve, hogy a végső üdvkorszak beköszöntött, és ennek egyik jele a pogányok Sionhoz való zárándoklása. Ennek tudatában kezdték a keresztények végezni a pogánymissziót. Ez a nézet számol a pogánymisszió eszkatologikus elemével (lásd C. W. F. Smith véleményét is⁶²). Az ötödik nézetet Donald Senior és Carroll Stuhlmüller képviselik, akik szerint nem csupán Jézus szavai és cselekedetei alapján, hanem az ő személyének és tevékenységének teljességére építve indult meg a pogánymisszió. Az ösgyülekezet ebben a fényben értelmezte újra a helyzetét húsvét után és így módon megindult a pogánymisszió a maga dinamizmusában.⁶³ Justin S. Upkong sorra nagyító alá veszi és felülbírálja az öt vélemény hiányosságait, majd kijelenti, hogy a Máté evangéliumában észlelhető misszióval kapcsolatos változás nem magyarázható csupán teológiai alapon, mert ehhez hozzá kell számítani a Máté közösségének és Jézus sorsának történelmi körülményeit is. Ezek után elmondható, hogy Máté hűséges

59 Sch. BROWN, „The Two-Fold...”, 21–23 és 32.

60 BOSCH, *Transforming...* 59–63.

61 Ferdinand HAHN, *Mission in the New Testament*, trans. Frank Clarke (London: SCM Press Ltd, 1965), 127.

62 Ezt teszi javaslatában Smith is: Charles W. F. SMITH „Fishers of Men [Matt 4:19; Mk 1:16–20; Lk 5:1–11],” *Harvard Theological Review* 52 (1959): 202–203.

63 SENIOR & STUHLMEULLER, *The Biblical...* 144.

kívánt maradni a jézusi tradícióhoz, de ugyanakkor ezt a hagyományt újraértelmezte az új megvilágításban és az új körülmények között. Máté újraértelmezését meghatározta gyülekezetének társadalmi és történeti helyzete, az a tény, hogy a zsidók visszautasították Jézust, ő pedig feltámadt a világ uraként. A feltámadás jelentette az újraértelmezés teológiai alapját, míg a többi összetevő biztosította ennek értelmét és időszerűségét.⁶⁴ A szinoptikus evangéliumok pogánymisszióról szóló bizonyágtételét összevetve mégis csak az a kép tárul elénk, hogy bár Jézus földi életében nem végzett pogánymissziót, mégsem utasította vissza a hozzá forduló pogányokat. Küldetése – amelyet az idő rövidsége ellenére végrehajtott – elsősorban a választott néphez szólt, de ez nem zárta ki a pogánymissziót, amelyre ő maga adott határozott parancsot.⁶⁵ Véleményünk szerint mégiscsak járhatóbb a kétlépcsős megközelítés, melynek értelmében Jézus földi élete során elsősorban a zsidókra összpontosított, míg feltámadása után ő maga küldte tanítványait minden néphez, nem mondva le a zsidókról sem.

A Mt 28,19-ben található paranccsal kapcsolatosan az első felmerülő kérdés az, hogy miként kell érteni a πάντα τὰ ἔθνη (minden népet) szókapcsolatot. A szentírásbeli hagyományban, akárcsak Máté evangéliumában, az ἔθνη általában ‘pogányokat’ jelent. Ennek ellenére nehezen húzható meg a határvonal a ‘pogányok’ és a ‘nemzetek’ kifejezések által jelölt népek között. Azt mondhatnánk mégis, hogy a ‘pogányok’ jelentik a nem zsidókat, míg a ‘nemzetek’ minden nemzetet, beleértve a zsidókat is. Az egyik vélemény szerint két tényező is erősíti a ‘pogányok’ fordítást ezen a helyen. Az első szempont a közvetlen szövegkörnyezetben, a 15. versben ellentétként előforduló szembetűnő ‘zsidók’ megnevezés, a második szempont pedig a tágabb szövegkörnyezethez tartozó 10,5–6, amire itt nyilvánvaló utalás történik,⁶⁶ és ahol Jézus megtiltotta a pogányokhoz való menetelt. Pontosan ezt a parancsot fordítja visszájára a feltámadott Jézus.⁶⁷ A másik vélemény szerint ‘nemzeteknek’ kell fordítani az ἔθνη szót, mert jöllehet az evangélium első felében pogányokat jelöl, de Mt 23,37–39 után ‘minden nemzet’ alakban fordul elő és a föld minden nemzetére vonatkozik, beleértve a zsidókat is, mint

64 UPKONG, „The Problem...”, 440–442 és 446.

65 Karl BARTH, *Auslegung von Matthäus 28,16–20* (Basel: Basler Missionsbuchhandlung G.m.b.H., 1945), 14–17; Luz, *Matthew in History...* 42; BARRETT, *Jesus...* 188.

66 BROOKS, *Matthew's...* 50.

67 Joachim JEREMIAS, *The Parables of Jesus* (London: SCM, 1972), 206–209; Douglas R. A. HARE & Daniel J. HARRINGTON, „‘Make Disciples of All the Gentiles’ (Mt 28:19),” *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975): 364–365; Luz, *The Theology...* 139–140.

Isten új népének, az egyháznak ellentéteit.⁶⁸ A harmadik véleményt képviselő csoport tagjai nem törődnek annyira a fordítással, mert akár így döntenénk, akár úgy, a pogányok mindkét változatban szerepelnek, és számukra ez a döntő.⁶⁹ Valószínűnek mutatkozik, hogy a tárgyalat kifejezés itt 'nemzetekeket' jelent, annak ellenére, hogy Máté evangéliumában nagyrészt csupán pogányokat jelöl.⁷⁰ A Mt 28,19-hez hasonló üzenet olvasható ki Mk 13,10 és Mt 24,14-ből is.⁷¹

Az utolsó tárgyalat perikópa Lk 24,44–49. Az előbbi megjegyzések nagyrészt vonatkoznak erre is, ezért nem ismételjük meg azokat. Jézus a párhuzamos lókusokban kiadott parancsához hasonlóan itt is arra utasítja tanítványait, hogy minden nemzet között hirdessék a megtérést és a bűnök bocsátatát. A különbség csupán annyi, hogy az igehirdetés Jeruzsálemben kezdődik, és innen indul világhódító útjára. E parancs teljesítéséről számol be az Apostolok Cselekedeteiről írt könyv.⁷²

68 Ernst LOHMEYER, „'Mir ist gegeben alle Gewalt!' Eine Exegese von Matt. 28.16–20,” *In memoriam Ernst Lohmeyer*, hrsg. Werner SCHMAUCH (Stuttgart, 1951), 30; Thomas OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission* (Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1962), 430; Benjamin Jerome HUBBARD, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28,16–20*, Society of Biblical Literature Dissertation Series No. 19 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1974), 84–87; John P. MEIER, „Nations or Gentiles in Mt 28,19?” *The Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977): 97–101; Norman PERRIN, *The Resurrection Narratives* (London: SCM Press Ltd, 1977), 49–51; Jaques MATTHEY, „The Great Commission According to Matthew,” *International Review of Mission* 69, No. 273 (Jan. 1980): 168.

69 UPKONG, „The Problem...,” 439–440.

70 BOSCH, *Transforming...* 63–65.

71 Günther BORNKAMM, „Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16–20,” *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, hrsg. Erik DINKLER (Tübingen: Mohr, 1964), 175–176.

72 S. G. WILSON, *The Gentiles...* 47–48; Benjamin Jerome HUBBARD, „Commissioning Stories in Luke-Acts: A Study of Their Antecedents, Form, and Content,” *Semeia* 8 (1977): 117; LANE, *Luke...* 81.

Kókai Nagy Viktor:



ISTEN ORSZÁGA HIT JÉZUSNÁL*

Sokat gondolkodtam azon, vajon mennyire megfelelő egy előadást, amire felkérnek és a címét is meghatározzák, rögvest azzal kezdeni, hogy változtatok a címen. Végül arra jutottam, hogy noha nekem kicsit zavarja a szememet a „hit” szócska, mégis megtartom munkacímnek, mert ha ezt nem tettem volna, sokkal nehezebben tudnám most elkezdni ennek a hatalmas témának a tárgyalását. Mindazonáltal szeretném inkább Luther kérdését feltenni a nagy KÁTÉ-ból: „Mit jelent azonban az Isten országa?”¹ és rögvest hozzá tenném: Jézusnak, amit azonban pontosítanék is tovább: a szinoptikus evangéliumok tükrében. Így az általam választott cím a következő lenne: „Mit jelent azonban az Isten országa Jézusnak a szinoptikus evangéliumok tükrében?”. Mielőtt pedig bárki azt gondolná, hogy ezzel roppant módon leszűkítettem a témát, könnyítve saját feladatomon, annak csalódást kell okoznom, hiszen az Isten/menyegek országa kifejezés összesen 162 alkalommal jelenik meg az Újszövetség lapjain, ebből 121 esetben a szinoptikus evangéliumokban és szinte minden alkalommal Jézus beszél arról.² Jóllehet a statisztikában nem feltétlenül kell megbízunk, azért ezek a számok egyértelműen mutatják, hogy az Isten országáról szóló tanítás központi szerepet kapott Jézusnál, majd az ebből táplálkozó gyülekezeti tanításban, amit az is bizonyít, hogy a βασιλεία kifejezés önmagában állva is megjelenik az evangéliumokban és jelentése ez esetben is egyértelmű. Persze azzal is tisztában kell lennünk, amikor Jézus tanításáról szólunk, hogy az evangéliumok írói bizonyosan számos esetben változtattak a Názáreti eredeti szavain, mely változtatások háttérében tudatos döntések (teológiai koncepció, gyülekezeti tapasztalás stb.) éppen úgy megjelennek, mint örökül kapott tradíciók, amiken az evangélisták nem, ellenben azok korábbi

* A 2010. május 5-én Balatonszárszón, az Evangélikus Egyház Lelkészkonferenciáján elhangzott előadás (az előadás megjelent: in: *Lelkipásztor* (85) 2010/8-9. [322-326], átdolgozott verziója.

1 http://www.freeweb.hu/iratok/egyhtori/luther/irasok/LUT_KATE.HTM#KERES2

2 Csupán néhány kivételt találunk, amikor valaki más említi az országot: Mk 6,23; Mt 4,8; Lk 4,5 lásd HEININGER, 63.

továbbadói alakíthattak. R. Bultmann ismert gondolatát felidézve, Jézus munkássága előfeltétele az újszövetségi teológiának, de nem része annak, ami természetesen nem jelenti azt, hogy ne találkoznánk témánkhoz kapcsolódóan néhány ipsissima vox Jesu – val. Ezen tények ismeretében tegyünk kísérletet arra, hogy felvázoljuk témánkat két altéma köré csoportosítva mondanivalónkat:

- I. Isten országa az Ószövetségben
- II. Isten országa Jézus tanításában

I. Isten országa az Ószövetségben

Általánosan megállapítható, hogy Jézus az Ószövetségben megjelenő Isten országa kép alapján alkalmazta ezt a kifejezést, amin nyilván számos ponton változtatott is – ezeken a pontokon kristályosodik ki leginkább Jézus tanításának lényege, illetve ott, ahol valamely korábbi gondolatot kiemel a többi közül, hangsúlyt adva annak. Maradva még az általános megállapítások szintjén, az sem kérdőjelezhető meg, hogy az Ószövetség népe számára egy eszkatológiai esemény metaforájaként jelent meg JHVH királysága. Ami a fogság utáni eszkatológiai elképzeléseket illeti, G. Fohrer öt alapformát különböztet meg. Ezek részletes áttekintésére most nincsen mód, viszont roppant érdekesek azok a pontok, amelyek mind az ötben megjelennek.³ Az eszkatológikus eseményekben az első helyet foglalja el a világhatalmak és a népek hatalmának megdöntése, ill. elpusztítása. Izrael megszabadítása és megváltása, ami együtt jár a közösség megtisztításával és a szétszóródott zsidóság összegyűjtésével Jeruzsálemben. Ennek a szent közösségnek Isten paradicsomi állapotokat teremt, miközben elkezdődik JHVH közvetlen hatalma, vagy a messiásé, aki az ő emberi képviselője a világban.⁴ Végezetül konstans

3 A közös elemeket lásd FOHRER, 349.

4 Ph. Vielhauer nevéhez kapcsolódik az a fontos észrevétel, miszerint a Messiás képe nem tartozott hozzá szervesen az Isten országáról szóló tanításhoz, mivel a várakozás lényege éppen abban állt, hogy Isten maga jelenik meg. A második Templom idejéből csupán egyetlen szöveget találunk, amelyben a Messiás várása Isten királyságával összefüggésben jelenik meg, a SalZsolt 17, de a dávidi messiáskirály itt is csupán úgy tűnik fel, mint egyfajta földi vazalluskirály (lásd WOLTER 10k; további részletek a messiás váradalmakhoz lásd FOHRER, 356-361). Ugyancsak érdekes ebben az összefüggésben, hogy a messiáskirály feladata elsődlegesen Izrael népének megtisztítása a pogányoktól és a bűnösöktől (SalZsolt 17,21-25), „hogy szent népet gyűjtsön össze, amit igazságosan fog vezetni” (17,26). Ebben a népben nem lehet igaztalanság, de idegen, vagy külföldi sem (17,28). Miután így megtisztította a népet, igába hajtja majd a pogány népeket, „hogy megdicső-“

eleme ezeknek az elképzeléseknek, hogy a népek, vagy azok maradéka megtér. Ez az uralom tehát univerzális lesz majd térben és időben, de mégis Izrael népe lesz annak fókuszában, illetve a Templom, amely a mennyei és földi világ találkozási pontjaként a kultusz központjává válik minden nép számára.⁵ Más szavakkal, a nemzeti megszentelődés annyiban bír univerzális aspektussal, amennyiben más, esetleg minden nép az eljövendő korszak megvalósulásában érintett lesz.⁶ Az így kialakult eszkatológia struktúrája meglehetősen szerteágazó, számos elemet tartalmaz, amelyek viszont szoros kapcsolatban állnak egymással, szerves egységet alkotva. Nyilván ezen elemek tárgyalása – minden igyekezetünk ellenére – nem lesz teljes, mindazonáltal áttekintünk néhány fontosabb momentumot.

Az Ószövetség lapjain először, Istennel, mint uralkodóval, az Ex 15,18-ban találkozunk. Külön hangsúlyt ad ennek a szövegnek, hogy ez az első reakció Isten hatalmas csodájára, Izrael Egyiptomból történő megszabadítására (Ex 15,1-18) és ugyancsak ez az első poétikus formában megfogalmazott imádság a Biblia lapjain.⁷ Istent dicsőíti a szentíró, aki megszabadítja népét az ellenségtől, bármilyen hatalmas legyen és nem csak az aktuális helyzetről szól, miszerint a lovas lovasával a tengerbe vetette, de általánosan fogalmazza meg Isten küzdelmét választott népe ellenségeivel szemben (lásd Filiszteusok, Edom, Moáb, Kánaán – 15,14k). Továbbá már itt egyértelművé válik, hogy JHWH a népét az ellenséges fejedelemségeken túl, az istenekkel szemben is oltalmazza (15,11; vö. továbbá Zsolt 89,6-9; 95,3). Vagyis nem csupán a teljes földkerekség (Ex 19,5), de az ember számára elérhetetlen régió is JHWH uralma alá tartozik. Különösen izgalmas látni, hogy az univerzalitás, Istennek az egész földre kiható hatalma időben legközelebb majd Deutero-Ézsaiás teológiájában bukkan elénk és az idegen hatalomtól elszenvedett elnyomás adja életerejét, dinamikáját. Nyilván ennek köszönhető, hogy a pogányok üdvösségének kérdése nem önálló témája ennek a gondolkodásnak, hanem Izrael üdvösségéhez kapcsolódik. Isten eljövendő uralmában az válik ismét eggyé, ami a történelemben széttört, elvált egymástól, a földi és a mennyei valóság. És amikor ez bekövetkezik, amikor eljön, beköszön a béke, és a földön is látathatóvá válik színről színre hatalma, akkor lakomát készít majd a népeknek, véget vet a halál hatalmának és letörli a könnyet minden arcról (Ézs 25,6-9).

ítse az Urat az egész föld előtt” (17,30). Az így megtisztított Jeruzsálem lehet csak méltó arra, hogy eljöjjenek a pogányok a föld határáról, meglátni az Úr dicsőségét (17,31). A zsoltár szövege SZABÓ X. fordítása.

5 WOLTER, 8.

6 FOHRER, 352.

7 VANONI, 16.

A két korszak között egyértelmű kapcsolatnak tekinthetjük, hogy mindkettő egy fordulóponton látja megjelenni Isten kezének munkáját és mindkettő a fogságból való szabadulás feletti öröm terméke (lásd még Hag 2,15-19, ahol ezt a fordulópontot a Templom alapkövének letétele jelöli; hasonló módon a pillanat, a döntés jelentőségét emeli ki Zak 1,1-6). A múlt bűnei miatti büntetés ideje a jelen (lásd Ézs 40,2; 51,17), amiből meg kell és lehet szabadulnia a népnek. Külön ki kell emelnünk, hogy a bűnben az egész emberiség osztozik, mivel a noéi törvényeket mindenki megszegte (Ézs 24,5.20; 26,21).⁸ Ahogyan a történelmi szabadulás a közelmúlt része, úgy nem meglepő, ha ezek után az új korszak úgy jelenik meg, mint ami közvetlenül a küszöbön áll. Vagyis Isten uralmáról nem csupán, mint eljövendő eseményről tud Ézsaiás (lásd 42,10-17; 48,20; 58,2), de sokkal inkább olyannak ismeri azt, mint ami közelségéből adódóan már most meghatározza, befolyásolja a jelent.

Az Ószövetség legrégebbre datálható, Istenről, mint királyról beszámoló szövege az Ézs 6,1-5 trónterem víziója.⁹ JHVH-t trónján ülve látja a próféta, akit angyalok sokasága vesz körül. Őt, mint a seregek urát szólítják meg, akinek dicsősége betölti az egész földet. Ez a kijelentés pedig azt is egyértelművé teszi, hogy másfajta, emberi dicsőségnek nincsen helye a mindenkori jelenben. Ahogyan Isten a teremője a világnak, úgy most is uralkodik és uralma, akárcsak létezése örökkévaló.¹⁰ Ennek a meggyőződésnek talán az egyik legveretesebb megfogalmazását láthatjuk a trónon ülő JHVH-t ábrázoló zsoltárokból (Zsolt 93, 96, 97, 99). Mindazonáltal ebben az esetben sem kerülhető meg a kérdés, mindez miként jelenik meg a hívők számára a valóságban, hiszen ebbe a trónterembe betekintést csak néhány kiválasztott kaphat, ha pedig körülnéznék a világban, bizony inkább gonosztságot, mint sem Isten uralmát látják. A rossz elhatalmasodása pedig nyilván jogosan gerjeszti haragra az Urat, teszi ítélvé a népek felett (Ézs 63,1-6), a majdan eljövendő napon (Abd 15), amikor megjelenik. A Teremtő uralma megtapasztalásának volt azonban egy mindenkoron elérhető forrása, mégpedig a liturgia maga. A liturgikus szövegekben a jelenvalóság, jelenidejűség perspektívája dominált.¹¹ Az istentiszteleten résztvevő Isten uralmának fenséges voltából kap ízelítőt. Ami pedig a jövőben bekövetkező megjelenését illeti a földön, két

8 FOHRER, 349k.

9 A megpillantott Istent nevén kell nevezni, amely név pontosan igyekszik kifejezni hatalmát és uralmát. Az Adonaj név az abszolút urat jelöli (lásd VANONI, 21).

10 Nyilván nem véletlen, hogy a SalZsolt 17 kezdő- és zárósora is azt fogalmazza meg, hogy Isten a király örökké és még azon túl is (lásd SalZsolt 17,1.46).

11 SCHNELLE, 74; vö. továbbá KÁDÁR, 64k.

meggyőződéssel találkozhatunk a fogság utáni korszak gondolkodásában. Az első szerint, JHWH maga gyakorolja majd uralkodói hatalmát. A másik elgondolásban a Messiás jelenik meg, mint az uralkodói hatalom képviselője, aki csupán helytartó ebben az összefüggésben (lásd fentebb).

Ugyancsak fontos látni, miért is következik be az új korszak, Isten uralma. Deutero-Ézsaiás szerint ez kizárólag az Úr megváltó akarata, ebből adódóan a megtérés sem nem előfeltétele, sem nem eszköze annak, hanem következménye: „Mivel Isten megbocsátott és megbocsát, az embernek meg kell térnie (Ézs 44,21k; 55,6k).”¹² Ennek éppen ellenkezőjével találkozunk a Zak 1,3-ban, ahol a megtérés előzménye lesz Isten népéhez térésének, vagyis az üdvkorszak beköszönte előfeltételhez van kötve. A két meggyőződés ugyanolyan súllyal esik a latba a végső időkről szóló tanításokban.¹³ Bármelyik legyen is azonban, az is egyértelműnek tűnik, hogy a változás tekintetében is legalább két, de inkább három ugyanennyire eltérő vélemény jut szóhoz a prófétáknál. Az egyik álláspont szerint ezek az események nem a világ végét hozzák el, hanem a népek történelmében zajlanak majd le (pl. Zak 1,7-15). Ezzel szemben megjelenik az a vélemény is, amelyik a teljes világéggel számol (Hag 2,6.21). A harmadik szerint pedig egy korábbi korszak visszaállítása következik majd be ilyen, vagy olyan módon (Ez 16,53; Jób 42,10), mely várakozások a kozmosz újjáteremtésében csúcsonak ki.¹⁴

Az ebből az áttekintésből is világossá vált, hogy Izrael Isten eljövendő uralmát alapvetően azért várja, mert a világ, amiben él istentelenné vált, hiszen istentelen pogányok uralkodnak és még a zsidóságon belül is árulók segítik az igazak elnyomását. Ebből a szomorú tapasztalásból következett, hogy kibékíthetetlen ellentét áll fenn a jelen világ és az eljövendő között, amit csak egy majdani végső harc lesz képes feloldani. Deutero-Ézsaiás teológiája óriási hatást gyakorolt a fogság utáni korszakra és széles körben elfogadásra talált, míglen tévútra nem futott a közeli véget váró kisebb csoportok elszigetelésében. Újra és újra talált követőket, végül feloldódott az eszkatológiában, majd az apokaliptikus váradalmakban.¹⁵ Ha sommásan akarjuk megfogalmazni, a magukat igazaknak hívők annál inkább alkottak zárt közösséget, szektásodtak el a zsidóságon belül, minél nagyobbnak gondolták népükben az elnyomókkal együttműködők, a gonoszak számát. Egy dologban azonban

¹² FOHRER, 352.

¹³ Lásd FOHRER, 352.

¹⁴ Vö. FOHRER, 352k.

¹⁵ FOHRER, 346; lásd továbbá HAHN, 57k.

minden igaz egyetértett, a világ gonosszá vált.¹⁶ Éppen ezért Istennek mindek előtt le kell győznie a gonoszt, amely már a kezdetektől keseríti az ember életét. Ebben pedig az igazak lesznek a szövetségesei, legyen az egy igaz földi király, vagy az igazak egy pusztába kivándorolt maroknyi csoportja.

II. Isten országa Jézus tanításában

A világban megjelenő gonosz legyőzésével kell tehát kezdődnie Isten uralma láthatóvá válásának. Jézus számára a sátán bukásának látomása (Lk 10,18) nyilvánvalóan nem Isten országának jövődöbéli eljövételét jelölte, sokkal inkább úgy értelmezte azt, mint egyértelmű következményét Isten országa eljövételének.¹⁷ Számára ez jelen idejűvé tette a végidő eseményeit, a majd „most”-tá vált,¹⁸ amely egyben az események visszafordíthatatlanságát is egyértelművé tette. „Ha pedig Isten a sátán hatalmának véget vetett a mennyben, és uralmát felállította, akkor ez annak folytatására hív a földön is”¹⁹ (lásd Lk 11,20; Mk 1,15).²⁰ Ez pedig nem valamiféle apokaliptikus végítéletet jelent a földön, sokkal inkább az adott pillanatban megvalósuló eseményekre vonatkozik, amelyeknek legkésebb bizonyítékai éppen a gonosz lelkek kiűzése lesznek, a gyógyítások és a csodák (lásd Ézs 35,5k; 61,1), amely rendkívüli események tényét még a Názareti ellenfelei sem kérdőjelezték meg (Mk 3,22-30). Ezek a történetek egyértelműen jelzik azt a változást, amire a Keresztelő által feltett kérdésre adott válsz is célloz, immáron nem kétséges, hogy valamiféle új, folyamatos jelenben gondolkodó időszámítás kezdődött, amely gondolkodást Isten szeretete határozza meg. Jánost pedig éppen kérdésfeltevése árulja el, hogy noha sok mindenben valóban túlszárnyalta a múlt nagy alak-

16 Itt csak utalhatunk arra, hogy bizonyos esetekben ez a kétpólusúság egészen a dualizmusig fokozódik pl. Qumránban. A témához lásd még HEININGER, 70-72.

17 WOLTER, 7.

18 Mivel Jézus tanításában alapvetően éppen Isten országának a betörése ebbe a világba határozza meg a teljes életet, így számos olyan szöveg is erről beszél, amiben a kifejezés elő sem fordul (lásd LUZ, βασιλεία).

19 HEININGER, 75.

20 Ha egymás mellé helyezzük a Mk 1,15-öt és a Lk 11,20-at (ἡγγικεν – ἐφτασειν), láthatóvá válik a fordítás nehézsége, mivel a görög fordításban választani kellett, vagy a közelségre, vagy a megérkezésre vonatkozó kifejezések között kellett döntenie a tradálnak/fordítónak, olyan szó nem lévén, ami mindkettő jelentést visszaadja. De a szavak háttérében az arámi ܡܕܢܐ kifejezés áll, ami feltételhez kötött érkezést jelölhet. A jelent az eljövő érinti meg, Isten uralma közeledik az emberek felé (lásd HAHN, 59).

jait, mégiscsak a letűnt korok utolsó képviselője lesz (Mt 11,12k; Lk 16,16²¹). Ugyanakkor ő, akárcsak Jézus, majd a Názáreti tanítványai is, mégiscsak Isten országáról szólt, ami elképzelhetetlen a közöttük fennálló szoros kapcsolat nélkül,²² mint ahogyan a zsidó eszkatológiát és apokaliptikus tradíciót is feltétlenül látnunk kell tanításuk hátterében. Erre utal a kifejezés alkalmazása is, hiszen Isten királyságáról szólva feltűnő, hogy ugyanakkor rendkívül ritkán jelenik meg Isten uralkodóként (βασιλεύς), ami abból adódik, hogy a βασιλεία τοῦ θεοῦ nem Isten királyi címéből vezetődik le, hanem már mint begyökerezett – ha nem is túl gyakorta alkalmazott – eszkatológikus tartalommal bíró kifejezés volt.²³ Keresztelő értetlensége pedig valahol mégiscsak érthetővé válik abban a pillanatban, amikor azt látjuk, Jézus markánsan eltér a tradicionális apokaliptikus meggyőződéstől, amennyiben nem tesz többé különbséget a jelenlegi és az eljövendő aion között.²⁴ Nem tekinthető véletlennek, hogy Jézus maga is a legplasztikusabban hasonlatok formájában tud szólni erről az eseményről, mint ami már jelen van, magától munkálkodik (Mk 4,26-29), de mégsem látványosan, hanem rejtve, hogy egyszer majd hatalmasként jelenjen meg (Mk 4,30-32), viszont ennek ellenére mindenre hatást gyakorol (vö. Mt 13). „A hasonlatok nem csupán azt mutatják meg, Isten országa hogyan működik a teljesen normális hétköznapiakban, hanem azt akarják elérni, hogy Isten országa működjön is a teljesen normális hétköznapiakban.”²⁵ Ez az egyik legfontosabb sajátossága a mennyek országának, miszerint eseményként, történésként jelenik meg előttünk.

Ez a tulajdonsága képes feloldani azt az ellentétet is, amit annak jelen idejűségéről és jövő idejűségéről olvasunk,²⁶ hiszen mivel folyamatos esemény, így természetes, hogy időbeli kiterjedése van. Viszont éppen azért, hogy

21 Lk-nál ez a gondolat sokkal egyértelműbben jelenik meg, mint Mt esetében, viszont az is valószínűnek tűnik, hogy Lk őrizte meg hitelesebben az eredeti mondatszerkezetet (vö. WILSON, *The Gentiles*, 64k). Több érv szól amellett, hogy a Lk 16,16-ot úgy kell értelmeznünk, mint amiben János még a régi idők nagy alakjaihoz tartozik és nem az új aion képviselője (lásd SCHNELLE, 77k).

22 Ehhez a témához érdemes megemlítenünk, hogy míg korábban az Isten országa bekövetkezéséről szóló szavakat inkább gondolták elképzelhetőnek Jézus szájában (KÜMMEL, 29), mint Jánoséban, addig az utóbbi időben már az a vélemény is egyre többször megjelenik a szakirodalomban, miszerint a jánosi tradíciót kötötték volna később Jézushoz (lásd ROTHCHILD könyvét). A témához lásd még KÓKAI NAGY, Jézus hagyomány? című cikkét.

23 CONZELMANN, 62.

24 HAHN, 59.

25 HEININGER, 79.

26 Az idő problémájához lásd KÜMMEL, 30-35, továbbá HAHN, 61-62, valamint CULLMANN átfogó művét, a „Krisztus és idő”-t.

bármikor bekövetkezhet, a jelen minősített jelenné válik, és az embert lépés-kényszerbe hozza. Persze itt azért azt is figyelembe kell vennünk, hogy éppen az idő kérdéskörében a tradíció is sok változtatást hajtott végre a ránk hagyományozott anyagon. Ahogyan azt F. W. Horn kifejti cikkében, megvizsgálva az Isten országáról, ill. mennyek országáról szóló logionokat, míg egyes, „feltehetőleg autentikus jézusi kijelentésekben Isten országának prezentikus értelmezése van túlsúlyban (Mk 10,25; Mt 23,13), addig más autentikus logionokban a jövőidejűség dominál (Mk 9,47; 10,15; 23; Mt 18,3). Ugyancsak a jövőidejűségen van a hangsúly a gyülekezet, ill. az evangéliumok redaktorai által alkotott logionok esetében is (Mt 5,20; 7,21)”²⁷. Nyilván, ma már nem igazán lehet eldönteni, hogy a jelen, vagy inkább a jövő volt a dominánsabb, az viszont bizonyos, hogy a folyamat elkezdődött, hiszen Jézus kijelölte a kezdőpontot. Benne és általa veszi kezdetét, ami majdan az Atya akarata szerint beteljesedik: „jöjjön el a Te országod”²⁸. Mint ahogyan az sem kérdőjelezhető meg, miszerint „Isten eljövetele nem kizárja, hanem éppen magában foglalja, hogy Ő most is Isten... Eljövetelében éppen azért lehetünk bizonyosak, mivel már most uralkodik”²⁹. Furcsának és nehezen értelmezhetőnek számunkra mindez azért tűnik, mert a mi történelemszemléletünk kontinuitásával szemben Jézus történelemszemlélete éppen a diszkontinuitásból indul ki, pontosabban, míg mi a történelem kontinuitásából indulunk ki, addig Jézus tanításában saját személye kontinuitása válik igazán fontossá. Az sem teszi könnyebbé az értelmezést, hogy sok esetben az események általunk logikusnak feltételezett menete felborul pl. a Lk 18,1-8 hamis bíróról, vagy a Mt 20,1-15 szőlőmunkásokról szóló példázatokban. A logikátlanságban úgy vélhetjük, a legmeglepőbb belátnunk, miszerint a gondolkodásunkkal, amivel Istent is megérteni igyekszünk, éppen szembe megy Jézus ábrázolásában Isten gondolkodása. Ha úgy tetszik, szuverén cselekvő, amely szuverenitás extravaganciának tűnik a szemünkben.³⁰ Éppen ezen megfigyelések alapján nem lehet kétséges, mint ahogyan tapasztalható is, hogy az egyetlen beszédmód, ami képes kifejezni Isten országának sokféle vonatkozását az a példázat, hasonlat lesz,³¹ hiszen az ezekben megjelenő eseményleírás tükrözi azok folyamatos kibomlását csakúgy, mint a „jelenvaló eljövendő ország”

27 HORN, *Die synoptischen Einlaßsprüche*, 195. Bár olyannal is találkozunk, hogy a tanítványok redakcionális kérdése irányul az Isten országa jelenvalóságára és éppen a válaszból derül ki ennek az elgondolásnak a tarthatatlan volta (vö. WILSON, 68).

28 A Mi Atyánk második kérdéséhez lásd KÓKAI NAGY, *A Hegyi beszéd*, 254k.

29 CONZELMANN, 68.

30 Vö. HEININGER, 82k.

31 Lásd HAHN, 67k.

dinamikáját, „mivel a jövő, mint eljövendő uralma Istennek már utolérte a jelent”.³²

Isten országa azonban nem csak időben jelenik meg Jézus tanításában, hanem térben is. Térben, mint amiben létezhetünk (Mt 8,11k; 11,11) és tér, amibe bejuthatunk (Mk 9,47; 10,25) olyan hely, ahonnan az ember saját magát ki is rekesztheti, ha fontosabbnak ítél bármi mást, mint bejutni oda (Mt 5,20; 10,25). Jézus tanításában roppant markánsan jelenik meg Deutero-Ézsaiás teológiai gondolkodása. De míg nála a végső időkben nyílik majd lehetőség arra, hogy beléphessenek zsidók és pogányok Isten országába,³³ addig „Jézus sok esetben úgy beszél Isten országáról, ahogyan a rabbik az eljövendő aion-ról szóltak (eszkatológikus étkezés, nagygyá lenni Isten országában, eljutni Isten országába, örökölni, elkészíteni); ez is egy utalás Isten országa kozmikus, univerzális és eszkatológikus karakterére Jézusnál.”³⁴ Ugyanakkor ebből a tanításból szinte teljesen hiányzik az ellenség képe, azzal kizárólag olyan összefüggésben találkozunk, mint akit szeretni kell. Miközben arról nyilván lehet vitát nyitni, hogy ki az ember barátja, és ki a felebarátja, az ellenség szeretete mindezen kategóriákat feleslegessé teszi.³⁵ A Názáreti tudatosan fordul a kirekesztettek felé és vállal velük közösséget (vö. Ézs 61,1k), még akkor is, ha ezzel alkalmanként meg is botránkoztat másokat, mert ezen cselekedeteiben JHVH uralkodói szándéka jelenik meg, aki maga a szeretet. Jézus Isten országáról szóló igehirdetésének tehát az egyik legmarkánsabb következménye az ebből fakadó etikai tanítás, hiszen bejutni oda cselekvést követel meg az embertől, amelyet leginkább a szeretet jellemez. Jézus földi munkája egyértelművé teszi, hogy az üdvösség feltétel nélkül érvényes és bárki elnyerheti azt, legyen bár bűnös, vagy kitaszított. Nincsen előfeltétel, amit először teljesíteni kell. Az üdvösség egy lehetőség, amit el lehet fogadni,³⁶ egy ajándék, amit „csak úgy” kapunk.

32 A „jelenvaló eljövendő ország” faramuci fordításával U. SCHNELLE találó kifejezését próbáltam meg visszaadni, aki a „das gegenwärtig zukünftige Gottesreich”-ről beszél (i.m. 82).

33 WOLTER, 12.

34 LUZ, βασιλεία (DALMANRA hivatkozva).

35 A felebarát és ellenség szeretetének témájához lásd KÓKAI NAGY, *Hegyi beszéd*, 125-130.

36 HAHN, 69k, vö. továbbá KÜMMEL, 50k.

Jézus etikai követeléseai meglehetősen élesek. Úgy fogalmazhatnánk meg ezt a legjobban, hogy Jézus etikájában alapelvé képes tenni azt, amit csak a végidők rögtöni, a következő pillanatban beköszönő megjelenésének fényében lennénk képesek mi magunk saját erőből megcselekedni. Más szavakkal, Jézus a mindennapok normájává teszi, amit az embernek csak egy adott, megérintett pillanatban sikerülhet megéreznie: a boldogságot a (lelki) szegénységben, a sírásban, az éhezésben, és az üldöztetések között (Mt 5,3-12),³⁷ vagy a szeretetet az Atya minden teremtménye iránt, még akkor is, ha az éppen az ellenségünk. Külön ki kell emelnünk, hogy a kirekesztettekhez fordulás és az ellenség szeretete legplasztikusabban a pogányokhoz való viszonyban ölt alakot, akik mindkét negatív kategóriát betöltötték a zsidó gondolkodás szerint. Az egyértelmű, hogy Jézus az Ószövetségben karakteres Izrael centrikusságot nem hagyja el, sőt saját népét igyekszik megszólítani csak igazán.³⁸ Ugyanakkor, míg a zsidóság apokaliptikus váradalmaiban Isten uralmához, országához majdnem mindig hozzákapcsolódik a pogányok feletti győzelem reménye, de legalábbis a pogányok megtérése és ezzel Izrael Istenének feltétlen elismerése (lásd fentebb), addig azáltal, hogy Jézus igehirdetésében ez az ország jelenvalóvá is válik, megnyílik annak a lehetősége, hogy a pogányok már most csatlakozhassanak ehhez a gyülekezethez.³⁹ Jézus azzal az igénnyel lép fel tehát, hogy megjelenítse Isten országát cselekedeteiben és személyében, és tőlünk sem vár el ennél kevesebbet. Etikai tanítása erejét Isten országa, ennek a megtapasztalása adja. További fontos észrevétel ezzel kapcsolatban, hogy nem csupán etikai tanításai szigorúságával lép eléink a názáreti Tanító, de a bűnbocsánat lehetőségével is. Isten országa hirdetésének központi üzenete a bűnök megvallására hívás és a bűnbocsánat ajándéka, mint a bűnöshöz való viszony rendezésének egyetlen módja.⁴⁰

Ha pedig arra a keresünk példát, hogy az Isten országáról szóló tanítás időbeli és térbeli vetülete miben találja meg metszéspontját,⁴¹ akkor az étkezéseket említhetnénk.⁴² Ahogyan fentebb láthattuk, Isten lakomája, vendégsége a zsidó tradícióban is fontos momentuma a végidőknek. Sőt az ókori

37 Lásd KÓKAI NAGY, *Hegyi beszéd*, 30-74; vö. továbbá SCHNELLE, 101-104.

38 WOLTER, 13.

39 THEISSEN, *Die Religion*, 53.

40 LENKEYNÉ, 71.

41 Nem gondolom sem az időbelit a térbeli vetület elé helyezni, vagy fordítva, ahogyan azt M. WOLTER teszi (i.m. 14). E kettő szorosan összetartozik az Isten országáról szóló igehirdetésben.

42 A Jézussal való étkezések teológiai jelentőségének legátfogóbb magyar nyelvű kifejtését lásd BOLYKI J. könyvében, a téma liturgiai megközelítéséhez vö. KÁDÁR, 68k.

zsidóságban az étkezéseknek egyébként is volt szakrális karaktere, a hálaadásban Isten jelenik meg úgy, mint házigazda. Az asztalközösség éppen úgy erősítette a zsidó identitást, mint a nyilvános elhatárolódást a pogányoktól, vagy a vallásilag tisztátalanoktól. Az I. században pedig az étkezési előírások a zsidó törvénykezés centrumát képezték.⁴³ Jézus nyilván benne élt ebben a tradícióban, de arra nem csupán, mint egyfajta jövőbeli eseményre utal (pl. Mk 14,25; Mt 22,1-14), hanem megdöbbenő étkezési „szokásaival” (Lk 5,27; 7,36-50; 22,15-38), asztalközösségeivel és étkezési csodáival (Mk 6,35-44; 8,1-10) példát mutat és ízelítőt is ad a majdan eljövendő nagy lakomából.⁴⁴ Ugyancsak új fényben jelenik meg ebben az összefüggésben az a tény, hogy Jézus szolgálatára éppen a diakonia kifejezést alkalmazza,⁴⁵ aminek alapjelentése az asztal körüli szolgálat volt. A jövő, Jézus asztalánál jelenné válik, és bárki beléphet oda (lásd 1Kor 11,23-26). Ha elfogadjuk ezt a megállapítást, akkor nem nehéz belátnunk, hogy Jézus asztalközössége, amit az eucharisztia gyakorlata ábrázol ki a legplasztikusabban, egy közösséget, konkrétan az egyházat hívja életre (lásd Lk 13,29⁴⁶). Ebből az aspektusból szemlélve pedig már egyáltalán nem is érezzük annyira szarkasztikusnak A. Loisy kijelentését: „Jézus Isten országát hirdette és jött az egyház.”

Felhasznált irodalom:

- BOLYKI, J., *Jézus asztalközösségei*, Budapest, Dunamelléki Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1993
- CONZELMANN, H., *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1987
- CULMANN, O., *Krisztus és idő*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000
- FOHRER, G., *Geschichte der israelitischen Religion*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1992
- HAHN, F., *Theologie des Neuen Testaments I.*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2005²
- HORN, F.W., Die synoptische Einlaßsprüche, ZNW 87 (1996), 187-203

⁴³ SCHNELLE, 89.

⁴⁴ Lásd LENKEYNÉ, 72.

⁴⁵ Lásd LENKEYNÉ, 69k.

⁴⁶ Ebben a versben az ἀνακλίνω kifejezést látjuk, amelyik az asztalhoz való letelepedést jelöli, tehát az együtt étkezésre utal.

- KÁDÁR Zs., Az istentisztelet eszkatológiai tartalma, *Sárospataki Füzetek* (2009/2), 63-73
- KÓKAI NAGY V., Jézus hagyomány? in: KARASSZON I. - MOLNÁR J. (szerk.), *A szent hely*, Tanulmányok Dr. Erdélyi Géza püspök tiszteletére, Komárom, 2007, 136-145
- KÓKAI NAGY V., *A Hegyi beszéd*, Budapest, L' Harmattan, 2007
- KÜMMEL, W., *Die Theologie des Neuen Testaments* (NTD), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969
- LENKEYNÉ SEMSEY K., Istentisztelet Jézus intenciója alapján az ősegyházban, *Teológiai Szemle* (2002/2), 69-74
- LUZ, U., βασιλεία, EWNT I., Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1980
- ROTHSCHILD, C. K., *Baptist Traditions and Q*, (WUNT 190), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005
- SCHNELLE, U., *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007
- SZABÓ X., *Salamon zsoltárai*, Budapest, L' Harmattan, 2009
- SCHRAGE, W., *Ethik des Neuen Testaments*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1985
- THEISSEN, G., *Die Religion der ersten Christen*, Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 2001
- VANONI, G., - HEININGER, B., *Das Reich Gottes*, NEB.Th 4., Würzburg, Echter Verlag, 2002
- WILSON, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge, University Press, 1973
- WOLTER, M., „Was heisset nu Gottes reich?“, ZNW 86 (1995), 5-19

Benyik György:



JÉZUS PERE

A zsidó eljárás és a Pilátus előtti meghallgatás

Bevezetés

Az exegézisnek nem tárgya a szenvedéstörténet tudósításai mögött álló történeti valóság részletes megvizsgálása, de Jézus perének történeti verzióját kutatni fontosabb kérdés, mint hogy ettől el tudnánk tekinteni. Mindenekelőtt szeretném megjegyezni, hogy két eljárást ismer a Biblia Jézus ellen, az egyik a zsidó hatóságok kihallgatása, a másik Pilátus előtt zajlott meghallgatás. Jézus halála a keresztények szemében hosszú időn keresztül a zsidók vétké volt. A Talmud¹ éppen ezért igyekszik ellentétes tudósításokat közölni erről az eljárásról, (Sanh 43a) azt állítva, hogy Jézust megkövezték és felakasztották². A per legfontosabb zsidó kutatója Chaim Cohn (1941-1983) is ezt a nézetet képviseli. Az éjszakai ülést nem tartják sem elképzelhetőnek sem hivatalos ülésnek. Paul Winter (1939-)³ pedig erőteljesen hangsúlyozza, hogy Jézus perében római ítélet született, amelynek a vége római büntetés volt, a kereszthalál.

Hogy bemutassuk, mennyire ellentétes nézetek csapnak össze ebben a kérdésben, elegendő csak néhány tudós véleményét idézni: Lietzmann H.⁴, szerint Márknál Jézus pere idegen test és Péter tudósítására vezethető vissza. Dibelius M.⁵, - az elő Márk közösségi hagyományra, vagyis ismeretlen szerzőre vezeti vissza a Jézus peréről való tudósítást. Bultmann R.⁶ szerint az egész elő-márki tudósítás egyetlen szövegre megy vissza,

1 Magyarul soha nem jelent meg a teljes talmud, a Socino kiadás megtalálható az interneten.

2 BLINZLER, J.: Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna, in: ZNW (1961), 52.

3 WINTER, P.: *On the Trial Of Jesus* 1961 és 72-ban jelent meg Berlinben. Autodidakta Jézus kutató, aki túlélte a koncentrációs tábor és élete végét ennek a kutatásnak szentelte, és Londonban nagy szegénységben halt meg.

4 „Der Prozess Jesu” in: *Kleine Schriften* II.k, Berlin, 1958.

5 Részletesebben ld. *Jesus*. Philadelphia 1939

6 Ld. részletesen *Die Geschichte der synoptischen Tradition*: Göttingen, 1979.

Mk 15,1-re, sőt véleménye szerint a Jánosi verzió is elő-jánosi hagyományokból ered.

Mt/Mk közös történeti tudósításra vezethető vissza. Josef Blinzler – a zsidó nagytanács perét a szadduceus törvények szerint lefolytatott eljárásnak tekinti⁷ (ld. Misna). Rudolf Pesch,⁸ aki szerint az egész leírás Mk verziója egy elő-márki szemtanú elbeszélésén alapul, úgy véli, hogy a zsidó törvények és a korabeli politikai helyzet ütközése eredményezte az ellentmondásos eljárást. Otto Betz⁹ úgy gondolja, hogy Mk 14,55-65 nem más, mint biblikus szakkifejezésekkel dúsított „Emberfia-elbeszélés”. A Jézusra vonatkozó messiási kérdését a 2Sám 7,13-15 motiválta. Mt/Mk tudósításában igaziból egy közös tulajdonságot fedezhetünk fel, mégpedig, hogy mindkettő azt állítja: a Jézus elleni zsidó eljárás a szinedriumnak nem formális legális ülése volt.

Ha a jeruzsálemi közrend felől vizsgáljuk Jézus perét és a hozzá kapcsolódó tömegreakciókat, akkor el kell mondanunk, hogy a rómaiak nem tartottak a provinciában rendőrséget, a rend biztosítása a városi előjárók feladata volt, és csak rendkívüli esetben avatkoztak be a rómaiak. Jeruzsálemből csak a templomi rendőrség rendfenntartó szervezete ismert ebből a korból, de a nagy ünnepekre a helytartó is Jeruzsálembe jött, ami azt is jelentette, hogy a római katonák száma is többszöröződött ebben a periódusban.

Könnyen elképzelhető, hogy Jézus a templom ellen mondott szavaival provokálta az előjárókat. Amennyiben Mk 14,58 állítása történetileg igaz, akkor a konfliktus lényege a papság és a próféta konfliktusa (vö. Jezus ben Ananias Kr.u. 60 pere.).

Ebből a rövid összegzésből is világos, hogy Jézus pere igen vitatott és gazdagon dokumentált téma az Újszövetségben. Josef Blinzler¹⁰ meghatá-

7 Ma már kevesen olvassák BLINZLER német cikkét, ld.: Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna – in: ZNW (1961), 52.

8 Ld. *Das Markus evangelium*, 2 vol. HThK II., 1976/77.

9 Ld. „Probleme des Prozesses Jesu”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II/ 25,1.

10 *Der Prozess Jesu. Das Jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*. Regensburg, 1960; Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna, ZNW (1961), 52.

rozó munkája óta többen sokat publikáltak a témában¹¹. Alapvetően három irányzat létezik a per kutatásában. Az első irányzat a evangéliumi elbeszélés minden részletét kétségbevonja, és történeti értékét tagadja. A második irányzat a János evangélium elbeszélésre alapozva tagadja, hogy Jézusnak lett volna a szinderion előtti pere. A harmadik irányzat – ezt jórészt zsidó kutatók képviselik –, tagadja, hogy az evangéliumok ismerik a zsidó jogszokásokat és ezért tartják hiteltelennek az elbeszélésüket, de szerintük talán még János

- 11 BLINZLER, J.: *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*, Regensburg, 1960; WINTER, Paul: *On the Trial of Jesus*, Berlin, 1961; BLINZLER, J.: Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna – in: *ZNW* (1961), 52; LINDESKOG, G.: Der Prozess Jesu in jüdisch-christlichen Religionsgespräch, in: Abraham unser Vater (*Festschrift O. Michael*), Leiden, 1963, 325-336; BEN-CHORIN, S.: *Bruder Jesus – der Nazarener in Jüdischen Sicht*, München, 1967; BAMMEL, Ernst: *The Trial of Jesus Studies in Biblical Theol.*, Second Series 13, SMC Press, London, 1970; GNILKA, J.: „Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14,53-15,5, in: *EKK Vorarbeiten* 2, Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1970, 5-12; CATHPOLE, David R.: *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the present Day*, Leiden, Brill, 1971; MAIER, P. L.: „Who was Responsible for the Trial and Death of Jesus?” in: *Christianity Today* 18 81973/74), 806k; WINTER, P.: *On the Trial of Jesus* (Berlin 1961), revised and ed. by T. A. BURKILL and Geza VERMES, Berlin (SJ, 1), 1974; PESCH, R.: „Die Überlieferung der Passion Jesu, in: K. KERTELGE (Hrsg.), *Rückfrage nach Jesus* (Questiones Disputae 63), Freiburg, 1974, 148-172; SCHÜRMANN, H.: *Jesu ureigener Tod*, Leipzig/Freiburg, 1975; COHN, Haim: *The Trial and Death of Jesus Harper and Row*, N.Y., 1977; FLUSSER, D.: *Die letzte Tage Jesu in Jerusalem. Das Pssionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse*, Stuttgart, 1982; BETZ, O.: „Probleme des Prozesses Jesu“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II/ 25,1, (1982), 564-647; LOHSE, E.: *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh, 1984; CONZELMANN, H.: „Historie und Theologie in der synoptischen Passionsberichten“, in: ders.: *Theologie als Schriftauslegung* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 65), München, 1987, 74-90; LAPIDE, Pinchas: *Wer war schuld an Jesu Tod?* (Gütersloher Taschenb. Siebenstern, 1419), Gütersloh, 1987; PESCH, R.: *Der Prozess Jesu geht weiter*, (Herder-Taschenbuch) [engl. Übers.: *The Trial of Jesus Continues*, Allison Park, Pa. (PTMS, 43), 1996,], Freiburg (Br.), 1988; KERTELGE, K.: *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfragen und theologische Deutung*, (QD, 112), Freiburg (Br.), 1988; THOMAS, G.: *Das Jesus-Urteil. Hintergründe eines politischen Mordes*, (The Trial), aus d. Engl. von B. Rullkötter, 2. Aufl., (Bastei-Lübbe, Geschichte, 64107), Bergisch Gladbach, 1989; SANDERS, E. P.: *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, Philadelphia, 1990; MILLAR, Fergus: „Reflections on the Trials of Jesus”, in: *A Tribute to Geza Vermes*, (JSOT.S, 100), Sheffield, 1990, 355-381; BROWN, Raymond E.: *The Death of the Messiah*, 2. k., NY., 1994; CROSSAN, J. D.: *Wer tötete Jesus? Die ursprünglichen Antisemitismus in der Evangelien*. San Francisco, 1995 = München, 1999; HEUSLER, E.: *Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse*, (NTA, NF 38), Münster, 2000; LUZ, U.: *Das Evangelium nach Matthäus*, Mt 26-28, Bd 4., Zürich/Neukirchen-Vluyn, 2002; JAROŠ, Karl: *In Sachen Pontius Pilatus*, Mainz, 2002; NIEMAND, Ch.: *Jesus und sein Weg zum Kreuz*, 2007; FLUSSER, D.: *Entdeckungen in Neuen Testament*, Bd. 1., *Jesuworte und ihre Überlieferung*, Neukirchen-Vluyn, 1992.

elbeszélése tekinthető történetileg a leghitelesebbnek. R. E. Braun¹² katolikus egzegéta tárgyalta legrészletesebben ezt a témát a maga kétkötetes művében. Azóta nem sikerült igazán részletes cáfolattal illetni nézeteit.

Eltérő hagyományok a szinedrium üléséről

Igen gyakorta hangoztatott nézet, hogy Jézus peréről szóló tudósítás a legrosszabban megőrzött hagyomány a szenvedéstörténetben, mely nézet érvei a következők:

- 1) Az elő-Jánosi hagyomány nem tud szinedrium ülésről csak informális gyűlésről, melyen a korábbi főpap, Annás elnökölt (Jn 18,13.19-24). A tudósítás Jézus tanítványaitól származik. Elképzelhető, hogy Jézust előbb Kaifáshoz¹³ vitték, majd onnan közvetlenül Pilátushoz került (Jn 18,14.28). János korai hagyománya feltehetően nem ismerte a Betániai megkenést és a Jeruzsálemi ünnepélyes bevonulást sem.
- 2) Lk szenvedéstörténetében az eljárás leírása ellentmondásos, a Mt/Mk hagyománytól eltér (Lk 22,54-57), főleg Péter tagadásának leírásában (56-72) és az első kigúnyolás leírásában (63-65), valamint a főpapi kihallgatást nem éjszakára, hanem hajnali időpontra, tehát nappalra teszi. A hamis tanúk a templom lerombolásának vádjára összpontosítanak, és nem lényegtelen, hogy a zsidó eljárásból hiányzik az ítélet. (vö. ApCsel 6,13: István elítélése). A kihallgatást nem közvetlenül a főpap irányítja¹⁴. Jézus válasza is eltér a másik két szinoptikustól Lk saját anyagában (Lk 22,67sk). Jézusnak a „Krisztus kérdésére” vonatkozó mondatai a Dán

12 R.E. BRAUN a szenvedéstörténet minden jelenetét részletesen elemzi, de különösen részletesen elemzi a pert és a perben résztvevő jogintézményeket. Elemzése szisztematikus és megkerülhetetlen.

13 Neve Jozséfhosz, a Kajafás a jellemére utaló melléknév. Jézus perében a főtanács és bíróság elnöke, s lényeges szerepe volt Jézus elfogatásában (Jn 18,12) is. Pályafutása azzal kezdődött, hogy benősült Annás családjába, és ezzel tagja lett a hatalmon lévő főpapi dinasztiának. A rómaiak Kr. u. 18: tették meg főpappá, s Kajafás 19 éven át évről évre megvásárolta a tisztséget a rómaiaktól. A rómaiaktól való függése következtében nem sokkal Pilátus bukása után (Kr. u. 36-37) a szíriai helytartó, Vitellius vlsz. Kr. u. 37 húsvétján megfosztotta a hivatalától. Péter és János felelősségre vonásakor (ApCsel 4,6) már nem Kajafás töltötte be a főpapi tisztséget. További sorsát nem ismerjük.

14 A főpap jogállásáról értékes megjegyzés Josephusnál: Ant 12,142; Ant 18,2; Ant 144,41.

7,13-tól függenek. A második válaszban nincs káromkodásra vonatkozatható anyag (70. v).

- 3) Az elő-márki elbeszélés legfontosabb tudósításaival kapcsolatban elmondhatjuk, a nehézségek jórészt abból származnak, hogy a legrégebbi tudósítások szerkezete ellentmondásos. Ebből arra következtethetünk, hogy az eredeti elbeszéléseket a keresztény közösségek átszerkesztették. Néhány példa az ellentmondásra: kétszer lépnek fel a hamis tanúk, (56.57f.), de nem vág egybe a tanúságuk (56.59); az ítéletből hiányzik a krisztológiai cím, és a 62.v. visszatér az utalás Dán 7,13-ra és Zsolt 110,1-re. Ellentmondás és patthelyzet alakul ki a hamis tanúk jelenete és Jézus öntanúskodása között. Ebből az ellentmondásból kiindulva legtöbbször arra gondolnak, hogy Mk 14,55-65 három fázisban történő fejlesztéséről van szó.

Jézus pere három egymástól független tudósításon alapszik, és ezek csak annyiban egyeznek, hogy Jézust kihallgatták a főpap jelenétében és Pilátus előtt, és közben valamikor Péter megtagadta őt. Nincs egység a kutatók körében arról, hogy a szinédrium formális ülése előtt jelent-e meg Jézus, és született-e formális ítélet ellene.

Két járulékos probléma

Jézus perének nincs olyan szemtanúja, amely Jézus szűkebb köréből való lenne, Péter Mt szerint látja Jézust bemenni és kijönni (Mt 26,58), de nincs jelen a tárgyaláson. Lk-nál Péter csak látó, de nem halló távolságban van (Lk 22,61). Még János hagyománya a leginkább problémamentes, mivel a főpap ismerősére hivatkozik (Jn 18,58), aki forrása lenne az egész elbeszélésének. Gondolhatunk még Nikodémusra¹⁵ és Arimateai Józsefre is, de szö-

15 Nikodémus (jelentése. 'aki a néppel győz'): tekintélyes zsidó farizeus Jeruzsálemben, a szinédrium tagja. János evangéliuma szerint Jézus nyilvános működésének elején, éjnek idején látogatta Jézust, akiben csodái alapján egyelőre Isten küldöttét ismerte föl. Jézus az újjászületésről és a Megváltóról szólva, saját kereszthaláláról beszélt neki (Jn 3,1-21). A főtanács előtt tiltakozott a Jézus elleni eljárással kapcsolatban a jogszerűsége hivatkozva: „Elítél-e a törvényünk valakit anélkül, hogy meghallgatták volna és meggyőződtek volna róla, mit tett?” (Jn 7,51). Jézus kereszthalála után Arimáti Józseffel levették Jézus testét a keresztről és tisztességesen eltemették József új sírjába.

vegszerű bizonyítékokat nem találunk arról, hogy bármelyikük is jelen lett volna a Jézus elleni zsidó eljárásnál.

Az ítélet hatása Jézus követőire

Számolnunk kell azzal, hogy a szinedrium nem csak Jézust, hanem követőit is elítélte (Mt 10,17-19; vö. Mk 13,9; Q 12,11). Tehát a hagyományozó kör, amint híret vette Jézus elítélésének, úgy gondolta ugyanez a sors vár majd rájuk is. Az ApCsel tudósítása ezt a félelmet néhány nappal későbbi eljárás leírásával alá is támasztja. A szinedriumnak és a templom vezetőinek a Krisztus-kérdéssel elkerülhetetlenül szembe kellett néznie. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az eljárásról szóló zsidó források későbbiek, és igen erősen befolyásolta őket, hogy a Jézus által alapított mozgalom egyházzá fejlődve, birodalom szerte egyeduralomra tört, amely dramatizálta a korábbi emlékeket és súlyosbította a zsidók szerepét Jézus perében.

Zsidó jogi háttér

A szinoptikus tudósítások és a Misna, amelyet legalább két évszázaddal később szerkesztettek, jogilag ellentmond az istenkáromlásnak. Ez a felvetés számos eljárási jogra vonatkozó problémát vet fel.

Sanh 4,1 szerint az ilyen eljárást nem lehetett éjszaka lefolytatni, hanem két egymást követő napon kellett megejteni. A szombat, vagy az ünnep nem számított. Az ilyen eljárásnak nyilvánosnak kellett lennie.

Sanh 4,2 előírja, hogy előbb a fiatalok nyilvánítsanak véleményt, hogy az idősebbek, vagy a főpap ne befolyásolhassák őket.

A tanúkat egyenként kell meghallgatni (Sanh 4,5). Nyilatkozataikat az elkövetett bűntény hely és idő vonatkozásában alaposan meg kell vizsgálni. (Sanh 5,1-3). A nem egybevágó nyilatkozatok érvénytelenek (Sanh 7,5). Ha a tanúkat hamis tanúzáson érik szigorúan meg kell őket büntetni (Mtröv 19, 15-21; Mak 1,5k; Sanh 11,6).

Ha feltételezzük, hogy ezeket az előírásokat betartották Jézus perénél, akkor egy ilyen eljárás lefolytatására nincs elegendő idő Jézus szenvedéstörténetének leírása szerint, jóllehet abban mindenki egyetért, hogy az evangéliu-

mi tudósításnak nem is célja a pontos eljárás rekonstruálása, hanem inkább annak vallási üzenetére koncentrálni.

Jézus esetében az egyik kapitális vád az istenkáromlás, amely csak akkor jön létre a Misna világos szabálya szerint, ha a vádlott Isten nevét (JAHVE) nyilvánosan és közérthetően kimondja (Sanh 7,5). Csak az ilyen szigorúan vett káromlás büntetendő, ezt később tovább szigorították (Lev 24,14-16). Az evangéliumi tudósításból ezeket a feltételeket nem lehet bizonyítani, tehát elmondhatjuk, hogy a Misna ellentmond a Szinoptikusok eljárásról szóló tudósítása lényeges részleteinek.

Azonban tudnunk kell, hogy a Misna eljárásjoga a 2. sz. rabbiktól származik és nem annyira eseteket összegez, mint inkább ideális jogi helyzeteket ír le. A farizeusi jogi szakértők ezt a hagyományt akkor alkották meg, amikor már a templom romokban volt, de ezt a hagyományt a zsidó szerzők minden részletében a 2. templom idején követett jogszokások dokumentumának tekintik, amely nézetet nem lehet elegendően megindokolni.

Ezt az ellentmondást egy keresztény kutató Josef Blinzler azzal oldotta fel, hogy feltételezett az 1. sz.-ban egy szadduceus eljárásjogot. Ennek a nézetnek a legnagyobb gyengéje, hogy sohasem került elő egy szadduceus jogi kódex, amelyről azt állíthatnánk, hogy Jézus idejében használták. Sőt az is kétséges, hogy az ünnepen is tartottak volna ilyen ülést a zsidó előljárók. Ezért ki kell jelentenünk, hogy Jézus és a zsidó vezetőknek az eljárás során elhangzott párbeszéde számunkra ismeretlen jogi keretben zajlott le. Az első századi zsidó eljárás-jogi formák pedig úgy tűnik még véglegesen nem alakultak ki.

Ellentmondások Jézus perében

A keresztre feszítés római büntetésmód, és általában politikai lázadókra szabták ki, ilyen értelemben zsidókat is ítélték kereszthalálra. Azonban a közrend megóvása a nagytanácsnak és a római helytartónak egyaránt érdeke volt. Feltételezhetjük, hogy a rómaiak kényes helyzetben kisegítették a zsidó vezetőket - erről a segítségről mindhárom evangélium tud. Azért segítenek, hogy a város békéjét megőrizték. Az is elképzelhető, hogy nem volt hivatalos szinédrium ülés, emellett szólnak az elő-jánosi hagyományok. Jézus pere kapcsán előbb Péter háromszoros tagadásáról beszéltek, vagyis Jézus és Péter személyét szembe állították egymással az evangélisták. A „messiás-kérdés” nem csupán vallási vitában érintett kérdés volt, hanem az eltérő messiási elképzelések miatt politikai kérdésnek is számított. Talán

ezt használták ki a zsidó vezetők, és csinálnak a vallási perből Pilátus előtt politikai kirakat pert.

Máté szövegének részletes magyarázata

Mt 26,57 Kulcs szó – κρατεω – elfogták (48.50.55.v.) – αυλη του αρχιερεως a hely a főpap palotája ahol összegyűlnek (συνηχθησαν) két csoportot említ (γραμματεις και πρεσβυτεροι) az írástudókat és a papokat. Ezzel szemben Márk 14,53-54 több csoportról beszél. Jn 18,13-14 Annás és Kaifás kapcsolatát magyarázza. János változatából azt tudjuk meg, hogy Annás kompetenciája az ítélet, de Kaifás javasolta a zsidóknak „...jobb, ha egy ember halt meg a népert...”. Ez viszont inkább politikai, mint vallási vádnak tűnik. Lk 22,54-56 kissé más szöveget közöl, melyben Péter áll a központban.

Jézus ellensége Kaifás, aki Mt verziója szerint a formális tárgyalást vezeti. Ez azonban nem szabályos, mert a vádlottnak nincs alkalma védekezésre (Sanh 4,1), amelyre pedig a zsidó jog felhatalmazza. A palota helyéről nincs pontos adatunk. A 4. sz.-tól Itinerária Bordeaux¹⁶ a mai örmény Sion kolostor helyét jelöli meg, amely az akkori hagyomány szerint a főpap palotája volt. Később a nagytanács termét a Péter templomok hegyén gondolták¹⁷. A templomhoz közeli híd közelében. Mai elképzelésünk szerint Jeruzsálem Templom-domb nyugati oldalán. A rabbinikus irodalom is említi. Az összegyövetel azonban nem biztos, hogy a teljes szinedrium hivatalos ülése volt. Egyrészt a Bet-Din nem jöhetett össze magánházban, még a főpap palotájában sem. A Misna szabályozására hivatkozni lehet, de ez megtévesztő, mert Jézus idejében még nem állították össze, és valószínűleg kevésbé szabályosan zajlottak az ügyek.¹⁸

58.v. Péter távolról követte: a termen kívül ül le udvarban, vagy a teremben ahol a szinedrium tagjai együtt voltak. Az αυληaz egész épületet jelent. Elbeszélő nézőpontja változik, kint-bent összefüggésében! Péter ugyanis

16 Magyarul megjelent *Egeira útinaplója* (Szentföldi zarándoklat a IV: században) ford. és bevezető IVÁNCsó István, Jel Kiadó, 2009.

17 Vö. Josephus, Bell. 2,344.

18 A Misna szerint, Sanh 4,1 az ünnepen nem lehetett halálos ítéletet hozni, de azt is tudjuk, hogy a Misna házassági előírása, nem felel meg tökéletesen pl. az Elefantine-ben talált házassági előírásnak sem. Misna összeállítása legkorábban Kr.u. 198 körüli időpontra datálható.

bent leült a szolgálkkal. De a nagy kérdés, hogy bent az udvarban, vagy bent a teremben?

Főpap kihallgatása 59-66.

Ebben a jelentben a főszereplők Főpap és Jézus között a dialógus úgy zajlik, mintha a nagytanács tagjai ott sem lennének, ugyanis a dialógus csupán Jézus és a főpap között zajlik, a nagytanács tagjai csak a végén szólalnak meg, hiszen megerősítendő az ítélet. Ez az összefoglalás nem pontos, és nem is valóságszerű, hanem tematikus.

Az egész perikópa kulcsszava „halálra-adni” (αὐτον θανατωσωσιν 59. v. Ενοχος θανατου 66.v.), és az egész elbeszélés hangulatát megüli a levegőben lógó, előre elhatározott halálos ítélet.

59-60. v. A Nagytanács¹⁹ 71 fős volt és nevezték *geruszia*-nak, vagy *boulé*-nak is. Ez volt a zsidók legfelsőbb vallási bírósága. A főpaptól, a vénektől és az írástudókból állt. A rómaiak által is elismert önálló jogi szerv volt a főpap vezetése alatt. A Misna Bet-Din-nek nevezi, és 71 tagja volt. Jogköre a vallási ügyekben az ítélet meghozatala. Josephus tud konfliktusáról a római politikai szervekkel. A szinedrionnak volt egy szűkebb vezetősége is, ez talán a főpap házában is ülésezhetett. A nagy kérdés, hogy csak a nagyobb gyűlés, a 71 fős tanács mondhatott-e ki halálos ítéletet vagy sem? A másik fontos kérdés, hogy a meghozott halálos ítéletet végre is hajthatta-e a rómaiak nélkül? Tehát az ún. pallosjoggal rendelkezett-e, vagy sem²⁰. Később Jakabot állítólag a szinedrion ítélete alapján sújtották halállal²¹. A halálos ítélet jogát a Jeruzsálemi templom lerombolása után visszavonták tőle. Ítéletei kiemelt ügyekre vonatkoztak, pl. főpap lányának paráznasága (Sanh 48b). Jézus elteni vád esetében érdemes odafigyelni arra, hogy az „Isten templomáról van szó” és nem a kézzel épített templomról. Arra is figyelmeztet a vers, hogy Jézusnak egy széles körben elterjedt mondásáról lehetett szó (vö. 20,40 Jn 2,19 ApCsel 6,13-14).

19 MANTEL, H.: *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge, 1961. Ld még SCHÜRER, E: *The History of Jewish People in the age of Jesus Christ*, II. vol., Edinburgh, 1979, 199-255. Különösen ajánlott a Judicial Procedur fejezet: 225kk.

20 Josephus: Bell. 6,126. Sanh 18a, 24.

21 Josephus: Antiq. 20.200.

Mt leírása hivatalos ülést jelez, de azt is, hogy a tanács halálos ítéletet akar hozni, ezért több vádpontot keres, és azt bizonyítani is akarja. A tanúk szerepe fontos az eljárásban, de különös, hogy a szerző előre tudja, hogy hamis tanúk jelentkeznek. Ezt a tényt ószövetségi idézetek segítségével teológizálja. (Zs 27,12 „hamis tanú támadnak ellenem”. (Vö. Zs 35,11 109,2). 60-61 v. A per pontos lefolyását nem közli az evangélista, sőt logikátlanságok is találhatók a kihallgatás leírásában. Például előbb lezárul a tanúkihallgatás, majd ismét jelentkeznek két tanú, de végül ezek sem bizonyítanak semmit. Jézus tanítványai közül viszont senki sem jelentkezik tanúnak. A későbbi kéziratok ψευδομαρτυρες -ről beszélnek, vagyis hamis tanúkról, ami az egész eljárást minősíti. A templom lerombolásáról Jézus Mk 14,58-ban beszélt. Ennek a kijelentésnek az értelme azért nem világos, mert János evangélista hozzáfűzi, hogy saját testének templomára gondolt (2,19-21). Ezt az állítást pedig csak a későbbi események, Jézus keresztre feszítése, halála és feltámadása fogja igazolni. Végül, de nem utolsó sorban az egész kihallgatási elbeszélésben az a legkülönösebb, hogy a tanúk által igazolt, és a korábban említett vádak közül, egyikkel sem vádolja a főpap Jézust.

62-63.v. Két kérdés hangzik el, retorikus formában az Isten-Fia problémát állítja a középpontba²². A főpap nem kérdezte volna, ha nem merült volna fel a Messiás Isten-Fia vád vele kapcsolatban. Ezzel összefüggésben lehet beszélni Jézusnak a Zsidók Királya címéről is, ami kulcskérdés lehetett Jézus perében, főleg majd Pilátus előtt. Érthetetlennek tartja a főpap, hogy erre Jézus miért nem válaszolt. Az is különös, hogy Máté, aki egyébként nagyban követi Márk elbeszélését, itt gyökeresen eltér tőle, ugyanis Márk elbeszélésében Jézus válaszol a főpapnak még pedig pozitív választ ad, amikor azt mondja „Én vagyok!”. Számos kommentár említi, hogy Máté szerint ez a hallgatás azért történik így, hogy a jelenlévők, vagy az olvasók a zsoltárra gondoljanak, mely azt mondja, *igaztalan bíró előtt nem nyitja ki száját az igaz bárány* (Zs 28,41 39,10 Iz 53,7), a jámbor lélek pedig hallgat²³. Ezzel az elbeszélés jobban megfelel a szenvedő messiási szövegeknek (Iz 12,19 Iz 42,1). Érdemes összevetni a Máté és Izajás szöveg kulcsszavait:

Iz	Mt
50,6 ραπισματα	26,67 εραπισαν
50,6 προσωπον	26,67 προσωπον
50,6 επιπτυσματων	26,67 ενεπτυσαν

22 COLLINS, J.: *The son of God text from Qumran in From Jesus to John*, JSNTSS, 84.

23 Josephus F.: Bell. 6,302.305.

Az is talány, hogy ebben a fontos pillanatban Jézus miért nem mond védőbeszédet? (vö. Szókratész, vagy Pál). Talán azért, mert vannak helyzetek, amikor a hallgatás erősebb érv a beszédnél. Máté evangélista Jézus főpap előtti kihallgatását közelíti a Pilátus előtti kihallgatáshoz. Jézus láthatóan a messiási kérdés megválaszolását hallgatásával a főpapra hárítja. Neki kell döntenie és vállalni döntéséért a felelősséget. Az is látszik, hogy éppen Jézus hallgatása hozza ki sodrából a főpapot. Ezért következik az, hogy beszélni parancsolja – az élő Istenre tett esküvel (ορκίζω σε κατα του θεου ζωντος). De amikor a főpap az eskü eszközéhez folyamodik a kihallgatás kapcsán, Jézus erőteljesebben akar elhatárolódni a főpap beszédmódjától.

64.v. Jézus válasza – συ ελπας „Te mondad!” (vö. Lk 22,70). Az eljárás szempontjából ez a mondat érinti a fő kérdést, és ennek a félmondatnak az értelmezésétől sok minden függ. Így történetileg bizonytalan, vajon a főpap direkt kérdésére Jézus igent mondott, vagy nemet? Ennek a ritka zsidó kijelentésnek párhuzama van, Mt 26,25 és Mk 14,62-ben, de ott igen válasz található. Jézus válaszával figyelmet a ki nem mondott messiási kérdés biblikus hátterére irányítja az itt elhangzott ünnepélyes próféciával. Látni fogjátok az ember fiát.²⁴ Márknál a Lxx szövegében Dán 7,13-hoz kapcsolódik 27,1-ben is. Ott viszont világos igen van. Jézus messiási öntudatának leírása az ősegházban sem volt könnyű kérdés, mert a korabeli messiási képzetek fényében kellett definiálni az ő elképzelését. A perbeli eljárás során Jézus is hasonló helyzetben van. Azonban ez a helyzet súlyosabb, mert egyben egy bírósági tárgyalás is, melyben a megértés, vagy félreértés tétje élet, vagy halál, és nem elvont nyugodt teológiai vitában való döntés, mint amelyek közül számosat folytatott a farizeusokkal. Ebben az összefüggésben a legkényesebb cím az „Isten-Fia” cím volt. A helyzet éles, ebben a párbeszédben, vagy a nagytanácsnak kell változtatni előzetes álláspontján, vagy Jézusnak. Furcsa módon a főpap kérdése az olvasó számára keresztény hitvallásnak tűnhetett.

Az istenkáromlás vádja – A vád bibliai alapját a Lev 24,26-ban találhatjuk. Ezen vád igazolásának látható jele, hogy a főpap megszagatja a ruháját. Ez esetben viszont azonnali ítélet végrehajtásnak kellett volna bekövetkeznie. Ha ugyanis valaki káromolja (שם יהוה – נקב – LXX – ονομαζων) az Istent, a fent idézett Lev 24,26 szerint, az egész közösségnek meg kell köveznie őt.

²⁴ Benjamin testamentuma 10,6-ról sem szabad megfeledkeznünk az ismert utalások mellett. Innen megtudhatjuk, hogy minden igaz ósatya szent, Ábrahám, Izsák, Jákob mind az Isten jobbán ül. A Zsolt 2,7 Midrása még azt is feltételezi, hogy Rabbi Aqiba is a Magasságbeli jobbán ül. A Dán 7,13-14 és Zsolt 110,1 között a kapcsolatot Zsolt 8,3-8 és 80,17 teremti meg.

A Sanhedrin 7,5 kimondja, hogy káromlással המורד csak akkor vádolható valaki, ha az Isten nevét érthetően kimondta. Ebben az értelemben, a szöveg tanúsága szerint Jézus nem követte el az istenkáromlás bűnét, mert ő csak azt mondta az Isten neve helyett, hogy: δυνάμεως-יהוה) vagyis a „magasági”, hatalmas. A talmudi szabályok szerint a Jahve nevet kellett volna kimondania, amiről itt szó sincs. Ugyanis a szigorú szabályok miatt ezek a helyettesítő Isten-nevek bevett formái voltak (vö. utalás Lev 24,16-ra János is 19,7-ben). Máté számára azonban Jézust istenkáromlással vádolni abszurd dolog, ezért nem sokat törődik a törvényességgel.

A szöveg hatástörténete²⁵

Chrysostomus azt mondja, a főpapok a maguk csalárdságát törvényes kezek közé akarták szorítani. Hieronymus költői kérdést tesz fel, hogy miért hamis tanúk ezek, ha ugyanazt mondják, amit az Úr mondott? Felhívja a figyelmet, hogyan lehet visszaélni a szó szerint elhangzottakkal, ha nem az összefüggés szerint idézik. Chrysostomus azt állítja, a főpap azért kérdez így, mert menthetetlen választ akar kicsikarni Jézustól. Órigenész azt vonja le ebből a helyből, hogy nekünk sem kell törődni a hamis rágalmakkal, inkább bátran hallgatni kell, mint hasztalanul védekezni. Hieronymus azt is tudni véli, Istenként Jézus tudta, hogy bármit mondana, ellene fordítanak. Azt is állítja a főpapról, allegorikus értelemben, hogy amikor ruháját megszaggatta, akkor a Törvény öltözkét szaggatta meg, amely védte őt.

Cornelius a Lapede az Istenfiúság deklarálásának tartja Jézus elítélését, ha valaki a népből Isten Fiának deklarálja magát (sine eorum licentia) engedély nélkül. Nem csak a tanúk, hanem a szinédrium tagjai is megosztottak a kérdésben (vö. Nikodémus, Arimátiai József). Az ülés nem teljes egyetértésben hoz ítéletet. Nikodémust és a többi ellenállót leszavazzák. Ebből az is látszik, hogy Kaifás nem áll a helyzet magaslatán és nem hoz pártatlan ítéletet. A 66. versben *az egész népért haljon meg* kijelentés megalapozatlan.

Késő középkori festők Jézust abszolút nyugodtnak ábrázolják, amint Kaifás előtt áll, aki viszont hisztérikus állapotában tűnik fel. A reformáció a két lelki vezető összecsapását látja ebben a jelenetben. Számukra ez a történet a főpap, mint zsidó lelki vezető és Jézus mint keresztény lelki vezető összecsapása. Azt is szívesen hangsúlyozzák a reformátorok, hogy a szinédrium

²⁵ Az alábbi idézetek jó része megtalálható Aq. Tamás: *Catenea Aurea*, ford. BENYIK György - LÁZÁS István Dávid, Szeged, Jatepress, 2000, 770-773.

olyan, mint a pápa és a bíborosok együttese, és Kaifást gyakorta püspöknek nevezik.

Krisztológiai elmélyítése 64. v.

A szöveg kulcsa ez a vers. Jézus deklarációját többféleképpen magyarázzák, de öntanúskodását nem lehet elvitatni. Zsidó részről tekinthető káromkodásnak. Jézus Isten Fia és a világ bírása szerepben lép fel, ami kiindulópontja lehetett a zsidóellenes érvelésnek. Ez a krisztológiai csúcspont, és Jézus istenségének fontos szövege. A 19. sz-i Krisztológiai érvelés szerint ez történeti tudósítás is. Ma ezt másként gondoljuk. Ez a tudósítás ugyanis zsidó forrásokon keresztül került a keresztényekhez, az eredetileg elhangzott szavakat tehát csak kikövetkeztetik. Jézus perének leírásában szerepet játszott az ellenséges zsidók és a Jézus-barát zsidók összeütközése, és az utóbbiak számának növekedése. Emiatt a zsidóság őt istenkáromlónak bélyegezte. Történetileg ez nem lehetett igaz. A szövegek ugyanis az összecsapás utáni fikciók termékei.

Ki a vétkes Jézus haláláért?

Ebben a tanulmányban nem vizsgálom a Pilátus előtti meghallgatást, mint Jézus perének második felvonását²⁶. Azonban néhány, ezzel a kihallgatással összefüggő zsidó vonatkozású kérdésre szeretnék kitérni jórészt azért, mert hatástörténetük erősen befolyásolta Jézus perének zsidó és keresztény megítélését.

Csak a 24.v. – „**Az ő vére rajtunk és gyermekeinken.**” Máté különösen sokat foglalkozik azzal, hogy egy pozitív Pilátus képet alakítson ki és Pilátusból a jámbor pogány típusát faragja. Ennek ellenére ez a kép negatív lesz: Pilátus a kezét mossa, ártatlannak nyilvánítja ugyan magát, de csak elhatárolódik az ítélettől amelyet végül mégis maga hoz meg. Ezért ez a gesztus inkább álnok, mint fennkölt, és jobban meg is felel a történelmi Pilátus-képnek

²⁶ Az egyes idézeteket bővebben ld. Luz, U.: *Das Evangelium nach Matthäus I/4*, EKK, Benzinger, 2002, 139-153.

A jelenet hatástörténete

Péter evangéliuma szerint, Heródes ítéli el Jézust (EvPt 1,2), Pilátus viszont a zsidók rendelkezésére bocsátotta a sír őrségét (8,31; 11,49). Tertullianusz szerint a zsidók kényszerítették ki Pilátus ítéletét. Órigenész pozitívan szemléli Pilátust és szerinte a kézmosás a tisztelet jele Jézus iránt. Jeromos szerint Pilátust a zsidók kényszerítették és nem bírói tevékenységet kértek tőle. Ld. ha ezt *elbocsátod, nem vagy a Császár barátja!*

Pseudo-Ciprián is azon munkálkodik, hogy Pilátus a jámbor pogányok előképe legyen.

Hilarius szerint: Pilátus a pogány keresztények előképe. Jeromos viszont azt állítja, Pilátus kézmosásával a pogányok vétkeit le lehet mosni, a zsidókéét nem. Nikodémus evangéliumában viszont azt olvassuk, Pilátus nem bűnös, a nép vállalta magára az ítélet terhét.

Negatív Pilátus kép

Nagy Szent Leó pápa kijelenti: „A kezének megmosásával nem tisztította meg a lelkét”. Ambrus úgy vélekedik „a kezét megmosta, de ezzel a lelkét nem tudta megmosni.” Alex. Cirill. ezt írja: „Tipikus pogány, rituális kézmosással akar a bűntől megszabadulni. Bullinger véleménye lesújtó Pilátusról: „Pilátus hazug tisztulást végez”.

Nagy Szt. Leó pápa hozzá teszi „...hatalma volt arra, hogy Jézust szabadon bocsássa...” Euszebiosz azt a legendát őrizte meg Pilátusról, hogy *élete végén öngyilkos lett*. Luther véleménye szerint „Pilátus testestül lelkestül a pokolba jutott.”

A nép bűnös

Montefiore C.^{G27}: zsidó liberális vallástörténész véleménye a szövegről: „...borzasztó szöveg, borzasztó ötlet – ez a vers felelős a zsidók vérének óceánjáért.” Órigenész úgy látja:

27 Ajánlott források a szerzőtől: *Some Elements in the Religious Teaching of Jesus* (London: Macmillan, 1910. Sok keresztény szempontból vitatható állítás található még in: *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (London: Macmillan, 1930).

„...ennek az önátoknak a beteljesedése Jeruzsálem pusztulása.” (Mt 23,35k.38). Jeromos megjegyzi: *ez a vétek ráragadt a zsidókra, mind a mai napig, Isten nincs a szívében, Izrael többé nem Isten népe*. Luther kijelenti: „...a zsidók 1500 éven keresztül az alávalóságot keresték, és a gonoszságot követték, hogy Isten Fiának elítéléséért vétket elvegyék magukról.” Nagy Szt. Leó pápa viszont kijelenti: „Krisztus a keresztén imádkozott értük: - nem tudják, mit cselekszenek - (Lk 23,34) ezért lett a keresztény zsidók száma olyan nagy.”

Johannes Kriszosztomosz véleménye, hogy Isten a zsidókat sem csupán a vétkeik után ítéli meg, hanem a jóetteik alapján (vö. Pál). Kálvin helyesen jegyzi meg, hogy „Ez a vétek nem olthatta ki a szövetséget.” Paulus, H.E.G.:²⁸ „ez a hang a sátán hangja.” Igen fontos nyilatkozatot tett közzé III. Innocentius pápa, amikor elítélte azokat, akik Mt 27,25-re hivatkozva ítélik el a zsidókat. Cornelius a Lapide (1567 – 1637)²⁹ – „a zsidó anyák véres jobb kézzel szülik gyermeküket” legendát ismeri.

Mai értelmezés

Mt 27,24 szövege a kánoni Biblia része. Ha egyszer valami megtörtént, nem lehet meg nem történté tenni és a szöveget kivenni a Bibliából. Egyesek humanizálni kívánják a kijelentést, vagyis szociálpszichológiai érvekkel hivatkoznak, vagyis a felheccelt tömeg felelőtlenségére vezetik vissza ezt a szöveget. A teológiai, egyháztörténeti megokolások között néhányan a mondat megszületésének okát abban látják, hogy Máté zsidó keresztény közössége elhatárolódott a zsinagóga zsidóságától. Annyi ebből az érvelésből világos, hogy a Jézusban hívő zsidók ezt a kiáltást nem vették magukra és a keresztény közösség sem vonatkoztatta rájuk. Ilyen alapú zsidó és pogány keresztény feszültségről egyetlen dokumentum sem beszél. Nehezíti a kérdést, hogy az újszövetségi krisztológia középpontjában található a szöveg, de nem szabad azt történetlenül értelmezni. Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Jézus imádkozott ellenségeiért a Lukács 23,24-ban, sőt azt is kijelentette: „nem tudják, mit cselekszenek”, ami azt jelenti, hogy Jézus felmentette a zsidókat az esetleges önátok alól. A korai ősegyház teológiai véleményét

28 Ma már túlhaladott történet-kritikai állításokat fogalmaz meg mindkét művében. *Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das neue Testament*, 1802; *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, 1828.

29 Flamand Jezsuita, akinek véleménye a katolikus egyházban hosszú időn keresztül hatott kommentárja miatt.

közli a Zsidókhoz írt levél 12,24-ben, ahol Jézus vére az Újszövetség áldozata. Tehát nem értelmezték antiszemita módon az első teológusok ezt a jelene-
tet, nem is tehették, hiszen ők szintén zsidó származású keresztények vol-
tak. Máté 26,28 pedig generalizálja Jézus véráldozatát, amikor azt mondja,
Krisztus vére a bűnösökért ontatott ki. Mussner F.³⁰ jóindulatú megjegyzése
üdvözlendő, de meg kell jegyeznünk, az a nézet, hogy Jézus vére Izrael fiaiért
megváltó vér, nagyon jól hangzik, de Mt 27,24 nem ezt az értelmezést támo-
gatja. Azt is fontos megjegyeznünk, hogy a 27,25-ben található önátkozó zsi-
dók, másutt nincsenek az újszövetségben. Csak emlékeztetnénk arra, hogy
ennél a helynél számos középkori Passióban a szerzők beszúrták az „ez az én
vétkem” gondolatot az együttérzés felkeltésére.

Összegzés

Jézus zsidó hatóságok előtti kihallgatása és Pilátus előtti elítélése igen össze-
tett történet, számos hiánnyal és számos kérdéssel. A későbbi történészek
számára a fő kérdés így fogalmazódott meg Jézus peréről szóló tudósítások-
kal kapcsolatban: ki a felelős Jézus haláláért? A zsidó vallási vezetők, Pilátus,
vagy a nép? Ha mind a három bűnös, akkor az a kérdés, hogy egyenlő, vagy
különböző mértékben. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a zsinagógán belüli
megosztottságról van szó Jézus ügyében. Azt is erőteljesen hangoztatnunk
kell, hogy Máté zsidó-keresztény közössége a Jézus misszióját ellenző zsidók
között élt és emlékezett. Ebben az összefüggésben a felelősség kérdését in-
kább ironikusan veti fel ez a szöveg. Mindenesetre egy világos a történetből,
hogy a Jézus perében résztvevő szereplők mindegyike másként szemléli a
bűnt és az erényt, mint Jézus, aki magára veszi a világ bűnét. Ez a tény ta-
lán a hívők számára érdekesebb, mint minden más történeti érvelés. Azt is
látnunk kell, hogy az evangéliumi tudósítások íróit ez a szempont jobban
érdekli, mint a per szabályossága, jogi megalapozottsága, zsidó és római el-
járás-jogi szabályossága. Sőt az evangélium íróit személy szerint sem az ítélet
emberi felelőseinek megnevezése motiválja.

30 A bibliai keresztény antiszemitizmus kérdésével és részint cáfolatával részletesen foglalko-
zik, ld. *Traktat über die Juden* (München 1979).

Kállay Dezső:



MEGIGAZULÁS, HIT, ÚJ ÉLET

A Róma 5,1–11 szerkezeti és tartalmi sajátosságai

Előzetes megjegyzések

Pál apostol Rómabeliekhez írott levelének egyik legvitatottabb szövegegy-sége kétségtelenül az 5,1–11. A magyarázók körében uralkodó bizonytalan-ságot már az említett szakasz betagolása körüli problémák is jelzik. A le-véllel foglalkozó szakirodalomban mindmáig eldöntetlen kérdés a perikópa helyének pontos kijelölése a levéltest teológiai szempontból legjelentősebb részében, az ún. elvi-dogmatikai szakaszban (1,18–8,39). A szakemberek kö-zül többen is amellett érvelnek, hogy Pál az 5,1-gyel új fejezetet nyit a levél gondolatmenetében¹, hogy miután feltárta és kifejtette a hit általi megigazu-lásról szóló tanításának elvi alapjait (3,21–4,25), rátérjen a megigazulás kö-vetkezményeinek taglalására (5,1–8,39). Ezzel az állásponttal homlokegye-nest ellentétesen más magyarázók az 5,1–11-et összefoglaló szakaszként kezelik, és az 1,18-cal kezdődő első nagy tartalmi egységhez rendelik², arra figyelmeztetve, hogy noha az apostol ebben a szakaszban újabb, a levél alap-gondolatának (1,16–17) kibontásához nélkülözhetetlen kifejezésekkel él, a megigazulás-terminológia még nem szorul vissza teljesen³. A szóstatisz-tika eredményeire támaszkodva mindkét tábor azon fáradozik, hogy meg-győző érveket sorakoztasson fel a saját véleménye megerősítésére⁴.

1 SCHMIDT, H.W.: *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1962, 89; KÄSEMANN, E.: *An die Römer*, HNT 8a, Mohr & Siebeck, Tübingen, 1974, 123; SCHLIER, H.: *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1977, 137; FITZMYER, J.A.: *Romans*, AB 33, Doubleday, New York, 1993, 97; LOHSE, E.: *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003, 164.

2 CRANFIELD, C.E.B.: *The Epistle to the Romans* I., ICC, T. & T. Clark, Edinburgh, 1975, 253; WILCKENS, U.: *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1, Benzinger/Neukirchner Verlag, Basel/Neukirchen, 1978, 286; DUNN, J.D.G.: *Romans 1–8*, WBC 38A, Word Book Publisher, Dallas, Texas, 1988, 242; HAACKER, K.: *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1999, 112.

3 Áthidaló megoldást javasol BREYTENBACH, C.: *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, WMANT 60, Neukirchner Verlag, Neukirchen, 1989, 143.

4 Lásd pl. SCHLIER 138, CRANFIELD 252–254, LOHSE 163–165.

Nem kecsegtetőbb a helyzet a szakasz lényegi tartalmának a megállapítása-kor sem. A szövegegység kivételes fogalmi gazdagsága, a teológiailag súlyos, sajátosan páli kifejezések gyakorisága (megigazulás, hit, békesség, kegyelem, megbékélés, megtartás /szótéria/, harag, dicsekedés) jelzi ugyan, hogy ez a tizenegy vers a levél gondolatmenetének kulcsfontosságú csomópontja, de alig nyújt fogózkodót a perikópán végigvonuló és a különböző fogalmakat egységbe rendező elv vagy központi téma, a tulajdonképpeni alapgondolat megragadásához. A magyarázók többségének véleménye szerint Pál itt a hit általi megigazulás eredményéről, illetve következményeiről beszél⁵, vagy általában az evangélium hatásáról⁶ a hívő ember életében. Az ilyen és hasonló jellegű felelet azonban nem oldja meg a kérdést. Mert igaz ugyan, hogy Pál a szakasz első néhány versében (5,1–5) a megigazultak jelenlegi állapotát (békességünk van Istennel, kegyelemben állunk) és a jövőre bizalommal tekintő reménységét írja le (dicsekedünk az Isten dicsőségének reménységében, dicsekedünk a háborúságokban is), csak hogy az 5,6-tal kezdődően váratlanul és több ízben is témát vált, s ezeket a gondolategységeket már aligha lehet „a megigazulás eredményei és következményei” címszó alatt egyesíteni. Az egyetlen kivétel a 9. vers, melyben szintén a megigazulás „következményéről” olvasunk, a megigazított ember végítéletben való megtartásról, a végső üdvösség elnyeréséről. Az alapvető kérdés tehát marad: mi az előttünk álló szakasz tulajdonképpeni témája, milyen rendező elv tartja össze a különböző fogalmakat és tartalmilag eltérő egységeket, milyen irányt követ az okfejtés és mivel magyarázható az apostol által kijelölt út, végül: mi a helye és a szerepe az előttünk lévő szakasznak a levél első nagy szerkezeti egységében?

A probléma

A említett általános jellegű észrevételek mellett fel kell figyelnünk néhány igen sajátos kérdésre is, melyek segítségével az 5,1–11 megértésében jelentkező alapvető probléma közelebbről is megragadható. Már utaltunk arra, hogy a 4,25 és az 5,1 között a levél gondolatmenete váratlanul megbicsaklik. A 3,21–4,25-ben Pál csupa általános megállapítást tesz az ember megigazulásáról (3,21–31) és a hit természetéről (4,17–22), de sehol sem beszél konkrétan a hit általi megigazulás eseményéről. Ezzel szemben az 5,1–11 első néhány szava (δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως) arról tanúskodik, hogy

5 WILCKENS 288, SCHLIER 138, DUNN 242, HAACKER 112.

6 LOHSE 163.

a hit általi megigazulás *már* megtörtént⁷, s az apostol a pusztá tény megállapítása után, minden további magyarázat nélkül rátér a megigazulás következményeinek bemutatására (5,1–5). A 4,25 és az 5,1 között észlelhető gondolati hézag ellenére Pál úgy köti össze az egymást követő verseket, mint-ha az 5,1 a 4,25 közvetlen folyománya lenne: δικαιοθύντες οὖν ἐκ πίστεως az οὖν kötőszó következményt jelöl⁸. A nyelvileg megállapított szoros összefüggést azonban a tartalom csak részben igazolja. A 4,23–25 csupán a megigazulás körülményeiről, „előfeltételeiről” beszél, felsorakoztatva a kulcsfontosságú fogalmakat (igazság, tulajdoníttatik, hinni) és bemutatva a krisztológiai-szótériológiai alapot (Krisztus „a mi bűneinkért halálra adatott, és feltámasztatott a mi megigazulásunkért”), de nem jut túl ezen a szinten. Az 5,1-ben azonban nyoma sincs a Krisztus halálára vagy feltámadására utaló kifejezéseknek, s a 4,24-ben jelzett hit következményeként a hívő ember itt már elnyerte (δικαιοθύντες) az ott még csak kilátásba helyezett igazságot (οἷς μέλλει λογίζεσθαι [εἰς δικαιοσύνην] ... τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, 4,22–24). Az olvasóban keltett várakozás ellenére az apostol adós marad a hit általi megigazulás eseményének bemutatásával⁹, bármilyen szűkszavú legyen is a beszámoló. Ezzel szemben meglepő, hogy az 5,9–11-ben Krisztus halála és (feltámadása következményeként) élete a 4,25-ben jelzett szoros összefüggésben bukkan fel¹⁰, méghozzá úgy, hogy az apostol mindkettőnek külön szótériológiai jelentőséget tulajdonít („megigazultunk az ő vére által” 9a, „megtartatunk az ő élete által” 10b)¹¹. Ebből a szövegegységből viszont teljességgel hiányzik a jól ismert hit-fogalom (πίστις), s a megigazulás tényének ismételt kiemelése ellenére (δικαιοθύντες, 9) a szakaszt a megbékélés gondolata uralja (10–11), melyet Pál a levélben kizárólag itt említ.

A sorozatos témaváltás és a fogalmak nehezen értelmezhető, emiatt sokszor indokolatlannak tűnő, már-már zavarba ejtő váltogatása ellenére a szakasz jól szerkesztett és egyetlen zárt gondolategységet alkot a levél érvrendszerében. Ezt tanúsítja többek között az a körülmény is, hogy az 5,1–11

7 DANN 246, SCHLIER 139.

8 LOHSE 166, 10. jegyzet.

9 DUNN (246) fel is hívja a figyelmet arra, hogy 5,1-gyel meglepő módon új gondolat kezdődik.

10 WILKENS 299.

11 Érdemes figyelni arra a körülményre is, hogy noha Pál az 5,6–8-ban két ízben is hivatkozik a Krisztus megváltó halálának döntő eseményére, még csak utalást sem tesz feltámadására vagy életére.

értelmi egységekre tagolása gyakorlatilag problémamentes¹². A tulajdonképpen gondot azonban éppen az egyes értelmi egységek egymáshoz való viszonya okozza, magyarul a közöttük fennálló lényegi (logikai) összefüggések bizonytalansága, melynek következtében a szakasz tartalmi szempontból jobbára áttekinthetetlen¹³. Az olvasónak az az érzése, mintha az apostol az 5,1 megállapításából kiindulva célirányosan haladna az általa kijelölt úton (5,1–5), de ahelyett, hogy a keresztyén élet távlatait (a megigazulás következményeit!) közelebbről is megvilágítaná vagy bővebben kifejtene, váratlanul visszakanyarodik a kezdetekhez: Krisztus értünk vállalt halálának sajátos értelmezéséhez (5,6–8). Erről az alapról indul majd ki újra, másodízben is a megigazulás gondolatára támaszkodva (vö. 1 és 9), hogy a szakaszt a Krisztus halála és élete által szerzett „javakban” részesült (10), megbékéltetett ember Istenben való dicsekedésével (11) rekessze be¹⁴. S mintha csak rövidre zárná az 5,1–11 egészen végigvonuló gondolatot, a „dicsekedés” fogalmának ismételt kiemelésével visszakanyarodik az 5,2b–5-öt uraló kifejezőmóddhoz.

Mindezek ismeretében joggal gondolhatunk arra, hogy az okfejtés szintjén jelentkező logikai „következetlenségekre” az adna elfogadható magyarázatot, ha bebizonyosodna: az apostol az 5,1–11-ben éppen a hit általi megigazulás eseményét tárja az olvasó elé, mégpedig oly módon, hogy az ember megváltásának ebből a döntő, de ugyancsak összetett momentumából egyetlen lényeges mozzanat se maradjon ki. Ezt a feltevést szinte gerjeszti a 4,23–25-ben megfogalmazott, még csak elvi síkon mozgó kijelentés, mely egyrészt összefoglalja az apostol eszmefuttatását Isten igazságának a megjelenéséről és következményeiről (3,21–31), valamint a hit általi megigazulás lényegéről és a hit természetéről (4,1–22), másrészt szinte provokálja az olvasót, az Isten iránt nyitott és a hit általi megigazulás titkát megismerni vágyó, értelemmel és szívvel kutató embert (4,23–25).

12 Vö. CRANFIELD 257, WILCKENS 287–288, DUNN 245–246, LOHSE 166.

13 DUNN (245–246) felsorol néhányat a szakaszt tartalmi szempontból átfogóan értékelő próbaléközások közül – békesség (Cranfield, Hendriksen), megbékélés (Martin), reménység (Heil) –, és a 2–5 vezérszava (dicsekedünk), valamint a szakaszt általánosan jellemző eszkatologikus felhang alapján az utóbbit tartja elfogadhatónak.

14 A gondolatmenet szintjén észlelhető egyenetlenségekről mindenekelőtt WILCKENS (287) számol be részletesen.

Szerkezet és tartalom

Az eddigi felismerések alapján mindenekelőtt azt kell alaposan fontolóra vennünk a szakasz további vizsgálata rendjén, hogy az 5,1–11 megszerkesztésében Pál nem öncélúan nyúl a formai (retorikai) elemekhez, nem gyönyörködtetni vagy ámulatba ejteni akar, hanem a lényegi tartalom kifejtésének sajátos és nélkülözhetetlen eszközeként használja fel azokat. Az apostol olyan szoros egységet teremt a forma és a tartalom között, hogy a gondolati építkezés csak a kettő szüntelen kölcsönhatásában ragadható meg. A bennünket foglalkoztató kérdés további kifejtésére nézve ez a felismerés azt jelenti, hogy a szerkezet vizsgálatakor különösen figyelniünk kell az abban fellelő, sajátos tartalmi elemekre, mivel a tulajdonképpeni mondanivaló csak azok segítségével ragadható meg.

1. Az 5,1–11 szerkezeti váza – a páli gondolatmenet iránya és sajátosságai

A szakasz szerkezeti középpontja és gondolati magva kétségtelenül az Isten végtelen szeretetéről szóló, fennkölt hangvétellű bizonyágtétel (6–8). Ezt a szakaszt két gondolategység előzi meg (az 1–2a és a 2b–5), és szintén két gondolategység követi (a 9–10 és a 11), melyek párhuzamos szerkesztésüknek köszönhetően a belső magot kettős burokként ölelik körül. Az 5,1-gyel induló, világosan áttekinthető gondolatsor a 6–8-ba torkollik és jut nyugvópontra (6.v.), hogy aztán ugyancsak innen (8.v.), egy kis zökkenővel az apostol egy újabb, az előbbinél jóval összetettebb eszmefuttatásba kezdjen¹⁵, és elvezessen a 11. versig, a szakasz tulajdonképpeni csúcspontjáig.

<i>A megigazulás következményei:</i> békeségünk van Istennel; kegyelemben állunk	<i>Hitbizonyosság:</i> dicsekedés az Isten dicsőségé- nek reménysé- gével; dicsekedés a nyo- morúságokban	<i>Isten szeretete:</i> mikor még erőtelenek és bűnösök voltuk Krisztus értünk meghalt	<i>Sokkal inkább:</i> a megigazulás és megbékélés ésszerű követ- kezményei	<i>Dicsekedés Istennel:</i> A megbékélés elfogadásának következménye
1–2a külső burok	2b–5 belső burok	6–8 gondolati mag	9–10 belső burok	11 külső burok

¹⁵ Vö. DUNN (267).

A mag körüli belső burkot képező 2b–5 és 9–10 párhuzamosságára¹⁶ utal a 2b és 9b végidőre vonatkozó megállapítása („dicsekedünk az Isten dicsőségének reménységében”, 2b; „sokkal inkább megtartatunk a harag ellen őáltala”, 9b), viszont bizonytalan marad a 3–5¹⁷ és a 10b közötti kapcsolat. Pál a 3–5-ben a szorongattatások között is diadalmaskodó reménységről tesz bizonyosságot, a keresztyén ember jelenéről abban a világban, amelyben a bűn még nem vesztette el hatalmát¹⁸. Ezzel szemben a 10b éppen a szokatlan kifejezésmód és a tömör, formulaszerű megfogalmazás következtében („megtartatunk az Ő élete által”), tartalmilag nehezen körvonalazható¹⁹. A két értelmi egység közötti párhuzamosságot azonban megerősíti az a körülmény, hogy a szövegösszefüggésen belül úgy a „dicsekedni” (καυχάομαι) kifejezés (egymás után kétszer: 2b és 3a), mint a „sokkal inkább” (πολλῶ μᾶλλον) szókapcsolat (szintén kétszer: 9 és 10) a diadalmaskodó, szilárd meggyőződés (különösen a reménységgel való dicsekvés összefüggésében), illetve a szolid, ellenőrzött tényeken nyugvó bizonyosság kifejezője. A kettő közötti különbség tulajdonképpen az, hogy míg a „dicsekedni” magas fokú érzelmi töltetet hordoz²⁰, a „sokkal inkább”, mint a könnyebbről a nehezebbre váltó (*qal vachomer*, ill. *a minori ad maius*) következtetési forma sajátos szófordulata, ésszerű, a józan ítélőképesség számára belátható következményt jelöl²¹. Az egységek közötti mélyebb tartalmi összefüggések feltárására azonban további vizsgálódásra van szükség, mely nem hagyhatja figyelmen kívül a 10b-nek a közvetlen szövegkörnyezete alapján meghatározható értelmét.

A külső burkot képező 1–2a és 11 párhuzamát Pál az Istennel való békeség (εἰρήνην ἔχομεν) és az általa szerzett és ajándékként elnyert megbékélés (καταλλαγὴν ἐλάβομεν) fogalmának jelentésbeli rokonsága mellett nem az egységeket kölcsönösen átható, hasonló vagy azonos tartalmi elemek segítségével teremti meg (az 1-ből hiányzik a megbékélésre történő utalás, a 11-ből a kegyelem említése), hanem tisztán formai eszközökkel. Teljes krisztológiai titulaturát („a mi Urunk Jézus Krisztus”) csak ebben a két sza-

16 Vö. CRANFIELD 257.

17 WILCKENS (287) úgy látja, hogy a 3–5 teljesen kilóg a szakasz gondolatmenetéből. Szerepe csupán annyi, hogy a 8,17kk témáját már itt bemutatja.

18 Vö. KÄSEMANN 126, WILCKENS 290.

19 Az értelmezésbeli különbségek érzékeltetésére vö.: SCHLIER 156, KÄSEMANN 130–131, WILCKENS 299–300, DUNN 268.

20 CRANFIELD 259, SCHLIER 145, HAACKER 113.

21 KÄSEMANN 130, CRANFIELD 266, WILCKENS 298.

kaszban használ²², és csakis itt kapcsol Krisztus nevéhez két-két szótériológiai funkciót jelölő kifejezést, méghozzá oly módon, hogy míg az elsőt mindkét esetben a teljes krisztológiai címhez köti, a másodikat a cím hordozójára utaló vonatkozó névmáshoz (οὗ) rendeli: az 1–2a szakaszban békesség (εἰρήνη) Istennel, a mi Urunk Jézus Krisztus által és kegyelem (χάρις ὁ ἄνθρωπος, a 11. versben dicsekvés (καυχώμενοι) Istennel, a mi Urunk Jézus Krisztus által és megbékélés (καταλλαγή) ὁ ἄνθρωπος általa. Noha az eddigiek alapján bizonyos, hogy Pál az 5,1–11 indító és záró szakaszában az ember új, eszkatologikus helyzetének különböző mozzanatait írja le, a két értelmi egység szerkesztésbeli sajátossága és a mindkettőre jellemző ünnepélyes hangvétel, melyet az apostol a krisztológiai címek teljes felsorakoztatásával teremt meg²³, arra indít, hogy a kettő között szorosabb tartalmi-értelmi kapcsolatot keressünk.

Az eddig elmondottakból az következik, hogy az 5,1–11 megértésének a tulajdonképpeni kulcsát a 9–11 tartalmi sajátosságainak a feltárásával kapjuk meg, melyhez tényleges segítséget főképpen a vizsgált perikópa gondolatilag könnyebben megragadható egységei alapján remélhetünk.

2. A páli szemlélet idősíkjá

Nem véletlen, hogy a 4,25 és az 5,1 között észlelhető gondolati hézag zavarba ejti a kutatókat, amiért többen is úgy tekintenek az 5,1–11-re, mint a következő nagyobb értelmi egység felvezető szakaszára a levéltesten belül. Az új fogalmakon és a változatos tematikán túl jól érzékelhető különbség van a két egység időszemléletében is. A 4,23–25-ben Pál egyértelműen azokról szól, akiknek a Krisztust feltámasztó Istenben vetett hite igazságul fog tulajdoníttatni (οἷς μέλλει λογίζεσθαι), az 5,1 indító kifejezése viszont azokra vonatkozik, akiknek már tulajdoníttatott, tehát már megigazultak (δικαιωθέντες). Ettől a megállapítástól kezdve azonban azt tapasztaljuk, hogy az 5,1–5 valamennyi kijelentése a megigazított ember jelenét írja le, még abban az esetben is, amikor az apostol nem jelen idejű ígéket használ, hanem perfectumokat²⁴. A megigazulás következtében békességünk van

22 CRANFIELD 258, DUNN 247.

23 SCHLIER (141) szerint Pál a krisztológiai címek teljes felsorakoztatásával a megdicsőült Jézus Krisztus állandó és hatékony jelenlétét juttatja kifejezésre.

24 Helyesen állapítja meg BREYTENBACH (147) a perfectumok jelentéséről, hogy jóllehet a kegyelem alatti lét kezdete a múltba nyúlik vissza, a cselekvés következménye a jelenre nézve is érvényes, ezért „mi most is kegyelemben állunk”.

(ἔχομεν, praes.²⁵) Istennel, bármikor Hozzá járulhatunk, mert Krisztus által megnyílt az út (προσαγωγήν ἐσχήκαμεν) ahhoz a kegyelemhez, amelybe be is helyeztettünk és amelyben jelenleg is találhatunk (ἐστῆκαμεν, állunk). Az Istennel való békességünkről és kegyelmi helyzetünkről szóló párhuzamos kijelentéseket Pál krisztológiailag jól megalapozza²⁶, s ezzel együtt a megigazított ember Istenhez való viszonyát a *tartós jelen* idői síkján értelmezi. A megigazított ember határtalan bizalommal tekint távoli (eszkatologikus) és közeli (történelmi) jövőjére – valóban békessége van Istennel²⁷! Kegyelemi helyzete alapján dicsekszik az Isten dicsőségének reménységével, megváltása végső beteljesedésével, de dicsekszik a nyomorúságokban is, mert tudja, hogy a nyomorúságok türelmes hordozása állóképességének próbája, s aki állja a próbát, az megújuló reménységgel tekinthet a jövőbe, bármit is rejtjen az. A múlt, a jelen és a jövő Pál időszemléletében egyetlen pontban sűrűsödik össze, az *üdvösséges jelen*, a mindig érvényes és ezért mindig időszerű *most*²⁸ döntő pillanatában. A múlt, a kegyelembe helyezés pillanata, a ma meghatározó eseménye (2a), a távoli jövő, az ember végső megváltása, a jelen szilárd bizonyossága: a hit számára már „elvégzett jövő”²⁹ (2b), melynek reménységétől a hétköznapiok kemény küzdelme sem képes eltántorítani (3–4). – „Mert az Istennek szerelme kitöltetett (ἐκκέχυται, perfectum) a mi szívünkbe a Szentlélek által, ki adatott nekünk.” A hitbeli meggyőződés szilárdságát és intenzitását ez a körülmény magyarázza (ὅτι). Ezért nem szégyenül meg a megigazított ember reménységében, ezért nem vall kárt és nem bukik el. Pál itt egyértelművé teszi: nem a kegyelembe fogadott ember próbát álló keménysége, rátermettsége és kitartása a jövőre tekintő reménység alapja, hanem csakis Isten szeretete: az a megváltó tett, amelyet Isten Krisztusban vitt végbe, és amelyet egyedül a Szentlélek képes helyesen értelmezni bennünk³⁰. E felső-belső bizonyosságtétel szerint – mely itt a megváltott ember legszilárdabb meggyőződésévé nemesül – Isten egyszeri megváltó tette *flyamatosan megtartó hatalom*: a megigazított em-

25 A szövegkritikai megfontolásokról részletesen tájékoztat WILCKENS (288).

26 WILCKENS 289.

27 Az ἐιρήνη jelentéséről részletesen értekezik DUNN (246–247).

28 Találóan jegyzi meg DUNN (257), hogy a νῦν az eszkatologikus reménység beteljesedését hangsúlyozza.

29 SCHLIER (143–144), aki a καυχᾶσθαι jelentését részletesen taglalja, megjegyzi: A dicsekvés a legmélyebb bizalom megnyilvánulása, melyről az ember ujjongó örömmel tesz vallást. Az ilyen dicsekvés az eszkatologikus üdvídvőben a beteljesedés érvényességét jelzi. Lásd még DUNN 249.

30 Vö. SCHLIER 150, WILCKENS 295.

ber tartós jelenében szüntelenül munkálkodó erő. Megigazítottnak lenni annyit tesz, mint ezt tudomásul venni, ebben bizakodni és erre támaszkodni. A páli időszemlélet legfőbb jellegzetessége épp ezen a ponton tárul fel igazán: a megváltott ember mindenkori jelenét, körülményeitől függetlenül, a múlt egyetlen eseménye hordozza, de az csak a megváltott, megigazított ember helyzete felől értelmezhető helyesen. Az istentelen (6) képtelen eljutni erre a felismerésre: képtelen belátni valós helyzetét, ti. azt hogy ő önmagában erőtlens (6), bűnös (8), Istennek ellensége (10). Erre csak az képes, aki Istennel megbékélve veszi számba múltját és jelenét.

Ezt a számvetést Pál a 6–8-ban végzi el. Hogy ez valóban így van, és nem holmi történelmi beszámolót olvasunk a Jézus Krisztus haláláról, az esemény sajátos értelmezése tanúsítja. Lépten-nyomon kimutatható, hogy az apostol a történések lényegét a történések által mélyen megérintett ember átélésével és szemlélete alapján világítja meg, amikor Krisztus tettét (6) Isten tulajdon tetteként értelmezi (8). A Krisztus halálában feltárulkozó isteni szeretet hatására a megváltott ember felismeri egykori erőtlenségét, istentelenségét (6) és bűnös voltát (8), ám az Isten szeretetének kibeszélhetetlen gazdagságán (6–8), melyet Krisztus halálában tapasztalt meg és vallja, hogy erre a felismerésre nem önmaga jutott el: Isten különleges ajándéka az, melyet Szentlelke által pecsételt be a szívébe azért, hogy tudatosodjon benne a Krisztus halálának tulajdonképpeni jelentősége. Mert Krisztus haláláról csak Isten tanúskodik igazán. Aki erre ráébred, nem félhomályban tapogatózik: szívében érzi az Isten szeretetének csodáját (5b) és értelemével belátja annak következményeit (8). A 6–8 lezárásaként ezért is emeli ki az apostol ezt a gondolatot: „Az Isten pedig a mi hozzánk való szerelmét abban mutatja meg (συμίστησιν, praesens!), hogy mikor még bűnösök voltunk, Krisztus érettünk meghalt.” Az igeidők különbözősége kiválóan érzékelteti a dolog lényegét: Jézus Krisztus halála azok számára tanúskodik (ma is!) Isten szeretetéről, akik előtt Ő annak titkát feltárta, akik noha egykor bűnösök voltak, de már nem azok, hanem megigazítottak³¹ (9a). A bűnös-megigazított alternatíváján túl Pál számára nem létezik harmadik lehetőség. Aki tehát a Krisztus halálában Isten megtartó tettét látja, az *megigazult*, s már e pusztá tényben is örömmel (11!) tapasztalja Isten hatalmát: éltető szeretetét. Ezért is mondja korábban az apostol, hogy a hétköznapi viszontagságai között is diadalmaskodó (dicsekedő) reménység nem szégyenít meg (3–5), mert a reménykedőt Isten szeretete már meggyőzte arról, hogy aki lehajolt hozzá, erőtlens bűnöshöz, és felemelte őt, az továbbra sem hagyja el:

31 Isten „szeretetének *hatalma* abban mutatkozik meg, hogy Krisztus «értünk» vállalt halála által *elérte célját*: a bűnöst igazzá tette Krisztus vére által” (WILCKENS 297).

szeretettel hordozza ma is. Az tudja: Isten történelmi tette Jézus Krisztus halálában az Ő *megtartó jelenlétéről* tanúskodik³², aki ma is úgy van jelen, ahogy Krisztus értünk vállalt halálában egykor kijelentette magát. Krisztológiaileg kifejezve: a halálból feltámasztott Krisztus ugyanaz életében, mint aki volt értünk halálában (lásd: 6,10). Halála az erőtlén bűnösök megtartása, élete a már megváltottaké.

A múlt egyszeri eseményén tájékozódó és nyomatékosan a jelenvaló üdvösségre összpontosító páli időszemlélet végighúzódik a szakasz egészén, és a megértés hermeneutikai kulcsává válik. Az 1–5-ben Pál leüti az alaphangot, amikor egyértelművé teszi: ő a megigazított ember jelenlegi helyzetéről (1–2a), szent meggyőződéséről (2b–3) és éltető reménységéről (4–5) beszél. A 6–8-ban erről a magaslatról tekint vissza, Jézus Krisztus halálát a már megigazított hívó szempontjából értelmezve. A 9a-ban futólag visszatér az 1 szóhasználatához, de túl azon, hogy megismétli a szakasz első és leghangsúlyosabb kifejezését (δικαιωθέντες), egy νῦν segítségével még külön ki is emeli a megigazulás eseményének eszkatologikus jellegét. Ez a nyomatékos νῦν a perikópában még csak a 11-ben fordul elő, s használata éppen az 1. és a 9a versekkel való összefüggésében figyelemreméltó. A versek tartalma közötti különbség ellenére az apostol a νῦν segítségével hívja fel a figyelmet arra, hogy ő itt, ebben a versben is a megigazulás mozzanatát tartja szem előtt. Az eddigiektől eltérően azonban most nem a már megigazult ember helyzetéről és meggyőződéséről szól, hanem az eseményt magát, a megigazulás mozzanatát kívánja megragadni. Ezért is tekint el a kifejezés használatától, szándékát pedig azzal jelzi, hogy a 11-ben megragadott momentumot az 1 és a 9a idősíkjára helyezi.

3) Az 5,9–11 szerkezeti és tartalmi jellegzetességei

A 9–10 párhuzamos szerkesztése könnyen átlátható, de még nyilvánvalóbb, ha mintegy támpontként a gondolategységbe bevonjuk a 8. verset is.

- (8. συνίστησιν δὲ τὴν ἐαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν
χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.)
9. (a) πολλῶ ὄν μαλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ
(b) σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ῥῆγης.
10. (a) εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατατηλλάγημεν τῷ θεῷ
διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ,
(ba) πολλῶ μαλλον καταλλαγίντες (bb) σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.

32 „A jelen idejű συνίστημι kiegészíti az 5. vers perfectumát, és nagy valószínűséggel az ígér-dető helyzetéből tekint vissza a Krisztus halálának eseményére, melyben Isten szeretetének állandó megnyilatkozását szemlélheti” (DUNN 256). Lásd még: SCHLIER 154, CRANFIELD 265.

Jóllehet a 8 és a 9a közötti átmenet nem olyan sima, mint a 10a–10ba esetében, mégis az értelmi összefüggést kiválóan megteremti a Krisztus értünk vállalt halálára (8) és az ő vére (9a) való hivatkozás az egymást követő versekben³³. A gondolategységek szoros összetartozásának kifejezésére az apostol 9a-ba még egy következményes kötőszót (οὖν) is beiktat³⁴, mely az 1-beli οὖν-hoz hasonlóan inkább a nyelvi szintű kapcsolatot, semmint a kényszerítő logikai következmény kifejezésének az eszköze. Pál Krisztus haláláról és az ember megigazulásáról mindig szoros összefüggésben beszél, mégsem mondható el róla, hogy ő a kettő között maradéktalanul érvényesülő oksági viszonyt feltételezne. Krisztus halála nem vonja maga után minden további nélkül az ember megigazulását, különben a megigazulás önműködővé válna, és megszűntetné a hit jelentőségét. A 8 és a 9a között más természetű összefüggést kell keresnünk, mely egyrészt a 8-ban észlelhető feltűnő fogalmi ellentétre és az abban kifejezésre jutó logikai ellentmondásra³⁵ („...mikor még bűnösök voltunk, Krisztus érettünk meghalt”), másrészt a 9-ben észlelhető fokozásra („sokkal inkább”) épül. Istennek a bűnös iránti szeretetteljes viszonyulására (8), amely túllép az emberi hősiesség és önfeláldozás legelképezhetőbb határán is (7), kiválóan ráfelel a 9 tartalma: „Minekutána azért most (νῦν) megigazultunk az ő vére által, sokkal inkább megtartatunk a harag ellen ő általa.” Mert ha egykor Krisztus, Isten végtelen szeretetét tanúsítva meghalt a bűnösökért, hogyne szabadítaná ki azokat a végítéletből, akiket vérén már megigazított. Bárki beláthatja, nincs ennél természetesebb dolog a világon. Az οὖν kötőszó ennek a jelentős összefüggésnek a megteremtésében kétségtelenül döntő szerepet tölt be, mert a figyelmet ráirányítja az apostol szándékára.

A 9. verssel ellentétben a 10 nem szorul kiegészítésre: a 10a és a 10b közötti gondolati folytonosságot a megbékélni (καταλλάσσω) ige ismétlődése biztosítja. A két félvers közötti átmenet így zökkenőmentes, az értelmi egységek logikai kapcsolata zavartalan, melyet itt a feltételes mondat szerkezet (εἰ) külön is nyomatékosít (a 10a protasis után a 10b apodosis valós következményt jelöl). A 10b-be foglalt fokozáshoz az elvi kiindulópontot a 10a biztosítja³⁶. A fogalmi ellentétre épülő logikai ellentmondás itt még élesebb, mint a 8-ban:

33 Vö. WILCKENS 296–297.

34 Helyesen mutat rá a két vers közti szoros kapcsolatra SCHLIER (154), aki a Krisztus értünk vállalt haláláról szóló szakaszt (8) a megigazulásról szóló félvers (9a) közvetlen előzményének tekinti: „A mondat értelme ez: csak miután már megigazultunk, miután a 8 már érvényes, csak akkor tartatunk meg a harag ellen ő általa.”

35 Erre a körülményre különösen WILCKENS (295) hívja fel a figyelmet.

36 Helyesen állapítja meg KÄSEMANN (130).

nincs ésszerűtlenebb annál, ahogy Isten viszonyul az emberhez. Mert Isten, „mikor ellenségei voltunk”, megbékéltetett minket az Ő Fiának halála által. Ehhez képest az, ami a 10b-ben következik, már csak formailag tekinthető fokozásnak³⁷ (πολλῷ μᾶλλον), hiszen nincsen semmi meglepő abban, ami történik: ha Isten már megbékélt velünk, bizonyosan meg is fog tartani a Krisztus élete által. Aki feltétel nélkül kiszolgáltatta (4,25) Fiát ellenségeiért, hogy megbékéljen velük, sokkal inkább megtartja azokat, akikkel már megbékélt. Feltűnő, hogy az apostol csak futólag és utalásszerűen szól a Krisztus feltámadásáról („az ő élete által”): az 5,25b-n kívül kifejezetten egyszer sem említi, noha kétségtelen, hogy úgy az 1, a 11 és a 9b, mint itt a 10b összefüggésében is a Feltámadotról van szó. A felsorakoztatott igehelyek között azonban mégis van egy lényeges különbség, mégpedig az, hogy a 10b-ben egyértelműen Isten a cselekvő (passivum divinum!). Mintha az egyetlen kifejezésbe (az ő élete által) természetszerűleg a feltámadás momentuma is beletartozna, hiszen Pál szerint Isten az, aki feltámasztotta Krisztust a halálból (lásd pl. a 4,25 és a 6,4, passivum divinumait). Ez ugyanakkor azt is jelenti az 4,25 értelmében, hogy a megigazulás momentuma valahova ide helyezhető, még akkor is, ha a jövő idejű mondat – meg fogunk tartatni az ő élete által – a megigazulás pillanatát megelőző helyzetből³⁸ (megbékéltettünk) tekint előre, és annál lényegesen többet is sejtet, mivel Krisztus élete a teljes jövődőt átfogja és áthatja (lásd 6,10b).

Az elmondottak alapján jól érzékelhető, hogy a párhuzamos mondatokban a „sokkal inkább” (πολλῷ μᾶλλον) szókapcsolat a mondat lényegi tartalmát hordozó gondolati elem. Az is nyilvánvaló, hogy az apostol a kisebb valóságról a nagyobbra váltó következtetés során a jövőben végbemenő esemény bizonyosságát nem közvetlenül Krisztus értünk vállalt halálára, hanem az ő halálának jelentőségét jelölő esemény következtében előttünk álló eredményre, az ember éppen aktuális helyzetére alapozza: a megigazulás, illetve a megbékéltetés tényére, mint üdvényekre. Magyarán: mert *már* megigazultunk, bizonyos, hogy meg fogunk tartatni a harag idején (a végítéletben), és mert *már* megbékélt velünk Isten az Ő Fiának halála által, bizonyos, hogy meg is fog tartatni minket az Ő élete által. A mondatok értelme tehát az,

37 A szakemberek közül CRANFIELD (266) figyel fel a páli fokozás eme különlegességére: „A mondat értelme ez: teljességgel meg lehetünk győződve arról, hogy amennyiben Isten a dolog igazán nehéz részét már elvégezte, és megigazította az istentelen bűnöst, megteszi az ehhez képest lényegesen könnyebbet is, nevezetesen, hogy végül az ítéletből is kimentí azokat, akik az Ő szemében már igazakká lettek.”

38 El kell utasítanunk KÄSEMANN (130) véleményét, aki azt tartja, hogy a szakaszban a megigazulás és a megbékélés fogalma tartalmilag azonos.

hogy amennyiben Isten üdv munkája már elkezdődött rajtunk, hiszen megigazultunk, illetve megbékéltettünk, semmi kétségünk nem lehet üdvösségünk végső kiteljesedése felől.

A párhuzamos szerkesztésen kívül érdemes alaposabban szemügyre vennünk a két vers egymáshoz való viszonyát. Az elmondottak alapján az olvasónak az az érzése, hogy a megváltás eseményeinek időrendje nem egyezik meg a 9–10 szövegbeli sorrendjével. A páli üdvrend szerinti helyes sorrend a következő: megbékélés és megtartatás (10), megigazulás és végső üdvösség (9). Ezt az észrevételt a páli szerkesztésmód megannyi sajátossága támogatja:

- A gondolatfűzés a 9–10-ben a 2b–5-belihez hasonló sorrendet követ: az apostol ott is előbb a végső üdvösség bizonyosságáról beszél (2b), és csak azután szól a megváltott ember történelmi létét, a mindenkori jelent meghatározó dicsekvéséről (3–5).
- A 9–10 központi kijelentése kétségtelenül a megbékélésről szóló igevers (10). Ezt igazolja a fogalom újszerűsége a szakaszon belül, a megbékélni ige ismétlődése és a megigazulás gondolatánál részletesebb kifejtés.
- A 10 feltételes mondatában a γάρ csak megalapozó³⁹ értelmű lehet, hiszen a 9b után, mely az üdvösség végső kiteljesedéséről szól, furcsán hatna a következményes jelentéstartalom. Ez azt jelenti, hogy a 9 mindenesztől a 10-ben kifejtett gondolattól függ: következtetése akkor helytálló, ha a 10-be foglalt feltétel teljesül.
- A 9 és a 10 kijelentései közül kétségtelenül a 10 az átfogóbb. Az ott kifejtett gondolat Krisztus halálának sajátos értelmezésével indul (a megbékéltetés eseményével) és magába foglalja a teljes jövőt. A megbékéltetés mozzanatához viszonyítva a 10b jelentése már csak azért sem korlátozható a végidőre (lásd 9b), mivel a feltámadt Krisztus diadalmas életének többé semmi sem szabhat határt⁴⁰ (6,9–10). Eszerint a megtartatás a Krisztus élete által úgy terjed a végidőig, hogy felöleli a hívő teljes történelmi létét. Ezzel szemben a 9 közvetlenül a hívő megigazult helyzetéből tekint a végidőre, az ítéletben való megtartatásra és a végső üdvösségre, mintegy átítelve a történelmi időn, és figyelmen kívül hagyva a hívő e

39 Mivel SCHLIER (155) a 9 és a 10 teljes tartalmi azonosságából indul ki, a γάρ-t nem megalapozó, hanem magyarázó kötőszóként értelmezi. Véleménye szerint Pál csak azért fűzi hozzá a 9-hez a 10-et, hogy egyrészt ismét kiemelve az esemény rendkívüliségét, másrészt bemutassa Isten megbékéltető tetteit.

40 Ebben a tekintetben KÄSEMANN (131) fogalmaz a legerőteljesebben: „Krisztus, aki értünk meghalt, ezentúl értünk él, és úgy fogja szétzúzni mindazt, amivel a jövő fenyegethetne, amiképpen szétzúzta a múlt minden kárhordozó hatalmát. Ő a maga személyében Isten megváltozhatatlan végzése «értünk».”

világbeli valós helyzetét. Ez azt jelenti, hogy megigazított ember bizodalma a végső megtartatás és az Isten dicsőségében való részesedés iránt teljességgel független mindennapi körülményeitől (lásd 3–5).

- A 10-ben a megbékélés két igéje egyetlen eseményt jelöl, két mozzanatban (κατηλλάγημεν – καταλλαγέντες): a megbékélés pillanatát és közvetlen következményét. Isten Jézus Krisztus halála által megbékélt ellenségeivel, úgy hogy ettől a pillanattól kezdve Isten megbékéltető tette érvényes. Erre a kettős-egy alapra építve joggal mondja az apostol: „sokkal inkább megtartatunk az ő élete által, minekutána megbékéltünk vele.” A 9 esetében a helyzet nem ilyen egyértelmű. Pál itt csak utalásszerűen jelzi, mintegy visszatekintve a történelmi eseményre (8), hogy a megigazulás Krisztus halálával kapcsolatos⁴¹ („az ő vére által”), hiszen a vers értelemszerűen a már feltámadott és megdicsőült Krisztusról szól (őáltala, 9b). Ezt a szemléletet erősíti a szövegösszefüggés következtében eszkatologikus töltetű νῦν időhatározó szó is, mely a Krisztus halálának eseményét bizonyos távolságra veti: most, megigazulván hit által, vagy most, miután megigazultunk hit által (9a). Itt a participium (δικαιωθέντες) önmagában áll, a megigazulás aktív igealakja nélkül. A 10 szerkezetével összehasonlítva azt mondhatjuk, hogy a 9 első tagja, a szótériológiai megalapozó kijelentés Krisztus értünk vállalt halálának konkrét bemutatásával, hiányzik, s legfeljebb csak utalásszerűen (az ő vére által, 9a), illetve rejtve van jelen, mintegy a 8 gondolatilag eltérő összefüggésébe ágyazva.
- A 9 és 10 prepozícióinak váltakozása (ἐν ... διὰ, διὰ ... ἐν), melyet a szakemberek többsége pusztán retorikai fogásnak tekint⁴², többletértelmet nyer, ha a sorrendet a 10-zel kezdjük: διὰ ... ἐν, ἐν ... διὰ. . Ily módon a megváltás aktusa hangsúlyosan Isten tetteivel kezdődik (lásd a 10 passivum divinumait!), és a feltámadott és megdicsőült Úr végítéletből kimentő jelenlétében teljesedik be (δι’ αὐτοῦ). Eszerint az üdvösség rendje a következő: Isten megbékélt velünk, ellenségeivel az Ő Fiának halála által, s miután megbékélt velünk, bizonyval meg is tart minket az ő Fiának élete által, akit fel is támasztott a halálból (10). Miután pedig most megigazultunk a Krisztus vére által, bizonyval megtartatunk a harag ellen, őáltala (9). A 10-ben Isten cselekszik Fia halála és élete által (már megbékéltetett és meg fog tartani), a 9-ben maga Krisztus cselekszik, aki halála tetteivel és megváltó jelenlétével tevékenyen vesz részt

41 Vö. SCHLIER 155.

42 Lásd KÄSEMANN 130, DUNN 206.

üdvözítésünkben. Ez az aktív jelenlét már a 8-ban is érzékelhető, ahol az apostol félreérthetetlenül arról beszél, hogy Krisztus az, aki értünk meghalt, és hogy Isten az Ő önként vállalt halálában mutatja meg nekünk ma is szeretetét, így kapcsolva össze Krisztus egyszeri tettét Isten mindig aktuális, megtartó szeretetével. Eszerint Pál az *ἐν* prepozíciót a *διὰ*-val szemben ott használja, ahol ő a már feltámadott Krisztus felől tekint vissza Isten megváltó munkájára, ezzel mintegy retorikailag is kiemelve szemléletmódjának sajátosságát.

Az elmondottak alapján könnyű belátni, hogy a 9–10-be foglalt eseménysor, noha sokatmondó, de önmagában nem teljes, hiszen az ember azt várna, hogy Pál a megbékélés eseményéhez hasonlóan a megigazítás mozzanatát is konkrétan bemutassa. Ehelyett azonban azt tapasztaljuk, hogy a még küszöbön álló megtartás (10b) és a már megtörtént megigazulás (9a) között gondolati hézag van, s a közvetlen értelmi kapocs hiánya miatt nem könnyű a két vers egymáshoz való viszonyáról nyilatkozni. Ugyanakkor az is zavaró, hogy Pál a megtartást (10bb, 9b) Krisztus életéhez, míg a megigazulást (9a), a megbékéléshez hasonlóan Krisztus halálához köti. Ez utóbbi megállapítása szemlátomást ellenkezik a 4,25 kijelentésével: „(Krisztus) feltámasztatott a mi megigazulásunkért.” Ne feledkezzük meg azonban egy dologról: a 9–10 alapján nyilvánvaló, hogy Pál az ember jelenlegi helyzetét (lásd a *participium*-okat: *καταλλαγέντες*, *δικαιωθέντες*) következetesen a Krisztus halálával, míg a még küszöbön álló megtartást, legyen az közeli és a történelmi időre néző (10bb), vagy „távoli” és a végső eszkhatonra tekintő (9b), mindig a Krisztus feltámadásával és életével, illetve az ő tevékeny és közvetlen jelenlétével hozza kapcsolatba. Ez pedig azt jelenti, hogy Pál a két eseményt gyakorlatilag együtt szemléli⁴³. A jelen már érvényes helyzetére nézve Krisztus halála a döntő esemény, a jövőre nézve feltámadása és élete, mint Isten jövőbeli megtartó tette. Ebből a szempontból a 9–10 értelmét így adhatnánk vissza: Krisztus ugyanazt nyújtja nekünk életében (9b), mint amivel már megajándékozta halálában (9a), mivel Krisztus halálának minden java (10a) voltaképpen az ő életével válik javunkra (10b). Ez utóbbi gondolat jut kifejezésre a 4,25-ben is, igen sajátos módon, és a 10-hez hasonló teocentrikus megfogalmazásban: „(Krisztus) átadatott a mi bűneinkért, és feltámasztatott a mi megigazulásunkért.” Ehhez tegyük még hozzá a következőket: Pál az 1,16–17-ben megfogalmazott alaptételében kimondja: „az igaz pedig hitből

43 Különösen CRANFIELD (266) száll síkra az ellen, hogy félreértve Pál gondolatát éles különbséget tegyünk Krisztus halálának és életének üdvjelentősége között.

él”, a 4,23–25-ben pedig arról beszél, hogy a hit azoknak fog igazságul tulajdoníthatni, „akik hisznek Abban, aki feltámasztotta a mi Urunkat, a Jézust a halálból”. Pál szerint úgy a hit, mint a megigazulás lehetősége kifejezetten a Krisztus feltámadásához van kötve, az életre pedig csak a megigazított hívő juthat el.

Amiről Pál a 10 és a 9 találkozási pontján még hallgatni kénytelen, azt a 11. versben fejt ki. Feltűnő, hogy itt együtt találjuk a 10 és a 2b–5 legfontosabb értelemhordozó kifejezéseit⁴⁴: a megbékélést elnyertük (ἐλάβομεν), dicsekszünk (καυχώμενοι) Istennel. A teljes krisztológiai titulátúra következtében a vers hangvétele emelkedetté, ünnepélyessé válik⁴⁵. A megbékélés – mondhatnánk – nemcsak Isten részéről történt meg, hanem azt, miután megbékéltettünk (10b), Jézus Krisztus által az ember már el is nyerte, (receptív módon) elfogadta⁴⁶, mint felkínált isteni ajándékot magához ölelte, s ahogy ezt megtette, Istennel dicsekszik. A praesens participium (καυχώμενοι) a jelen pillanatát tartóssá teszi, állandósítja, a νῦν határozószó pedig – akárcsak a 9-ben – az eszchatologikus üdvidő beköszöntését jelzi. A „dicsekedünk az Istennel” szókapcsolat (καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ) a „sokkal inkább” (πολλῷ μᾶλλον) személytelenebb kifejezőmóddhoz képest, mely az értelemszerű rendre, a valós helyzet alapján joggal várható következményre utal, az egyén felfokozott lelkiállapotát, legszentebb érzéseit, Isten iránti feltétlen bizalmát és teljes nyitottságát fejezi ki. Ezek alapján nyugodtan kijelenthetjük, hogy az, amiről Pál ebben a versben szól, nem más, mint a 10-ben még csak jelzett megtartatás (σωθησόμεθα) megvalósulása, a bűnös megigazításának tulajdonképpeni momentuma, a hitre jutott és megbékélt ember Istenben való örömének első megnyilatkozása, a teljesség nagy pillanata: az üdvösség (szótéria!) megvalósulása a földön.

Valójában ez a vers a tulajdonképpeni láncszem a 10 és a 9 között, ahol a párhuzamos, de különböző szemléleti szinten mozgó két gondolatkör egymással egyetlen pontban érintkezik. A 11 tulajdonképpeni folytatása tehát nem a 9, de még csak nem is a levél következő gondolategységét felvezető 12. vers, hanem a fejezet 1. verse⁴⁷, mely hangvételében éppoly emelkedett és

44 Vö. SCHLIER 156–157.

45 CRANFIELD 268, LOHSE 172.

46 DUNN 261.

47 A két vers közötti szoros kapcsolatra különösen LOHSE (172) hívja fel a figyelmet.

ünnepélyes, mint a 11. Ennek érzékeltetésére hadd álljon itt a két gondolat-egység egymás után, mintegy folytatólagosan:

5,11 Nemcsak pedig, hanem dicsekedünk is az Istenben, a mi Urunk Jézus Krisztus által,

aki által most a megbékélést is nyertük.

5,1 Megigazulván azért (tehát!) hit által,

békességünk van Istennel, a mi Urunk Jézus Krisztus által,

aki által van a menetelünk is (hitben) ahhoz a kegyelemhez, amelyben állunk, és dicsekedünk az Isten dicsőségének reménységében.

Következtetések

A Róm 5,1–11-ben Pál a hit általi megigazulás mozzanatát igyekszik megragadni és szavakba önteni, olvasói számára érzékelhetővé tenni. A megfogalmazás körülményessége javarészt annak tulajdonítható, hogy az ember ezt a mozzanatot csak utólag képes megragadni, a hitre jutás pillanatát követően, mintegy visszatekintve az eseményre.

A szakasz szerkezeti felépítésével, vagyis a gondolatok szövegbeli rendjével ellentétben Pálnál nem a megigazulás lesz a megbékélés alapjává, hanem az az ember igazul meg Isten előtt, aki Isten megbékéltető tettét hívó örömmel elfogadja. Mégis a megigazulás mindenestől Isten tulajdon tette, aki Jézus Krisztus halála és feltámasztása által a hitet lehetővé teszi, szeretetével szívünkbe írja és fenntartja.

Az 5,1–11 új töltettel gazdagítja a páli hitfogalmat. Ahelyett, hogy a πίστις jelentéskörét külön meghatározná, az apostol tovább árnyalja a fogalmat, és megtölti a καυχάομαι és a πολλῶ μᾶλλον szövegegységbeli jelentéstartalmával. Eszerint a hit Istenben való szívbeli öröm (11), és olyan szolid tényeken nyugvó szívbeli bizalom, megingathatatlan szilárd meggyőződés, mely Isten kegyelmi tette alapján már most bizonyos a teljes üdvösség felől. Ez a bizonyosság, mely Isten kibeszélhetetlen szeretetéből táplálkozik, megáll a hétköznapi próbái között is. A hit abból az alapfeltételből indul ki, hogy ha

Isten az Ő szeretetében már most üdvösségünkre cselekedett, méltán rábízhatjuk teljes életünket és végső jövőnket.

A szakasz, de különösen a 9–11 gondolati sajátosságát figyelembe véve nyugodtan állíthatjuk, hogy a 4,25b formulaszerű kijelentése Jézus Krisztus feltámadásáról és az ember megigazulásáról nagy valószínűséggel az apostoltól származik, és nem valami kezdetleges keresztyén hagyományból ered.⁴⁸ Pál tudatosan fogalmaz és alakítja mondanivalóját, hogy így készítse fel olvasóit a soron következő új gondolat megértésére és befogadására. Anélkül, hogy elméleti fejtegetésbe kezdene a hit általi megigazulás mikéntjéről és körülményeiről, mintegy „működés közben”, folyamatában ragadja meg az esemény lényegét.

A páli szemléletnek megfelelően a hit általi megigazulás nem korlátozható a hitre jutott ember életének egyetlen, döntő, nagyszerű, a történelmi időben megjelölhető pillanatára. Az egyetlen konkrét és döntő esemény Pál szerint a Krisztus halálának eseménye, akit az Isten fel is támasztott a halálból. A megigazulás, amint az a Róm 5,1–11 fejtegetéseiből kiderül, azért nem rögzíthető egyetlen pillanatban, mert az csak mint a velünk megbékélő Istenben való öröm, az Ő kibeszélhetetlen szeretetére való rácsodálkozás és teljes ráhagyatkozás, és az abból táplálkozó, szinte vakmerő dicsekvés érzékelhető, mely Pál szerint egyben a megújult élet jellemzője is. Mindez pedig az Isten tettén nyugszik, a kereszttel döntő eseményén, melyet a megigazított ember úgy ismer fel a mindennapok küzdelmeiben is, mint Isten megtartó kegyelmét, megújító és hordozó szeretetét.

Pál az 5,1–11-gyel nem nyit új fejezetet a levél első, nagy, elvi-teológiai egységében, hanem egyszerűen tovább lép a levél alapgondolatának kifejtésben. Az itt megjelenő új kifejezések és tartalmi elemek kétséget kizáróan ezt a célt szolgálják. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy tartalmi töltetük nem önállósítható, valódi jelentésüket a szöveg összefüggésében nyerik el.

48 A szakemberek közül WILCKENS (299) fogalmaz a legóvatosabban, amikor arra figyelmeztet: Krisztus feltámadásának szótériológiai értelmezése a 4,25b-ben hagyománytörténeti szempontból egyedi, ezért valószínűtlen, hogy Pál a 4,25-ben egy korai, már formulaszerűen rögzült képződményre támaszkodna (280). Szerinte itt egy tipikusan páli gondolatról van szó. Ezzel szemben CRANFIELD (250–252) az Ézs 53 utolsó verseire hivatkozva a 4,25b hitvallási hagyományra épülő használata mellett érvel.

Irodalomjegyzék

- BREYTENBACH, C.: *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, WMANT 60, Neukirchen, Neukirchner Verlag, 1989
- CRANFIELD, C.E.B.: *The Epistle to the Romans* I., ICC, Edinburgh, T. & T. Clark, 1975
- DUNN, J.D.G.: *Romans 1–8*, WBC 38A, Dallas, Texas, Word Book Publisher, 1988
- FITZMYER, J.A.: *Romans*, AB 33, New York, Doubleday, 1993
- HAACKER, K.: *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1999
- KÄSEMANN, E.: *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1974
- LOHSE, E.: *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003
- SCHLIER, H.: *Der Römerbrief*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1977
- SCHMIDT, H.W.: *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1962
- WILCKENS, U.: *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1, Benzinger/Neukirchner Verlag, Basel/Neukirchen, 1978

Vladár Gábor:



KÁLVIN MEGIGAZULÁS TANA

a Római levélhez írt kommentárja alapján és az újabb exegetikai irodalom fényében^{1*}

A reformáció egyik központi felismerése, hogy Isten az, aki minden embert megigazít. A megigazulás helyes értelmezésének kérdése körüli, XVI. századi vitában nem csupán a nyugati (latin nyelvű) egyház egysége szűnt meg, hanem addig ismeretlen új erők is felszínre törtek, amelyek az egyház struktúráját erősen formálták. Napjainkban többen megkérdőjelezzik a megigazulás tan mai jelentőségét. Tény azonban, hogy 1999. október 31-én, a németországi Augsburgban a római katolikus és az evangélikus egyház képviselői, hosszú előkészítő munka után, „Közös nyilatkozat”-ot írtak alá, amelyben kinyilvánították, hogy a megigazulás tan értelmezése nem lehet felekezeti egymástól elválasztó dogmatikai tanítás. Az természetesen vitatott, hogy a közös nyilatkozat milyen lényegi értelmezést dokumentál.² Mi most nem ehhez a vitához kívánunk hozzászólni, témánk szerényebb keretek közé szorít. Két ponton érintjük a megigazulás tan hatalmas és szerteágazó területét: 1) Megvizsgáljuk Kálvin megigazulásról vallott nézeteit a Római levélhez írt kommentárjának „argumentuma” alapján; 2) a megigazulás tan értékelésében az utóbbi harminc évben bekövetkezett, „új perspektíva” néven emlegetett exegetikai paradigmaváltás eredményeit tekintjük át röviden.

I.

A Római levél „argumentuma” mint Kálvin megigazulás tanának rövid összefoglalása

1. *Kommentár és dogmatika.* W. Maurer 1958-ban kimutatta, hogy Melanchthon Loci-ja elrendezését lényegében a Római levél tanulmányozása

1 * A DC újszövetségi szekciójának 2010. évi, pápai ülésén elhangzott előadás erősen bővített változata. Hálával és szeretettel köszöntöm e tanulmánnyal dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára professzor asszonyt, aki a DC újszövetségi szekciójának évtizedeken át volt a vezetője. Isten éltesse őt születésnapja alkalmából!

2 Ld. az értékeléshez: T. SÖDING [ed.]: Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (QD 180), 1999.

eredményeként alakította ki.³ E rendszerben nagy szerepe volt a Római levél teológiájának és különösen Pál megigazulás tanának. Kálvin esetében szintén kimutatható (volna), hogy a Római levéllel kapcsolatos tanulmányai miként alakítják az Institúció különböző kiadásait. Ez az Institúció 2. kiadásától (1539) kezdődően látható, ahol már megjelenik az „új” megigazulás tan.

Kálvin sajátos összefüggést lát dogmatikai munkássága (Institúció) és a Római levélhez írt kommentárjával (1539 ősze) meginduló írásmagyarázati tevékenysége között: a kettő ugyan nem választható el egymástól, de meg kell különböztetni a kétféle munkát.⁴ A Szentírás magyarázata folyamatos, lezáratlan kutatómunka, a dogma meghatározása viszont megköveteli a hitvallásos egyértelműséget. Mindez természetesen nem gyengíti a Szentírás tisztaságát és hitelességét, hiszen Kálvin szerint az „igaz vallást” (*vera religio*), azaz a dogmát, csak a „mennyei tanítás” (*caelestis doctrina*) felől lehet meghatározni, ami pedig nem más, mint Istennek a Szentírásban foglalt Igéje.⁵ A hangsúlyeltolódást tehát úgy kell értenünk: a Szentírás mindig több

3 W. MAURER: Zur Komposition der Loci Melanchthons vor 1521. Lutherjahrbuch, 1958. 146kk.

4 Az Institúció 2. kiadásának (1539) előszavában vázolja fel azt a belső munkamegosztást, amelyet azután egész életében megtart: „Továbbá az volt a szándékom e munkával (ti. az Institúcióval), hogy a szent teológia hallgatóit úgy készítsem fel Isten Igéjének olvasására, és úgy oktassam őket, hogy könnyedén találjanak utat a Szentíráshoz és biztos léptekkel haladhassanak benne. Azt hiszem, a vallás summáját minden részletében úgy összefoglaltam és olyan rendben is tárgyaltam, hogyha valaki igazán ehhez tartja magát, akkor nem lesz nehéz megállapítania, mit is keressen főképpen a Szentírásban, és az abban foglaltakat milyen célra kell vonatkoztatnia. Tehát ez mintegy kikövezett út lesz, ha ezután Szentírás-magyarázatokat adok ki, mivel így nem lesz szükségem arra, hogy azokat hosszadalmas dogmatikai disputákkal terheljem, és teológiai alapfogalmakat részletezzek: ezeket mindig rövidre foghatom. Ily módon a kegyes olvasó sok fáradságtól és vesződségtől lesz mentes, amennyiben a jelen munka ismeretével, mintegy szükséges munkaeszközzel felszerelve, lát feladatához.” *Institutio christianae religionis, nunc vere demum suo titulo respondens* (1539), *Opera Selecta* [ed. P. Barth-W. Niesel, München, 1928.] III,6k.: „Porro hoc mihi in isto labore propositum fuit, sacrae Theologiae candidatos ad divini verbi lectionem ita praeparare et instruere, ut et facilem ad eam aditum habere, et inoffenso in ea gradu pergere queant; siquidem religionis summam omnibus partibus sic mihi complexus esse videor, et eo quoque ordine digessisse, ut si quis eam recte tenuerit, ei non sit difficile statuere et quid potissimum quaerere in Scriptura, et quem in scopum quicquid in ea continetur referre debeat. Itaque, hac veluti strata via, siquas posthac Scripturae enarrationes edidero, quia non necesse habebam de dogmatibus longas disputationes instituere, et in locos communes evagari: eas compendio semper astringam. Ea ratione, magna molestia et fastidio pius lector sublevabitur: modo praesentis operis cognitione, quasi necessario instrumento, praemunitus accedat.”

5 „Az égi tudománynak (caelestis doctrina) kell kezdetül szolgálnia, ha azt akarjuk, hogy az igaz vallás (vera religio) reánk ragyogjon s hogy senki sem képes az igaz és józan tudománynak legkisebb parányát sem felfogni, ha nem volt a Szentírás tanítványa. Innen származik az igaz értelem kezdete is, midőn nagy tisztelettel öleljük magunkhoz, amit Isten az Írásban önmaga felől bizonyítani akart.” (Inst. I,6,2, Czeplédi-Rábold fordítása)

mint a dogma. Kálvin Intitúciója és kommentársorozata lényegében nem más, mint a Szentírásban megszólaló Isten (1,7,4) beszédének rendszerezett összefoglalása. A dogmának azonban, a gyülekezetre való tekintettel, mindig egyértelműnek és egységesnek kell lennie, nehogy a Sátán gúnyt űzhessen velünk.⁶ A Szentírás azonban nem dogmák gyűjteménye, hanem olyan emberekkel találkozunk benne, akik harcban állnak a Sátánnal. Még ha e harcban dogmatikai tanításokról is szó van, mégis: e harc nem csak dogmák kérdése. Kálvin azért ajánlhatja magát a Zsoltár-kommentárja (1557) előszavában exegétaként, mert maga is megtapasztalta mindazt, amiről a Szentírás bizonytságot tesz. Az egyházért való szenvedés avatja őt a Szentírás magyarázójává.⁷

A fentebbiek alapján tehát azt mondhatjuk: az Intitúció 1539. évi átdolgozásával kettős feladatot tűzött maga elé Kálvin. Egyrészt a teológus hallgatókat szeretné vele elvezetni a Szentírás helyes olvasásához, másrészt így kívánja tehermentesíteni a kommentárokat a fontos dogmatikai kérdések kommentáron belüli tárgyalásától. A Római levélhez írt kommentárjában mintegy példát is ad arra, miként gondolja ezt a munkamegosztást. A Róm 3,21 magyarázatakor például, ahol az egyedül hit által való megigazulás dogmatikai tételét értelmezi, fejtegetéseit ezzel zárja: „Különben ennek részletesebb kifejtését lásd Institutio c. munkámban”⁸.

Ebben az összefüggésben érthető, hogy amikor a Római levél elé írt, Grynaeus Simonnak szóló ajánlólevelében megfogalmazza a Szentírás magyarázatának legfontosabb szempontjait, akkor a jó kommentár legfőbb erényeként az „áttekinthető rövidséget” (*perspicua brevitás*) említi, amellyel a magyarázónak az író gondolatát, vagy célját (*mens scriptoris*) és a szöveg értelmét fel kell tárnia. Az áttekinthetőség és a rövidség elvét ugyan a klasz-

6 Ld. erre nézve W. NIESEL hasznos tanulmányát: Die Bedeutung und Rolle der Glaubensbekenntnisse in den reformierten Kirchen. EvTh 19 [1959], 199kk.

7 Vö. H. OBENDIEK: Die Erfahrung in ihrem Verhältnis zum Worte Gottes bei Calvin. In: Aus Theologie und Geschichte der Reformierten Kirche. 1933, 180kk.

8 Vö. Kálvin János: A Római Levél magyarázata, Bp. 1954. ad locum (Rábold G.-Nagy B. ford.). Hasonlóképpen írja az Ef 3,19 magyarázatakor: „Plura si volent, ex Institutione pentant lectores” („ha az olvasók többet szeretnének erről tudni, forduljanak az Intitúcióhoz”); hasonlóképpen Ef 6,3: Sed et hoc et alia ex Institutione discant lectores” (= „de az olvasók az Intitúcióban tanulmányozhatják ezt és ehhez hasonló témákat”).

szikus retorikai hagyományból vette át,⁹ és máshol is szívesen utal rá,¹⁰ e kijelentését azonban – túl a retorikai hagyományon – éppen az Institúcióval összefüggésben kell látnunk és értelmeznünk. Kálvin megemlíti az ajánlólevélben, hogy a legkiválóbb magyarázatokat a Római levélhez Melanchthon, Bullinger és Bucer írta. Melanchthon azonban szinte csak a legfontosabb dogmatikai alapfogalmakat (loci) fejtette ki művében (XIV.l.), a levél más tartalmaival nem foglalkozott. Bucer kiváló, de „túl terjengős” (XV.l.). E két művel való egybevetés mutatja meg a Római levél igazi arculatát: Kálvin nem kívánja a dogmatika kérdéseit a kommentárban tárgyalni (Melanchthon), és nem is akar túl terjengős lenni (Bucer), hanem a levél szövegét kívánja folyamatos magyarázattal érthetővé tenni olvasói számára.¹¹ Bullingert nem illeti kritikával, valószínűleg ő lehetett a mintakép.

2. *Lectio continua.* A Grynaeus Simonhoz írt ajánlólevél tanúsága szerint Kálvin első, a teljes Római levelet magyarázó kommentárja már 1539 októberében kész volt (1539. okt. 18), és 1540-ben jelent meg Strassburgban. A művet 1551-ben és 1556-ban jelentős bővítésekkel újra kiadta. A különböző kiadások bővítéseiről pontos adatokat közöl T.H.L. Parker-D.C. Parker kritikai szövegkiadása, és értékeli is a bővítéseket.¹² Kálvin azzal, hogy szinte valamennyi újszövetségi irathoz (és sok ószövetségi könyvhöz) folyamatos kommentárt írt, tudatosan kapcsolódott az ógyház szentírásmagyarázati tradíciójához, amely pedig az istentiszteleti szentírásolvasás *lectio continua* gyakorlatát a zsinagógai istentiszteletből vette át.¹³ Ennek az ógyházi *lectio continua* gyakorlatnak a leglátványosabb bizonyítékai azok a terjedelmes bibliai kommentárok, amelyeket az egyházatyák, többek között Chrysostomus,

9 Vö. Quintilianus: *Institutionis oratoriae libri XXII.* M. Freudenberg hívja fel erre a figyelmet a Római Levél latin-német szövegkiadásának egyik lábjegyzetében; vö. J. Calvin: *Der Brief an die Römer.* Calvin-Studienausgabe 5.1. Neukirchen-Vluyn, 2005. Neukirchener Verlag. 17.l. 4. jegyzete

10 Pl. első reformátori iratának, a Psychopannychia-nak a bevezető mondatában: „simplicissima perspicuitate” (CO 15,177: „de törekedni fogok arra, hogy az Olvasók nézetemet lehetőleg egyszerűen és világosan ábrázolva kapják”), vagy az Inst. III,6,1: „amo natura brevitatem” („mert természetemnél fogva szeretem a rövidséget” – Czeglédi- Rábold fordítása)

11 Kálvin János: A Római Levél magyarázata, XIV-XV.l.

12 Vö. I. Calvini *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos.* In: I. Calvini *Opera Omnia.* Series II: *Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti,* Vol. XIII, Genf, 1999. XVI-XXI: *The Development of the Commentary; XXI-XXXI: The Early French Translations; XXXII-LI: Calvin's Biblical Text.*

13 Vö. I. ELBOGEN: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Frankfurt/M. 1931= Hildesheim, 1966. 155-205.

hagytak ránk és amelyek lényegében istentiszteleteken elhangzott, majd írásba foglalt homíliák. Maga Kálvin nagy szenvedéllyel (és maró gúnnyal) vitázott a perikóparendet féltő, Joachim Westphal hamburgi evangélikus főlelkésszel arról, hogy a középkorból örökölt perikóparend, vagy az óegyházi gyakorlatnak megfelelő lectio continua alapján történjék-e az igehirdetés.¹⁴ Kálvin (és természetesen Zwingli)¹⁵ döntése és kommentárjai nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a református egyházban a „pápastának” tartott perikóparend helyett messzemenően a lectio continua határozza meg az istentiszteleti gyakorlatot.

3. *A megigazulás tan helye az Institúcióban.* Az Institúció a 2. kiadástól (1539) sajátos helyet biztosít a megigazulás tanának. Mielőtt Kálvin a reformáció e fontos tanítását tárgyalná a műben, előtte szükségesnek tartja a megszentelődés kérdéskörének tisztázását (a sorrend: III,3-10: megszentelődés, III,11-19: megigazulás), a megigazulás tana pedig megelőzi a predestinációról szóló tanítást (III,21kk). Kálvin azonban okkal helyezte a keresztyén életéről szóló gondolatait a megigazulás tana elé, amint oka van annak is, hogy a predestinációt sem az Isten-tan keretében tárgyalja. Az Institúció 1. kiadásában (1536) még nincs külön helye a megigazulás tanának, csak 1539-től kap önálló fejezetet e tanítást, miután már beszélt a bűnesetről, a hitről, majd a bűnbánatról. Ehhez kapcsolódik a *De iustificatione fidei et meritum operum* fejezet. A fejezet elején hangsúlyozza: a kétféle kegyelem közül az első a megigazulás és a második az újjászületés, de a megigazulást eddig csak azért említette röviden, hogy bővebben kifejthesse, mennyire nem nélkülözheti a jócselekedetet az a hit, amely által egyedül nyerhetjük el Isten irgalmasságából a megigazulást. Ezzel Kálvin megtalálta mondanivalójának jó rendjét és így kerülhetett a predestináció tana is, önálló fejezetben, a megigazulás tana mellé. A megigazulást így definiálja: „Arról az emberről mondjuk, hogy Isten előtt megigazul, akit Isten ítélete igaznak ítél, és aki igazsága miatt kedves is Isten előtt” (III,11,2: *Iustificari coram Deo dicitur, qui iudicio Dei et censetur iustus, et acceptus est ob suam iustitiam*, Czeglédi-Rábold ford.).

4. *A Római levél argumentuma.* Mielőtt Pál megkezdene a levél magyarázatát, előbb - a retorikai hagyomány szabályainak megfelelően - röviden ösz-

14 Vö. H.v. SCHADE dolgozatait a Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 21.[1977] és 22. [1978] évfolyamaiban: 21,100-110. és 22,124-129., ill. Calvini opera vol. IX, 41-120: Westphal.

15 Vö. H.v.SCHADE-Fr. SCHULZ: Perikopen. Gestalt und Wandel des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs. (reihe gottesdienst 11) Hamburg, 1978. 31.

szefoglalja az írásmű tárgyát, tartalmát és célját. Ez a mű élére állított tömör összefoglalás az *argumentum*.¹⁶ Kálvin azt vallja: az argumentumnak nem szabad túl hosszúnak lennie, és nem szabad dicsérő szavakkal sem illetni a levelet, mert az elhomályosítaná a levél tartalmát. Miért? Azért, mert a levél maga sokkal jobban megismerteti magát, és jobban magyarázza önmagát, mint ahogyan azt bárki más tehetné. Aki igazán megértette ezt a levelet, az előtt az Írás legrejtettebb kincseihez is ajtó nyílik. Ez a mondat rendkívül jelentős és sokatmondó Kálvin egész teológiai látása szempontjából.

A Római levélnek tehát a maga teljességében kell szóhoz jutnia, mert: *epistola tota...methodica est*, azaz a levél „rendszeres felépítésű”: ez nem csak a részletekben, hanem a központi téma tekintetében is megmutatkozik. A levél fő kérdése (*questio principalis*): *fide nos iustificari*, hit által igazulunk meg (Róm 1,16k). Tehát Kálvin is a megigazulástan felől alakítja teológiáját. E témával foglalkozik azután az apostol az 1-5. fejezetekben. Az 1-5. fejezetek alaptétele egyértelmű: egyetlen igazság van az emberek számára, az Isten Krisztusban való könyörületessége (*unicam esse hominibus iustitiam, Dei misericordiam in Christo*), ha hittel ragadjuk meg, amikor az evangélium felajánlja azt. A főtéma ilyen (úgymond „lutheri”) meghatározása után azonban odailleszt Kálvin egy szükségszerű, az előbbi meghatározástól el nem választható kiegészítést, amellyel elhatárolódik egyrészt a lutheránus quietistáktól, másrészt a (valószínűleg anabaptista) libertinistáktól, amit Kálvin a Róm 1,18kk-ből olvas ki: „mivel az emberek egyrészt egykedvűen veszik, sőt szépítgetik bűneiket, és az igazság hamis hiedelmével áltatják magukat s nem is gondolják, hogy rászorulnak a hit igazságára, legfeljebb akkor, amikor már elvesztették minden elbizakodásukat; másfelől pedig vágyaik édességétől megrészegettek, és mélységes közömbösségbe (vagy: a legnagyobb biztonságba, *in alta securitate*) merültek, úgyhogy nem egykönnyen ébrednek rá az igazság keresésére, hacsak az isteni ítélettől való félelem meg nem rendítette őket”, - ezért Pál – Kálvin szerint - két dolgot törekszik elérni: hogy „méltatlanságukról meggyőzze őket s miután ezt rájuk bizonyította, a kábultságot is kiűzze belőlük”.¹⁷

A világ teremtésére és alkotmánya alapján azonban az emberek nem ismerik fel az Alkotót, és tévelygésükkel megszenstségtelenítik őt (1,19-32). Pál

16 Az argumentum elemzése során a 11. jegyzetben említett, latin nyelvű, kritikai szövegkiadás, és Nagy Barna fordítását használtam (ld.7.sz. lábjeget).

17 „Verum, quia homines suis vitiis indormiunt et blandiuntur, et falsa iustitiae opinione se deludunt, ut se indigere fidei iustitia non putent, nisi iam omni confitentia deieci: rursum libidinum dulcedine inebriati, atque in alta securitate demersi sunt.... Ut suae iniquitatis eos convinctat, et torporem convictis excutiat.”

ezért hálátlansággal (*ingratitude*) vádolja az egész emberi nemet, sőt, amikor kénytelenek az emberek őt felismerni, akkor sem tanúsítanak illő tiszteletet felsége iránt (*imo quum agnoscere cogantur, non eo quo decet honore prosequantur eius maiestatem*). Így mindenki az istentelenség vádjá alá esik, jöllehet mind a zsidók, mind a pogányok között szép számmal vannak olyanok, akik úgy vélik, hogy ők kivételek. Isten a pogányok mentegetőzését (hogy ti. tudatlanok voltak) eleve nem fogadja el: lelkiismeretük a legkeményebb törvénnyel felér; a magabiztos zsidókat pedig éppen azzal a szövetségi törvényével szorítja sarokba, amelyet a maguk mentségül szoktak felhozni.

A 3,21kk-ben Pál visszatér az eredeti témájához: *fide nos iustificari*; majd néhány definíció után „nevezetes felkiáltásban” (*epiphonema*) tör ki, amely minden emberi gőgöt megzaboláz. A 4. fejezet írásbizonyítéka (Ábrahám) a cselekedetek alapján történő megigazulás gondolatával fordul szembe a megigazulás tan keretén belül: a cselekedetek nem tehetik boldoggá az embert... egyedül Isten jóságán alapszik az üdvösség ígérete.

Az 5. fejezet tárgyalja a hitből való megigazulás gyümölcsét és hatását (*iustitia fidei fructum et effectum*). Itt Pál a nagyobbról a kisebbre következtetve kimutatja: megváltott és Istennel megbékélt emberekként mi mindent várhatunk még annak az Istennek a szeretetétől, aki már akkor nekünk ajándékozta egyszülött és egyedül szeretett Fiát, amikor még bűnösök és elveszettek voltunk.¹⁸ Ezután egybeveti Pál a bűnt az ingyen való igazsággal (*gratuita iustitia*), Krisztust Ádámmal, a halált az élettel, a törvényt a kegyelemmel; a végkövetkeztetése: gonoszságainkat... Isten végtelen jósága elnyeli.

A 6. fejezetben Pál a megszentelődés témájára tér át. Itt a quietistákat veszi célba, akik magabiztosan és saját bűneiket maguknak könnyedén megbocsátva, alighogy megízlelték a kegyelmet (*simul ac levem gratiae huius gustum*), úgy vélik, hogy a megigazulással minden rendben van. Kálvin válasza: „nem fogadhatjuk el a Krisztusban való igazságot anélkül, hogy a megszentelődést is meg ne ragadnánk” (*non posse nos iustitiam in Christo percipere, quin simul sanctificationem apprehendamus*). Megigazulás és megszentelődés elválaszthatatlanul összetartozik. Ezt a szoros kapcsolatot a Krisztussal való közösséget megalapozó keresztség teszi nyilvánvalóvá, ahol *abnegatio nostri*-ről és *vivificatio*-ról van szó. Ennek a - megigazulásból fakadó - megszentelődésnek láthatóvá kell lennie mindazok életében, akik a bűn országából az igazság országába vitettek át (*qui a regno peccati in regnum iustitiae transducti*

18 „Argumento enim a maiori ducto, ostendit quantum iam redempti reconciliati Deo, expectare ab eius caritate debeamus, quae tam effusa in peccatores ac perditos fuit, ut imperit nobis unigenitum atque unice dilectum filium.

sunt). Majd így folytatja Kálvin: elvetvén a test istentelen engedékenységet, mely a vétkezésre való korlátlanabb szabadságot keresi a Krisztusban (*repudiata impia carnis indulgentia, quae solutiorem peccandi licentiam in Christo quaerit*).

Megigazulás és megszentelődés tehát nem két különböző aktus, amely a krisztológia keretén kívül történnék, hanem az *unio mystica cum Christo* keretén belül történik mindkettő. Ez az unió az összekötő kapocs dogmatika és etika között, tehát rendkívül fontos, központi tanítás Kálvin teológiai rendszerében. A Krisztussal való titokzatos közösség teszi lehetővé, hogy Krisztussal eggyé lehessünk, úgy, hogy az ő teste a mennyben van, az Atya jobbán, mi pedig átmegyünk a saját, emberi természetünkéből a Krisztus természetébe (Róm 6,5). Vagy amiképpen az Efézusi levélhez írt kommentárjában mondja: az unió „szent házasság”, miáltal testünk az ő testéből, csontunk az ő csontjából való lesz (Ef 5,29). Ezzel Kálvin nem kíván valamiféle *unio identifica*-ról beszélni, hanem csupán arról a megfordíthatatlan cselekményről, amit a „fő” (Krisztus) végez rajtunk.

A 7. fejezet a törvényről szól: felszabadultunk a törvény alól, mert önmagában csak kárhoztatásunkra van. De, hogy ez ne szolgáljon a törvény gyalázására, Pál védi a törvényt: a mi hibánk az, hogy halálra szolgáltat alkalmat az, ami az életre adatott. A lélek és test harca Isten fiaiban is megvan, mert hordozzák a kívánság maradványait.

A 8. fejezetben Kálvin az üdvbizonyosság kettős megalapozását látja (ami nála, természetesen, csak az újjászületettekre érvényes): a) a Krisztussal való közösség (akik Krisztusba oltattak az ő Lelke által: *qui Domino Christo per eius Spiritum sunt inserti*) a kiválasztás bizonyosságának a garanciája; és b) a hit- és üdvbizonyosságot az Isten Lelke alapozza meg: akik hijával vannak a Lélek által való megszentelődésnek, azok nem részesülnek e nagy jótevékenységben. Az örök élet bizonyosságát nem rendíthetik meg a jelen nyomorúságai, sőt, üdvösségünket csak előmozdítják.

A 9-11. fejezetek fő kérdése: elvétel-e a szövetség annak örököseitől, Izraeltől. E kérdés mutatja, hogy Kálvin - egészen mai módon - a 9-11. fejezetek felől olvassa a Római levelet. Ez a szakasz azonban már nem tartozik most tárgyalt témánk körébe.

5. Összefoglalva elmondható, hogy Kálvin nem csak az Intitúcióban ad számot a megigazulás tanáról, hanem a Római levél argumentumában is. A Római levél exegézisét nagymértékben meghatározza a megigazulás és a megszentelődés tana. Kálvin itt olyan sajátos hangsúlyokat helyez el, amelyek mind Luther, mind a római katolikus megigazulás tannal szemben

sajátos jelleget adnak megigazulás tanának. Luther megigazulás tanával szemben (ld. fentebb a „lutheránus quietistákkal” szembeni állásfoglalását) erősen hangsúlyozza a megszentelődés fontosságát, annyira, hogy Kálvinnál tulajdonképpen „megigazulás és megszentelődés” tanról kell beszélnünk. Jellegzetes a római katolikus (Tridentinum!) állásponttal szemben megnyilvánuló különbség is. A katolikus álláspont szerint¹⁹ a megigazulás Isten és ember közös műve:

Isten cselekedete - (ugyanezen a szinten) - **az ember = cooperator Dei**

1. Jézus Krisztusban történik egyedül, *sola fide*, a mi érdemünk nélkül
2. A megigazulás azt jelenti: a *fides*, *spes*, *caritas* beleáramlik az emberbe.
3. A szabad akarat tovább működik.
4. Az ember megtérése és a sákramentumokkal való élés után (bűnbánat), az ekklesiológia átveheti a krisztológia szerepkörét.
5. A beáramló erények hatására az ember igaz, és bízhat abban, hogy a jócselekedeteket Isten megjutalmazza

Kálvin megigazulás tana szerint a megigazulás: **egyedül Isten cselekedete**, amely mint protológikus és eszkhatológikus esemény, mindent átfog.

1. Az *unio mystica cum Christo* mindkét kegyelmi ajándékkal (a megigazulással és a megszentelődéssel is) meggazdagít. Ez kozmikus léptékű, egyetemes történés.
2. Jézus Krisztus a „fő” és a „közvetítő” a Szentlélek közreműködésével, tehát Jézus Krisztus az alapja a bűnök be nem számításának, az üdvbizonyosságnak és a megszentelődésnek is.

Az ember cselekedeteinek funkciója: a szeretet Istentől kapott cselekedetei a másik ember javára (a cselekedeteket, az ember beszennyezi). Mivel e cselekedetek szerzője maga Isten, ezért Ő a megigazult ember önmagában értéktelen tetteit is elfogadja, amint szerető apa szereti (a minden törvényeskedő kényszertől megszabadult) gyermekeit.

II.

Az utóbbi 30 évben jelentős változás állt be az angol nyelvű exegetikai irodalomban Pál apostol teológiájának értelmezésével kapcsolatosan. Az „új perspektíva” elnevezésű irányzat a kutatók körében élénk vitát váltott ki, amely

¹⁹ E részhez E. Wolfnak a R. Bultmann tiszteletére kiadott Festschrift-ben (1949, 226kk) megjelent, „Sola gratia?” című dolgozatát vettem alapul, aki a római katolikus megigazulás tannal kapcsolatban idézi és elemzi Petrus a Soto: Assertatio fidei catholicae c. művét.

máig tart, sőt, ma már magáról a vitáról is születnek értékelő beszámolók.²⁰ Döntő impulzusokat adott ehhez az új szemléletmódhoz Krister Stendahl svéd exegeta és későbbi stockholmi püspök 1963-ban megjelent „The Apostle Paul and the introspective Conscience of the West” c. dolgozata.²¹ Gondolatait ismételten összefoglalta 1976-ban megjelent kis könyvecskéjében: „Paul among Jews and Gentiles”,²² de csak Ed Parish Sanders, James Dunn, és Nicholas Thomas Wright munkái nyomán tudott az új irányzat megerősödni.²³ Pál exegézisének ezt az új modelljét képviselői J.D.G. Dunn 1982-ben, a Manson Memorial Lecture keretében tartott előadásának címe után a „*The New Perspective*” névvel látták el.²⁴ A kezdeményezés természetesen nem annyira „új”, mint amennyire azt az elnevezés maga sugallja. Már a múlt század első felében is voltak ugyanis olyan kísérletek, amelyek a korabeli Pál-

20 M. BACHMANN (ed.): Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion. WUNT, 182. Tübingen, 2005.; C. LANDMESSER: Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie. ZThK 105 [2008], 387-410.

21 Harvard Theological Review 56 (1963), 199-215; ld. még Uő.: Final Account. Paul's Letter to the Romans. Minneapolis, 1994.

22 Németül: Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum. München, 1978.

23 Alapvető műveik: E.P. SANDERS: Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion. London, 1977. németül: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Göttingen, 1985.; J.D.G. DUNN: The New Perspective on Paul. In: Bulletin of the John Rylands Library 65 (1983), 95-122., újra megjelent In: Uő.: The New Perspective on Paul. Collected Essays. WUNT 185, Tübingen, 2005. 89-110., ld. továbbá J.D.G. DUNN: Romans 1-8. Dallas, 1988. Word Biblical Commentary. 38A kötet, LXIII-LXXII.; N.T. WRIGHT: The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology. Minneapolis, 1991, 154k, 240-242; továbbá uo. 139., 10.sz. jegyzete; Uő.: The Paul of History and the Apostle of Faith. In: Tyndale Bulletin 29 (1978), 61-88. Wright Pál-értelmezésével (összefoglalása: Climax, 258-267. l.) itt nem foglalkozom, mivel PECSUK Ottó a Collegium Doctorem 6. évfolyamában [2010], a 125-131. kritikailag ismerteti „A páli megigazulást N.T. Wright értelmezésében” címmel, ill. a Római levélről írott doktori disszertációjában értékeli magát az irányzatot: „Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata”. Bp. 2009. Kálvin Kiadó, 239-25. További, általam elérhető kutatástörténeti áttekintések és viták az „új perspektívával” összefüggésben, A.J. BANDSTRA: Paul and the Law: Some Recent Developments and an Extraordinary Book. In: Calvin Theological Journal 25 (1990), 249-261; S.J. HAFEMANN: Paul and His Interpreters. In: Dictionary of Paul and his Letters (1993), különösen 671kk.; G. KLEIN: Ein Sturmzentrum der Paulusforschung. In: Verkündigung und Forschung 33 (1988), 40-56; D. MOO: Paul and the Law in the Last Ten Years. In: Scottish Journal of Theology 40 (1987), 287-307; R.B. SLOAN: Paul and the Law: Why the Law cannot save. In: Novum Testamentum 33 (1991), 35-60; Ch. STRECKER: Paulus, die Tora und das Judentum. ZfGuP 22 (1993), 22k.; P. STUHLMACHER: Biblische Theologie des Neuen Testaments, I. Göttingen, 1992, 239-243; F. THIELMAN: Law. In: Dictionary of Paul and his Letters (1993), 529kk;

24 J.D.G. DUNN: The New Perspective on Paul. ld. a 21. sz. jegyzetben!

kutatás uralkodó értelmezési modelljét megkérdőjelezték.²⁵ Összességében azonban mégis elmondható, hogy az „új perspektíva” szemléletmódja - a napjainkban körvonalazódó, egészen másfajta Pál-interpretációk ellenére is²⁶ – fontos szerepet tölt be Pál apostol teológiai megítélésében.

Kálvin megigazulás tanával kapcsolatban azért is érdekelhet bennünket ez az új irányzat, mivel tudatosan eltér az eddig fő iránynak tekintett, „lutheri” értelmezési modelltől és éppen az apostol megigazulás tanát láttatja egészen új szemszögből.

Mi ennek az új értelmezési iránynak a lényege? A kutatók legfontosabb törekvése az volt, hogy az apostol teológiáját a maga történeti kontextusában láttassák és a Pál korabeli zsidóságról az ókori forrásoknak megfelelő képet alkossanak. Ez alapján Stendahl és Sanders olyan új szempontokat is kidolgozott, amelyek nyilvánvalóan szembefordulnak a hagyományos Pál-exegézissel, különösen is a megigazulás tan reformátori értelmezésével. Ezek az antitétikus tézisek későbbi viták során nem bizonyultak időtállóknak (különösen német teológusok vitatták létjogosultságukat), így Dunn már egy komplementáris értelmezési modellbe építhette be ezeket a felismeréseket.

1) Stendahl szerint Pál legfontosabb szándéka a zsidók és pogányok közötti kapcsolat konkrét missziói teológiai problémájának tisztázása. Az apostol érvelésének elsődleges célja éppen annak bemutatása, hogy *a pogányok Izrael üdvösségébe való bekapcsolása a kiválasztás történetében gyökerezik*. E főtéma mellé, illetve alá van rendelve a hitből való megigazulás központi-nak gondolt tana is. E tan sajátos és behatárolt célja, hogy „a pogány konverziták jogait biztosítsa, hogy ők is egészen és valóságosan az Izraelnek adott isteni ígéretek örökösei legyenek”.²⁷

A páli gondolkodás sajátosságának tartja Stendahl azt a meglátást, hogy a pogányok üdvtörténeti jogai egyedül a Jézus Krisztusba vetett hitben gyökereznek. Ennek pedig az a következménye, hogy a pogányok Isten népének részévé lesznek, anélkül, hogy a törvényt magukra nézve kötelezőnek kellene

25 Vö. W. WREDE: Paulus. In: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (WdF 24). Kiadta: K.H. Rengstorf, Darmstadt, 1982; A. SCHWEITZER: Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen, 1981. (az 1930-as 1. kiadás újra nyomása); J. MUNCK: Paulus und die Heilsgeschichte. Arhus/Kopenhagen, 1954; H.-J. SCHOEPS: Paulus. Die Theologie des Apostels Paulus im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen, 1959; W.D. DAVIES: Paul and Rabbinic Judaism. Philadelphia, 1980, 4. kiad.

26 Ld. pl. a legújabb erlangeni törekvéseket, E.-M. BECKER-P. PILHOFER (ed.): Biographie und Persönlichkeit des Paulus. WUNT 187. Tübingen, 2005.

27 STENDAHL: Paul among Jews and Gentiles. London, 1977. 11.

elismerniük.²⁸ Ezt a pozíciót azonban nem szabad a Tóra vagy a zsidóság elleni támadásként értelmezni (Stendahl ezt nyomatékosan hangsúlyozza a Käsemannal folytatott vitájában).²⁹ A megigazulásra vonatkozó kijelentéseknek nem polemikus, hanem apologetikus szerepük van. Pál megigazulás tanának teológiai kontextusa a zsidók és pogányok közötti kapcsolatról mondott kijelentései, és nem abban az összefüggésben áll, hogy miként lehet az embert megváltani.³⁰ Az apostol csupán a *pogányoknak* azt a jogát akarja vele biztosítani, hogy Isten népének teljes értékű tagjai legyenek, anélkül, hogy teljesíteniük kellene bizonyos Tóra-előírásokat, mint amilyen a körülmetélkedés, vagy az étkezési szabályok.³¹ Stendahl szerint a Tóra egyedül Izraelre vonatkozik és az a feladata, hogy a zsidó népet „megőrizze” (Gal 3,24) a Messiás eljöveteleig.³²

Különleges figyelmet váltott ki Stendahl azzal, hogy a szöveg tisztán exegetikai értelmezésén túlmenően felrajzolta Pál megigazulás tanának hatástörténetét, és egyúttal kimutatta, hogy az nem más, mint Pál alapvető szándékának masszív eltorzítása. Stendahl így írja le ezt a folyamatot: Az egyház és a zsinagóga szétválásával és az így kialakult, tisztán pogánykeresztyén gyülekezeti szervezettel a megigazulás tana szükségszerűen elveszítette a zsidók és pogányok kapcsolatát meghatározó jelentőségét.³³ Csak *Augustinus*, az „első modern ember”, veszi újra elő, de egészen más előjellel: az etnikai-üdvörtörténeti kontextusból kiragadva idegen kontextusba vitte át, nevezetesen az ún. „introspektív lelkiismeret” kontextusába. A megigazulásról, hitről és Tóráról szóló - és eredetileg a pogányokat az Izrael üdvösségébe bekapcsolni kívánó - páli tételek ezzel általános érvényű kijelentésekké váltak, és az általános emberi helyzet értelmezésére használták fel: „A megigazulás már nem a pogányok tiszteletbeli zsidó státusát ’igazolta’, hanem az én-központú nyugati lélek nyomorúságaira és szükségére adott időtlen válasszá lett”³⁴

28 Uo. 20 és 22k.

29 Vö. uo. 139-143, különösen 140k. Ld. ehhez E. KÄSEMANN: *Paulinische Perspektiven*. Tübingen, 1969, 108kk. Stendahl azt veti Käsemann szemére, hogy a páli megigazulás tant „antijúdaista harci tanként” értelmezi.

30 Uo.40.

31 Uo. 140k.

32 Uo. 130k.

33 Így érthető Stendahl szerint, hogy az első évszázadokban miért nem érdeklődött annyira az egyház az apostol teológiája iránt. Vö. ehhez és a következőkhöz STENDAHL, im. 28k; 38.

34 Uo. 15.; „én-központú” = „introspective”.

Ez az „introspectio” ismételten felerősödött a középkor bűnbánat-gyakorlatában, és végül elvezetett Luther Márton (ágostonrendi szerzetes!) ismert lelkiismereti szorongásaihoz, aki Pál megigazulásról szóló kijelentéseit e háttérből kezdte el olvasni úgy, mint az ember üdvbizonyosságának kérdésére adott válaszokat. Ezzel a páli teológia üdvtörténeti kerete teljességgel feledésbe merült. Helyette egy olyan kép alakult ki Pálról és teológiájáról, amely leginkább a reformátor Luther tapasztalatainak felelt meg. Így történhetett meg, hogy a robusztus és kiegyensúlyozott lelkiismerettel megáldott zsidó Pál (vö. Fil 3,6), akinek nem voltak kérdései és kétségei a Tórával kapcsolatban, sem lutheri típusú büntudata nem volt, a Törvény miatt krízisbe került és rossz lelkiismerete által foglyul ejtett emberré lett.³⁵ Ennek megfelelően a népek apostolának damaszkuszi élményét sem a pogánymisszióra való sajátos elhívásként értették, hanem belső megtérésként, azaz a zsidóságból a keresztyénségbe történő vallásváltásként, valamint a belső kétségbeesésből való szabadulásként.

2) Az új Pál-kép kialakulásához vezető úton a másik fontos mérföldkő *Ed Parish Sanders* monográfiája: „Paul and Palestinian Judaism”. Sanders következetesen cáfolja azt a keresztyén exegeták körében elterjedt és különösen a Pál-értelmezésben megjelenő tézist, miszerint az ókori palesztinai zsidóságban az egyén az üdvösséget jócselekedetek útján érdemli ki. Bár az utóbbi száz év kutatásában már többször is kritizálták ezt a zsidóságról alkotott keresztyén torzképet, ennek ellenére ez a kritika csak Sanders monográfiájával kapta meg az újszövetségi kutatásban az őt megillető figyelmet. Így a monográfia maradandó érdeme az, hogy a „cselekedetekből megigazuló zsidóság” általánosan elterjedt, durva karikatúráját tartósan le tudta bontani.³⁶ Helyette hogy Sanders az ókori zsidóság teológiájának sajátos alapozású elméletét adja, amit „szövetségi nomizmus” (*covenantal nomism*) néven vázolt.

Mit jelent e kifejezés? Sanders tanulmányának alcíme szerint Pál és a palesztinai zsidóság vallásának struktúrális egybevetéséről van szó. A két „vallási struktúra” egybevetését azért alkalmazza, hogy elkerülje a megengedhetetlen leegyszerűsítéseket és a torzításokat, amelyek az egyedi motívumok egybevetésekor, vagy az absztraháló, lényegét érintő leírások esetében óha-

35 Vö. Paulus 24kk, 58kk.

36 Sanders a „cselekedetekből megigazuló zsidóság” kliséjét Ferdinand Weber 1897-ben megjelent munkájára vezeti vissza, amely a zsidóság teológiáját vázolja fel. Ezt a munkát olyan kutatók tették a későbbiekben „udvarképessé”, mint W. Bousset, P. Billerbeck, vagy R. Bultmann. Vö. SANDERS, im. 27-54.

tatlanul előfordulnak.³⁷ A „vallásstruktúra” Sanders meghatározása szerint „annak leírása, miként értelmeznek egy vallást a követői a maga funkciójában”, vagyis miként értelmezik a vallásba való belekerülésüket (*‘getting in’*) és a benne való megmaradásukat (*‘staying in’*).³⁸ Sanders szerint a szövetségi nomizmus az az általános zsidó „képzet, hogy az egyes ember Isten üdvtervében betöltött helyét a szövetség határozza meg, és hogy a szövetség – az ember ehhez illő válaszaként – a szövetség törvényeinek való engedelmességet követeli meg, míg a parancsolatok megszegése esetén engesztelő eszközöket helyez készenlétbe.”³⁹ Egy másik helyen így vázolja fel a szövetségi nomizmus struktúráját („*pattern*”): „1) Isten kiválasztotta Izraelt és 2) törvényt adott neki. A törvény két dolgot tartalmaz: 3) Isten azon ígértét, hogy Izrael kiválasztása mellett megmarad, és 4) azt az igényét, hogy népe legyen engedelmes. 5) Isten megjutalmazza az engedelmességet és bünteti a törvénszegést. 6) A törvény a kiengeszteléshez eszközöket rendel, és a kiengesztelés a 7) szövetségi jogviszony fennmaradásához, ill. helyreállításához vezet. 8) Mindazok, akik engedelmisséggel, engeszteléssel és Isten irgalmából a szövetségen belül megtartatnak, azok a megmentettek csoportjához tartoznak. Az első és utolsó ponthoz fontos értelmezés, hogy a kiválasztás és a végső megtartatás nem emberi cselekedet eredménye, hanem Isten irgalmas cselekedetének köszönhető.”⁴⁰

Az üdvösségre való jutás („*getting in*”) tehát egyedül Isten kiválasztása alapján történik. A Tóra szerepe csupán az, hogy a kiválasztás által létrejött, Isten és Izrael közötti szövetségen belül az engedelmisséget megjutalmazza, az engedetlenséget bünteti és a kiengesztelés eszközeivel a szövetségen belüli megmaradást („*staying in*”) szabályozza, ill. garantálja. A Tóra tehát a zsidóságban nem „üdvösségre vezető út” – amint ezt keresztyén exegeták helytelenül állítják – hanem csupán az Isten kiválasztó cselekedete által már megkötött szövetségi kapcsolat alakító eszköze. Ezért teljesen elhibázott a Pál apostol korabeli zsidóságot olyan fogalmakkal asszociálni, mint „törvényeskedés”, „önmegigazítási törekvés”, stb. Az ókori palesztinai zsidóság tehát nem cselekedetekből megigazító, érdemeken alapuló vallás, hanem kegyelem-vallás. Ezért Sanders szerint helytelenül értelmezzük Pált, ha a Luther szemével nézzük.

³⁷ Im. 13-19.

³⁸ Im. 18.

³⁹ Im. 70.

⁴⁰ Im. 400.

Sanders munkájának második részében Pál teológiájának új értelmezését adja. Eszerint a „Tóra cselekedeteinek” (*erga nomou*), ill. magának a Tórának a relativizálása Pál teológiájában az apostol két alapvető meggyőződésén alapszik: 1) Isten elküldte Jézust, hogy egyedül ő általa vezesse a világot üdvösségre; 2) minden ember, zsidók és pogányok, ugyanazon alapon üdvözülnek, nevezetesen hit által.⁴¹ Ezért ama páli kijelentésnek, miszerint a törvény cselekedeteiből „egyetlen halandó sem fog megigazulni” (Róm 3,20), ez az értelme: „Nem a törvény cselekedeteiből van a megigazítás helyes módja mert az egyedül a Krisztusba vetett hitből van.” Majd így fogalmaz: „A döntő szempont az, hogy – Pál meggyőződése szerint – minden igaz vallásos cél csak Krisztus által táruul fel.”⁴² Sanders szerint tehát elsősorban a *Krisztushoz kötött exkluzív szótériológia* a felelős Pál teológiájában a törvény cselekedeteinek relativizálásáért. Ehhez társul az etnikai érv: a Tóra cselekedeteiből való megigazulás a *pogányokat a maguk pogány identitásában* zárna ki. Ez pedig ellentmondana Istennek a Krisztus-eseményben nyilvánvalóvá lett univerzális, zsidókat és pogányokat egyaránt üdvözíteni szándékozó akaratának. A Tóra cselekedeteinek negligálása tehát annak a látásnak is köszönhető, hogy nem kell előbb zsidóvá lenni ahhoz, hogy megigazulást és üdvösséget nyerjünk.

A zsidó származású Pál számára a történelem minden kis és nagy részletét Isten határozza meg és ő irányítja. A pogányok apostolává való elhívásakor (Gal 1,16) tudatosította benne az Isten Fiának kinyilatkoztatása, hogy Isten üdvtervében milyen központi jelentősége van a Krisztus-eseménynek. Ettől kezdődően Pál kizárólagosan a Krisztus-epifánia perspektívájából szemlélte a történelmet. Egyúttal visszafelé is áttekintette azt, és arra a következtetésre jutott: ha Isten már kezdettől fogva úgy tervezte, hogy a világot, azaz a zsidókat és pogányokat, Krisztus által menti meg, akkor a Tórát nem adhatta életre, ill. megigazulásunkra. Egyébként hiába halt volna meg Krisztus (Gal 2,21). Ha ezen felül Isten terve szerint a világ üdvössége exkluzív módon Krisztushoz kötött, akkor előtte a világnak kivétel nélkül a bűn alatt kellett állnia és kárhozatra ítélnék kellett lennie. Az apostol tehát a „*from solution to plight*”, azaz a megoldás felől következtet a problémára, ill. a szükséghelyzetre

41 Vö. Paul and palestinian Judaism, 573; 465.

42 Judaism, 484; vö. uott, 457: „Mivel az üdvösség csak Krisztusban található, ennek következtében minden egyéb üdvút kizárt”.

(ha Krisztus mindenki számára az üdvösséget jelenti, akkor ebből következőleg mindenki bűnös volt).⁴³

Az apostol vallásos gondolkodása alapján véve „különbözik mindattól, ami számunkra a palesztinai zsidóságból ismert”.⁴⁴ Vagyis: Pál leveleiben nem a zsidó szövetségi nomizmus érvényesül, hanem sajátos vallásstruktúrája van, amelyet Sanders „*participacionisztikus eszkhatológiának*” nevez:⁴⁵ a vallásba való belépés itt nem kiválasztás és szövetségkötés alapján történik, hanem a Krisztussal való egyé lételben (*participatorikus komponensek*). Ez implikálja a bűnnek való meghalást és ezzel a személy transzformációját, ami végül a parúziában és a feltámadásban éri el a maga teljességét (*eszkhatológiai komponensek*). Tehát Sanders is eljut - a klasszikus Pál-értelmezéshez hasonlóan – ahhoz a felismeréshez, miszerint alapvető törés van Pál és a kortárs zsidóság gondolkodása között. De a klasszikus Pál-értelmezéssel ellentétben a döntő különbség nem az állítólagos cselekedetekből való megigazulás síkján van (kegyelem kontra cselekedetek), hanem a eltérő vallástípusban, amelyet az apostol képviselt. Sanders úgy véli, Pál számára „a törvény cselekedete önmagában véve nem helytelen; hanem mint eszköz vezet helytelen célhoz („megigazulás a törvényből”), és ez a cél azért helytelen, mivel ez nem Krisztusban elnyert üdvösség.”⁴⁶ Azaz: „Amit Pál a zsidóságban helytelennek talál, az, röviden fogalmazva az, hogy a zsidóság nem keresztényiség.” De éppen ebben mutatkozik meg, Sanders szerint, a zsidó alapoktól, nevezetesen a kiválasztástól, a szövetségtől és a Tóra központi szerepétől való tudatos elfordulás.

Kritikaként megfogalmazható (és több kutató meg is fogalmazta), hogy Sanders az egységes „vallási struktúra” (*„pattern of religion”*) kialakítása érdekében az ókori zsidóság irányzatainak sokszínűségét figyelmen kívül hagyta, és hasonlóképpen alábecsülte azon zsidó források jelentőségét is, amelyek a Tóra iránti hűség szótériológiai jelentőségét hangsúlyozzák. Különösen a

43 Judaism, 415kk.

44 Vö. Judaism, 514.

45 Vö. Judaism, 510.

46 Judaism, 512k. Vö. 513: „Pál... elsősorban nem a zsidósághoz illő eszközt vitatja, amelynek segítségével igaz módon lehet vallásos életet élni („a törvény cselekedetei által”), hanem az ennek alapjául szolgáló zsidó fundamentumokat: a kiválasztást, a szövetséget és a törvényt. Mivel ezek az alapok eltorzultak, azokat az üdveszközöket, amelyek megfelelnek a „törvény alapján való megigazulásnak” (tóra-obszervancia és bűnbánat), helytelennek mondja, vagy egyáltalán nem említi”.

megigazulás reformátori értelmezésével szemben felállított ellentéztéseket vették kritikai tűz alá, elsősorban a német kutatók.⁴⁷

3. D.G. Dunn értelmezésének legfőbb jellegzetessége a Tóra „szociális funkciójának” hangsúlyozása. Dunn ezzel a Tórának a zsidó „identitást és elhatárolódást jelző” használatára gondol (a Tóra mint „*identity and boundary marker*”). Izrael Isten népeként való önértelmezése a fogság utáni korban, különösen a Makkabeus-válság idején, fokozottan veszélyeztetett helyzetben volt. Erre való reakcióként a zsidóságon belül a Tóra iránti engedelmség egészen sajátos értelmet kapott. A Tóra kifelé ható funkciójává lett az, hogy Izraelt elkülönítse más népektől (ezért „*boundary marker*”), egyúttal pedig a csoportidentitást erősítette befelé (ezért „*identity marker*”). Ezáltal a körülmétkedés parancsa, továbbá az étkezési és a szombat-törvények különleges súlyt kaptak, mivel e Tóra-előírások mögött álló rituálék mind a zsidóságon belül, mind a zsidóságon kívül a zsidó nemzeti identitás különlegesen jellegzetességeinek számítottak és - különösen belső-zsidó perspektívából nézve - a „szövetségi hűség próbakövei” lettek.⁴⁸ E háttérből jutott el Dunn ahhoz a nagy figyelmet kiváltott állításhoz, hogy az „*erga nomou*” (a Tóra cselekedetei), ez a sajátos páli formula, elsősorban a Tórának ezt a szociális funkcióját jelenti. Pál tehát nem a Tórát, mint olyat és még kevésbé a cselekedetekből való megigazulást tartja szem előtt, hanem a Tórának azt a speciális használatát, amely más népekkel szemben Izrael privilegizált és exkluzív státusát garantálja. Az *erga nomou* szintagmával tehát Pál – a fentebbi ábrázolásnak megfelelően – a körülmétkedésre, az étkezési előírásokra és a sabbatra mint zsidóság különleges identitás- és elhatárolódás-jelzőire utal.

Dunn szerint azonban e formulában Isten kegyelmének a zsidó nép tagjaira szűkítése és a pogányok kizárása fejeződik ki, amitől az apostol óv. Ez ütközik Isten univerzális üdvakaratával, akadályozza Istennek azt a régtől való szándékát, hogy az isteni kegyelmet kiterjessze – Krisztus által – a pogányokra. Amint Pál – különösen az Ábrahámra való hivatkozásokkal (Gal 3; Róm 4) – többször is kimutatta: Istennek az Izraellel kötött szövetsége kezdettől fogva azt célozta, hogy minden nép megáldassék. Ezért nem lehetséges ezt a szövetséget sajátos zsidó privilégiumként értelmezni az exkluzív Tóra-hasz-

47 Vö. F. AVEMARIE: Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur. TSAJ 55, Tübingen, 1996. K. HAACKER: Verdienste und Grenzen der „neuen Perspektive” der Paulus-Auslegung. In: BACHMANN: Beiträge, 1-15.

48 Amint DUNN: Works, 526 kiemeli, a Tóra nemzeti és vallási értelemben is identitás-jelző.

nálat alapján. Sőt, a Tóra birtoklására alapozott elbizakodottság már önmagában vétség a szövetség intenciójával szemben, ami a Tóra nyilvánvalóan helytelen értelmezésén alapszik. Amint a Gal 3,10 világosan mutatja, így éppen azok jutnak a Tóra átka alá, akik kizárólag maguknak követelik a szövetségi Tórát („akik a Tóra cselekedeteiben bíznak”). Krisztus azonban – kereszthalálában – a Tórának ezt az átkát önmagára vette (vö. Gal 3,13). Ezzel a zsidó nép megszabadult a maga exkluzív szövetség- és Tóra-értelmezésétől és annak következményeitől; egyúttal pedig a pogányok kiszabadultak úgyvélt kiválasztástörténeti elszigeteltségükből.⁴⁹

Pál soha nem kritizálja a Tórát, ill. a Tóra-obszervanciát, még kevésbé akarja a Tórát leváltani. Éppen ellenkezőleg! Továbbra is fontos szerepet tölt be a Krisztus-hívők körében. Ez megmutatkozik például a páli parainézis vonatkozásában. Így – Dunn szerint – nem szabad a *hit és Tóra* páli szembeállítást egymást kölcsönösen kizáró értelemben látni. Pál nem a Tórát tagadja, hanem csak a *hit prioritását* emeli ki. Pálnál a hit – a zsidósághoz hasonlóan – a helyesen értelmezett Tórának nem ellentéte, hanem annak Isten szerinti cselekvéséhez vezet el. Ezen okból beszélhet Pál a Róm 3,27-ben a „hit Tórájáról”. Csak a „Tóra cselekedeteivel” áll a hit – a szó explicált értelmében – feloldhatatlan feszültségben. Mindebből arra következtet Dunn – Sanderstől elhatárolódva,⁵⁰ – hogy *Pál egyáltalán nem szakított a zsidósággal*. A zsidó ethnocentrizmus kritikája még nem jelent elfordulást a zsidó szövetségi gondolkodástól. Éppen ellenkezőleg: Pál amellett érvel, hogy a szövetséget terjesszék ki a nem-zsidó népekre is, a Tórában magában meglévő, eredeti intenciónak megfelelően.⁵¹ Pál tehát úgy látja, hogy evangéliuma „Isten Izraelnek adott kinyilatkoztatásával és a Tórával teljes kontinuitásban” van.⁵²

Dunn szerint⁵³ a protestáns exegézis túlságosan hosszú ideig elfogadta a Római levél hermeneutikai rasterként a hitből való megigazulás tipikus lutheri hangsúlyait. Ez a hangsúly – ti. hogy Isten a bűnöst megigazítja (Róm

49 Wö. WORKS, 532-538; Krisztus halálának pontos szerepét így írja le DUNN (uo. 537): Krisztus, kereszthalálával, önmagát adta a Tóra átka alá és így kizárta önmagát a Tóra áldásából (vö. Dt 11,26; 30,19-20) – azaz a pogány ember helyzetét vette magára! De Isten megoltalmazta és igazolta őt. Ezzel Isten állást foglalt a pogányok *mellett*. Következésképpen a Tóra tovább már nem lehet olyan határ, amely a zsidókat a pogányoktól elkülöníti. Maga DUNN is elismeri (uo. 536), hogy ez Jézus halála üdvjelentőségének rendkívül leszűkített értelmezése. Vö. még Galatians 176-180.

50 Vö. ehhez különösen Perspective, 100.

51 Perspective, 114.

52 Romans I, 192.

53 Romans I, LXIIIssk. A következőkben a Római levél bevezetésének gondolatmenetét követem.

4,5) – természetesen fontos. És ez a felismerés – érthető módon – a lutheri teológia óriási hatású integráló központjává lett. A probléma mégis abban van, ami ezzel a hangsúllyal szemben áll. A „hitből való megigazulás” antitézise – amit Pál a „cselekedetekből való megigazulásnak” nevez - olyan rendszer fogalmaiban értendő, amelyben az üdvösség a jó cselekedetek érdemével nyerhető el. Ez az értelmezés részben azon az utaláson alapszik, amely az erre vonatkozó szakaszából kiolvasható (4,4-5), részben pedig annak a rendszernek az elvetésén, amely szerint bűncsécédulákat lehetett vásárolni és ezzel érdemeket lehetett szerezni. Ez a tiltakozás kétségtelenül szükséges. Mégis elkövették azt a hermeneutikai hibát, hogy ezt az antitézist beleolvasták az Újszövetségbe, amikor azt feltételezték, hogy Pál ugyanezért tiltakozott a farizeusi zsidósággal szemben, mint Luther a reformáció-előtti egyházzal szemben. Más szavakkal: a hiba az volt, hogy a Pál korabeli zsidóságot rideg-legalista zsidósággént értelmezték, olyan tanrendszerként, amelyben az üdvösséget a jó cselekedetek révén lehet megszerezni, anélkül, hogy abban Isten szabad bűnbocsánatának és kegyelmének egyáltalán helye volna, akár csak egészen kis mértékben is. Ezzel ellentétben – amint ezt Sanders eléggé nyilvánvalóan kimutatta – a zsidóság egész vallásos önértelmezése a kegyelem feltételén alapszik: azon, hogy Isten szabadon kiválasztotta Izraelt és vele szövetséget kötött, hogy Istene legyen, ők pedig Isten népe. Ezt a szövetséges kapcsolatot szabályozta a Törvény, de nem olyan útként, amely a szövetségbe vezet, vagy általa bárki is érdemeket szerezzen, hanem a törvényen *belüli* élet útként. És ez magába foglalja az áldozat és az engesztelés készenlétbe helyezését mindazok számára, akik bűneiket megvallották és megtértek, illetve bűnbánatot tartottak. Pál maga utal erre a magatartásra, amikor a Róm 10,5-ben a Lev 18,5-öt idézi: „aki azokat (ti. amit a Törvény követel) cselekszi, él azok által”. Ezt a magatartást Sanders a később igencsak ismertté lett „*covenantal nomism*” kifejezéssel úgy jellemezte, hogy az a választott népén belüli „státus megőrzése” az Istentől kapott Tóra iránti engedelmisség segítségével, amely a szövetséges kapcsolat része. .

Sanders azt állítja, hogy Pál önkényesen (mintegy a damaszkuszi élmény hatására) átlépett az egyik rendszerből (szövetségi nomizmus) a másikba (a keresztyénségbe), ami azután a teológiáját, különösen a Tóra tekintetében, inkohereenssé és ellentmondásossá tette. A szövetségi nomizmus a maga végérvényes alakját a fogság utáni korban, Ezsdrás reformjával nyerte el, a Törvény előírásainak megfelelő népi és kultikus elhatárolódás tudatos politikájával (vö. Ezsd 9-10). Ez a trend a Makkabeusok korában még inkább felerősödött, amikor Izrael mint a Szövetség és a Törvény népe identitásáról volt szó (1Makkk 1,57; 2,27.50; 2Makk 1,2-4; 2,21-22; 5,15; 13,14), és ami-

kor a „Törvényért való rajongás” a nemzeti ellenállás jelszavává lett (1Makk 2,26-27.50.58; 2Makk 4,2; 7,2.9.11.37; 8,21; 13,14). De a Makkabeus-válság utáni korokban is a zsidó önértelmezés alapvető és állandó témája maradt a kiválasztás, a szövetség és a törvény közötti kapcsolat, amint azt Jézus Sírak könyve jól illusztrálja (Sír 17,11-17; 24,23; 28,7; 39,8; 42,2; 44,19-20; 45,5.7.15.17.24-25). A qumráni közösség olyan fogalmakkal definiálta a kegyelem szövetségéhez való tartozását, amelyek tartalmazták az Isten rendelkezéseire való odafigyelést és az Isten parancsolataihoz való totális kötődést (1QS 1,7-8; 5,1-3; 1QS 5,24; 8,16-9,2). A farizeusok a Törvény precíz megtartásáról voltak ismertek és nyilvánvaló törekvésük volt a hétköznapi életben a tisztasági előírásoknak egy olyan szintjét megvalósítani, amelyet a Törvény egyébként csak a templomi kultusz számára ír elő. Ezáltal a Törvény Izrael különleges voltának alapvető kifejeződése lett, szociológiailag tekintve „*identity marker*”-ként, és „határ”-ként (*boundary*) szolgált. Megerősítette Izraelt a maga különlegesség-hitében és megkülönböztette mint népet a környező népektől. Az elkülönültségnek ezt az érzése mélyen benne gyökerezett Izrael nemzeti tudatában (pl. Lev 20,24-26; Ezsd 10,11; Neh 13,3; PsSal 17,28; 3Makk 3,4). Ennek megfelelően a pogányok/nem zsidók jellemzője az *anomos* mivolt, tetteik pedig *anomia*, tehát „törvény nélküliek, a törvényen kívüliek”, azaz a Törvény által kijelölt területen kívüliek. Nem meglepő, hogy a Törvény keretein belül való élet, és a törvénytelen bűnösöktől való elhatárolódás vágya domináns érdeke lett annak a csoportpluralizmusnak, amely a zsidóságot jellemezte a makkabeusi kortól a rabbinikus zsidóság kialakulásáig, amely azután Kr.u. 70-től a zsidóság legerősebb csoportosulása lett. A Törvénynek azonban – megszabadulva e szűk zsidó perspektívától – továbbra is fontos szerepet kell játszania a „hit engedelmességében”.

Összefoglalás

- 1) a) Az „új perspektívában” – a lutheri szemléletmóddal ellentétben – Pál megigazulás tanának magva nem az egyén üdvösségének a kérdése, hanem *a pogányok szótériológiai státusa*. Azaz: a megigazulás tan eddigi, individuumon tájékozódó értelmezését felváltja, ill. relativizálja az etnikai irányultságú értelmezés. Más szavakkal: a megigazulás tan kidolgozásával Pál elsősorban a pogányokat kívánja bekapcsolni az Isten népének adott üdvösségbe („*the inclusion of gentiles*” – Kr. Stendhal).
- 2) Már nem értelmezik úgy az apostol megigazulás tanát, mintha *az támadás volna az állítólag „cselekedetekből megigazuló” vagy „törvényeskedő” zsidóság ellen*. A zsidóságot hosszú időn át meghatározó klisé, hogy ti. az „teljesítményvallás”, az ókori zsidó vallásosságnak jobban megfelelő és igazabb jellemzés váltja fel („*pattern of religion*”). A Sanders által kidolgozott „szövetségi nomizmus” azt jelenti, hogy a Törvény iránti engedelmesség célja nem az Istennel való közösségre lépés, hanem Izrael a Tóra iránti hűséggel válaszol Isten kiválasztó szeretetére („*covenantal nomism*”).
- 3) A „törvény cselekedetei” kifejezés nem a Törvény iránti hűség, mint érdemszerző jócselekedet fogalmát takarja, hanem Izrael kiválasztottságát jelölte, ill. a hellénista-római világban a zsidó nép identitásának megőrzését szolgálta („*identity marker*”). Vagyis: elsősorban olyan parancsolatok ezek (sabbat, körülmetélkedés, étkezési-tisztasági törvények), amelyekkel Izrael, mint Isten szövetséges népe, megkülönböztette magát („*boundary marker*”) a környező népektől (J. Dunn).

Az „új perspektíva” tehát kétségbe vonja Pál megigazulás tanának hagyományos, reformátori értelmezését: a) nem gondolja azt, hogy a hitből való megigazulás és a Törvény iránti engedelmesség korrelatív fogalmak; azt állítja, a „törvény cselekedetei” szintagma nem általánosságban jelentik a „jócselekedeteket”, hanem Izrael kiválasztott voltát és a zsidóság önazonosságát hivatott kifejezni; elsősorban olyan rituális parancsolatokat jelent, amelyek határvonalat húznak Izrael és a többi nép között.

Pozitív eredménynek tekinthető, hogy egyszerű magyarázatot ad az „új perspektíva” arra, miért nem engedi Pál, a nem zsidó származású népekre rákényszerítsék a mózesi törvény rituális parancsait, miközben etikai tanításában pozitív szerepet játszik a Törvény; így érthető az is, miért beszél Pál alkalmanként negatív módon a Törvényről; az „új perspektíva” azzal, hogy a „törvény

cselekedetei” kifejezést a népek közötti „határjelzőként” értelmezi, a elvész a reformátori „érdemszerző jócselekedetek” gondolat teljes teológiai súlya.

Bármennyire is tetszetős az „új perspektíva” sok gondolata, bizonyos, hogy további megfontolásokra lesz még ez irányban szükség. Egyetlen példa: ha valóban igaz az, hogy Pál *erga nomou* szintagmája identitást jelző rituális parancsokat jelent, akkor Luther azon jól ismert véleménye, miszerint Jakab ellent mond Pálnak, nem állja meg a helyét. Mert azok a cselekedetek, amelyeket Jakab az üdvösség szempontjából fontosnak tart, nem rituális törvények (Jak 1,25). Ez esetben Pál és Jakab nem ellentétei egymásnak, Jakab nem Pállal polemizál. Ha azonban Jak 2,14kk valóban Pállal polemizál, akkor az *erga nomou* hagyományos lutheri, de még inkább kálvini értelmezése ma is megállja a helyét.⁵⁴

54 A Jak 2,14kk kérdése a páli megigazulástan fényében Kálvinnál nem kánonprobléma, hanem inkább a római katolikus megigazulás tanoldaláról megjelenő probléma. Luther válasza ismert. Kálvin megigazulás és megszentelődés-tana soha nem tekinthette Jakabot „szalmalevélnék”. Kálvin véleményével már megelőlegezte a modern kutatást: Pál az első, az alapvető kiindulás, Jakab viszont a Kálvin számára ugyanolyan fontos második szó (= a második generáció szava) egy olyan gyülekezeti helyzetre tekintettel, ahol félreértették Pált. Ha a gyülekezet azt mondja: sola gratia, sola fide, akkor inti a hitet, hogy cselekedetek nélkül nincs hit.

Herczeg Pál:



KERESZTSÉG A GALATA 3,26-29 SZERINT*

A felvett textus igazából nem a kereszteleőről szól, csupán hivatkozik megkeresztelt voltunkra. A megértés kedvéért természetesen érdemes felidézünk a levél egésze és a 3. rész kontextusát. A galaták között ugyanis felbukkantak olyan emberek és nézetek, mely szerint a keresztyénné léételhez egy pogány számára szükséges előbb a 'zsidóvá léétel': a körülmetélés, a szövetség és a Törvény megtartása, továbbá természetesen ennek folyamányaként az üdv-történeti útnak kezdettől fogva végigjárása. Ezen az úton érkezik el az egykori pogány majd Jézushoz. (Judaizmusként definiáljuk ezt az álláspontot.) Az apostol ezzel száll szembe: alapvető kijelentése az, hogy Jézus Krisztus személyén, a Krisztus-eseményen kívül nincs más evangélium, tehát az Istennel való kapcsolathoz, a megigazuláshoz nem szükséges a judaizmus követeléseinek teljesítése. (1,6-9) Hogy a keresztyén ember megigazuljon, hogy örökös legyen, hogy áldott legyen, hogy 'nagykorú' legyen, az csak a Krisztussal való kapcsolata, hite, megkeresztelt volta által nyerhető el.

Azért ehhez hosszabban felidézi Ábrahám alakját és Istennel való kapcsolatát: Ábrahám a hite által lett Isten előtt igaz, és utódainak is ugyanez a lehetőség adatott. 430 esztendő múlva azután segítségül kapták a mózesi Törvényt, de az a korábbi kijelentést és ígéteret nem tette feleslegessé vagy érvénytelenné. (3,15-18.) A levél gondolatmenete így ér a kereszteleőről szóló textus közvetlen előzményéig: a Törvény csak 'nevelő' (*paidagogosz* – a gyermeket a mesterhez kísérő szolga, rabszolga), melynek vezetése, szerepe Krisztusig tart, azután átveszi helyét a Krisztushoz tartozás.

Összegezve és elvekben fogalmazva a problémát: mi határozza meg alapvetően az egyénnek Istenhez való kapcsolatát? Az Ószövetség talaján állva, a judaisták szerint az Ábrahámhoz tartozás, a leszármazás, Ábrahám hitének és útjának követése. A mózesi Törvény azonban az apostol szerint – miután

* Ez a tanulmány egy – a kereszteleőről szóló – készülő sorozat része. Ezzel szeretnék köszönetet mondani Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszonynak sok évtizedes tanári munkájáért, melyből sok segítséget kaptam én is, egyben pedig Isten áldását kérem életére és további működésére.

csak a nevelő (*paidagogosz*) tisztét töltötte be – nem tudott tökéletességet, megigazulást adni, sőt átkot, kárhozatot hozott azokra, akik nem tudták azt teljesíteni. Fogalmazhatunk egyesek alapján (Schlier, Betz), hogy volt tehát az Ószövetség talaján egy objektív tény és egy szubjektív követelmény: szövetség, Törvény és engedelmisség. Ennek pedig volt egy olyan következménye, hogy alapjában véve 'előnyben van' az, aki zsidó származású, a Törvény szerint igyekszik élni, és némely dologban férfi-volta is jelent előnyt a nőkel szemben. (Kultikus, rituális és jogi területen.) Ez ellen (is) apologizál az apostol mostani perikópánkkal, és ezért említi a keresztséget.

Ugyanis az általa hirdetett – és egyetlen igaz – evangélium szerint az ember alapvető meghatározottsága, 'istenfiúsága', megigazított volta a Krisztusra való megkereszteltetése és a hit alapján valósul meg. Talán itt is fogalmazhatnánk úgy, hogy az egyik az objektív tény, a másik a szubjektív jellemző, de inkább ne tegyük: kár lenne ily módon megkülönböztetni, mintegy szembe állítani a keresztyén egzisztencia egészét és egységét jelentő két összetevőjét. Hiszen a Szentírás olyankor, amikor látszólag ellentétpárokat említ (ég és föld, test és lélek stb.), éppen nem a különbséget, megosztottságot, hanem az egységet, összetartozást hangsúlyozza. Amúgy is sok esetben találkozunk a 'hisz és megkeresztelkedik' kifejezéssel az Újszövetség lapjain.

A keresztelés Krisztusra (nézve) történik (*eisz Khriszton*). Különösen Mußner mond erről sokat: Krisztusra megkeresztelkedni azt jelenti, hogy a megkeresztelt felvétetik a Krisztus nevével összefüggő üdveseménybe, Krisztus hatalmi területébe kerül, érdeme a megkeresztelt sajátjává lesz. 'Krisztusban' lesz így a hívő, azaz istenfiúsága ebben a kapcsolatban realizálódik. (Itt is szólunk kellene arról, hogy az '*eisz*' prepozíció hogyan értelmezendő, hiszen itt a fordításunk Krisztusban formulával adja vissza, ami – egyik – lehetséges értelmezése már. Bővebben erről az ApCsel 2 nyomán szólok. A Mußner-féle értelmezést azonban erősíti az a tény is, hogy a kéziratok közül a jelentős P⁴⁶ „Krisztuséi leszte” variációt ad – *eszte Khrisztou Iészou!*).

Egy 'nagykorú' keresztyén egzisztencia természetesen a Krisztussal való *koinónia* teljességét jelenti. Nem mindent eldöntő, nem meghatározó már, hogy valaki zsidó, test szerint Ábrahám utóda vagy görög, szolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindennél erősebb, és a megigazítás szempontjából egyetlen döntő tény a Krisztusra kereszteltetés és a hit.¹

¹ Megjegyzik különben a magyarázók, hogy az apostol kijelentéseiben a hit általában nem úgy említetik, mint aminek tárgya Krisztus (*fides quae creditur*), hanem mint aminek alapja és adományozója Krisztus.

És most térjünk ki a nagyon izgalmas kifejezésre: „akik Krisztusba /?/ keresztelkedtetek meg, Krisztust öltöttétek magatokra”. A magyarázók sokféle jelentést említenek ennek a kifejezésnek az értelmezéséhez, és szinte mindet azonnal el is vetik. Nem tekinthető *misztikusnak* a kijelentés, hiszen akár a hitről, akár az istenfiúságról szól is az apostol, mindegyiket tényként és racionálisan lehet felfognunk. Például a 2,19-20 mintha misztikusan kezdődne: „nem én élek, hanem Krisztus él bennem” – de utána azonnal így folytatja: „amit most testben élek, az Isten Fiában való hitben élem”, azaz nem misztikus elragadtatásban, hanem mindennapi misszióban. Az ’istenfiúságnak’ sem kell semmiféle hellenista misztikus jelentést tulajdonítanunk, mert az apostol felfogása sok esetben – nyilván itt is – *adoptációs, szakrális jogi* alapon áll. Ez áll általában közel az apostolhoz. Ehhez szép számmal adódnak egyszerű *ószövetségi párhuzamok*: Jób 29,14-ben „igazságot öltöttem magamra, és az magára öltött engem /!/”. Ézsaiás 61,10: „Nagy örömöm telik az Úrban, víg öröme indít Istenem, mert az üdvösség ruhájába öltöztetett, az igazság palástját terítette rám”. Mußner hivatkozik Schlier szavaira: így öltözi fel a megkeresztelt Krisztust, mint eszkatologikus valóságot, és találja meg benne a saját új létmódját. És még hozzáteszi: a kijelentés tartalma objektív-sakramentális, a kifejezésforma pedig metaforikus. Továbbá: a Krisztus névvel összefüggő üdvöseménybe vétetik fel az ember, az tulajdoníttatik neki is (ti. a megigazítás). Cserhádi Sándor is aláhúzza: nem csak ’névleges’ ez az istenfiúság, hanem valóságos (talán szabad így fogalmaznom: tényleges!)

Oepke magyarázatában még három érdekes párhuzamot említ ennek a kifejezésnek értelmezéséhez. Az egyik túl rövid, és más szerzőknél is csak utalások vannak erről: volt ugyanis ebben a korban egy gnosztikus ős-ember mítosz, melyben az isteni ösképet úgy vette magára mintegy ruhaként ez az ős-ember. A másik említett analógia a színész tevékenységére utal, ami itt és így nem az akkor megszokott, levethető maszkra akar utalni, hanem arra, hogy a (mai) színész valakinek *a személyét veszi magára, úgy viselkedik, úgy beszél és cselekszik*, mint az általa megszemélyesített alak. A harmadik analógia ismét az irodalom területére utal: Oepke hivatkozik a Tamás-Acta Gyöngy-himnuszára. Abban egy indiai királyfi Egyiptomba kerül, ott felveszi indiai ruhája helyett az egyiptomiak öltözetét, eszi ételüket, így maga is egyiptomivá válik. Amikor az apai levél ráébreszti helyzetére, leveti egyiptomi ruháját, újra felveszi indiai öltözetét, ezzel visszacseréli régi életét, létét. (Megjegyzem, a Gyöngy-himnusz a gnosztikusok gyönyörű ideológiája, keletkezése azonban valószínűleg az újszövetségi kornál későbbi.) Szemléletes a párhuzam: aki Krisztust öltötte magára, ezzel valóban egy új (újáteremtett?) létet nyert! De idézzünk fel az apostol leveleiből újszövetségi analógiá-

kat is. A 2Kor 3,18 így szól: „miközben fedetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét, mindnyájan ugyanarra a képre formálódunk át az Úr Lelke által dicsőségről dicsőségre”. A legerősebben pedig a Róma 6 mondja el, hogy a keresztelés Krisztussal való sors-közösséget jelent, meghalást és feltámadást.

A galaták a judaisták követelésére kénytelenek lettek volna a körülmetélést, és vele a Törvény megtartását is vállalni, hogy megnyíljon az út a megigazulásra. Így lehet ugyan *művi úton* Ábrahám fiává válni, de ez nem teszi mellőzhetővé Ábrahám hitének követését, de nem oldja fel a Törvénynek való engedelmség és a bűn örök konfliktusát sem. Aki azonban a Krisztusban való hit következtében megkereszteltetik, Krisztust ölti magára, oly mértékben és következményekkel, mint amiket említettünk. A judaisták által megvalósítani kívánt Ábrahám-fiúság: Ábrahám Isten által kinyilvánított igazsága, a neki szóló ígéretek örökké érvényes volta nem az ember saját igyekezete és teljesítménye alapján érhető el, hanem Krisztus „felöltözése” által. A keresztelés ezt szolgálja és bizonyítja. A megkeresztelték új meghatározottságban élnek, új egzisztenciát nyertek, új távlat áll előttük, új életstílus jellemzi őket Krisztus követésében. Az 'egyek' szerintem itt nem a hívők 'egységéről' szól, hanem arról, hogy egyformán, egy eséllyel vonatkozik mindez zsidóra és görögre, szolgára és szabadra, férfira és nőre. Van természetesen az apostolnak az egységről is mondani valója, amit többek között az 1Kor 12-ben a testről és tagjairól szólva mond el, vagy éppen a keresztséggel kapcsolatban az Efezus 4-ben.

Különösen figyelembe vett kommentárok:

BRANDENBURG, H.: *Der Brief des Paulus an die Galater*, Wuppertaler St.bibel, 1979

CSERHÁTI Sándor: *A galáciabeliekhez írt levél*. Evangélikus egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1982

MUSSNER, F.: *Der Galaterbrief*. Th. Komm. z. NT., HerderBasel-Wien, 1977

OEPKE, A.: *Der Brief des Paulus an die Galater*. Th.Handkomm. z. NT., Berlin, 1957

Balla Péter:



A RABSZOLGASÁG KÉPÉNEK PÁLI HASZNÁLATA A HÁGÁR-ALLEGÓRIÁBAN*

Ebben a cikkben azt vizsgálom, hogyan használta Pál a rabszolgaság képét a Galatákhoz írt levél 4. fejezetében, amikor Isten „gyermekeinek” témájával foglalkozott. A rabszolgaság szemantikai háttéréhez kapcsolódó szavak használatára csak röviden térek ki. Pál ezeket a szavakat egyrészt szó szerinti értelmükben használja, másrészt átvitt értelemben. Ez igaz arra a fő szakzra is – a Hágár-allegóriára –, amely ennek a cikknek a vizsgálati tárgya. A Gal 4-ben Pál először egy igazi rabszolgánőről beszél, azután pedig azokra alkalmazza a képet, akik nem fogadják el, hogy Isten ígéretei Jézusban teljesedtek be. Azt is vizsgálom, hogy Pál hogyan alkalmazta az „allegorizál” kifejezést. Amellett érvelek, hogy a Gal 4-ben Pál a rabszolgaság képét azért használja, hogy beszéljen az egyén Istenhez való kapcsolatának aspektusairól. A Hágár-allegória háttérében „üdvörtörténeti” látásmódja áll, ami az Isten és népe szövetségi kapcsolatára vonatkozik. Őszövetségi szakaszokra azért hivatkozik, hogy kifejtse nézetét arról, ki tartozik Isten népéhez az új szövetség korában.

1. Bevezetés

Ebben a cikkben azt szeretném megvizsgálni, hogyan használja Pál a rabszolgaság képét a Galatákhoz írt levél 4. fejezetében, ahol az „Isten gyerme-

* Jelen tanulmány angol eredetije Dél-Afrikában jelent meg (lásd az 1. lábjegyzetet); fordítása megjelent Magyarországon ugyanezen címmel, in: *Lelkipásztor* 85 (2010)/4, 162-168. o. Köszönöm az evangélikus folyóirat kiadójának az újraközlés szíves engedélyezését – így ezen tanulmány ismételt megjelentetésével köszöntöm Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszonyt a születésnapja alkalmából készült jelen *Festschrift*-ben.

kei” témával foglalkozik, vagyis Isten népével.¹ A Galatákhoz írt levélben Pál a rabszolgaság képét különböző módokon használja: szó szerinti (valóságos) értelmében egy háztartásban lévő kapcsolatra vonatkozólag; illetve átvitt értelemben, hogy ezzel kifejezze a kapcsolatot Isten és az ember között. A kétféle használattal a levél negyedik fejezetében is találkozunk. Így hasznos lehet, ha röviden áttekintjük azt a szóhasználatot, amely a rabszolgaság szemantikai tárgyköréhez kapcsolódik az említett páli levélben.

2. A rabszolgaság szemantikai háttere a Galatákhoz írt levélben

A rabszolga szó görög megfelelője a δοῦλος (*doulosz*) négyszer jelenik meg a levélben. A Gal 1,10b-ben Pál átvitt értelemben használja saját maga és Jézus kapcsolatának összefüggésében:² *„Ha még mindig embereknek akar-nék tetszeni, nem volnék Krisztus rabszolgája.”* Lényeges, hogy Pál ugyanezt a főnevet használja a valóságos rabszolgákra a Gal 3,28-ban. A „rabszolga” a szópárok között itt a „szabad ember” ellentétéként szerepel. *„Krisztusban többé tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban.”* Gal 4,1-ben és 7-ben nagyon hasonló a szóhasználat, mint a Hágár-allegóriában, mert elsőre valóságos szolgákról van szó, később azonban Pál figyelmezteti a galatákat, hogy átvitt értelemben nem szolgák többé. *„Azt mondom pedig, hogy ameddig az örökös kiskorú, addig semmiben sem különbözik a rabszolgától, jóllehet ura mindennek.”* (Gal 4,1) *„Úgyhogy már nem vagy rabszolga, hanem fiú, ha pedig fiú, akkor Isten akaratából örökös is.”* (Gal 4,7)

1 Ezt a cikket 2008 áprilisában fejeztem be Potchefstroomban, amikor a dél-afrikai Észak-nyugati Egyetemen voltam látogató kutatóprofesszor. Április 11-én adtam elő az Észak-nyugati Egyetem Teológiai Fakultásának egy kollokviumán, aztán a Dél-afrikai Újtestamentum Társaság (NTSSA) konferenciáján 2008. április 17-én. Köszönetet mondok dél-afrikai kollégáim segítőkész hozzászólásaiért, különösen is vendéglátóm, Fika Janse van Rensburg professzor megjegyzéseiért. A Hágár-allegória hátterének kutatását az Alexander von Humboldt Alapítvány támogatta, amely ösztöndíjaival rövid kutatói látogatásokat tett lehetővé számomra 2006 nyarán és 2007-ben, amikor a Galata levél kommentárján dolgoztam Németországban a Heidelbergi Egyetemen. – A jelen tanulmány angol nyelven jelent meg egy dél-afrikai folyóiratban; köszönet a folyóirat kiadójának a magyar fordítás megjelentetéséhez adott engedélyért. Az eredeti tanulmány bibliográfiai adatai: Paul's Use of Slavery Imagery in the Hagar Allegory. *In die Skriflig*, 43 (2009) 1. 119–134. o. Köszönet Gáncs Tamásnak a fordításért.

2 A bibliai idézetek a New Revised Standard Version (NRSV) angol nyelvű Bibliából valók az eredeti cikkben. A magyar fordításban a bibliai idézetek az 1975-ben kiadott magyar új protestáns fordításból valók.

Látni fogjuk, hogy a fő érv, a Hágár-allegóriával kapcsolatos vitában, az lesz, hogy meg kell győzni a galatákat, hogy Jézusban, mint Isten Fiában való hitük miatt kapcsolatuk Istenhez nem az úr-rabszolga, hanem az apa-fiú kapcsolathoz hasonlítható. Úgy vélem, hogy a *doulosz* valóságos, szó szerinti használatának célja, hogy kapcsolatot teremtsen Pál és címzettjei között: a jól ismert, megszokott jelentésből kiindulva az átvitt értelmezéshez fordul, hogy így mutassa be Isten és az ember kapcsolatát.

Ugyanabból a szótöből származó egyéb szavak csak átvitt értelemben fordulnak elő a Galata levélben. Egyik közülük, a δουλεία (*douleia*) Gal 4,24-ben és 5,1-ben található. A Gal 4,24 közvetlenül a Hágár-szakaszhoz kapcsolódik. Így olvassuk: „*Ez most egy allegória: a két nő két szövetség. Az egyik nő, valójában Hágár a Sínai-hegyről, rabszolgáságra szül gyerekeket.*” Gal 5,1 levonja a következtetést a Hágár-allegóriából, és átvezet a következő szakaszhoz.³ Ebben a versben azt olvassuk: „*Krisztus szabadságra szabadított meg minket, álljatok meg tehát szilárdan, és ne engedjétek magatokat újra a rabszolgáság igájába fogni.*” (Gal 5,1)

A δουλεύω (*douleüō*) – ‘rabszolgaként cselekedni’ ige csak átvitt értelemben jelenik meg a Galata levélben. A Galata 4,8–9-ben ezt olvashatjuk: „*Amikor pedig még nem ismertétek az Istent, olyan isteneknek szolgáltatok, amelyek lényegüket tekintve nem azok. Most azonban, miután megismertétek Istent, vagy még inkább: Isten ismert meg titeket, hogyan térhettek vissza ismét az erőtlenségre és szegénységre, és hogyan akartok újból rabszolgákká lenni?*” Gal 4,25 is része a Hágár-szakasznak: „*Mert Hágár a Sínai-hegy Arábiában – megfelel a mostani Jeruzsálemnek –, amely szolgátságban van fiaival együtt*” (szó szerint: szolgál, *douleüei*). Később a szó Gal 5,13-ban egy etikai dorgálásban bukkan fel: „*Mert ti, testvéreim, szabadságra vagytok elhívva; csak a szabadság nehogy ürügy legyen a testnek, hanem szeretetben szolgáljatok egymásnak.*” (Gal 5,13)

A szó műveltető formája δουλόω (*douloō*) (‘szolgaságra vetni’) a Galata levélben csupán egyszer tűnik fel, és ott is átvitt értelemben: „*Így mi is, amikor kiskorúak voltunk, a világ elemei alá voltunk vetve rabszolgáságra.*” (Gal 4,3) Sem a nőnemű *doulé*, sem a semleges nemű *doulon* nem fordul elő a Galata levélben.

Ezen a szemantikai területen a másik fő szótöből παιδ-(*paid-*) képzett szavak közül csak kettővel találkozunk a Galata levélben. Az egyik görög szó

3 Néhány tudós úgy tekint Gal 5,1-re, mint a Hágár-allegória végső, következtető versére: Vouga 1998, 113. o. Hays 2000, 299. o. és Witherington 2004, 321., 340. o., akik kommentárjaikban a Gal 4,21–5,1-et külön egységként kezelik.

ezek közül, a παιδαγωγός (*paidagógosz*, nevelő), a mózesi törvényekre vonatkozik a Gal 3,24–25-ben. Ezt olvashatjuk: „Tehát a törvény nevelőnk volt Krisztusig, hogy hit által igazuljunk meg. De miután eljött a hit, többé nem vagyunk a nevelőnek alávetve.”⁴

Az ebből a szótóból képzett másik görög szó a παιδίσκη (*paidiszké*): ’szolgálónő, rabszolganő’, ami kulcsfogalom a mi Hágár-szakaszunkban, és ötször fordul elő a Gal 4,22–23-ban: „Mert meg van írva, hogy Ábrahámnak két fia volt: az egyik a rabszolganőtől, a másik a szabadtól. De a rabszolganőtől való csak test szerint született, a szabadtól való viszont az ígélet által.” A Gal 4,30-ban kétszer fordul elő: „De mit mond az Írás? »Üzd el a rabszolganőt és a fiát, mert nem örökölhet együtt a rabszolganő fia a szabad asszony fiával.«” Gal 4,31-ben, a Hágár-szakasz következtetésében ezt olvassuk: „Ezért tehát testvéreim: mi nem a rabszolganő, hanem a szabad asszony gyermekei vagyunk.”

Később még visszatérünk ehhez a szóhoz. Itt csak egyszerűen megjegyezzük, hogy a szó első négy előfordulása az igazi, valóságos rabszolganőre, Hágárra vonatkozik, míg az utolsó esetben, a Hágár-szakasz végén lévő szónak kettős jelentése van: miközben ténylegesen Hágárra utal, mindamellett Pálról és a Krisztus-hívő galatákról azt állítja, hogy nem Hágár utódai lelki értelemben. Ily módon a szó itt átvitt értelemben is megjelenik. A következő kifejezések: *paisz*, *paidion*, *paideia* és *paideüo* nem jelennek meg a Galata levélben.

1. táblázat: A rabszolga képének szemantikai használata a Galata levélben

	szó szerinti értelemben	átvitt értelemben
<i>doulosz</i>	3,28; 4,1	1,10b; 4,7
<i>douleia</i>		4,24; 5,1
<i>douleuó</i>		4,8–9; 4,25; 5,13
<i>douloó</i>		4,3
<i>paidagógosz</i>		3,24–25
<i>paidiszké</i>	4,22–23 és 4,30 (kétszer)	4,31

Annak alapján, ahogy Pál a rabszolgaság szemantika területét használja a Galata levélben, úgy vélem, hogy a Hágár-szakaszban egy igazi rabszolganőről beszél, hogy aztán átvitt értelemben is használja a kifejezést. Ezzel mutatja be azokat, akik nem fogadják el, hogy Isten ígéreteit Jézusban teljesítette

4 A „fegyelmező” vagy „őr” szerepének vitáját lásd MORRIS 1996,126–127. o.

be. Mivel az „allegorizál” ige kulcsfogalom ebben a szakaszban, röviden tekintsük át, hogyan használja Pál ezt a szót ebben a kontextusban.

3. Az „allegorizálás” fogalma

A Bauer szótár csak egy jelentést ajánl fel az *allégoreó* igére: 'allegorikusan beszélni' (BAUER 1979, 39. o.). A görög ige csak a Gal 4,24-ben tűnik fel a Bauer szótár által feldolgozott irodalomban (az Újszövetség, az apostoli atyák és más korai keresztény irodalom – BAUER 1979, XXIX. o.). Richard LONGENECKER megjegyzi, hogy „ez egy kései görög szó, ami nem található meg a Septuagintában (LXX), hanem Philónál jelenik meg először (Cher. 25)” (1990, 208. o.). Helyesen hangsúlyozza, hogy „Pál szentírás-használata itt eltér attól, amit az első századi Alexandriai Philo allegorikus eljárásából megismerhetünk” (LONGENECKER 1990, 209. o.). Longenecker a következőképpen foglalja össze Philo nézeteit:

Philónál Hágár, a szolgálólány azt az alapfokú, kezdeti tudást szimbolizálja, amit az iskolákban lehet megszerezni... Sára, a ház úrnője pedig az erkölcsi tisztaságot példázza, és leszármazottja igaz bölcsesség. (LONGENECKER 1990, 203–204. o.)

LONGENECKER mellett érvel, hogy az „*allégoreó*” kifejezés nemcsak úgy fordítható, hogy „allegorikusan beszélni”, hanem úgyis, hogy allegorikusan interpretálni (magyarázni), és Gal 4,24 esetében ő az utóbbi mellett dönt (uo. 208. o.). A *hatina esztin allégoroumena* kifejezést úgy fordítja, hogy „ezek a dolgok allegorikusan vannak magyarázva” (uo. 198. o., ahol lefordítja az egész Hágár-szakaszt).

Fordításában zárójelben hozzáteszi a „most” szót, hangsúlyozva, hogy itt Pál nem feltétlenül azt gondolta, hogy az ószövetségi szöveget allegorikusan kell érteni (vagyis nem „beszélt” allegorikusan), hanem Pál volt az, aki saját korára alkalmazta az ószövetségi szöveget, allegorikusan „interpretálva” azt (uo. 208–209. o.).

Elfogadom LONGENECKER ezen álláspontját.⁵ A Gal 4,24-ben az ige jelen idejű passzív participium (melléknévi igenév) formájában bukkan föl. Ez azt a látszatot kelti, hogy Pál az, aki az ószövetségi szövegekkel „allegorikus mó-

⁵ Az páli iratok „allegorizálásának” témájához további irodalom: BRUCE 1982, 217. o. DUNN 1993, 247–248. o. és részletesen WITHERINGTON 2004, 321–330. o.).

don” bánik (LONGENECKER 1990, 210. o.) . Természetesen lehetséges, hogy Pál azoknak az ellenfeleinek a sugallatára foglalkozott ezekkel az Ábrahámra vonatkozó ószövetségi szakaszokkal, akik szintén hivatkoztak rá, de Pál egy olyan allegorikus interpretációt használ, amivel megmutatja, hogy Ábrahám családja különböző kapcsolatainak (beleértve a rabszolgánövel való kapcsolatot is) van üzenete a galáciai címzettek számára (beleértve az ellenfeleit is).⁶

Amellett érvelek, hogy a Gal 4-ben Pál azért használja a rabszolgaság hasonlatát, hogy az ember Istenhez fűződő kapcsolatának aspektusairól beszéljen. Ószövetségi szövegekre utal, hogy kifejezze arra vonatkozó nézeteit, hogy ki tartozik Isten népéhez az új szövetség korszakában. Ily módon a Hágár-„allegória” használatának háttérében „üdvösségtörténeti” látásmódja áll, Istennek a népével kötött szövetségére vonatkozólag.⁷

E mellett a tézis mellett érvelek azzal, hogy néhány exegetikai megjegyzést teszek a Galata levélbeli Hágár-szakasszal kapcsolatban. Az egész szöveget nem ismertetem részletesen, hanem a rabszolgaság képére és „üzenetének” tolmácsolására összpontosítok.

4. A Hágár-allegória „üzenete”

A következőkben arról lesz szó, hogy Pál azért használ ótestamentumi szövegeket (és interpretálja azokat allegorikusan), hogy kifejtse nézeteit arról: ki tartozik Isten népéhez. Amikor így tesz, egy jól ismert (és az ő korában elterjedt) szociális kategóriát használ – a rabszolgaságét, de ezt a képet átvitt értelemben is használja.

6 Néhány tudós figyelmeztet arra, hogy kerüljük a „hamis tanítók” kifejezést, ehelyett egyszerűen a „misszionáriusok” vagy a „tanítók” kifejezést ajánlják. MARTYN 1997, 14. o. pl. nagybetűvel hivatkozik rájuk: „a Tanítók”. Ebben a cikkben Pál szempontja szerint hivatkozom rájuk, ezért nem adok semmiféle „értéktételest” a szóhasználatomban. Egyszerűen úgy mutatom be őket, mint Pál „ellenfeleit”, „opponenseit”. A későbbi Hágár-szakaszban is látható, hogy Pál ennek tekintette őket. Figyelembe veszem NANOS 2002b nézetét, valamint az általa szerkesztett kötetben (2002a) található felfogást, mely szerint az ellenfelek semmilyen értelemben nem voltak keresztények, de zsidó származásúak voltak, és valószínűleg prozeliták is voltak közöttük. NANOS álláspontjának kritikájához lásd CARSON–MOO 2005, 465. o., akikkel egyetértek.

7 Az „üdv-történet” Bibliára alkalmazott fogalma elleni nézetek részletes áttekintéséhez és a fogalom védelméhez lásd YARBROUGH 2004. Nem tudok itt részletekbe bocsátkozni, de amellett szeretnék érvelni, hogy a Hágár-allegória egy példa Pál nézetére Isten és népe kapcsolatáról. Ez a szakasz is azt támasztja alá, hogy továbbra is megtehetjük, hogy „üdv-történeti” nézőpontként hivatkozunk Pálnak erre a nézetére (vagy, ahogy néhány tudós használja a kifejezést: mint a „kinyilatkoztatás történetére”).

4.1. A Gal 4,21–31 elhelyezkedése a levélben

A tudósok általában egyetértének abban, hogy Pál a leveleiben olyan strukturális elemeket használ, amelyek korának retorikai gyakorlatában ismertek voltak. A Hágár-szakasz besorolását illetően azonban nem értenek egyet. H. D. BETZ például azt állítja, hogy ez a rész még mindig a *probatíó*hoz tartozik (annak 6. és utolsó szakasza, lásd BETZ 1988, 21, 238. o.).

LONGENECKER amellet érvel, hogy mivel Gal 4,12-ben található a levélben először imperativus, ezért szerinte az *exhortatio* ezzel a verssel kezdődik (1990, 186. o.). Ő a Hágár-szakaszt az „exhortáció” (buzdítás) második részének tekinti, amelyben négy további felszólító mód található – ószövetségi idézetekben (uo. 199. o.).

Talán nem kell mereven döntenünk. Egy „utolsó érv” lehet a következő fő részhez való átmenet is. Úgy vélem, hogy a Hágár allegóriának van argumentatív (érvelő) szerepe, bár „felhívással” végződik (vagy igazából *exhortatio*val, buzdító figyelmeztetéssel): „*Űzd el a rabszolganőt és a fiát...*” (30. vers). Így tehát láthatjuk, hogy mind a kétféle besorolásban lehet igazság. Ennél fogva én ezt a szakaszt átmeneti szakasznak tekintem, aminek a célja a címzettek meggyőzése (érvelő, argumentatív módon), ugyanakkor a megfelelő cselekvésre buzdítás is.

A Gal 4,21–31 egy érveléssel folytatódik, amely a 4,1–7-ben fogalmazódik meg. Az első versekben Pál amellet érvel, hogy az örökös nem különbözik egy rabszolgától, amíg gyermek (1. vers). Amíg a címzettek (és itt Pál magát is beleérti, mivel többes szám első személyű alakot használ) gyermekek voltak, addig rabszolgaságban éltek. Itt az első versben a rabszolga „igazi” rabszolgát⁸ jelent, míg az előzőekben Pál és a galaták átvitt értelemben voltak rabszolgák: törvény alatt álltak, és meg kellett szabadulniuk a törvény általi meghatározottságtól (5. vers, vö. DUNN 1993, 217. o.). Most a galaták már nem rabszolgák többé (átvitt értelemben), mert elfogadták Jézust Isten Fiaként, és így fiak és örökösök lettek maguk is.

4.2. Exegetikai megjegyzések a Gal 4,21–31-hez

4.2.1. A nevek (vagy azok hiányának) jelentősége a szakaszban

A 21. versben Pál a „törvény alatti” kifejezést használja (*hüpo nomon*, lásd 4. és 5. versek) és az 1–7. versek alapján ezek a szavak a címzetteket saját rabszolga állapotukra emlékeztetik átvitt értelemben. Azt mondja a galatáknak, hogy ha ennyire fontos nekik a törvény, akkor a Hágárra vonatkozó részre is

8 Pál valószínűleg a római családjogot tartotta itt szem előtt. Lásd DUNN 1993, 210. o.

figyeljenek oda. „Mondjátok meg nekem ti, akik a törvény uralma alatt akartok lenni, nem halljátok-e a törvényt?” (21. vers).

A tudósok vitatkoznak azon, hogy vajon ki javasolta Ábrahám – vagy igazából Hágár – történetének témáját a galatáknak. A „tükörolvasás” alapján felvetették, hogy az ellenfelek saját maguk védelmében hivatkoztak Ábrahám példájára, és ez az, amiért Pál foglalkozik ezzel a szakasszal, saját céljainak megfelelően interpretálva azt (vö. BRUCE 1982, 218. o. LONGENECKER 1990, 199. o.). Bárki is javasolta ezt a témát, a Galata levélben Pál érvként használja arra vonatkozólag, amit el akar érni közöttük. Így a Hágár-allegóriában az ószövetségi szakasz Pál saját „szövegévé” válik.

Pál ószövetségi szöveget használ saját nézeteinek alátámasztására. A galaták között is így tesz, akik nem zsidó származásúak voltak (mivel „test szerint” nem Izsák leszármazottai). Pál úgy véli, hogy az ószövetségi szöveg olyan autoritással bír, amire neki, és még a nem zsidó, keresztény galáciai címzetteknek is oda kell figyelniük.⁹ Még ha az ellenfelek voltak is azok, akik az Ábrahám-szakasz alapján érveltek, Pál is az Írás alapján érvel – megmutatva ezzel, hogy a Szentírás számára és a nem zsidó származású keresztények számára is tekintély. Ez összhangban van a Hágár-allegória fő hangsúlyával, azaz Pálnak azzal az érvével, hogy még a nem zsidó keresztények is Izsák leszármazottaivá válnak, lelki értelemben.

A 22. versben Pál egy olyan formulát használ, amivel gyakran találkozunk szentírási idézet bevezetéseként: *gegraptai* ('meg van írva').¹⁰ Ebben a versben ezt olvassuk: „Mert meg van írva, hogy Ábrahámnak két fia volt: az egyik a rabszolganőtől, a másik a szabadtól.” (22. vers) Itt a bevezető formulát nem követi direkt idézet, hanem két versnek az összefoglalása Mózes első könyvéből (két különböző fejezetből). Az 1Móz 16,15-ben ezt olvashatjuk: „Ezután fiút szült Hágár Ábrámnak. Ábrám Izmaelnek nevezte a fiát, akit Hágár szült.” Az Izmael név nem szerepel a Galata levélben, mert Pál számára Hágár neve az, amit fontos megemlíteni, mivel a fő hangsúly a „rabszolga” és a „szabad nő” státusza közötti különbségen van. Az 1Móz 21,2–3-ban így olvassuk: „Sára teherbe esett, és fiút szült Ábrahámnak öreg korára, abban az időben, amelyet megígért neki Isten. Ábrahám Izsáknak nevezte el újszülött fiát, akit

9 A *nomosz* itt valószínűleg a mózesi törvényekre vonatkozik, a Pentateuchosra. ROHDE 1989, 193. o.

10 A görög *gegraptai* ('meg van írva') kifejezést az Írásokból való idézetek bevezetésére használja Pál pl. Gal 3,10.13-ban. Ez utóbbi idézetek magyarázatához lásd DAVIS 2002, különösen is 29. kk. és 83. kk.) és WAKEFIELD 2003.

Sára szült neki.” Ábrahám és fiainak említésével Pál előkészíti a szövetség témáját, amelyet a Gal 4,24 és következő versekben fejt ki.

Már itt érdemes megjegyezni, hogy a Sára név nem szerepel a Galata levélben. Pál egyszerűen csak „szabad nőként” beszél róla (*eleuthera*, 22., 23., 30., 31. vers). Ez viszont olyan kifejezés, amely nem szerepel Sárára vonatkozólag a Mózes első könyve megfelelő elbeszélésében. Az ősi Anatóliában fellelhető pogány vallási nézetekre alapozva, ELLIOTT úgy érvel, hogy az által, hogy Sárát nem nevezte meg Pál, azt akarta elkerülni, hogy Hágár és Sára, mint istennők között bárki párhuzamot vonjon (2003, 258–266. o.). Elliott szerint ugyanis a címzetek úgy tekinthettek Hágárra, mint egy hegyistennőre („hegy-anya”), míg Pál nem akarta, hogy Sárára is a hegység istennőjeként gondoljanak (ezért nem is említ hegységet Sárával kapcsolatban).

Bár ELLIOTT tézisének egésze nem győzött meg, azt gondolom, hogy abban igaza van, hogy Sárát inkább az „Ábrahámmal és Istennel való kapcsolat” határozza meg (ELLIOTT 2003, 265. o.). Véleményem szerint Pálnak nem Sára személye fontos, hanem az, amit Sára képvisel: az Isten ígéreteire alapozott kapcsolat Istennel. Pál érveiben Sára státusza is fontos, mert kiemeli az ellentétet a két személy (és helyzete) között: a (valóságos) „szolga”, Hágár (akire ismételten, mint *paidiské* utal: 22., 23., 30. és 31. vers), valamint Ábrahám „szabad” felesége között, aki megszülte neki az ígértet alapján várt gyermeket.

Fontos lehet azonban, hogy Hágárt a páli szakasz név szerint említi (24. és 25. vers). Nevét arra használja, hogy megvilágítsa azt a paradoxont, hogy azok a zsidók a „jelen Jeruzsálemben”, akik nem fogadják el, hogy az ígéretnek Jézusban teljesedtek be, olyanok, mintha Hágár (lelki) leszármazottjai lennének, mert átvitt értelemben olyanok, mint a rabszolgák.

Hozzátehetjük, hogy 1Móz 21,10-ben a két fiút együtt említik: „Ezt mondta [Sára] Ábrahámnak: kergesd el ezt a szolgálót a fiával együtt, mert nem örökölhet ennek a szolgálónak a fia az én fiammal együtt.” A szöveg itt nem kifejezetten Ábrahám fiaiként utal rájuk, hanem Sára inkább azt hangsúlyozza, hogy Izsák az ő fia. Ez az a vers, amit Pál a Gal 4,30-ban idéz. Ugyanakkor Pál megváltoztatja az idézet végét: ahelyett, hogy Sára önmagáról és Izsákról mint a saját fiáról beszélne, itt Pál harmadik személyben beszél Sáráról, mint „szabad nőről”.

4.2.2. Antitézis a rabszolga és a szabad ember között

Pál Gal 4,23-ban jelzi az okot, amiért a Hágár-történetre utal, amikor felállít egy antitézist (ellentétet) a „rabszolgától” (*ek tész paidiszkész*), vagyis a „test szerint” (*kata szarka*) született fiú és a „szabad nőtől”, vagyis az „ígértet szerint” született fiú között. Fontos, hogy Izsák is Ábrahám fiaként szüle-

tett (*kata szarka*), így Pál nyilván úgy érti, hogy Izmael *csak* „test szerint” volt Ábrahám fia. Izsák esetében fontosabb az, hogy ő *ígéret alapján* született (lásd 1Móz 17,16 és 21,12) (BRUCE 1982, 219. o.), mint az emberi, testi eredete (amit úgy fejez ki a New International Version-fordítás, hogy a *kata szarkát* így fordítja: „a szokásos módon”).

Ez által az antitézis által Pál előkészíti azt, hogy a Hágár-történetet ne csak történelmi eseményként idézze, hanem olyan történetként, amely a jövő számára hordoz üzenetet (beleértve Pál korát is). Istent úgy mutatja be, mint aki olyan Isten, aki az emberekkel való kapcsolatát ígéretekre alapozza. Ennek az ószövetségi történetnek az alapján Pál később azt állítja a Hágár-szakaszban, hogy csak azok Isten népének tagjai, akik bíznak ígéreteiben. A 28. versben ezt írja a galáciai megtérteknek: „*Ti pedig testvéreim Izsák szerint az ígéret gyermekei vagytok.*” Így az „ígéret” gondolata a 24. versben utat készít a „szövetség” témájának.

A 24. versben Pál visszaüt arra, amit épp előzőleg írt, vagyis az egész Hágár-történetre, mert megváltoztatja a nyelvtani nemet. A 23. versben Pál a két nőre (mint a „rabszolganő” és a „szabad nő”) nőnemű főnévvel és nőnemű melléknévvel hivatkozik (határozott névelővel, főnévi értelemben), a gyermekeikre pedig a hímnemű, alany esetű határozott névelővel utal (*ho*). A 24. versben Pál egy hangsúlyos vonatkozói névmást használ: a *hatinát*, semleges nemű, többes szám alany esetű formát. A görögben ezt olvassuk: *hatina esztin allégoroumena* („ez most egy allegória” – amint azt Longenecker fordításában már fentebb láttuk), ahol az *allégoroumena* passzív participiumi alak szerepel szintén semleges nemű, többes szám alany esetű formában – és az *esztin* (‘van’) egyes szám harmadik személyű ige, amit a semleges többes számú, semleges nemű alanyok kívánnak meg a görög nyelvben.

Azután a 24. versben a két nőre mint két „szövetségre” utal: *autai* (többes szám, nőnem) *gar eiszin dūo diathékai*. A következő versek a kettő közötti antitéziszról beszélnek a Hágár-történetet allegorikusan magyarázva. Ezek az ellentétes párok Pál korára is vonatkoznak (erre utal a „most” (*nün*), a „jelen Jeruzsálem” kifejezésben, a 25. versben). A 24. vers „szövetség” motívumától kezdve a rabszolgaság képét nemcsak szó szerinti értelmében alkalmazza Pál, hanem az Isten és ember közötti kapcsolatra is vonatkoztatja. Az antitézis két oldalát (MARTYN 1985, 410. o. kifejezésével élve: az „antinomákat”) James DUNN a következőképpen foglalja össze (1993, 244. o. – B. P. kis változtatásaival):

2. táblázat: Ellentétpárok

Sínai-hegy: „szolga”	„szabad”
Hágár	(Sárára utal, de nem nevezi meg)
a jelen Jeruzsáleme	a fenti (mennyei) Jeruzsálem
szülés a rabszolgaságba	ígéret gyermekeinek szülése (Izsák)
test szerint	lélek szerinti születés

Pál apostol ebben az antitézisben Hágárt összefüggésbe hozza a Sínaival,¹¹ pedig az lenne elvárható, hogy Izsák utódai, azaz a zsidó emberek legyenek ezzel a hegygel kapcsolatban, mint olyan hellyel, ahol Mózes a törvényeket megkapta. Pál azt állítja, hogy a „jelen Jeruzsálem” – itt kora zsidó vezetőire utal és mindazokra a zsidókra, akik nem fogadják el, hogy Isten ígéretei Jézusban, mint Isten Fiában teljesebben be –: Hágár (lelki) leszármazottja. Hágárt először az „Arabiai Sínai-heggyel” teszi egyenlővé (a Nestle–Aland 27. görög szövegkiadás olvasatát elfogadom), majd azt állítja róla, hogy a jelen Jeruzsálemének felel meg (*szüsztoikhei* – 25. vers). ELLIOTT amellett érvel, hogy amikor Pál Hágárt a hegygel teszi egyenlővé, akkor ez „előhívja az anatóliai közönségben a számukra ismerős hegy-anya képet.” (2003, 261. o.) Még olyan valaki számára is, aki ezt nem fogadja el, fontos, hogy Elliott is megerősíti Gal 4,25-tel kapcsolatban a következőt: „Függetlenül attól, hogy hogyan fordítják ezt a verset, Hágár a Sínai-heggyel van itt azonosítva, ami a zsidó templomállamnak, Jeruzsálemnek felel meg.” (ELLIOTT 2003, 260. o.)

A Gal 4,25 átvitt értelemben használja a görög *douleuo* igét azokra vonatkozóan, akik még mindig a „törvény alatt” vannak (lásd 4., 5. és 21. vers).¹² Ők nem látják, hogy az ószövetségi „törvény” önmagán túlmutat. Magába foglalja Isten ígéreteit, amelyek („most”, Pál napjaiban) Jézusban teljesebben be. Azok, akik nem fogadják el Jézust, mint Isten Fiát, még mindig „törvény alatt” vannak: a „jelen Jeruzsálem... rabszolgaságban él (*douleuei*) gyermekeivel”.

11 Lásd LONGENECKER exkurzusát: „A Hágár–Sára-történet zsidó iratokban és Pálnál” (1990, 200–206. o.).

12 Ezt a pontot nem tudom részletesen kifejteni ebben a cikkben, de erre kísérletet teszek a Galata levélről szóló kommentáromban (ez a kommentár megjelent 2009-ben a Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány kiadásában *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez. Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal* címmel – B. P.). Itt most egyszerűen megerősítem azt a nézetemet, mely szerint a Galata levél ellene szól annak a felfogásnak, hogy körül kellene metélni a nem zsidó származású galáciai keresztényeket (nézetem alátámasztásához lásd pl. THIELMAN 1989).

A 26. versben Pál szembeállítja a „fenti” Jeruzsálemet a 25. vers „jelen” Jeruzsálemével. BRUCE helyesen jegyzi meg, hogy az itt használt görög név (*Ierouszalém*) „a város vallási jelentőségét” hangsúlyozza, míg az a név, amit a Galata levél használ a városra (1,17kk, illetve a 2,1-ben: *Hieroszolüma*), elsősorban a „földrajzi helyre vonatkozik.” (1982, 220. o.) Egyetértek Longeneckerrel is, aki megerősíti, hogy Gal 4,25-ben Pál „a város vallási jelentőségét hangsúlyozza: a jelen Jeruzsálemére a judaizálók úgy tekintettek, mint evangéliumuk forrására és megerősítésére.” (LONGENECKER 1990, 213. o.) Ugyanebben a kontextusban megállapítja, hogy a görög *Ierouszalém* forma az a héberes, *Septuaginta*tabeli név, amely gyakran használatos szakrális összefüggésekben (uo. 213. o.). Gal 4,26-ban Pál azt mondja, hogy a „fenti” Jeruzsálem szabad, így ugyanúgy utal rá, mint Sárára a Hágár allegóriában (anélkül, hogy Sára valódi nevét megemlítené). Így az ellentét azok között húzódik, akik csupán törvény szerint élnek, illetve akik Isten ígéretében bíznak. Ezek az ígéretek éppen most teljesednek be Isten Fiában (ahogyan a 4–7. versekben láthattuk).

4.2.3. Idézet Ézsaiás 54,1-ből

Pál egy másik ószövetségi szakasszal is alátámasztja érveit, amit a *gegraptai gar* kifejezéssel vezet be. Pál a *Septuaginta*ból idézi Ézs 54,1-et (vö. SILVA 2007, 808–809. o.). A szakasz eredetileg a száműzetésben élő zsidó emberekről íródott, akik egy korábban megtapasztaltnál jelentősebb felvirágzás ígéretét kapták a száműzetés utánra. Pálnál az összehasonlításban szereplő két oldal valószínűleg a galáciai keresztények (a „fenti” Jeruzsálem lelki gyermekei, akik hisznek Istennek Jézusra mutató ígéretében) és a zsidók, akik csak a törvényt tartják meg, anélkül hogy elfogadnák, hogy Isten ígéretei Jézusban teljesedtek be. Az a mód, ahogyan Pál az Isten egyetlen és egyedüli népéről szóló ószövetségi szöveget Isten lelki népére alkalmazza (akik nem zsidó származásúak), megerősíti a Hágár-allegória jelen tanulmányunkban adott értelmezését. Mivel ez az idézet nincs közvetlen kapcsolatban Hágárral,¹³ most a Hágár-allegória lezáró verseihez fordulok, ahol Pál a Hágár-történetet a galatákra alkalmazza egy további idézettel, amely Mózes első könyvének eredeti Hágár-történetéből való.

13 A Gal 4,27-ben található Ézsaiás-idézet (54,1) exegéziséhez lásd SILVA 2007, 808–809. o., aki további irodalomra is utal (lásd hivatkozásait Boer, Willits és Di Matteire a 809. oldalon).

4.2.4. Galáciai keresztények Izsák családfájában

A 28. versben Pál közvetlenül szólítja meg galáciai olvasóit (elfogadom a többes szám második személyű olvasatot, *hümeisz eszte*, NA²⁷; lásd ROHDE 1989, 202. o.): „*Ti pedig testvéreim, Izsák szerint az ígélet gyermekei vagytok.*” A galáciai keresztények, akik nem zsidó származásúak, Izsák leszármazottai között szerepelnek. A görög kifejezést: *kata Iszaak*, talán úgy fordíthatnánk, hogy „Izsák módjára” vagy „miképpen Izsák”. Egyetértek Witheringtonnal, aki amellett érvel, hogy Pál ezzel a kifejezéssel „hangsúlyozni akarta, hogy a galáták az ígéletet és az örökséget ugyanolyan csodálatos módon fogadták el, ahogyan Izsák – Isteni beavatkozás által” (WITHERINGTON 2004, 336. o.). A galáciai keresztények Isten ígéletébe vetett hitükön keresztül kapcsolódnak Izsákhoz (ami a Fiúra vonatkozik, és Jézusban teljesült be). Ez természetesen nem „valódi” leszármazást jelent, hanem olyat, ami a Jézusban való hiten alapul. Ennek megfelelően a 29. versben a *nün* megfelel a 25. versben lévő *nün*-nek („jelen”, „mostani” Jeruzsálem). Azok, akik nem hiszik, hogy Jézus üdvözítő áldozata az alapja az Istennel való igaz kapcsolatnak, „test szerintiek” és nem „lélek szerintiek” (29. vers). Üldözik azokat, akik keresztülmentek azon a tapasztalaton, hogy a lélek meggyőzte őket: a Jézusban való hit az egyetlen eszköz, amivel elnyerhető az Istennel való megfelelő kapcsolat.

Megjegyezhetjük, hogy az üldözés gondolata nem fordul elő az Ószövetség elbeszélésében Izmael és Izsák kapcsolatára vonatkozólag, de megjelenik az 1Móz 21,9 rabbinikus értelmezésében. Pál az 1Móz 21,9-beli „játszani” (*tsahaq* – *pīel* participium formában, lásd NRSV) héber kifejezést egyfajta gúnyolódásként, csúfolódásként értelmezhetette (lásd NIV).

A Gal 4,30-ban Pál az 1Móz 21,10-et idézi (és kissé megváltoztatja, ahogyan a fentiekben láttuk): „*De mit mond az Írás? Űzd el a rabszolganőt és a fiát, mert nem fog együtt örökölni a rabszolganő fia a szabad asszony fiával.*” Itt az ellenfelekre utalhat, és felhívja a galátákat, hogy különítsék el magukat tőlük. VOUGA helyesen hangsúlyozza, hogy amikor Pál az ószövetségi szöveget kommentár nélkül idézi, akkor úgy használja azt, mint saját korára érvényes figyelmeztetést (1998, 118–119. o.).

A *kléronomészei* ige (örökölni fogja) visszhangozza a fejezet kezdeténél lévő 1. és 7. versek *kléronomosz* (örökös) kifejezését. Ezáltal emlékezteti a galáciai címzetteket örökségükre, amely mint „fiakra” vár rájuk az egy „Fiú” kedvéért, Jézusért.

A 30. versben az idézet a „valóságos” rabszolgára, Hágárra utal, de ezt alkalmazza azokra is, akik lelki (metaforikus) értelemben voltak „rabszolgák”, mert ők Hágár leszármazottaihoz tartoznak (mert nem hittek Istennek az ő Fiára vonatkozó ígéletében). Pál hozzáteszi az idézethez Sárára vonatkozó sa-

ját szavát, „a szabad nő” kifejezést. Ugyanezt a szót ismétli meg (*eleutherasz*, birtokos esetben) a Hágár-történet záró versében, ahol a „rabszolgát” átvitt értelemben használja: „Ezért tehát testvéreim: mi nem a rabszolganő, hanem a szabad asszony gyermekei vagyunk.” (31. vers) Pál itt többes szám első személyű alakot használ (*eszmen*, „vagyunk”), utalva ezzel Isten „új szövetségi” népére, amely azokból áll, akik elfogadják Isten Jézusban beteljesedő ígértét, beleértve a Krisztus-hívő (eredetileg nem zsidó) galátákat és saját magát is (mint az összes többi zsidót, akik elfogadták Jézust, mint Krisztust, a Messiást).

5. Záró gondolatok

Befejezésül néhány pontban összefoglalom, hogy Pál minek a megértését várta el a galatáktól, annak alapján, amit és ahogyan elmondott a Hágár-allegóriában.

A Szentírásnak tekintélye van, ezért a galatáknak Isten üzeneteként kell olvasniuk és megérteniük az ószövetségi Írásokat, amik előre mutatnak Isten ígéreteinek beteljesülésére. Ezek a beteljesülések nemcsak az Ószövetségben találhatók meg, de mindkét „szövetségben”. Az „új szövetség” azt az igényt támasztja, hogy Istennek a Fiára vonatkozó ígéretei Jézusban teljesedtek be. A benne való hit az ember egyetlen útja, hogy megfelelő, helyes kapcsolata legyen Istennel. Ez a helyes kapcsolat a „fiúság” kapcsolataként is leírható, ezért a „szabad” létet jelentheti.

Ennek ellentéte igaz azokra, akik nem hiszik, hogy Istennek a Fiúra vonatkozó ígéretei Jézusban teljesedtek be. Ők olyanok, mint a rabszolgák. Pál ezt a kora társadalmának jól ismert kifejezését két módon használja: szó szerinti értelemben, utalva Hágárra, Ábrahám rabszolgájára, és átvitt értelemben, utalva azokra, akik nem fogadják el Isten új szövetségre vonatkozó ígértét.

Így a rabszolgaság képét használva lelki üzenetet közöl arról, hogy hogyan tartozhat valaki Isten népéhez az „új szövetségben”. A két szövetségről szóló beszéd olyan nézetet feltételez, amely Istennek a népéhez fűződő kapcsolata történetére vonatkozik. E történet „teljessége” az az idő, amikor Isten elküldte Fiát (lásd Gal 4,4). A rabszolgaság képe azt írja le, amit el kell kerülni, és ellentétként szolgál az Istennel való kapcsolat kiemeléséhez, mely kapcsolat az Isten ígéreteibe vetett bizalmon alapul. A Galata levél 4. fejezetének Hágár-története „allegória” abban az értelemben, hogy Pál „interpretálja”, magyarázza a történetet; azért használja ezt a történetet, hogy Isten „két szövetségről” beszéljen.

Fordította Gáncs Tamás

Felhasznált irodalom

- BAUER, W. (szerk.) 1979. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. The University of Chicago Press, Chicago-London.
- BETZ, H. D. 1988. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Fortress Press, Philadelphia. /Hermeneia/
- BRUCE, F. F. 1982. *The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. The Paternoster Press, Exeter. /The New International Greek Testament Commentary/
- CARSON, D. A. – MOO, D. J. 2005. *An Introduction to the New Testament*. 2. kiad. Zondervan, Grand Rapids, Michigan.
- DAVIS, B. S. 2002. *Christ as Devotio: The Argument of Galatians 3:1-14*. University Press of America, Lanham – New York – Oxford.
- DUNN, J. D. G. 1993. *The Epistle to the Galatians*. Hendrickson, Peabody. /Baker's New Testament Commentary/
- ELLIOTT, S. 2003. *Cutting Too Close for Comfort. Paul's Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*. T&T Clark International, London – New York. /Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 248./
- HAYS, R. B. 2000. The Letter to the Galatians: Introduction, Commentary, and Reflections. In: Keck, L. E. et al. (szerk.): *The New Interpreter's Bible*. 11. köt. Abingdon Press, Nashville, 181–348. o.
- HODGE, C. E. J. 2007. *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*. Oxford University Press, Oxford – New York.
- LONGENECKER, R. N. 1990. *Galatians*. Word Books, Dallas. /Word Books Commentary 41./
- MARTYN, J. L. 1985. Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians. *New Testament Studies*, 31. 410–424. o.
- MARTYN, J. L. 1997. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday, New York. /Anchor Bible 33A./
- MORRIS, L. 1996. *Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom*. InterVarsity Press, Downers Grove.
- NANOS, M. D. (szerk.) 2002a. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Hendrickson, Peabody.
- NANOS, M. D. 2002b. *The Irony of Galatians. Paul's Letter in First-Century Context*. Fortress Press, Minneapolis.
- ROHDE, J. 1989. Der Brief des Paulus an die Galater. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. /Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9./

- SILVA, M. 2007. *Galatians*. In: Beale, G. K. – Carson, D. A. (szerk.): *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Baker Academic, Grand Rapids, 785–812. o.
- THIELMAN, F. 1989. *From Plight to Solution. A Jewish Framework for understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. Brill, Leiden.
- VOUGA, F. 1998. *An die Galater*. Mohr Siebeck, Tübingen. /Handbuch zum Neuen Testament 10./
- WAKEFIELD, A. H. 2003. *Where to Live. The Hermeneutical Significance of Paul's Citations from Scripture in Galatians 3:1–14*. Society of Biblical Literature, Atlanta. /Academia Biblica 14./
- WITHERINGTON, B. 2004. *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*. T&T Clark International, London – New York.
- YARBROUGH, R. W. 2004. *The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology*. Deo Publishing, Leiden. /History of Biblical Interpretation Series 2./

Geréb Zsolt:



A KOLOSSÉI LEVÉL IRODALOMTÖRTÉNETI ÉS TEOLÓGIAI KÉRDÉSEI

1. Kolosséi levél helye a Pál apostol nevéhez fűződő iratokban

A Kolosséi levél sajátos helyet foglal el az u.n. *Corpus Paulinum* iratai között.

Sajátossága abban rejlik, hogy átmenetet képez a korai és a késői levelek között. Az episztolát a fogsági levelek csoportjában tartjuk számon a Filemonhoz, a Filippibeli és Efézusbeli gyülekezetekhez írt levelekkel együtt. Keletkezésének körülményei alapján a Filemonnak küldött levélhez, tartalmi szempontból az Efézusi levélhez áll a legközelebb. Mindezekről az alábbiakban részletesen be fogunk számolni.

2. Kolossé város és a keresztyén gyülekezet története

A *kisázsiai város* a Lükosz folyó (a Meander folyó egyik mellékfolyója) völgyében fekszik Frigia tartományában a Római Birodalom keleti és nyugati tartományait összekötő kereskedelmi út mentén az Égei – tengertől 200 km távolságra.¹ Az Efrátesz és Efézus között fekvő birodalmi út nemcsak a kereskedők, hanem a gondolatok szabad mozgását is biztosította. Hérodotosz (VII. 30) görög történetíró szerint a város már Xerxesz perzsa király idején állott, aki egy hadjárata alkalmával átvonult itt katonáival Kr.e. 481-ban. Xenophon (*Anab.* I. 26) feljegyzése szerint görögök által lakott népes, gazdag metropolis volt (πολις οικουμένη και ευδαιμων και μεγάλη), hírnevét elsősorban textiliparának köszönhette. Frigia és a szomszédos Lidia népessége civilizált, mozgékony kereskedő nép volt.² Híres volt a gyapjúfestő műhelyekben használt fekete szín, melyet a város nevéől kolosséinak

1 Kolossé városról vö. PAULY-WISSOWA XI, 1 Sp. 1119 kk. (Ruge).

2 A. H. M. JONES: *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1971, 28-94: hivatkozás J. GNILKA: *Der Kolosserbrief*. Herder, 1980, 1 alapján.

(κολοσσηνος) neveztek.³ A Kr.e.2 században a helyi pénzverdék KOLOSSHNWN feliratú érméket adtak ki, ami arra utal, hogy a város bizonyos községi önállósággal rendelkezett. Az előjárók közül a felíratok a városvezetőt és az írástudót (Archon, Grammateus) említik. A város vezető szerepét fokozatosan átveszi a szomszédos Laodicea (16 km), amely közigazgatási és pénzügyi központtá fejlődött a római korban. A másik szomszédváros Hierapolisz (25 km), a mai Pammukale volt, mely termálvízű fürdőivel és a Mitrász kultusz szentélyével vonzotta a látogatókat. Mindez arra vall, hogy a három frigiai település lakói között állandó kapcsolat létezett, mely elsősorban a kiépített utaknak volt köszönhető (4, 15-16). Néro császár uralkodása idején Kr.u. 60-61-ben a város rombadőlt egy nagy erősségű földrengés után Laodiceával és Hierápolisszal együtt. (Orosius, hist. adv. pag. VII, 7,12; Tacitus, ann. XIV, 27,1; Eusebius, chron. GSC 20,215). Strabo görög geográfus szerint (XII. 8,16) a város vezető szerepét Laodicea vette át, amely a Kr.u. első században élte virágkorát. A romokon Justinianus császár idejében alapították a mai Chonus nevű községet. Az egykori város lakosságát az őslakó frígek és görög ajkú pogányok alkották. Flavius Josephus történetíró szerint Antiochus szír helytartó harmadik kormányzása alatt Kr.e.II. században nagyszámú zsidó telepest költöztetett Frigiába. A zsidó közösség létszáma Kolossében egyes becslések szerint 2-3 ezer fő lehetett.⁴ A történetíró azt is feljegyezte, hogy a helytartó a zsidó közösség tagjainak megengedte, hogy saját törvényeik szerint gyakorolják vallásukat és hagyományaikat (*Ant.* 12, 3). Ebből az adatból arra lehet következtetni, hogy a zsidó kisebbség jelentős hatást gyakorolt a város vallási életére. A helyi zsidó lakosság befizette a diaszporában lakók számára előírt templomadót, és lehetőségeik szerint évente feljártak Jeruzsálembe a sátoros ünnepekre. Nem véletlen, hogy az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyvben Lukács a frigiai származású zsidókat, ill. prozelitákat is megemlíti azok között, akik a Szent Lélek kitöltése alkalmával jelen voltak a pünkösdi sokaságban (2,9-10). Eusebius egyháztörténész arról számol be, hogy Fülöp evangélista próféta lányaival együtt a szomszédos Hierapoliszban telepedett le (*Hist. Eccl.* 3,31. 2-5).

³ Strabo, *Geogr.* XII. 8, 16.

⁴ TREBICO, P.: *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTS.MS 69), Cambridge, 1991; hivatkozás J.D.G. DUNN: *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. (NIGTC), Grand Rapids, Eerdmanns, 1996, 22 alapján.

A gyülekezet történetéről

A Kolossében kialakult *keresztyén közösség* életéről az apostol levelei és az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv alapján szerzünk tudomást. A Pál nevéhez fűződő apokrif levelek nem tartalmaznak használható adatokat (Laodiceaiknak írt levél, a Kr.u. III. században született). A Kolosséi levél beszámolója szerint a gyülekezetet Pál munkatársa, Epafrás alapította, aki az apostol megbízása nyomán hirdette az evangéliumot a Lükosz-völgyi városban (vö. 1,7; 2,8; 4,12). Történetileg ezt úgy lehet elképzelni, hogy efézusi tartozkodása alatt (Kr.u. 52-53) az apostol megszervezte a kisázsiai tartomány városaiban a missziói tevékenységet (ApCsel 19,26). Az efézusi gyülekezet olyan missziói központ volt, mint a szíriai Antiókia, vagy a makedóniai Tesszalonika, ahonnan Pál irányította egy római provinciában a végzendő evangélizációs szolgálatot. Efézusi tartozkodási idejére tehető Pál fogsága is, melyet az evangélium ügyéért szenvedett (Fil 1,13; Kol 4,3,9; Filem 13). Az apostol munkatársai időről-időre beszámoltak az apostolnak a misszió eredményéről, a gyülekezetekben felmerült hitbeli és erkölcsi kérdésekről. Ezekre Pál szóban vagy írásban adott választ a tanítványai segítségével. Epafrás igehirdetését örömmel hallgatták a Kolossében élők, befogadták a Krisztusról szóló evangéliumot, és a keresztség által a keresztyén egyház tagjaivá váltak. A levélzáradék említést tesz Epafrás kolossébeli származásáról (4,12). Szolgálat idején gondoskodott arról, hogy a hívek ne forduljanak el az apostoli tanítás hagyományától (2,7). A levél ezenkívül arról is beszámol, hogy Onézimosz lakhelye szintén Kolossé volt (4,9). Ebből arra lehet következtetni, hogy Filemon és Appia szintén a gyülekezethez tartoztak házuk-népével együtt (vö. 4,9.17 magyarázatát és a Filem 3). Mindebből arra lehet következtetni, hogy a gyülekezet az első század közepén jött létre Kolossében az 50-es évek elején. A gyülekezet lélekszáma számbelileg meghaladta egy háznépnek a nagyságát.

A gyülekezet tagjai nem ismerték személyesen Pál apostolt, mivel nem látogatta meg a városban élő tanítványokat (2,1). Ennek ellenére lelki közösségekben éltek vele, és imádkoztak a fogságból való szabadulásáért, missziói szolgálatának folytatásáért (4,3). Ezt a lelki kapcsolatot főleg fiatal munkatársai által ápolta, akik közül Epafráson kívül megemlíti Titikhoszt (4, 8), Onézimoszt (4,9) és Arkhiposzt (4,17).

Érdekes módon a gyülekezet jelölésére nem az *ἐκκλησία* kifejezést veszi igénybe a levélkezdés rendjén (1,1-2). A keresztyének identitását más fogal-

mak segítségével érzékelteti: *αγιοις και πιστοις αδελφοις εν Χριστω- szenteknek és hívő testvéreknek a Krisztusban* (Ef 1,1; Rm 1,7).

A gyülekezet összetételére nézve azt tudjuk meg, hogy főleg pogánykeresztények alkották (1,12; 2,12), emellett egy kisebb számú zsidó csoport is csatlakozott a frígiai egyházhoz. Lehetséges, hogy a tévtanítás e kis csoport felől szüremkedett be a gyülekezetbe. A gyülekezet szociális szempontból is sokszínű volt. A gazdák mellett szabadok és rabszolgák is jelen voltak az istentiszteleteken. Ezek a társadalmi különbségek azonban eltűntek a keresztség által (3,11).

Az egyház vezetői tisztségei még nem alakultak ki a gyülekezetben. Az igehirdetők, tanítók különös megbecsülésnek örvendtek (1,7-8). Szívükön hordozták az apostol sorsát, és imádkoztak az evangélium szabad folyásáért (4,3). Egymás között is gyakorolták a szeretet- szolgálatot (1,8). Jellemző, hogy a szomszédos gyülekezetekkel szoros kapcsolatot ápoltak (4,15). A levél beszámolója alapján tudjuk, hogy a kis-ázsiai kis közösség gazdag istentiszteleti hagyománnyal rendelkezett (1,15-20; 2,12; 3,16). Családi életüket és a gyülekezetben való forgolódásukat a szeretet törvénye vezette (3,14; 3,18-4,1).

A gyülekezet legnagyobb gondja a tévtanítók által okozott hitbeli bizonytalanság volt. A tévtanítók el akarták téríteni a gyülekezetet az apostoli tanítás talajáról, azt hirdetvén, hogy az üdvösség elnyerése végett szükséges az angyalok tisztelete, a világi elemek előtti meghajlás, egyfajta aszkétikus életvitel elfogadása, valamint az ünnepek megtartása. Ezáltal kétségbe vonták Krisztus megváltó halálának elégséges mivoltát. Amikor az apostol Epafrás által értesült a tévtanításról, sietett megírni a levelet, hogy e filozófiai gondolkodás helyességét megcáfolja.

3. A levél felépítése

A Kolossébeli gyülekezethez írt levél felépítése megegyezik Pál többi episztoláinak beosztásával, mely a következő fő részekből áll:

- 1) *levélkezdés:* 1,1-2, 5
- 2) *hitbeli tanítások:* 2,6-26
- 3) *erkölcsi intelmek:* 3,1-4,1
- 4) *levélzáradék:* 4,2-18

- 1) A levélkezdés a következő szakaszokból áll: a) felirat: 1,1-2; b) hálaadás: 1,3-8; c) közbenjáró imádság: 1,9-11; d) hálaadás és Krisztus-himnusz: 1,12-20; e) a hálaadás záradéka: 1,21-23; f) az apostol, mint az Ige szolgálója: 1,24-29; g) az apostol fáradozása a gyülekezetért: 2,1-5.
- 2) A hitbeli tanítások : a) Jézus Krisztus az Úr 2,6-15; b) óvás a hamis tanítóktól: 2,16-23;
- 3) Az erkölcsi intelmek: Jézus Kristus uralma a hívők életében 3,1-4,1: a) az odafennvalókra törekedjétek : 3,1-4; b) az új ember felöltözése: 3,5-17; c) a keresztyén család életrendje: 3,18-4,1.
- 4) A levélzáradék: a) bezáró intelem: 4,2-6; b) személyes üdvözlések: 4,7-9; c) munkatársak üdvözlése: 4,10-14; d) általános üdvözlések: 4,15-17; e) záró köszöntés, áldás: 4,18.

4. A levél teológiája

Teológiai szempontból vizsgálva a levél tartalmát, elsősorban azok a sajátosságok tűnnek fel, melyek a korai levelekhez viszonyítva észlelhetők. A levél központjában a *Krisztusról szóló tanítás* áll. Ha összehasonlítjuk a Galatákhoz írt levéllel, arra a következtetésre jutunk, hogy nem a hit általi megigazulás kérdése, hanem Jézus Krisztus kozmikus fősege áll a mondanivaló központjában. A levélíró úgy tesz bizonyosságot Jézus Krisztusról, mint Isten képmásáról, aki által az Atya mind a teremtésben, mind a megváltás történetében cselekedett. Minden *Ő általa* és *Ő érte* teremtetett. Krisztus tehát nemcsak közvetítője a teremtésnek, hanem egyben célja is (1,16). Hasonló kijelentés a Római gyülekezetnek írt levélben is található: „Bizony tőle, általa és érte van minden” (Rm 11,36; vö. 1Kor 8,6). A különbség abban rejlik, hogy a Római levélben ez az állítás az Atyára vonatkozik, a Kolosséi gyülekezetnek írt levélben pedig Jézus Krisztusra. Minden teremtmény Krisztusnak köszönheti létét, és egyben életének célját, értelmét. Jézus nemcsak a teremtés, hanem az újjáteremtés közvetítője is. Ezt az igazságot fejezi ki a himnusz vallástétele: „Ő az elsősülött a halottak között”(1,18b). Isten általa békéltette meg a világot önmagával (1,15-20; 2,9; 14,15), az ő vére által szerzett bűnbocsánatot azáltal, hogy az adóslevelet a keresztfára szegezte. A megbékélés a teremtés és az újjáteremtés között ment végbe Krisztus áldozata által. Ennek a megbékélésnek kozmikus jellege van (vö. Rm 8,19-23; 2Kor 5,19; Ef 2,14-18). Krisztus tehát az emberi világ egyetemes megváltója. A levélíró kozmikus távlatáról tesz bizonyosságot, amikor a tévtanítók ellenében kijelenti, hogy

Krisztus minden fejedelemséget és hatalmasságot lefegyverzett és diadalmat vett rajtuk (2, 9.14-16.).

A Krisztusról szóló hitvalláshoz kapcsolódik az *egyházról szóló* tanítás. Szűk értelemben Pál leveleiben az *ἐκκλησία* – kifejezés a helyi gyülekezetet jelenti (1Tessz 1,1; 1Kor 1,2; 2Kor 1,1), tág értelemben azonban egy egész tartományban élő keresztyének közösségét (1Tessz 2,14; Gal 1,13). A Kolosséi levélben a hangsúly áthelyeződik a helyi gyülekezetről az egyetemes egyházra. Az egyház egyetemes jellege akkor válik világossá, amikor a levélíró az igehirdetés világméretű távlatáról beszél: *az evangélium az egész világra eljutott* (1,6). Pál apostol e kifejezés által elsősorban az evangélium hirdetésének ökumenikus dimenziójára utal. Mindaz, ami a misszióban történik, az egész világot érinti (P. Pokorny, 79).

Az *ἐκκλησία* kifejezés ezenkívül egyetemes értelemben fordul elő akkor is, amikor az apostol magát az *egyház szolgájának* nevezi (1,24-25). Érdekes módon a korai levelekben Pál sehol nem nevezi magát az egyház szolgájának. Apostoli küldetését többször nevezi *diakóniának* (Rm 11,13; 15,31; 2Kor 3,7-9; 4,1; 5,18). Az *egyház szolgája* kifejezés tartalmi szempontból megfelel az *evangélium szolgája* szópárnak, mivel feladata a Jézus Krisztusról szóló bizonyíthatóság. Az apostoli tisztséget tehát egyházi szolgálatnak nevezi, melyet Isten ajándékozta meg őt. Megjegyzendő, hogy amíg Pál korai leveleiben a diakónus címnek krisztológikus jellege van, a Kolosséi levélben ekléziológiai töltetet kap (vö. 1,25 magyarázatával).

Amikor az apostol a himnuszban kijelenti, hogy „*Ő a feje a testnek, az egyháznak*” (1, 18a), akkor nem a helyi egyház élő valóságáról beszél – melyben a tagok együttműködnek –, mint az első Korintusi levélben (12,14k.), hanem az Efézusi levélhez hasonlóan az egyház kozmikus valóságáról (Ef 1,22). Ez a látásmód az egyház két aspektusára világít rá. Egyrészt arra, hogy az egyház Krisztushoz hasonlóan a világ teremtése előtt létezett, másodsorban arra, hogy az egyház a kozmosz részét képezi, és mint ilyen, részese a világmindenség eseményeinek. Figyelemre méltó azonban, hogy a levélíró Krisztust nem a kozmosz, hanem az egyház fejének nevezi. Ez azt jelenti, hogy Krisztus világmuralma a jelenben csak az egyházban valósul meg látható formában, mivel az ő testének tagjai, mint főnek engedelmeskednek neki (vö. 1, 18 magyarázatával). Másodsorban azt szeretné kifejezni, hogy az evangélium világméretű elterjedése a prófétai ígéretek beteljesedését jelenti. Pál a többi leveleiben szintén ebben az értelemben használja a fogalompárt (1Tessz 1,8; 1Kor 1,2; Rm 1,8; 15,16). Mit jelent ez? A levélíró több síkban beszél az egyház valóságáról, több dimenzióját kívánja bemutatni a gyülekezetnek.

A Kolossébeli gyülekezethez írt levél sajátos *eschatológiai látást* képvisel. Ez abban mutatkozik meg, hogy nemcsak időbeni, hanem térbeli fogalmakkal fejt ki az üdvösségről, a keresztyén reménységéről szóló tanítását (1,5; 3,1-4). Ezzel a kifejezési móddal a második Korintusi levélben is találkozunk, ahol Pál az örök hajlékról beszél, mely készen áll a mennyben (2Kor 5,1). A kolossébbeliek reménysége nem az üdvösség jövő idejű beteljesedésére néz, hanem arra a mennyei térségre, birodalomra, amely odafenn van az Atyánál. Ezt a látásmódot az apokaliptikus zsidóság irodalma is ismerte (4 *Ezsdrás; Baruk könyve*). Eschatológiai gondolkodásukat nem az idői távlat, hanem a térbeli gondolkodás határozza meg. Ez a kifejezési mód fokozatosan honosodik meg az Újszövetség többi irataiban is (ld. János evangéliuma, Zsidókhoz írt levél). Sajátos vonása a levélnek, hogy a keresztyének reménysége nem egy érzés, hanem egy üdvajándék, amely el van készítve számukra a mennyben (1,5). Erre a mennyei üdvjóra kell törekedniök a hívőknek. Az *odafennvalók* a Biblia nyelvén Isten világát jelenti. Az odafennvalók keresése azonban nem csak lelkületet jelent, hanem a felemeltetett Jézus közelségét. A Krisztusba oltott híveknek arra kell törekedniük, hogy ne a földi kívánságaik szerint járjanak, hanem a felemeltetett Krisztus törvénye alapján. Mindennapi életüket, világban való járásukat az eljövendő ítélet kell, hogy meghatározza. A tanítványoknak abban a tudatban kell cselekedniük, hogy Isten mindenkit felelősségre von tetteiért, előtte nincs személyválogatás (3,24). Ezt a jövőidejű távlatot nem hanyagolja el a levélíró, annak ellenére, hogy kihangsúlyozza, hogy a keresztség által a hívek meghaltak Krisztussal együtt a bűnre nézve, és feltámadtak vele együtt az új életre nézve (2,12). Mindez azt jelenti, hogy a keresztyének életének, egzisztenciájának súlypontja odafent van. Ez az odafent nem egy isteni valóságot jelent, hanem Krisztus személyét. A felemeltetett Jézussal való közösséget a hívek Krisztus testében, az egyházban élik meg. Itt kell várniok Krisztus dicsőséges megjelenésére, amikor ígérete szerint vele együtt fognak megjelenni dicsőségben (3,4). A parúzia várás tehát alkotó eleme marad a levél eschatológiai szemléletének.

A levél sajátossága továbbá abban rejlik, hogy kihangsúlyozza Pál *apostoli szolgálatának rendkívüliségét*. A levélíró az *egyház szolgájának* nevezi Pált; olyan jelzővel ruházza fel, mely az apostoli tisztség méltóságára utal. (1,25.v). Ez a kifejezés csak itt jelenik meg az Újszövetségben. A második Korinthusi levélben Pál *Krisztus szolgájának* nevezi magát (2Kor 11,23). Ez a szóhasználat egy bizonyos fejlődésre utal. Amíg a korai levelekben a *διακονος* címnek krisztológikus alapja van, a Kolosséi levélben ez a megnevezés ekléziológiai tartalommal telik meg. Az *egyház szolgálója* tisztséget Pál *Isten üdvtervének megfelelően* nyeri el (1,25). Ez a megfogalmazás a Gal

2, 9 kijelentésére emlékeztet, mely szerint az apostol Isten kegyelme alapján nyeri el a megbízatást. Az isteni felhatalmazás tartalma pedig így szól: *”hogym hirdessem őt a pogányok között”* (Gal 2,15). A Kolosséi levél szóhasználatát szerint Isten ígéje és az evangélium azonos jelentésű fogalmak. (1,25.v. vö. Rm 15, 19). Pál azt a feladatot kapja, :” *hogym feltárja teljesen előttük az Isten Igéjét*” (1,25b). A *teljesség* szó itt a misszió univerzális kiterjesztését jelzi földrajzi vonatkozásban. Pál apostolsága tehát nem egy adott népcsoportra, vagy egy földrajzi egységre terjed ki, hanem az egész ismert világ minden népére. Apostoli tiszttségének rendkívülisége megmutatkozik továbbá a szenvedés vállalásában is (1,24.v.). Pál úgy tekint börtönben elviselt szenvedéseire, mint amelyek által is az egyház üdvösségét, épülését szolgálja. A másokért vállalt szenvedés gondolatával a korai levelekben is találkozunk (1Kor 11,24; 15,3; Rm 4,24; 5,8; 8,2). A Kolosséi levél szerzője tudja, hogy a gyülekezetnek szenvednie kell Krisztusért. A keresztyén egyház tagjai vállalják ezeket a próbákat Krisztus nevéért. Pál apostolra nézve ez azt jelenti, hogy amennyiben ő nagyobb mértékben vállalja Krisztus szenvedését, kiemelt mértékben tekinthető Krisztus hirdetőjének. Az apostol küldetését azzal a reménységgel végzi, hogy Isten népe egybesereglik, és a Krisztus egyháza eljut a teljességre (Kol 2,19; Ef 4,12-16).

Miért volt szükség Pál apostoli szolgálatának rendkívüliségét hangsúlyozni? Erre a kérdésre a kutatók egyik csoportja azt feleli, hogy a levélíró - aki az apostol halála után írja a levelet -, ezáltal akarta *Pál második jelenlétét biztosítani*.⁵ Más szóval Pál személyének kiemelésével kívánt tekintélyt, ill. hitelességet biztosítani az episztolának. Az írásmagyarázók másik csoportja szerint a levél azért emeli ki Pál szolgálatának rendkívüliségét, mert ezáltal akarta az apostol személyét közelebbről megismertetni a címzettekkel, akik személyesen nem találkoztak vele.⁶ Összefoglalva a fentieket megállapíthatjuk, hogy annak ellenére, hogy a levél teológiai felfogása sok szempontból sajátos vonásokat tartalmaz (krisztológia, ekléziológia, eszkatológia, Pál apostoli küldetéséről szóló tanítás), mégis megőrizte a folytonosságot a korai levelek hitbeli látásával (az Igéről, az evangéliumról szóló felfogás; a megváltásról, a keresztyén erkölcsről szóló tanítás).

5 H.D. BETZ: Paul's „Second presence”, In: Colossians, In: *Text and Context. Essays in Honor of Lars Hartmann*, Oslo, 1995, 507-518; A. DETTWILLER: L' épître aux Colossiens, In: D. MARGEURAT (ed.): *Introduction au Nouveau Testament* (Labor et Fides), Genf, 2001, 265-278.

6 Ed. SCHWEIZER: *Der Brief an die Kolosser* (EKK). Zürich, Neukirchen, 1979, 26; CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a kolossébeliekhez írt levél és a Filemonhoz írt levele*. Bp. 1978, 28; W. H. OLLROG: *Paulus und seine Mitarbeiter*. Neukirchener. 219.

6. A Kolossében jelentkezett tévtanítás

Irodalomtörténeti szempontból a legnehezebb kérdés a gyülekezetben megjelent tévtanítók azonosítása. A nehézség abból adódik, hogy a levélíró nem határozza meg pontosan a tévtanítás mibenlétét, csak általános leírásokat ad az u.n. *Kolossébeli filozófia* tartalmi jellegzetességeiről. Módszertani szempontból csak azokat a kijelentéseket lehet tekintetbe venni a *bölcsesség* rekonstrukciója rendjén, amelyek a tévtanítók szóhasználatából származnak.⁷ Ha ezt az alapelvet követjük, akkor a következő versek jöhetnek számításba: 2,8.16.18a.b. (20b-23). A jellegzetes vonásokat négy csoportba sorolhatjuk:

- a. *A világ elemeiről* szóló elképzelés. A görög filozófusok szerint a világ-mindenséget négy elem alkotja: föld, víz, levegő és tűz. A hellén világértelmezés szerint ezek az őserők az ember felett uralkodnak. A mennyei hatalmasságok között állandó küzdelem zajlik, és ez hatással van a földi emberekre is, akik folytonos szorongásban élnek emiatt. Ettől a félelemtől igyekeznek megszabadulni különböző mágikus és asztrológikus vallási gyakorlatok által. E vallásos praktikák segítségével igyekeztek megnyerni a világ elemeinek és a csillagoknak a segítségét, akiket angyalok, ill. démonok formájában képzeltek el⁸. Az első századi zsidóság annak ellenére, hogy elfogadta az Isten teremtet és gondviselő munkájáról szóló hitbeli tanítást, különös érdeklődést tanúsított a csillagok és égitestek járása iránt, mert ezek alapján határozták meg a kultikus naptári rendet (2,16). Az apokaliptikus zsidóság irodalmában ezért olvasunk az angyalokról, mint a csillagok vezetőiről és az égitestek járását irányító mennyei hatalmakról.
- b. *A angyalok tisztelete*. Egyes kutatók véleménye szerint az angyalok tisztelete nem más, mint a *világi elemekről* szóló tanítás zsidó változata.⁹ A 2, 18 versek szerint a tévtanítók *tetszelegtek az alázatosságban és az angyalok tiszteletében*. Az alázatosság itt olyan viselkedést jelöl, melyet érdemszerző, öncélú szándék vezet (2,23). Az angyalok előtti meghajlás által a tévtanítók kivételes bánásmódot akartak kieszközölni maguknak a mennyei elemek részéről.
- c. *Az askétikus életvitel*. Az angyalok tiszteletéhez bizonyos önsanyargató, önmegtartóztató életvitel tartozott. Ebben a vonatkozásban fontos szerepet játszott a kultikus időszakok figyelembevétel, valamint a törvény

7 U. LUZ: Der Brief an die Kolosser, NTD 8/1, Göttingen, 1998, 215-6.

8 BOLYKI János: A világ elemei. In: *Ref. Egyház*, 1956, 87.

9 U. WILKENS: *Teologie des Neuen Testaments*. Bd. I. Teilband. 3, Neukirchener, 2005, 256.

által előírt étkezési időpontok tisztelete (2,16). Az elemekről szóló tanítás megkövetelte a rituális előírások, ill. a böjtölésre néző parancsok elfogadását (2, 20-23).

- d. Az isteni titok megismerése. A fenti aszkétikus gyakorlatok hozzásegítik a hívőt az isteni titok megismerésére.

Miután rávilágítottunk a tévtanítás tartalmi jegyeire és kegyességi gyakorlataira, nézzük meg milyen *vallástörténeti irányzatra* utalnak ezek a sajátosságok.¹⁰ A Kolossébeli filozófia vallástörténeti azonosítása heves vitákat gerjesztett a kutatók körében. Az írásmagyarázók egyik csoportja a gnosztikus irányzat jellegzetességeit vélik felismerni ezekben az ismérvekben.¹¹ Egy másik csoport a misztériumvallások hatását látja érvényesülni.¹² A harmadik az első századi vallási szinkrétizmus jelentkezését észleli.¹³ A negyedik csoport az első századi újpitagoreusok felfogásával hozzák rokonságba a Kisázsiaiában jelentkező bölcseletet.¹⁴ Az ötödik csoport a heterodox zsidóság tanításához hasonlítja, mely a Galáciai gyülekezetben is felütötte a fejét.¹⁵ A holt-tengeri közösség irataiban találkozunk az angyalok tiszteletével (1QM X.10-11), a szombat és az ünnepnapok betartásának, az aszkétikus életvitel vállalásának követelésével (CD III. 13-16; X. 14-11.18; 1QS I.14; X.1-9;), a test és a lélek közötti megkülönböztetéssel (CD VI.18). Ez a judaista csoport szorgalmazta a törvény szigorú betartását, az angyalok tiszteletét, az önmegtartóztató életmód elfogadását (Gal 4,9-10). Ha a fenti állásfoglalásokat megvizsgáljuk, arra a következtetésre jutunk, hogy a legutóbbi áll a legközelebb a Kolossében jelentkező emberi bölcselethez. Ez ellen a judaista tévtanítás ellen akarta megvédeni a levélíró az apostoli tanítás igazságát, rámutatva arra, hogy nem a világi elemekben, hanem a Jézus Krisztusról szóló evangéliumban találja meg az ember az élete célját, értelmét (1,28).

¹⁰ U. LUZ, 215.

¹¹ H. CONZELMANN, *Der Brief an die Kolosser*. NTD. Bd.8. Göttingen, 1985, 190.

¹² M. DIBELIUS, H. GREEVEN, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*. HNT.12 Tübingen, 1953, 27; Ed. LOHSE, 117-20, J. GNILKA, 151.

¹³ P. POKORNY, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, THNT. Bd.10/1. EVA. Berlin, 1987, 96.

¹⁴ Ed. SCHWEIZER, 100-104; BOLYKI János, 'The Role of the 'Elements of the World' as a Paradigm in Pythagorean Thinking and in the Epistle to the Colossians. In: *Origin, Time and Complexity*, Genua, 69-73.

¹⁵ A, LINDEMANN, 40; U. LUZ, 219; J. D.G. DUNN, 150-151; U. WILKENS, 255-56.

7. A szerzőség kérdése¹⁶

a) Pál feltételezett szerzősége

A levélfelirat és a levélzáradék szerint a levelet Pál apostol és Timótheus írta a fogságból (1,1; 4,18). Pál neve előfordul ezenkívül azokban a szakaszokban, amelyekben saját apostoli küldetéséről, ill. munkatársairól ír (1,7.23; 4,3,7-17). Az egyházatyák iratai megerősítik Pál szerzőségét: Iréneus (*Haer.* 3, 14.1), Marcion, Tertullianus (*Adv. Marc.* 5,19). A levélről említést tesznek az apostoli atyák is (Alexandriai Kelemen *1 levele* 49,2; Ignatius *Trall* 5,2; Polycarpus *Fil* 12,2; Justinus *Dialogusai* 85,2; 138,2; Origenes, *Contra Celsum* 5,8).

b) Pál szerzőségének kétségbe vonása

A kutatók közül Mayerhoff (1838) volt az első aki kétségbe vonta a levél apostoli szerzőségét, aki stilisztikai és fogalomtörténeti, teológiai szempontból vizsgálta a levél szövegét és arra a következtetésre jutott, hogy a korai levelekhez viszonyítva (Római, 1-2Korinthusi, Galata, Filippi, 1Tesszalonika) mind formai, mind gondolati szempontból eltérést tapasztalunk.¹⁷ Mayerhoff azzal érvelt, hogy a levél szerzője az Efézusi levelet használta fel az episztola megírása rendjén. A másik érve az volt, hogy a Kolosséi levélben előforduló tévtanítás csak a Pál halála utáni években jelenhetett meg. Annak ellenére, hogy a két utóbbi érvelés megalapozatlan volt, egy olyan folyamatot indított el a kutatásban, amely még ma sem jutott nyugovóra. Néhány évtizeddel később F.Ch. Baur és H. J. Holzmann vették vizsgálat alá a levelet. F. Ch. Baur szerint a levelet a második században írta Pál egyik követője, azzal a céllal, hogy megvédje az apostol tanítását az idegen gnosztikus elemektől. H. J. Holzmann pedig azt állította, hogy a mai levél egy eredeti páli levél

¹⁶ *The Anchor Bible Dictionary*. Vol 1; Victor Paul FURNISH: *Epistle to the Colossians*, 1090-1096; Wolfgang SCHRENK, Eppstein (Ts.) *Der Kolosserbrief in der neueren Forschung* (1945-1985). In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (ANRW) Teil II. PRINCIPAT Bd.25. (4.Teilband), Walter de Gruyter. Berlin, 1987, 3327-3364; H. J. GABATHULER, *Jesus Christus, der Haupt der Kirche-Haupt der Welt. Der Christushymnus Col 1.15-20. in der theol. Forschung der letzten 130 Jahre*, (ATHANT 45), 1965; Jean-Noël ALETTI, *Kolosserbrief*. RGG4 Bd.4., 1502-1505; Michael WOLTER, *Kolosserbrief*. LTHK. 2006.Bd.6. 202-203; Josef ERNST, *Kolosserbrief*. in: *TRE*, Bd.19 (1990), 370-376.

¹⁷ E.Th. MAYERHOFF, *Der Brief an die Colosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe kritisch geprüft*. Berlin, 1838.

gnosztikus átdolgozását képezi az Efézusi levél szerzője által.¹⁸ Tehát mindketten kétségbe vonták Pál szerzőségét és az u.n. késői (deutero) páli iskola irodalmi termékének minősítették¹⁹. Ez a vélekedés szinte általánossá vált a XX. század második felében a német nyelvterületen.²⁰

c) Fogalomtörténeti és stílustani elemzés

A XX. század második felében újrakezdődött a levél vizsgálata elsősorban fogalomtörténeti és stílustani szempontból. Ed. Lohse kimutatta, hogy a Kolosséi levélben 87 olyan kifejezés szerepel, amely nem fordul elő az apostol korai leveleiben (ezek közül 34 szó csak itt fordul elő az Újszövetségben)²¹. Percy azonban néhány évtizeddel korábban felhívta a figyelmet arra, hogy hasonló jelenséggel találkozunk az eredetinek tartott Filippi levélben is - melynek majdnem azonos a terjedelme - ahol 76 sajátos fogalom fordul elő²². A lexikológiai vizsgálat rendjén Lohse elfogadja azt a feltételezést, hogy az idegen kifejezések a tévtanítók szóhasználatából szüremkedtek be az epistola nyelvezetébe. Mégis hiányoznak olyan kifejezések, melyek kulcsfogalmaknak számítanak az apostol korai leveleiben (igazságosság, törvény, szabadság, ígéret, megszabadítani, üdvösség).

18 F.Ch. BAUR, *Paulus der Apostel Jesu Christi II.* Leipzig, 1867; H.J. HOLZMANN, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses.* Leipzig, 1872; Az újabb kutatók közül Ch. MASSON, *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens.* CNT. Neuchâtel, 1950, 7-10; valamint E. P. SANDERS képviseli ezt a feltevést (The Literary Dependence in Colossians. *JBL* 85 (1966), 28-45.

19 F. Chr. BAUR, *Paulus der Apostel Jesu Christi II.* Leipzig, 1867.

20 G. BORNKAMM, Die Häresie des Kolosserbriefes, *ThLZ.* 73. 1948. 11kv.; E. KÄSEMANN, *RGG3 III.* 1727kv.; H. M. SCHENKE, Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes, *ZThK* 61 (1964) 391kv.; Ph. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur.* De Gruyter Lehrbuch. Berlin, 1975, 191-203; Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament.* Vandenhoeck & Ruprecht. UTB, 2005, 330-347; Petr POKORNÝ/Ulrich HECKEL, *Einleitung in das Neue Testament.* Mohr Siebeck, UTB. 2007, 625-648; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief.* Herder. 1980, 1-26; H. CONZELMANN - A. LINDEMANN, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament.* J. C. B. Mohr. UTB. 1975; Ed. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon.* Göttingen. 1977.

21 Ed. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon.* KEK. IX/2. Göttingen, 1968. Exkursus: Sprache u. Stil des Kolosserbriefes, 133-140.

22 PERCY, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe.* Lund, 1946.

Stílustani szempontból meghatározó volt W. Bujard tanulmánya²³. A levél szintaktikai vizsgálata alapján megállapította, hogy a Kolosséi levél mondatai sokkal hosszabbak és bonyolultabbak mint a korai levelek szerkezete. Ezt a jelenséget azzal magyarázta, hogy a szerző kötőszavak helyett főleg melléknévi és vonatkozó szerkezeteket használ. (pl. 1,3-8; 2,6-15). Ezenkívül megfigyelte, hogy a levél mondatai lazán kapcsolódnak egymáshoz, szorosabb logikai összefüggés nélkül. Ehhez társul a szinonimák gyakorisága, valamint az értelmező, jelzői mellékmondatok ismételt előfordulása (appositional phrase), melyek terjengőssé teszik a levél stílusát. Mindezek alapján Bujard kijelentette, hogy a levelet nem Pál írta, hanem az egyik munkatársa még az ő életében, vagy az egyik tanítványa kevéssel halála után.

Sok mérvadó kutató azonban nem fogadta el azokat a kételyeket, melyeket Pál szerzősége ellen felhoztak, és továbbra is ragaszkodtak a levél apostoli eredetéhez, azzal az indokolással, hogy a levél stílusbeli és gondolati sajátosságai a tévtanítókkal folytatott polémiaiból adódnak. Az apostol mind formai, mind tartalmi vonatkozásban alkalmazkodott a bölcselők nyelvezetéhez.²⁴

d) Intertextuális összehasonlítás : a titkári szerzőség

A mai kutatók harmadik csoportja olymódon próbálta meg áthidalni a két felfogás közötti ellentétet, hogy a levél szerzőségét Pál apostol egyik tanítványának tulajdonította, aki a fogságban meglátogatta őt és beszámolt a gyülekezetben felmerült kérdésekről. Ezekre a problémákra együtt válaszoltak, olyan formában, hogy az apostol tanácsa szerint a fiatal munkatárs (valószínű Timóteus) megfogalmazta a levelet, Pál pedig saját kezével hitelesítette az episztolát.

23 W. BUJARD, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zum Methodik von Sprachvergleichen*. SUNT 11. Göttingen, 1973.

24 M. DIBELIUS-H. GREEVEN, *An die Kolosser an Philemon*. HNT. 12. Tübingen, 1953; E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, KEK. Göttingen. 1954; FEINE-BEHM-KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*. 15. Aufl. Heidelberg. 1967; H. RIDDERBOS, *Aan de Kolossenzen*. Kampen. J.H. Kok. 1960; VARGA Zsigmond J. *Újszövetségi Bevezetés*. Főiskolai tankönyv. Kiadja: A Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala. Bp. 2000; A.J. F. KLIJN, *De wording-geschiedenis van het Nieuwe Testament*. Utrecht/ Antwerpen, 1974; BUDAI Gergely-HERCZEG Pál: *Az Újszövetség Története*. Bp. 1985; BENYIK György, *Az Újszövetségi Szentírás keletkezése és kutatástörténete*. II. kt. Szeged. (JATEPress), 1995-96, 196kv.

Ezt az u.n. *titkári feltételezést* fogadom el én is kiinduló pontnak, mivel beilleszkedik abba a *történeti helyzetbe*, melyben a levél megszületett.²⁵ Véleményem szerint a levél kevéssel a Filemonhoz írt levél után született még Pál életében. Ezt az állítást három tényező támasztja alá. *Elsősorban* az, hogy a levél történetileg megbízható képet rajzol a *gyülekezeti életről*: az evangélium hirdetéséről és befogadásáról, az Ige nyomán kibontakozó megújulásról, az istentiszteleti életről, a szomszéd gyülekezetekkel ápoltságról, ugyanakkor a nehézségekről is részletesen beszámol (Kol 1,7-10; 2,4-5; 8-23; 4,7-18). A fenti állítást *másodsorban* megerősítik azok az *intertextuális kapcsolódások*, melyek a *Kolosséi levél és a Filemonhoz írt levél* között fennállnak.

Itt főleg a levélkezdés (Kol 1,2b-4; Filem 3-5) és a levélzárás (Kol 4,6-18; Filem 23-24) közötti hasonlóságokra gondolok. A két levélben említett munkatársak, ill. fogolytársak listája - kevés eltéréssel - mindkét levélben ugyanaz. Csupán Jézus Juszus (Kol 4,11) neve hiányzik a Filemon levélből. A Kolosséi levélben Arisztarkhosz, Pál fogolytársa szerepel (4,10) Epafrás helyett (Filem 23). Ezenkívül mindkét levél említést tesz Arkhipposzról (Kol 4,17; Filem 2) és Onézimoszról a szökött rabszolgáról, akik a gyülekezetből voltak (Kol 4,9; Filem 10). Érdekes módon, Filemon neve nem szerepel a Kolosséi levélben, annak ellenére, hogy a kis-ázsiai gyülekezethez tartozott házanépével együtt, mely Arkhipposzt és Onézimoszt is magának tudhatta (Kol 4,9). A nevek hasonlósága annyira egyértelmű, hogy nem lehet a fogolytársak listáját levélírói fikciónak tekinteni, amint sok kutató teszi, annak érdekében, hogy a levél deuteropáli jellegét igazolják.²⁶

Ha a levél Pál életében keletkezett kevéssel a Filemonhoz írt levél után, akkor az apostol életének a kronológiáját figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy az episztola Kr.u. 54-55-ban keletkezett Efézusban. Ezt az állítást támasztja alá *harmadsorban* a *Kolosséi levél és az Efézusiaknak írt episztola* *intertextuális összehasonlítása*.

25 Ed. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*. EKK. EVA. 1979; J. D. G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. NIGTC. 1996. Eerdmann. Grand Rapids. Michigan; K.-W. NIEBUHR (Hg.) *Grundinformation Neues Testament*. UTB. Vandenhoeck co. Ruprecht. Göttingen. 2000; U. LUZ, *Der Brief an die Kolosser*. NTD. 8/1. Göttingen. 1998; GERÉB Zsolt, Paulus als Diener der Kirche. In: *Kolosser-Studien*. Peter MÜLLER (Hg.). *Biblisch-Theologische Studien*. 103. Neukirchener, 2009

26 vö. Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*. UTB. Göttingen. 2005. 330-347; P. POKORNY, *Einleitung in das Neue Testament*. UTB. Mohr Siebeck. Tübingen, 2007, 625-648.

A két missziói levélben számos megegyezés található mind formai, mind tárgyi vonatkozásban²⁷:

1) A levélbeosztás terén mutató megegyezések:

Mindkét levél két (tanítói és erkölcsi intelmeket tartalmazó) részre tagolódik. A két levélfelirat és levélzáradék között szintén hasonlóságok találhatók: a címzetteket mindkét levél „szenteknek és a Krisztus Jézusban hívőknek” szólítja meg (Ef 1,1-Kol 1,1) mindkét levélzáradék Tükhikosz elküldésére vonatkozik (Ef 6,21kv.-Kol 4,7kv.). Az imádkozásra való felszólításban is sok hasonlóság mutatkozik a két levélben: Ef 6,18-20-Kol 4,2-3. Az istentiszteleti életre és a családi életre néző intelmeket magába foglaló rész sorrendje szintén azonos: Ef 5, 19-6, 9-Kol 3, 16-4,1.

2) Nyelvi és témák szerinti megegyezések:

Ef 1,6-7-Kol 1, 13-14; Ef 1,10- Kol 1,20; Ef 1, 13-Kol 1,5; Ef 1, 15- Kol 1,3-4; Ef 1, 19-20 - Kol 2,12; 3,1; Ef 2,1-6-Kol 2,12; Ef 3,3-5-Kol 1,26; Ef 3,1-13-Kol 1,23-28; Ef 4,22-24- Kol 3,9;

Érdekes továbbá, hogy a parainetikus szakaszban ugyanazok az erények (Ef 4,2kv-Kol 3,12-14; Ef 4,32-Kol 3, 12kv) és ugyanazok az erkölcsi vétkek szerepelnek (Ef 4,19-Kol 1,3; Ef 4,3-Kol 3,8).

3) A kisebb fordulatok közötti megegyezések:

αμωμους κατενοπιον αυτου (Ef 1,4-Kol 1,22), πλουτος της δοξης (Ef 1,18-Kol 1,27). A hatalmasságok megnevezése azonos módon történik: Ef 2,1-Kol 1,16. A körülmetélkedésre vonatkozó körülírások szintén hasonlóak: Ef 2, 11-Kol 2,11.

4) A gondolati különbözőségekre vonatkozó kifejezések megegyezése:

Ef 4,16-Kol 2,19; Ef 1,9; 3,5.9kv-Kol 1,26; 2,2; 4,3; Ef 2,16-Kol 1,20.22; Ef 3,2-Kol 1,25

27 Vö. H. M. SCHENKE-K. M. FISCHER, *Einleitung* I. 181-186; R. SCHNACKENBURG, *An die Epheser*, Herder, 26-30; U. SCHNELLE, *Einleitung*, 355-56; P. POKORNY, *Einleitung*, 630-632; David E. AUNE, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. Louisville.London, 2003, 104.

Összegzőképpen elmondható, hogy a Kolosséi levél több mint fele szószereint párhuzamos az Efézusi levéllel. Tartalmi jellegű hasonlóság található a Kolosséi levél több mint 60 versében a 95 vers közül.

Miből adódik ez a hasonlóság? Abból, hogy az egyik levélíró felhasználta a másik korábbi anyagát. A kutatás kezdeti korszakában H. J. Holzmann azt állította, hogy a Kolosséi levél írója vette alapul az Efézusi episztola szövegét. Ezt a feltételezést még a két Világháború közötti kutatás megcáfolta.²⁸ Az Efézusi levél függőségének tényét legnyilvánvalóbb módon a két levélben megtalálható „Házitáblák” összehasonlítása igazolja: Ef 5,21-6,9-Kol 3,18-4,1. Az összevetés alapján megállapíthatjuk, hogy az Efézusi levél terjedelmes betoldásokkal egészíti ki a Kolosséi levél rövid, vázlatos ellenpárjait. Mindez azt bizonyítja, hogy az Efézusi levél szerzője vette igénybe a Kolosséi levelet, amely már apostoli tekintéllyel rendelkezett, és melyet egy kis-ázsiai városban írt Kr.u. 70-90 között.²⁹ Ha ez így van, akkor a *Kolosséi gyülekezetnek címzett levél még a Kr.u.60-ban bekövetkezett földrengés előtt keletkezett*, amikor a város, ill. a keresztyén gyülekezet még a maga megszokott életét élte.

A levél jelentősége

A Kolosséi levél a híd szerepét tölti be Pál apostol korai és késői levelei között. Mivel az episztolát az apostol egyik tanítványa írta még Pál életében, felismerjük benne azokat a tendenciákat, amelyek az apostoli hagyomány megőrzésére és megerősítésére néztek. Ezt a törekvést főleg a missziói gyülekezetekben jelentkező tévtanítások elleni védekezés váltotta ki. A levél megírása is ebből az apollogetikus szándékból született. Pál az efézusi fogságban munkatársai által értesül a kisázsiai gyülekezetben jelentkező idegen filozófiai tanításról. Az apostol, miután felmérte ennek a judaista tévelygésnek a veszélyét, Timóteussal együtt összefoglalta a keresztyén tanításnak a summáját egy Krisztus-himnusz formájában. Ez a himnusz képezi a levél központját. Erre támaszkodik az erkölcsi intelmeket felölelő parainetikus rész. Ennek a himnusznak a lényege, hogy Isten személyét

28 W. OCHSEL, *Die Annahme einer Bearbeitung des Kolosser-Briefes im Epheser-Brief*, Phil. Diss. Marburg 1934. Hivatkozás: Hans Martin SCHENKE-Karl Martin FISCHER, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. I. EVA. Berlin, 1978, 185.

29 Vö. Ed. SCHWEIZER, 20-27; U. LUZ, 185-190; K.-W. NIEBUHR (Hg.), *Grundinformation Neues Testament*. UTB. Göttingen. 2000, 250.

egyedül Jézus Krisztus által ismerjük meg, hiszen ő a képe a láthatatlan Istennek. Isten Krisztus által teremtette és tartja fenn a világmindenséget, de egyben Ő a közvetítője az újjáteremtés aktusának is, hiszen az ő áldozati vére által vitte végbe a kiengesztelés és a megbocsátás művét. A Kolosséi levél a *korai levelek teocentrikus látása helyett krisztusközpontú szemléletet képvisel*. Krisztus legyőzte a világmindenség hatalmasságait, Őbenne lakozik a teljesség, Ő az egyház feje, a Vele való közösségben növekedik az egész test, Isten szerinti növekedéssel. *Krisztus tehát nemcsak a kozmosznak az Ura, hanem az egyháznak is*, mindazoknak, akik a keresztség által közösségre léptek Vele és feltámadtak egy új életre. Ezért nem kell a tévtanítók által követelt aszkétikus előírásoknak engedelmeskedni, mert a Krisztus által szerzett megváltás elégséges az ember számára. Mindazoknak, akik Krisztussal együtt új életre támadtak fel, kell felöltözniük a szeretetet, mely a tökéletesség summája. Ezt az új életet, a szeretet parancsa szerinti járást a keresztyének az egyház közösségében ismerhetik meg. Megfigyelhető tehát, hogy *a megváltásról szóló tanítás egyrészt a krisztológiához, másrészt az ekleziológiához kapcsolódik*. (J. Gnifka). Az egyháznak az a feladata, hogy az Igét, a Krisztusról szóló evangéliumot hirdesse az egész világon. Ebben a küldetésben vállalt különös részt Pál apostol, aki az evangélium, ill. az egyház szolgájának nevezi magát. Ezt a feladatot Pál Isten üdvterve alapján tölti be. A levél tehát nagyobb jelentőséget tulajdonít Pál tanításának, személyének és missziói tevékenységének, mint a korábbi apostoli iratok. A levél sajátos törekvése felfedezhető a *végző dolgokról szóló tanításban* is. A Kolosséi levél nemcsak idői, hanem térbeni fogalmakkal fejezi ki az üdvösségről szóló szemléletét. A keresztyének életének a súlypontja nem a földi, hanem Isten mennyei birodalma, ahol a feltámadott Krisztus tartozkodik az Atya jobbján. A mithikus nyelven kifejezett tanítás nem egy világidegen magatartásra kíván buzdítani, hanem a Krisztus közösségének a keresésére indít, mely az egyház testében található meg ebben az üdvtörténeti korszakban. Ebben a közösségben mindenki Krisztus parancsának engedelmeskedik, (3,14) felelősen viszonyul felebarátaihoz, mivel tudja azt, hogy számot kell adnia minden tettéért az ítélet napján. *A jelenidejű üdvösség hangsúlyozása nem zárja ki a parúzia várásnak a reménységét*. Mindezek olyan irányú törekvések, melyek nagyobb hangsúlyt nyernek a későbbi levelekben: az Efézusi, és a Pásztori levelekben.

Hatástörténeti szempontból a levél azért jelentős, mert itt találkozunk először a Házitáblák, irodalmi műfajával, melyet a levélíró a sztoikus filozófia irodalmából kölcsönzött. Azáltal, hogy keresztyén jelleget kölcsönzött

ennek a pogány erkölcsi intelemnek, példát mutatott arra, hogy az egyház tanítói hogyan használhatják fel a környező világ egyetemes bölcséleti hagyományait a keresztyén szociális tanítás megfogalmazása céljából. A keresztyén házitáblák műfaját tovább fejlesztette az Efézusi levél (Ef 5,22-6, 9), Péter első levele (1Pt 2,18-3,7), Timótheus első levele (1Tim 2,8-15, 6, 1-2), Titus levele (Tit 2,1-10), továbbá Ignatiusz, (*Polyc.* 4,15), Polycarpusz (*Phil.* 4,2-6) szerzője.

Pótor János:



INTÉS A SZENT ÉS GYÜMÖLCSÖZŐ ÉLETRE

Efézus 5,1-20 alapján

Nem humanista etikáról van szó, hanem valóságosan és cselekvő módon is Isten megtörtént szabadításának az alapjára akarja helyezni az apostol azokat, akik tagjaivá lettek a gyülekezetnek. A 14. versbeli idézetből is világos, hogy csak a hívőket lehet úgy megszólítani, ahogyan itt történik. A levél felolvasásra volt szánva. Az ókorban „olvasni” - ἀναγινώσκω - mindig egyet jelentett az olvasott szöveg hangos felolvasásával. Eldöntendő kérdés, hogy lehet-e emiatt a 14. verset egy keresztelési énekből vett idézetnek tartani, és az egész perikópát úgy tekinteni, mint megkeresztelendőkhöz intézett intelmek sorozatát?

Három lényeges dologról van szó, amelyen a gyülekezet megszentelődése nyugszik.

1. Az embert megszentelődése útján a keresztség végigkíséri. Jézus Krisztusnak az áldozata az ember számára a bűnei felett aratott győzelem biztos záloga.
2. Isten atyai volta a megszentelődés második alapja. Jézus Krisztusban lett Atyánkká, a kereszten lett ez nyilvánvalóvá. Őbenne kaptuk meg a fiúság Lelkét. Addig ellenszegülők voltunk, most „szeretett gyermekek” - τέκνα ἀγαπητά. Mint gyermekek, Atyjuknak követői - utánzóik - μιμηταί - lehetünk szeretetben, megbocsátásban és tisztaságban.
3. A harmadik alap: a jövőendő élet reménysége. Úgy kell élnünk, mint akiknek örökségük van Krisztus és Isten országában. A hétköznapi kis dolgokat is Isten szemszögéből szabad és kell szemlélnünk. A szerző nem ad új törvényt, nem szerkeszt erkölcsi kézikönyvet. Kazuisztikus előírásokkal nem terheli a gyülekezet tagjait, mert a keresztyén élet a szabad fiak felelős élete. Persze a személyes döntés terhét nem veszi le róluk. Imperativusban ad intelmeket. Isten Lelke által ad erőt, hogy többé nem mint „pogányok”, hanem mint „szeretett gyermekek” szeretetben éljünk.

1. A világosság gyermekeiként járjatok

1. v. Nem emberi erőfeszítésről van szó a keresztyén etikában. Isteni erők vannak munkában a gyülekezet életében. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a keresztyén ember Isten munkáinak pusztán passzív szemlélője. Isten követésében kell aktívvá válnia. Itt a követésben nem az apostol a példa, (1Kor 4,16; 11,1; 1Thessz 1,6) nem is Krisztus követéséről van szó (ld. Kempis Tamás – *De imitatione Christi* művét), hanem egyenesen Isten követéséről. A μιμητής alapszavául szolgáló μιμεῖσθαι jelentése: utánoz, valaki után megy, ugyanúgy cselekszik, mint valaki, valakit követ. Nem a latin *imitatio* mechanikus értelmében szerepel, nem majmolást, külsőséget, utánozást jelent, hanem megfelelést. Nekünk mindenben Istenhez kell igazodnunk, életünket hozzá kell szabnunk. Hogyan lehetséges ez? Nem úgy, hogy csupán fénylő példát látunk benne. Az eszmény először lelkesít, de kudarcaink láttán elkedvetlenít és letör. Urunk követésében az a nagy kiváltságunk, hogy az Ő gyermekei vagyunk, akiket Ő szeret. Az Atya Lelke által az Ő természetében részesedünk, ezért nem lehetetlen az, amit itt az apostol kér.

2. v. A szerző rögtön rámutat Isten követésének tartalmára. A hívőknek Isten szeretetét kell továbbadni, életük, életfolytatásuk - περιπατεῖν során. Hogyan szeressünk? Úgy, ahogyan Isten szeret Jézus Krisztus által. Adjuk oda önmagunkat másokért áldozatul. A testi ember másokból, a mások rovására akar élni. A lelki ember Jézus szeretetének mintájára odaadja az életét másokért. Ez az áldozat az, amely Isten kedve szerint való. A kifejezés ószövetségi-liturgikus jellege kizárja azt, hogy különbséget tegyünk itt a προσφορά (vértelen áldozat) és a θυσία (véres áldozat) között (Zsid 10,5). ὁσμη ἐὺωδίας - jó illat, kellemes illat (Gen 8,21; Ex 29,18).

3. v. A keresztyén ember olyan atmoszférában él, amelyet áthat Isten szeretete. Ez által kell tudnia, mi az, ami elvárható Isten gyermekeitől. A világi emberre nem az a jellemző, hogy nincs semmi érzéke a jó iránt. A probléma ott kezdődik, hogy életében sok kitölthetetlen űr van, a kellemes kis bűnök tetszetős névvel jelöli. Így lesz a kicsapongásból kikapcsolódás, a csalásból élelmesség, a kétértelmű szavakból szellemesség. Ez azonban a lényegen nem változtat. Isten Igéje kíméletlenül nevükön nevezi ezeket a dolgokat. Rábizonyítja az emberre bűnét. A szerző inti a gyülekezetet, hogy πορνεία - paráznaság, ἀκαθαρσία - tisztátalanság, πλεονεξία - nyereszkedés szóba se kerüljön közöttük. A lényeg nem az, hogy minek nevezzük a kétes értékű cselekedeteket, hanem azok tartalma döntő. A hitetlen ember megpróbál két

világban élni. Az egyikről tudja, hogy tiszta, a másikat pedig izgalmasnak tartja. Isten azonban nem alkuszik. Tudnunk kell, hogy az egyik világban Isten akarata a döntő, és ebben van a mi helyünk. A másokban a Sátán uralkodik, és ehhez nekünk nem lehet semmi közünk.

4. v. Nemcsak lelkületben, de szavainkban sem lehet semmi közünk hozzá. A világi beszéddel kapcsolatban három kifejezést találunk: αἰσχρότης - rút-ság, tisztátalanság, szemérmertlenség, trágár beszéd; μωρολογία - ostoba beszéd, fecsegés, esztelen szavak. Nagyon sokat mond a harmadik kifejezés: εὐτραπεία - kétértelműség, szellemesség. A profán irodalomban a könnyed szellemesség szava. A humanista etikában az erények közé tartozik. Aristoteles szerint ez a helyes középút a tolakodó bohóckodás - βωμολοχία - és a paraszti faragatlan, műveletlen magatartás - ἀγροικία - között. A szerző azonban erősen negatív értelemben használja, mert az erkölcsi tartalom nélküli szellemeskedés célja mindig a jó és rossz közötti határ elmosása. Ez pedig a gonosz műve. A hívők ajkáról az Isten iránti hála szava hangozzék szüntelen.

5. v. A paráznaságot, a tisztátalanságot és a nyereszkeskedést, a bálványimádás - εἰδωολάτρης kifejezés foglalja össze. Sokkal dinamikusabban, mint ahogy a mi megfogalmazásunkból adódik. A bálványimádó önmaga vágyát isteníti meg, és ehhez szabja az életét. Aki így él, nincsen kapcsolatban Istennel. A ἵστε γινώσκοντες - bevezetés ünnepélyes formában új hangsúlyt kíván adni. A ἵστε lehet indicativus és imperativus egyaránt. A koiné imperativusi értelemben szokta inkább használni. A nyomatékos bevezetés jelentése: „jól tudjátok”, „tudva tudjátok”, „hiszen jól tudjátok”. Az élethajhászó férfi és női megfelelője a züllött római világ megszokott alakja volt. A bálványimádóknak nincs öröksége (κληρονομίαν) Krisztus és Isten országában.

6. v. A súlyos veszély abban van, hogy emberek tömegei az életet megrontó dolgokat igyekeznek reklámozni, kíváncsiságot tenni. Ezek hiábavaló üres szavak - κενοὶ λόγοι, a velük való üzérkedés, csalás, megtévesztés - ἀπατάω. Nem abban az értelemben üresek, hogy nincs semmiféle tartalmuk, hanem úgy, hogy tartalmuk nem felel meg a valóságnak. A jót rossznak, és a rosszat jónak mondó magatartásukkal vívják ki maguk ellen Isten haragját az engedetlenség fiai.

7. v. Krisztus követői ne legyenek részestársak ezekben a bűnökben, hogy az ezekre jövő ítéletben se kelljen majd osztozniuk. συμμετέχει - „rész,

részesztárs” az egész Újszövetségben csak az Efézusi levélben fordul elő. Itt és a 3,6-ban, ahol a bővítménye τῆς ἐπαγγελίας - (tárgyi értelmű) – „akik együtt részesednek az ígéletben”. Itt viszont Dibelius szerint a görög nyelvérték ezt a genitívust személyes bővítménynek is érezheti. A verset lehet így is fordítani tehát: „ne legyetek részesztársaik ezeknek, ne vállalatok közösséget ezekkel”. Ez megfelel a γίνεσθε imperativusi értelmének.

8. v. Amint az előző bűnöknél, az író itt is feltárja a pozitív oldalt is. Krisztus követőinek másképp kell élniük. Egy hasonlattal mutatja fel a különbséget: a sötétség és világosság hasonlatával. ἦτε γάρ ποτε σκότος - maga a megtestesült sötétség voltak. Most azonban világosságra jutottatok. A fény leplezi mindazt a rútságot, amelyet a sötétség eltakar. A bűnnek le kell lepleződnie, és meg kell kapnia méltó nevét. Aki Krisztusban világosságra jutott, az szinte eggyé lett ezzel a világossággal. Isten gyermekei a világosság fiai. τέκνα φωτός - Jézus kijelentése határozott: „Én vagyok a világ világossága: aki engem követ, nem jár sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága” (Jn 8,12).

9-10. v. A világosság gyümölcsei a következők: ἀγαθωσύνη - becsületesség, derékség, jóság; δικαιοσύνη - igazság, a bűntől való szabadság; ἀληθεία - igazság, a valósághoz való hűség, egyenesség. A hívőknek szent igyekezetet kell mutatniuk, amikor ezek mellett döntenek. Így kerül a keresztyén ember a világosság lelkének fegyelmező ereje alá. Életének legapróbb, könnyen jelentéktelennek tűnő dolgaira nézve is felveti azt a kérdést, vajon megfelel-e Isten akaratának. εὐάρεστον τῷ θεῷ - ami Istennek tetszik, ami Isten előtt kedves. εὐάρεστον - az Újszövetségi görögben kivétel nélkül csak Istenre vonatkoztatva fordul elő. A gyümölcstermés gondolata fontos az evangéliumokban. Jézus megátkozta a terméketlen fügefát (Mt 21,18-22; Mk 11,12-14. 20-24): „Semmit sem talált rajta csak levelet”. Szó szerint megegyezik a két evangéliumban (Mt 21,19; Mk 11,13). Csak a levél nem elég. Hangzik Jézus ítéletes szava: „Ne teremjen rajtad gyümölcs soha többé!” (Mt 21,19). A gyümölcs nélküli élet vége az elszáradás. A Gal 5,22-23-ban a Lélek 9 gyümölcset olvashatjuk. Az apostoli író ezt a viszonyt nem lezártak, statikusnak látja, hanem szüntelen folyamatban lévő igyekezetnek annak meglátására, hogy mi kedves az Úrnak.

11. v. Ha e helyett a régi élet felelőtlenségével cselekednék a bűnt, akkor visszazuhanának oda, ahonnan már egyszer Isten kegyelme által megszabadultak: a homály, a sötétség világába. ἄκαρπος - gyümölcstelen, termés-

ketlen, az új fordítás szerint haszontalan. A hívó életéből kiáradó világosság fényénél lelepleződnek az engedetlenség fiainak gyümölcstelen cselekedetei, amelyekkel közösséget vállalni, vagy részt venni benne - συγκαινωνεῖτε - tilos. Az igazi feladat: oszlatni a homályt, tiszta helyzetet teremteni, leleplezni a dolgok valódi lényegét, tetten érni a bűnt (ἐλέγχετε) - valakit.

12. v. κρυφή - titkon, titokban. „Mert amiket titokban tesznek, azokról beszélni is szégyen.” Schlier szerint itt valószínűleg gnosztikus misztériumi kultuszok híveinek erkölcsi szabadosságára gondol a szerző, amelynek analógiáit keresztyén gnosztikusok köréből is jól ismerjük a páli iratokból. Olyan förtelmes dolgokról van szó, amelyekről beszélni, azokat leírni illetlen.

13. v. „De mindaz, amit a világosság leleplez, nyilvánvalóvá lesz.” Isten világfenntartó tervének célja az, hogy minden, ami sötétségben rejtve történik τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα - lelepleződjék. Jézus igehirdetésében is nagy hangsúly esik erre. A lámpásról szóló példázatban hangzik: „Mert nincs semmi rejtett dolog, ami ki ne derülne, és semmi titok, ami napfényre ne jutna” (Mt 4,22). Világosságnak nem csak az mondható, ami megvilágosít, hanem az is, ami megvilágosodik. A bűn maga sötétség, de a bűn felismerése, egy része Isten világosságának (Békési Andor). Amikor a sötétség cselekedeteit a hívők tiszta életükkel világosságnak teszik ki, akkor azok nyilvánvalókká válnak és elkövetőik számára döntésre indítók. Isten ítélete nem a kegyelem alternatívája. Isten ítélete kegyelmes ítélet. Az Ő ítéletében felismerhetővé válik a sötétségben élő ember számára a világosság, a halálban lévőeknek az élet. A messzeségben lévő tékozló fiúnak a hazaváró Atya képe.

14. v. Az első egység végét egy ismeretlen eredetű himnikus hangvételi idézet zárja. Nem ószövetségi idézetekből összeállított verssorokról van szó, hanem inkább keresztyén himnuszról. Ezt erősíti meg a διὸ λέγει bevezetés is, a szokásos καθὼς γέγραπται helyett. Dibelius megállapítja, hogy az ilyen költészethez hozzátartozik az, hogy a beszélő személye eltűnik benne. A 8. vershez kapcsolódó himnusz parafrázisát így adja vissza: „ti most világosság fiai vagytok, hiszen ti is megtapasztaltátok, hogy aki felébred álmából, azt megvilágosítja a Krisztus.” Ez a fordítási lehetőség azzal a feltételezéssel függ össze, hogy a himnusz eredetileg a megkeresztelendőhöz intézett ének egyik verse. A versforma 3 soros strófa. Az első 2 sor rímelt. Tudjuk, az időmértékes költészet nem ismerte a mai értelemben vett rímet. Resch a himnuszban *Agraphát*, ismeretlen jézusi logiont lát benne. Tartalmában a himnusz ébresztő felszólítás. Az alvó ebben az összefüggésben az, aki eddig a pogányság

sötét világában élt, de a Krisztusban adott szabadítás által kijött ebből a világból az életre. Életének világossága maga Jézus Krisztus.

2. Az alkalmas idő 15-17.

15. v. Akik így jutottak Jézus által életre, azok az Ő testének tagjai. Egész életüket éber vigyázásban kell tölteniük - βλέπετε - minden lépésüket gondosan - ἀκριβῶς - fel kell mérniük. Nagyon kell ügyelniük, miként élnek. Rajtuk van a világ szeme. Kálvin szerint úgy kell élniük, mintha egy emberekkel zsúfolt arénába volnának állítva Isten és az angyalok szeme elé. Minden helyzetben bölcs cselekvésre van szükség - μὴ ὡς ἄσοροι ἀλλ' ὡς σοφοί.

16. v. A jó cselekvésére keresnünk kell az alkalmat. Önámítás azt gondolni, hogy a cselekvésre alkalmas idő - καιρός - magától kínálkozik. Hányszor történik meg velünk, hogy szép terveink semmivé foszlanak, amikor kitűnik, hogy az az idő, amelyet megvalósításra szántunk, telve van munkánkat gátló, akadályozó nehézségekkel. Vigyáznunk kell, mert az idő eszköz lehet a Sátán kezében - αἱ ἡμέραι ποινηραὶ εἰσιν - a napok gonoszak. A cselekvésre alkalmas idő szinte megfizethetetlen, minden árat érdemes megadni érte. ἐξαγοράζομαι - felvásárol, megvásárol, jól kihasznál. Károli fordítás: áron megvenni. Bauer a *Martyrium Polycarpi* 2,3-at idézi: „egyetlen óra árán megszabadulni az örök bűnhődéstől.” Itt az ige jelentése: valaminek az árán megszabadulni valamitől. Lehet ennek értelmében így is fordítani: „Fizessetek meg az alkalmas időért.”

17. v. Mire alkalmas a καιρός? Az Úr akarata megértésére. A bölcsesség hiányát jelzi az is, ha az ember nem tud belelátni Isten konkrét akaratába. συνίετε - az imperativusi igealak imperfectumban van. Jelentése folyamatos. Nem „értsétek meg”, hanem „értsétek, legyen tudomásotok róla”. Állandóan, folyamatosan keresni kell az Úr akaratát. Isten maga ajándékozza ugyan a bölcsességet, de figyelmünket felfokozva nekünk is törekednünk kell arra, időben hozva az áldozatot, hogy az igéből egyre világosabb legyen előttünk Isten akarata. A meggondolatlanság ellen legfőbb védelem az, ha Isten Lelke tölt be bennünket. Ez a központi üzenete ezeknek a parancsoknak.

3. Az igazi ünneplés 18-20.

18. v. Az Igével való élés mindig megelevenít, és örvendezővé tesz. Ez eszébe juttatja a szerzőnek, hogy ezt sokan másutt, a borban keresik, amiben kicsapongás van. Az orgiákkal egybekötött Dionysos pogány kultuszokban a részegséget alkalmasnak tartották ihletettség elnyerésére. A szerző elitéli az így nyert inspirációt. $\mu\eta\ \mu\epsilon\theta\acute{\upsilon}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \omicron\upsilon\nu\omega$ - nem esik külön hangsúly az $\omicron\upsilon\nu\sigma$ -ra, főleg a $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ párhuzamaként szerepel. A levél írása idején az ittasság legkönnyebben elérhető eszköze a bor volt. Az imperativusi alak itt is imperfectumban van: nem azt jelenti: „ne részegedjete meg”, hanem „ne legyetek részegek, ne legyetek ittasok”. $\acute{\alpha}\sigma\omega\tau\acute{\iota}\alpha$ - léhaság, feslettség, züllöttség. Az ittasság csökkenti, sőt meg is szünteti az ember felelősségtudatát. Hazánkban súlyosbító mellékkörülménynek számít bűncselekmény elkövetésekor. A felelőtlen állapotba kerülésért kell felelőssé tenni. Nem véletlenül kerül egymás mellé egy negatívum és egy pozitívum. Pünkösdkor a Szentlélekkel beteljesedett apostolokról azt állította a gúnyolódó tömeg, hogy részegek. A tünetek hasonlítanak egymáshoz. Az ital is, a Lélek ereje is extázis-szerű dinamizmussal tölt el. A lényeg, a hatás azonban teljesen különböző. A Lélek fegyelmezetté tesz, az ital fékezhetetlenné. A Lélek által életünk kiteljesedik, az italozó ember a mámor megszűnésével pedig másnapossá, kiábrándulttá, beteggé válik.

19-20. v. Ha beteljesedünk Szentlélekkel, akkor békesség és öröm árad szívünkbe. Isten magasztalására nyílnak ajkaink. Isten szeretete kitöltetik a szívünkbe. A Szentlélek kiáradása bizonyosága annak, hogy Isten, Krisztus által regnál, valamint annak, hogy Jézus Krisztus maga uralkodik a megváltottak szívében. A Lélek utat nyit a zsoltárok, dicséretetek és lelki énekek mondására. A művészet nincs kizárva Isten királyi uralmának köréből.

A Szentlélek az elégedetlen, telhetetlen embert hálássá teszi. Az éneklő ember hálás ember. $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$ - adjatok hálát. A Szentlélek jelenléte megtapasztalható az igehirdetés során és a sákramentumokkal ($\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$ - hálaadás, úrvacsora) élés során is. Isten ajándékozó szeretetére egyetlen jogos válaszuk a mindenkor és mindenért való hálaadás ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\tau\epsilon\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$).

Felhasznált irodalom

- BARTHA Tibor (szerk.): *Keresztyén bibliai lexikon*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995
- BÉKÉSI Andor: Az efézusiakhoz írt levél magyarázata, in: *Jubileumi Kommentár - A Szentírás magyarázata*, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1995
- CONZELMANN, Hans: Der Brief an die Epheser, in: BECKER, J./CONZELMANN, H./FRIEDRICH, G., *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8), Göttingen, 1980
- DIBELIUS, Martin: *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, 3. Aufl. neu bearb. v. H. Greeven (HNT 12), Tübingen, 1953
- HOEHNER, Harold W.: *A Biblia ismerete - Pál levele az efézusiakhoz*, KIA, Budapest, 1998
- RIENECKER, Fritz: *Der Brief des Paulus an die Epheser*, Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1978
- SCHLIER, Heinrich: *Der Brief an die Epheser – ein Kommentar*. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Der Brief an die Epheser* (EKK X), Zürich, 2003
- VARGA Zsigmond: *Az Efézusi levél*, Debreceni Református Akadémia Újszövetségi Szemináriumának Tanulmányi Füzetek, Debrecen, 1973
- VARGA Zsigmond: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Református Zsinati Iroda, 1992

Szabó Csaba:



A TÉVTANÍTÁSOK ELLENI VÉDEKEZÉS Bibliatanulmány a 2Pt 3 alapján¹

Témánkat közvetlenül elsősorban a 2Pt 3,14–16 érinti, de ezt a néhány verset csak az egész rész összefüggésében (vontaképpen az egész levél összefüggésében) érthetjük meg. A levél – és a 3. rész – fő témája: *a parúzia késlekedése, az ebből fakadó tévtanítások elleni védekezés*. Az 1–16. verseket Schelkle „Péter apokalipszisének” nevezi.

A rész felosztása:

1–13 versek: a parúzia nem marad el. Ezen belül:

1–4: a tévtanítók jövődőlgetései és érvei

5–13: a tévtanítók tételeinek cáfolata²

14–18. versek: Intelmek és levélzáradék

3,1–13

3,1. Átvezető vers, ezt erősíti az *agapétoi* megszólítás. A levél címzettjeiről közelebbi adataink nincsenek. A szeretetteljes, a címzettek iránt hangsúlyozottan barátságos, testvéri hangnem épp úgy jellemző az egész levélre, mint a tévtanítókkal szembeni keménység. A részlet az 1,12kk gondolatmenetét veszi fel újra.

deutera episztolé: Érvek sora szól a levél késői keletkezése mellett, – legvalószínűbb időpont a 2. század 2. negyede. A szerző semmiképpen nem lehet Péter. Az „első levél” legvalószínűbben az 1Pt, amelynek a kialakulófélben lévő kánonban már szilárd a helye, így érthető ennek tekintélyére hagyatkoznunk. A két levél szerzője nem azonos egymással.

tén eilikoiné dianoián: a szerző nem új dolgokat tanít, hanem barátságosan a gyülekezet emlékezetébe idézi a jézusi és az apostoli tanítást. A *dianoia* = gondolkodás, gondolkodásmód, érzület. Semmiképpen nem csupán kognitív, hanem egzisztenciális töltésű fogalom.

1 Elhangzott a Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciójának ülésén 2008-ban.

2 Ezen belül többféle felosztás is lehetséges.

2. *hé entolé*: jelentheti magát az egész Tórát (Pál így használja), valamely rész-parancsolatot, de a keresztyén hit tartalmát is. Itt lényegében mindhárom jelentésárnyalat érvényesül. A címzettek „eszébe juttatandó” dolgok: a keresztyén tanítást jelenti, amely három pilléren nyugszik (s csak megjegyzem, hogy a hármas alátámasztás a fizikában, illetve a mindennapi életben is a legstabilabb. Gondoljunk pl. a háromlábú székre, amely soha sem inog. Ezért ez a hármas felosztás a levél olvasói számára is azonnal szemléletesen tanúsítja a keresztyén hit szilárdságát). Ezek: a próféták, az apostolok, és ami a legdöntőbb – ezért ez kerül a felsorolásban a hangsúlyos utolsó helyre – a jézusi tanítás, amit még nyomatékosabbá tesz a *küriosz kai szótér* megnevezés. Az ószövetségi alapokra nézve Hahn Vöglét idézi, aki szerint a prófétai jóvendölésekre utalás minden lényeges mozzanata igazolható az Ószövetségből. Az ószövetségi/zsidó teológiával egyébként is szoros 2Pt kapcsolata. Herczeg Pál utal a hellenista környezetnek a levélre gyakorolt hatására is, ezzel itt részleteiben nem foglalkozhatunk.

Az *apostolaitok* formula egyfelől a késői keletkezés jele – eleinte ugyanis minden gyülekezetnek megvolt a „maga apostola” – másrészt az apostoli tekintély nyomatékosítása. A hármas gyökerű tanítás követése kötelező a gyülekezetre nézve.

3. *ginóskontes*: az emlékezetbe idézésnek megfelelően jelentése itt: ébredjetek rá, vegyétek észre!

ta eszchata hémera: a jelen világ végső szakasza, minőségi változások bekövetkeztével, bár még a jelen világ keretei között. A zsidó és a keresztyén felfogás megegyezik abban, hogy az utolsó idők az erkölcsi fellazulás jellemzi.

Az *epithümia*: gonosz vágy, kívánság hangsúlyosan a *hé entolé* ellenpontjaként szerepel 2.v.),

4. *parouszia*: jelenlét, ottlét valahol, megérkezés, a rejtőző istenség előtérbe lépése, királyok megjelenése. Krisztus visszajövetelének terminus technikus.

hoi pateresz ekoiméthészan: az atyák elhunytak. A magyarázók egyöntetű vélekedése szerint, mivel a fordulat közvetlen, ok-okozati összefüggésben van a tévtanítással, a megelőző nemzedékekre utal: az első húsvét óta már kihalt a közvetlen szemtanúk nemzedéke. Az itt tárgyalt probléma már Pál idejében is felvetődött (1Thessz 4,13).

ap archész ktiszeós: a teremtés kezdetétől fogva: azért hangsúlyos, mert a parúzia a teremtéssel kezdődött világkorszak végét jelenti: ez a jelenlegi teremtettség korszaka. Előtte és utána minőségileg teljesen más a mindenség állapota. Ezt a tévtanítók sem vitatják, csak azt állítják, hogy a jelen világkorszakon belül nem történt semmi változás. Ezzel lényegében magát a Krisztusi megváltást is tagadják.

Csak éppen megemlítem, hogy a tévtanítók álláspontjának itteni összefoglalása számos magyarázati problémát vet fel, amelyeket a kutatástörténet során sokoldalúan vizsgáltak. Fő témánk szempontjából ennek különösebb jelentősége nincs.

3,5. A következő versek (5-7) a tévtanítással szembeni első érvelést tartalmazza. Az eseménytelenséggel és állandósággal szemben emlékeztet a szerző arra, hogy az özönvíz már egyszer elpusztította a világot, tehát történt minőségi jellegű változás, előrelépés.

thelontasz: akarva, szándékosan. A tévtanítók vétke azért súlyos, mert nem feledékenységről, vagy jóhiszemű tévedésről van szó, hanem a tények szándékos és tudatos félremagyarázásáról. E vers megerősíti a 3.v.-ben mondotakat.

ouranoi észan eupalai kai gé eksz hüdatosz: a nehezen értelmezhető szöveg pontos értelmét a magyarázók inkább csak találgatják. A legvalószínűbb hogy a szerző a Gen teremtéstörténetét ötvözi kora világszemléletének elemeivel. A lényeg azonban nem is ez, hanem a *szüneszthósza tó tou theou logó* mondat: előállt Isten szavára/igéje által: ez teljesen megfelel a Gen 1 mondanivalójának.

6. *kataklüszmosz*: víz alá kerülni – az Újszövetségben csak az özönvíz jelenéssel fordul elő.

apollümi: a teljes megsemmisülést jelenti, ami után tehát valami egészen újnak kell kezdődnie.

7. *tó aoutó logó tethészauriszménai*: Isten szuverenitásának nagyon nyomatékos hangsúlyozása ez a mondat, az 5. vers folytatásaként. Érdemes idézni a megállapítást: „A világ nem természet, és története nem természeti, hanem teremtettség, története pedig ítélet és üdvösség [története]. A Szentírás nem kozmológiát akar nyújtani, hanem mindig teológiát.”

Varga Zsigmond fordítási javaslata: „A mostani egek és a föld... pedig fenn vannak tartva (= félre vannak téve, letétben vannak)...”

8. A tévtanításokkal szembeni második érvelés: Az *agapétoi* megszólítás azt is hangsúlyozza, hogy a kérdés magának a gyülekezetnek is problémája, belső nyugtalanságot is okoz. Nem elég a külső tévtanítások ellen védekezni, belülről is védeni kell a gyülekezet hittudatát. Hogy mennyire fontos a gyülekezet tisztánlátása, aláhúzza a *lanthanó* imperatívuszi alakja (*lanthanetó*)

mia hémera – chilia eté / chilia eté – mia hémera: a vers második fele a Zsolt 90,4-ből származó jól ismert zsidó teologumenon, amely számos zsidó és keresztyén megnyilvánulásban szerepel, a második századi irodalomban a khiliazmussal is összefüggésbe kerül. A szerző a vers első felében meg is fordítja a megfogalmazást. Így együtt a kettő nagyon egyértelműen kimondja: Isten időszámítása annyira különbözik az emberétől, hogy semmiféle spekuláció nem közelítheti meg. Felidéződik a jól ismert igazság: „Isten egészen más” (Gott ist anders).

9. Kapcsolódik az előző vershez, mégis önálló érvnek tekinthető Isten nem csak időszámításában, hanem szeretetének gyakorlásában is szuverén, nem az emberi mércék szerint cselekszik.

ou bradunei kúriosz: kétféleképpen fordítható: nem késlekedik az ígéret Ura – nem késlekedik az Úr a ígérettel. (Varga Zs.)

A *tinesz* itt is a gyülekezetre vonatkozik, nem a tévtanítókra: a gyülekezet tagjainak bizonytalankodását kell eloszlatni. Isten irgalmasságából fakadó, és megtérést követelő, egyúttal lehetővé is tevő *makrothümia*-jának a gondolata a zsidó teológia toposza, innen került a keresztyén teológiába.³ Az előző versek alapján nyilvánvaló, hogy nem Isten bizonytalankodásáról, hanem szuverenitásáról és sajátos, az ember számára beláthatatlan „döntési mechanizmusáról” van szó.

10. *hémera kúriu*: Újabb ellenérv ez a vers a tévtanításokkal szemben. Az „Úr napja” megjelölés ismét a zsidó teológiával való összefüggést – tehát a szerző által legitimnek tartott vonalat hangsúlyozza. A fogalom általánosan használatos a zsidó apokaliptikában. Közvetlen krisztológiai színezete nincs, ugyanakkor a *ho kleptész*: tolvaj motívuma szinoptikus, közismert jézusi *logoion*, így ez a szál is hangsúlyos.

héko: az ige itt futurumban szerepel (*hékszei*), de Varga Zsigmond hangsúlyozza, hogy jellegzetesen perfektív ígéről van szó, tehát ebben a jövő idejű alakjában is az Úr napja bekövetkeztének bizonyosságát emeli ki.

3 Vö. Num 14,18; Zsolt 80,15; Jóel 2,13 stb.

Hoi ouranoi hroidzédón pareleüszontai etc.: a világ tűzben való elpusztulása a Bibliában csak itt szerepel, a keresztyén apokaliptikában egyébként is ritka, de ószövetségi és judaista gyökerei vannak.⁴ Itt az ítélet elkövetkezendő szituációját, félelmetes voltát is hangsúlyozza.

3,11. Az itt következő versek, a 13-al bezárólag zárják a szerzőnek a 4. versben vázolt tévtanításokkal szembeni érvelését.

dei hüparchein hümasz en hagiaisz etc.: Az Úr napjára tisztaságban, feddhetetlenségben kell készülni. Nem elég tehát a passzív várakozás. (Nem sültgalambot várunk, hanem az Urat!). Nyomatékos ellenpontja ez a 3.b-nek. Ez a szempont érvényesül a zsidó apokaliptikában, de az Újszövetségben máshol is.⁵

12. proszdokeó: voltaképpen valami elé tekinteni. Vagyis tudatos, aktív várakozásra van szükség, amit még jobban kiemel a *szpeüdő:* siettetni ige. Varga Zsigmond fordítása: „alig várjátok az Isten napjának eljövetelét”. Kiegészíthetjük ezt azzal, hogy alighanem annak a rabbinikus gondolatnak az átvételéről van szó, amely szerint - ha mindenki megtér, és megszentelődik, akkor elérkezik az Úr napja.⁶

13. kainousz de ouranousz etc: Jóllehet minden, ami addig volt, elpusztul, megemésztetik, amint azt az előző versek szemléletesen bemutatták, ez nem a vég, hanem új kezdet előjátéka. „Ami az eszkatologikus határon túl van, az teljesen más, mint a mostani, és mint bármi, ami elgondolható. 'Íme, újjáteremtek mindent!' - hangzik az eszkatologikus alap-ígéret” (Schelkle).

en hoisz dikaoszüné katoikei: Varga Zs. Fordítása: amelyben „Isten királyi uralkodásának rendje tökéletesen érvényesül”.

3,14-18

14. dio, agapétoi: a kötőszó és az újbóli megszólítás jelzi az átmenetet a levél utolsó, parainetikus szakaszára, amely az előzőleg mondottakból vonja le a

4 Első ismert előfordulása: Zofóniás 1,13; 3,8.

5 Vö. pl. Mt 24,42; 1Thess 5,6 stb.

6 Vö. ApCsel 3,19k: „Tartsatok tehát bűnbánatot, és térjete meg, hogy eltöröltessenek a ti bűneitek; hogy eljöjjön az Úrtól a felüdülés ideje, és elküldje Jézust, akit Messiásul rendelt nektek. Őt azonban az égnek kell befogadnia addig, amíg a mindenség újjáteremtése meg nem történik” – Péter püünkösdi prédikációja.

gyakorlati következtetéseket. Itt válik egyértelművé, hogy ez az utolsó néhány vers csak az előzmények ismeretében érthető.

Szpoudaszate aszpiloi kai amómétoi: a felszólításban minden szó külön hangsúlyos. Ismét arra int a levél írója, hogy nem elég a passzív várakozás, Isten országának eljöveteleért tenni kell, a helyes magatartás az aktív várakozás. Ennek, mint fentebb láttuk zsidó hagyományai, de már kialakult keresztyén előzményei is vannak. E várakozásnak erkölcsi feddhetetlenségben kell történnie (*aszpiloi*). A tévtanítók nem csupán elméletileg tagadták a krisztusi tanítást, hanem jellemző volt rájuk az erkölcsi szabadoosság is. Az intelmet, ha lehet, még nyomatékosabbá teszi az *amómosz*: hibátlan kifejezés használata, amely az áldozati állatok alkalmasságának szakkifejezése is, tehát ez emberileg elvárható legteljesebb tisztaságra, alkalmasságra utal.

en eiréné: a levél írója már köszöntésében is békességet kívánt olvasóinak (1,2), és itt válik érthetővé, hogy mire gondol. Nem valamilyen belső „lelki” békéről van szó, hanem arról a rendezett állapotról, amelyben a gyülekezetnek nem kell tartania az ítélet bekövetkeztétől, mert bizonyos lehet az üdvösséges végkimenetelben.

15a. *tén makrothüman...szótérian héhesziszthe*: a 15.a. vers az előző közvetlen folytatásaként lezárva annak gondolatát ismételten megerősíti a címzetteket abban a bizonyosságban, hogy a parúzia késlekedése nem kár, hanem üdvös, és áldás a gyülekezetre nézve. Az utolsó nap eljövele nem azért késik, mert Isten eltévesztette a dolgokat, vagy valamit rosszul számított ki. A közeli végváradalom megtévesztette még Pált is annak idején, ez érthető emberileg, de éppen ezt a tévedést korrigálja ez a levél. Nem Isten tévedett, hanem az ember. Nem Isten menetrendjébe csúszott hiba, hanem az ember nem tud lépést tartani az ő időszámításával (vö. 8.v). Mindent összevéve: a gyülekezetnek, a keresztyén embernek el kell fogadnia Isten mindentől és mindenkitől független szuverénitását, amelybe sem ő, sem tévtanítók, sem senki nem avatkozhat bele, teljes bizalommal kell ráhagyatkoznia Isten kegyelmes akaratára, arra, hogy ő üdvösségünkre fogja végrehajtani mindazt, amit eltervezett, Krisztusban valósággá tett, és az utolsó napon teljességre juttat. Ne a látszaton és ne emberi elképzeléseken tájékozódjék a keresztyén ember, hanem Isten ígéretein és ígében. Ez teszi lehetővé, hogy úgy rendezze dolgait, hogy *en eiréné*, békességben találta. Csakhogy ez nem olyan egyszerű dolog, mint amilyennek első hallásra tűnik. És erről szól a következő másfél vers.

15b-16. *hémón adelphosz Paulos*: a magyarázók többsége az *adelphos* kifejezést itt nem általános értelemben értelmezi (mint az *agapéthoi*-t a 3. és 14. versekben), hanem az „apostoltárs” értelmében („Amtsbruder”). Itt már nyoma sincs a Pálra és Péterre (adott esetben a többi apostol viszonyára is) jellemző surlódásoknak, ellentéteknek: az apostoli kör (kar!) tekintélye egyetemesen érvényesül. Ez felel meg annak, hogy már kezd körvonalazódni a kánon, vannak iratcsoportok, amelyek tekintélye nem kétséges. Ilyenek Pál iratai is. Vita folyik arról, hogy mit jelent a Pál leveleire utalás. Mivel nincs okunk az ellenkezőjét gondolni, fogadjuk el, hogy a corpus Paulinum egészéről van szó. Ezt kiegészítik *taisz loipaszh graphaisz*: egyéb iratok, vagyis a kánon egyéb, már elfogadottnak gondolható darabjai. Visszatérve Pálra, ő *kata tén dotheian aoutó szophian*: a neki adatott bölcsesség szerint írta, amit írt. Isten sophia-jából részesedve tehát, s ha végiggondoljuk a *sophia* szó jelentéstartalmát, ez közvetlenül a Pál leveleinek isteni ihletettségére utal. Ezek annyira elfogadottak, hogy a tévtanítók is elismerik tekintélyüket.

Pál leveleiben *esztiin düsznoéta tina*: vannak nehezen érthető dolgok. A nehezen érthető egyet jelent azzal – és itt erről van szó – hogy félremagyarázható. A *strebló* kiforgatást, kicsavarást, kínpadra vonást, kínzást jelent. A leghatározottabban szándékos félremagyarázásról van tehát szó, nem arról, amikor egy tájékozatlan gyülekezeti tag nem jól ért valamit. A tévtanítók szándékos cselekményéről van szó, s hogy ez mit jelent elméleti és gyakorlati tekintetben – erről szóltak az 1–13. versek. Ez kimeríti a Szentlélek elleni bűn szándékos elkövetését, ami kitűnik abból, hogy mindezt *prosz tén idian aoutón apóleian*: kárhózatukra teszik.⁷ *amatheisz kai asztériktói* ők: képzetlenek és ingatagok, ami nem csak jellemüket kritizálja, hanem maró gúnnyal beszél róluk: hiszen éppen ők tetszelegnek abban, hogy birtokában vannak a tudásnak, az ismeretnek, a *gnószisz* –nak.

17-18. *agapétoi*: még egyezer elhangzik a szeretetteljes megszólítás, éles kontrasztjául a tévtanítók, a „képzetlenek és ingatagok” megjelölésnek. A záró intelem megismétli az eddigi intelmeket: a gyülekezet tagjai ne kövessék a tévtanítók ingadozásait, és tartsanak ki hitük mellett. Jellegzetes az *aukszanete* imperatívusa: növekedni magától senki nem képes,⁸ mégis aktivitásra szólít: jellemző ez az egész rész kettősségére: az üdvösség forrása a kegyelem, de az embernek magának is meg kell tennie a magáét mind lelki-szellemi, mind az életgyakorlat értelmében, hogy reménységgel várhassa azt, akié a dicsőség most és az örökkévalóságban.

7 Így értendő, hogy a „maguk vesztere”.

8 Ez a kifejezés a növények, vagy a gyermekek növekedésére, gyarapodására is használatos.

Mindez arra int bennünket, hogy az egyház tagjainak kötelessége őrt állni a Biblia helyes értelmezése, a tan tisztasága felett. A kánon lezárult, ezzel azonban nem fejeződött be minden. Őriznünk kell a Bibliát, nem csak, mint tárgyat, hanem, mint Isten aktuálisan megszólító igéjét. Ez a feladat – minden más felekezetnek méltán kijáró tiszteletünk fenntartása mellett – különlegesen is sajátos református-reformátori örökségünk, hiszen a reformáció református ága értelmezte mindig valóban teljesen a *sola Scriptura* elvét, az Ó- és Újszövetség egységét és oszthatatlanságát, és őrizte a *lectio continua* gyakorlatát. Ezért egyházunknak és mindnyájunknak folyamatosan szükségünk van rá, hogy beteljesedjék rajtunk az intelem és áldás: „növekedjete a kegyelemben és a mi Urunk, üdvözítő Jézus Krisztusunk ismeretében. Övé a dicsőség most és az örökkévalóságban!”

Felhasznált és figyelembe vett irodalom:

- BARTHA Tibor (szerk): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, Budapest, 1995
HERCZEG Pál: *Az Újszövetség teológiájának vázlata*, Budapest, 2004
PAULSEN, Henning: *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, Göttingen, 1992
SCHELKLE, Karl Hermann: *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*, Freiburg-Basel-Wien, é.n.
SZABÓ Andor: *Lábam előtt mécses a te igéd* (III. kötet), Budapest, 1995
VARGA Zsigmond: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, 1992
WINDISCH, Hans – PREISKER: Herbert, *Die Katholischen Briefe*, Tübingen, 1951

Nyíri János:



MISSZIÓI MUNKÁSOK*

Barnabás

Barnabás nevének jelentése: vigasztalás fia. Ezt a nevet az apostolok adták neki. Eredeti neve József. Ciprusi származású, görög műveltségű lévita. A keresztyénséggel valószínűleg Jeruzsálemben ismerkedett meg. Hitének hamar jó bizonyosságát adta, nem csak szavaival, hanem tetteivel is: „mivel földje volt, szintén eladta, elhozta a pénzt, és letette az apostolok lábai elé.” (Ap Csel 4,37) Ezt önként tette, erre őt senki sem kényszerítette; abból a célból tette, hogy ne legyen köztük szűkölködő (4,34). Az ő tette bizonyosága annak, „hogy aki egészen átengedi életét Krisztusnak, az ennyire messzemenő módon tud engedelmes tagja lenni az Ő testének,”¹ és így tudja megmutatni szükségben lévő testvérei iránti szeretetét. Hitből fakadó áldozatkészsége által nagy tekintélyre tett szert a jeruzsálemi gyülekezetben.

Szolgálatának jelentős eseménye a Saullal/Pállal való kapcsolata. Amikor Saul, megtérése után először járt Jeruzsálemben, a keresztyén testvérek félelmükben elzárkóztak tőle. De Barnabás maga mellé vette Sault, elvitte őt az apostolokhoz, bölcs és szeretetteljes beszédével megnyitotta előtte a testvérek szívét.² Hite egyúttal ítélet volt ama szűklátókörűség felett is, amely nem tudja felismerni a másik emberben Isten munkáját, és nem kész őt befogadni (ApCsel 9,27).³

Az István-féle üldözés közben szétszóródott jeruzsálemi gyülekezet tagjai közül egyesek a föníciai parton, mások Ciprus szigete felé, vagy pedig Antiochiába (szíriai) menekültek. Antiochia Észak-Szíria fővárosa, a Római

* Elhangzott 1992-ben, a DC Újszövetségi Szekciója ülésén, korreferátumként Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszony előadásához.

1 VARGA Zs., *Márk evangéliumának magyarázata*, 47.

2 Az egészhez vö. SCHILLE, Gottfried, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Berlin 1983, 283-286.

3 JERVELL, Jacob, *Die Apostelgeschichte*, KEK 17, Göttingen 1998, 287.

Birodalom harmadik legnagyobb városa.⁴ Lakosainak legnagyobb része római polgárjoggal felruházott zsidó és prozelitus. A Jeruzsálemből elmenekült keresztyének közöttük hirdetik az evangéliumot. Az „Úr keze,” ereje és hatalma velük volt. Ennek hatására sokan hittek az Úrban és tértek meg hozzá. A jeruzsálemi gyülekezet az ő buzdításukra, tanításukra küldi kihozzájuk Barnabást, aki „derék” (*agathosz*), Szentlélekkel és hittel teljes (*plérész pneümatosz hagiou kai piszteóosz*) ember volt (ApCsel 11,24). Amikor Barnabás látta, hogy a maga ereje kevés a megnövekedett munkához, alkalmas munkatársat keresett, és maga mellé vette az akkor Tárzusban tartózkodó Pált. Együtt szervezték meg a gyülekezeti életet, munkálkodtak a gyülekezet hitben való növekedéséért, megerősödéséért egy egész évig. Munkájuk eredményes volt, hiszen „igen nagy sokaságot” (*okhlosz hikanosz*, 26. v) tanítottak. A Krisztus követőit itt nevezték először keresztyéneknek: *khrisztianoí*; 26. v.⁵

Mivel Klaudiusz császár idejében Júdeában nagy éhség következett be (ApCsel 11,28), amelyet Agabos próféta is megjövendölt, ezért az antiochiai keresztyének elhatározták, hogy gyűjtést rendeznek, és segítséget küldenek a Júdeában lévő, elszegényedett és éhező keresztyének számára. Ezt meg is tették, és az adományokat Barnabással és Pállal küldték el Júdeába. A lelki javakért cserébe testi javaikkal szolgáltak. Hiszen „az üdvösség a zsidók közül támad.” (Ján 4,22) „Jónak látták ezt, de tartoznak is vele nekik, mert ha a pogányok részesültek az ő lelki javaikban, akkor tartoznak azzal, hogy anyagiakkal szolgáljanak nekik.” (Róm 15,27) Ezzel jó bizonyosságát adták hitük valóságának, hiszen „a hit is, ha cselekedetei nincsenek, halott önmagában.” (Jak 2,17) A szükség ideje alkalom volt számukra a krisztusi szeretet gyakorlására, hiszen Jézus mondta: „Boldogok az irgalmasok, mert ők irgalmasságot nyernek.” (Mt 7,7) Krisztusi tettük hiteles bizonyágtétel volt az előtt a zsidókeresztyén gyülekezet előtt, akik tőlük, mint főként pogány-keresztyénekből állók elől elzárkóztak. Barnabás és Pál tiszta kezűnek bizonyult a gyülekezet előtt, ezért bízhatták rájuk az adományok elvitelét Júdeába. Ezért is buzdíthatta később Pál Timóteust így: „Igyekezz kipróbált emberként megállni az Isten előtt, mint olyan munkás, ki nem vall szégyent.” (2Tim 2,15)– Jeruzsálemből viszont ők kapnak egy új munkatársat; Barnabás unokatestvérét, János - Márkot, aki az első missziói útra is velük indult, mint segítőtárs: *hüpéretész* = segítség, segítő. E jelző a keresztyén szolgálat tartalmát is híven tükrözi.

4 LENKEYNÉ SEMSEY Klára közlése.

5 Vö. WEISER, Alfons, *Die Apostelgeschichte*, ÖTK, Leipzig 1985, 163.

A Szentlélek vezetésének engedve, az antiochiai gyülekezet kiválasztotta Barnabást és Pált a missziói munkára. Ők, János–Márkkal együtt megkezdték a pogánymissziót Cipruson és Kis-Ázsiában (ApCsel 13-14. r.) Végiglátogatták Ciprus településeit, a pisidiai Antiochiát, Ikóniumot, Lisztrát és Derbét, hirdetve a Jézusról szóló bizonyágtételt. Lisztrában meggyógyítottak egy sántát. A bennszülött lakosság a csoda nyomán isteneknek gondolta őket: Barnabásban Zeuszt, Pálban Hermészt vélték fölfedezni, mivel ő volt a szóvivő (ApCsel 14,12). De ők visszautasították ezt a megjelölést, nem fogadva el maguk iránt Istennek kijáró tiszteletet. Nagy nehezen lebeszéltek az embereket arról, hogy nekik áldozatot mutassanak be. – Figyelemre méltó, hogy míg Szalamiszig értek, a vezető szerep közöttük Barnabásé volt; nevük említésekor az ő nevét olvashatjuk először. Ott „Elimás, a varázsló – neve ugyanis ezt jelenti - szembeszállt velük, és igyekezett eltéríteni a helytartót a hittől.”⁶ (ApCsel 13,8) Ezért Isten vaksággal sújtotta őt. Ennek az ítéletnek a véghezvitele Pálhoz kapcsolódik, akit ettől az eseménytől kezdve nevez a Szentírás Pálnak (Saul helyett). Ettől kezdve Pál és Barnabás között a vezető szerep Pálé.

Az első missziói útról hazatérve, az antiókhiai gyülekezet elküldte őket Jeruzsálembe, az Apostoli Zsinatra, ahol a pogányokból lett keresztyéneknek az ószövetségi törvényekhez való viszonyát tárgyalták meg (ApCsel 15). Ők képviselik a körülmétélkedési kényszertől és az Ósz-i törvények megtartásától mentes pogány misszió ügyét, sikerrel (ApCsel 15; Gal 2,1-10).⁷ A Zsinati ülés határozatát ők vitték el a szíriai és kisázsiai gyülekezetekhez (ApCsel 15,22-31).

A második térítő útra Pál és Barnabás már nem együtt indul, mert összekülönböztek János – Márkon. Ő Barnabás unokaöccse. Pál csak Barnabást akarja magával vinni, János – Márk nélkül, mert ő korábban nem tartott ki mellettük a missziói munkában, hanem visszafordult (ApCsel 15,38). Ezek után Barnabás Márkkal megy Ciprusra; így útja elvált a Pálétól. – Ezt a nézeteltérést Pál, krisztusi lelkülettel hamar legyőzte. Az 1Kor 9, 6-ban; Gal 2,1.9.13-ban és a Kol 4,10-ben szeretettel emlékezik meg Barnabásról. Igaz, hogy amikor Pál Pétert megfeddi a pogány- és zsidókeresztyén asztalközöséget megterő, képmutató magatartásáért, akkor ez a feddés Barnabásnak is szól (Gal 2,11k). – Márk később Pál egyik leghűségesebb munkatársa lett;

6 HAENCHEN, Ernst, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, KEK, Göttingen 1961, 341-342.

7 BARTHA Tibor: *Keresztyén Bibliai Lexikon*, MORE Kálvin Kiadó, Budapest, 1993. I. kötet, 159. oldal.

a köztük lévő ellentétet a Szentlélek munkája elsimította (vö. 1Kor 9,6; Kol 4,10; 2Tim 4,11).

Barnabás élete végéről nem sokat tudunk. „A későbbi korból származó ún. álkelemini levelek beszámolnak alexandriai, római és milánói tevékenységéről, valamint ciprusi mártírháláláról. Ezeknek az adatoknak a történeti hitelessége azonban erősen vitatott.”⁸– Tertullianus szerint ő írta a Zsidókhoz írt levelet. Ám a nevezett levél olyan retorikai és teológiai felkészültséget feltételez, amellyel Barnabás, mint ciprusi lévita, nem rendelkezhetett.

Barnabás úttörő munkát végzett a misszió elindulásában, és a széles világra való elterjedésében. Hite, áldozatkészsége, alázata, szolgálatra való készsége és önfeláldozása hitünk legnagyobbjai közé emelte őt, és életét példává tette mindnyájunk számára.

János – Márk

Eredetileg Jánosnak hívták. Nevének jelentése: Isten kegyelmes. „A Márk nevet a kor szokásához híven, csak a pogány világgal való érintkezés végett vette föl.”⁹ Jeruzsálemi származású. Anyja, Mária, egy jómódú asszony, aki többször adott helyet a jeruzsálemi apostolok és tanítványok összegyűlézésének, akkor is, amikor Heródes Agrippa király „kegyetlenkedni kezdett a gyülekezet tagjaival, Jakabot, János testvérét pedig karddal kivégeztette.” (ApCsel 12,1-2) Mária, vállalva a veszélyt, befogadta az üldözött keresztyéneket. Ezzel együttal példát adott fiának is a Krisztus melletti hűségre és a szolgálatban való bátorságra.

Unokabátyja, Barnabás és Pál magukkal viszik Márkot segítő társként Jeruzsálemből az Antiochiai gyülekezetbe, majd pedig az első missziói útra, mivel Márk az első idők gyülekezeteinek körében szemtanúnak számított (ApCsel 12,25; 13,5).¹⁰ A pamfiliai Pergénél azonban János Márk visszafordult, és visszament Jeruzsálembe. Valószínűleg azért fordított hátat a pogány misszióknak, mert ő ekkor még csak a zsidók közötti missziót ismerte el. Ám ezen a nézetén hamar túljutott, és azután élénken bekapcsolódott a pogány-misszió munkájába.

8 BARTHA Tibor: i. m. 159. oldal.

9 CZEGLÉDY – HAMAR - KÁLLAY: *Bibliai lexikon*. Sylvester nyomda, Budapest, 1931. II. kötet, 720. oldal

10 SCHILLE, Gottfried, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Berlin 1983, 283kk.

Meghátrálása miatt azonban Pál nem volt hajlandó őt magával vinni a második missziói útra. Barnabás azonban ragaszkodott hozzá. Ezért Pál és Barnabás útjai elválnak. Pál Szilászt vette magához. Barnabás pedig János – Márkkal Ciprusra ment. – Később Pál megengesztelődött Márk iránt (Kol 4,10); munkatársai sorában látjuk őt. A Filemon 24. v-ben a címzettet közsöntők sorában említi Márkot úgy, mint munkatársát. A 2Tim 4,11-ben azt írja Márkról, hogy „ő hasznomra van a szolgálatban.”

Márk fiatal korában szemtanúja lehetett Jézus tetteinek, részese missziói munkájának. Így írta meg, az evangélisták közül legkorábban, 60-70 között a nevével fémjelzett evangéliumot. A pogányokból lett keresztyének számára írta, missziói célzattal. „Az evangéliumot korai megbízható egyházi hagyomány Márknak tulajdonítja, és ebben nincs okunk kételkedni, hiszen János – Márk nem tartozik az ősegyház nagy nevei közé, csak szerény apostol-tanítvány.”¹¹ „Péter tolmácsának” nevezi őt Papiasz; Origenesz szerint maga Péter bízta meg őt mindannak feljegyzésével, amit igehirdetésében ő Krisztusról mondott.¹² Péter egyébként őt levelében fiának nevezi (1Pt 5,13), ami utal kettejük mély lelki közösségére. – Valószínűnek látszik, hogy Péter felügyelt valamiképpen a Márk által írt evangélium szerkesztésére. – Az egyházi hagyomány szerint János–Márk volt az alexandriai egyház alapítója is.

Felhasznált irodalom

- CZEGLÉDY – HAMAR – KÁLLAY: *Bibliai lexikon*. Sylvester nyomda, II. kötet, Budapest, 1931
- HAENCHEN, Ernst, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, KEK, Göttingen 1961
- JERVELL, Jacob, *Die Apostelgeschichte*, KEK 17, Göttingen 1998
- SCHILLE, Gottfried, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Berlin 1983
- VARGA Zsigmond J.: Márk evangéliumának magyarázata. in: *Jubileumi Kommentár*, III, MORE, Kálvin Kiadó, 1995
- BARTHA Tibor: *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I. kötet, Budapest, MORE Kálvin Kiadó, 1995
- WEISER, Alfons, *Die Apostelgeschichte*, ÖTK, Leipzig 1985

11 VARGA Zsigmond J.: Márk evangéliumának magyarázata. in: *Jubileumi Kommentár*. III, MORE, Kálvin Kiadó, Budapest, 1995, 47.

12 VARGA Zsigmond J. : i.m. 47.

Baráth Béla Levente:



A ΚΟΙΝΩΝΙΑ ALAPJA, IGÉNYE ÉS JELEI A JÁNOSI LEVELEK BIZONYSÁGTÉTELÉBEN

A ΚΟΙΝΩΝΙΑ fogalmával az Újszövetségben 19 helyen találkozunk.¹ Annak ellenére, hogy maga a szó János I. levelében csupán 4-szer fordul elő – ráadásul ezek is közvetlenül egymás után a mű elején – az itt közölt alapkijelentés értelmezése végigvonul az egész levélen és exegézise egyik kulcsává válik. A Jézus esemény által Isten és az ember között létrejött ΚΟΙΝΩΝΙΑ-ra számos más módon is utal. Megemlíthetők itt az olyan formulák, mint a ΚΟΙΝΩΝΙΑΝ ἔχειν μετὰ τοῦ θεοῦ (1Jn 1,3; 1,6), ἐν θεῷ vagy ἐν Χριστῷ εἶναι, μένειν és ἔχειν (1Jn 2,6; 3,24; 4,13; 4,15; 4,16), mely utóbbi formula csak Jánosnál megtalálható kifejezése ennek a közösségnek.² Jánosnál a keresztyéneknek Jézussal és egymással kialakult ΚΟΙΝΩΝΙΑ-ja az egészséges keresztyén hit és életmód fontos kritériumává válik. Dolgozatomban ezt az érdekes, ma több szempontból is aktuális teológiai megközelítést igyekszem a kortörténeti összefüggésekre tekintettel röviden felvázolni.

A pontos megértéshez fontos betekintést nyernünk abba, hogy milyen képzeteket „hívott elő” a korabeli hellénizált közegben élő olvasóból az általa használt fogalom. Az ókori görögben a ΚΟΙΝΩΝΙΑ kifejezést a társadalmi-jogi terminus technikuskok között, a különösen szoros, meghatározó üzleti kapcsolatra vagy emberi életközösségre használták. Mindenekelőtt a házassági kapcsolatra, mely – ideális esetben – egy férfi és nő között olyan életre szólóan létrejövő ΚΟΙΝΩΝΙΑ, melyben mindent megosztanak egymással. Használata azonban a szakrális nyelvben is gyakori volt: e területen ősi manaista képzetek kifejeződéseként az ember és az istenség között a kultikus étkezések során létrejövő közösséget, az áldozati lakoma által közvetített titokzatos isteni erőben történő részesedést fejezte ki.

1 SCHMOLLER, Alfred: *Handkonkordanz zum griechischen NT*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982. Ez úton köszönöm meg Kovács Zoltán kollégámnak, hogy dolgozatom elkészítésekor rendelkezésemre bocsátotta Dr. Jens-W. Taeger professzor münsteri egyetemen 2003-ban kapcsolódó témáról tartott előadásain készített jegyzeteit.

2 LENKEYNÉ SEMSEY Klára, *Az eljövendő világ erejével e világban. János apostol leveleinek magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005, 28–29.

A platonizmusban az emberek és az istenek között fennálló *κοινωνία* a világ és az emberi társadalom rendjét meghatározó alapvető fogalmává vált. Az ennek alárendelt egyéni életvitel a platonizmus etikájának központi elemévé vált. Ahogy pl. a Platón *Gorgias*ában olvashatjuk:

*„Sem embertársa, sem isten előtt nem lehet kedves a zabolátlan ember. Nem lehet vele társaságban (*κοινωνία*) élni. Ahol pedig nincs kölcsönösség (*κοινωνία*), nincs barátság. A bölcsek is azt mondják (...) hogy kölcsönösség (*κοινωνία*), barátság, összhangozó rend, józan mérték és igazságosság fűzik egybe az eget s földet, az isteneket és embereket.”³*

A *κοινωνία* a héber fogalmak közül leginkább a „hábar” gyökből képzett szavakkal azonosítható.⁴ Az Ószövetségben érdekes megfigyelést tehetünk ennek használatával kapcsolatban. A Kittel-féle teológiai szótár számos aspektusból bizonyított tétele szerint ezzel a fogalommal a szentíró csak az ember és ember, néha az emberek és bálványistenségek közötti bensőséges közösségre utal, de az ember és az egy igaz Isten kapcsolatára sehol.⁵ Az ember Istennel való kapcsolatára az „*ebed*” szó használata jellemző annak ellenére, hogy az áldozati lakomát a zsidók a többi sémi vallási hiedelemmel egyezően az Isten-ember asztalközösségének tekintették, melybe az istenség az áldozati vér oltárra öntése által lép be. A görögöknél speciálisan erre a kultikus egyesülésre alkalmazott *κοινωνία* fogalmát mégsem használják. Az Szentírás áldozatbemutatással kapcsolatos szóhasználatra jellemző, hogy az ember nem Istennel együtt, hanem „Isten színe előtt” vesz részt az áldozati étel elfogyasztásában és ennek következménye nem a *κοινωνία* az Istennel, hanem a „*börit*”. Mintha csak azt üzenné az Írás, hogy ezt az Istennel való kultikus közösséget, mint titkot megélni ugyan meg lehet, de kimondani nem. Ez a szemléletmód mint láttuk élesen szemben áll az általános görög gyakorlattal. A zsidó gondolkodóknál Isten-ember az áldozati lakomán keresztül létrejövő kapcsolatának a kifejezésére hellénista hatásként a *κοινωνία* használata, csak egészen későn Philónál jelent meg.⁶

3 PLATÓN: *Gorgias* 507e–508a, in: *Platón összes művei*, Budapest, 1943, 333.

4 Szóba jöhetnek még a „*káhal*”-ból képzett szavak is.

5 KITTEL, Rudolf (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum NT*. III. köt., Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1990, 798–810.

6 Érdekes adalék, hogy szintén Philó ezt a szót használta az esszénusok vagyonszövetségének kifejezésére is.

A gyülekezetek, melyekhez a jánosi levelek íródtak olyan hellénizált közegben éltek, ahol nem volt idegen a gnoszticizmus fogalmi készlete. A szentíró a polémiát éppen olyan tévtanítók ellen folytatta, akik extatikus állapotban elnyert ismeretekre, élményekre alapozva azt hirdették, hogy az ember Jézus, tehát a történeti Jézus nem lehetett Krisztus. I.) Tehát tagadták, hogy Jézus valóban a Krisztus, az Istennek testben megjelent Fia lett volna (1Jn 2,18–22; 4,2; 4,15; 5,1), II.) ahogy azt is, hogy Jézus halálának büntől szabadító, bűnbocsánatot szerző ereje lehetne (1Jn 1,7–9). III.) Ezzel szemben meg voltak győződve arról, hogy az Istennel meglévő közösségük miatt (1Jn 1,6; 2,6; 2,9) egyáltalán nincs bennük bűn és már nem szorulnak rá a megváltásra (1Jn 1,8; 1,10).

A ΚΟΙΝΩΝΙΑ tehát – más János által használt fogalmakhoz hasonlóan – az akkor Kisázsiaiban jelentkező, pontosan nehezen beazonosítható gnosztikus tanok egyik kulcsfogalma volt. A keresztyén gyülekezetekben fellépő tévtanítók az általuk birtokolt γνῶσις alapján az Isten és a közöttük létrejövő különleges kapcsolatot fejezték ki vele. Úgy vélték, hogy ez a kapcsolat az Istenhez hasonlóvá teszi és az „egyszerű hívőkhöz” képpet többre jogosítja fel őket. Ez a meggyőződés felsőbbrendűségi tudatot, sajátosan individualista életvitelt alakított ki bennük, gőgösséghez, szeretetlenséghez vezetett. Nyilvánvaló ellentét mutatkozott: ugyan az Istennel való ΚΟΙΝΩΝΙΑ -jukkal és istenszeretükkel dicsekedtek, de megfélemeztek Isten törvényéről és arról is, hogy Isten és a felebarát szeretete elválaszthatatlan egymástól. Tetszetős vallási elméleteik és életvitelük között hatalmas szakadék tátongott. Éppen ez volt az a pont, ahol János gyakran használt kifejezésüket szembe fordíthatta velük.

Az 1Jn kezdő sorai, a korabeli levél műfajának megfelelően rögzítik a megírás körülményeit. A „nyitó szavak” választ adnak a I.) kik, II.) mit, III) miért hármaskérdésre: I) A levél közösség nevében szól közösséghez. A „mi” alatt a jánosi tanítványi kör, általánosságban az apostoli hagyományozó kör érthető. Érdekes kérdés, hogy pontosabban kik is kapcsolhatók ehhez a jánosi apostoli körhöz a korai egyház történetében?⁷ II) Tartalmilag nem valamiről, hanem valakiről: Jézus Krisztusról szól. III) Megírásának célja pedig, hogy az íróknak és a címzetteknek valódi ΚΟΙΝΩΝΙΑ-juk legyen Istennel és egymással.

I. A gnosztikusokkal szemben a szentíró a leghatározottabban állítja, hogy az ember Istennel való ΚΟΙΝΩΝΙΑ-jának megalapozását semmiképpen nem jelenthetik a legitim tanítványi körön kívülről érkező, extatikus állapotban

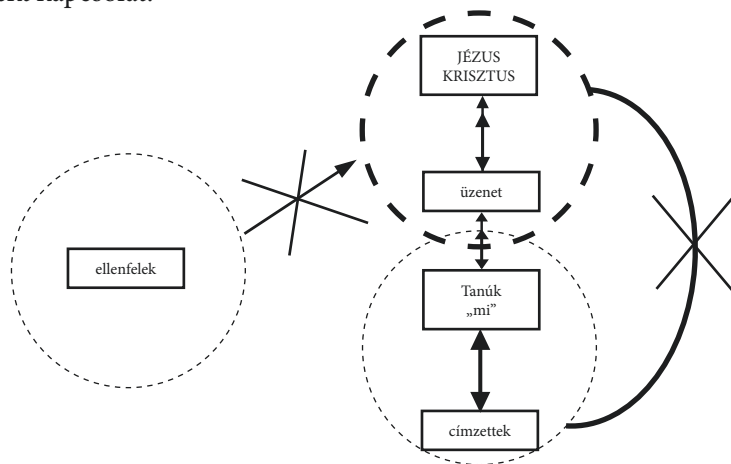
7 Polükarposz? Iraeneusz?

elnyert ismeretek. Annak elsősorban Isten lényének lényegével a szeretettel kell, hogy azonosnak lennie. Ez a szeretet pedig semmiképpen nem azonosítható egy pusztá érzellemmel vagy elméleti konstrukcióval. János számára a szeretet testet öltött akarát: „*amely teljes súlyában a kereszten manifesztálódott. Ennek a szeretetnek nem hangulata, érzelmi töltése van, hanem funkciója: ezt a világot kell újjászülnie, megváltania, átvilágítania.*”⁸

I. 1) Az ember döntése volt az Isten és az ember közösségének meggrontója, de Isten helyre kívánja állítani ezt a közösséget. A közösség alapja tehát Jézus kereszthalála, engesztelő áldozata (1Jn 2,1–2): „*Gyermekeim, ezt azért írom nektek, hogy ne vétkezzetek; ha pedig vétkezik valaki, van pártfogónk az Atyánál: az igaz Jézus Krisztus mert ő engesztelő áldozat a mi bűneinkért; de nem csak a mienkért, hanem az egész világ bűnéért is.*”

Jézus váltságshalála bűnbocsánatszerző tett, mely felkínálja az Isten és ember, az ember és ember közötti kapcsolatban megromlott kapcsolatokat helyreállítását. Ahogy az Istentől való elszakadás az emberi kapcsolatok meggrontását is magába foglalta, úgy az igehirdetés nyomán az élettel való kapcsolat mindkét közösség helyreállítását jelenti. A levél hitet tesz amellett, hogy ez az üzenet minden embert érint, mert – a gnosztikusok által vallott ellenkező nézetrel szemben – mindenki rászorul a Jézus Krisztusban felkínált bűnbocsánatra (1Jn 1,8–10).

I. 2) A levél ehhez kapcsolódó alaptétele, hogy csak a Fiúval összhangban léve lehet összhangban lenni az Atyával, hozzá pedig kizárólag a legitim hagyományozó tanítványi kör igehirdetésén keresztül lehet eljutni: nincs más direkt kapcsolat!



⁸ HERCZEG Pál: Isten szeretete és az embertárs iránti szeretet a jánosi levelekben, in: *Református Egyház* (1985), 222.

Ahogy később az 1Jn 4,9–10 is mindezt összefoglalja, megerősíti: a tanítványokra rábízott és hitelesen közvetített üzenet szerint az Isten és az ember közötti ΚΟΙΝΩΝΙΑ alapja, Jézus szeretetből fakadó váltságahalála, mely engesztelő áldozat lett az egész világ bűneiért.

II. János számára magától értetődő, hogy az Isten önfeláldozó szeretete által megérintett és Vele közösségbe került ember élete nem maradhat visszhangtalan. Vele szemben számos jogos igény fogalmazható meg. A szentíró nem elsősorban nem hitigazságok jóváhagyását várja, hanem egész életvitelének átrendeződését. A ΚΟΙΝΩΝΙΑ a jánosi teológiában így a keresztyén etika kulcsfogalmává válik. Ahogy 1Jn 2,5 a mindezt tömören summázza: „*Aki pedig megtartja az ő igéjét, abban lett igazán teljessé az Isten szeretete*”.

A Jánosi levelekben konkrét igények fogalmazódnak meg a hívővel szemben 1) az Istennel kialakított kapcsolatra, 2) egyéni és 3) közösségi életvitelére vonatkozóan is.

II. 1) Az Istennel kapcsolatos kötelezettségként jelenik meg a hit, mint az Iránta való feltétel nélküli bizalom, parancsolatainak megtartása, és a testvérszeretet. Az evangélium által megérintett embertől elvárható, hogy válasza jelentkezzen a hiteles igehirdetés iránti kitartó ragaszkodásban, hogy kitartó legyen az igazság keresésében és a szeretet kettős parancsolatának, mint folyamatosan megújuló törvénynek a betartásában. Ebből következnek a felebaráttal kialakított kapcsolatok is.

II. 2) Krisztus váltságahalálának tükrében az egyes embernek embertársával kapcsolatos cselekedetei is élesen elkülönülnek és két kategóriába oszthatóvá válnak. Eredetükre és következményeikre tekintettel János számára élesen elkülönülnek a szeretetből és gyűlöletből, az önfeláldozásból és az önzésből fakadó cselekedetek, mint a világosságban járás és a sötétségben járástól. A szeretet és a gyűlölet között nincs átmeneti, vagy közbülső állapot, aki nem szereti az atyafiát, az gyűlöli. Az ezen a területen megfogalmazódó igények ennek megfelelően nagyon radikálisnak mondhatók.

Ebben a koordinátarendszerben az is szeretetlenség, ha a testvére bűnével szemben elnéző az ember (1Jn 5,16). Vagy ha az ember csak bizonyos fenntartással – akár arra koncentrálva, hogy saját életét, egészségét ne tegye kockára – akar és tud szeretni, mert nem az a szeretet lakik benne, mint Jézusban. (1Jn 3,16)

II. 3) Az ember közösségi életére nézve a jánosi levelekben egyrészt megfogalmazódik a radikális elhatárolódás igénye a hűtlenektől, azoktól akik 2Jn 9 szerint az alapvetésen „túllépnek” és „*nem maradnak meg a Krisztus tanításában*”. Velük semmilyen kapcsolatot nem szabad vállalni, őket nem

szabad beengedni az (egy)házakba, sőt még köszönteni sem szabad őket. Aki ezt teszi 2Jn 11 szerint „közösséget vállal gonosz cselekedeteikkel” is. Másrészt szoros közösség megélésére szólít fel a Krisztus-hívőkkel. Az így megvalósuló közösségre azonban már nem lehet pusztán szociológiai egységként tekinteni, mert ez egyszerre közösséget jelent az Atyával és Jézus Krisztussal is. A legitim apostoli igehirdetés kettős kötődést hoz létre: hiszen a Krisztus esemény által létrejött *κοινωνία* egy teljesen új, egyszerre vertikálisan és horizontálisan is meghatározott kapcsolatrendszerbe, Istennel és embertársakkal egyaránt közösségbe állítja a hívő embert (1Jn 1,3).

„Itt válik világossá János egyházzal szóló tanításának lényege. Az egyház közösség az apostolokkal, tőlük eredő legitim kériügmával, így azzal, akiről szól. Az egyházban válik megtapasztalhatóvá az élet ereje, az új világ jelenléte Istennel és egymással a közösséget helyreállító, gyógyító erő a földön. Egyedül itt van jelen a megváltozásra képessé tevő erő, itt valósul meg az Atyával és Fiúval való közösség. Ez az Atyával és Fiúval való közösség nem jelenti az ember isteni lénné, vagy félistenné válását. (...) Ebben a személyes közösségben ugyanis Isten Atya marad, az ember-ember, azonban Istenre talált ember, Isten gyermeke az ő természet szerint vele azonos Fia által.”⁹

III. Az Istennel meglévő *κοινωνία* meglétét az ember életében számos jelről le lehet mérni.

Az első levél negatív ellenpontként állítja az olvasók elé a sötétségben járó ember képét. „Ha azt mondjuk, hogy közösségünk van vele, és a sötétségben járunk, akkor hazudunk, és nem cselekedjük az igazságot.” (1Jn 1,5–7). A sötétségben járás általánosságban az a magatartás, mely az önzésből fakad és Isten ellenes világ szeretetét mutatja, a vagyonnal való kérdés, a test és a szemek kívánsága (1Jn 2,15–16).

A „sötétségben járás” nem az esetleges emberi gyengeségeinkből előforduló bűnökre vonatkozik, hanem arra az életvitelre, következetes emberi magatartásra utal, amely kitartóan és nyíltan ellentétben áll Isten Igéjének világosságával. Az Istennel meglévő *κοινωνία* tehát lemérhető a kijelentéshez való viszonyon. A „sötétségben járás” jele, ha valaki tagadja Jézus Krisztust (1Jn 4,3), bűntelennek vallja magát, ha nem marad meg az apostoli tanításban, vagy ha megszólíthatatlannak mutatkozik az igehirdetéssel szemben (1Jn 4,6).

⁹ LENKEYNÉ SEMSEY Klára, i. m. 32–33.

III. 1) Ezzel szemben az Istennel való közösség nyilvánvaló jelei között fő szempontként jelenik meg, hogy a keresztyének érzékenyen reagálnak az ige megszólító szavára. Életükben gyökeres, szemmel látható fordulat, életformaváltás következik be. Életmódjukat az üres szavak, a külsőséges kegyesség helyett a feltétlen, cselekedetekben megnyilvánuló testvérszeretet hatja át.

III. 2) A világosságban járás másik fontos jele a közösségteremtő erő, a rendezett kapcsolat egymással (1Jn 1,3). A Jézus Krisztussal ΚΟΙΝΩΝΙΑ-ban lévő életben jelentkezik az ellenségeskedés megszűnése azokkal, akik Hozzá kötődnek.

III. 3) De az ember rászoruló embertársával kialakított kapcsolata is szükségszerűen tanúskodik a Krisztussal való ΚΟΙΝΩΝΙΑ megléte mellett vagy ellen. Az, hogy mindez mennyire magától értetődő a szentíró számára a legplasztikusabban az 1Jn 3,16–17 versei érzékeltetik: *„Abból ismerjük meg a szeretetet, hogy ő az életét adta értünk; ezért mi is tartozunk azzal, hogy életünket adjuk testvéreinkért. Aki pedig világi javakkal rendelkezik, de elnézi, hogy testvére szükségét szenved, és bezárja előtte a szívét, abban hogyan lehetne meg az Isten szeretete.”* Az elesettek, a rászorulókat iránti érzéketlenség szöges ellentétben áll a Krisztus eseményével. Ez annyira konkrét és mindig időszerű elvárás, amely elől nem lehet kitérni a mai igeolvasónak sem.

Összegzés

Megmaradni a Krisztussal való egzisztenciális közösségben a jánosi teológiában tehát azt jelenti, hogy az ember hit által részesévé válik az Ő szeretet tettének, amely visszahat egyéni és közösségi életformájára is. Hiszen a Jézus Krisztusban felismert és elfogadott szeretet az embert embertársával is közösségbe vonja. Ez azonban az isteni szeretet lényegénél fogva sem lehet csak elméleti igazságokat hangoztató, vagy pusztán érzelmi közösség, hanem csakis olyan, amely betölti az ember akaratát és szoros, egymásra kölcsönösen odafigyelő közösséggé formálja át az általa megszólítottakat. Ennek a rászorulóhoz odahajló, önfeláldozó szeretetnek nyilvánvalóan jelentkeznie kell Krisztus igaz követőinek életmódjában.

Felhasznált irodalom

- BALZ, Horst - Schneider, Gerhard (Hg.): *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, II. köt., Stuttgart, Kohlhammer, 1981.
- BARTHA Tibor (szerk.): *Keresztény Bibliai Lexikon*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.
- BOLYKI János, *A tanúvallomás folytatódik*, Kommentár János leveleihez, Budapest, Osiris, 2008.
- HERCZEG Pál: Isten szeretete és az embertárs iránti szeretet a jánosi levelekben, in: *Református Egyház* 37 (1985), 219–222.
- KITTEL, Rudolf (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum NT*, III. köt., Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1990, 798–810.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *Az eljövendő világ erejével e világban*. János apostol leveleinek magyarázata, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005.
- PÁKOZDY László Márton: A perfekcionizmus kérdése János 1. levelében, in: *Református Egyház* 8 (1956), 356–358.
- SCHMOLLER, Alfred: *Handkonkordanz zum griechischen NT*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.
- VÁLYI NAGY Ervin: János leveleinek magyarázata, in: *Jubileumi Kommentár: A Szentírás Magyarázata*, III. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 414–426.
- VARGA Zsigmond: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996.

Muzsnai László:



A KÖVETENDŐ PÉLDA A 2THESSZ 3 SZERINT

Bevezetés

A 2. Thesszalonikai levél utolsó, 3. részének a magyarázata előtt jónak látom, hogy röviden összefoglaljam mindazokat a bevezetési ismereteket, amelyek a két Thesszalonikai levéllel kapcsolatosak, hogy így ennek a fejezetnek is jobban a mélyére lássunk.

Thesszalonika a három központ egyike, amelyet Pál apostol Szilász és Timótheus társaságában a Macedóniába irányuló missziója kiindulópontjául választ második missziói útján, amelyen az evangéliumot Kisázsiaiból Európába hozza. Nagy és virágzó kikötőváros a nagy birodalmi főút, a Via Egnatia mentén, amely Ázsiát, Görögországon át Rómával összekötötte. Nemcsak mint Macedónia fővárosa, hanem mint a Birodalom „szabad városa” élvezett megkülönböztetett figyelmet a gazdaságilag is virágzó Thesszalonika. Volt itt zsidó kolónia zsinagógával, peremén pogány szimpatizánsokkal.

Pál a filippi viharos események után érkezik Thesszalonikába (ApCsel 17,1-10), s bár általában véve a thesszalonikaiak részéről a fogadtatása csak kissé volt jobb, mint Filippiben, figyelemre méltó, hogy mégis sikerült leraknia azokat az alapokat, amelyeken ez a két kiváló keresztyén gyülekezet felépülhetett. A zsidókra gyakorolt rövid bűvölet után, amely a zsidók mellett a pogány istenfélőket is hatalmába kerítette, az ApCsel arról számol be, hogy az irigységgel eltelt zsidók lázadást szítottak, amelynek eredményeképpen Pál és Szilász sietve elhagyta a várost. Az 1. Thesszalonikai levél adataiból azonban arra következtethetünk, hogy a misszió az ApCsel-ben jelzett néhány hétnél tovább tarthatott, és minden valószínűség szerint volt egy második fázisa, amikor a misszionáriusok a pogány lakosságot célozták meg. Ez a tevékenység viszont a polgári hatóságokkal vezethetett összeütközéshez, ahogy azt az ApCsel-ben olvashatjuk, aminek következtében az tűnt tanácsosnak Pál számára, hogy azonnal véget vet kampányának, és Béreába távozik.

Béreából Pál egyedül ment tovább Athénba, ahol abbéli sikertelensége, hogy bármi hatással lehetett volna kritikus hallgatóira, oly mélyen lesújtotta, hogy amikor következő állomáshelyére, Korinthusba érkezett, nem mert további missziói munkába fogni /1Kor 2,3/. Úgy tűnik, hogy ezen a ponton nemcsak beteg volt, hanem teljesen ismeretlen volt számára macedóniai missziójának folyamatos eredménye.

Timótheust és Szilászt valószínűleg azért hagyta Béreában, hogy konszolidálják az ottani helyzetet. De Pál Thesszalonika iránti aggodását jelzi az, hogy Timótheust, akit Béreából magához rendelt Athénba (ApCsel 17,15), azonnal Thesszalonikába küldi (1Thessz 3,1k), hogy megtudja, mi történt a gyülekezettel a hivatali eljárás és a zsidó mesterkedések folytán, s bátorítsa őket, hogy maradjanak állhatatosak a hitben.

Talán egészen addig, amíg meg nem érkezett Timótheus és Szilász Korinthusba azzal a hírrel, hogy a thesszalonikai misszió olyan minden elképzelést meghaladó eredményt hozott, hogy a fiatal keresztyén gyülekezet ellenállt minden támadásnak, és lelkesedésük Thesszalonikán túl is felkeltette az érdeklődést, Pál nem is érzett elég lelki erőt ahhoz, hogy belefogjon a mindennapi missziói munkába (ApCsel 18,5).

De még mielőtt ehhez hozzákezdett volna, levelet diktált a thesszalonikai gyülekezetnek, amelyben dicséretét fejezte ki az üldözésekkel szembeni bátorságért és állhatatosságért, s kitért még egy-két más dologra is, amely felkeltette figyelmét. Nyilvánvalóan a zsidók nem maradtak továbbra sem tétlenek Thesszalonikában, és zavart keltettek a keresztyén gyülekezetben azzal az állításukkal, hogy Pál nem más, mint pénzéhes szélhámos. Ugyancsak jelentős problémaként vetődött föl a thesszalonikai keresztyének között, hogy mi lesz a sorsuk azoknak a keresztyéneknek, akik a parúzia előtt haltak meg, amely parúzia - az őskeresztyén missziói ige hirdetés alapvető mondanivalójaként - igen közel van. A második Advent előtt elhunyt keresztyének részesülhetnek-e Krisztus győzelmében? Más gyülekezeti tagok pedig azíránt is érdeklődtek, hogy a parúzia mikor fog bekövetkezni. E fő kérdéseken túl az apostol még néhány dolgot el akart mondani a munkával, nemiséggel és egyházfegyelemmel kapcsolatos keresztyén magatartás kérdését illetően is.

Az 1. Thesszalonikai levél megírásának pontos idejét lehetetlen meghatározni. Az időpont meghatározása attól függ, hogy miként értelmezzük egy Delphiből származó feliratot, amely azt állítja, hogy Gallio prokonzuli tevékenységét Achájában Kr. u. 51-ben kezdte el. Hivatali ideje alatt hurcolták a zsidók Pált a törvényszék elé (ApCsel 18,12), aki ekkor már 18 hónapja tartózkodott Korinthusban (ApCsel 18,11.18). Amennyiben néhány héttel a Thesszalonikából való távozása után érkezett az apostol először Korinthusba,

akkor ez a thesszalonikai misszió idejét Kr. u. 49 végére tenné, a levél megírását pedig - amely röviddel ezután keletkezett - a Kr. u. 50. év elejére.

Röviddel az első levél elküldése után - úgy tűnik - Pál szükségét látta annak, hogy egy újabb levelet írjon Thesszalonikába. Nyilvánvalóan első levelét nem értették világosan. A parúziáról mondottakat úgy értelmezték, hogy az azonnal be fog következni. Ennek az lett a következménye, némelyek a thesszalonikai gyülekezetben letették szerszámukat és izgatottan kezdtek készülni a Vég eljövetelére. Pál most nyugalomra inti ezeket az embereket, és a gyülekezet egészét emlékezteti arra, hogy érzékelhető jelek fogják megelőzni a Véget, s rámutat arra, hogy ezek közül még egyetlen egy sem következett be.

A múlt században a 2. Thesszalonikai levél hitelességét sokkal szélesebb körben kérdőjelezték meg, mint az elsőét. A kritikusokban a következők támasztottak kételyeket:

- 1) nagy helyet kaptak ebben a levélben az apokaliptikus képzetek;
- 2) az állítólagos differencia az 1. levél ragaszkodó melegsége és a 2. levél hűvös kimértsége között;
- 3) ugyanazon gondolatok és kifejezések ismétlődnek mindkét levélben.

Ezért egyesek a 2. levelet hamisítványnak tartják, vagy a misszionárius csapat egy másik tagja alkotásának. Egyes magyarázóknak az a véleménye, hogy ha Pál a szerző, a 2. levelet más körnek szánta (pl. zsidókeresztyéneknek), vagy ha ugyanannak a körnek, sokkal hivatalosabb alkalomból. Egyik ellenvetést sem tartják azonban manapság egységesen elég erősnek ahhoz, hogy meg-ingathatná a hagyományos álláspontot, s míg nem lehet azt mondani, hogy a 2 Thesszalonikai levél nem vet fel bizonyos kritikai nehézségeket, az megállapítható, hogy közülük egy sem olyan meggyőző, hogy megrendíthetné a korai egyház egybehangzó bizonyágtételét, miszerint ez a levél eredeti páli levél. Sőt itt a bizonyíték korábbi, mint az 1. Thesszalonikai levél Marcion kánonában (Kr. u. 140 körül), mert már Polükarposz is páliként idézi (Kr. u. 120 körül).

Fordítás

3 Végezetül imádkozzatok, testvérek, érettünk, hogy az Úr igéje terjedjen és dicsőíttessék akárcsak nálatok, 2 és hogy szabaduljunk meg a rossz és gonosz emberektől: mert nem mindenkié a hit. 3 De hű az Úr, aki megerősít benneteket és megőriz a gonosztól. 4 Meg vagyunk ugyanis győződve az Úrban felőletek,

hogyan amit parancsolunk, megteszitek és megfogjátok tenni. 5 Az Úr pedig igazgassa szíveteket az isteni szeretetre és a krisztusi állhatatosságra.

6 Megparancsoljuk viszont nektek, testvérek, a mi Urunk Jézus Krisztus nevében, hogy óvakodjatok az összes testvértől, akik rendetlenül élnek, és nem aszerint a hagyomány szerint, amit tőlünk elfogadtak. 7 Magatok ugyanis tudjátok, hogyan kell követni bennünket, hogy nem rendetlenkedtünk közöttetek, 8 sem ingyen kenyeret nem ettünk senkinél, hanem fáradságos munkával éjt nappallá téve dolgoztunk, nehogy terhére legyünk valamelyikötöknek: 9 nem mintha nem volna ehhez jogunk, hanem hogy magunkat például adjuk nektek, hogy kövessetek bennünket. 10 Amikor ugyanis nálatok voltunk, azt hagytuk meg nektek, hogy ha valaki nem akar dolgozni, ne is egyék. 11 Hallunk ugyanis egyesekről, akik köztetek rendetlenül élnek semmit nem dolgozván, hanem haszontalanságokkal foglalkozván: 12 az ilyeneknek parancsoljuk és kérjük az Úr Jézus Krisztusban, hogy csendben munkálkodva saját kenyerüket egyék. 13 Ti pedig, testvérek, meg ne restüljeteek jót cselekedvén.

14 Ha pedig valaki nem engedelmeskedik levél általi szavunknak, azt jegyeztétek meg nem érintkezvén vele, hogy megsegyenüljön: 15 de ne tartsátok ellenségnek, hanem intsetek mint testvért. 16 Maga pedig a békesség Ura adjon nektek mindig, minden körülmények között békességet! Az Úr legyen mindnyájatokkal! 17 A köszöntést én, Pál, saját kezemmel írom, ez az ismertetőjel minden levelemon: így írok. 18 A mi Urunk Jézus Krisztus kegyelme mindnyájatokkal!

Magyarázat

A Thesszalonikaiakhoz írt 2. levél 3. fejezete három részre tagolódik:

1-5	A gyülekezet könyörgése és hűsége
6-16	Az Úr napjának helyes várása
17-18	Sajátkezű üdvözlés

A bevezetésben körvonalazott helyzetben keletkezett levél a köszöntés (1,1k) után Pál hálaadásával folytatódik /3kk/. Az apostol azért ad hálát, hogy a gyülekezet hite az üldözések és a nyomorúságok ellenére is növekedett. Bátorítja őket, hogy ne csüggedjenek, hiszen minden gonosz és ellenük irányuló támadás el fogja nyerni méltó büntetését. Biztosítja a thesszalonikaikat arról, hogy szüntelen imádkozik értük (11k): Isten tegye őket méltóvá az elhívásra, és tölts be őket a jóban való gyönyörködéssel, a hit teljességével, hogy Jézus Krisztus neve megdicsőüljön bennük. Majd tanítást ad azokról az

eseményekről, amelyeknek Jézus visszajövetelét megelőzően végbe kell menniük (2,1kk): el kell jönnie a „törvénytíprónak”, az Antikrisztusnak, de ennek még idő kell, és nem kell azt gondolni, mintha az Úr napja már közvetlenül itt volna. Ezután ismét a gyülekezetért hangzik hálaadás /13kk/, ezt követően pedig az apostol arra bátorítja a gyülekezet tagjait, hogy álljanak szilárdan és ragaszkodjanak az elfogadott hagyományokhoz. Végül áldást mond, hogy az Úr vigasztalja és erősítse meg őket (16k).

1-5. A gyülekezet könyörgése és hűsége

1 Pál szívét önti ki a pogány thesszalonikaiakért, amikor ezt írja: „...mindenkor imádkozunk értetek, hogy a mi Istenünk tegyen titeket méltóvá az elhívásra, és töltsön meg titeket teljesen a jóban való gyönyörködéssel és a hit minden erejével, hogy megdicsőüljön a mi Urunk Jézus Krisztus neve bennetek, és ti is őáltala a mi Istenünk és az Úr Jézus Krisztus kegyelméből” (2Thessz 1,11k). Ez a személyes hangvétel és felelősségérzet bátorítja fel az apostolt, hogy a gyülekezetet arra kérje, hogy ők is könyörögjenek érette és munkatársaiért. Ebben a felhívásban érezhető annak az embernek a buzdítása, aki figyelemmel kíséri küzdelmes sorsukat, de egyúttal az is nyilvánvalóvá válik, hogy Pálnak is veszedelmes emberekkel kell megküzdenie. Az apostol „lelki nagysága” abban a képmutatás nélküli alázatban mutatkozik meg, ahogy az az ember, akit Isten talán a legnagyobb munkára használt föl, mégis a szentek legerőtlenebbjeinek közbenjáró imádságát kéri. Valóban az az igazi nagyság, hogy egy Isten erejével szolgáló ember, aki mindemellett mélyen tudatában van a maga elégtelenségének, az imádság diadalmaskodó hatalmának veti alá magát. Ennek a drága ténynek a tudata az apostol „szeretett gyermekeit” bizonyára szíven találta és az imádság erejének ilyen módon történt tudatosítása teljes őszinteséget eredményezett. Pál szeretetteljes kérése, amelyben mindenkit szeretett testvérnek nevez, jóllehet egyeseket még fegyelmezni kell, annak mutatja szükségességét, hogy különbséget kell tenni aközött, hogy a szentek mit tesznek, ill. kihez tartoznak. Minden tettük ellenére, amelyért természetesen felelősséggel tartoznak, számunkra szív szerint mégis testvérek maradnak. *Mutatis mutandis* érvényes rájuk nézve, amit Pál a zsidókkal kapcsolatban mond: „Az evangéliumra nézve ugyan ellenségek tiérettetek; de a választásra nézve szerelmetesek az atyáért.” (Rm 11,28)

„Testvérek, imádkozzatok *kitartóan* érettünk” - állítja a görög praesens alak. Az apostol általános gyakorlata volt, hogy imádságra kérte a gyülekezeteket. Pál, akinek volt kiválasztástudata, mégis tudta, hogy ne testbe vesse

bizalmát. Az kérte az érte való imádságot, aki maga is gyakorolta azt (ld. Rm 15,30kk; 2Kor 1,11; Fil 1,19; Ef 6,18k; Kol 4,3; Filem 22).

Némely kérés éppen a börtönből érkezett. Azt is érdemes észrevenni, hogy az apostol sohasem csupán magáért kéri a könyörgést, hanem éppenséggel a szolgálat érdekében. Pál azonban tudatában van annak is, hogy miközben a legfontosabb az evangélium terjedése, mi az ellene állás gyökere: „....megakadályozott minket a Sátán” (1Thessz 2,18).

Egyike az egészséges lelki aktivitásnak a másokért történő imádság, különösen azokért, akik a frontvonalon harcolnak, mert ez nem csupán a teljes függőségünknek az elismerése, hanem elkötelezettségünknek és egymásra utaltságunknak is. A könyörgés felemel, megtisztít, megerősít. Ha valakinek a szívén fekszik, hogy az Úr szolgájáért imádkozzék, jó, ha megmondja neki; milyen nagy bátorítás a számunkra, ha a hívek könyörögnek értünk. Az imádság rendkívül jó gyógyszer a mások iránti negatív érzés ellen. Ha egy viszony a számunkra nehézséget okoz, jó állhatatosan imádkozni azért, aki ezt okozza. A közbenjáró imádság egyeseket közbenjáró imádkozókká tesz, s míg a másik dolgaival törődöm, a magam gondjain felülemelkedem.

A következő félmondatban szereplő praesens igealakok továbbra is a folyamatosságot hangsúlyozzák: „az Isten ígéje *állandóan* terjedjen, és *szüntelen* dicsőíttessék”. A két ige összekapcsolása a sportnyelvből származik, ld. Rm 9,16; 1Kor 9,24. Az „Isten ígéje” az, amit ő adott, amit Lelkének erejével hirdetünk, az ő dicsőségére, az emberek üdvösségére. A *trecho* ige jelentése: futni, ahogy pl. a következő helyeken: Gal 2,2; 5,7; Zsid 12,1; ld. Zsolt 147,15; vö. ApCsel 12,24 (más képes kifejezéssel). Az írásmagyarázók egyetértének abban, hogy itt az értelme eltökéltség és siker, s az apostolnak arra a meggyőződésére utal, hogy az evangélium hirdetése mindig sürgető feladat. Pál előtt egy erős, céltudatos atléta alakja jelenik meg, aki zavartalanul fut a szabad pályán, és közelít a cél felé. De azt józanul kell látnunk, hogy az ige, amely nincs bilincsbe verve (2Tim 2,9), emberi beavatkozásra mégis fékezhető vagy akadályozható (ld. az alábbi 2. verset). Az ige viszont mégis „megdicsőítetik” vagy „megkoronáztatik” (a dicsőség vagy az üdvösség koronájával), ha akadálytalanul eléri a célját, vagyis ha hittel befogadják, ahogy ez a thesszalonikaiak esetében történt. A „megkoronázás” az ige hatása a befogadójára. A dicsőség egyesek szerint maga a futás, mások szerint a jutalom, ld. 1Thessz 1,5-10; ApCsel 13,48k.

Figyelemreméltó, hogy ezen az ismerős igehelyen azzal a gondolattal is találkozunk, hogy az ígét elfogadják és továbbadják, mint a váltófutásban a botot. Ha kegyelemből az evangélium váltóbotját megkaptuk, az megdicsőül, miközben fut tovább, vagy esetleg megrágalmazzuk (Tit 2,10)? Nem mindegy!

Pál szíve arra vágyott, hogy a Thesszalonikában bekövetkezett eredmények (ApCsel 17,4; 1Thessz 1,9k) Korinthusban is megismétlődjenek, ahonnan levelét is írja. Kezdetben itt a körülmények nem voltak egyszerűek (ApCsel 18,6), de az evangélium későbbi elfogadása nagyon jó bizonyosság lehet a Thesszalonikaiaktól itt, a levélben kért imádságra; vö. ApCsel 18,6.9k/.

2 A *hina* köztöszóval az imádság további célját jelöli meg az apostol: hogy megszabaduljanak a hitetlen emberektől. A *rhyomai* ige passzív aoristosban egyrészt Isten szabadító segítségét célozza meg, másrészt konkrét ügyben történő döntést kér, ahogy erre a határozott névelő is utal a rossz és gonosz emberek esetében. Pál nyilván nem csupán a maga számára kéri mindezt, hanem a korábban említett cél: az ige szabad terjedése a cél. A konkrét helyzetre nézve az ApCsel 18,6 ad bizonyos támpontot, ahol a zsidók szegülnek szembe Pállal, de a 18,9k-ben már a meghallgatott imádságra érkezik válasz, és a 18,12kk pedig a konkrét szabadításról adnak számot. Az ApCsel 16-18 egésze, utalva az 1Thessz 2,14-16-ban foglaltakra, azt engedi sejtetni, hogy Pálék ellenfelei a zsidók közül kerültek ki.

Az *atoposz* (helytelen, rossz) kifejezés általában tárgyra vonatkozik, egyedül itt utal az Újszövetségben emberre. Míg a *ponérosz* (gonosz) szó kifejezetten emberre használatos, aki dolgozni nem szeret, de annál inkább mérges, rossz, gonosz, mást lekicsinylő. Gyakori szava az Újszövetségnek. A Kísértő értelmetlen ellenkezésére utal ezzel Pál.

Hogyan értsük azt a megjegyzést, hogy *ou gar pantón hé piztisz*? A *piztisz* utalhat mindarra, amit a keresztyén embernek hinnie kell, vagyis a tanrendszerre, de megjelenhet úgy is, mint személyes bizalom vagy hűség (ld. a 3. versben az Úr hűségére történő utalást!). Hűségről a jelezettek esetében szó sem lehet, de az sem valószínű, hogy tantételeket kér számon az apostol ezeken az embereken. A személyes bizalom hiányáról lehet tehát szó. A Rm 3,3-hoz hasonlóan ők azok, akikről ezt mondja Pál: „...nem mindenek engedelmeskedtek az evangéliumnak” (Rm 10,16). Az ilyenek teszik az evangélium útját „akadályfutássá”. Bengel szerint ezeket azok között kell keresnünk, akik „nem szerették az igazságot, hogy általa üdvözüljenek” (2Thessz 2,10), ellentétben a Thesszalonikaiakkal (1Thessz 1,6).

3 A kísértések és próbák közt a sikeres kitartásra bátorító Pál arra vet egy pillantást, aki számára hatalmas erősség, aki róla sohasem mondott le, őt soha félre nem vezette, aki sohasem változik meg: abszolút biztos erőforrás - az Úrra. Bármilyen helyzetbe kerül is az apostol, bármilyen események kavargják is föl az életét, akárhányan szállnak is szembe vele és az általa hirdetett evangéliummal, a zajló hullámok felett az Úr tart felügyeletet, Ő hű minden körülmények között. Éppen olyan hű, mint akkor, amikor elhívott bennün-

ket (1Kor 1,9). S mivel Ő hű, nem hagy bennünket feljebb kísértetni, mint elszenvedhetnénk; sőt a kísértéssel egyetemben a kimenekedést is megadja, hogy elszenvedhessük (1Kor 10,13). S mivel Ő hű, meg is fog őrizni bennünket (1Thessz 5,23k). S mert Ő hű, hű az ígéreteihez (Zsid 10,23). Miért? Mert ez a neve: Hű és Igaz (Jel 19,11).

Ő erősíti meg a thesszalonikaiakat is. A *sztérizo* (megerősít, megszilárdít) szó szerepel itt, akárcsak 2,17-ben. Ez mutatja Pál reménységét, azt, hogy Isten meghallgatja az imádságot. Majd a pozitív oldalról a negatívra fordul: „megőriz a gonosztól”. A *phylasso* ige ismerős a Jn 17,12-ből, ahol Jézus főpapi imádságában a kis nyáj tagjainak megőrzéséről ad számot. A *tou ponerou* tárgyra és személyre is vonatkozhat és akkor a következő lehetőségek adódnak:

1 a 2. versbeli gonosz emberektől;

2 a Gonosztól, azaz a Sátántól, aki az Ef 6,16 szerint minden gonosz dolog mögött rejtőzik; és

3 általában a gonosztól, mint Rm 12,9-ben.

Az Úr kezében védve vagyunk minden ellenséggel szemben, akár gonosz hatalmokról legyen szó, vagy akár magáról a Sátánról. Hasonló gondolat található 2Tim 4,18-ban, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül az Úri imádság kérését sem: „szabadíts meg minket a gonosztól” (Mt 6,13).

4 Majd így folytatja Pál: „Meg vagyunk ugyanis győződve az Úrban felőletek...” A *peitho* ige tárgyatlan perfektumi alakja tartós állapotra utal, vagyis Pál rendületlenül bízik abban az Úrban, aki idáig is megtartotta a helyes irányban a gyülekezetet (vö. Gal 5,10; Filem 20k). Nyilvánvaló, hogy nem a testbe, az Isten nélküli emberekbe veti bizalmát. Hiszen tudja, hogy minden jó, amely a hívekben munkálkodik, az Úr saját munkája (vö. Fil 2,13; Ef 2,10; 2Kor 3,5). S Pál bizalma hosszú távú, akárcsak Isten hűsége.

Vannak, akik a 6. vers alapján történő betoldásnak vélik ezt a verset, de mivel itt hiányzik a „nektek” vonatkozó névmás, így azt eredetileg is idetartozónak tekinthetjük. Tartalmilag pedig a parancs az imádságra történő felhívást, és Isten megerősítő hűségének ígéretét követőleg hangzik el, és ez azt is jelzi, hogy a kegyelem és egymásért érzett felelősség nem válhat el egymástól. Ha Isten munkálkodik bennünk, ennek meg is kell látszania mindennapi magatartásunkon.

5 A vers imádság formájában megfogalmazott kívánsággal kezdődik, mert - ahogy 2,17-ben - a *kateuthyno* ige optativusban jövőre irányuló kívánságot fogalmaz meg: az utat simává tenni, eltávolítva róla minden akadályt (akárcsak 1 Thessz 3,11-ben). A kérés arra irányul, hogy Isten hárítson el minden akadályt a gyülekezet elől az Isten szeretete /agapé/ és a Krisztus

iránti kitartás (*hypomoné*) útjából. Mind a két esetben a genitivus subjectivus adja meg a kifejezések értelmét. Az első esetben az Istennek az emberek iránti szeretetére gondolhatunk, mint elérendő célra, a második esetben viszont nem a földi Jézus kitartását kell első renden például vennünk, hanem türelemmel lennünk addig, amíg vissza nem érkezik. Természetesen azért ezenközben e szenvedő keresztyének életén is kirajzolódnak a krisztusi vonások: a szeretet és az állhatatosság. A thesszalonikaiak állhatatos készenléte Krisztus kedves illatáldozata lesz Istennek, és ők így fognak Krisztusért égni szeretetben. Ez a lehetőség pedig számunkra is adott.

6 - 16. Az Úr napjának helyes várása

Ez a szakasz összefüggő egység és arról szól, hogy hogyan kell viselkednie a keresztyén embernek, különösképpen a szorongatással teljes válsághelyzetekben, és az ezzel kapcsolatos, Krisztus visszajövetelét érintő spekulációk közepette. Talán azt gondolhatnánk, hogy ez a téma itt a levél végén már nem olyan jelentős a komoly és emelkedettebb korábbi részek fényében, mintha csak levélbefejezés lenne. De nem így áll a helyzet. Ezt mutatja az is, hogy terjedelme megegyezik a megelőző főbb témakéval. Az 1. levélhez hasonlóan a hitbeli kérdések tárgyalását itt is gyakorlati következtetések zárják.

6 A személyes meggyőződésnek a gyakorlati életben kell tükröződnie. Pál parancsa nemcsak így szól: „tegyétek, amit mondok”, hanem így: „tegyétek, amit tesztek”. Mert rendelkezésének a leghatalmasabb tekintély a forrása: „Megparancsoljuk viszont nektek, testvérek, a mi Urunk Jézus Krisztus nevében...” Abból, hogy a parancsot Jézus nevében helyezi a gyülekezet szívére, az a következtetés adódik, hogy a gyülekezeti rendetlenség problémája elsőrenden nem a 2,2-ben fellépett nyugtalanság következménye, jóllehet teljesen kizárni nem lehet, hogy Jézus visszavárásának eufórikus hangulata is közrejátszhatott, hanem a keresztyének között fellépett elkedvetlenedés, a bizonyágtételt ellehetetlenítő összeomlás. De azért nem hiányzik a szeretet az apostol szavából, hiszen még a rendetlenkedőket is testvéreknek nevezi.

De hogyan is kell bánni ezekkel a rendetlenekkel? Nyilván nem a teljes kiközösítés eszközével, mint a súlyos erkölcstelenség és a tévtanítás esetében, hanem az elkülönülés útját választva. Erre utal a *sztellesztai* praesens medi-umi alakja. Mert a cél az, hogy belássák: „kilógnak a sorból”, az elfogadott hagyományhoz (*paradoszisz*) már nem alkalmazkodnak. Ez az óvakodás enyhébb, mint „a teljes elfordulás” a Rm 16,17-ben, ahol már tanbeli szakadás fenyeget. Az apostol felszólítása arra is következtetni enged, hogy a

gyülekezet többsége engedelmes volt a Szentírásban lefektetett „élő hagyomány” iránt és képes volt arra, hogy minden anyagi támogatás megvonásával, és hiábavaló beszédüktől magát elhatárolva eszméltesse az attól elforduló rendetlenül élőket. Az *ataktósz* származékaival együtt (vö. 1Thessz 5,14k) csak a Thesszalonikai levelekben fordul elő, és arra vonatkozik, hogy valaki a sorban nem lép a többivel egyszerre. Lehet katonai menetelésre vagy egy zenekarban történő közreműködésre gondolni. Az engedelmesség és nem a vélemény szabadság a gyülekezet számára járható út. S amint a 2Thessz 1,12-ből kiderül, a gyülekezetben mindennek az Úr dicsőségére kell szolgálni, amely az iránta való szeretetből, és közeli visszatérésének váradalmából fakad. Nyilvánvaló, hogy ezt az üzenetet Pál már korábban, ottjártakor, szóban hagyta rájuk. A mondat második felében a *prelaboszan* ige ideje vitatott, de a legjobban hagyományozott, öt különböző forrás által támogatott és Nestle által is felvett alak többes szám 3. személyű, s jelzi, hogy a hagyományt együttesen, nem egyénenként fogadták el.

7 A fentebb mondottakra célozva és személyes példájára hivatkozva folytatja így az apostol: „Magatok ugyanis tudjátok (*oidate*), hogyan kell követni bennünket...” A *mimeomai* ige gyökeréből származnak az általunk is használt szavak, mint pl. mímelni, mimika, pantomim. Jelentése: hasonlóan viselkedni vagy cselekedni, utánozni, követni. Ebben a fejezetben kétszer fordul elő, akárcsak Zsid 13,7-ben vagy 3Jn 11-ben. Egész a megszállottságig vakmerő embernek tartanánk azt, aki ilyet mond, ha nem tudnánk, hogy Pálról van szó. Az ő önmehtagadása, odaadása, áldozatkészsége annak vonásait viseli magán, akit ő is követ, az Úrét. Ezért jelentheti ki: „nem rendetlenkedtünk közöttetek”. Az *atakteo* ige aoristos, aktív indikativusa áll itt, amelynek jelentését már tárgyaltuk az előző versben.

8 Ezek után az apostol konkretizálja azt, hogy mit ért ezen. Ingyen (*dórean*) senkinek a kenyerét nem ette (vö. 2Kor 11,7). A hebraizmus az eltartásra vonatkozik (ld. 10. v.) Inkább fáradságos munkával (*en kopó kai mochthó*) éjt nappallá téve (*nyktos kai hémeras*) fáradozott, csak hogy missziói munkájának végzése során senkinek ne okozzon elviselhetetlen terhet (*epibarésai* - aor. inf. vö. 1Thess 2,9). Szolgálatának és megélhetésének terhet teljesen az apostol viselte (ApCsel 18,3; 20,34; 1Kor 9,12-19; 4,12), az evangéliumot Jézus szabálya szerint ingyenvalóvá tette (Mt 10,7k). Nehogy anyagilag és ebből adódóan ideológiailag valakitől függővé váljon. Ez azonban azonnal intés lett a gyülekezeti munkakerülők számára.

9 Pedig erre az anyagi juttatásra maga a Szentírás is jogot ad az Isten szolgáinak (1Kor 9): Az Úr rendelte, hogy akik az evangéliumot hirdetik, az evangéliumból éljenek (9,14). A *dynamisz* magát a hatalmat jelenti, az

exouszia a végrehajtáshoz szükséges teljhatalmat. Itt az utóbbi szerepel. Pál önként, a hirdetett örömmüzenet vonzóvá tétele érdekében mond le a jogáról, bár ezt más szolgálattévő érdekében éppenséggel hangsúlyozza (2Tim 2,6). Így viszont minden joga megvan ahhoz neki és munkatársainak, hogy a híveknek saját magukat ajánlhassák követendő példaképként (*hina heautousz typon dómen hymin eisz to mimeiszthai hémász*).

10 Most pedig a 6. versben említett, a gyülekezet által elfogadott hagyományra utal vissza Pál. Már akkor is nyomatékosan a szívükre helyezte (*parangelló*) a következőket: „ha valaki nem akar (*theló*) dolgozni, ne is egyék”. Írásmagyarázók arra utalnak, hogy itt a *hoti* recitativum idézetet vezet be: az apostol személyesen elmondott szavait. Egyesek az 1Móz 3,19-re épülő zsidó közmondást sejtene mögötte. Pál szava határozott: ha nincs munka, nincs támogatás. Pedig az apostol nem vádolható azzal, hogy érzéketlen a bajbajutottak, szükségben lévők iránt (Gal 2,10; Rm 15,26-28; 2Kor 8,1-15; 9,1-15), ez inkább a munkakerülőkről mondható el. Ő inkább arra buzdít: „valamit tesztek, lélekből cselekedjétek, mint az Úrnak és nem embereknek; tudván, hogy ti az Úrtól veszitek az örökségnek jutalmát: mert az Úr Krisztusnak szolgáltok” (Kol 3,23k).

11 Pál gondolja nem a kezdeti gyülekezeti nehézségekből fakad még ott járta idejéből, hanem a Thesszalonikából állandóan érkező hírek nyugtalanítják (erre utal az *akouó* praesens alakja). Ezek pedig arról szólnak, hogy a gyülekezeten belül (*en hymin* ld. 7.v.) folytatnak egyesek rendetlen (*ataktósz* - vö. 6.v.) életet (*peripatountasz* - vö. 6.v.). Egyes írásmagyarázók arra hívják föl a figyelmet, hogy sajnos a gyülekezeten kívüli lumpenelemek lehettek hatással a gyülekezet befolyásolható tagjaira, hiszen a zsidók ezeket használták fel a Pállal szembeni rágalomhadjáratra még a kezdet kezdetén (ApCsel 17,5/), tehát a városban mindenütt megtalálhatók voltak. Rossz példájukat szójátékkal (*paronomasia*) érzékelteti az apostol: *méden ergazomenousz alla periergazomenousz* (ez utóbbi az Újszövetségben csak itt szerepel). Kálvin úgy jellemzi őket, hogy a semmittevésben fáradnak el, olyan fontosnak érzik magukat, mintha az egész világ gondolja az ő vállukon nyugodna. Thomas Smith azt mondja róluk, hogy mihelyst a kezüket nem használják, a Sátán azonnal megtalálja a módját, hogy a nyelvüket hozza mozgásba. Magyarul: ugatják a munkát. Bengel szerint a restség a kíváncsiság fullánkja, mert a természet nem szereti a légüres teret.

12 Ezt követően Pál személyesen fordul a rendbontókhoz: „az ilyeneknek parancsoljuk (*paraggellomen* - ld. 4. és 6.v.) és kérjük (*parakaloumen* - vö. 1Thessz 3,2) az Úr Jézus Krisztusban, hogy csendben (*meta hészychiasz* - vö. 1Thessz 4,11) munkálkodva saját kenyerüket egyék (ld. 8.v.). Az Úrra

hivatkozó parancs és kérés egymás mellett szólal meg. Törvény és kegyelem együtt munkálkodik a hívek javára. A *parakaleó* ige a Szentlélekre utal, aki vigasztal, pártfogol és tanácsot ad. Pál apostolban is ez a Lélek munkálkodik, hogy segítsen a thesszalonikaiaknak az evangélium parancsának, Krisztus törvényének betöltésében. A *csendben* munkálkodás erkölcsi tartásra utal, mint a Szentírásban általában (ld. 1Pt 3,4; 1Tim 2,2). Az Úrban adott parancs és tanács emlékezteti a gyülekezetet arra, hogy ők a Krisztus teste és tagjai rész szerint (1Kor 12,27), tehát ehhez tartsák magukat, az Úrhoz méltóan viselkedjenek. Ez pedig nem a munkakerülés, élösködés, hanem a becsületes munka, amely még ahhoz is hozzásegít, hogy mi magunk adhassunk annak, aki valamiben hiányt szenved.

13 Ezért tehát, testvérek, meg ne restüljeteK jót cselekedvén - folytatja Pál. Tudja, hogy azok is veszélyben vannak, aki pillanatnyilag nem tartoznak a dologkerülőK táborába. Könnyen elbízhatják magukat, lenézvén az elbukott testvért (vö. 15.v.). Már szó volt arról, hogy a keresztyén embernek nemcsak saját magára kell gondolnia, hanem felelőssége kiterjed a többiekre is (ApCsel 11,27-30; 20,33-35; Rm 15,26; Gal 6,10). Erre céloz a *kalopoiountesz* participium. Aki ebben elfárad, megrestül, kedvét veszti, könnyen a Gonosz karmai között találhatja magát (*mé egkakészéte* - aor. conj.).

14 „Ha pedig valaki nem engedelmeskedik (*hypakouei*) levél általi szavunknak, azt jegyezzéteK meg (*szémeiouszthe* med. imperat. = jegyezzéteK meg magatoknak), nem érintkezvén vele (*mé szynanamignyszthai* - med. praes. inf. vö. 1Kor 5,9.11 - összekeveredik, közösködik, érintkezik), hogy megszégyenüljön (*entrapé* - 2. aor. pass. conj.). Ez az egyedüli hely, ahol az Újszövetségben arról esik szó, hogy valaki az apostoli parancsnak nem engedelmeskedik. A *hypakouó* az ajtónálló feladatát jelenti, aki feszülten figyel, majd aszerint cselekszik, amit hallott. Itt az engedelmességre hívó szó levél útján érkezik. Nem arról van szó, hogy annak kell engedelmeskedni, aki egy apostoltól származó levelet tud felmutatni (Luther), hanem annak a felhívásnak, amelyet az apostoli levél tartalmaz. Jelen esetben éppen a befejezés előtt álló 2. Thesszalonikai levél. Az érintkezés tilalma ezen a helyen már szigorúbb, mint a 6. versben, Kálvin egyenesen exkommunikációról beszél, de a következő 15. vers arra figyelmeztet, hogy még az illet is testvérnek kell tekinteni. Hiszen a cél éppen az, hogy a rendetlenkedő magába szálljon (Lk 15,17), megszégyellje magát, gondolkodása megváltozzon, a bűnös megtérjen. Ez az *entrepó* itt szereplő alakjának a jelentése.

15 „De ne tartsátok ellenségnek (*kai mé hósZ echthron hégeiszthe* - praes. imperat.), hanem intséteK, mint testvért (*alla noutheteite* - praes. imperat. – *hósZ adelphon*). Jézus arra tanította a tanítványait, hogy még az ellenség-

geiket is szeressék (Mt 5,43kk), Pál sem mond mást. De itt még csak nem is azokról van szó, mint a Fil 3,18-ban említett Krisztus keresztyének ellenségei, hanem akik rendreutasítással, intéssel, figyelmeztetéssel (*noutheteo* - vö. 1Thessz 5,12.14) visszavezethetők a „keskeny útra” (Mt 7,13k), hiszen a gyülekezethez tartozók, nem ellenségek, testvérek (*adelphoi* - ld. 1Thessz 1,4; 2,1.9.14.17; 3,7; 4,1.10.13; 5,1.4.12.14.25; 2Thessz 1,3; 2,1.13.15; 3,1.6.13). Hadd teljék be rajtuk a Példabeszédek igazsága: „Jószándékból valók a barátától kapott sebek...” (27,6). A mi Urunk Jézus Krisztus indulata lesz érezhető ebben a magatartásban, akiben az igazságosság és a szeretet szent egységben volt és van jelen.

16 Csak egy hasonló helyzetet átélt szív tudja felmérni azt a feladatot, amelyet Pál a súlyosan veszélyeztetett helyzetben lévő thesszalónikai hívek vállára helyez. Bizonyára felmerül bennük a kérdés: Feladják vagy folytassák tovább a hit harcát? Pál nem adta föl. Urára tekintett, aki szemben az emberi árulással és a sötétség hatalmas fejedelmének támadásra kész erejével, a mit sem sejtő tanítványoknak a rájuk váró próbák érzékeltetését követően így szólt: „Békességet hagyok néktek; az én békességemet adom néktek: nem úgy adom én néktek, amint a világ adja. Ne nyugtalankodjék a ti szívetek, se ne féljen!” (Jn 14,27)

Erre a kifogyhatatlan forrásra kívánja irányítani a thesszalónikai gyülekezet figyelmét is az apostol, amikor a levelet diktálás után író, számunkra ismeretlen munkatársának a következőket mondja tollba: „Maga pedig a békesség Ura adjon nektek mindig (*dia pantosz*), minden körülmények között (*en panti tropó*, szemben a szűkebb *en panti topó* = *minden helyen* kifejezéssel) békességet! „E világon nyomorúságotok lesz; de bizzatok: én meggyőztam a világot.” - üzeni az Úr ma is (Jn 16,33). Ő legyen mindnyájatokkal! - visszhangozza az apostol. Amit Korinthusban biztatásul kapott, azt most továbbadja: „Ne félj, hanem szólj és ne hallgass: mert *én veled vagyok*, és senki sem támad reád, hogy néked ártson; mert nékem sok népem van ebben a városban.” (ApCsel 18,10) Az Úr Jézus jelenléte adjon bátorítást nekünk is mindig, minden körülmények között: „*Ímé én titektek vagyok* minden napon a világ végezetéig.” (Mt 28,20).

17-18. Sajátkezű üdvözlés

17 „A köszöntést én, Pál, saját kezemmel írom (*ho aszpaszmosz té emé cheiri Paulou*)...” Általában Pál a leveleit valamelyik munkatársának diktálta le, mint Jeremiás Báruknak, aztán végül ő is tollat ragadott, hogy ezzel hitelesítse az iratot (ld. 2Thessz 2,2): „ez az ismertetőjel (*szémeion*) minden levelemen (*en*

paszé episztolé): így írok.” A kivétel csak a Galata levél és a Filemonhoz írt levél. Mindkettőt végig saját kézzel írta.

18 *Hé charis tou kyriou Iésou Christou meta pantón hymón.* A megismételt áldást kibővíti a *kegyelem* szóval és az Úr nevével: Jézus Krisztus. A kegyelem volt az első szava (1,2), és ez a végső is. A szokásos görög levél így végződik: légy/legyetek erősek (*erroszthe*)! Mennyire más Pál, aki egyedül csak Isten megtartó erejére bízva a gyülekezeteket!

Felhasznált irodalom

- LÜNEMANN, Gottlieb: Kritisch exegetisches Handbuch über die *Briefe an die Thessalonicher*, /Meyer-sorozat/, Göttingen, 1878
- BOOR, Werner de: *Die Briefe des Paulus an die Thessalonicher* /Wuppertaler Studienbibel/, Berlin, 1964
- OEPEKE, Albrecht: *Der zweite Brief an die Thessalonicher* /Das Neue Testament Deutsch/, Berlin, 1963
- CZEGLÉDY Sándor: A Thesszalonikaiakhoz írt második levél magyarázata, in: *Jubileumi kommentár III*, Budapest, 1969
- MUZSNAI László: *Pál apostolnak a Thesszalonikabeliekhez írott első levele*, /kézirat: I. Lelkészképesítő vizsgadolgozat/, Dombrád, 1974
- NEIL, William: *I and II Thessalonians*, /Peak's Commentary on the Bible/, Hong Kong, 1980
- BARCLAY, William: *The letters to the Thessalonians*, /The Daily Study Bible Series/, Philadelphia, 1975
- MORRIS, Leon: *The first and second epistles to the Thessalonians*, /The New International Commentary on the New Testament/, Grand Rapids, 1979
- CALVIN, John: *Commentary on the second epistle to the Thessalonians*, /Calvin's New Testament Commentaries/, Grand Rapids, 1979
- BRUGGEN, Jakob van: *A thesszalonikabeli gyülekezethez írt levelek*, /Vázlatok a Biblia tanulmányozásához/, Budapest, 1991
- HAVENER, Ivan: *1. és 2. Tesszalonikai levél*, /Szegedi Bibliakommentár/, Kecskemét - Pannonhalma, 1995
- KNOCH, Otto: *1. és 2. Tesszaloniki levél*, /Stuttgarter Kiskommentár/, Budapest, 1993
- SMITH, Thomas W.: *2. Thessalonicher*, /Was die Bibel lehrt/, Neuhausen-Stuttgart, 1989
- GERÉB Zsolt: *A Thesszalonikabeliekhez írott levelek magyarázata*, Kolozsvár, 2003

Bolyki János:



A JELENÉSEK KÖNYVE LITURGIKUS ELEMEI

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 egyetlen hatalmas liturgia.

O. Culmann rámutat az őskeresztyén istentiszteletről írt könyvében arra, hogy az egész

Jelenések könyve liturgikus szokások tükröződése, az 1,4-ben lévő „Kegyelem és békesség” köszöntéstől a „Jöjj, Úr Jézus” sóhajtásból álló záró imáig a 22,20-ban, sőt az utolsó vers kegyelmet kívánásáig.¹ Ezért célszerű először néhány fontosabb összefüggő liturgikus részt exegetikai szempontból áttekinteni — a könyvet mintegy hosszmeteszben nézve —, majd „keresztmeteszben”, bizonyos szempontok szerint rendszerezve foglalkozni az anyaggal. E második szakaszban majd a Jelenések könyvében leírt liturgia szereplőivel, részeivel, forrásaival és teológiai szerepével foglalkozunk.

I. Exegetikai elemzés

4,8b—11

Míg további liturgikus részek mind egy-egy üdvtörténeti eseményhez kapcsolódnak, addig ez a szakasz az állandó mennyei örökimádás bemutatása. Hiányzik bármiféle üdvtörténeti esemény említése. Maga a szöveg is említi viszont, hogy anapausis, szünet, pihenés nélkül, éjjel-nappal folyik a liturgia.

Ezt a liturgiát a Négy Élőlény kezdi meg egy rövid doxológiával, melynek első fele az Ézs 6,3 átalakított *Trisagion*-ja. Az első, kisebb változtatás, hogy az ottani Jahve Zebaoth helyett itt a hármastagolású: theos, kyrios, pantokrator megjelölést találjuk. A pantokrator megfelelhet a Zebaoth kifejezésnek²,

1 O. CULMANN, 11. A zárójelbe tett nevek utáni számok a tanulmány végén felsorolt művek lapszámait jelzik.

2 A mennyei Seregek feletti uralom csaknem azonos Isten mindenhatóságával.

a kyrios pedig már a Septuaginta megfelelő helyén is szerepel. A hármas tagolás tehát az előtte lévő hármas *hagiosz*-szal és az utána következő hármas participiumos szerkezettel való hasonulással, valamint az írónak a 3-as szám iránti vonzódásával magyarázható. Lényegesebb változtatás ennél a doxológia második fele. Ez lényegesen eltér az Ézs 6,3b-től, ahol Isten dicsőségét mintegy térbelileg a Föld szélességében hirdeti meg a próféta, míg textusunk időbelileg, a múlt, a jelen és a jövő dimenziójában. Van itt is ószövetségi reminiscencia, mégpedig az Ex 3,14, a Jahve név magyarázata. Lényeges, hogy Istent az „aki volt” és az „aki van” jelzők után nem az „aki lesz” jelzővel illeti, hanem ehelyett az „aki eljövendő” kifejezést használja. Ez jobban megfelel mind a parúzia-várásnak, mind Isten valóságának, aki nem úgy „lesz”, hogy most még „nincs”.

Ezután a Négy Élőlény *doxa*-t, *timé*-t és *eucharisztia*-t ad Istennek. A három fogalom tisztázására még visszatérünk. Itt csak azt említjük meg, hogy Isten nevét nem mondja ki a szöveg, hanem participiumos szerkezettel „a Trónon Ülő”-nek nevezi.

A Négy Élőlény hódolatára a 10. v-ben a 24 Vén gesztusa következik. Ezt a *perszontai-proszkynészouzsin-balouszin* igék fejezik ki (leesnek, térdrehullva hódolnak és koronáikat a trón elé dobják). Ez utóbbi mozdulatra példát találunk Tacitus *Annales* XV. 29-ben. Amikor a perzsa király Tiridátész Nero képmása elé lépett, levette királyi diadémját, és a képmás lába elé rakta. A 24 Vén mozdulata is azt fejezi ki, hogy lemondanak a maguk dicsőségéről, és Istennek adnak minden dicsőséget.

Az általuk mondott doxológia a 11. versben valamivel hosszabb, mint a Négy Élőlényé. Első része inkább a Seleukida királyok vagy Domitianus császár által bevezetett liturgiákra emlékeztet, mint ószövetségi előzményekre. Az *axiosz ei* = ‘méltó vagy’ — az uralkodók kultuszából vett akklamáció, amit az „Urunk és Istenünk” megszólítás követ, ez a Domitianus által bevezetett liturgiában így hangzott: „*Dominus et Deus noster*”. A doxológia második része viszont fontos többlet Domitianus vagy a Seleukida királyok dicséretéhez képest. „Te teremtetted mindent.” Ilyet az istenített királyok sem állítottak magukról.

5,8—14

A 7 pecséttel lezárt könyvtekercs bemutatása után az angyal kérdésére: „Ki méltó átvenni?” nem érkezik felelet, sőt hármas retardálás (visszatartás) következik: a világ hallgat, János sír, a Vén vigasztalja. Ez drámai csöndet teremt és fokozza a várakozást az igazi felelet után. A mindenség hallgatását

a 3. versben a 3-as „sem” az égben, „sem” a földön, „sem” a föld alatt teszi feszültebbé, valamint a „ránézni sem” kifejezés. János erős siratása pedig kontrasztként szolgál a mindenség kínos csendjéhez. Mindez nagyszerű drámai előkészítés a következő jelenethez, amikor a megöletett Bárány előlép, és átveszi a trónon Ülő kezéből a könyvet.

Ami most már a 8–14 liturgiáját illeti, ez kimondottan a megöletett Báránynak szól, és a passióra és a feltámadásra irányul. Hármaskör doxológiával (9b–10, 12b és 13b) mondja el, hogy kicsoda a Bárány, és mit tett. A harmadik doxológiában már egybecsendül a Bárány és a Trónon Ülő dicsőítése, de az első két doxológia sem jelent elfordulást Istentől, hiszen a Bárányt azért dicsőítik, mert akart és tudott Istennek engedelmeskedni.

E hármaskör doxológia szerkezetére az jellemző, hogy hosszúságuk fordítottan arányos az éneklők számával, s a legbelsőbb körből kiindulva halad a lehető legszélesebb kör felé. Ugyanis az első, a leghosszabb doxológiát a 4 Élőlény és a 24 Vén mondja, a másodikban már a tízezerszer tízezer és ezer-szer ezer angyal is bekapcsolódik, a harmadikat pedig a trónok, vagyis minden teremtmény, az egész teremtettség adja elő.

Külsőség még a leborulás a Bárány előtt, a kithara és az illatáldozathoz való aranycsészék használata — ezekről még lesz szó —, valamint a Négy Élőlény „Amen” antifónaszerű válasza a doxológiákra.

A három doxológia közül az elsőt a 9. versben „új ének”-nek, óde káinének nevezi a Szerző. Az új ének ősképe az Ex 15-ben található, Mózes énekelte az Exodus élménye után a tenger mellett, s benne Isten szabadítását magasztalta. Isten minden egyes szabadítására új énekkel felelt népe. Akkor Új énekbe kezd a mennyei gyülekezet, akkor ezzel Isten Új, szabadító tetteit hirdeti, amit a Bárány hajtott végre. Strack-Billerbeck könyve mutat rá e hely magyarázatánál nemcsak arra, hogy a rabbinita tradíció szerint a Messiás napjaiban Izráel Új éneket fog énekelni a megváltás csodájáról, hanem arra is, hogy a hagyomány szerint Izráel éneke eddig nőnemű volt (*sirá*), mert Úgy tört rájuk a nyomorúság, mint a szülő asszonyra, de a Messiás napjaiban hímnemű éneket (*sír*) fognak énekelni a Zsolt 98, 1 szerint.

Az első doxológia három igével fejezi ki, hogy miért volt méltó a Bárány a könyv elvételére és pecsétjei felbontására. Ezek: *eszphagész, égoraszasz és epoiészasz*.

A Bárány megöletett (ti. értünk), megvásárolt (ti. az ellenség hatalmából) és tett (ti. rendelt és formált) királlyá és papokká. A négy égtájnak megfelelően János 4-es tagozódású kifejezéssel felel a „honnan?”-kérdésre: minden törzsből, nyelvből, népből, nemzetségből. Ez az egyház kontinuitására utal. Az egyház részt nyer (participáció) Krisztus királyi és papi felkenetéséből.

Tagjai nem külön-külön királyok, hanem együtt „királyság” és külön-külön papok. A királyi funkció hangsúlyozottan futurumos (*baszileuszouszin*), még nem Jött el az uralkodás ideje.

A második doxológia azt mondja el, hogy a Bárány méltó arra, hogy Isten 7 tulajdonságát nyerje el. Ezek: *dynamisz*, *ploutosz*, *szophia*, *iszchysz*, *timé*, *doxa* és *eulogia*. Csak az első tulajdonság előtt van névelő, ami azt mutatja, hogy a hét tulajdonság összetartozik, egyetlen főnévként. Az első négy tulajdonság eredetileg is Istené, a másik 3 az ember hódoló reflexiója az isteni tulajdonságokra. Azért méltó a 7 tulajdonságban való részesedésre, mert 7 tetteivel megmutatta Isten iránti engedelmességét és az emberek iránti irgalmasságát. E 7 tette: megöletett, ott állt, elvette (ti. a könyvet), felnyitotta, „megváltottál” és „tettél” (ti. valamivé bennünket).

A harmadik doxológia már egyszerre száll a Trónon Ülőnek és a Báránynak. Míg az első még a Bárány 7 tulajdonságát emelte ki, itt az eredeti isteni tulajdonságok kinaradnak, illetve a 4 helyett egy 5. szerepel itt: a *kra-tos*, viszont az imádat kifejezései közül mind a 3 szerepel. Az, hogy Istennek és Krisztusnak ugyanazt a doxológiát mondják, megfelel annak, amit Plinius néhány évtizeddel később a keresztyének istentiszteletéről ír: „*carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem*”.

7,9—17

Ez a részlet a diadalmas egyházzról való látomás. Az 1—7. vers szerint az elpecsételtek számát csak Isten ismeri, magát az elpecsételést János nem látja, csak hallja, kijelentésként. Akiket lát, azokat már nem lehet megszámolni, ez az egyház teljessége. Az egyház a szó eredeti értelmében katolikus, hiszen az egész emberiségre kiterjed. Győzelmes is, amit a fehér ruha és a pálma szemléltetnek.

A győzelmes egyház liturgiája, akárcsak az 5. részben a Bárány dicsőítése, hármasság tagolású. Ám ettől a szerkezeti hasonlóságtól eltekintve éppen a tükörképe az előbbinek, amennyiben ott az első doxológia a leghosszabb, és a harmadik a legrövidebb, itt viszont megfordítva, a terjedelem nő fokozatosan. Megfordítva pedig, az 5. részben az éneklők vagy beszélők száma egyre növekedett, itt viszont fokozatosan csökken (megszámlálhatatlan sokaság — a trón körül álló angyalok — Vének és Élőlények — egyetlen Vén).

A 10. versben található rövid doxológiában a győzelmes egyház azt ünnepli, hogy az üdvösség Istené és a Bárányé. A figyelemreméltó itt az, hogy már most győzelemként ünneplik azt, ami majd csak a 12. és 19. fejezetekben fog bekövetkezni, a sátán legyőzését és Babilon elesétét. Tehát a győzelem olyan biztos, hogy a látnok még a harc előtt eldöntöttnek ábrázolja.

A liturgia tehát anticipálhatja az eljövendő győzelmet, sőt az abban résztvevőket azzal mindegy egyidejűvé teszi.

A 12. versben található doxológia „Ámen”-nal kezdődik és fejeződik be. Az „Ámen” kifejezésről később lesz szó. A két Ámen közt hetes láncot találunk, melyben a 4. és 5. fejezetektől eltérőleg nincsenek különválasztva az isteni tulajdonságok és az emberi reflexiók. Egyetlen olyan fogalom található itt — az eucharistia —, ami eddig még nem szerepelt a doxológiákban.

A 14–17. versekben olvasható hosszabb rész nem doxológia, hanem a győzelmes egyház himnikus szárnyalású leírása antifónikus, sőt, csaknem katechizáló keretben. Az egyik Vén kérdez, János bevallja, hogy nem tud feleletet adni, majd meghallgatja az előbb még kérdező Vén feleletét az egyház titkairól. Ebből emeljük ki két gondolatot. Az egyik az, hogy ezt a himnikus részt át meg átszövik az ószövetségi idézetek, vagy legalábbis utalások. Az Ézs 49,10 és 25,8-ból találunk idézetet, de sok utalás van a 23. zsoltárra és más ószövetségi helyekre is. Ez a szentírási idézeteknek a liturgiában betöltött szerepére ad példát. A másik megjegyezni való az, hogy az egyház liturgikus szerepét emeli ki ez a szöveg, szerepel is benne a latreuo — „istentiszteleti szolgálatot végezni” ige. A megváltottak Isten színe előtt végzik a latreia-t, éjjel és nappal, mint Isten papjai, Isten pedig velük sátorozik. A szó utal a szent sátorra — *sekhina* — és arra, hogy a megváltott nép kiváltsága, hogy állandóan Istennel való közösségben, az Ő közelségében élhet.

11,15–19

E szakaszcól jegyezzük meg, hogy J. Ellul nem sorolja kommentárjában a himnuszok és doxológiák közé. Ennek az az oka, hogy szétfeszítené az általa megállapított hetes keretet, és így az egész Jelenések könyve által megállapított tagozódást. Pedig ez a szakasz mindenképpen liturgikus. A 7 trombitaszóval jellemezhető, a 8,6-ban kezdődő sorozatot zárja le. A hetedik angyal trombitál, s válaszként „hatalmas hangok” (ezúttal többesszámban, nem úgy mint a 7,10-ben) szólalnak meg a mennyben, hirdetve, hogy „az Úré és az Ő Krisztusáé lett az uralom”. Beteljesedik a 10,7 jóslata, hogy nem lesz többé „időhaladék” (Karner), hanem a 7. angyal szavára Isten veszi át az uralmat.

Erre a bejelentésre a 24 Vén térdre borulva hódol és áldja Istent. A műfaj itt az eucharistia, hálaadás. Az akklamációban a már előfordult „aki van, aki volt, és aki eljövendő” kifejezésből elmarad az utolsó tag. Isten már nem „eljövendő”, hiszen hatalmával jelen van megváltottai közt. A továbbiakban a 2. zsoltár megvalósulását írja le a Vének hálaadása himnikus formában.

Ez a zsoltár - úgy látszik - komoly szerepet játszott nemcsak az őskeresztényen igehirdetésben és az Ószövetség krisztológiai magyarázatában, de a liturgiában, közelebbről az imádságokban is. Példa lehet erre az ősgyülekezet imádsága Péter és János kiszabadulása alkalmából az ApCsel 4,25kk-ből. Ítélet és szabadítás összefonódnak a zsoltár beteljesedése leírásában, mert halottak megítéléséről, a népek haragjáról és Isten szolgái, prófétái és szentjei megjutalmazásáról egyaránt szó esik.

Amikor a Vének himnusza befejeződik, feltárul a mennyei templom, meglátszik a szövetség ládája, mint Isten jelenlétének helye, és az ítélet jeleként földrengés, villámlás, mennydörgés és jégverés támad. A liturgia tehát nemcsak az eljövendő győzelmet és üdvösséget, de az eljövendő ítéletet is anticipálja és megjeleníti.

12,10—12

Ezt a rövid szakaszt „egyhangra írt” kérügmaticus himnusznak nevezhetnénk. Nincs benne antifónia, egyetlen mennyei hang mondja el. Nincs semmilyen látható jelenet, csupán a mennyei *kéryx* kiáltja: *arti egeneto* — most meglett, megtörtént! Megtörtént Isten és a Bárány királyi uralmának megvalósulása. Ennek előzménye a sátánnak, a nagy Vádolónak (kategória) levettete a mennyből. Ellul arra hívja fel a figyelmünket, hogy az előző versek alapján ez nem Krisztus passiójával vagy feltámadásával, hanem inkarnációjával függ össze. Az inkarnációt úgy tekinti, mint ami által Isten „a létezés szövetségére” lépett a világgal, ezért nem lehet jelen a mennyben a Vádoló. Itt rámutathatunk az inkarnációnak az ortodox teológiában, s ennek következtében a liturgiában való jelentőségére. Viszont kritizálnunk kell Ellul véleményét, mert az Újszövetség más részeiben sehol sem találkozunk az inkarnáció és a sátán levettete kapcsolatával, az utóbbit mindig a passióval kapcsolatos helyek említik.

(Jn 12,30—33; Lk 11,21—23).

A menny tehát megszabadult a sátántól, de a föld nem. A mennyben már öröm van, de a földnek „jaj”, mert a sátán dühös, tudja, hogy már kevés ideje van. Ha itt túlzás is liturgiai elemként az exorcizmust emlegetni, annyi bizonyos, hogy a sátánnak való „ellenmondás” eleme megtalálható e részben. Ezenkívül sorolja azt a 3 eszközt, amivel a kísértések közt élő egyház legyőzheti az Ősi Vádlót. Ezek: a Bárány vére, a bizonyágtétel beszéde és a saját életük nem-szeretése vagy nem kímélése halálig, amiben a Mt 16, 25 gondolata cseng vissza.

15,2—5

E szakaszban a fenevadon győzedelmeskedő egyház énekét halljuk, amint Mózes és a Barány énekét zengik. Ezek az üvegtengeren állnak Isten trónusa előtt, vagyis a mennybolton. Az üvegtenger tűzzel vegyes, mert az égből villámok törnek elő.³ A megváltottak győzelme a fenevad képen és nevének számán vett diadalból áll, vagyis abban, hogy nem vettek részt a császárkultuszban. Arra utal ez, hogy az őskeresztyén liturgia kizárólagos, abban nem lehet részt vennie annak, aki embereket tisztel isteni liturgiával. Karner azt emeli ki, hogy az Ex 15,1—21-et, Mózes énekét a jeruzsálemi templomi kultuszban a *minchá* áldozat után énekelték. Tehát a Jelenések könyve a napot befejező istentiszteletként mutatja be a következőket.

A himnusz majdnem teljes egészében ószövetségi idézetek összeállítása. Így szerepeinek benne Zsolt 11,2; 139,14; 145,17; Ám 4,13 (LXX); 5Móz 32,4 (LXX); Jer 10,6—7; 1Sám 2,2; Zsolt 86,9; Mal 1,11. Az idézetek jelzésszerűek, a szó szerint nem idézett kontextusokra is tekintettel vannak. Ellul kicsit leegyszerűsített módon a himnusz három mozzanatát emeli ki: 1. Isten tetteit hirdeti Isten népe, hiszen ők azok, akik e tetteket felismerték. Az, hogy Mózes éneke egyben a Barányé, az Ó- és Újszövetség egységét fejezi ki a liturgia nyelvén. 2. Ezután az Úr útjait hirdeti az ének, vagyis azokat az eszközöket és módokat, melyekkel céljait eléri. Ezek az utak igazságosak és valóságosak. Végül: 3. Isten tettei és útjai nyilvánvalóvá válását, vagyis az arról való kijelentést és a kijelentés hatását hirdeti. Eljönnek Hozzá a népek, mégpedig nem félelemből, hanem meggyőződésből, látva ítéleteit vagy cselekedeteit (*dikaiómata*)

A magyarázók vitáznak azon, hogy a Jelenések könyvének van-e missziói jellege, vagy csak a meglévő egyház hűségét akarja előmozdítani. Szerintünk „a népek eljövetelére”-nek ez a liturgiai motívuma mindenképpen missziói, csak az eredményt nem a jóakarátú emberi erőfeszítésektől, hanem Isten tettei nyilvánvalóvá válásától, tehát eszkatológus módon várja.

19,1—10

Ez a Barány menyegzőjének liturgiája. Antifónikus szerkezetű. Az 1—2. versben a nagy mennyei sokaság szava hallatszik először, majd a 3-ban ugyanők szólnak másodszor. Szólnak, és nem énekelnek. A harmadik szakasz a 4. versben a 24 Vén és a Négy Élőlény Amen-je és Hallelujah-ja. Ezután a negyedik szakaszban a Trónról hallatszik egy hang, mely Isten dicséretére hívja Fel Isten szolgálait és az őt, félőket, ez található az 5. versben. A 6—8.

3 Vö. a szláv Henoch könyvét (29,2): villám = tűz a vízben és víz a tűzben.

versek a felszólítás földi visszhangját idézik, itt a földi sokaság felel a mennyei istentiszteletre és felszólításra a maga hálaadásával és doxológiájával, mely különösképpen azért dicséri Istent, mert eljött a Bárány menyegzőjének ideje és a menyasszony, az egyház felékesítette magát.

Lohse úgy látja, hogy ez a doxológia az összes eddigieket összefoglalja. Igék elhagyásával és bizonyos igeidők használatával fejezi ki ez a liturgia azt, hogy Isten győzelme már bekövetkezett. Pl. a 12,10-ben még a basileia és sötéria előtt ott állt az „*egeneto*”, meglett — itt, a 19. részben ez már faktum, amit nem szükséges a *ginomai* igével kifejezni. Gondot okoz a magyarázóknak a 6. vers aoristosa, *ebaszileuszen*, „uralkodott” az Úr, a mi Istenünk. Ellul ezt azzal magyarázza, hogy a királyi uralom már megvalósult, most a menyegző következik el. Az eredeti szöveg szerint „elkezdte az uralkodást”, „uralomra jutott”.

Még két részletre mutatunk rá. Az egyik a 9. versben a Nagy Vendégségbe, a Bárány Menyegzőjére meghívottakat mondja boldognak a mennyei hang, s megparancsolja Jánosnak, hogy ezt írja is meg. Vajon utalásnak tekinthető-e ez az istentiszteletet bezáró úrvacsorára? Vagy az eszkatológikus vendégség kifejezése ez? A másik érdekesség, hogy János a vele beszélő angyalt akarja imádni, de az meggátolja ezt, önmagát János és a keresztyének szolgatársának nevezi, és Isten imádatára szólít fel. Ez kétségtelen a keresztyén liturgia teocentrikusságát emeli ki, ha Isten van a középpontban, akkor egyedül Őt kell imádni, még a mennyei teremtmények imádata is tilos.

II. „Keresztmetszet”

1. A liturgia szereplői

Azok közt, akik a liturgiát végzik, sorrendben az első a 4,4-ben szereplő 24 Presbíter, akik 24 trónon ülnek, fehér ruhákban, arany koszorúval a fejükön. Feladatuk a hódolat és a dicséret (4,10—11; 5,9; 11,17k; 19,4 stb.), *kitharán* játszanak, arany tömjénező csészékben papi szolgálatként áldozatot mutatnak be (5,8), magyarázzák Jánosnak a látottakat (5,5; 7,13), koszorújukat Isten trónja elé helyezik (4,10). A magyarázók erősen eltérnek a Vének személye megítélésében. Bousset 24-es számukból a babiloni állatöv 2x12 csillagára következtet. Lohmeyer szerint ők a Vének Tanácsa (Ézs 24,23 LXX; Dán 7,9; Jób 1, 6,21).

Lohse *angelus interpretis*-i szerepükre mutat rá (7,14). Ellul szerint a teremtés Jelképei. Ha a 24 papi rendre és a léviták 24 rendjére gondolunk, valamint

a Vének 11 liturgiai funkciójára, akkor igen valószínű, hogy mind szerepük, mind személyük papi.

A Négy Élőlény a mennyei udvartartás legbelsőbb köréhez tartozik. Miért éppen négyen vannak? Gondolnak a Föld 4 végére, a 4 égtájra, a 4 szélre, a 4 évszakra. Utóbbi a babiloni állatöv képeinek az itt leírt 4 Élőlény külsejével való hasonlóságra utal. Világos azonban, hogy János elsősorban az Ez 1—2-ben és És 6-ban található kérubok és szeráfok képét olvasztja össze szuverén módon.

A Jelenések könyve liturgiájának további szereplői az angyalok, akik néha megszámlálhatatlan sokaságban (5,11), máskor pedig egyesével, egy-egy feladat végzése közben szerepelnek (7 kürtszó, 7 csésze stb.). Része a liturgiának a diadalmas egyház, de része a még küzdő, földi egyház is. Különösen szép az a jelenet, amikor a kétféle (mennyei és földi) liturgia valami módon Isten előtt összeolvad (5,8). A 15. fejezetben „a győztesek” éneklük kitharán játszva Mózes énekét, a 7,9-ben pedig megszámlálhatatlan sokaság hirdeti, hogy az üdvösség az Istené. Az 5,13 kétségtelenül a legszélesebb, itt az egész teremtettség, vagy minden teremtmény részt vesz a liturgiában. Itt még az emberen kívüli világ is gondolhatunk.

Utalást találunk az 1, 8-ban a lektor tisztére. Papokról és papi szolgálatról is sok szó esik, de ezt vagy a mennyei lények végzik (áldozat, imádság, tanítás), vagy a gyülekezet minden tagjára vonatkozik, akiket a Bárány „papokká tett” (1,6; 5,12; 20,6). Az egyik legfontosabb tiszt a Jelenések könyve szellemi környezetét adó gyülekezetekben a prófétai tiszt lehetett (16,6; 18,24; 11,18 és 22,9). A Jelenések könyve önmagát is próféciónak tekinti (1,3; 22,7.10). A szerző a prófétákat mondja szolgatársainak. Említi még az apostolokat, őket is eszkatológikus öröme hívja a szentek és próféták mellett (18,20). Szól a hamis prófétákról (2,20) és hamis apostolokról is (2,2). „A gyülekezet angyala” kifejezést (1,20; 2,1; stb.) sokféleképpen magyarázzák. Van olyan felfogás, hogy ez szó szerint mennyei lény vagy a gyülekezet mennyei egzisztenciája, „jobbik énje”. Az apokaliptika nyelvén tehát ők volnának az egyes közösségeket Isten előtt képviselő szellemi valóságok (Lohmeyer, Lohse). Mások szerint viszont ők a gyülekezet püspökei, a szónak természetesen még nem monarchikus értelmében. Így Hofius (453) arra mutat rá meggyőzően, hogy mennyei lényekhez nem kellene leveleket írni s különös, volna, ha prófétával kellene üzenetet adni Krisztusnak az angyalok részére a 2—3. fejezetekben; sőt az is különös volna, ha az egyik angyalt ítélettel fenyegetné Krisztus (1,5). Így „a gyülekezet angyala” Istennek a gyülekezetben lévő küldötte, azaz a püspök-, pástor vagy azok testülete, tehát liturgiai funkcióval bíró tisztségviselő. Delling azt a kérdést is felveti, hogy a 24 Vén ülésrendje a trón körül nem analóge a keresztyén istentiszteleten a püspök és a presbi-

terek ülésrendjével, esetleg a zsinagógában a Vének és a Tóraszekrény elhelyezkedésével (5,2).

2. A liturgia részei

A Jelenések könyve is használja azt a bevezető formulát, ami a páli levelekben is megtalálható: „Kegyelem néktek és békesség.”, csak átalakítva, kibővítve pl. így: „attól, aki van, volt és eljövendő” (1,4). Lehetséges, hogy ez a keresztyén istentiszteleten már akkor szokásos volt, de fordított irányú hatás is lehetséges.

Igen fontosak a Jelenések könyvében a doxológiák. Stauffer⁴ a következő doxológiai — legtöbbször egyben krisztológiai — formulákra mutat rá a Jelenések könyvében: a teremtésért (3,14), inkarnációért (12—13. fej.), passióért (5,9k. 12), a halál legyőzéseért (1,7; 2,8; 3,7.21), a trónra lépésért (11,15; 12,10k) és az isteni méltóságért való ünnepélyes dicséretmondásokra. Különös előszeretettel figyelhető meg a parúziával kapcsolatos kijelentésekre felelő doxológiák iránt. Gyakori az antifóna — felelgetés — használata a doxológia során. A mennyei istentiszteleten hol mindig növelő, hol meg csökkenő számú kórusok váltják egymást Isten dicséretében (vö. az 5. fejezettel). Gyakran záródik a doxológia *Ámen*-nel. Biztosra vehető, hogy ez a gyakorlat az őskeresztyén istentiszteleten is megvolt (erről többet Delling, 65k).

A doxológiával csaknem egyenlő az eulogia. Ilyent is sokat találunk a Jelenések könyve liturgiai részeiben (5,12—13; 7,12). A pogány nyelvhasználat szerint az *eulogia* az istenség hatalmának elismerése, sokszor a gyónás, bűnvallás formájában (Delling, 70). Strack-Billerbeck (IV. 167) azt mutatja ki, hogy a zsidó liturgiában a *böráká*-hoz kapcsolódott.

Az *axios* — ‘méltó’ (4,11; 5,12) kifejezést Delling (70) szerint a Jelenések könyve szerzője a görög népgyűlésből ismerhette. A várost szolgáló férfiak tiszteletére emelt hellenisztikus feliratokon szerepelt. A LXX-ben a SalBölcs 9,12-ben fordul elő, de itt is profán értelemben. Delling lehetségesnek tartja, hogy a Jelenések könyvében nyer először vallásos értelmet ez a kifejezés.⁵

4 E. STAUFFER, *Az Újszövetség teológiája*, 63.

5 Megjegyzendő, hogy etimológiailag ez a szó a mérleg két serpenyőjének vagy nyelvének egymással való megfelelésére utal.

Három héber-arám formula: *Ámen*, *Hallelujah* és *Maranatha*. Az *Ámen*, mint Delling rámutat (73k) a zsinagógákban nem az ima záró, hanem a benedictiohoz való csatlakozás formája, az egyetértés kifejezése. Inkább tartozik a doxológiákhoz, mint az imákhoz. A 19, 4-ben pl. az elhangzott dicséret megerősítése a gyülekezet eddig hallgató, azaz néma fele részéről. Ezzel is aktívabb résztvevőivé válnak a liturgiának (Cullmann, 27). Az *Amen*-t mindig a gyülekezet mondta, nem a liturgus. Megjegyzendő, hogy a 3, 14-ben Krisztus neve az, hogy „*Ámen*”, ami arra utal, hogy Isten akaratához szabta életét. — A *Halleluja* csak a Jel 19,1. 3—4- és 6-ban fordul elő az Újszövetségben. A 4-ben az *Ámen*-nal áll együtt. A doxológia tagolására szolgál ez a Jahve-énekkel való dicséretére felszólító kiáltás. Lohmeyer szerint a hellenisztikus zsinagógai istentiszteleten szokásos liturgiai elem volt (3Makk 7, 13), a Zsoltárok könyvében már gyakori (Delling, 54). — A *Maranatha* köztudomásúan lehet indikatívusz: „Urunk eljött”, vagy imperatívusz: „Jöjj el, Urunk!” Cullmann rámutat arra, hogy filológiaiilag mindkét fordítás helyes, de épp a 22,20, ahol görögre van fordítva, mutatja, hogy az imában imperatívuszi értelemben használták (16). Nem véletlen, hogy görög iratokban arámul idézik, a Didachéból tudjuk, hogy az úrvacsoránál imádkozták el (10, 6). Tehát visszatekintettek Krisztus feltámadására és megjelenésére az első Úrnapján, örvendeztek jelenlétének a gyülekezet közös étkezésén, és előretekintettek a végidők mennyei liturgiájára.

A Jelenések könyvében szereplő imádságok elválaszthatatlanok az említett doxológiáktól és eulogiáktól, de azoknál szélesebb értelműek. Az ima egyik forma a proskynésis. Eredetileg azt a csókot jelenti, amivel az uralkodók vagy istenségek előtt a földet vagy lábukat, esetleg ruhájuk szegélyét illették. Az alázat kifejezése volt. Átvitt értelemben az imádságé. Így a lefelé fordított tekintetet, a térdelő testtartást is jelöli. Az 5,14; 16,4 sőt a 6,11 és 11,6 szerint a mennyei istentiszteleten a proskynésis volt a Vének felelete az elhangzott doxológiára.

Az Újszövetségben a Krisztushoz való imádság előfordul, de inkább csak kezdeti formájában. A Jelenések könyve ebben elől jár. Megtaláljuk benne a hálaimát: eucharistia, 11, 17k. Ez a „hálát adni” igével kezdődik, aztán megnevezi azt, aki iránt hálát érez (pl. *Kyrie, ho theos*), végül *hoti*-val kezdődő mellékmonddal megokolja, hogy miért hálás.

Delling részletesen foglalkozik azzal, hogy megtalálhatóak-e a Miatyánk elemei a Jelenések könyvében (114). Megállapítja, hogy nem a Jelenések könyvében kell keresnünk a Miatyánk eredetét, de a doxológiák utalnak arra, Aki királyságát, hatalmát és dicsőségét megőrzi és az eszkatológiai történesek közt érvényesíti. Másfelől a Miatyánk doxológiája olyan dicséret, amely bele-

illik a Jelenések könyvébe. A Jelenések közelebb áll a Miatyánkhoz, mint az apostoli levelek. *Doxa* és *dynamisz* a 19, 1; 4, 11; 5, 12-ben, *dynamisz* és *basileia* a 12, 10-ben, *doxa*, *dynarnisz* és *tousz aiónasz* a 7, 12-ben fordul elő.

A liturgikus részekben nemcsak egyedül vagy szavalókórusban elmondott, hanem elénekelt szövegeket is találunk. Az Ef 5, 19 a keresztyének énekeit *pszalmoi*, *hymnoi* és *ódai* névvel illeti. A Mk 14, 26 az ószövetségi zsoltárok eléneklését a hymnein igével fejezi ki. Nem biztos, hogy ezeket hangszeres kísérettel adták elő az őskeresztyén istentiszteleten. A himnusz az ókori görög világban az istenek tiszteletére szerzett, művészi színvonalú, nők, fiúk vagy hivatásos énekesek (*hymnódoi*) által előadott ének. A Jelenések könyvében sem főnévi, sem igei alakban nem fordul elő, mégis, a fentiek alapján több részt jogunk van himnusznak nevezni. Többször előfordul viszont az ódé és az *adein* = 'énekelni' ige: 5,9; 14,3; 15,3, mindig az „új” ének, tehát valamilyen új isteni szabadításra való boldog feleletadás formájában. Cullmann az 5,9.12–13-at, a 12,10–12-t és a 19,1–2.6-ot a legrégibb keresztyén Krisztus-himnuszoknak tartja (24).

Az istentisztelet elemei közé tartozik az igeolvasás és igehirdetés is. A könyv már az elején utal az istentiszteleti felolvasásra (1,3) „boldog, aki olvassa, és akik hallgatják” (az egyes ill. többes szám ilyen használata félreérthetetlen). Vö., a 22, 17-tel: „aki hallja, azt mondja”. Erőteljesen hangsúlyozza az igehirdetés autoritativitását (22,6b; 16,18k). Egész üzenete a gyülekezethez szól, nem maradhat titokban, tartalmát nem szabad „lepecsételni”, hanem meg kell ismertetni azokkal, akik várnak rá (22,10). — Hitvallás-szerű részeket is találunk főként a doxológiai szakaszokban, ezek közt kvázi-trinitárius elemeket is (1,4–5).

Megtalálhatóak a Jelenések könyvében a liturgia külsőségei. Ezek természetesen valamilyen belső tartalmat fejeznek ki az eszközök vagy gesztusok nyelvén. Többször van szó oltárról (6,9; 8,3), de ez nem arra utal, hogy a keresztyén istentiszteleteken lett volna ilyen, hanem a jeruzsálemi templomi kultusból vett kép. A tömjén használatáról maga a könyv árulja el, hogy ez jelképesen a „szentek imádságait” jelenti (5,8; 8,3k). A 7 mécesstartó (nem gyertyatartó, akkor még gyertya nem volt) használatáról a zsinagógai istentiszteleten tudunk, úgyszintén a trombiták (pl. a 8. fejezet) használatáról, mellyel az istentiszteletek kezdetét jelezték (vö. 1,10). A trombita (*szalpinx*) vagy kürt fémből készült, egyik végén öblösre képzett másik végén szájfúvós hangszer volt.

A Deuteronomium szerint csak ezüstből volt készíthető és csak az istentiszteleten volt szabad használni. A kithara-t szokták hárfának fordítani, de lehetne citerának is. A hárfánál kisebb volt, egy kézben tudták tartani.

Régészeti leletek találtak *kithara*-ábrázolásokat. Derékszög alakú vagy hajlított fakeretre erősített húrokat pengettek az elefántcsont vagy fém pengetővel, a plektron-nal. Az 5, 8 szerint a Vének, a 15,2 szerint a győztesek használják. A fehér ruhák is a mennyei istentisztelet külsőségeihez tartoznak (7,9.13; 6,11; 4,4). Az eszkatológiai beteljesedésre utal ez a viselet. De a jelenre nézve is követeli, jelképes értelemben a 3,18k, hogy „fehér ruhád legyen”. A pogány kultuszokban különösen a tisztségviselőknek, papoknak volt fehér ruhájuk. A Jelenések könyve e viselettel arra mutat rá, hogy a keresztyén gyülekezetben minden tag papi funkciót végez. Az istentiszteletek ideje a hét első napja, az Úrnapja volt (1,10). Cullmann szerint az „Úrnapja” kifejezés először a Jel 1, 10-ben fordul elő s kifejezetten Krisztus feltámadásának napja (15). Az istentisztelet helye, a mennyei templom, illetve az „új Jeruzsálem” méreteinek, adatainak is liturgikus jelentősége van.⁶

3. A liturgia forrásai

Delling említést tesz (53) J. Peschek: *Geheime Offenbarung und Tempeldienst* című, 1929-ben megjelent könyvéről, melyben a szerző szinte mindent a zsidó templomi istentiszteletre vezet vissza, annyira, hogy a Jelenések könyve egész gondolatmenetét egy reggeltől estig tartó templomi szertartássorozat leírásának tartja. Így a Bárány szereplése (5,6; 14,4) megfelel a délelőtti és délutáni bárányáldozatnak, a 3 angyalszó (14,6—12-ben) a délutáni Pentateuchosz-olvasásának, amikor 3, egymást váltó olvasó szerepelt; a 14,15-ben pedig a szent kenyerekre való utalást talál.

Ugyancsak Delling említi (119—120) van Gennep tanulmányát is, aki viszont a Jelenések könyvében egy ázsiai zsidókeresztyén szekta beavatási szertartását látja tükröződni. Eszerint Krisztus szobor állt volna a mécsestartók közt jáspisból és szardonixból faragva (ami az 1. ill. 4. fejezetek összekeverése), a 24 Vén magasabb fokozatot elért egyháztagokat jelentene, a Bárány az álarcban lévő mystagógos, a 13,16—18-ban (elpecsételés) a szekta titkos jelével látják el a beavatandókat stb.

Pierre Prigent *Apocalypse et Liturgie* (Paris, 1964) című, Ellul által idézett (235) művében az egész Jelenések könyvét az úrvacsora és a keresztség liturgiai textusaiból felépítettnek tekinti, amit eredetileg húsvéti liturgiaként

6 Akit a számszimbolika érdekel, különös tekintettel a Jelenések temploma méreteire, annak a jezsuita RITZ Sándor: „A templom” című és „Az Apokalipszis új Jeruzsálemének szent városa” alcímet viselő — Róma, 1975 — magyar nyelvű füzetet ajánljuk.

használtak. Szerintünk az úrvacsorára való utalást inkább csak a 2,17 (a győztesnek enni adok „az elrejtett mannából”); a 3,20 („bemegyek, és vele vacsorálok”) és 19,9 (Bárany menyegzője) nyújt. A keresztelezésre talán a „fehér ruha” motívum utal.

E. Stauffer⁷ viszont a Jelenések könyve liturgiáját a császárkultusból, közelebbről a Domitianus tiszteletére adott efézusi ünnepi játékokból magyarázza. Az 1. fejezet krisztofániája uralkodói proklamációval kezdődik („Én vagyok a...”), ezt az üzenetvivő kijelölése követi (ez János), majd a címzetek meghatározása (ők a 7 gyülekezet). A 2–3. fejezet Domitianus ediktumai stílusát idézi: „így szól az, aki.” 2,1 stb. Fő- témája a gyülekezetek vagy városok hűsége vagy hűtlensége. Hét győzelmi díjról is szó esik: nyilvános díszétkezés, örök koszorú, fehér márványlap a győztes új nevével, polgárjog, fehér ruha, tiszteletbeli jog a templomban és a trón mellett. A 4. fejezet nemcsak istentiszteletre, de a koronatanácsra is hasonlít. Az 5. fejezetben szereplő könyvtekerics a császárok ábrázolásán ott van az uralkodó kezében. A 6. fejezet apokaliptikus lovasai négyen vannak, számuk és színük megegyezik azzal, amit Domitianus engedélyezett Efézusban. A 8. fejezet elején említett félórás csend egyesíti a jeruzsálemi liturgiát és az efézusi ünnepi játékok liturgiáját. Rómában a császár trónja elől elhúzták a függönyt, ezzel kezdetét vette az ünnepség. Efézusban az üres trón elől húzták el a függönyt, mert ott a császár személyesen nem volt jelen. Az ábrázolásokon viszont villámköteg található az üres trónon, éppen mint a 4,5 és 11,9-ben.

Nyilvánvaló, hogy a Jelenések könyve liturgiai gondolatait több-kevesebb mértékben befolyásolták a hellenista görög kultuszok, a császárkultusz, a jeruzsálemi templomi és a zsinagógai kultusz, valamint a kialakuló keresztyén liturgia. Ez utóbbival a Jelenések könyve kölcsönhatásban áll, át is vesz abból, és hatással is van arra. Különösen a kisázsiai gyülekezetek istentiszteleti életével találunk benne legtöbb rokon vonást. Túlásnak tartjuk ezért, ha valaki a Jelenések könyvében minden liturgiai részletet egyetlen eredőre akar visszavezetni. Szerintünk szuverén módon eklektikusak a Jelenések könyve liturgiai elemei. Fontos azért is hangsúlyozni, hogy egyaránt van reflexív (meglévő liturgikus elemeket visszatükröző), polemikus (meglévő liturgiákkal vitázó) és paraklétikus (a földi egyházat a mennyei egyház istentiszteletével vigasztaló) funkciójuk. Ami a másodikat, a polemikus funkciót illeti, ezek logikailag kétfélek: vagy komparatív módon hatnak (fokozzák a császárkultuszban állítottakat Krisztus tisztelete javára), vagy antagonisztikusak (ellentmondanak annak valamilyen lényegi különbség felmutatásával).

⁷ E. STAUFFER: *Christus und die Caesaren*, 192k.

4. A liturgiai részek teológiai szerepe

Milyennek mutatják a Jelenések könyve liturgiai részei Istent? Jellemző a leggyakrabban használt kifejezés, amelyik mindenféle istennév használata nélkül kifejezi Isten hatalmát: „a Trónon Ülő” (a 4,2-ben találkozunk vele először, azután még sokszor).

A másik liturgikus Isten-megjelölés az „aki van, volt és eljövendő” és variációi. Már az 1,4-ben is találkozunk vele. Érdekes, hogy sem itt, sem más helyeken, nyelvtanilag teljesen szabálytalanul nem deklinálja az író ezt a hármas jelzőt, mintegy kifejezve azt, hogy Isten méltóságával és összeférhetetlen a deklináció, a hajlítás. Az is érdekes, hogy a 11,16-ban már nem használja az eddigi hármas jelző utolsó tagját: „eljövendő”, ezzel Isten uralma megvalósulásának teljes bizonyosságát fejezi ki. Az, hogy az „aki van, volt és eljövendő” formula mögött az Exodus 3, 14 áll, nyilvánvaló. A *Pantokratór*-Mindenható jelző (1,8; 4,8; 11,17; 19,6) magyarázatánál Lohse (16) arra mutat rá, hogy e jelző mögött a Seregek Ura (Ám 4,13) prófétai kifejezés áll. Igen fontos, ha nem is gyakori, Istennek mint Teremtőnek tisztelete a Jelenések könyvében. A 4,11-ben a „Te teremtettél mindeneket és a Te akaratodból lettek a teremtetek” olyan doxológiai formula, amelyik a császárkultusszal való polémiában rámutat valamire (ti. a teremtésre), amiben Istent nem tudják a császárok fölülmúlni.⁸ Istent mint a történelem Urát mutatja be az 5. fejezet jelenete a 7 pecséttel lezárt könyvtekerccsel, ugyanakkor olyan Istenként, aki szövetségre akar lépni azzal, aki méltó arra, hogy akaratát végrehajtsa. Szövetséges Isten Ő, erre mutat a szövetségláda említése is (11, 19), valamint az az ígélet, hogy az emberekkel együtt sátorozik (7, 15) és a szenvedések minden maradványától megszabadítja az üdvözülőket (7, 16–17).

A mennyei liturgia résztvevői annak örvendeznek, hogy Istené lett a babilonia (11, 15), Ő ítél, megítélte a Nagy Paráznát (19,2) és Ő jutalmaz (11,18). Nagyok és csodálatosak tettei, igazak és valóságosak útjai (15, 3). Egyedül Ő a tökéletes (15,4). Előtte hódolnak a népek (u.o.). A mennyei liturgia felszólítja a földön lévőket Isten dicséretére (19,5).

A Jelenések könyve liturgikus részeinek krisztológiája nincsen ellentétben monoteizmusával, ellenkezőleg: kiegészíti és konkretizálja azt. Krisztust már

⁸ Jellemző a Jelenések könyve liturgiai részeire az is, hogy nagyon sok bennük az ószövetségi idézet. Ezek egyik része a híres ószövetségi teofániákra való reminiscencia. Másik része pedig ószövetségi eszkatológiai üdvjövendölések beteljesedését fejezi ki. Mindenképpen írásszerű, az ószövetségi szentiratokban gyökerező istenképpel találkozunk. Hozzá kell tennünk, hogy igen sok intertestamentális irat is ott van a háttérben, talán leginkább Henoch könyve.

az 1. fejezetben kimondottan liturgikus, főpapi öltözetben és környezetben (mécsestartók) mutatja be. Prófétai üzenetének is van liturgiai vonatkozása, mert üzenetét a gyülekezetek istentiszteletein való igehirdetésként küldte. Fontos, hogy a 7. és 11. fejezetek liturgikus jeleneteiben Krisztus Bárányként szerepel (*arnion*-bárányka), a 11–12. fejezetben nevén nevezve: Krisztusként, a 14. és 19. fejezet ismét Báránynak nevezi. Ellul (92) vizsgálatait az egész Jelenésekre kiterjesztve, messzemenő következtetéseket von le abból, hogy mikor szerepel Krisztus áldozati bárányként, mikor Emberfiaként és mikor mindkettőként a könyvben. Ilyen messzire most ne menjünk, annyi bizonyos azonban, hogy a Jelenések könyve liturgiai részeinek krisztológiája összetett: Krisztus áldozatát és hatalmát, papi és királyi tisztét egyaránt bemutatja. A 11. fejezet (15. v.) azt ünnepli, hogy a basileia az Úré és az Ő Krisztusáé, míg a 12. fejezet a basileia-t Istennek, Krisztusnak pedig az abban való exousia-t, végrehajtó hatalmát tulajdonítja (10. v.).

Talán a 19. fejezetet nevezhetnénk a Jelenések könyve liturgikus részei krisztológiája csúcának, mert itt van a Bárány menyegzőjéről szó (7. v.). Őszövségi ígéretek teljesednek itt be a Seregek Ura által minden népnek készített lakomáról (Ézs 25,6k), de beteljesednek a szinoptikus vendégség-példázatok is (Lk 14,15k. és párh.).

A Jelenések könyve liturgikus részei üdvtörténeti meghatározottságúak. Nem időtlen kultuszt mutatnak be, hanem Isten üdvözítő tetteire adott liturgiai válaszokat. Ezek a válaszok maguk is események, beletagolódnak az üdv rendjébe. Az exegetikai részeknél láttuk, hogy a liturgia néha nem a megtörtént, hanem a még meg nem történt eseményekre reflektál proleptikusan, előlegezve az eljövendőket. Üdvtörténet és profán történet nem válnak el, hanem ahogyan ez az apokaliptikában szokásos, egységet alkotnak. Tanulság ebből, hogy a liturgia, bár örök értékek hordozója, nem lehet időfeletti, történetietlen, de eseménytelen sem. Isten tetteire figyel és válaszol, de maga is esemény válik, úgy, mint missziói alkalom imádság az evangélium terjedéséért, a kijelentés megértéséért, adoráció, intercesszió és — ahogy az ortodox egyház nevezi — „elénekelt dogma”, tehát tanítás és hitvallás. Az üdvtörténeten belül legfontosabb a Jelenések könyvében az újjáteremtés. Van olyan felfogás, mely párhuzamot von a Genézis és a Jelenések könyve közt annyiban, hogy a Gen 1 a teremtetést foglalja liturgiai keretbe, a 7-es tagolásban, a Jelenések könyve is 7-es tagolású keretbe foglalja az újjáteremtést.

Megfigyelhető a Jelenések könyve liturgiájának kozmikussá válása. Az 1. fejezetben a száműzött János az Úrnapján az istentiszteletre gondol, melyen távolléte miatt nem tud résztvenni, tehát a magánossá vált ember liturgiájával kezdődik a könyv. Aztán a 7 gyülekezet istentiszteleti éle-

tét jeleníti meg (2–3. fej.), majd a 4. fejezettől a mennyei istentiszteletbe kapcsol be. A 7. és 11. fejezetekben a megdicsőült és a földön küzdő egyház liturgiájával találkozunk, részt vehetünk a győztesek istentiszteletén, végül a 19. résztől a 22. végéig eljutunk ahhoz a ponthoz, melyben liturgia és élet már nem két különálló valóság, hanem a kettő egybeolvad. A „templom nélküli város” látomása nem a profánná vált szent, hanem a szentté vált profán világot mutatja be. Ez a kép kettős gondolatból épül fel. Az egyik a „templomtradíció”-val szemben a „sátortradíció” érvényesülése. Nincs templom a szent városban (21,22), de „Isten velük fog sátorozni” (21,3). Tudni kell, hogy e hagyomány szerint Izrael a szent sátor korszakában engedelmesebb volt, mint a templom korszakában. A másik motívum itt Jézus idézete, hogy a lerombolt templomot újjáépíti, mely „nem kézzel csinált lesz”. A Jelenések könyve azt mondja el, hogy a kőtemplom helyére a végidők gyülekezete lép, melyben maga Isten van jelen.

Felhasznált irodalom

1. Kommentárok:

BOUSSET, Wilhelm: *Die Offenbarung Johannes*. 6. kiad., Göttingen, 1906

CHARLES, R. H: *The Revelation of St. John*. International Critical Commentary, Edinburg, 1920

ELLUL, Jacques: *Apocalypse*. Neukirchen-Vluyn, 1981

KARNER Károly: *Apokalipszis*. Bécs, 1974

KOCSIS Elemér: Jelenések könyvének magyarázata. *Jubileumi Kommentár* III., Budapest, 1995, 428-464

LOHMEYER, Ernst: *Die Offenbarung des Johannes*. Handbuch z. NT., Tübingen, 1924

LOHSE, Eduard: *Die Offenbarung Johannes*. 8. kiad. NTD. Göttingen, 1960

2. Egyéb szakirodalom:

CULLMANN, Oscar: *Urchristentum und Gottesdienst*. Zürich, 1950

DELLING, Gerhard: *Der Gottesdienst im NT*. Berlin, 1952

GOPPELT, Leonhard: *Theologie des NT*. 3. kiad. Göttingen, 1980. II. r. 44.

HOFIUS, Otfried: *GPM* (71) 1982, 453kk.

STAUFFER, Ethelbert: *Christus und die Caesaren*. 4. kiad. Hamburg, 1952

— uő.: *Az Újszövetség teológiája*. Ford.: Kocsis Elemér, Budapest, 1981

H.STRACK-P.BILLERBECK: *Kommentar zum NT aus Talmud u. Midrasch*, München, 1969

Peres Imre:



AZ APOKALIPSZIS KANONIZÁLÁSÁNAK TÖRTÉNETE*

Bevezetés

Bart D. Ehrman legújabb könyvében némileg provokatív kijelentést tesz, amikor közli meggyőződését, hogy a Biblia nem esett le a mennyből, hanem hosszabb folyamat által keletkezett. És azok, akik a történeteket és a szövegeket tovább adták, nem mindig voltak a legszorgalmasabbak és a legönzetlenebbek. Felületesek is voltak, és – ha ez felsőbb igazságnak szolgált, vagy annak, ami ennek tűnt, – változtattak is rajta.¹ Bizonyára sértőnek találjuk ezt a kijelentést, és a szerző meg is kapta érte a megfelelő kritikát Andreas Fuchstól, a linzi újszövetséges professzortól.² Felháborodásunkon túl azonban be kell ismernünk, hogy olyan dologra tapint rá Bart D. Ehrman, ami a mai napig nem zárható le egészen világosan és megnyugtatóan.³ Ez pedig az újszövetségi kánon keletkezésének története. És ahogy ez érvényes az Újszövetségre általában, annál inkább igaz ez a Jelenések könyvének esetében. Be kell valanunk, hogy nem ismerünk minden részletet az Apokalipszis kanonizálásának folyamatából, mint ahogy nem ismerünk minden részletet magának a Jelenések könyvének keletkezéstörténetéből. A mozaik csak lassan rakódik ki, és joggal félhetünk, hogy az egyes elveszett kockák (részletek) már nem kerülnek elő, amit nagyon sajnálhatnánk.

* A tanulmány első változata elhangzott a Doktorok Kollégiumának Újszövetségi Szekciójában: Sárospatakon, 2008. augusztus 28-án.

1 Bart D. EHRMAN, *Abgeschrieben, falsch zitiert und missverstanden. Wie die Bibel wurde, was sie ist*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008. (A pontos idézet így hangzik: „Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen, sondern in einem langen Prozess nach und nach entstanden. Und die, die die Geschichten und Texte weitergegeben haben, waren nicht immer die Sorgfältigsten und die Uneigennützigsten. Da wurde mitunter geschlampt und - wenn's denn der höheren Wahrheit oder dem, was man dafür hielt, diente - auch schon mal dezent verändert“.)

2 Andreas FUCHS (Hrsg.), *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* = SNTU 33 (2008), 288-289.

3 Georg STRECKER, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, URB 1682, 277-278.

A Jelenések könyve, mint apokaliptikus látomásirodalom és mint szöveggyűjtemény, atöbbsi újszövetségi irathoz képest eléggé különös utat tett meg⁴ ahhoz, hogy szövege fennmaradjon és hogy része legyen az újszövetségi kánonnak. Tanulmányomban próbálom nyomon követni, milyen adataink állnak rendelkezésünkre az Apokalipszis kanonizálásának bonyolult és meglehetősen viszontagságos folyamatából, milyenek róla a legkorábbi adataink, hol és kik vállalták az Apokalipszis kanonikus jellegét, és ugyanezt kik és miért nem. Továbbá megközelítjük azt a problémát, milyen kánonok vagy gyűjtemények elfogadott részévé vált, és mikortól mondhatjuk, hogy kanonizáltta lett. Ezzel szorosan összefüggnek majd a kanonizálás teológiai problémái, és az is, hogy mégis születtek hozzá kommentárok, még ha nem is olyan sok.

1. Történelmi áttekintés - Tapasztalatok a Jelenések könyvével

Előre kell bocsátanom, hogy a történelmi áttekintésre nézve rövid, tárgyyszerű adatokat közöl, és jó eligazítást ad Alfred Wikenhauser és Josef Schmid bevezetője az Újszövetség irodalmába,⁵ amit több más forrás mellett én is értékesítek, és helyenként követek.

Nem kell meglepetésnek venni, hogy az apostoli atyák irataiban nem találunk jelentősebb utalást arra, hogy ismernék az Apokalipszist.⁶ Lehet, hogy ez abból érthető, hogy az apostoli atyák iratai szinte egy időben, vagy egészen kis időkéssel keletkeztek, mint ahogy a Jelenések könyve. Talán kivételt képez a *Hermász pásztora* című irat, amely annak ellenére, hogy vizionárius irat a javából, nem tartalmaz utalásokat a drámai világvégi eseményekre, ahogy erről éppen a Jelenések könyve, ill. más hasonló apokaliptikus irat ír.⁷ Feltételezésünk szerint meglehetősen azért maradt tartózkodó⁸ a Jelenések

4 Josef SCHMID, *Neue griechische Apocalypsehandschriften*, in: ZNW 59 (1968), 251.

5 Alfred WIKENHAUSER – Josef SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973, 643–648.

6 Heinrich KRAFT szerint (*Die Offenbarung des Johannes*, 8) Ignatius levelei mutathatnak ugyan hasonlóságot a Jelenések könyvének bevezető levélananyagával, de a jellege más, tehát ebből nem lehet arra következtetni, hogy Ignatius ismerte volna a Jelenések könyvét.

7 Claudio MORESCHINI–Enrico NORELLI, *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, 81.

8 Hermann JORDAN (*Geschichte der altchristlichen Literatur*, Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1911, 183) abban látja a különbséget, hogy miközben János orientális fantáziájával alkotja apokaliptikus képeit, Hermász mint görög ember saját fantáziáját a hellenisztikus kisirodalom képeit és képeit hasznosítja.

könyvével szemben,⁹ mert vagy még nem ismerhette,¹⁰ vagy azért, mert környezetében kezdett elszaporodni a montanista mozgalom, és az ellene való harcban megfontolandó volt, vajon használható-e olyan vizionárius inspiráció, amit az Apokalipszis tükröz, és ami a montanista mozgalomban is helyenként és időnként kétségtelenül visszaköszönt.¹¹

Ugyanúgy nem kell különösnek tartani, hogy Markion (†150?), mint az apostoli atyák korából közismert személy, az Apokalipszist nem veszi fel gyűjteményébe: mint zsidó apokaliptikus iratot már eleve elutasítja, valamint a Jelenések könyvének teológiai és szimbolikus üzenete túlságosan az ószövetségi szörnyűségeket juttathatta eszébe. Nem csoda tehát, hogy negligálja.¹²

A legkorábbi utalást az Apokalipszis iratra az ógyeházi hagyományban¹³ a 2. század közepén élő Jusztinosz Martír (†165) közli, aki a *Dialogus a zsidó Trifonnal* című iratában (81,4) a Jel 20,4-6 alapján hivatkozik arra, hogy Zebedeus János a könyv szerzője,¹⁴ és hogy ez a János, aki Krisztus apostolai közé tartozott, kinyilatkoztatásában azt közölte, hogy akik Krisztusban hisznek, 1000 évig fognak lakni Jeruzsálemben, és hogy ezután általános feltámadás következik minden ember számára, és akkor lesz az utolsó ítélet.

Az antiorigenista caesareai Andreasz ugyanakkor Apokalipszis-kommentárjában,¹⁵ amelyet 600-614 körül írhatott,¹⁶ Oikumeniosz Apokalipszis¹⁷-anyagára támaszkodik,¹⁸ ugyanakkor próbál vele vitázni, és azt semlegesíteni,

9 A Hermász Pásztorának keletkezéstörténetéhez vö. TóTH Judit, Hermasz Pásztor a kanonizálás folyamatában, in: *Folyamatos vég. Tanulmányok és recenziók az apokaliptika és a szentek irodalmáról*, Kairosz, Nyíregyháza, 2007, 81-100.

10 Theodor ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes I.*, Leipzig 1-3 1904, 4.

11 Kurt ALAND, Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie, in: *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloher Verlagshaus, Berlin 1960, 139.

12 Tertullianus, *Adversus Marcionem*, 4,5. VARGA Zsigmond, *Újszövetségi bevezetés*, NThK 46, Lux, Budapest 2000, 364.

13 Vö. VARGA Zsigmond, *Újszövetségi bevezetés*, 363-364.

14 Jusztinosz, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 81, 4.

15 Vö. Josef SCHMID, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsetexten I-III*, Zink Verlag, München 1955.

16 Felhasználja benne a korábbi keresztyén apokaliptikus hagyományokat és főleg Oecumenius Apokalipszis-kommentárját: vö. A. Monaci CASTAGNO, Il problema della datazione dei Commenti all'Apocalisse di Ecumenio e di Andrea, in: *MAST.M* 5/5 (1981), 303-426). Nagy hatással volt a 9. században élt caesareai Arethaszra (860-944), aki szintén jelentős kommentárt írt a Jelenések könyvéhez, amihez gazdagon merített Andreasz Apokalipszis-kommentárjából.

17 Oikumeniosz azt görögül írta a 6. század elején, de már a 7. században szír fordítása is ismert volt.

18 Vö. pl. Josef SCHMID, Die griechischen Apokalypsekommentare, in: *BZ* 19 (1931), 228-256. Josef Schmid, Die Apokalypse-Text des Oecumenius, in: *Biblica* 40 (1959), 935-942.

mivel - Vanyó László szerint - Oikumeniosz monofizita eszméket propagált benne.¹⁹ Andreasz nyomasztó időben, közvetlenül az arabok jeruzsálemi ostroma előtt (638-ban) írja kommentárját.²⁰ Prológusában említést tesz arról a régi hagyományról, amely szerint már Papiasz püspök valami hasonlót hirdetett,²¹ és ezzel deklarálta az Apokalipszis hitelességét,²² amihez Ireneusz is közel állt, amikor Papiasszal együtt János presbiter hagyományának ősiségére hivatkozik.²³ Papiasz azonban egy másik János presbiter művének tartotta az Apokalipszist, akinek sírja úgyszintén Efezusban állt az ő idejében.²⁴

Euszebiosz püspök (263-339) az ő *Egyháztörténetében* (= *Hist. eccl.*) hivatkozik egy olyan hagyományra is, mely szerint Meliton, a szárdiszi egyház kiváló püspöke írt egy művet, többek között János jelenéseinek könyvéről is.²⁵ Talán ez lehetett az a mű, amit Theophilosz (†180) antiókiai püspök használt fel, amikor Hermogenész gnosztikus eretneksége ellen harcolt, és éppen Meliton írása nyújtott neki alkalmas igéket a gnosztikusokkal való küzdelemben. Az említett Theophilosz ügyelt az apostoli tanítás tisztaságára, és Meliton művét „tisztá gabonának” tartja a sok eretnek, „konkoly” között.²⁶

19 VANYÓ László, *Ókeresztény írók lexikona*, (Szent István Kézírkönyvek 10), Budapest: Szent István Társulat, 2004, 28.

20 A kommentár olyan népszerű lett, hogy a 10-16. század között több nyelvre (örmény, georgiai, ószláv, újgörög stb.) is lefordították.

21 Euszebiosz, aki BAÁN István szerint elfoglalt volt a Jelenések könyvével és Papiasszal szemben (vö. BAÁN István [ford. és szerk.], *Euszebiosz egyháztörténete*, (Ókeresztény Írók 4), Szent István Társulat, Budapest 1983, 474. old., 219. jegyzet.) azt jegyezte fel róla (*Hist. eccl.*, III 39,11-12), hogy Papiasz egy előtte keletkezett leíratlan tradíció alapján beszél egy ezer esztendő korszak eljövételéről, amikor majd a halottak fel fognak támadni és Krisztus országa a testi értelemben valósul meg ezen a földön. Véleményem szerint – írja Euszebiosz – mindez az apostoli mondások félreértéséből származik, melyeket ők csak képletesen, misztikus módon mondtak el, és nem az egészet megvilágítva.” Vö. Andreas LINDEMANN (übers., hrsg.), *Die Apostolischen Väter*, Mohr Siebeck, Tübingen 1992, 292-293. PERES Imre, Az apostoli atyák eszkatológiája, in: *Papirusz 2* (2003), 9-17.

22 Euszebiosz, *Hist. eccl.*, IV 26,2 és III 39,6. RUGÁSI Gyula részletes elemzés tárgyává tette Papiasz kijelentését és arra a megállapításra jutott, hogy ez a jelenség nem egyedi, hanem Papiasz kis-ázsiai kortársainak szélesebb körű millenarizmusáról tanúskodik: RUGÁSI Gyula, *Eszkatológia és történet-teológia*, Pécs: Jelenkor Kiadó, 2004, 52kk.

23 Euszebiosz, *Hist. eccl.*, III 39,7-14.

24 Papiasz, *Fragm.* 5,5. Euszebiosz, *Hist. eccl.*, III 39,6. KRAFT, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, (HNT 16a), Tübingen: Mohr Siebeck, 1974, 8.

25 Euszebiosz, *Hist. eccl.*, IV 26,2.

26 Erre (vagyis Mt 13,24kk.-ra) hivatkozik az észak-afrikai származású Tyconius (330-390) is exegetikai rendszerének 2. tézisében. Vö. Euszebiosz, *Hist. eccl.*, IV. 24.

Euszebiosz nyújt adatokat²⁷ arra is, hogy megtudjuk, hogy Apolloniosz (200?), aki antimontanista harcokat folytatott, 196-197 körül szintén a Jelenések könyvét, mint apológiájának forrását használja és értékeli ennek a könyvnek tanulságait.²⁸

Az Apokalipszis közismert iratnak számíthatott a gnosztikusok körében is, ahogy ezt az *Apocryphon Joannis* is bizonyítja, amelyet az 1-2. század fordulóján írhattak. Így találunk utalást az Apokalipszis 1,19-re, amelyet a szerző idéz, és pedig úgy, hogy ezt a kijelentést (iratot) a Zebedeus Jánosnak tulajdonítja.²⁹

Hasonló időből, talán némileg korábbi (150 körül) ismerünk egy etikai tartalmú prédikáció-iratot Nág Hammadiból, amely *Evangelium veritatis* név alatt vált közismertté,³⁰ amely szintén tartalmaz idézeteket³¹ János jelenéseinek könyvéből, mivel jól megfelel misztikus Isten-élményű koncepciójának.

Ennél sokkal komolyabb súlyú számunkra azonban az, hogy Ireneusz, aki kb. ebben az időben élt, az *Adversus Haereses* című írásában³² szintén többszörösen használja is és idézi,³³ és úgy hivatkozik rá,³⁴ mint szent írásra, amely János apostoltól származik.³⁵ Ugyanebben a műben azonban Ireneusz említést tesz arról is,³⁶ hogy környezetében sokan félnek a különböző hamis prófétai megnyilatkozásoktól, s ezért a Jelenések könyvét nem fogadják el, sőt kimondottan ellenzik, mivel montanista szabad inspirációt éreznek ki

27 Euszebiosz azt is írja, hogy Apollóniosz „elmeséli, hogy ugyanaz a János isteni erő segítségével feltámasztott egy halottat és még más dolgokat is mond, melyek által találóan és a legteljesebb módon megcáfolta az előbb említett [montanista] eretnkségeket“ (Euszebiosz, *Hist. eccl.*, V. 18, 14). Euszebiosz ezzel egyúttal arra a hagyományra is utal, amely az Apokalipszis szerzőjének az efézusi Jánost tartja, aki az akkori egyházban nagy karizmatikusnak számított, és aki isteni erő segítségével halott-támasztásokat is tudott végezni.

28 Tertullianus azonban támadta emiatt Apollonioszt.

29 Vö. HELMBOLD, A Note on the Authorship of the Apocalypse, in: *NTS* 8 (1961), 77-79.

30 Vö. Gerd LÜDEMANN-Martina JANSSEN, *Die Bibel der Häretiker – die gnostische Schriften aus Nag Hammadi*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1977, 27-41. Klaus BERGER-Christiane NORD, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Leipzig: Insel Verlag, 1999, 1048-1065.

31 Vö. pl. *Ev. Ver.* 8,5 = *Apk* 13,8; 8,7 = 5,2-4; 23,3 = 2,24; 25,10 = 2,17; 28,12 = 13,10.

32 Ireneusz, *Adv. haer.*, I. 39.

33 Ireneusz János-evangéliuma és Apokalipszis-használatáról komoly tanulmányt írt Bernhard MUTSCHLER (*Irenäus als johanneischer Theologe*, STAC 2/21, Mohr Siebeck, Tübingen 2004), amelyben kimutatta, hogy Ireneusz mintegy 60 helyet idéz a Jelenések könyvéből, olykor hosszú passzusokat is (vö. 186-191 és 253-254).

34 Kivéve a 8-10. 14-16. és 18. fejezeteket: Bernhard MUTSCHLER, *Irenäus als johanneischer Theologe*, 193.253-254.

35 Ireneusz, *Adv. haer.*, I. 26,3 ; IV. 14,2; V. 26,1 stb.

36 Ireneusz, *Adv. haer.*, III. 11,9.

belőle. Hogy *Hermász pásztora* is talán emiatt elkerüli az Apokalipszis használatát, erre már utaltunk tanulmányunk elején.

Euszebiosz püspök aránylag részletes adatokat közöl³⁷ arról is, hogy Alexandriai Dionüsziosz, aki tanítványa volt Origenésznek (184-254), írt egy könyvet *Az ígéretekről* címmel, és hogy abban kifejtette azt a nézetét, hogy milyen sorban részesítik az Apokalipszist kortársai. Dionüsziosz szavait érdemes szó szerint idézni: „Egyesek, akik előttünk éltek, teljesen elutasították és elvetették ezt a könyvet, fejezetenként bírálták, kijelentették, hogy érthetetlen és értelmetlen, és a címe hamis. Azt mondják ugyanis, hogy nem Jánostól származik, de nem is kinyilatkoztatás, mert egészen és vastagon befedi a tudatlanság fátyla, és nemcsak hogy nem valamelyik apostol a szerzője ennek az írásnak, de még csak nem is egy szent, vagy az egyház tagja, hanem Kerinthosz, aki a róla elnevezett kerinthianus eretnokség alapítója, és hitlere méltó nevet akart kölcsönözni tákolmányának. Tanításának ugyanis az az alaptétele, hogy Krisztus országa földi lesz, és arról álmodozott, hogy az ország abból áll majd, amire csak mint a testet szerető és teljesen testies ember áhítozott: a has és a has alatti szervek kielégítéséből, vagyis evésből, ivásból, menyegzőből és azokból, amikről azt vélte, hogy általuk ezek még tiszteletreméltóbbá lesznek: ünnepekből, áldozatokból és áldozati állatok leöléséből.”

Figyelemre méltó viszont, hogy Euszebiosz püspök tovább idézi Dionüsziosz szavait, amelyek teljesen pozitívak a Jelenések könyvével kapcsolatban. Ezt írja továbbá Dionüsziosz: „Én viszont nem merném elvetni ezt a könyvet, mivel sok testvér lelkesen forgatja, de úgy vélem, hogy mivel elgondolásai meghaladják felfogó képességemet, minden egyes szakasz értelme bizonyos fokig rejtett, és igen csodálatos. És ha nem is értem meg, de feltételezem, hogy valamilyen mélyebb értelem rejtőzik a szavakban, és nem saját okoskodásommal mérem és ítélem meg ezeket, hanem nagyobb jelentőséget tulajdonítok a hitnek, és úgy vélem, hogy ezek a dolgok magasabbak annál, sem minthogy felfoghatnám. Ezért aztán nem is vetem el azt, amit nem értettem meg, hanem inkább csodálom azért, mert nem is értettem meg.” Euszebiosz tovább fejtegeti Dionüsziosz gondolatait arról, hogy a Jelenések könyvének szerzője „egy szent és Istentől ihletett személy” lehetett, de nem fogadja el, hogy ugyanaz a személy lenne, János, Zebedeus fia és Jakab testvére, akitől származik az evangélium és a levelek.

³⁷ Euszebiosz, *Hist. eccl.*, VII. 25, 1-3.

Dionüsziosz³⁸ könyvével kapcsolatban érdemes megemlíteni Neposz egyiptomi püspököt is, aki ellen Dionüsziosz írta a már említett *Az ígéretekéről* című két könyvét. Ez a Neposz könyvet írt *Az allegorizálók cáfolata* címmel, amelyben sok anyagot használt fel a Jelenések könyvéből: úgy vélte, hogy „ezer évig tartó testi örömök lesznek ezen a földön”,³⁹ és ezt a véleményét akarta alátámasztani János látomásaival. Ezek a gondolatok egybecsengnek Kerinthos véleményével, aki azt mondja, „hogya a feltámadás után földi lesz Krisztus országa, és a test, mely Jeruzsálemben él, újból a vágyaknak és gyönyöröknek fog szolgálni.”⁴⁰ Gaius hivatkozik ezekre a szavakra, amikor tovább idézi Kerinthosz kijelentését, mely szerint „megtévesztő szándékkal azt mondja, hogy ezer év telik el lakodalmi ünneplésben.”⁴¹ Talán ezek a szavak bősíthették fel nemcsak Gaiust, aki Kerinthosz ellen ragadt tollat, hanem Dionüszioszt is, aki pont ez ellen emelte szavát Neposz véleményétől ingerelve.⁴²

Alexandriai Kelemen (200 körül) többször is idézi az Apokalipszist,⁴³ és elfogadja János apostolt a könyv szerzőjének.⁴⁴ Úgy tűnik, hogy az alexandriai katechetikai iskolában közismertségnek örvendhetett a Jelenések könyve, mivel az ő tanítványa szintén hivatkozik rá, elfogadja azt, hogy János apostol írta, és kanonikus iratnak ismeri el.⁴⁵

Origenész ellenzői is szembesültek a Jelenések könyvével. Például az Olümposzi Methodiosz elismeri az Apokalipszist kanonikus iratnak.⁴⁶

A 200 körüli időben másutt is felbukkan a Jelenések könyvével kapcsolatos reakció. Mivel abban az időben az egyház erősen küzdött a chiliazmus és a montanizmus ellen, ebben a küzdelemben felmerült az is, hogy a Jelenések

38 Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, Freiburg: Herdersche Verlagshandlung 1914, 214-216.

39 Euszebiosz, *Hist. eccl.*, VII, 24, 1.

40 Euszebiosz, *Hist. eccl.*, VII, 25, 1-3; III, 28, 2.

41 Euszebiosz, *Hist. eccl.*, III, 28, 2

42 A Neposz és Dionüsziosz közti kapcsolat kérdéses. BÁÁN István azt írja, hogy „Neposz már rég halott volt, amikor Dionüsziosz ellene írt” (531. old. 139. jegyzett). Tény, hogy Dionüsziosz egyes kijelentésekben kedvelte Neposzt „hite, munkaszeretete, az írásokban való jártassága és a himnusz költés lelkesedése miatt ... De mindennél jobban kell szeretni és tisztelni az igazságot... de meg kell vizsgálni, és ki kell javítani, ha valami nem tűnik egészségesen leírt dolognak... Ezért tehát mi is arra kényszerülünk, hogy vitatkozzunk Neposz testvérünkkel...” (Euszebiosz, *Hist. eccl.*, VII, 24, 4-5).

43 Vö. pl. Alexandriai Kelemen, *Paedagogos* II. 119,1; *Stromata* VI. 106-107 stb.

44 Alexandriai Kelemen, *Quis dives salvus*, 42.

45 In: *Joh* II. 5; Euszebiosz, *Hist. eccl.*, VI. 25,9: itt szó szerint azt mondja, hogy a Jelenések könyvét az a személy írta, aki az evangéliumot is.

46 Vö. Methodiosz, *De ressur.* IV. 28; *Szimposz.* I. 5, stb.

könyve hová sorolható? Így vált kérdéssé Epiphániosz (315-403) írásában is,⁴⁷ hogy vajon az Apokalipszis Kerinthosz alkotásának veendő-e? Hasonló gondjai vannak Gaius római presbiternek is, aki a *Dialógus Proklusszal* című írásában tesz rá utalást. Ellene írt Hippolütosz (170-235), aki *Fejezetek Gaius ellen* című művében, ill. Dániel könyvéhez írt kommentárjában és a *De Christo et antichristo* című értekezésében eléggé hosszas idézeteket használ belőle, és cáfolja Gaius nézetét. Sőt, valószínűsíteni lehet Adolf Harnack feltételezését,⁴⁸ hogy Hippolütosz *De apocalypsi* név alatt ténylegesen egy egész kommentárt írt a Jelenések könyvéhez,⁴⁹ ahogy azt Hieronymus (347-420) és Jacob von Edessa (633-708) egy-egy hivatkozása is igazolhatja.⁵⁰

Ebben a sorozatban meg kellene említenünk még magát Euszebioszt, aki – Varga Zsigmond szerint⁵¹ – „ingadozóan nyilatkozik a Jelenések könyvének a kánonhoz való viszonyáról (besorolja az elismertek közé is *ἐν γὰρ φανείῃ* megjegyzéssel, de szerepelteti a nem-apostoli eredetű iratok közt is).”⁵²

2. A Jelenések könyvének sorsa a latin egyházban

Talán a legkorábbi adataink a Jelenések könyvével kapcsolatban a latin egyházban a Viennai és a Luonny mártírok leveléből származnak, amely 177. évre datálható. A kanonikus gyűjteményben leelőször azonban a 200 körüli időből származó *Canon Muratori*⁵³ anyaga igazolja az Apokalipszis közismeretét és közhasználatosságát, amikor a Jelenések könyvéről közli, hogy „János, bár a Jelenésekben a hét gyülekezetnek ír, valójában az összeshez szól.”⁵⁴ Néhány sorral később pedig kitér az Apokalipszis vitatottságára és a

47 Epiphániosz, *Panarion omnium haeresium*, 51. Vö. Calogero RIGGI, *Catechesi escatologica dell' „Ancoratus” di Epiphano*, in: *Augustinianum* 18 (1978), 163-171.

48 A. HARNACK, *Altchristliche Literaturgeschichte* I/2, 642.

49 A Dániel próféta könyvéhez és az Apokalipszishez írt (feltételezett) kommentárjában a montanisták ellen küzd a végvárásuk és a közeli párúzia gondolatának általuk való túl-exponálása miatt. Meggyőződése szerint Dániel könyvének számos jövőndöle, és más bibliai próféciák még nem teljesedtek be, és szerinte nem lehet azonosítani a római impériumot az Antikrisztussal sem: VANYÓ László, *Ókeresztýén írók lexikona*, 217.

50 Adolf HARNACK hivatkozik arra is, hogy ismeretei szerint ennek szláv (1042-ből) és arab fordítása (13. századból) is létezett.

51 Varga Zsigmond, *Újszövetségi bevezetés*, 364.

52 Vö. Euszebiosz, *Hist. eccl.*, VII. 25.

53 Vö. Wilhelm SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen I: Evangelien*, Mohr Siebeck, Tübingen 1990, 27-29. Magyar fordításban közli pl. BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)*, Ars Docendi 2, Budapest 2008, 56-58.

54 *Canon Muratori*, 57-59.

Hermász Pásztorával kapcsolatos összefüggésekre.⁵⁵ Ez mind arra utal, mennyire óvatos volt az akkori egyház józanabb rétege az apokaliptikus látomásokkal szemben.

Ebből az időből származik az első kommentár az Apokalipsziszhez a pettaui Victorintól (†304) is. Ez elég hamar közismert lett, és szent (kanonikus) iratnak tekintették. A görög egyház azonban nehezen hajlott az Apokalipszis elismerésére, és főleg Dionüsziosz (†265?) alexandriai püspök harcolt a chiliazmusnak tűnő Jelenések könyve, mint megtevesztő és ellenőrizhetetlen kinyilatkoztatás ellen, amelyet nem lehet szó szerint venni. Az arszinoéi püspök, Neposz pártfogásba vette a Jelenések könyvét, és annak ellenére, hogy chiliasta volt, a könyv szó szerinti magyarázatát követte. Dionüsziosz ezért hevesen támadta őt és követőit, vagyis az ezeréves birodalmat váró millenaristákat. Bár elismerte, hogy az Apokalipszis lehet egy istenfélő embernek a műve, de nem származhat János apostoltól, mivel nagyon sok különbség mutatható ki a Jelenések könyve és a többi jánosi irat között.⁵⁶ Ez igazolja azt a „tologatást“, ahogy egyszer ide, egyszer meg oda tették a Jelenések könyvét, hol elismerték, hol csak részben fogadták el, hol meg teljesen elvetették. Mégis elmondható, hogy a latin egyházban aránylag egyértelműen kanonikus jellegűnek tartották, hivatkoztak rá és időnként kommentárt is írtak hozzá. Hieronymus megjegyzi, hogy a görögök nincsenek vele teljesen kibékülve.⁵⁷ Azonban tudunk arról is, hogy a latin egyházban akadtak az Apokalipszisnek ellenzői, mint például a calarisi Lucifer (†370), vagy a bresciai Philastrius (†397). Ahogy látjuk, e két teológus az Apokalipszis körüli viták szempontjából jelentős 4. században élt, és Johannes Leipoldt azt mondja róluk, hogy erősen görög befolyás alatt álltak.⁵⁸

A történelmi huzavonából kiláglik, hogy az alexandriai keresztyénség éppen a chiliazmussal és a montanizmussal való küzdelem miatt a görög egyházban különböző fogadtatásban részesítette a Jelenések könyvét. Azonban Athanasziosz (295-373) hatására az alexandriai egyház kanonikus könyvnek

55 „Az Apokalipszisek közül csak a Jánosét és Péterét vesszük át, amelyeknek egyikét (né melyek) a mieink közül az egyházban nem tartják ajánlatosnak a felolvasásra. A Pásztort egészen röviddel időnk előtt megírta Róma városában Hermász, amikor Róma városa egyházának trónusát az ő testvére, Pius püspök foglalta el. És ezért bár ezt olvassák, azonban nyilvánosan az egyházban a népnek nem olvasható fel a próféták között, akik száma le van zárva, sem az apostolok között az idők végén.“ *Canon Muratori*, 71-80.

56 Euszebiosz, *Hist. eccl.*, VII. 25.

57 Hieronymus, *Epist.* 129,3.

58 Johannes LEIPOLDT, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I: *Die Entstehung*, Leipzig 1907 (21974), 58-59; Alfred WIEKENHAUSER-Josef SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, 645.

ismerte el.⁵⁹ Hasonlóképpen igen pozitívan viszonyult a Jelenések könyvéhez Didümosz (†398), aki gyakori hivatkozásával erősítette az Apokalipszis köz-elismertségét. Ugyanúgy Alexandriai Kürillosz (†444) is gyakran hivatkozik erre a könyvre.⁶⁰

A görög egyház, ahogy jeleztük már, tartózkodóbb volt az Apokalipszis elismerésében. Például Jeruzsálemi Kürillosz (†387) kánongyűjteményében az Apokalipszist nem említi,⁶¹ annak ellenére, hogy az eszkatológiával kapcsolatosan volt véleménye.⁶² Hasonlóképpen az antiókiaiak sem ismerik el, és nem hivatkozik rá sem Chrüszosztomosz (†407), sem Mopszvesztiai Theodórosz (†428), sem Theodórétosz (†466). Ugyanakkor Baszileiosz (†379) és Nüsszai Gergely (†394) hivatkozik rá műveiben. Nazianzoszi Gergely (†390) idézi ugyan, de az újszövetségi iratok gyűjteményében mellőzi⁶³ a Jelenések könyvét. Az ikóniumi Amphilokhiosz (†394) hasonlóképpen használja, de megjegyzi, hogy nem hiteles. Epiphániosz⁶⁴ és Jóannész Philoponosz⁶⁵ a könyvet kanonikusnak ismerik el. Ugyanakkor a Laodiceai Zsinat 59. kánonja (360 körül), valamint az Apostoli Konstitúciók 85. kánonja az Apokalipszist nem említi.

Ahogy látjuk, a Jelenések könyvének közelismerése és egyházi használata nem ment simán, és amennyi követője, annyi ellenzője is akadt, és pedig nem csak a tényleges kanonizálás előtt (vö. a hypporégiói zsinatot 397-ben), hanem azután is. A zsinat ugyan deklarálta az Apokalipszis kanonikus értékét és biztosította számára a hiteles kérügmátikus használhatóságot, azonban a körülötte kialakított kételyeket csak részben oszlatta el, hiszen azok végigkísérik az Apokalipszis útját a történelemben, ami eltartott a reformáció koráig, vagy némileg az azutáni időben is.

59 Vö. Athánáziosz 39. *husvétí levelét* 367-ből.

60 Vö. Alexandriai Kürillosz, *De ador. in spir. et ver.* VI.

61 Vö. pl. Jeruzsálemi Kürillosz, *Katek.* IV, 36.

62 Bővebben írt pl. a paradicsomról, a feltámadásról, a parúziáról stb. Vö. Geir HELLEMO, *Adventus Domini. Eschatological Thought in 4th-century apses and catecheses*, (Supplements to Vigiliae Christianae 5), Leiden: Brill, 1989, 158-197.

63 Így volt vele pl. Damaszkuszi János is, aki a Jelenések könyvét kanonikusnak ismeri el, de műveiben sehol nem idéz belőle: Josef SCHMID, *Neue griechische Apocalypsehandschriften*, in: ZNW 59 (1968), 252.

64 Epiphániosz, *Panarion omnium haeresium*, 76.

65 Jóannész Philoponosz, *De kreat. mundi*, IV. 6.

3. A legkorábbi kommentárok az Apokalipsziszhez

Az Apokalipszis használhatóságát és elismerését igazolhatja az is, hogy bár ritkán, de mégis különböző helyen és különböző időben néhány kommentár is íródott hozzá a hivatalos kanonizálás előtt, de azután is, és pedig olyan hatással és módszerrel, hogy a kanonizálás előtti időben írt kommentárok anyagát tovább használják, vagy átírják, ill. kiegészítik.

A legelső szisztematikus és exegetikailag jól megalapozott kommentárt a pettaui Victorinus (†304) írta. Ez a pettaui püspök sokat szenvedett a Diocletianus császár alatt zajlott üldöztetések miatt, aminek végül mártír áldozatává is vált. Hieronymus szerint gyatra latinsággal írt ugyan, azonban buzgón írta a Szentíráshoz a kommentárokat. A Jelenések könyvéhez írt kommentárja (*Commentarii in Apocalypsim Joannis*) erősen chiliasztikus meggyőződését tükrözi,⁶⁶ amit Hieronymus szemére is vet írásaiban,⁶⁷ ennek ellenére az egyház nagy teológusai közé sorolja őt (*doctores graves*).⁶⁸ Ez az apokaliptikus-chiliasztikus orientáció érthető talán abból is, hogy a kemény üldöztetés idején az apokaliptikába menekült, az ellenség megbüntetéséről álmodozott, és önmaga számára egy békés, boldog üdvkorszak után áhítozott.

A 4. század elején keletkezik még egy további kommentár az Apokalipsziszhez, amelyet Tyconius írt 380 körül. Tyconius nagyon szisztematikus és logikus teológus volt, aki hét alapvető tézist⁶⁹ állított fel az újszövetségi hermeneutika és exegézis számára. Ennek alapján magyarázza a Jelenések könyvét. Említett metódusainak megfelelően érvényesíti benne a történelem apokaliptikus értelmezését és a dualisztikus felfogást. Előre nyomul benne a spirituális magyarázat, amelyben különösen figyel az 1000 éves királyságra, amelyet átfogóan értelmez, vagyis Jézus első és második eljövetele közti időre. Sajnos Tyconius kommentárjáról keveset tudunk; annyit mindenképpen, hogy nagy hatással volt Augustinusra, és hogy a libanai Beatus, aki a 8. században élt, részletes kivonatokat készített belőle.⁷⁰ Érdemes még megemlíteni a hadrumentumi Primasius Apokalipszis-kommentárját, főleg azért,

66 Vö. A. HARNACK, *Altchristliche Literaturgeschichte* I/2, 734.

67 Vö. Hieronymus, *De vir. inl.* 18; *Ep.* 18,6.

68 Pl. Hieronymus, *Ep.* 48,13; 60,10; *Comm. in Isai.* XVIII (praef.), stb.

69 Ezek a következők: 1. De Domino et corpore eius; 2. De Domini corpore bipertito; 3. De promissis et lege; 4. De specie et genere; 5. De temporibus; 6. De recapitulatione; 7. De Diabolo et eus corpore.

70 Beatus Tyconius Apokalipszis-kommentárján kívül használta még Aspringius és Victorinus műveit is.

hogy bár az 5. században élt, de művében nagyon sokat merített a Tyconius korábban írt kommentárjából, amit saját korában és környezetében próbált tovább érvényesíteni.

A felsoroltakból látjuk, hogy az Apokalipszis foglalkoztatta az akkori egyház egyes teológusait és gyülekezeteit, de nem tarthatott igényt abszolút figyelemre; az ókori és a középkori egyház nehéz helyzetében nem jelentett központi támaszt,⁷¹ vagy egyedüli reménységet az apokaliptikus vizionarizmus, vagy a Jelenések könyvének chiliasztikus magyarázata. A küzdelem a külső élettel, a tanítás tisztaságáért és az eljövendő világ várásáért nem volt egyszerű, de az egyház hite és biblikus teológiaművelése nem billent át radikális extrémizmusba, hanem a Jelenések könyve is megkapta a neki kijáró megfelelő figyelmet és tiszteletet, akárcsak más újszövetségi irat, s ezzel tartotta és tartja azt a helyet, ami őt az üdvtörténet teológiájában megilleti.

4. Az elismerés vagy kanonizálás kritériumai – Az Apokalipszis kanonizálásának teológiai problémái

Az eddig elmondottakban is már érintettük, hogy itt-ott miért igen vagy miért nem fogadták el az Apokalipszist a kánon hiteles részének. Most pontosabban is válaszolhatunk erre a problémára.

Lényegében Varga Zsigmond szavaival lehet kezdeni, aki felveti azt a kérdést, ill. leszögezi az állítást, amely most az Apokalipszis kanonizálásának problémáját világíthatja meg, de nagy általánossággal is mondható az újszövetségi kánon keletkezéséről, hogy ugyanis a kanonizálási „hagyomány és a körülötte kialakult vélemény nem történeti hitelű értesülésen alapszik, hanem dogmatikai alapokon nyugszik: abból az igényből táplálkozik, hogy az egyház szemszögéből értékesnek tartott irat tekintélyét, ezzel pedig biztos helyét a kánonban apostoli szerzőséggel támogassa meg. Nem csoda tehát, ha ellentétes dogmatikai álláspontból megtaláljuk az említett nézet cáfolatának kiindulását is.”⁷² Ezzel a megállapítással nagyjából egyet lehet is érteni

71 Mint ahogy az apokaliptika sem jelentetett egyedüli reménységet az üldözött apostoli egyháznak, hanem sokkal inkább olyan kifejező és szimbolikus üzenetet tolmácsolt a szűkebb körben élő és üldözött egyháznak, ami megfelelő kulcsot jelenthetett a korabeli események megértéséhez és helyes teológiai orientációhoz. Vö. Carl CLEMEN, *Die Stellung der Offenbarung Johannis im ältesten Christentum*, in: ZNW 26 (1927), 173–186. Ehhez a kérdéshez hasznos még Lyder BRUN tanulmánya is: *Die römischen Kaiser in der Apokalypse*, in: ZNW 26 (1927), 128–151.

72 VARGA Zsigmond, *Újszövetségi bevezetés*, 364.

– azzal a kiegészítéssel, hogy olykor nemcsak a külső, azaz elvi kérdésekben igazíthattak a megfelelő felfogás irányába, hanem a szövegagyományozásnál, átírásánál vagy másolásánál is szándékos kisebb-nagyobb igazításokat tettek, ahogy azt pl. ⁷³a kritikai apparátus is jelzi. Így pl. a Jelenések könyvével kapcsolatosan megállapítható, hogy a könyv címét (Ἀποκάλυψις Ἰωάννου) egyes körökben – pl. eltérően az eredeti szövegtől vagy a C kéziratoktól – folyamatosan bővítették: először odatették az „isten” ill. a „teológus” jelzőt (Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου), majd azt, hogy „szent” (ἁγίου Ἰωάννου), vagy „evangélista”, „apostol” stb.⁷⁴ Egyes kéziratok és teológiai műhelyek annyira másították vagy bővítették az eredeti szöveget, hogy egészen hosszú betoldások is születtek. Így pl. a már említett prológuusz szövege az egyik kéziratban⁷⁵ így szerepel: „A dicsőséges Evangélistának, [Jézus] kebelbarátjának, a tisztának, akit Krisztus szeretett, Jánosnak, a teológusnak, Salómé és Zebedeus fiának, aki Máriának, Isten Anyjának az örökbe fogadott fia, a Mennydörgés Fiának Kinyilatkoztatása.”⁷⁶ Ezen kívül pedig az is jelentett némi változást, és ezzel lehetőséget nyújt a szövegvariánsokra, ha a másolók a kéziratsszövegek másolása közben elhallási hibákat követtek el.⁷⁷

A dogmatikai problémákon kívül azonban komolyabb biblikus problémák is aggasztották azokat, akik óvatosságra intettek az Apokalipszis használatánál vagy kánoninak minősítésében. Szinte állandó vita tárgyát képezte a Jelenések könyvének szerzősége, mert innen lehetett volna megnyugtató választ adni a hiteles személyre. Ez azonban nem alakult jól, úgyhogy János apostol szerzőségét szinte mindig megkérdőjelezte valaki, ahogy azt Euszebiosz is bizonyítja. További ilyen háborúság az 1000 év miatt uralkodott az egyházban, mivel túl rejtélyesnek, szimbolikusnak, sőt egyenesen chiliasztikusnak tartották, és nem lehetett összeegyeztetni más apostoli kijelentésekkel. Külön problémát jelentett a korszakok és uralkodók értelmezése, ami szorosan összefüggött a korakeresztyén történelemszemlélettel.⁷⁸ Nagy

73 Vö. pl. Bruce M. METZGER (szerk.), *A textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bibel Societies, London-New York 1975, 729-767.

74 Bruce M. METZGER-Barth D. EHRMAN, *Az Újszövetség szövege. Hagyományozás, szövegromlás, helyreállítás*, Harmat, Budapest 2008, 303.

75 Vö. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse*, 236.

76 Bruce M. METZGER-Barth D. EHRMAN, *Az Újszövetség szövege*, 303.

77 Ehhez a problémához vö. pl. Klaus JUNACK, *Abschreibpraktiken und Schreibgewohnheiten in ihrer Auswirkung auf die Textüberlieferung*, in: Eldon Jay EPP-Gordon D. FEE (ed.), *New Testament textual criticism*, Essays in Honour of Bruce M. Metzger, Clarendon Press, Oxford 1981, 275-295.

78 Johannes BEHM, *Johannesapokalypse und Geschichtsphilosophie*, in: *ZStH* 2 (1925), 328kk.

kérdés volt ugyanis, vajon a Jelenések könyve a tényleges történeti adatokat közli - és akkor kiket kell beazonosítani és kódolt nyelv jeleivel, vagy csak fiktív ábrázolásokat? Lényeges problémát jelentett a feltámadás értelmezése is, valamint a borzadályok, amelyek folyamatosan pusztítják az akkor ismert lakott területet (*oikodomét*). Nem csoda, hogy nem volt könnyű kiegyenlítődni az Apokalipszis hitelességével. A fenntartás vele szemben hosszabb ideig terhelte az egyházat, mire úgy ahogy sikerült közelismertté tenni.

5. A kanonizáló zsinatok és a végleges kanonizálás

Sajnos, Georg Strecker szerint a tényleges kanonizálásnak a kezdeteit, amely visszavezethető az 1. századra, a mai kutatásban felmerülő különböző feltevések és javaslatok ellenére még nem tudjuk pontosan és részletesen definiálni.⁷⁹ Egyelőre meg kell elégednünk azzal - mondja tovább Georg Strecker⁸⁰ -, hogy bár az újszövetségi kánon keletkezése egyes részleteiben ma még áttekinthetetlen, mégis biztosra vehetjük, hogy a 2. század végén egyes részei már elismertek voltak. Ennek bizonyosságául a legjobban a *Canon Muratori* és a korai egyházatyák, mint pl. Ireneus szolgál. A további folyamat azonban korántsem volt egyszerű, és több zsinat és gyűjtemény hol pozitívan, hol negatívan állt hozzá a Jelenések könyvéhez. Említettük már, hogy a 360 körül ülésezett Laodiceai Zsinat 59. kánonja csak 26 újszövetségi könyvet említ, de a Jelenések könyvét a gyűjteményből kihagyja.⁸¹ Végül is egyet érthetünk McDonalddal és Balla Péterrel,⁸² hogy a vitatott iratok is és ezek a kanonizáló zsinatok – még ha nagy vitákat is folytattak – „nem létrehoznak valamit, hanem felismerik és elismerik (azaz összefoglalják), hogy mi számított már régóta kanonikusnak a nagy egyházban, a legszélesebb földrajzi területeken.” Az utolsó ilyen zsinat, amely döntő lehetett az Apokalipszis kanonizálásának folyamatában, a Hippo Regio-i zsinat volt 393-ban, majd a 397-es zsinat. Így a 4. századra ez a fejlődés már lezárulhatott, és az Apokalipszis hivatalosabban is folytathatta küzdelmes útját széleskörű elismerésért.

⁷⁹ Georg STRECKER, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, URB 1682, 277.

⁸⁰ Georg STRECKER, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, 277-278.

⁸¹ BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története*, 33.

⁸² BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története*, 34.

6. Az Apokalipszis (kézirat)szövege

Alfred Wikenhauser hozzát teszi, hogy ennek a közelsimertségnek alátámasztására szolgálnak a könyv kopt fordításai, valamint a legrégibb görög maiusculus-kéziratok is (P⁴⁷, X, A, C, B),⁸³ habár tény az is, hogy az újszövetségi iratok közül éppen a Jelenések könyve az az irat, amelynek a legkevésbé jól hagyományozott kéziratai vannak,⁸⁴ és számban is a legkevesebb: mintegy 300, de ebből is csak 10 a maiusculus kézirat.⁸⁵ A legtöbb újszövetségi kézirat-gyűjteményből pedig teljesen hiányzik,⁸⁶ másutt pedig látszik, hogy utólag volt hozzá csatolva.⁸⁷

A közismert szöveggyűjtemény, Migne⁸⁸ a Jelenések könyvének szövegét a (volt jugoszláviai) ochridi kézirat⁸⁹ után közli, ill. aszerint, ahogy ezt más kéziratokkal kiegészítve B. de Montfaucon rendezte és publikálta.⁹⁰

Rezümé

A szerző az Apokalipszis kanonizálásának történetét vizsgálja. Az apostoli atyák idejében a könyv még nem ismeretes. Jusztinosz Martír tesz rá utalást a legkorábban (a 2. század közepén). A Canon Muratori jegyzékében szerepel először mint „hivatalos kánongyűjtemény” része. Az első kommentárt az Apokalipszishez a pettaui Victorin készítette. Ezután több kommentár is készült. Azonban az egyház keleti és nyugati része különbözőképpen viszonyult hozzá. Ahogy vonzotta, úgy taszította is a teológusokat. Nagy előszeretettel használták a montanizmus követői és a chiliazmus rajongói. A Hippo Regio-i

83 Alfred WIKENHAUSER-Josef SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, 645.

84 Bővebb leírást közöl az Apokalipszis-kéziratokról Charles Herman HOSKIER (*Concerning the Text of the Apocalypse*: collations of all existing available Greek documents with the standard text Stephen's third edition together with the testimony of versions, commentaries and Fathers. A complete conspectus of all authorities, I-II, B. Quaritch, London 1929) és Josef SCHMID (*Neue griechische Apocalypsehandschriften*, in: ZNW 59 [1968], 251-258).

85 A, C, P, 046, 051, 052, 063, 0169, 0207. Vö.: Bruce M. METZGER-Barth D. EHRMAN, *Az Újszövetség szövege*, 69.

86 Josef SCHMID, *Neue griechische Apocalypsehandschriften*, in: ZNW 59 (1968), 251.

87 Vö. Josef SCHMID, *Studien zur Geschichte des griechischen Apocalypse-Textes II*, Zink Verlag, München 1955, 31kk.

88 MIGNE, *Patrologia graeca* 119, 720-726.

89 ö. Vladimir A. MOŠIN, *Les manuscrits du Musée National d'Achrida*, Zbornik na trudovi, Narodni Muzej, Ochrid 1961, 193-195.

90 Bernard de MONTFAUCON, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris 1715, 277-279.

és a Roma-i zsinatok (393, 397) az Apokalipszist kanonizálták az Újszövetség legitim könyvei közé. A harcok a teológusok között azonban ezzel korántsem fejeződtek be. Tényleges elismeréséhez még hosszú út vezetett.

Felhasznált irodalom

- ALAND, Kurt: Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie, in: *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Berlin: Gütersloher Verlagshaus, 1960, 105-148
- BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)*, (Ars Docendi 2), Budapest: KGRE Hittudományi Kara, 2008
- BARDENHEWER, Otto: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, Freiburg: Herdersche Verlagshandlung 1914
- BEHM, Johannes: Johannesapokalypse und Geschichtsphilosophie, in: *ZStH* 2 (1925), 328kk.
- BERGER, Klaus - NORD, Christiane: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Leipzig: Insel Verlag, 1999
- BRUN, Lyder: Die römischen Kaiser in der Apokalypse, in: *ZNW* 26 (1927), 128-151
- CASTAGNO, A. Monaci: Il problema della datazione dei Commenti all'Apocalisse di Ecumenio e di Andrea, in: *MAST.M* 5/5 (1981), 303-426
- CLEMEN, Carl: *Die Stellung der Offenbarung Johannis im ältesten Christentum*, in: *ZNW* 26 (1927), 173-186
- EHRMAN, Bart D.: *Abgeschrieben, falsch zitiert und missverstanden. Wie die Bibel wurde, was sie ist*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008
- FUCHS, Andreas (Hrsg.): *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (= SNTU 33), Linz 2008
- HARNACK, Adolf: *Die Überlieferung und Bestand der Altchristlichen Literatur bis Eusebius I/2*, Leipzig: Hindrichs'sche Buchhandlung, 1893
- HELLEMO, Geir: *Adventus Domini. Eschatological Thought in 4th-century apses and catecheses*, (Supplements to Vigiliae Christianae 5), Leiden: Brill, 1989
- HELMBOLD, A.: A Note on the Authorship of the Apocalypse, in: *NTS* 8 (1961), 77-79
- HOSKIER, Charles Herman: *Concerning the Text of the Apocalypse*: collations of all existing available Greek documents with the standard text Stephen's third edition together with the testimony of versions, commentaries

- and Fathers. A. complete conspectus of all authorities, I-II, B. London: Quaritch, 1929
- JORDAN, Hermann: *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer, 1911
- JUNACK, Klaus: Abschreibpraktiken und Schreibgewohnheiten in ihrer Auswirkung auf die Textüberlieferung, in: Eldon Jay EPP-Gordon D. FEE (ed.), *New Testament textual criticism*, Essays in Honour of. Bruce M. Metzger, Oxford: Clarendon Press, 1981, 275-295
- KRAFT, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, (HNT 16a), Tübingen: Mohr Siebeck, 1974
- LEIPOLDT, Johannes: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I: *Die Entstehung*, Leipzig 1907 (²1974)
- LINDEMANN, Andreas (übers., hrsg.): *Die Apostolischen Väter*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992
- LÜDEMANN, Gerd - Janssen, Martina: *Die Bibel der Häretiker – die gnostische Schriften aus Nag Hammadi*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1977
- METZGER, Bruce M. - EHRMAN, Barth D.: *Az Újszövetség szövege. Hagymányozás, szövegromlás, helyreállítás*, Budapest: Harmat, 2008
- METZGER, Bruce M. (szerk.): *A textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York: United Bibel Societies, 1975
- MIGNE, Jacques Paul (ed.): *Patrologia graeca* 119, Paris 1857, 720-726
- MONTFAUCON, Bernard de: *Bibliotheca Coisliniana*, Paris: Ludovicus Guerin, 1715
- MORESCHINI, Claudio–NORELLI, Enrico: *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007
- MOŠIN, Vladimir A.: *Les manuscrits du Musée National d'Achrida.*, Zbornik na trudovi, Ochrid: Narodni Muzej, 1961, 193-195
- MUTSCHLER, Bernhard: *Irenäus als johanneischer Theologe*, (STAC 2/21), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004
- PERES Imre, *Az apostoli atyák eszkatológiája*, in: *Papirusz* 2 (2003), 9-17.
- RIGGI, Calogero: Catechesi escatologica dell' 'Ancoratus' di Epiphania, in: *Augustinianum* 18 (1978), 163-171
- RUGÁSI Gyula, *Eszkatológia és történet-teológia*, Pécs: Jelenkor Kiadó, 2004
- SCHMID, Josef: Die Apokalypse-Text des Oecumenius, in: *Biblica* 40 (1959), 935-942
- SCHMID, Josef: Die griechischen Apokalypsekommentare, in: *BZ* 19 (1931), 228-256
- SCHMID, Josef: Neue griechische Apocalypsehandschriften, in: *ZNW* 59 (1968), 251-258

- SCHMID, Josef: *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsetexten* I-III, München: Zink Verlag, 1955
- Schneemelcher, Wilhelm: *Neutestamentliche Apokryphen* I: *Evangelien*, Tübingen: Mohr Siebeck, ⁶1990
- STRECKER, Georg: *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, (URB 1682), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992
- TÓTH Judit, Hermasz Pásztora a kanonizálás folyamatában, in: *Folyamatos vég. Tanulmányok és recenziók az apokaliptika és a szentek irodalmáról*, Nyíregyháza: Kairosz, 2007, 81-100
- VANYÓ László, *Ókeresztyén írók lexikona*, (Szent István Kézikönyvek 10), Budapest: Szent István Társulat, 2004
- VARGA Zsigmond: *Újszövetségi bevezetés*, (NThK 46), Budapest: Lux, 2000
- WIKENHAUSER, Alfred–SCHMID, Josef: *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, ⁶1973
- ZAHN, Theodor: *Die Offenbarung des Johannes* I., Leipzig: Deichert,¹⁻³1904

Marjovszky Tibor:



AZ AGGÁDA,

AVAGY TÖBB-E AZ ÉLET, MINT A TAN?

A tudomány sem mentes a szlogenektől. Az aggáda kérdése is elintézhető egy mondatban: Minden aggáda, ami nem haláka. Nem ritka a tudományos körökben az aggáda lebecsülése, hiszen az az igazi, ha valaki halákával foglalkozik. A lényeg a döntés tudománya, hiszen ebből fakad a korrekt életvitel. Ezt a Talmud egyik aggádikus magyarázata – bSzóta 40a – is megerősíteni látszik:

R. Abbahu és R. Hijja ben Abba egyszer egy településre érkezett. Itt R. Abbahu aggádát, R. Hijja ben Abba pedig halákát magyarázott. R. Hijja ben Abbára senki sem figyelt, mindenki R. Abbahu-hoz tódult. Ő így szólt hozzájuk: Mondok egy példázatot: Mihez hasonló ez a dolog? Két ember közül az egyik drágaköveket, a másik apróságokat árul. Bizony több haszna annak lesz, aki apróságokat árul.¹

A történet kétféle értelemben magyarázható, attól függ, kinek a pártján állunk, melyik magyarázati módot becsüljük többre. Bár a haszon nyilvánvaló, mégis a drágakő az drágakő, az értékről vitatkozni nem lehet. Győzött a haláka, s az élet egyértelműsége.

[A történethez függelék is tartozik: A római felsőbbség az aggáda-tanítót elismeréssel vette körül, míg a halákával foglalkozó tanházat és annak vezetőjét állandóan zaklatta.]

A másik értelmezési mód szerint a lényeg a továbbadás, a nagy „felvevőpiac”.

A hallgató nem lezárt szöveget kap, hanem továbbgondolható és továbbgondolandó nyersanyagot, amiből maga is személyre szabott aggádát készíthet. Így hát tetten érhetjük az aggáda egyik jellegzetességét, a *flexibilitást*.

Innen egyenesen következik a felhasznált műfajok sokszínűsége. A teljesség igénye nélkül sorolunk fel néhányat: *történeti elbeszélés, életrajzi történet, csodatörténetek és „szentek élete”, mesék, viták a „pogányokkal”, példázatok,*

¹ bSzóta 40a

bölcsességirodalom, apokalipszis, „traktátus, sirató, imádság, prédikáció, aggádikus írásmagyarázat”.²

Az aggádának fokozott érzéke van az extrémhez, a különlegeshez, s erre kiváló példákat találunk a csodatörténetek között. Az egyik legismertebb ezek közül az „esőcsináló” története.

A).

A rabbik ezt tanították: Egyszer, az Ádár [hónap] nagy része már eltelt, s még mindig nem esett az eső. Ekkor elküldtek Honiért a körhúzóért [s ezt mondták:] Imádkozz, hogy essen az eső! Imádkozott, de az eső nem esett. Húzott egy kört, s a közepére állt, amint Habakuk próféta tette, amint [az Írás] mondja: ÖRHELYEMRE ÁLLOK, A FALRA. Így imádkozott: Világ Ura, a gyermekeid hozzám fordultak, hogy kérleljelek értük úgy, mint aki Hozzád tartozik. Esküszöm a Te nagy nevedre, hogy nem mozdulok innen addig, míg gyermekeiden meg nem könyörölsz! Ekkor cseperegni kezdett az eső.

B.)

Tanítványai ezt mondták: Mester, láttunk Téged és nem haltunk meg. Mégis úgy tűnik, az eső csak azért eredt el, hogy esküd alól feloldjon Téged. Ekkor [ismét] imádkozott: Nem így [nem magamért] imádkoztam, hanem a forrásokért, a sírokért, s a magaslatokért! Ekkor viharos eső támadt, a cseppek akkorák voltak, mint egy hordó szája, s a bölcsek úgy találták, hogy egyik [csepp] sem volt kisebb egy lognál [fél liternél].

C.)

Tanítványai ezt mondták: Mester, láttunk téged és nem haltunk meg. Mégis úgy tűnik, az eső csak azért eredt el, hogy megsemmisítse a világot. Ekkor ezt mondta: Nem ezért imádkoztam, hanem jóakarató, áldásgazdag, és szívesen látott esőért. Ekkor úgy kezdett esni, ahogy [máskor] szokott, annyira, hogy a nép az eső miatt felhúzódott a Templomhegyre.

D.)

Ezt mondták Honinak: Mester, amikor kérted, esett az eső, most kérd, hogy maradjon abba! Ezt felelte nekik: Úgy hagyományozták [tanították] nekem, hogy a jó túláradása miatt az ember ne imádkozzék. De azért hozzatok nekem egy hálaáldozati fiatal bikát! Rátette mindkét kezét, és így szólt [Istenhez:]

² STEMBERGER, G. *Der Talmud Einführung, Texte Erläuterungen*, München, C.H. Beck, 1987. 158-258.

Világ Ura, néped, Izrael, akit kivezettél Egyiptomból, nem képes sem a jót, sem pedig a büntetés túláradását elhordozni. Ha megharagszol rá, többé nem létezhet. Ha a jó átzúdul rajta, akkor sem állhat meg. Tetszésed szerint lehetne, hogy az eső abbamaradjon, s a világ megkönnyebbüljön. Azonnal szél támadt, elűzte a felhőket, s kisütött a nap. A nép kiment a mezőre szivacsot és gombát gyűjteni.

E.)

Simon ben Seta kiigazította [megkritizálta]: Ha nem Honí lennél, száműzetnélek! Ha úgy lehetne, mint Illés idejében (1Kir 17,1) amikor az eső kulcsa Illésnél volt, nem gyaláztatna Isten neve általad! De mit tehetsz most, amikor mint durcás gyermek Isten elé állsz, s Ő teljesíti kívánságodat. A gyermek ezt mondja: Atya, fürdess meg engem meleg fürdőben, moss meg engem hideg vízben! Adj nekem diót, mandulát, barackot és gránátalmát! S [az atya mindezt teljesíti neki.] Rólad mondja az Írás: Örülhetnek szüleid, ujjonghat anyád, aki szült (Péld 23,25)!³

A történet az aggáda több módszerét is használja, például a tömörítést. A történet felépítése erősen drámai. Mivel nincs hely a bőbeszédűségre, a szerkesztés szinte balladaszerű, ezért megfogalmazható képszerűen.

A kifejezéseket sokszor dekódolni kell. Ilyen történetünkben egy található, amelyet a tanítványok többször is megismételnek: רבי ראינאן ולא נמות אמרו לו תלמידיו:

A mondatot az Epstein-féle kiadás is többértelműnek nevezi. Háromféle megoldás jöhet szóba:

- Láttunk téged [és azt, hogy] megmentettél bennünket a haláltól. Értelme: Honí legitim imádságának *csodatévő* ereje van.
- Rási álláspontja: megőriztél attól, hogy vétkezzünk [szó szerint: alámerüljünk]. Értelme: a közbenjáró imádságnak *preventív* ereje van.
- Számunkra, bár a legmerészebb, de a leginkább elfogadható megoldás. Testi szemmel látni és meghalni Istennel kapcsolatos tétel. Ez most kiterjed a közbenjáróra is. Honí nemcsak legitim, hanem közbenjárásakor közelebb áll Istenhez, mint az emberi szférához.
- Értelme: A (közbenjáró) imádságnak – az imádkozó számára is! – *transzformáló* ereje van.

Végül az aggádában gyakran szerepel meghökkentő vagy szerencsésében kifejezve a realitásba visszazökkentő elem, amelyet röviden *paradoxális* elemnek nevezhetünk. Ez itt „kollegális kritika”, amely – látszólag – össze-

3 bTa'an 23a.

függés nélkül csatlakozik a történethez. Funkciója szerint, mintha meg akarná őrizni a hallgatót / olvasót a felelőtlen „happy end”-től.

A szöveg megérdemelne egy strukturális elemzést, s nem lenne érdemtelen aggádikus konkordanciát készíteni, az itt előforduló motívumokról, de ez meghaladja e mostani előadás kereteit. Itt legyen elég annyi, hogy megemlítsük, Honi fia több alkalommal, sőt egyszer leánya is szerepel az aggádában. A DeutR XI: 10 a bűnbocsánat hasonló „kikényszerítését” Mózesnek tulajdonítja. Magát Honit egy arról szóló felsorolás említi, kit milyen okból lehet exkommunikálni (bBer 19a).

A rabbinikus hermeneutika klasszikus szabályai közül, a harminckét middótból két érdekesebbet említsünk meg:

- *Notarikon* („gyorsíró”) Egy szóban szereplő betűk, más szavak kezdőbetűi.

[3,3]

Dávid óvta fiát, Salamont, s ezt mondta neki: Aki gyalázatosan szidalmazott. Mit jelent a נמרצה? Ez egy notarikon. מועב [házaságtörő] מועב [moábita] רוצה [gyilkos] צורר [szorongató] תועב [gyalázatos].⁴

A karmesternek. Fúvós hangszerre. R. Josua ben Lévi mondta: הנחילות ש' egy notarikon. A ה a Tóra öt könyvét jelenti, a נ Peszah és a Hetek Ünnepe közötti ötven napot, a ה a körülmetélés nyolc napját, a י a Tíz Igét, a ל a harminc igazat – mint például Ábrahám –, akik nélkül hiányos lenne a világ, amint mondja: *Ennyi utódod lesz*, és ismét: *Ábrahámtól nagy nép leszel* (MidrTeh 5,5). A szavak értelme harminc.

- *Gematria* Egy szót alkotó betűk számértékét összeadva, megfelelő számértékű más szó keresése, s így a két azonos számértékű szó közötti összefüggés megtalálása.

Ki vezette ezeket a harcokat? [...] R. Jósze ben Kizma mondta: csak szolgálja, Eliézer volt vele, senki más. A név számértéke [(200) ה (7) ז (70) ע (10) י (30) ל (1) א] 318.

Számunkra azonban nemcsak maguk a szövegek érdekesek, hanem az a módszer, ahogyan az aggáda keletkezik. Példánk megmutatja, milyen meszsze juthat az aggáda eredeti kiindulópontjától – antropológián, misztikán, mágián keresztül – az egész világon ismertté vált legendáig.

⁴ MidrTeh 3,3.

A Gólem⁵

A gólem fogalmát Gustav Meyrink huszadik századi regénye tette széles körben ismertté. Ennek azonban hosszú előtörténete van. Már 1808-ban J. Grimm így ír: A lengyel zsidók bizonyos imádságokat mondanak és böjtnapokat tartanak, egy cserépből és egy agyagból készült ember miatt, aki, ha elmondják fölötte Isten csodatévő nevét, megelevenedik. Beszélni nem beszél, de megérti, amit beszélnek vagy parancsolnak. Gólemnek nevezik, [...] minden házimunka elvégzésére használják. Egyedül soha nem mehet ki a házból. Homlokán az אמת (valóság/igazság) feliratot viseli. Egyre hízik, egyre nehezebb lesz, s erősebb a házban lévőknél. A tőle való félelem miatt, leveszik az első betűt, s így nem marad más, mint בות (halál/halott). Ettől összezuhan, és ismét cseréppé válik. De valaki gólemje egyszer akkorára nőtt, s gondatlanságból [még tovább] hagyta nőni, hogy a homlokát már többé nem érhették el. Ekkor [gazdája] tőle való féltében úgy határozott, hogy kihúzza a csizmájából, abban a hiszemben, hogy [...] elérheti a homlokát. Így is történt, s az első betű szerencsésen lekerült róla. Azonban az egész agyagtömeg a zsidókra zuhant, s agyonnyomta őket.

Grimm összefoglalja mindazt, amit gólem alakjáról ekkor tudni lehet. Nyilván nem jutott eredeti forrásokhoz, így tudósítása inkább etnográfia jellegű.

A rabbinikus-aggádikus magyarázat szoros összefüggést lát a gólem és az első ember között. Mindkettő földből való és oda tér vissza. Korabeli filológiára támaszkodva ez Ádámnál nyilvánvalóbb, neve (אדם) a termőföldből (אדמה) származik. Nyilvánvaló azonban a különbség is: Ádám „élő lélek (חיה נפש)”, az isteni lehelettől kapva a beszéd és az élet lehetőségét. Az ember léte kétoldalú, ehhez segít a középkori kabbalisták magyarázata az Ézs 14,14-hez: אדם על-במתי עב אדמה לעליון. Az אדם jelentései itt nem pusztán a hagyományos „hasonlóvá leszek”, hanem ez feltételhez kötődik, s ez a jó szabad választása, mert ez az ember feladatának valódi betöltése. Talán Philónál is a jóbi textus cseng vissza, amikor az ember materiális voltát meg nem tagadva arról beszél, hogy ez matéria ugyan, de nem akármilyen, a legjobb, ami létezik, így finomítva a Jóbnál szereplő „sarat” (מרומר).

Meggondolandó, hogy Isten az ember alakját a legnagyobb gondossággal akarta megteremteni, és ehhez nem a földi por legjobbját vette, hanem az egész föld legjobbját, az őszanyag legtisztábbját, és elkülönítette a legfinomabbat, azt, amely legjobban hasonlít az Ő alakjához⁶.

5 SCHOLEM, G. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Suhrkamp 1973, 209-261.

6 De opificio mundi 137.§.

A talmudi aggáda tudni véli a gólem keletkezésének pontos idejét is. A szó csupán egyszer fordul elő a Héber Bibliában: עֵינִידְ נִלְמוּ רֵאוֹ formátlant, alak nélkülit jelent, s csak később próbálkoznak az „embrió” fordítással, ami erősen kétséges, mert semmi nem ad útmutatást afelől, hogy a נִלְמוּ valójában mit is jelent. A Talmudban bukkan fel az a gondolat, hogy Ádám lenne a gólem teremtésének egy kezdetleges fázisában. A Talmud így írja le Ádám teremtésének első tizenkét óráját⁷:

Aha bar Hanína mondta: A nap tizenkét órából állt: az első órában összetorlódott a föld, a másodikban gólemmé lett, kialakulatlan masszává, a harmadikban kialakultak tagjai, a negyedikben lelket kapott. Az ötödikben lábra állt, a hatodikban nevet adott az élőlényeknek, a hetedikben mellékerült Éva, a nyolcadikban ketten feküdtek az ágyban, s négyen keltek fel onnan, a kilencedikben elhangzott a tilalom, a tizedikben áthágták azt, a tizenegyedikben ítélkeztek felettük, a tizenkettedikben kiűzték őket a Paradicsomból, amint [az Írás] mondja:

HA AZ EMBER TISZTESSÉGBEN VAN IS, NEM MARAD MEG [בְּלִיָּיִן בִּיקָר וְאָדָם (Zsolt 49,13). A nehézséget a „nem marad meg” helyes fordítása okozza. A בְּלִיָּיִן jelenthet éjszakázást, helyben maradást is, a יָקָר pedig pompát, értéket, de dicsőséget is. Ezért a kifejezés így is fordítható: Egy napot sem töltött [tovább] a dicsőségben – azaz a Paradicsomban. A gólem-lét erősen behatárolt, értelem és önálló döntésre való képesség nélküli.

Az aggáda ismeri az ellenkező végleletet is.

Egy második századi midrás szerint a gólem kozmikus vonásokat is mutat: R. Tanhúma mondta, R. Eleázár nevében: Abban az órában az Örökkévaló Ádámot teremtette, gólemként teremtette meg, s az elért a világ egyik végétől a másikig, amint [az Írás] mondja: עֵינִידְ נִלְמוּ רֵאוֹ R. Júda bar Simon mondta: Mikor Ádám [még csak] gólemként hevert az előtt, aki szavával a világot teremtette, [az Örökkévaló] megmutatta neki a nemzedékeket, s azok bölcseit, bíráit és vezéreit...

Egy midrás töredék, amely az elveszett מִדְרַשׁ אֲבִכִּידְ fönt maradt darabja, is hasonlóképpen ír:

R. Berakja mondta: Amikor Isten meg akarta teremteni a világot, nem mással kezdte a teremtést, mint az emberrel, s először gólemmé teremtette őt. Nekilátott, hogy lelket adjon bele, [s ekkor] így szólt [magában]: Ha most [lábra] állítom, azt mondhatják, társam volt a teremtésben. Hagyom, hogy gólem maradjon, amíg mindent megteremtek. Amikor mindent megteremtett,

⁷ bSzan 38b.

az angyalok ezt mondták: Nem teremtesz embert, amint ezelőtt megmondtad? [Isten] így felelt: Már rég megtettem, csak az hiányzik, hogy lélek töltse be. Betöltötte lélekkel, [lábra] állította, s benne egybefoglalta a világot. Vele kezdte, vele végezte, amint [az Írás] mondja: ELŐL ÉS HÁTUL KÖRÜLZÁRTÁL [EGYBEKÖTÖTTÉL] ENGEM (Zsolt 139,5). A döntő pont tehát a lélek birtoklása, s ezt a motívumot az aggáda nem hagyja kihasználatlanul. A bibliai tudósítással ellentétben, ez a lélek – bár itt szerencsésebb lenne nem lélekről beszélni – egyfajta „földszellem”, amely beköltözik Ádámba.

Végezetül lássunk két „kakukktójást”! Az első világos példája az aggáda teremő és sokszor határtalan fantáziájának.

Salamon trónja

Ez Salamon a nagy király, aki elkészítette a királyság nagy trónját, bevonatatta Ofírból való jó arannyal, berillkővel rakatta be, alabástrommal rakatta ki, smaragddal, karbunkulussal, berillel és gyönggyel, mindenféle drágakövel. Egy királynak sem volt olyan, mint ahogyan ezt készítették, és egy király sem állított föl ehhez hasonlót.

Tradicionális, a bibliai tudósítással nem ellenkező kép. Salamon gazdagsága és pompája minden elképzelést felülmúl. A kiindulópont a bibliai szövegben gyökeredzik, a képek innen kezdve elágaznak, nehezen vezethetők vissza az eredeti forrásokhoz.

Ez volt a trón mintája: Tizenkét arany oroszlán állt rajta, velük szemben tizenkét arany saskeselyű. Egy oroszlán szemben egy saskeselyűvel, egy saskeselyű szemben egy oroszlánnal, így állították föl őket egymással szemben. Az arany oroszlán jobb mancsa [szemben volt az arany saskeselyű bal szárnyával, és az arany saskeselyű jobb szárnya szemben az arany oroszlán bal mancsával.]

Az oroszlánok száma hetvenkettő volt, és saskeselyű is hetvenkettő. A trón tetején egy korong volt a király ülőhelye fölött. Hat lépcsőfoka volt, amint meg van írva: »ÉS KÉSZÍTETT A KIRÁLY NAGY ELEFÁNTCSONT TRÓNT... HAT LÉPCSŐFOKA VOLT A TRÓNNAK« (1Kir 10,18k).

Az első fokon egy arany bika volt, vele szemben egy arany oroszlán, a másodikokon egy arany farkas, vele szemben egy arany bárány, a harmadikon egy {arany} párdúc, vele szemben egy arany {szopós} kecskegida, a negyedik fokon egy arany sas, vele szemben egy arany páva, az ötödiken egy arany macska, vele szemben egy arany kakas, a hatodikon arany héja, vele szemben egy arany veréb.

Egymással szemben ragadozók és zsákmányok, mind-mind az aggádikus szövegek kedvelt motívumai. Az utolsó pár – héja és veréb/galamb – számos szövegben mint az ellenséges hatalom és Izráel közössége jelenik meg.

A trón tetején volt egy arany galamb, amely egy héját tartott a kezében (!), a jövőben így lesz minden nép és nemzet, amely Izráel kezébe adatik. A trón fejénél, arany mécses állt füzérekkel ékesítve, lámpáival, almáival, díszével, lapocskáival, kelyheivel és virágaival. A mécses egyik oldalán hét kar volt, amelyen a világ hét atyját ábrázolták. Neveik: Az első Ádám, Noé, a nagy Sém, Ábrahám, Izsák, Jákób és Jób. A mécses másik oldalán egyéb ágak voltak, amelyeken a világ hét kegyesét ábrázolták. Neveik: Lévi, Kehát, Amráam, Mózes, Áron és Eldád, Médád és Haggai, a próféta.

Ettől lejjebb nagy arany medencét készítettek, amit megtöltöttek tiszta olívaolajjal, s ebből vettek a mécses lámpásaihoz, s Élit, a főpapot ábrázolták rajta. A nagy arany medencéből két arany ág indult ki, amelyeken Éli két fiának, Hofninak és Pinhásznak képét ábrázolták.

A „kegyesek katalógusa”, néhány kakukktójással egészül ki, mint például Éli két fia, akiket valószínűleg azért kellett kicsit retusálni, mert a papi nemzetséget nem érheti negatív kritika.

Két arany ág indult ki az arany medencéből, amelyre Áron két fiát, Nádábot és Abihút vették (?), és két ülés [is], egyik a főpapé, a másik pedig a papok fejéé. A trón fejénél hetven arany trónszék volt, ezen ült a Szanhedrin hetven [tagja, akik] törvényt hirdettek Salamon előtt, s a tenger két leánya⁸ ült a király föléhez, hogy meg ne rázkódjon. A trónra fölül huszonnégy arany szőlővesszőt raktak, amelyek árnyékot nyújtottak a királynak.

Amikor a király bármelyik kedvelt helyére kívánt menni, a trón az alatta lévő kerek [segítségével] elindult. Ha föllépett az első lépcsőfokra, egy ezüsből való bika fölemelte a lábát a másodikra, a másodikról a harmadikra, a harmadikról a negyedikre, a negyedikről az ötödikre, s az ötödikről a hatodikra. A hatodikról sas[ok] jöttek, megragadták, fölvitték és fölültették a trónra. S ezüst kígyó volt a kerékben. Amikor a királyok meghallották a király trónjának hírért, összegyűltek mind egybe, meghajtották magukat, és ezt mondták: „Egy királynak sincs olyan trónja, mint amilyenre ezt készítették, s egy nép sem képes olyat csinálni, mint ez!” Amikor a királyok megpillantották a király trónjának dicsőségét, hódoltak annak, aki az egész világot teremtette.

8 דולפנים v.ö.: בני ימא (bBek 8a).

Szinte tervrajszerű leírása a „Salamon-mobilnak”, némi reminiscenciával az Ezékiel második fejezetéhez. Ehhez egy tradicionális motívum csatlakozik: Az idegen királyok hódolnak Salamon nagysága és bölcsessége előtt. Ez azonban csak visszénye YHWH dicsőségének és hatalmának, s ezt az idegen királyok is elismerik. Ez az elem visszavezet bennünket a bibliai gondolkodás világába.

Ha a király fölment és a királyság trónjára ült, visszatért a nagy sas, megragadta a királyság koronáját és Salamon király fejére tette. Ekkor a nagy kígyó megcsikordította a gépezetet, az oroszlánokat és a sast a szerkezet fölemelte, s azok árnyékot nyújtottak a király fejének. Ekkor az arany galamb leeresztett egy oszlopot, kinyitott egy ládát, vette a Tóra tekercsét, s a király kezébe tette, hogy beteljesedjék, amit Mózes mondott: »És nála volt [a Tóra], s olvasott abból életének minden napján«, ezért megsokasodtak életének napjai, uralkodása és fiai Izráelben. [vö. Dt 17,20]

Minden technikai megoldás, műszaki kivitelezés csak egy célt szolgál, a Tóra tanulmányozását. Efelé kell mindennek mutatnia, hiszen ez az élet igazi értelme. Azt, hogy ezt az író igen fontosnak tartja, a bibliai textushoz való visszacsatolás is mutatja.

De, ha eljött a főpap és a vének is, hogy üdvözöljék Salamont, és leültek a trón jobb és a [főpap] bal oldalára, és beléptek a tanúk, akiknek a király előtt vallomást kellett tenniük, megcsikordultak a szerkezetek és elfordultak a kerek. Bőgni kezdtek a bikák, hörögni az oroszlánok, szagatni a farkasok. A bárányok ökleltek. A párducok kitépték szájukat, a bakok sírtak, a macskák nyávogtak. A pávák rikoltáltak, a kakasok kukorékoláltak, a héják vagdostak, a verebek csiviteltek, hogy a tanúk szívét megremegtessék, hogy ne tehessenek hamis vallomást. A tanúk ezt mondták szívükben: „Igaz vallomást teszünk, mert ha nem, a világ miattunk semmisül meg.” Az oroszlánok jó illatú füstöt okádtak, míg fölvonult Salamon király, hogy a király trónjára üljön. Egy királynak sem volt ilyen trónja.

A szerkezet gyakorlati célt is szolgál, mint a pszichológiai meggyőzés eszköze, hiszen ki vehetné magára, hogy a világ az ő hamis tanúvallomása miatt hulljon a kárhozatba? A lényeg azonban világos: a földi királyok között nincs nagyobb Salamonnal, s ő YHWH-nak és az ő Tórájának szolgája!

Aggáda a határon túl

Nem kerülhető meg a kérdés, jelentőséggel bír(hat)-e az aggáda, akár, mint jelenség, akár, mint írásmagyarázati módszer az Újszövetség – s így a keresztényen teológia – számára? Az ötletnek pártolói és ellenzői egyaránt akadnak. Mivel az előadás témája a zsidó aggádikus írásmagyarázat, így nem mehetünk a probléma részleteibe. Álljon itt néhány sornyi elvi alapvetés és egy példa. Mindkettő, egy ezzel a területtel évtizedek óta foglalkozó holland szerző művéből való⁹. Ami számunkra szokatlan lehet, hogy nem különbözteti meg az aggáda és a midrás fogalmát, illetve kombinálja – sokszor összekötve használja – a kettőt. Elvi álláspontja a következő: Másodsorban a midrás elbeszélés formáját veheti föl... Ekkor aggádáról, vagy aggádikus midrásról beszélünk... Általában az aggádikus midrás három típusát különböztetjük meg.

1. Biblia midrás

Itt olyan midrás-elbeszélésről van szó, amelynek alakjai jelentős szerepet játszanak a תנ"ך-ban. Ezek a midrás-elbeszélések a bibliai szöveg tényeihez kapcsolódnak. Bibliai verseket és elbeszéléseket kötnek össze, és kitöltik azt, ami első látásra a bibliai elbeszélésből hiányzik. Az ilyen értelmű midrás az evangéliumban nem vagy csak igen ritkán fordul elő.

2. Történeti midrás

Olyan midrás-elbeszéléseket értünk ezalatt, amelyeknek eseményei és személyei az elbeszélő számára friss, posztbiblikus időből származnak. [...] Ezeket szavak, képek és elbeszélések segítségével kötik többé-kevésbé a תנ"ך elbeszéléseihez. Ez történik például a karizmatikus Hanína ben Dószárról szóló történetek esetében. Az aggáda gyakran kapcsolatba hozza őt Illéssel. [...] Az egyik elbeszélés előadja, hogy Jóhanán ben Zakkáj fia megbetegedett. Az apa így szólt hozzá: Fiam, Hanína, imádkozzál érte, hogy élhessen! Ezután ezt olvassuk: *[Hanína] fejét a térdei közé hajtotta és imádkozott, s a fiú életben maradt.* Ezt a fajta imádságot Illésnél is megtaláljuk, amikor esőért imádkozik a Baál papokkal való összecsapáskor a Karmelen (1Kir 18,42). Illéshez hasonlóan, befolyásolni tudta az esőt s a szárazságot. A Babilóniai Talmudban ezt olvassuk:¹⁰ *Egyszer Hanína ben Dósa úton volt, s esni kezdett. Ekkor ezt mondta: Világ Ura! A világnak jól megy, csak Hanína szenved*

⁹ Peter van 't RIET: *Het evangelie uit het leerhuis van Lazarus*, Ten Have, Baarn 1996., W.J. BARNARD – Peter van 't RIET: *Zonder Tora leest niemand wel*, Kok, Kampen 1986.

¹⁰ bTaan 24b.

szükséget! [Ekkor] az eső elállt. Amikor hazaért, ismét így szólt: Világ Ura! Az egész világ szükségben van [a szárazság miatt], csak Hanínának megy jól. Más helyen ezt olvassuk:¹¹ A világ Áháb és Hanína ben Dósza miatt teremtetett. A jelenvaló világ Áháb miatt, s az eljövendő világ Hanína ben Dósza miatt. Ilyen történeti midrás képezi az evangélium jelentős részét, melyben Jézus a legfontosabb személy. Mellette több esetben Keresztelő János és néhány tanítvány a főszereplő. Így azonosítja Máté Keresztelő Jánost Illéssel, míg János számára Jézus az Illés-modell.

3. Fiktív midrás

Végül megkülönböztetünk fiktív midrást vagy fiktív aggádát, amely nem bibliai vagy történeti eseményekkel és személyekkel foglalkozik, hanem kizárólag fiktív eseményekkel és személyekkel. [...] Számos ilyen fiktív midrás található a rabbinikus iratokban és a szinoptikus evangéliumokban egyaránt.¹²

A szerző az Újszövetségben megjelenő midrás/aggáda négy jellemzőjét fogalmazza meg:

1. A תנ"ך mint kiindulópont

Az elbeszélések szorosan kapcsolódnak a Héber Biblia történeteire. A háttér gyakran a Tóra és a Próféták világa. A szereplők modellezése a תנ"ך szereplőire való tekintettel történik.

2. A történelem transzformációja

A história eseményei tantörténetekké válnak a következő nemzedékek számára. Ez a jelenre és a jövőre vonatkozó didakszis, az aggádikus midrás valódi tartalma.

3. Didaktikus-polémikus jelleg

A helyes életvitel kiválasztása helyes döntéshez segít. A nem helyes út bemutatása és annak elutasítása, megóvjá a hallgatót attól, hogy csapdába essen.

4. Véleménykülönbség és szabad diszkusszió

Az aggáda/midrás általános módszere az analízis és ítéletalkotás. Ez természetesen a szerző(k)tól, információiktól, (elő)ítéleteiktől függ(het). Ugyanannak az eseménynek a vizsgálatát más szerző vagy szerzői csoport másképpen vé-

¹¹ bBer 61b.

¹² Peter van 't RIET, i.m. 21-23. l.

gezheti, más kapcsolópontokat választ a Héber Bibliából, s nyilvánvalóan más következtetésekre jut. Ez megteremti a véleménykülönbség és a szabad vita lehetőségét. Ez a rabbinikus hermeneutika és teológiai gondolkodás egyik legfontosabb eleme. Ilyen értelemben nagy szerepük van az Újszövetségben s különösképpen a szinoptikus evangéliumokban szereplő történeteknek.

Pélida Máté evangéliumából

A Mt 23,35-ben azt olvassuk Zakariásról, a Berekiás fiáról, hogy a Templom és az oltár között ölték meg. Feltételezve, hogy az ószövetségi könyv szerzőjéről van szó, aki Kr.e. 520 táján élt és működött, néhány nehézség merül fel. A próféta haláláról, még inkább mártírháláláról a Héber Biblia semmit sem tud. Miért tartotta Máté fontosnak ezt az eseményt feljegyezni? Hasonló halálról beszél 2Krón 24,20-21: Zakariás, Jójáda fia a Templomban halt meg. Ő főpap volt Kr.e. 830 körül, a Máté által említett másik Zakariásnál jó háromszáz évvel korábban.

Tévedett-e Máté, s összekeverte a két személyt? Vagy esetleg mindketten a Templomban végezték? Ez utóbbi nem valószínű, mert ezt a Héber Biblia nem hagyta volna említés nélkül; s azt sem, ha Zakariás próféta bárkivel is olyan konfliktusba keveredett volna, amely ilyen erőszakos és brutális halálhoz vezethetett volna. Véleményünk szerint Máté csak azt tette, amit az aggáda számtalan esetben: egybefűzött két történetet. Mindketten ugyanannak az ideális típusnak a megtestesítői, melynek a hallgatók számára tanulságul kell szolgálnia. A rabbinikus hagyomány a prófétát is a templomi áldozattal hozza kapcsolatba, s a két alakot azonosítja egymással, s az Ézs 1,8 bevonásával egy harmadik Zakariást is belefoglal a képbe.

Összegzés

- a. Az aggáda – az általános vélekedéssel ellentétben – nem választható el tökéletesen a halakától. A két műfaj, főleg a midrás-irodalomban, teljesen legálisan keveredik. Óvatosan kell bánnunk az analízissel, nehogy erőszakosan szétszakítsuk azt, ami a szerző szándéka szerint egybetartozik.

- b. Az aggáda egyfajta „elszabadult haláka”. Ebben segíti a műfaji sokszínűség, amely lehetővé teszi, hogy a haláka merev határait kinyissa, vagy legalábbis átjárhatóvá tegye.
- c. Nevezhetjük az aggádát didaktikus halákának is, amelynek visszacsatoló pontja nem a statikus legalitás, hanem sokkal inkább a Tóra alkalmazott szelleme.
- d. Az aggáda legnehezebben ellenőrizhető eleme a fantázia, amely ebben az esetben nem pusztán önkényesség, hanem a kor gondolkodásának megfelelően a materiális és imaginárius világ egymásnak való megfeleltetése.
- e. Végül: az aggáda mindenképpen túlmutat önmagán, egyfajta eszkatologikus reménység felé. Olyan *modus vivendi*, amely tanulságul szolgál azoknak, akik az életet csupán törvényes és törvényeskedő alapon kívánják szabályozni, ezzel a nem túl kanonikus, de igaz tanulsággal: az élet mégis mindig több, mint a tan.

Adorjáni Zoltán:



JÓB TESTAMENTUMA

Fordítás*

Műfaja

Jób testamentuma (JóbTest) a jövődöléseket közlő pszeudoepigráf iratok csoportjába tartozik. E műfaj legismertebb darabja a *Tizenkét pátriárka testamentuma*. A testamentum megnevezés azt a motívumot jelzi, hogy a pátriárka vagy pedig egy kiemelkedő ószövetségi személy meghalni készül, magához rendeli utódait, és testamentumként erkölcsi tanítást ad át nekik. A Jób nevéhez fűződő testamentum viszont sajátos darab ebben a profetikus intelemirodalomban. Tudniillik – az erkölcsi testamentum átadása mellett – JóbTest arról is ír, hogy fiaí földi javakat is örökölnek, három lánya pedig mágikus erejű zsinórokat.

A testamentumra úgy is tekinthetünk, mint ami kommentár Jób könyvéhez, pontosabban: haggadikus legendák és himnuszok formájával élő midrás¹ a Septuagintában (LXX) fennmaradt és a maszoréta szöveghez képest rövidebb Jób könyvéhez.²

* Készült a *Domus Hungarica Scientiarum* senior kutatói ösztöndíj támogatásával (XXVI. kuratóriumi döntés, 1/2009. november 7.).

1 Vö. Emil SCHÜRER: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*. Volume III.1. Revised English Edition. T. & T. Clark LTD, Edinburgh, 1986, 552. Cristian Bădiliță szerint „görög midrás”; ld. Cristian BĂDILITĂ: *Trei apocrife ale Vechiului Testament. Iosif și Aseneth, Testamentul lui Iov, Testamentul lui Avraam*. Polirom, Iași, 2000, 73.

2 A LXX változata mintegy 180 verssel rövidebb a maszoréta szövegnél. Tehát a könyv eredeti héber változata is rövidebb lehetett. A szakvélemény azonban inkább afelé hajlik, hogy a LXX szándékosan „vágta meg” a héber szöveget. (A Qumránban talált, arám nyelvű *Jób-targum töredék* – 11QtgJob –, például, többnyire a hosszabb maszoréta szövegre vezethető vissza. A LXX hiányait Órigenész pótolta Theodotion fordítása alapján.) Tény, hogy Jób könyvében viszonylag sok a szövegromlás, emiatt aztán sok helyen nehezen érthető, s minden bizonnyal ez is közrejátszhatott abban, hogy a LXX áttüztetője gyakran inkább csak szabadon fordított, és át is ugrott részeket. Mindezek ellenére némely helyen ez a szabad fordítás is nehezen érthető. De az is lehetséges, hogy a fordító fokozottan vette figyelembe, hogy a könyvet nem zsidók fogják olvasni, s ezért nem is fordítást, hanem inkább szabad tolmácsolást készített. Ld. Herbert HAAG: *Bibliai lexikon*. Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1989, 871.

J. T. Nelis a szektás jellegű pseudoepigráf iratok közé sorolta a testamentumot, azaz az általa felállított sor szerint a *Jubileumok könyve*, a *Tizenkét pátriárka testamentuma*, *Énok első könyve*, *Mózes mennybemenetele*, *Ézsaiás mártíriuma*, valamint *Ádám és Éva élete* mellé.³ Szektás eredetét ugyan vitatni is lehet, azonban dualista szemlélete (pl. 33,3) és Elihu himnusza (43,4–17) a qumráni iratokkal mutat hasonlóságot.⁴

Keletkezésének helye és ideje

A testamentum keletkezési helyét és idejét nem lehet teljes pontossággal megállapítani. Az viszont kétségtelen, hogy görög nyelven foglalták írásba. Születtek ugyan olyan feltételezések, hogy a testamentum eredeti változata talán héber, vagy arám nyelvű lehetett. Viszont inkább az a legvalószínűbb, hogy a midrást héber vagy arám nyelvű a szájhagyomány őrizte mindaddig, míg végül görög nyelven foglalták írásba. Zsidó eredete ellen nem lehet nyomos érveket felhozni. Ezt a hebraizmusoknak nagy száma is bizonyítja.⁵

A könyv 28. fejezetének 7. versében azt olvashatjuk, hogy Jób Egyiptom királya volt. Emil Schürer szerint ez önmagában még nem tekinthető olyan bizonyítéknak, amely eldöntené keletkezés helyét. Csupán annyi állítható, hogy valószínűleg Egyiptomban (Alexandriában vagy környékén) keletkezhetett.⁶ Amennyiben a mű a LXX-ban álló Jób könyvének feldolgozása, nem keletkezhetett hamarabb Kr. e. 100-nál; és valószínűtlen, hogy később jött volna létre Kr. u. 200-nál.⁷ Ezért keletkezésének szűkebb idői keretként a Kr. u.-i első századot lehet megnevezni.

Kéziratai, antik fordításai

Jób testamentuma a következő kéziratokban maradt fenn:⁸

3 Vö.: NELIS, J. T.: Joodse literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament. In: *Bijbels Handboek. Tussen Oude en Nieuwe Testament*. Deel IIB. J. H. Kok – Kampen, 1983, 144. d., valamint EMIL SCHÜRER: *i. m.* 553.

4 Ld. EMIL SCHÜRER: *i. m.* 553; CRISTIAN BĂDILÎȚĂ: *i. m.* 113, 49. jegyzet.

5 Ld. pl. 1,4; 2,3; 3,2; 4,1; 15,9; 17,1; 24,6; 35,4; 36,1; 17,6; 18,3; 19,1; 23,2; 28,1–2; 28,8; 31,1; 31,7; 34,3 stb.

6 EMIL SCHÜRER: *i. m.* 553.

7 Uo.

8 Rövidítéseik tekintetében a bevett nemzetközi jelzést követem.

- P Paris, Bibliothèque Nationale gr 2658 f. 72r–79r; 11. század;
 P2 Paris, Bibliothèque Nationale, gr 938 f. 172^v–192^v; 14. század; A P másolata;
 S Messina, Biblioteca Universitaria San Salvatore, 29. 35^v–41^v; 1307-ből;
 V Roma, Biblioteca Vaticana, gr 1238 f., 340^v–349^v; 13. század);
 Slav ószláv (óegyházi szláv) változat, amely három kéziratban maradt fenn:
 Belgrád, Narodna Biblioteka, 147 f. 51^v–72; Prága, Nemzeti Múzeum,
 Šafarik gyűjtemény IX., H. 21 f. 168–177; Moszkva, Lenin Könyvtár,
 1472 f. 97^v–11;
 Kopt Keulen papirusz 3221; 5. század (nem tartalmazza a teljes szöveget).

A felsorolt kéziratok közül a 14. századi P nyújtja a legjobb szöveget (újabban S. P. Brock adta ki: *Testamentum Jobi, Apocalypsis Baruchi Graece*. Pseudographa Veteris Testamenti Graece. Volumen secundum. E. J. Brill, Leiden 1967, 3–59.). Az ószláv fordítás közel áll a görög változathoz, viszont gyakran parafrázálja azt.

A korai keresztyénség figyelmen kívül hagyta JóbTest-át, s érdekes módon a zsidóság is. Úgy tűnik, hogy Tertullianus a könyv 20. fejezetének 8–9. versére hivatkozott a *De Patientia* című írásában (14,2–7). Viszont nem idéz pontosan, s így nem lehet megállapítani, hogy milyen szövegformát ismert.

Magyar fordítása

A most közölt magyar fordítás, amelyet tudomásunk szerint nem előz meg más ilyen jellegű próbálkozás, a S. P. Brock által kiadott P kézirat alapján készült, ami azt is jelenti, hogy azoknál a helyeknél, ahol a szöveg romlott formában maradt fenn, vagy esetleg másolási hibákat mutat, figyelembe vettem e kiadás kritikai apparátusának jegyzeteit, és olykor a görög szöveghez közel álló ószláv kéziraatra vagy éppen a nagyon korai kopt fordításra támaszkodtam.

A fordítást tartalmi egységekre bontottam, ezek felé, a szövegben való könnyebb tájékozódást elősegítő címeket, illetve alcímeket helyeztem. Dőlt betűkkel szedtem azokat a szavakat, amelyeket szükséges és értelemszerű betoldások a görög szöveghez képest.

Jelen kötet keretei nem nyújtanak lehetőséget a szükséges kommentáló jegyzetek közlésére, ugyanis összességükben a fordításnál jóval terjedelmesebb anyagot tennének ki. A szöveg alatt megjelenő jegyzetek ezennel inkább csak a legfontosabb szövegkritikai és fordítási kérdésekre térnek ki, illetve

jelzik, hogy a testamentum szövege miként kapcsolódik Jób könyve héber, illetve görög változatához, illetve más apokrif iratokhoz.

Most tehát mintegy próbafordításként adom közre JóbTest-át, azzal a reménnyel, hogy nemsokára könyv formájában is meg fog jelenni, éspedig bevezető tanulmánnyal és a megértését szolgáló kommentálásokkal.

TESTAMENTUM JOBI – JÓB TESTAMENTUMA

Előszó: felirat és nyitány

1.

1 Jób, azaz Jóbáb¹ beszédeinek könyve²

2 Azon a napon, amikor Jób megbetegedett³ s bevégezni készült házának igazgatását, magához hívta hét fiát és három lányát,⁴ akiket így neveznek: 3 Terszi, Khorosz,⁵ Hüón,⁶ Niké, Phorosz,⁷ Phiphé, Phruón, Hémera, Kaszia, Amaltheia Kerasz.⁸ 4 Amikor tehát magához hívta gyermekeit, így szólt: „Gyűljetek körém, gyermekeim! Gyűljetek körém, hogy feltárjam előttetek, amit az ÚR tett velem és mindent, ami csak történt velem.”⁹ 5 Mert én, Jób, a ti atyátok, a legnagyobb kitartásban¹⁰ tűntem ki, ti pedig választott, előkelő nemzetség *vagytok*, Jákobnak, anyátok atyjának magvából valók. 6 Én

- 1 Ld. LXX–JóbTest 42,17: ...valóban az Idumeával és Arábiával határos Auszitiszben lakott, és korábban Jóbáb volt a neve Vö. 1Móz 36,33–34-gyel: Jóbáb Edom második királya. Ezért olvashatjuk JóbTest 1,6-ban: Én tudniillik Jákób testvérének, Ézsauanak fiaitól származom [...]. Ld. még LXX–Jób 42,17-et, amely szerint Ábrahám leszármazottja.
- 2 A szövegvariánsok felirata: S: Διαταξης του Ιωβ; V: Διαθηκη του αμεμπτου και πολυαθλου μακαριου Ιωβ; Slav: βιος και πολιτεια του αγιου και δικαιου Ιωβ.
- 3 ö. JóbTest 52,1: betegsége alatt nem szenvedett a csodatevő övnek köszönhetően (46,7–8). Ld. még *A tizenkét pátriárka testamentuma*, RubenTest 1,2; SimeonTest 1,2; LéviTest 1,2; NaftaliTest 1,2; ÁserTest 1,2.
- 4 Vö. Jób 1,2; 42,13 (ld. még 1Sám 1,8). A nemek, illetve számok arányára nézve vö. 1Sám 2,51; Ruth 4,15. Jóbnek 7000 juha és 3000 tevéje volt (Jób 1,3; JóbTest 9,2–4). Vö. Spittler, *i. m.* 839., 1. e. jegyzet.
- 5 A fiúk neve nem olvasható a LXX-ban. A két nagyobbik neve a tánc műzsjával, *Terpszikhoréval* (Τερψιχόρη) hozható kapcsolatba (τερψίχορος – táncban gyönyörködő). A Terszi változat a τερψι népies formája. A V és S szövegváltozat nem említi a gyermekek nevét, az S pedig elhagyja az első ötét. (Vö. SPITTLER, *i. m.* 839., 1. f–g. jegyzet.)
- 6 ὑπετίζω – *esőt adni, hullatni*; így a név *esőadót* jelenthet (vö. Bádiliță: *i. m.* 107., 3. jegyzet).
- 7 A két fiúnév a νικηφορος – *győzelmet hozó, győztes* összetett szó szétbontásával jött létre.
- 8 A lányok neve a LXX–Jób 42,13–14-ből származik. Az első kettő jelentése: *Nap*, illetve *Fahéj*. *Amaltheia Szarva* pedig *bőszégszarúként* is érthető. Jób 42,14 szerint a lányok neve: *Jemimá, Keciá, Keren-Happúk*.
- 9 A frázis második része az apokaliptikus irodalomra jellemző (ld. Spittler: *i. m.* 839. 1. j. jegyzet). Vö. Dán 2,28. 45; Jel 1,1. 22,6; 1Énok 1,2.
- 10 ὑπομονή. A testamentum motívuma: Jób kitartása, állhatatossága, tűrése. Ugyanezt emeli ki Jak 5,11, a Jób könyvére hivatkozó egyetlen újszövetségi hely.

tudniillik Jákób testvérének, Ézsauak¹¹ fiaitól származom; a ti szülőanyátok, Dína¹² pedig Jákób sarjadéka. Első feleségem ugyanis keserves halállal múlt ki előbbi tíz gyermekemmel együtt.

Hallgassatok meg hát gyermekeim, és én felfedem előttetek mindazt, ami történt velem.”

2.

I. Angyaljelenés

Ki az igaz Isten? Jób választ kap egy angyal által, és döntő cselekvésre határozza el magát.

1 „Én ugyanis Jóbáb voltam,¹³ mielőtt az ÚR a Jób¹⁴ nevet adta volna nekem. 2 Előzőleg, amikor még Jóbábnak neveztek, egy istenként tisztelt bálvány templomának¹⁵ közvetlen szomszédságában laktam,¹⁶ 3 s miközben alkalmam volt folyton szemlélni a neki szánt égőáldozatok bemutatását, egyre csak töprengtem: 4 „Ez volna vajon az az isten, aki megalkotta a mennyet, a földet és a tengert¹⁷ és minket, embereket? Miképpen tudhatnám meg ezt?”¹⁸

11 A Jóbáb névhez ld. Ézsau nemzetségének, illetve Edom királyainak nemzetségtáblázatát, ahol a bocrai Jóbábról, Zerah fiáról, Edom második királyáról olvashatunk (1Móz 36,33–34). Így hát Jób neve is edomita, és az Ósz tanúsága szerint Edom második királya. LXX–Jób 42,17 szerint Jób Ábrahám leszármazottja.

12 Vö. 1Móz 46,15. A Jób második feleségének neve megjelenik a zsidó hagyományban is. (Vö. SPITTLER: *i. m.* 839. 1. m. jegyzet.) Pl: Pseudo-Philón: *Liber antiquitatum Biblicarum* 8,7–8. Ld. még Jób Targum 2,9.

13 A P kézírathoz képest (εγω γαρ ειμι Ιωβαβ) a V szöveg itt bővít – nem éppen a legszabatosabb görögességgel: ειμην πλουσιος σφοδρα των αφ ηλιου ανατολων εν χωρα τη αυσιτιδι και... – sokkal gazdagabb voltam azoknál, akik... Ugyanis a görög szöveg itt Jób 1,3 héber mondat szerkesztését veszi alapul, ahol középfok áll. A bővítés forrásai: LXX–Jób 1,1; 1,3.

14 A két névváltozat a LXX–Jób 42,17-ben is olvasható.

15 Ld. még 3,6; 4,4: a Sátán helye; 5,2: a bálvány temploma; 17,4: a nagy istenség temploma..., az itáláldozat helye.

16 V: ὥκουν τὸ πρὶν ἔγγιστα εἰδωλίου θρησκευομένου] η̄ δε ἀρχὴ τοῦ πειρασμοῦ εἰνετο οὕτως· ἦν γὰρ πλησιον τοῦ οἴκου μου εἰδωλον τινος θρησκευομενου υπο του λαου...

17 Ősi és közismert hitvallásformula (vö. SPITTLER: *i. m.* 840. 2. c. jegyzet). Ld. Zsolt 145, 6; 146,6; ApCsel 4,24; 14,15; Jel 10,6; 14,7; Judit 13,18.

18 Vö. Jub 12,1–2.

3.

1 Egyik éjszakán, amint aludtam, erőteljes hang¹⁹ szólított meg *e hangnál* is erősebb fényben.²⁰ „Jóbáb! Jóbáb!” 2 Válaszoltam hát: „Itt vagyok!” Ő pedig ezt mondta: „Kelj fel és én megjelentem neked: ki az, akit megismerni akarsz! 3 Ő, akinek égő- és italáldozatokat hoznak, nem isten, hanem az ördög hatalma. Ezzel téveszti meg²¹ az emberi természetet.”²² 4 Amikor meghallottam ezt, hódolattal borultam ágyamra és így szóltam: 5 „Uram, aki azért jöttél, hogy megmentsd életemet, 6 *azt* kérem tőled, ha ez hely csakugyan a Sátáné, s ő vezeti félre itt az embereket: hatalmazz fel arra, hogy odamehessek, megtisztíthassam az ő helyét,²³ 7 és megtehessem, hogy italáldozatot²⁴ többé ne ajánlhassanak fel neki. Ki az, aki megakadályozhatja engem? Hisz én uralkodom ez ország felett.”²⁵

4.

Az angyal további felvilágosításai és ígérete. Jób lerombolja a bálvány szentélyét

1 A fényesség²⁶ pedig így válaszolt nekem: „Ezt a helyet csakugyan megtisztíthatod; de akkor teljes egészében fel kell tárnom előtted mindazt, amit az ÚR parancsára kell közölnöm veled.”²⁷

19 Vö. Jel 1,10.

20 A frázis második fele nehezen fordítható. Szó szerint: *erőteljes hang jelent meg nekem erősebb fényben*. Ebben az összefüggésben ugyanis az ἔρχομαι a *megjelenni, fellépni* jelentéssel bír. Így az ige egyaránt vonatkozik a hangra és az ezzel együtt érzékelhető fényjelenségre. A fogalmazás egyben hebraizmusnak is tekinthető.

21 Vö. 1Kor 2,10:

22 ἡ ἀνθρωπίνῃ φύσιν – vö. Jak 3,7-el, ahol a φύσις θηρίων – *vadállatok természete* mellett áll (vö. JóbTest 7,5–6; 23,11; 26,6; 39,10; 42,2). A *természet* itt a teremtettest, illetve állatot, mint lényt emeli ki a maga adottságaival, tulajdonságaival.

23 A bálványellenességet ld. még Jub 12,12-ben.

24 Vö. JóbTest 3,3: égőáldozatok és italáldozatok. Az égőáldozat megemlékezésének elmaradása nem hiányosság, ugyanis az italáldozat beszüntetése a bálványimádás teljes felfüggesztését vonja maga után.

25 V: τῆς χώρας] τῆς χώρας ταυτης ινα μηκετι πλανηθωσιν οι εν αυτω. Vö. JóbTest 28,7; 29,3; 20,4; 32,2–12; LXX– Jób 2,11; Jób 1,1.3; ld. még Jób 19,9; 29,25; 31,36.

26 Vagyis az angyal (ld. 3,1).

27 Vagy: *Mivelhogy ezt a helyet csakugyan megtisztíthatod, teljes egészében feltárom előtted mindazt, amit az ÚR parancsára kell közölnöm veled*. A görög frázis első tagját indító kötőszó (ὅτι) következtető értelmű, a másodiké pedig ellentétes (ἀλλὰ). Így a frázis azt is kifejezi, hogy Isten méltányolja Jób szándékát, és ezért válaszol neki az angyal által (első mondat). Ennek azonban negatív következményei is lesznek, s így a második mondatot ellentétes kötőszóval kezdődik. A magyar fogalmazás nem bírja el a szó szerinti fogalmazást, s ezért szükséges mellőzni vagy az ellentétes kötőszót, vagy pedig a következtetőt.

2 Én erre ezt mondtam: „Mindazt, amit csak megparancsolt nekem, szolgálj, ²⁸ meghallgatom, és meg is teszem.”

3 Ő pedig ismét válaszolt: „Ezt mondja az ÚR: 4 Amint a Sátán helyének megtisztításába kezdesz, ő haraggal kel harcra ellened. Csupán egyvalamit nem tehet meg: hogy halált hozzon reád; ²⁹ viszont reád zúdít sokféle csapást. ³⁰ 5 Megfoszt javaidtól, gyermekeidet meggyilkolja; ³¹ 6 de ha kitartasz, nevedet az idők végéig híressé teszem ³² minden földi nemzedék előtt. 7 Akkor majd fordítok *sorsodon*: ismét birtokolni fogod javaidat, ³³ kárpótlásod kétszeres lesz, ³⁴ 8 hogy megtudd, nem részrehajló az ÚR, jóval fizet kinek-kinek, aki engedelmeskedik neki; 9 a feltámadáskor pedig *életre* kelt. ³⁵ 10 Ugyanis olyan leszel, mint egy ökölvívó, aki ütéseket osztogat és tűr el, és így nyeri el a koszorút. ³⁶ 11 Akkor megtudod, hogy igazságos, megbízható és erős is az ÚR, aki megerősíti az ő kiválasztottjait.

28 A kultikus szolga jelölésére használatos (θεράπων) kifejezés arra is utal, hogy Jób önként vállalja a magát kijelentő Istennek való szolgálatot. Vö. Jób 1,8; 2,3; 42,7. 8.; illetve LXX–Jób 2,3; 42,7. 8. (1,8 – παιδός).

29 Vö. Jób 2,6, illetve LXX– Jób 2,6.

30 Más fordítási lehetőség: *Csak hogy halált éppen nem hozhat reád, ellenben reád zúdít sokféle csapást.* A megfogalmazásban a μόνον ...θάνατον és a πληγὰς πολλάς ellentétét kell érzékelni: *csupán csak... a halál, viszont sok egyéb csapás.* A gondosan megfogalmazott frázis Isten korlátozó hatalmát hangsúlyozza, mindemellett leírja a Sátán lehetőségeit is. Vö. Jób 1,12.

31 Vö. Jób 1,12–17. 19.

32 Vö. az Ábrahámnak adott ígérettel (1Móz 12,2).

33 Szó szerint: *És ismét visszatérítelek javaidhoz.* Az első személyben és sajátosan megfogalmazott ígéret erőteljesen hangsúlyozza, hogy Jób sorsát nem a Sátán, hanem Isten formálja. (Ez is indokolja a szabadabb fordítást.)

34 Vö. Jób 42,10, illetve LXX–Jób 42,10. Vö. שָׁלַם וְיָשַׁם – 2Móz 22,4. 7. 9.

35 V kiegészítés e alapján – ἀναστήσει + εἰς ζωὴν αἰώνιον – a 9. vers keresztyén interpoláció is lehetne (?). Vö. Spittler, *i. m.* 841. 5. c. jegyzet. Viszont a LXX–Jób 19,25–26; 42,17; 2Makk 7,14. 29; BenjTest 10,8; Dán 12,2; LXX–Dán 12,12 is beszél a feltámadásról és örök életéről.

36 Ld. még JóbTest 27,3–5. Tipikusan görög és egyben népszerű hasonlat, melyet Pál apostol is használ szemléltetésül (vö. 1Kor 9,24–27; ld. még 1Tim 4,7–8; Alexandriai Philón: *De vita contemplativa* 41–44).

5.

1 Én pedig,³⁷ gyermekeim, ezt válaszoltam neki: „Halálig kitartok, és semmiképpen sem fogok meghátrálni!” 2 Ez után az angyal pecséttel jelölt meg³⁸ és eltávozott tőlem.

Én erre, gyermekeim, felkeltem a következő éjszaka, magam mellé vettem ötven szolgát, elmentem a bálvány templomához, földig romboltam,³⁹ 3 s amint visszatértem házamba, sürgősen rendelkeztem a kapuk⁴⁰ biztonságos őrizete felől.

6.

II. Jób és a Sátán

1. A Sátán támadása

1 Hallgassatok meg gyermekeim és csodálkozzatok? 2 Tehát: amint bementem házamba és biztosítottam kapuim őrizetét, megparancsoltam kapuim őrizőinek: 3 „Ha keresne ma valaki, ne jelentsétek *be nálam*,⁴¹ hanem ezt mondjátok: Nem ér rá, mivelhogy sürgős intéznivalója akadt odabent.”

4 Míg én bent tartózkodtam, a Sátán koldusnak álcázta magát,⁴² kopogtatott a kapun 5 és így szólt a kapunál álló *szolgálólány*hoz: „Jelentsd Jóbnak, hogy ezt üzenem: Találkozni szeretnék veled.” 6 A kapunál álló *szolgálólány* pedig bejött hozzám, elmondta ezeket nekem, és ilyen üzenetet vett át tőlem: „Tudasd vele, hogy most nem érek rá.”

37 Καὶ ἐγὼ helyett a V-ben ἐγὼ δε.

38 Itt: tulajdonjogot jelző bélyeget helyezett rá, ez egyben arra is utal, hogy Jób mennyei erőnyer (vö. 4,11). Közismert szokás ez az ókori vallásos rendszerben. (Ld. Varga ZSIGMOND J.: *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, 910.) Vö. Jn 6,27; 2Kor 1,22; Ef 1,13; 4,30; Jel 7,3–8.

39 Vö. Gedeonnal (Bír 6,25 skk.); ld. még Jub 12,12: Ábrám éjszaka égette fel a bálványok templomát. A buzgóságra és az erre adott isteni ígéret szerves összetarozására ld. 2Móz 32,26–29; 5Móz 25; 33,8–11; 1Kir 18,40; 19,10. 14; 17–18.

40 Vö. JóbTest 6,2; 9,7–8.

41 S, V, Slav: σημανθήτω + μοι (*nekem, nálam*).

42 Az átváltozás (álcázás) igéje: μετασχηματίζω. Ld. RubenTest 5,6; 2Kor 11,14.

7.

1 Amikor a Sátán ezt meghallgatta, elment, vállára rongyos ruhát terített,⁴³ majd ilyen szavakkal tért vissza a kapunál álló *szolgálólány*hoz: 2 „Ezt mond meg Jóbnak: Saját kezedből adj kenyeret nekem,⁴⁴ hogy ehessenem.” 3 Én pedig megperzselődött kenyeret nyújtottam át a *szolgálólánynak*, hogy azt adja neki, és ezt üzentem: 4 „Ne is várd, hogy saját kenyereimből egyél, mert számomra idegen vagy.”

5 A kapunál álló *szolgálólány* viszont szégyellte odaadni neki a megperzselődött és hamuszínű kenyeret, 6 s mivelhogy nem ismerte fel benne magát a Sátánt, a saját, szép kenyerei közül vett egyet, és odaadta neki. 7 Ő átvette, de tudta, hogy mi történt, és ezt mondta a *szolgálólánynak*: „Te haszontalan rabszolga! Menj és hozd ide a nekem szánt kenyeret! Azt, amit átvettél!” 8 A *szolgálólány* keserves sírásra fakadt és így szólt: „Bizony, helyesen mondod, hogy haszontalan rabszolga vagyok! 9 Mert ha nem az volnék, akkor úgy cselekedtem volna, ahogy gazdám rendelte el nekem.”

Akkor a *szolgálólány* visszatért, előhozta neki a megperzselődött kenyeret, és ezt mondta: „Így szól az én uram: 10 Kenyereimből soha többé nem eszel, mivel számodra idegen maradok.⁴⁵ 11 Most is csak azért adtam neked ezt a kenyeret, nehogy vád alá essem amiatt, hogy semmit nem nyújtottam egy kéregető ellenségnek.”⁴⁶

43 Vagy: *pálcát helyezett*. Az ἄσφάλιον hapax legomenon, így jelentése is bizonytalan. RIESSLER így fordítja: *warf einen Mantel über seine Schultern* (Testament des Job. In: *Altjüdisches Schriftum außerhalb der Bibel*. Übersetzt und erläutert von Paul RIESSLER Dr. Benno Filser Verlag G. m. b. H, Augsburg 1928, 1107). SPITTLER fordításában: *yoke – iga, járom* (SPITTLER: i. m. 842., 7. a. jegyzet); БӘДИЛҖА: *bät – bot, pálca*. Ha a szó esetleg az ἄσιλλα – *vizes veder* változata, akkor olyan kisebb rudat jelenthet, amelynek két végére vedret akasztottak. Mindenesetre a szó olyas valamit jelenthet, amit vállra vetettek. Vagyis egyfajta *viselet, ruhadarab* (vö. V: ἄσφάλιον + ρακκωδη; ρακκωδης – *szétrongyolódott*;) vagy pedig *kosár, vizes tömlő* (SPITTLER: i. m. 842., 7. a. jegyzet). J. G. Schenderling *kolduszsákot, koldustarisznyát* fordít G. W. H. LAMPE *A Patristic Greek Lexikona* alapján (vö. *Na de Schriften. I. Het Testament van Job. Een document van joodse vroomheid uit het begin van onze jaartelling...* Vertald en ingeleid door Drs J. G. Schenderling... J. H. Kok, Kampen 1990, 29.). Amennyiben figyelembe vesszük a V kézirat betoldását is, a Sátán most még rongyosabb, mint eddig, azaz nagyobb szánalmat keltő koldusként jelenik meg.

44 Az ἐκ τῶν χειρῶν hebraizmus jelentése: *kézből; közelből, azaz valamiből, ami kézügyben van*. Vö. LXX–2Sám 13,5). A Sátán kenyér-, illetve asztalközösséget kívánna Jóbbal.

45 Vö. Jób 22,7-tel, ahol Elifáz ezt is Jób szemére veti.

46 Vö. LXX–Péld 25,21; ld. Róm 12,20

12 Amikor a Sátán meghallotta ezt, visszaküldte hozzám a szolgálólányt s ezt üzent: „Amilyen égett⁴⁷ ez a kenyér, ugyanilyenné teszem testedet is. Mert visszajövök egy órán belül és elpusztítlak.” 13 Én pedig így válaszoltam neki: „Tedd, amit tenned kell. Mert ha szándékozol valamit reám hozni, készen állok: alávetem magam annak, amit reám mérsz.”⁴⁸

8.

1 Amikor eltávozott tőlem a Sátán, a mennyboltozat alá ment,⁴⁹ 2 s az URat esküvel kötelezte arra,⁵⁰ hogy hatalmat⁵¹ kapjon javaim felett. 3 Amint pedig megkapta a hatalmat, visszajött és elragadta minden gazdagságomat.

9.

2. A dúsgazdag Jób segítőkézsége és vendégszeretete⁵²

Jób jótékonyága

1 Figyeljetez hát, mert példaként fogom feltárni előttetek mindazt, ami velem történt, és amit magamra vállaltam.

2 Volt ugyanis százharmincezer juhom, 3 és ezekből hétezret azzal a céllal különítettem el s nyíratattam,⁵³ hogy árvák és özvegyek, szegények és tehe-

47 ὀλόκαυστος – betű szerint: *teljesen égett*. A szóhasználat összecseng JóbTest 2,3-, illetve JóbTest 3,3-ban álló ὀλοκαυτώματα-val. Ha Jób megszüntette bálványáldozatot, akkor a Sátán Jóböt perzseli meg a próbákkal.

48 Vö. JóbTest 4,10. A bonyolult fogalmazást lehetetlenség betű szerint fordítani; azt viszont világosan tükrözi, hogy Jób nem beletörődéssel tűrő szenvedő, hanem a hit atlétája, aki bátran és tudatosan készül a próbákra: „kihívja” maga ellen a Sátánt (vö. JóbTest 3,5–6), és a tusára állva is azt jelzi ellenfelének: kész az őt érő ökölkütesek elviselésére is.

49 Vö. Jób 1,6–7.

50 Α ὀρκῶ ige többet és súlyosabbat fejez ki az egyszerű kérésnél (Vö. BÄDİLİTÄ fordításával, 80). Jelentése ugyanis: *esketni, esküvel kötelezni, eskü bevételével biztosítékot nyerni*. Ugyanis az eskü egy ígéret teljesítésének megerősítését jelenti az emberek közti kapcsolat terén (vö. pl. 1Móz 21,23), de Isten és ember között is (vö. pl. 1Móz 24,7). A kifejezés mód teológiaiilag vitatható.

51 Ld. még JóbTest 3,6; 4,1.

52 Az itt következő részek a midrásra jellemző eszményítéssel ecsetelik Jób jótékonyágát. A hatalmas kutya farka említését olyan adaléknak lehet tekinteni, ami Jób 30,1-re épül.

53 V: καρῆναι + του εἶναι (hogyan legyenek).

tetlenek ruházatát *biztosítam*.⁵⁴ Juhaimat nyolcszáz egyedből álló kutyafalkám őrizte,⁵⁵ és volt emellett még kétszáz házőrző kutyám.

4 Hétezer tevéim is volt, és ezek közül is kijelöltem háromezret, hogy ezeket munkára *használhassák* minden településen; 5 s miután javakkal felmálházva menesztettem őket a városokba és falvakba, elrendeltem: úgy menjenek, hogy *e javakat* ajándékként kell átadni minden⁵⁶ tehetetlennek, szűkölködőnek és özvegynék.

6 Volt még száznegyvenezer legelő nőtény számaram. Ezekből is elkülönítettem ötszázat, és meghagytam, hogy csikóikat tegyék pénzzé, ezt pedig adják⁵⁷ a szegényeknek és szükségben levőknek.

7 Jöttek is hozzám mindannyian és minden tartományból, hogy találkozzanak velem. Házam négy kapuja pedig *mindig* nyitva állt.⁵⁸ 8 Én pedig ismételtelen meghagytam cselédeknek, hogy tartsák nyitva ezeket, és pedig ilyen céllal: ha netalán valakik, akik alamizsnát kéregetnek, úgy érkeznének, hogy meglátanak engem, amint éppen a kapuban ülök,⁵⁹ s ha esetleg szégyenérzetük támadna, nehogy üres kézzel forduljanak vissza. Hanem amikor meglátanak, amint az egyik kapuban ülök, beléphessenek egy másik kapun, és annyit kapjanak, amennyire éppen szükségük van.

54 Vö. Jób 31,16–20.

55 A mondat végén álló μου τὸν οἶκον helyett a S, Slav: μοι τα ποιμνοια· οἶκον δε και διακοσιους κυνας φυλασσουντας τον οικον. V: τα ποιμνα· και αλλους κυνας εικον σ' φῶ λασσουντες τον οικον. SPITTLER szerint a P kézirat írója itt tipikus másolási hibát követett el, ugyanis átugorta két φυλάσσω ige között álló szavakat. (Vö. SPITTLER: *i. m.* 843, 9. c. jegyzet.)

56 A S szövegváltozat mellőzi a πάσαις szót.

57 V: διδόνται + την τιμην ειναι (az árukat, hogy legyen).

58 Vö. Jób 31,17. 32.

59 Vö. Jób 29,7.

10.

Jób vendégszeretete

1 Volt házamban harminc,⁶⁰ kizárólag idegenek számára felállított asztal is. Nálam ezeket nem vitték ki *a nap* egyetlen órájában sem.⁶¹ 2 De az özvegyek⁶² számra is volt külön tizenkét asztalom; 3 és ha valaki idegen jött élém alamizsnát kérni, arra kényszerítettem, hogy fogyasszon terítékemből, még mielőtt megkapta volna azt, amire szüksége volt; 4 és azt sem engedtem meg, hogy üres kézzel⁶³ lépjen ki ajtómon.

5 Volt háromezer ötszáz pár igásökröm. Elkülönítettem közülük ötszáz párat és ezeket beállítottam szántani. Akik igénybe vették őket, bárhol annyit szánthattak velük mezejükön, amennyit azok csak megbírtak, 6 és az innen származó termést a szegények javára, *azaz* étkeztetésére kellett félretenni. 7 Ötven pékségem volt. Ezek közül némelyeket a nincstelenek asztalának szolgálatába állítottam.

11.

1 Egynémely idegen⁶⁴ is felfigyelt jóindulatomra,⁶⁵ és arra vágytak, hogy ők is segítségemre legyenek a *szeretetszolgálatban*. 2 Voltak köztük olyanok is, akik valamikor bizonytalan anyagi helyzetbe kerültek, és semennyit nem tudtak költeni *erre*. Így hát el-eljöttek hozzám és ilyen szavakkal kérleltek: „Kéréssel fordulunk hozzád: Végezhetnénk mi is ezt a szolgálatot? Azonban nincs semmi jövedelmünk. 3 Légy könyörületes irányukban is, és kölcsönözz nekünk valami pénzt, hogy távoli városokba mehessünk, kereskedhessünk,

60 32,7-ben ennek kétszereséről lehet olvasni. Ott Jób feleségének nagylelkűségének tanúságai sorakoznak.

61 A szó szerinti fordítás itt lehetetlen. A τράπεζα... ἀκίνητὰ πάσας ὥρας – [*megterített*] *ki nem mozdított asztalok* értelme ez: Jób házában a nap minden órájában ott álltak a megterített asztalok. A τράπεζα egyaránt jelenti az asztalt és arra kerülő fogást is. Azaz: a szolgák megterítették az asztalokat a soron következő fogással, majd bevitték azokat az étkezési helyre, a fogás elfogyasztása után pedig kihordták, és újakat hoztak be a következő fogással. Mivel a ὥρα a *napszakot* is jelent, a frázis ezt fejezi ki: Jób nemcsak az esti, lakomai alkalomra fogadta az idegeneket: az idegenek mindhárom három étkezési időben részesei lehettek Jób nagylelkű vendégszeretetének.

62 Ld. még 13,4; 14,2; 15,1, valószínűleg a LXX-i szöveg alapján (LXX–Jób 22,9; 19,13; 31,16); vö. még ApCsel 6,1; 1Tim 5,9–16. (SPITTLER: *i. m.* 843., 10. b. jegyzet.)

63 Betű szerint: *üres kebel* – κóλπῳ κενῳ.

64 Ld. JóbTest 10,1; vö. Jób 31,32.

65 Vö. Jób 29–31. A JóbTest 9–15-höz képest a 11. fejezet nem kapcsolódik olyan szorosan Jób 29–31-hez.

és mi is gyakorolhassunk *szeretetszolgálatot* a szegények között, 4 és hogy majd ez után fizethessük vissza azt, ami a téged illet.”

5 Amikor ezeket hallottam, én a felett ujjongtam, hogy ők teljes mértékben tőlem kapnak *pénzt* a nincstelenek ügyének rendezésére. 6 Készséggel vettem át *költségvetésük* jegyzékét, és annyit adtam nekik, amennyit csak akartak. 7 Zálogtárgyat sem igényeltem tőlük, hanem csak egy kölcsönzési iratot. 8 Így kereskedtek saját *vagyonommal*.

9 Némelykor nyereséggel kereskedtek, és *ezt* átadták a nincsteleneknek. 10 Máskor pedig ismét csődbe jutottak. Így hát jöttek és ilyen szavakkal kérleltek: „Kérünk téged, légy türelmes hozzánk! Hadd nézzünk utána, miként is törleszthetnénk tartozásunkat.”⁶⁶ 11 Én akkor késedelem nélkül előhoztam nekik az *adósági* kötelezvényt,⁶⁷ felolvastam azt, s míg rájegyeztem az adóságtörlés jelét,⁶⁸ ezt mondtam: „Minthogy a szegények ürügyén hiteleztem nektek, semmit sem veszek vissza tőletek.” 12 Adósomtól egyáltalán nem fogadtam el semmit.⁶⁹

12.

1 Ha némelykor egy-egy jószívű⁷⁰ ember jött hozzám és ezt mondta: „Én sem vagyok olyan helyzetben, hogy segíteni tudnék a szegényeken. Azonban azt szeretném, hogy ma legalább a te vendégségedben szolgálhassak fel a nincstelenek számára.” 2 Miután engedélyt kapott, segédkezhetett és ehetett is. Amikor pedig beesteledett és hazamenni készült, ilyen szavakkal bírtam rá arra, hogy elfogadjon valamit tőlem: 3 „Úgy veszem észre, hogy olyan munkásember vagy, aki reméled és elvárod béredet. El kell fogadnod *azt!*”

66 Az S és V (Slav) kéziratokban αποκαταστησωμεν σοι τα σα áll az αποκαταστησάι σοι δυνάμειν helyett.

67 Vö. JóbTest 11,7.

68 Betű szerint: *koronáját* (στέφανον). A V kézirat itt betold: στεφανον επιφερομενος αφαιρησεν + ενωπιον αυτων και διαρρηξας ελευθερουν αυτους του χρεους (...*elébük helyeztem, elszakítottam, és felszabadítottam őket az adósság alól.*) Vagyis a V kézirat mellőzi az értelmi zavart okozó στέφανος szót, a P és S kézirat viszont megtartja ezt. A megfogalmazás valószínűleg a LXX-Jób 31,35–37 igen nehezen érthető szövegére támaszkodik. A testamentum szerzője innen kölcsönzi a szavakat a 11,11–12 szövegrészlethez, és az adóságokat nagyvonalúan elengedő Jób képét főleg a 37. vers alapján bontja ki.

69 Vö. LXX-Jób 31,37. Amint JóbTest 11,7 is leírja, Jób pontosan betartja a Törvény előírásait a pénzkölcsönzés, illetve a kamat vonatkozásában: 2Móz 22,25; 3Móz 25,35–37; 5Móz 23,19–20.

70 Vö. 2Kor 9,7; ld. még LXX-Péld 22,8; Péld 22,8.

4 Tehát nem engedtem meg, hogy napszámos bére maradjon nálam, *illetve* házamban.⁷¹

13.

Jób marhaállománya és a tejhozam töménytelen mennyisége

1 A teheneket fejő *emberek* hiányában a tej elcsorgott a hegyek között, és a vaj átfolydogált útaimon.⁷² 2 Annyira sok barmom volt, hogy amikor elleniük kellett, a sziklák és a hegyek közt heveredtek le. 3 Miattuk a hegyek csakugyan tejtől habzottak és megszilárdult vajtömbökhöz lettek hasonlókká.

4 Kimerültek azok a szolgálaim is, akik az özvegyek eledelét főzték, s míg a szegényeket 5 gond nélkül élhettek,⁷³ ilyen szavakkal átkoztak: „Hát nekünk ki ad az ő húsos *eledeleiből*, hogy jóllakhassunk?”⁷⁴ 6 Holott én igen jóságos voltam.⁷⁵

14.

Jób zsoltározása

1 Volt hat zsoltárkönyvem és egy tízhúrú hárfám. 2 Minden nap, miután az özvegyek elfogyasztották az eledelt,⁷⁶ felkeltem, vettem a hárfát és játszottam nekik,⁷⁷ ők pedig himnuszt énekeltek. 3 Ezzel a hárfával emlékeztettem őket Istenre, hogy dicsérjék az Urat.⁷⁸ 4 Ha pedig olykor szolgálólányaim zúgolódtak, akkor is elővettem a húros hangszert és kárpótlásként hárfázni kezdtem. 5 Így tartottam vissza őket a hanyagságból eredő zúgolódástól.

71 Ld. 3Móz 19,13 és 5Móz 24,15 rendelkezését. Ld. még Jób 7,2; LXX–Jób 7,2; Mal 3,5; Jak 5,4; Tobit 4,14.

72 Ld. Jób 29,6; LXX–Jób 29,6. A tej és a vaj, illetve a méz a bőséget jelképezik (vö. 1Móz 18,8; 5Móz 6,3; 32,13–14; Bír 5,25; 2Sám 27,9; Jób 17,20; Ézs 7,15;).

73 Ez a fordítás (és *míg a szegények gond nélkül éltek*) a P kéziratot követi (ὀλιγορούτων). S és V kéziratokat alapján (ὀλιγορούτεες) a mondatot így is lehetne fordítani: *míg a szegényeket is el-elhanyagolták*.

74 Vagy: „Bárcsak adna nekünk valaki az ő húsos *eledeleiből*, hogy jóllakhassunk!”

75 Vö. LXX–Jób 31,31-et, ahol a tiszteletlen zúgolódás nem a férfiszolgák, hanem a szolgálólányok ajkáról hangzik el. Ld. még Jób 31,31-et, ahol szintén a férfiszolgák zúgolódnak.

76 Vö. JóbTest 10,2.

77 A P és S kéziratban: αὐτοῖς – *nekik* (hímnem, s ebben az esetben a szolgákra kellene gondolni). Itt azonban elírás történhetett, ugyanis a szövegösszefüggés alapján az özvegyekről van szó.

78 Vö. LXX–Jób 21,12.

15.

*Jób hajdani családjának kegyessége*⁷⁹

1 A felszolgálásban nyújtott segédkezés után az én gyermekeim is magukhoz vették naponként eledelüket, 2 majd betértek idősebbik testvérükhöz, hogy vele vacsorázzanak.⁸⁰ 3 Magukkal vitték három leánytestvérüket is.⁸¹ 4 A szükséges teendők a szolgálólányokat illeték, miután tudniillik a fiaim is a felszolgáló férfiszolgákkal ültek asztalhoz.

Kora reggel tehát, amikor felkeltem, mindegyikükért áldozatokat mutattam be külön-külön: háromszáz galambot, ötven kecskegidát, és tizenkét juhhot.⁸² 5 A rendelkezésnek megfelelően megparancsoltam, hogy mindezeket a nincstelenek számára készítsék el, és ezt mondtam nekik: „Vegyétek magatokhoz ezt a rendelkezés szerinti felesleget, hogy könyörögjete gyermekeimért. 6 Fiaim netalán vétkeztek az ÚR előtt és megvető szavakkal így dicsekedtek: 7 'Mi e gazdag embernek gyermekei vagyunk, ezek a javak pedig a mieink. 8 Miért is szolgáljunk *másoknak*?'” Mivelhogy utálatos a kevélység az ÚR előtt. 9 Ezenkívül még egy kiszemelt bikaborjút is felvittem az Isten oltárára, ha fiaimnak netán valami gonosz gondolatuk támadt volna Isten ellen.⁸³

16.

*Jób veszteségei*⁸⁴

Jób elveszti vagyonát

1 Ezeket cselekedtem⁸⁵ hét esztendőn át,⁸⁶ az után, hogy az angyal megjelent nekem. 2 Sátán majd *csak* akkor támadt reám irgalmatlanul, miután hatalmat kapott.⁸⁷ 3 felperzselt az özvegyek felruházására rendelt hétezer juhhot,⁸⁸ a háromezer tevét, az ötszáz szamarat és az ötszáz pár igásökröt is.

79 A fejezetben leírtak alapjául LXX-Jób 1,1–5 szolgált (vö. még Jób 1,4–5. 13. 18).

80 A maszoréta szövegtől elérően Jób gyermekei nem évente, hanem naponként gyűlnek össze ünnepelni, ld. LXX-Jób 1,4.

81 Vö. Jób 1,18.

82 Vö. Jób 1,5.

83 Betű szerint: *netán fiaim valami gonoszat gondoltak szívükben Isten ellen*. Vö: LXX-Jób 1,5.

84 Vö. Jób 1,14–19.

85 Ti. az özvegyek és szegények iránt tanúsított gondoskodást (JóbTest 9–15).

86 Vö. 1Móz 41. hét bő esztendejével, amelyet hét szűk esztendő követett. A testamentumban további kronológiai részlete nézve ld. 21,1; 26,1; 27,6; 28,1.8; 41,2; 52,1; 53,7–8 (S, V, Slav szövegváltozatok); vö. Jób 42,16: Jób 140 esztendőt élt felépülése, családja és vagyona helyreállítása után. A LXX-Jób 42,16 szerint 170 esztendőt élt még, és 248 évesen halt meg.

87 Vö. Jób 1,12; JóbTest 8,1–2.

88 Vö. Jób 1,16.

4 Mindezeket ő maga prédálta fel, azzal a hatalommal, amelyet kapott ellenem. 5 Jóságaim megmaradt részét pedig polgártársaim ragadták magukhoz, azok 6 is, akikkel én jót tettem; most azonban szembefordultak velem és elrabolták barmaim maradvékát. 7 Amikor hírül adták nekem, hogy vagyonom odaveszett, dicsőítettem Istent, és nem átkozódtam.⁸⁹

17.

Jób elveszti gyermekeit

1 Akkor az ördög, aki ismerte szívemet, ravasz tervelt koholt ellenem. 2 Átváltozott a perzsák királyává,⁹⁰ megjelent városomban, összegyűjtött minden ott élő gazembert, 3 és fenyegető hangon ekként szólt hozzájuk: „Ez a férfi, Jóbáb elpazarolta az ország minden javát és semmit sem hagyott hátra. *Mindent* odaadott a kéregetőknek, vakoknak és sántáknak,⁹¹ 4 sőt még a nagy istenség templomát is lerombolta és megsemmisítette az italáldozat⁹² helyét. Ezért én is annak megfelelően fizetek vissza neki, amit elkövetett az istenség háza ellen. Fogjatok hát össze és ragadjátok magatokhoz minden barmát és mindazt, ami az övé a földeken!” 5 Ők pedig ilyen szavakkal válaszoltak neki: „Van hét fia és három lánya. Ha netán más országokba menekülnének, és elterjesztenék felőlünk, hogy zsarnokokként viselkedünk, vajon nem szítanak majd lázadást és nem ölnek meg minket?” 6 Ő pedig ezt mondta: „Egyáltalán ne féljete. Javainak nagyobb részét már elpusztítottam tűzzel, a többi zsákmánnyá tettem, és íme gyermekeit is elpusztítom.”

18.

1 Ezeket mondta, majd pedig elment, a házat gyermekeimre döntötte és megölte őket.⁹³

2 Amikor a polgártársak azt látták, hogy tényleg bekövetkezett az, amit mondott, reám támadtak, elüldöztek, és mindent elraboltak, ami a házamban volt. 3 Saját szememmel *kellett* látnom, hogy hitvány és becstelen férfiak

89 Vö. Jób 1,20–22.

90 Vö. JóbTest 28,7: Jób Egyiptom királya. Az ördög emiatt jelenik meg olyan uralkodó képében, aki nemcsak méltó Jób rangjához, hanem egyben hozzá hasonlóan jóságos is. A jötevő „perzsa király” egyértelműen Círus (ld. pl. Ezsdr 1.). Ez ugyanakkor arra is utalhat, hogy a könyv szerzője szerint Jób a perzsa korszakban élt. (Vö. SPITTLER: *i. m.* 846., 17. a. jegyzet.)

91 Vö. Jób 29,15.

92 Vö. JóbTest 3,3, illetve 3,7, ahol, akárcsak itt, csupán a σπονδή – *italáldozat* szó áll. Ennek magyarázatát ld. 3,7-hez kapcsolt jegyzetben.

93 Vö. Jób 1,19; vö. JóbTest 20,5.

*heverednek*⁹⁴ asztalaimhoz és pamlagaimra. 4 Hangomat hallatni képtelen voltam, mert úgy elerőtlenedtem, mint egy asszony, akinek csípői elernyednek a vajúdás fájdalmainak nagysága miatt.⁹⁵ 5 Eközben főként az a harc elevenedett fel emlékezetemben, amelyet az ÚR előre megjelentett számomra angyala által, valamint a nékem szóló elismerő szózat is.⁹⁶ 6 Ahhoz az emberhez lettem hasonlónak, aki azért akar árút szállítani egy városba, hogy megismerhesse annak gazdagságát, és hogy részt kaphasson annak dicsőségéből. 7 Miután a rakományt tengeri hajóra teszi, majd pedig kijut a nyílt vizekre, és meglátja a roppant hullámverést és az ellene forduló szeleket, a rakományt tengerbe veti, mert ezt mondja: „Vesszen oda minden, csak jussak abba a városba, hogy a rakománynál és a hajónál is sokkal becsesebb javakat örökölhessenek.”⁹⁷ 8 Ekképpen mérlegeltem én is: az én javaim semmiség ahhoz a városhoz képest, amelyről az angyal beszélt nekem.⁹⁸

19.

1 Miután megérkezett az utolsó hírnök és felfedte előttem gyermekeim vesztét, igen nagy nyugtalanság vett erőt rajtam.⁹⁹ 2 Ruháimat megszaggattam,¹⁰⁰ és ezt kérdeztem a hírmondótól: „Hát te hogy menekültél meg?” 3 Akkor pontosan átláttam a történeteket és felkiáltottam: 4 „Az ÚR adta, az ÚR vette el! Amint az ÚRnak tetszett, úgy is történt! Legyen áldott az ÚR neve!”¹⁰¹

94 Szó szerint: *asztalaim és heverőim (ágyaim) felett...* Vagyis: Jóbnak látnia kellett, hogy szedett-vetett népség ül asztalaihoz, illetve ágyaira is felfekszik.

95 Vö. 1Thess 5,3.

96 Vö. JóbTest 4,1–11.

97 Vö. Zsid 11,8–10; Alexandriai Philón: *De vita contemplativa* 8. 90; *De agricultura* 65. A képsor nagyon hasonlít az alexandriai 4Makk 7,1–3-ban leírtakkal.

98 SPITTLER szerint csupán véletlenszerű, hogy JóbTest 18,4–8 képsora – a vajudó asszony, a becses város és a hajó – összevág azzal, amit a qumrani 1QH 3,6–8 is olvasható (SPITTLER: i. m. 846., 18. d. jegyzet).

99 A testamentum itt stilizál, és a Jób 1,13–18-ban elbeszélt négy hírnöki beszámoló helyett csupán az utolsót idézi fel, valamint Jób megrendülését (Jób 1,19–20).

100 Ti. a fájdalom és a gyász jelölje; ld. még 29,4, illetve 28,3-at is, ahol Jób barátai tesznek ugyanígy. Vö. LXX–JóbTest 1,20-at, amely elhagyja azt, hogy Jób levágta a haját is. Ez is a fájdalom és gyász külső jele.

101 Vö. Jób 1,21.

20.

A Sátán betegséggel sújtja Jóbot

1 Miután tehát a Sátán minden vagyonomat elpusztította, megértette, hogy semmiképpen nem képes arra téríteni, hogy meglankadás megvessem az URat.¹⁰² 2 Elment hát és a testemet kérte az ÚRtól, hogy rajtam ejthessen sebet. 3 Az ÚR ekkor adott át az ő kezébe, hogy azt tehesse testemmel, amit csak akar vele. De nem adta meg neki, hogy hatalma legyen életem felett.¹⁰³

4 Amikor eljött hozzám, éppen trónomon ültem és gyermekeim elvesztése miatt gyászoltam. 5 Hatalmas szélrohamhoz hasonlított, és reám borította trónomat.¹⁰⁴ Mivel nem tudtam kibújni alóla, három órát¹⁰⁵ töltöttem trónom alatt; 6 és tetőtől talpig¹⁰⁶ megvert iszonyatos sebekkel.

7 Nagy nyugtalanság és levertség közepette hagytam el a várost, és a trágyadombra telepedtem.¹⁰⁷ 8 Testemet férgek rágták. Testem nedve és a geny-nyes folyások átáztatták a földet. Számtalan féreg volt testemben,¹⁰⁸ 9 és ha egy féreg netán leesett, megfogtam és visszatettem a helyére ezt mondva: „Maradj ugyanazon a helyen, ahova Parancsolód helyezett, és pedig mindaddig, amíg ezt meghagyta neked.”¹⁰⁹

102 Vö. 15,8-cal, amely a kitartó Jóbot úgy jellemzi, hogy kerüli a kevélység (ὕπερηφανία) bűnét. Ld. még 21,3: nem kérkedik (ἀλαζονεία). Vö. Jób 1,22, illetve Jób 2,3.

103 Vö. Jób 2,4–6.

104 V: τον θρόνον μου κατεστρεψεν + προσκρουσας με επι την γην – felborította trónomat, letépert a földre.

105 A hármas időegységekre ld. még: 3 óra – 30,2; 31,4 (V kézirat); 3 nap – 23,7; 24,9; 31,4 (P és S kézirat); 3 év – 27,6 (P és S kézirat). Vö. SPITTLER: i. m. 847., 20. b. jegyzet.

106 Az eredeti szöveg szerint (P: ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς) lábtól fejig. S, V, Slav: κορυφῆς εἰς οὐρυχῶν των ποδῶν μου – fejtetőtől lábaim körméig. Jób 2,7 és annak görög fordítása csupán kevélységekről beszél, nem pedig arról, hogy Jóbot paraziták kezdték volna ki. Vö. LXX– Jób 2,7.

107 Jób 2,8 szerint a hamúba ülő Jób cseréppel vakargatta fekélyeit. JóbTest itt is a LXX–2,8-at követi.

108 A testamentum szerzője valószínűleg nem csak LXX–Jób 2,9 betoldott szövegrészletéből kiindulva rajzolta meg Jób férgekrágtá testének képét. Ld. még JóbTest 24,3.

109 A Parancsoló itt nem a Sátán, aki iszonyatos sebekkel sújtotta Jóbot (20,6) hanem maga Isten (vö. JóbTest 26,4; Jób 2,10).

21.

Jób felesége

Szitisz szolgává lesz

1 Negyvennyolc esztendőt¹¹⁰ töltöttem a trágyadombon, a városon kívül, sebektől elborítva, úgyhogy 2 – gyermekeim – saját szememmel láttam első feleségemet,¹¹¹ amint – akárcsak egy rabszolgalány – addig hordozgatott vizet némely tekintélyes *ember* házába, míg csak *egy* kenyeret vásárolhatott, és *azt* elhozhatta nekem. 3 Én pedig bosszankodva mondogattam: „Jaj *neki*nk e város előjáróinak gőgössége miatt! Hogy bánhatnak úgy feleségemmel, mint egy rabszolgánővel?!” 4 De aztán újra eszembe vettem a hosszútűrést.

22.

1 Tizenegy esztendő elteltével magától a kenyértől is megfosztottak: nem juttatták el hozzám, s csak nagy nehezen engedték meg feleségemnek, hogy hozzájusson a neki járó táplálékhoz. 2 Amit pedig kapott, megosztotta maga között és közöttem. Ilyenkor ezt mondogatta fájdalommal: „Jaj nekem! Nemsokára még kenyérrel sem lakhat jól!” 3 Nem vonakodott kimenni a piacra, hogy a kenyérárusoktól addig kéregessen, míg kenyeret hozott nekem, és *így* ettem.

23.

Szitisz lemond még hajáról is

1 A Sátán tudta ezt, és átváltozott eladónak.¹¹² 2 Történetesen úgy esett, hogy feleségem éppen hozzá ment kenyeret kérni, azt gondolva, hogy ember. 3 A Sátán ezt mondta neki: „Fizesd meg az árát és végy, amit csak óhajtasz!” 4 Ő pedig ezt válaszolta neki: „Honnan volna nekem pénzem? Nem tudod, milyen bajok szakadtak ránk? 5 Ha tehát könyörületes vagy, könyörül rajtam, ha pedig nem, te lásd!” 6 Ő ezt válaszolta neki: „Ha nem érdemeltétek volna a rosszat, nem is kaphattátok volna azt.”¹¹³ 7 Ha tehát most nincs pénz a kezeden, add zálogba nekem a hajadat,¹¹⁴ és elvehetsz három kenyeret.

110 Vö. LXX–Jób 42,16. A P és S szövegváltozatoktól eltérően a V és Slav verzió csupán 7 esztendőt ír, valószínűleg azért, hogy ez az időperiódus szimmetrikus legyen azzal a 7 esztendővel, amely alatt Jób bőségben élt és nagylelkűen gyakorolta a jótekonyságot (16,1).

111 Az S, V és Slav szövegek szerint: első megalázott feleségem – πρώτη ταπεινή γυναίκα.

112 A P szövegváltozat csupán *eladót* (πράτην) ír, az S, V és Slav szerint: αρτοπράτην.

113 Ehhez hasonló felfogást idéz több rendben Jób történetének bibliai változata is (Jób 4,7–8; 11,6; vö. Jn 9,2).

114 A női haj levágása a női nem durva megalázását és megbecstelenítését jelenti, nemcsak a zsidó, hanem általában a görög-római kultúrában is. Vö. 1Kor 11,5–6.

Talán élhettek még három napot.” 8 Akkor ő így mérlegelt: „Hát mit nekem a haj az én éhezõ férjemhez képest?”

9 Miután ennyire lebecsülte a haját, ezt mondta a Sátánnak: „Állj neki! Vágd le!” 10 Akkor az mindenki szeme láttára ollót fogott, levágta a haját, és adott neki három kenyeret. 11 Ő pedig fogta és elhozta a kenyereket nekem. A Sátán követte őt az úton, s míg titokban *utána* ment, gondolatait más irányba terelte.

24.

Szitisz panasza kezd

1 Mihelyt feleségem felém közeledett, hangos zokogással ezt mondta: „Jób, Jób! Meddig üldögélsz még a trágyadombon, a városon kívül, arra gondolva: 'Még csak egy kis ideig!' – és várod szabadulásod reménységét? 2 Én pedig, a kódogó nő és szolgál egyik helyről a másikra ténfergek. Ezért emléked kiveszett a földről: méhemnek fiai és leányai, akikért üggyel-bajjal hiába fáradoztam.”¹¹⁵ 3 Te magad pedig férges rothadásban ülsz, miközben a szabad ég alatt virrasztasz,¹¹⁶ 4 és én, a nyomorult megkeseredve dolgozom nappal és éjjel is, míg csak sikerül kenyeret vinnem neked. 5 Mert már a magam táplálékához is csak nagy nehezen jutok, és ezt megosztom magam között és teközötted, 6 miközben e felett töprengek: nem elég számodra, hogy bajban vagy, hanem még kenyérrel sem lakhatsz jól.”

7 Úgyhogy erőt vettem magamon és szégyent félretéve a piacra mentem, 8 noha bosszankodtam amiatt, hogy nem illő ezt tennem. Az árus ezt mondta nekem: „Add a pénzt és fogsz kapni kenyereket.”¹¹⁷ 9 Én pedig feltártam előtte kétségbeesett helyzetünket, majd ezt hallottam tőle: „Asszony! Ha nincs pénzed, ajánld fel a hajadat és vehetsz három kenyeret. Talán élni fogtok még három napot.” 10 Akkor belefásulva ezt mondtam neki: „Állj neki! Nyírj meg!” Így aztán neki is állt az ollóval: gyalázatos módon, a piacon vágta le a hajamat az ott álló tömeg ámulatára.

¹¹⁵ JóbTest 24,1–3 a LXX–Jób 2,8–9 szövegére épül.

¹¹⁶ A mondatot szó szerint idézi LXX–Jób 2,9[3] betoldott szövegrészletét.

¹¹⁷ Vö. 23,2–10. A részlet töredezett és bizonytalan. Az idézetet bevezető mondat (*Az árus ezt mondta nekem*) csak a V-ben van meg, amely egyenletessé igyekszik tenni az elbeszélést. A V szövegváltozata kiegészíti az árus képében beszélő Sátán választát is, ugyanis ez is hiányos mondat Ti. értelem szerint oda kívánczik az adás-vétel tárgyának, a kenyérnek megjelölése.

25.

Szitisz megsiratása

1. Ki ne kérdezné döbbenettel: ez Szitisz, Jób felesége?¹¹⁸
2. Akinek családi tűzhelyét tizennégy küszöb oltalmazta, és akit bevezettek hozzá, ajtótól ajtóig *haladt*, mígnem méltóvá tétetett kegyeire?¹¹⁹
3. Most haját kenyerekre cseréli el.
4. Felmálházott tevői a nincstelenek vidékeire fuvaroztak javakat, hogy most a haját adja cserébe kenyerekért.
5. Íme, az, akinek házában hét, folytonosan megterített asztal volt,¹²⁰ amelyek mellett a nincstelenek és mindenféle idegen evett, most eladja a haját kenyerekért.
6. Nézd, akinek arany és ezüst lábmossó edényei voltak, most pedig mezítláb gyalogol a földön, de még a haját is elcseréli kenyerekért.
7. Íme, ő az, akinek arannyal átszótt gyolcsruhái voltak, most pedig rongyokat visel, és elcseréli a haját kenyerekért.
8. Nézd őt, akinek arany és ezüst ágyai voltak, most pedig eladja a haját kenyerekért.

Szitisz panaszának vége: kétségbeesett tanácsa

9. „Jób, Jób! Bár általában még sok mondanivalóm volna, röviden összefoglalom neked: 10 Csontjaim összetörtek szívem erőtlensége miatt. Kelj hát fel, fogd a kenyereket és lakj jól! Azután mondj valamit az ÚR ellen és halj meg!¹²¹ Én pedig megszabadulok a testi szenvedésed okozta fásultságtól.”

118 Az értelem szerinti szabadabb fordítás itt a V szövegváltozatra épül: ἐξέπλαγῃ + λεγῶν.

119 A tömör és szórendjében is szokatlanabb első mondat, amely minden fordítót próba elé állított, az antik világ előkelő házainak képet idézi fel. Szitisz lakhelye annyira előkelő és nagy, hogy az épület központjában álló belső szobájáig, azaz a családi tűzhelyig tizennégy ajtón (küszöbön) át lehetett bejutni. A καθεστῆριον kifejezésben benne van a görög-római világból ismert *Hesztia*, illetve *Vesta*, a családi tűzhely, az otthon és család istennőjének neve. J. G. SCHENDERLING *lakószobának* fordítja, RIESSLER pedig, aki a szabadabb tolmácsolást kedveli, *trónteremnek* értelmezi a καθεστῆριον szót (RIESSLER, Paul: *i. m.* 1117.): Sie hatte einen Thornsaal einstens, den vierzehn Vorhänge verhengten; man musste Tür und Tür durchschreiten, bis man zuletzt gewürdigt ward, vor Sie zu kommen.

120 Vö. 10,1-gyel és az ehhez kapcsolt jegyzettel. A Slav kézirat itt 50 asztalt ír számjeggyel (N).

121 Jelentéktelen eltéréssel idézi LXX–Jób 2,9-et. Vö. még Jób 2,9.

26.

Jób válasza Sztiszhez

1 Én ezt válaszoltam neki: „Lásd, én tizenhét esztendeje¹²² állhatatosan kitartok a csapásokban, elfogadom a testemben levő férgeket; de a szenvedések mégsem terhelték le lelkemet annyira, mint ezek a szavak, amelyeket mondtál: 'Mondj valamit az ÚR ellen és halj meg!' 3 Ezeket is elviselem teljes egészükben; és te is elviseled mind a gyermekeink, mind pedig vagyunk elvesztését.¹²³ Azt akarod, hogy mondjunk valamit az ÚR ellen, hogy ez által elidegenedjünk attól a nagy gazdagságtól?¹²⁴ 4 Miért nem emlékezel arra a sok jóra, amelyben részünk volt? Ha tehát a jót elfogadtuk az ÚR kezéből, a rosszat ne tűrjük el?¹²⁵ 5 De igen! Legyünk hát hosszútűrók mindaddig, míg az ÚR könyörül rajtunk és irgalmaz nekünk.

6 Hát nem látod a Sátánt, amint hátad mögött áll,¹²⁶ és összezavarja gondolataidat, hogy engem is félrevezess? Ugyanis azt akarja, hogy olyannak bizonyulj, mint azon balga asszonyok egyike, akik megingatják férjük egyenességét.¹²⁷

27.

4. Jób győzelme a Sátán felett

1 Én viszont a Sátán felé fordultam, aki a feleségem háta mögött volt, és ezt mondtam neki: „Jöjj csak elő! Ne rejtőzködj tovább! Vajon az oroszlán megmutathatja-e erejét a ketrecben? Vajon a madár röpködhet-e, míg a kosárban van? Jöjj ki hát és hadakozz velem!”

2 Akkor előjött a feleségem mögül, és amint előállt, jajgatásba kezdett ilyen szavakkal: „Nézd, Jób, feladom és visszavonulok tőled, noha te testi lény vagy, én pedig lélek vagyok. Ámbár te vagy csapások alatt, nekem van részem nagy kellemetlenségben. 3 Ugyanis olyan módon léptél fel, akárcsak egy birkózó a másik birkózó ellenében: egyikük letéperte a másikat, és a felső úgy némitotta el az alsót, hogy megtöltötte a száját homokkal,¹²⁸ 4 majd annak,

122 A V és Slav szövegváltozat hét esztendőről ír.

123 A szöveg itt érzékelhetően töredezett formában maradt fenn a kéziratokban.

124 Vö. a 33,2–9-ben álló zsoltárral.

125 A mondat kis eltérésekkel a LXX–Jób 2,10-et idézi.

126 Ehhez hasonló szemléletet tükröz Mk 8,33 (vö. Mt 4,10; 16,23; Lk 4,8).

127 A mondat itt is LXX–Jób 2,10-et ismétli meg, akárcsak a 26,10.

128 A bosszantóan tömör és szövegkritikai tekintetben is eltéréseket mutató szövegrészletet csupán magyarázatosan lehet fordítani. Az S szövegváltozatban *εγεινομην* (egyes szám első személy) áll az *εγεινου γάρ* helyett; az S és V-ben *κατεργηξεν* (egyes szám harmadik személy) a *κατεπραξαν* (többes szám harmadik személy) helyett.

aki alatta volt, minden tagját összetörte. De miután ő kitartóan tűrte ezt és nem adta meg magát, ezennel a felső kiáltott hangosan. 5 Ekképpen voltál te is alul és csapások alatt, Jób. De felülmúltad birkózási fogásaimat,¹²⁹ amelyeket ellened alkalmaztam.”

6 A Sátán ezennel megszégyenítve távozott tőlem három esztendőre. 7 Most tehát, gyermekeim, legyetek ti is hosszútűrők mindenben, ami reátok következik, mert a hosszútűrés mindennél erősebb.

28.

III. A három királybarát látogatása

1. A királyok nem ismernek Jóbra, és mély döbbenet vesz erőt rajtuk

1 Miután húsz évet töltöttem az engem ért csapás alatt, 2 és meghallották a királyok,¹³⁰ hogy mikén mentem keresztül, mindegyik felkerekedett és eljött hozzám a maga országából, hogy meglátogasson és vigasztaljon. 3 Amikor azonban közeledtek, nem ismertek rám távolról, s miközben megszaggatták ruháikat és port szórtak magukra, óbégatva siránkoztak. 4 Hét nap és hét éjjel ültek mellettem, és egyikük sem szólt hozzám.¹³¹ 5 De nem állhatatosságuk miatt maradtak szótlanok, hanem azért, mert e szerencsétlenségek előtt úgy ismertek meg, mint aki nagy gazdagságban élek. Tudniillik, amikor a drágaköveimet kezdtem előhozni nekik, álmélkodtak, és tapsolva ezt mondták: „Ha mi, királyok mindhárman egybegyűjtetnénk vagyónunkat, még az sem érne fel a te királyságod híres köveivel.” 6 Ugyanis Napkeleten mindenkinél előkelőbb voltam.¹³²

129 BROCK, aki a maga görög szövegkiadását a megbízható P kézíratra alapozta, itt az S és V kéziratokból veszi át a P érthetetlen szava helyébe (πλευτρικα) a παλαιστρικα szót (παλαιστρικός – birkózóiskolai, birkózói).

130 A három barát Elifáz, Bildád és Cófár (Jób 2,11). JóbTest-ban Bildád neve Baldad váltásban olvasható a LXX alapján. A három barát királyi tisztsége a LXX–Jób 2,11-ből ered. Ld. még LXX–Jób 42,17[5].

131 Vö. Jób 2,11–13, illetve LXX–Jób 2,11–13, amely mellőzi a héber Jób 2,12 végéről az ég felé kiegészítést. A V kézirat a 28,4 végéhez toldja a királyok nevét MS/LXX–Jób 2,11 alapján.

132 Vö. Jób 1,3; ld. még. JóbTest 32,5. Jób viszont úgy nyilatkozik, hogy nem bízott aranyban, illetve gazdagságban (Jób 31,24–25), LXX–Jób 31,24 szerint pedig drágakövekben sem (...εἰ δὲ καὶ λίθῳ πολυτελεῖ ἐπεποιθήσα).

7 Amikor Auszitiszbe¹³³ érkeztek, kérdezősködtek a városban: „Hol van Jóbáb, egész Egyiptom királya?” Tudtul is adták nekik felőlem: 8 „A trágya-dombon ül, a városon kívül, hiszen húsz esztendeje nem járt a városban.” 9 Aztán tovább érdeklődtek vagyonom felől, és világossá vált előttük minden, ami velem történt.

29.

1 Miután ezeket hallották, a lakosokkal együtt mentek ki a városból, 2 s míg némely polgártársam reám mutatott, hogy én vagyok az, addig a többiek ennek ellenkezőjét állították, hogy *tudniillik* én nem lehetek Jóbáb. 3 Egyszóval: miközben ők tovább bizonytalankodtak, hozzám fordult Elifáz, a témániak királya és ezt kérdezte: „Te vagy Jóbáb, a mi királytársunk?” 4 Én pedig sírásra fakadtam, fejemre port szórtam, és fejem csóválásával¹³⁴ adtam tudtukra, hogy „Én vagyok.”

30.

1 Amint meglátták, hogy fejemet csóválom, erejük cserbe hagyta őket és a földre estek. 2 Még seregeik vitézei is megrémültek, amikor azt látták, hogy a három király szinte halottként elterülve fekszik a földön három órán át. 3 Ez után felálltak és ezt mondták egymásnak: „Nem hisszük, hogy ő volna!”¹³⁵ 4 Azután leültek. Hét napon át értékelgették helyzetemet, megvitatták állatállományom és vagyonom *sorsát*, majd ez mondták: 5 „Nemde tudomást szereztünk arról, mily sok jót küldetett szerte a falvakba és a városok környékére, hogy azt szétosszák a nincstelenek között, nem is beszélve arról, amit házában *osztogatott szét*? Most tehát mi módon zuhanhatott ennyire gyógyíthatatlan állapotba?”¹³⁶

133 A helységnév (Αουσις) eredete LXX–Jób 1,1 és 42,17[2].

134 A fej csóválásának kifejezésére használt *mozgatni* (κινέω) ige a csodálkozás és megrendülés (LXX–Dán 4,19), illetve gúny és megvetés nonverbális jelzésére szolgál (LXX–Zsolt 21,8; JerSir 2,15; Mt 27,39; Mk 15,39).

135 Az S, V és Slav kézirat itt még mindig a barátok hitetlenkedéséről ír, és ez a helyes, ugyanis Elifáz a 31,5–6-ban újból rákérdez Jóbra, ő pedig szavával is megerősíti, hogy tényleg ő az. A P kézirat viszont ezt tartalmazza: „Ő az!” (Οὗτός ἐστιν.).

136 A P kéziratban betű szerint ez áll: ennyire halálos állapotba (εἰς τὴν τοσαυτὴν νεκρότητα). A V kézirat ezt kiegészíti: εἰς τὴν τοσαυτὴν νεκρότητα + καὶ ταλαιπωριαν – ennyire halálos állapotba és nyomorúságba. Mivel ez a szó szerinti fordítás logikátlan, a *halálos* szót a *gyógyíthatatlannal* helyettesítettem; Jób ugyanis halálos betegségben szenvedett.

31.

2. Elifáz beszéde

Elifáz újabb rákérdezéssel igyekszik szétosztatni a barátok kételyeit

1 Miután így töprengtek hét napon át, Elifáz¹³⁷ felszólalt és ezt mondta királytársainak: „Közeledjünk hozzá, és hadd vizsgáljuk meg alaposan, hogy tényleg ő az, vagy nem.”

2 Mintegy félstadionnyi távolságra voltak tőlem testem bűze miatt.¹³⁸ Felkeltek hát és úgy közeledtek felém, hogy illatszereket vittek kezükben. 3 Hozzájuk csatlakoztak vitézeik is, és tömjént hintettek körém, hogy a *királyok* közelebb jöhessenek hozzám, 4 és három napig¹³⁹ folyton csak hordták a tömjént.

5 Amikor közelembbe kerültek, Elifáz ilyen szavakkal fordult hozzám:

„Te vagy-e Jóbáb, a mi királytársunk?

Te vagy-e az, aki hajdan olyan nagy hírnévnek örvendhettél?¹⁴⁰

Te vagy-e az, aki az egész földön olyan voltál, mint nappal a Nap?

Te vagy-e az, aki olyan voltál, mint az éjfélkor fénylő Hold és a csillagok?”

6 Én pedig ezt válaszoltam: „Én vagyok az!”

7 Így aztán keserves sírásra fakadt, fennhangon királyi siratóénekebe kezdett, 8 miközben a refrént a többi király és a vitézek is énekeltek.¹⁴¹

137 A P, S, V és S1 kézirat itt Elihu szájába adja a beszédet. Akárcsak a többi fordító (Spittler, Schaller, Riessler, Schenderling, Bădiliță), itt én is a Kopt kézirathoz igazodtam, akárcsak a toábbiakban is: JóbTest 31,5; 32,1; 33,1. JóbTest 29,3-ban Elifáz elsőként, a látogató királyok szószólójaként kérdez rá a felimerhetetlenül eltorzult Jóbra, és a 34. fejezettel bezárólag ő beszél Jóbbal, amint azt a P, S és V kéziratok most már helyesen jegyzik a 34,2-ben és 34,5-ben. Ez után pedig Bildád lép elő.

138 Jób sebeinek bűze a maszoréta szöveg (Jób 19,19) alapján toábbépített elbeszélési elem, annak a betegségnek ismeretében, amelyre a JóbTest 20,8-hoz kapcsolt jegyzet is leír.

139 A V kézirat szerint: *mintegy három órán át* (ωσει ωρας τρεις).

140 Vagy: dicsőségre tettél szert.

141 A siratóének előadását kifejező ἀναφωνέω ige nem csak azt jelenti: *hangosan kiáltani, nagyot kiáltani*; hanem ezt is: *lendületesen mondani, szavalni*. Ezért a mondatot akár így is lehetne fordítani: *királyi gyászdal szavalásába* (dallamos skandalásába, éneklésébe) kezdett. A királyi siratóének (θρηνηος βασιλικός) a testamentum sajátos kifejezése az antifonális siratóra, amelyben a kórus refrénnel válaszol az előénekes soraira (vö. JóbTest 33,1; 43,3; ld. SPITTLER: *i. m.* 850., 25. a. jegyzet).

32.

Elifáz siralma Jób felett

- 1 Halljátok hát Elifáz siralmát!¹⁴² Ő felfedi Jób gazdagságát mindenki előtt:¹⁴³
- 2 „Te vagy az, ki a nincstelenek felruházására rendelted a hétezer juhot:
Hová lett hát trónod dicsősége?
Te vagy az, aki arra rendelted a háromezer tevét, hogy javakat szállítsanak
a szegényeknek:
Hová lett hát trónod dicsősége?
- 3 Te vagy az, ki arra rendelted az ezer ökröt, hogy szántsanak a szegényeknek:
Hová lett hát trónod dicsősége?
- 4 Te vagy az, kinek ágyai aranyból voltak, most viszont trágyadombon ülsz:
Hová lett hát trónod dicsősége?
- 5 Te vagy az, kinek trónja drágakövekből készült, most pedig hamuban ülsz:¹⁴⁴
Hová lett hát trónod dicsősége?
- 6 Hát ki mert szembeszállni veled gyermekeid körében?¹⁴⁵ Hisz olyan voltál,
mint faág, amely illatos almát terem:
Hová tűnt hát trónod dicsősége?
- 7 Te vagy az, ki felállítottad a hatvan asztalt¹⁴⁶ a nincstelenek számára:
Hová lett hát trónod dicsősége?
- 8 Te vagy az, ki (a gyülekezet) illatszeres füstölőedényeit tartottad, most
pedig bűzben ülsz:
Hová lett hát trónod dicsősége?
- 9 Te vagy az, kinek arany mécsesei voltak ezüst mécstartókon,
most pedig a holdvilágra vársz:

142 A siratóének valószínűleg Jób 29,20a-ra, illetve LXX–Jób 29,20a-ra épül.

143 A P kézirat πασις (gyermekeinek, gyermekei előtt) szava helyett az S kéziratban πασις (mindenkinek, mindenki előtt) áll. A fordítás ez utóbbit követi. Emellett az S kézirat kiegészíti a siratóének bevezető szavait: που τυγχανει η δοξα του τρονου αυτου – Hol van trónjának dicsősége? A siratóének refrénjében használt második személy helyett itt harmadik személy áll, s ez arra utalhat, hogy az S kézirat a betoldott kérdést címnek tekintette (SPITTLER: i. m. 854., 32. c. jegyzet).

144 A P kézirat szerint itt *úton* (οδω) olvasható; a nyilvánvalóan helyesebb *hamuban* (σποδω) az S kéziratból származik.

145 Ld. LXX–Jób 29,5; vö. Zsolt 127,4–5. Az S kéziratból hiányzik a 6. vers, amiből arra lehet következtetni, hogy ez későbbi betoldás (SPITTLER: i. m. 854., 32. j. jegyzet).

146 JóbTest 10,1–2-ben 30, kizárólag idegenek számára felállított asztalt említ, amelyek mellett még volt 12, külön az özvegyek számára rendelt asztal; a 25,5 pedig Szitisz 7 olyan asztaláról beszél, amelyekről a koldusbotra jutottak és az idegenek ettek. Ez összesen 49. A Slav kézirat itt számjeggyel jegyezi 50-et (N), a 25,5-ben pedig szintén 50-et Szitiszre nézve.

Hová lett hát trónod dicsősége?¹⁴⁷

10 Te vagy az, kinek kenőcsei tömjénfából készültek,

most pedig szükségben vagy:

Hová lett hát trónod dicsősége?

11 Te vagy az, aki kinevetted azokat, akik igazságtalanságot követtek el és vétkeztek,

most pedig gúnyolódás tárgya lettél.¹⁴⁸

Hová lett most trónod dicsősége?

12 Te vagy Jób, ki oly nagy hírnévnek örvendhettél:

Hová lett most trónod dicsősége?¹⁴⁹

33.

Jób zsoltárral válaszol Elifáz siralmára

1 Elifáz¹⁵⁰ hosszúra nyújtotta siralmát, melyre királytársai refrént énekeltek, úgyhogy nagy nyugtalanság támadt.

2 Amikor aztán megszűnt a lárma, Jób ekként szólt hozzájuk:¹⁵¹ „Hallgassatok! Most megmutatom néktek trónomat s annak dicsőségét és ékességét: ott áll a szentek között.”¹⁵²

3 Az én trónom túlvilági,
s ennek dicsősége és ékessége az Atya jobbjára felül van.

4 Az egész világ el fog múlni,¹⁵³ dicsősége is elenyészik,

147 A P kéziratból hiányzik a 8. vers végére kívánczó refrén, de megvan az S, V, Slav és Kopt kéziratokban. Különben a siratóének általános és idáig követhető formája itt is megköveteli a refrént. A 32,8–10 szakaszban a 8. vers zárójelbe tett szövegrésze (της ἐκκλησίας) akár mellőzhető is lehetne, azon okból, hogy glosszának tűnik (Schenderling: *i. m.* 42., 80. jegyzet), illetve azért is, mert a maga versor is bizonytalan.

148 Vö. Jób 5,22; LXX–Jób 12,4. Ld. még LXX–Job 17,6; 30,1; JóbTest 13,5.

149 Ezt a verset csupán a P kézirat találjuk meg, viszont beleillik a testamentum költői szövegrészleteinek több rendben ismétlődő kérdéseinek sorába: 25,1 (Szitisz); 31,(1–)5.

150 A P és S kéziratok itt Elahunak tulajdonítják a siralmat, csupán a V szövegvariáns beszél Elifázról. Ld. ehhez a 31,1-hez fűzött jegyzetet.

151 Az elbeszélés megtörik ezen a ponton. Ugyanis itt Jóbna kellene tovább mesélnie (e gyes szám I. személyben) a királytársak látogatásának további fejleményeit. E helyett a kívülálló elbeszélő vezeti be Jób választát Elifáz siralmára.

152 Itt a fordítás eltekint a P kézirattól (την δοξαν και την ευπρεπειαν) és az S, V és Kopt kéziratot követi (την δοξαν της ευπρεπειας αυτου) akárcsak a következő. A szakasz utolsó mondata – *ott áll a szentek között* – a mennyei udvartartás képét idézi fel, ahol Isten társaságában vannak az angyalok. Vö. Mt 19,27–30; Lk 22,28–30. A tiszteletben álló személyiségek mennyei trónusának képét másutt it megtaláljuk, mint pl. Mt 19,20–24; Jel 4,1–5,14; 11,16; 20,4.

153 Vö. 1Kor 7,31; 1Jn 2,17; Did 10,6.

- és akik hozzá ragaszkodnak, ott lesznek majd romjai között.¹⁵⁴
- 5 De számomra megvan a trón a szent földön,¹⁵⁵
és dicsősége megmarad a változatlan világban.
- 6 A folyók bizony kiszáradnak¹⁵⁶
és hullámaik kevélysége az alvizek mélységeibe süllyed.¹⁵⁷
- 7 Az én országom folyamai, ahol az én trónom áll,
soha ki nem száradnak, el sem tűnnek,
hanem mindörökre megmaradnak.
- 8 Ezek a királyok le fognak tűnni, a kormányzók is letűnnek,
dicsőségük és dicsekvésük pedig olyanná lesz, akár a tükör;¹⁵⁸
- 9 de az én országom örökkön örökké fennmarad,¹⁵⁹
s dicsősége és ékessége ott van az Atya szekerein.”¹⁶⁰

34.

Elifáz válasza

1 Amikor ezeket mondtam nekik, hogy elhallgassanak, 2 Elifáz haragra gerjedt és így szólt a többi baráthoz: „Van-e valami haszna annak, hogy így, hadseregeinkkel jöttünk ide vigasztalni őt? 3 És lám, ő tesz szemrehányást nekünk! Ezért hát térjünk vissza országainkba. 4 Férges nyomorban és bűzben ül, és még most is ő kerekedne fölénk, amikor így szól.”¹⁶¹ ’Országok

154 Vö. Mt 24,34–39; Mk 13,29; Lk 16,16–17; 1Kor 7,29–31; 2Pét 3,4–15; 1Jn 2,16–17; Jel 21,1.

155 A szent föld itt a jövődöbeli mennyei örökséget jelenti (ld. SPITTLER: *i. m.* 855., 33. i. jegyzet).

156 Vö. LXX–Jób 14,11.

157 Vö. LXX–Jób 4,10.

158 A tükör itt a mulandóságra használt hasonlat (vö. Jak 1,23–24), és nem a homályos látásra vonatkozik (1Kor 13,12).

159 Vö. Jn 18,36.

160 Az *Atya* (Isten) *szekerei* kifejezés a merkává-misztikára utal. Bár JóbTest nem beszél hét égről, sem nem nyújtja a szekéren mozgó mennyei trónus misztikus leírását, mégis úgy tűnik, hogy a testamentum mondata mögött egy korai és alexandriai merkává-tradíció nyomai bukkannak fel. (Vö. SPITTLER: *i. m.* 856., 33. m. jegyzet).

161 A P kézirat szerint: *επατρεται* – med.: *felemeli magát, felemelkedik, döllyfösen viselkedik*. Az S kézirat ezt az *εχειρεται* – med.: *felkel, felkerekedik* szóval helyettesíti. Ezt követően a V értelemszerűen betold: *ημων + λεγων*, és ezt követi a fordítás is.

tűnnek el és uralkodók is,¹⁶² és lám, ő mondja nekünk: 'az én országom'¹⁶³ örökkön örökké *fennmarad*."

5 Ekkor Elifáz nagy felháborodással felállt, nagy bosszúsan hátat fordított nekik és ezt mondta: „Én el fogok menni! Mert azért jöttünk, hogy vigasztaljuk őt, és éppen most döntötte meg *hatalmunkat* vitézeink előtt."

35.

3. Bildád beszéde

Bildád megfeddi Elifázt és igyekszik meggyőződni Jób szellemi épsége felől

1 Akkor Bildád kézen fogta őt¹⁶⁴ és ezt mondta: „Nem így kell szólni egy olyan emberhez, aki nem pusztán csak kesereg, hanem sok csapás miatt szenved! 2 Íme, mi, akik teljesen egészségesek vagyunk, nem bírtunk hozzá közeledni a bűz miatt, hanem csak *az ennél* még erősebb illat segítségével. 3 Elifáz, te teljesen elfelejtet, mennyire odavoltál azon a két napon, amikor betegeskedtél?¹⁶⁵ 4 Most tehát tanúsítsunk türelmet, hogy megtudhassuk, milyen állapotban van: netalán elhagyta volna a józan esze? Esetleg korábbi boldogságára emlékezett, és lelkét megszállta a dőbbenet?¹⁶⁶ 5 Hát ki ne zavarodna és háborodna meg, aki csapások alá kerül? 6 De engedd meg nekem, hogy közelebb menjek hozzá, és meg fogom tudni, milyen állapotban van."

36.

1 Akkor Bildád felkelt, közelembbe jött és ezt kérdezte: „Te vagy-e Jób?” Én így feleltem: „Igen.” 2 Erre ő ezt kérdezte: „Vajon nyugton van-e a lelked?”

3 Én pedig ezt válaszoltam: „A földiekkel ugyan nincs már kapcsolatban, mivel a föld bizonytalan, és az is, ami benépesíti azt; lelkem azonban a mennyekkel van kapcsolatban, mivel a mennyekben nincs nyugtalanság."

162 A P kézirat szerint: αι ηγεμονιαι αυτων – korlátlan hatalmuk. A 33,8-ban elhangzottakhoz jobban illik a S, V és Slav kézirat változata: οι ηγουμενοι.

163 A a P kézirat και ιδου ημιν – és *íme, nekünk* szavai helyett a V és Slav szövegváltozatok – nyilván – helyesebb szövegváltozatában ez áll: η δε εμη βασιλεια – *de az én országom*. Ezt követi a fordítás is.

164 Az S, V és Slav kéziratok itt értelmileg helyesebb szöveget nyújtanak: *a megragadta őt* – εγκρατησεν αυτον helyett ezt írják: kézen fogta őt – εγκρατησεν αυτου της χειρος. A fordítás ezt követi.

165 A héber Jób könyve nem említi Elifáz betegségét. Valószínűleg a Jób testének bűze okozta rosszulletére lehet gondolni.

166 Vö. LXX–Jób 36,28[2].

4 Erre Bildád így válaszolt:¹⁶⁷ „Tudjuk, hogy a föld bizonytalan, mivelhogy időről időre változik: némelykor helyes irányba halad, s ilyenkor békességet nyújt, és van, amikor hadat visel. 5 A mennyről pedig azt halljuk, hogy szilárd alapokon áll. De ha valóban eszednél vagy, kérdezni fogok tőled valamit.¹⁶⁸ 6 Ha az első kérdésre értelmesen válaszolsz, egy másodikkal is rádkérdezek, és ha jól megalapozott választ adsz nekem, nyilván fel fogjuk ismerni, hogy nem hagyott el a józan eszed.”

37.

1 Ő tehát újra megkérdezett: „Kiben reménykedsz te?”¹⁶⁹ 2 Én pedig ezt mondtam: „Az élő Istenben.” 3 Akkor ismét megkérdezett: „Ki fosztott meg javaidtól? Illetve: ki bocsátotta rád e csapásokat?” 4 Én pedig ezt válaszoltam: „Isten.”¹⁷⁰ 5 Erre újból hozzám fordult ilyen szavakkal: „Istenben reménykedsz-e? Hogy is van akkor? Úgy véled, hogy igazságtalanságot követett el, amikor rád hozta e csapásokat, illetve megfosztott javaidtól? 6 Ha adott és elvett,¹⁷¹ egyáltalán nem kellett volna adnia semmit. Egy király sohasem bánik méltatlanul¹⁷² a saját katonájával, aki derék módon visel hadat vele. 7 Ezekre válaszolj nekem, Jób!” [Én ezt feleltem:]¹⁷³ Ki az, aki valaha is felfoghatja az Úrnak és az ő bölcsességének mélységeit?¹⁷⁴ Vagy mer-e valaki igazságtalanságot tulajdonítani az Úrnak?¹⁷⁵

8 Ő megint így szólt hozzám: „Amennyiben nyugton vagy és józan ítélőképességed is megvan, magyarázd hát meg: miért látjuk egyfelől azt, hogy a Nap keleten kel és nyugaton száll alá; másrészt pedig, amikor kora reggel

167 Vö. Jób 8,1; 18,1; 25,1. LXX–Jób 8,1; 18,1; 25,1.

168 A bölcsességirodalmat tipikusan jellemzi a kérdések vagy találos kérdések feltevése. Isten is rákérdezett a vele vitatkozó Jóbra, ld. Jób 31. (SPITTLER: *i. m.* 857., 36. b. jegyzet.)

169 Vö. LXX–Jób 17,15.

170 JóbTest 4,3–5 szerint mindezt a Sátán követte el.

171 Vö. Jób 1,21.

172 Az S- és V-ben a jövő idejű ἀτιμάσει helyett az inkább megfelelő és jelen idejű ἀτιμάζει áll; így a fordítás is ezt követi.

173 A 7–8. vers töredezett. Philonenko szövegkorrekciója nyomán (ld. PHILONENKO, Mark: *Le Testament de Job et les Thérapeute*. In: *Semitica* VIII. 1958, 48.) Schenderling ide helyezi Bildádnak azt a kérdését, amely a 7. vers elején áll, és ehhez hozzátoldja az értelem szerűen szükséges továbbvezető mondatot (Schenderling: *i. m.* 45., 91. és 93. jegyzet). Ezt követően a 8. vers nem Jóbot idézi, hanem ismét Bildádot, s így a névmások és az ige személyeit is ennek megfelelően kell átjavítani. Ezt a szövegkorrekciót követi a magyar fordítás is.

174 Vö. 1Kor 2,10; ld. még Dán 2,20–22.

175 Vö. Jób 34,12.

ismét felkelünk, a nyugaton alászállt *Napot*, ismét ott találjuk keleten, amint éppen felkel? Oktass hát engem ezekre, ha te vagy az Isten szolgája.”¹⁷⁶

38.

1 Én így válaszoltam ezekre: „Az ítélőképesség kétségtelenül megvan bennem, és a lelkem is nyugton van. Hát miért ne hangoztatnám az Úr nagyságos dolgait? Vagy talán merőben vétkezne szájam az Úr¹⁷⁷ ellen? Semmiképpen nem!” 2 Ugyanis kik vagyunk, hogy testiek lévén a mennyei dolgokba avatkozunk, úgy, mint akiknek föld és por jut osztályrészül?¹⁷⁸

3 Hogy tehát megtudjátok: nyugton van a lelkem, halljátok meg, amit kérdezek tőletek. Az eledel a szájon keresztül megy be, és a vizet ismét csak ugyanaz a száj issza meg, s ez majd ugyanazon a torkon átjut tovább. Amikor pedig mindkettő alámegy az árnyékszékbe, elkülönülnek egymástól. Ki választja szét ezeket?

4 Bildád ezt válaszolta: „Nem tudom.”

5 Én ismét kérdést intéztem hozzá: „Ha tehát nem érted a test működését,¹⁷⁹ miként értek majd meg a mennyei dolgokat?”¹⁸⁰

4. Cófár beszéde

A barátok meggyőződnek Jób lelki épsége felől és felajánlják számára orvosaik kezelését

6 Ekkor Cófár is közbeszólt: „Nem azt kutatjuk, ami meghalad minket, viszont az akarjuk megtudni, hogy vajon nyugton vagy-e; és íme, valóban megtudtuk, hogy elméd nem zavarodott meg. 7 Nos óhajtánál-e valamit, amit megtehetnénk érdekedben? Mert nézd, mindhárman magunkkal hoztuk¹⁸¹ országunk orvosait. Akarsz-e, hát kezelésükben részesülni? Bizonyára

176 Vö. Jób 2,3 is Isten szolgájának nevezi Jóbot (עֲבָדִי). LXX–Jób 2,3-ban ezt a θεράπων szóval fordította le. Ld. még LXX–Jób 42,7–8. Az S, V és Slav kéziratokból hiányzik ez az utolsó, feltételes mondat.

177 Jób egyedül itt illeti Istent a (házi)gazda, (házi)úr, tulajdonos, korlátlan úr, uralkodó, parancsnok, vezér (δεσπότης) megnevezéssel a megszokott az Úr (Κύριος) megnevezés helyett. Ezt a megnevezést LXX–Jób 5,8 is használja, de más LXX-i helyeken gyakrabban előfordul (ld. még LXX–Ézs 1,24; 3,1; 10,33; 2Makk 5,17. 20; 6,14; SalBölcs 6,7; 8,3; 13,3).

178 Vö. LXX–Jób 30,19; ld. még Jób 42,3, illetve Isten választát Jóbbhoz (Jób 38,1–41,26).

179 Az S kéziratban προνοιαν (gondoskodás) áll a πορείαν (járás; működés) helyett.

180 A 38,3–5-öt, vö. Jn 3,1–12.

181 A P kéziratban az elírt παρωμεν áll, amely helyett az S és V ezt adja: παροντες – jelen vannak. Brock a maga kritikai kiadásában itt korrekciót javasol: παρ<ηγαγ>ομεν – magunkkal hoztuk. A fordítás ezt veszi figyelembe.

fel fog üdíteni.” 8 Én azonban így válaszoltam: „Az én gyógyulásom és az én kezeltetésem az Úrtól van,¹⁸² aki az orvosokat is teremtette.”

39.

5. Szitisz

Szitisz panasza és kérése a királyokhoz; lelke megnyugszik és eltávozik az élők sorából

1 Amikor ezeket mondtam nekik, rongyos ruhákban megérkezett a feleségem, Szitisz. 2 Megszökött attól a házigazdától, akinél rabszolgai munkát vállalt, mivel az megtiltotta számára a kijárást, nehogy meglássák a királytársak és elragadják őt. 3 Amikor tehát megérkezett, odavettette magát lábaihoz és sírva ezt mondta: 4 „Emlékezz rám, Elifáz a két barátoddal együtt, hogy milyen tekintélyes asszony voltam közöttetek és hogyan öltözködtem! 5 De nézzétek most, hogyan jelenek meg előttetek, illetve mit öltök magamra!”¹⁸³

6 Ekkor hangos sírásra fakadtak, és mert kétszeres csüggedés vett erőt rajtuk, elnémultak, 7 amikor Elifáz megragadta a maga bíborpalástját, letépte magáról és ráterítette feleségemre.

8 Ő pedig ilyen kéréssel fordult hozzájuk: „Kérlek, parancsoljátok meg katonáitoknak, hogy ássák ki a gyermekeimre szakadt ház romjait, hogy csontjaikat biztonságba helyezhessék, és emlékezni lehessen rájuk, 9 mivel ez nem állt módunkban a veszteségek miatt, s hogy legalább tetemeiket nézhessük meg.”¹⁸⁴ 10 Talán fenevadé vagy állatéhoz hasonló méhem volna, hogy meghalt a tíz gyermekem, és egyiküknek sem adtam meg a végtisztességet?”

11 A katonák indultak is ásni, én azonban ilyen szavakkal akadályoztam meg ezt: „Ne fáradozzatok hiába! 12 Gyermekeimet ugyanis nem fogjátok megtalálni, mivel Teremtő, az ő Királyuk magához emelte őket a mennyekbe.”

182 Az elbeszélés itt nem részletezi Jób gyógyulásának körülményeit. Ez bizonyára akkor következhetett be, amikor Isten megjelent neki szélvészben és felhők között (JóbTest 42,1; ld. még 47,4–9).

183 Vö. Szitisz megsiratásának énekével (JóbTest 25,1–8), különösen annak 7. versével.

184 A 6–9. versekhez, illetve az elhunytak végtisztességben való részesítésére ld. még Tób 1,17–18.

13 Akkor válaszként megint csak így szóltak hozzám: „Ki ne mondaná ismét, hogy önkívületbe estél és megszállott vagy. Azt mondtad: 'Gyermekeim felemeltettek a mennybe?'¹⁸⁵ Ezért fedd már fel előttünk a valóságot!”

40.

1 Én pedig így válaszoltam nekik: „Emeljetek fel, hogy *lábra* állhassak.” Felemeltek hát, miközben mindkét oldalról karomtól fogva gyámolítottak, 2 és akkor fennállva¹⁸⁶ hitvalló dicséretet zengtem az Atyának. 3 Az imádkozás után ezt mondtam nekik: „Emeljétek tekinteteket Kelet felé!” Amint tehát feltekintettek, meglátták¹⁸⁷ megkoronázott¹⁸⁸ gyermekeimet a Mennybéli¹⁸⁹ dicsősége mellett!”

4 Amint feleségen, Szitisz meglátta őket, hódolattal borult a földre és ezt mondta: „Most már tudom, hogy az Úr megemlékezik rólam! Fel is kelek és be fogok menni a városba, és szundítani fogok egy kicsit, hogy erőt gyűjtsek szolgálói teendőimhez.”

5 El is ment a városba és bement abba az istállóba, ahol saját szarvasmarhái voltak, amelyeket azok az előljárók tulajdonítottak el erőszakkal, akiknek szolgált, 6 majd le is pihent egy jászol mellett, és meghalt derűs lélekkel.

7 Miután kereste őt az ő zsarnok előljáró ura és nem lelte nyomát, 8 mivel már esteledett, bement a marhák istállójába, és ott talált rá, amint holtan hevert. 9 A barmok, amelyek *ekként* látták, mindannyian hangos bőgéssel siratták őt, és hangjuk bejárta az egész várost. 10 Ekkor az emberek oda rohantak, hogy megtudják, mi történt, és ott találták holtan, amint az állatok körülötte állva siratták őt.

12 Miután elszállították, úgy részesítették végtisztességben, hogy a gyermekeire omlott ház közelében temették el őt. 13 A város koldusbotra jutott

185 A V kézirat itt eltér a P szövegtől (ειπας οτι Ανεληφθη τα τεκνα μου εις τον ουρανον;), és a következő bővebb változatot adja: οτι βουλομενοι ημεις αναγαγειν τα οστα των παιδων σου κωλυεις ημας λεγων οτι ανεληφθησαν και εφυλαχθησαν παρα του δημιουργου αυτων – mert miközben mi előhozni szeretnénk gyermekeid csontjait, te megakadályozol minket, azt mondva, hogy Teremtőjük felemelte és oltalmába vette őket.

186 Az S kézirat itt betoldja a πρῶτον szót: és akkor fennállva először hitvalló dicséretet zengtem az Atyának.

187 A fordítás itt eltekint a P szövegvariánstól, és a jobb S, V, Slav és Kopt kéziratot követi: και αναβλεψαντες ιδον. A P kézirat szerint: Az imádkozás után ezt mondtam nekik: „Emeljétek tekinteteket Kelet felé és lássátok megkoronázott gyermekeimet a Mennybéli dicsősége mellett!”

188 Az igazak jövődöbeli megkoronázásához ld. 1QS 4,6b–8.

189 A V kézirat magyarázó kiegészítést told a Mennybéli fenségnévhez: επουρανιου βασιλεως – Mennybéli király.

szegényei hangos jajveszékeléssel siratták: „Nézzétek, ez Szitisz, a dicséretes és tekintélyes asszony! Nem találatott méltónak egy kellő temetésre!” 14 E felette elhangzott siratóéneket minden bizonnyal meg fogjátok találni a „Hátrahagyott iratok”-ban.¹⁹⁰

41.

5. Jób helyreállítása és gyógyulása

Elihu merész kijelentéseket tesz Jób ellen

1 Ezek után Elifáz és a többiek mellém ültek: vitába szálltak velem és kérkedtek velem szemben, 2 míg aztán huszonhét nap elteltével felkerekedtek és elindultak a maguk országa felé. 3 Elihu azonban ilyen szavakkal unszolta őket: „Várjatok meg, amíg azt is világossá teszem számára, hogy oly sok napot töltöttetek Jób mellett, s eközben eltúrtétek, hogy a maga igazságával dicsekedett.”¹⁹¹ 4 Hát én nem fogom eltűrni! Tudniillik eleinte még siránkoztam felette, mert visszaemlékeztem korábbi jólétére, ő pedig mindegyre az ő fönséges helyére¹⁹² emelte önmagát. És íme, *most* fennhéjázva, sőt túlzással azt hangoztatja,¹⁹³ hogy neki megvan a maga trónja a mennyekben. 5 Azért hát reám hallgassatok, ugyanis tudomásotokra fogom hozni, hogy nincs ott számára osztályrész.”

Akkor a Sátán sugalmazására Elihu vakmerő szavakat mondott rám, 6 amelyeket feljegyeztek „Elifáz hátrahagyott iratai”-ban.

42.

Az Úr megfeddi Elihut; a királyoknak Jób közbenjárását kell kérniük, mivel helytelenül ítélték meg őt

1 Miután Elihu abbahagyta a maga kérkedését, megjelent nekem az ÚR szélvészben és felhők között. Megszólalt,¹⁹⁴ 2 és megfeddte Elihut, nekem pedig megjelentette, hogy aki általa szólt, nem ember volt, hanem egy fenevad. 3 Amikor pedig hozzám szólt az ÚR, a négy király is hallotta a hangját, amint beszélt.

4 Miután az Úr befejezte a hozzám intézett beszédet, ezt mondta Elifáznak: 5 „Te, Elifáz és a te két barátod! Miért vétkeztetek? Ugyanis nem szóltatok

190 Παραλειπομένα. Ehhez hasonló fiktív könyvekre hivatkozik még JóbTest 41,6; 49,3; 50,3; 51,4.

191 Vö. Jób 32,1–2. 11–12; 36,2.

192 Ti. a maga mennyei trónusára (ld. 33,2–5.) Az itt használt kifejezés – τὸ ὑψωμα – elsődleges jelentése: *emelvény*.

193 Vö. LXX–JóbTest 15,11.

194 Vö. LXX–JóbTest 38,1.

helyesen az én szolgám, Jób tekintetében. 6 Ezért keljetek fel és intézkedjétek, hogy mutasson be áldozatokat érettetek, hogy elvétezzék a ti vétkeitek. Ugyanis ha nem lennék tekintettel őreá, megölhettelek volna titeket.”

7 Ők tehát elhozták hozzám mindazt, ami szükséges volt az áldozathoz, 8 én pedig fogtam *azokat* és áldoztam, bemutattam érettük. Az ÚR elfogadta *az áldozatot*, és megbocsátotta vétküket.¹⁹⁵

43.

Elifáz éneke Elihu megbüntetéséről

1 Mikor Elifáz, Bildád és Cófár megtudta, hogy az ÚR megbocsátotta vétküket – Elihut azonban nem tartotta méltónak erre –, 2 akkor Elifáz újra megkapta a Lelket és himnuszt zengett, 3 miközben a többi barát és a vitézek csapatai vele énekelték a refrént¹⁹⁶ az oltár közelében.

4 Elifáz ekképpen énekelt:

Eltöröltetek vétkeink, és törvényszegésünk eltemettetett.

5 Elihu, csupán Elihu gonosz; nem lesz emlékezete az élők között.

Mécsese is kialudt, fénye homályba veszett;

6 lámpájának dicsfénye vele megy ítéletre;¹⁹⁷

mert ő a sötétség és nem a világosságé,

a sötétség kapuállói fogják örökölni az ő dicsőségét és ékességét.

7 Királysága tovatűnt, trónja már megkorhadtt,
és méltóságos lakhelye az alvilágban van.

8 Szerette a kígyó szépségét, a sárkány pikkelyeit:
de ennek epéje, mérge lesz edelélévé.

9 Nem nyerte meg az URat magának, se nem félte őt,
sőt megharagította azokat is, akiket ő megbecsül.

10 Megfedkezett róla az ÚR, a szentek is elhagyták őt:

195 A 4–7. versekből álló szakasz Jób 42,7–10-hez kapcsolódik.

196 A himnuszrefrének éneklését általában a ὑποφώνεω ige fejezi ki, de ugyanezt jelenti az ἐπιφώνεω (pl. 2Makk 1,23).

197 Az 5–6a versrészlethez ld. Jób 18,5–5. 17–18; 21,17.

- 11 lakhellyé lesz neki a harag és a düh;
szívében nincsen szájalom, testének sincsen nyugta.
12 Nyelvén kobrának mérge volt.¹⁹⁸
13 Igazságos az ÚR, megbízhatók az ő ítéletei,
nincs nála személyválogatás;
ő fogja megítélni mindannyiunkat.¹⁹⁹
14 Íme, az ÚR megjelent! Íme, a szentek felkészültek! Elöl haladnak a koszo-
rúk a dicsőítésekkel.²⁰⁰
15 Örvendezzenek a szentek, ujjongjon az ő szívük!²⁰¹
16 Mert elnyerték azt a dicsőséget, amelyre vártak.
17 Elvették vétkeink, törvényszegésünk immár eltisztított!
A gonosz Elihunak nem lett emlékezete az élők között.

44.

Jób sorsának jóra fordulása: újra jótékonykodni kezd, az Úr pedig megáldja javait

1 Miután Elifáz befejezte a himnusz, amelyre – az oltárt körbefogva – mindannyian refrént énekeltek, felkerekedtünk és bementünk a városba, ebbe a házba, amelyben most lakunk, 2 majd nagy lakomát rendeztünk, gyönyörködve az ÚRban.

Ismét arra törekedtem, hogy jót tegyek a nincstelenekkel. 3 Így hát eljött hozzám minden barátom és mindaz, aki csak jót tudott tenni, 4 és ezt kérdeztek tőlem: „Mit kérsz most tőlünk?” Nekem pedig a nincstelenek jutottak eszembe; s hogy újból jótékonykodhassam, erre kértem őket: „Ki-ki adjon nekem egy bárányt a mezítelen nincstelenek ruházatára.” 5 Akkor minde-nikük hozott nekem egy-egy bárányt és egy arany négydrakhmást. Az ÚR pedig megáldotta mindazt, amim volt, és kétszerre gazdagabbá tett.²⁰²

45.

III. Jób szétosztja javait

Jób végső tanácsai; szétosztja vagyonát fiai között

1 Most hát, gyermekeim, íme, én meghalok. Csak meg ne feledkezzetek az ÚRról! 2 Tegyetek jót a nincstelenekkel! Ne hagyjátok figyelmen kívül az

198 A többes számú főnév helyett (ἀπιδων) helyet az S, V és Slav kéziratok egyes számút írnak (ασιδος). Vö. Zsolt 140,4; Róm 3,13; ld. még Jób 20,14.

199 Vö. Jób 9,32; ld. még. Róm 2,11; Ef 6,9; Kol 3,23–25.

200 Vö. JóbTest 4,10; ld. még 1Kor 9,25; 2Tim 4,8; Jel 6,2; 2,10.

201 A fordítás itt a S-, V- és Slav-ot követi (αγαλλιασθωσαν αι καρδιαι αυτων) a P kézirat változata helyett (αγαλλιάσθωσαν εν καρδίᾳ).

202 A 2b–5 szakasz Jób 42,10–12-re épül.

erőtleneket! 3 Ne vegyetek magatoknak feleséget az idegenek közül! 4 Nos hát, íme, kiosztom nektek mindazt, amim van, hogy ki-ki szabadon legyen ura a maga részének.

46.

*Jób lányainak öröksége*²⁰³

1 Odavitték tehát a kiosztásra szánt javakat – egyedül a hét fiúnak, 2 ugyanis a vagyonból nem juttatott a leányoknak. A leányok elszomorodva mondták az apjuknak: „Urunk! Atyánk! Hát nem vagyunk mi is a te gyermekeid? Nekünk miért nem adtál javaidból?”

3 Jób ekkor ezt mondta a lányoknak: „Ne nyugtalankodjatok, lányaim! Ugyanis nem feledkeztem meg rólatok. 4 Számotokra már intézkedtem az örökség felől, jobbról, mint ami a hét testvéreteké.”²⁰⁴

5 Akkor megszólította Hémera nevű leányát, és ezt mondta neki: „Vedd a gyűrűt, menj el titkos kamrába²⁰⁵ és hozd elő a három aranyedénykét, hogy átadhassam nektek az örökséget.”²⁰⁶ 6 Hémera el is ment és előhozta azokat.

7 Ekkor Jób felnyitotta az *aranyedénykéket* és kiemelte *belőlük* a három, olyannyira sokszínűre fonott zsinórt,²⁰⁷ hogy kinézetüket egy ember sem volna képes leírni, 8 mivelhogy azok nem a földről, hanem a mennyből származtak: tűzszikrákat sugároztak, akárcsak a Nap sugarai. 9 Mindeniküknek adott egy zsinórt és ezt mondta: „Kössétek őket mellkasotok köré, hogy jól menjen sorotok életetek minden napján.”

47.

1 A másik lánya, akit Kasziának hívtak, ezt kérdezte tőle: „Atyám! Ez volna az az örökség, amelyről azt mondtad, hogy jobb, mint a testvéreinké? Mi hát e különleges zsinórok haszna? Csak nem ezekből fogunk megélni?”

2 Az apjuk ekkor így válaszolt: „Nem csak megélni fogtok ezekből, 3 hanem ezek a zsinórok fognak bevezetni titeket a fenségesebb világba, hogy a mennyekben éljete. 4 Hát nem ismeritek, gyermekeim, e zsinórok értékét? Az ÚR azon a napon talált méltónak ezekre, amikor elhatározta, hogy kö-

203 Az egyes szám első személyű elbeszélés itt megtörik: 46,1–től 50,3-ig a mesélő kezdi taglálni a tíz gyermek örökösödését Jób helyett.

204 Vö. Jób 42,15.

205 Másként: rejtett helyiség, rejtekhely (κρυπτή); általában föld alatti pince, ahova az értéktárgyakat rejtették el.

206 Vö. Jób 38,3; 40,2; LXX–Jób 40,6–7.

207 Az itt *zsinór*, *zsinég* értelemben használt *χορδή* jelentése egyébként: *bél*, *bélhúr* (ld. még 46,9; 47,1. 3. 5.). A titokzatos erejű zsinór megnevezés 52,1-ben *περίζωσις* – *öv* (kötény).

nyörül rajtam, és eltávolítja testemből a sebeket és a férgek. 5 Megszólított, átnyújtotta ezt a három zsinórt, és ezt mondta nekem: 'Kelj fel, övezd fel ezeket, mint férfi a csípőjét. Kérdezni foglak téged, te pedig válaszolj nekem.'

6 Akkor fogtam a zsinórokat, körülöveztem magamat, és attól a pillanattól a férgek mindjárt el is tűntek a testemből, hasonlóképpen a sebek is; 7 és emellett a testem annyira megerősödött az ÚR által, mintha egyáltalán nem szenvedtem volna. 8 Sőt még a lelki fájdalmaimat is elfelejtettem. 9 Az ÚR pedig hatalommal szólt hozzám: megmutatta nekem a múltat és a jövőt.

10 Most hát, gyermekeim, e zsinórok birtokában az ellenség egyáltalán nem fog szembeszegülni veletek, sőt elmétekben sem lesznek az ő szándékai, 11 mivel a zsinór az Atya oltalmazó talizmánja. Álljatok hát fel, övezzétek magatokra őket, mielőtt még meghalnék, hogy megláthassátok, mi fog történni az én lelkemmel, és hogy megcsodáljátok mindazt, ami Isten teremtménye."

48.

Jób lányai karizmatikus képességet nyernek a zsinórok birtokában

1 Így hát felállt az egyik leány, akit Hémerának neveznek, körülkötötte magát a saját zsinogével, amiként apja mondta, 2 és más szívet kapott, hogy többé ne gondoljon földi dolgokra; 3 az angyalok nyelvén kezdett szólni: himnuszt ajánlott fel Istennek az angyalok himnuszénekülésének módja szerint. A Lélek pedig megengedte, hogy a himnuszokat, amelyeket énekelt, belevésés saját köntösébe.²⁰⁸

49.

1 Ez után Kaszia övezte körül magát, és szíve oly módon lett mássá, hogy világi dolgokat többé nem forgatott elméjében. 2 Az ő szája is megkapta az angyalfejedelmek²⁰⁹ nyelvét, és dicsőítette a Magasságos Hely²¹⁰ alkotását. 3 Azért ha valaki megismerni szándékszik a mennyek alkotását, megtalálhatja ezt Kaszia himnuszainak könyvében.

50.

1 Ez után a másik leány is körülövezte magát, akit Amaltheia Kerasznak neveznek, és az ő szája is a mennyiek nyelvén kezdett szólni, 2 mivelhogy az

208 A Kopt kézirat a στολή (στολή – stóla, köntös) helyett itt oszlopot ír (στήλη).

209 Az S, V és Slav kéziratokban itt αρχοντων áll (P: αρχων).

210 A Magasságos Hely Isten szent nevét helyettesíti. Vö. Alexandriai Philón: *De Somniis* 1,63 *De fuga* 75.

ő szíve is mássá lett és elkülönült a világi dolgoktól. Ugyanis a kerubok nyelvén szólott: úgy dicsőítette az Erények Urát, hogy megmutatta az ő dicsőségét. 3 Aki pedig az atyai dicsőség napjának többi nyomára szeretne rátalálni, az írott formában fogja meglegelni azt Amaltheia Kerasz imáinak *könyvében*.

51.

Utószó

Néreüszejegyzik a három lány himnuszait

1 Miután a három *lány* befejezte a himnuszénekést, 2 én Néreüszej, Jóbstestvére²¹¹ 3 Jóbb mellé ültem, aki az ő ágyán feküdt. Hallottam, amint a *lányok* fenséges titkokat jelentettek meg egymásnak, 4 és egy egész könyvet jegyeztem le testvérem három *lány*a nagyszámú himnuszának jelszerű közléseiről, hogy ezek átmenthetőek legyenek, mert ezek Isten fenséges dolgai.

52.

Jóbb halála, lelkének felvitele és temetése

1 Miután Jóbb három napot ágyban betegeskedett, ámde fájdalom és szenvedés nélkül, mivelhogy semmi fájdalom nem vehetett erőt rajta a magára tekert öv miatt. 2 Szóval: három nap múlva meglátta azokat, akik eljöttek az ő lelkéért. 3 Azonnal talpra állt, fogta a hárfát és odaadta lányának, Hémerának, 4 Kasziának pedig egy tömjénező edényt adott, és Amaltheia Kerasznak is adott egy tamburint, 5 hogy megáldhassák azokat, akik eljöttek apjuk lelkéért. 6 Amint megkapták *ezeket*, meglátták a tündöklő szekereket, amelyek lelkéért jöttek, 7 és mindenikük áldást és dicsőítést zengett *a maga* különleges nyelvén.

8 Ezek után kiszállt az, aki a nagy szekéren ült és köszöntötte Jóbot, 9 amit eközben *csupán* a három *lány* és apjuk láthatott, másvalaki azonban nem láthatta ezt. 10 Fogta lelket, s amint ölébe vette felszállt, felvitte a szekérre és Kelet felé²¹² hajtott. 11 Jóbb testét pedig betakarták és elvitték a sírhoz: 12 előt-

211 A 2. vers szövege nagy eltéréseket mutat a kéziratokban. A P kézirat mondat szerkesztése egyfelől bonyult és ismétlést is tartalmaz, amelybe olyan utólagos betoldások kerültek, amelyek nem igen illenek a könyv egészének összefüggésébe. Ezért, itt a fordítás a V és Slav szövegváltozatok rövidebb és világos megfogalmazását követi.

212 Ti. a paradicsom Keleten fekszik (vö. SCHENDERLING: *i. m.* 52., 119. jegyzet).

te ment a három lánya és *zsinórjaikkal* felövezve himnuszokkal magasztalták Istent.²¹³

53.

1 Én, Néreüsz, az ő testvére, a hét fiúgyermekkel, a szegényekkel, árvákkal és minden erőtlennel ekképpen sírtunk:

- 2 Jaj nekünk ma, kétszeresen jaj!
Mert ma vétetett el az erőtlenek ereje,
- 3 elvétetett a vakok világossága,
elvétetett az árvák atyja,
elvétetett az, aki befogadta az idegeneket,
elvétetett az özvegyek ruházkodása.
- 4 Ki nem fog sírni Isten embere felett.²¹⁴

5 Holttestét együtt vitték a sírhoz; körbevették mindannyian az özvegyek és árvák, 6 hogy megakadályozzák sírba tételét. 7 Majd csak három nap múlva helyezték a sírba, szép álomra, 8 neve pedig híressé lett a világ minden nemzedéke előtt.²¹⁵ Ámen.

213 A P kézirat alapján (υμνολογουσων εν υμνοις του πατρος) Jób zsoltárainak éneklésére lehet gondolni (ld. JóbTest 14,1), és a fordítás így hangzana: *az atyjuk himnuszaival zengtek magasztalást*. Az S, V és Slav szövegváltozatai szerint a του πατρος helyett τον θεον áll, és a fordítás itt ezt követi.

214 A 2–4. versek Jób 22,6–9-re épülnek, ugyanakkor Jób 29,12–16-hoz és 31,16–22. 32-höz is kapcsolódnak, ahol Jób védekezésként sorolja fel a bajba jutottak iránt tanúsított magatartását.

215 Vö. JóbTest 4,6.

Irodalom

- ADORJÁNI Zoltán: *A terapeuták kontemplatív kegyessége*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2007
- ADORJÁNI Zoltán: *Alexandriai Philón: De vita contemplativa*. Simeon könyvek. A Simeon Kutatóintézet (Pápa) könyvsorozata, 6. Pápai Református Teológiai Akadémia – Pápa, L'Harmattan – Budapest 2008.
- Altjüdisches Schriftum außerhalb der Bibel*. Übersetzt und erläutert von Paul RIESSLER. Dr. Benno Filser Verlag G. m. b. H., Augsburg, 1928
- BROCK, S. P. (ed.): Testamentum Iobi. In: *Testamentum Iobi*. Edidit S. P. Brock. *Apocalypsis Baruchi Graece*. Edidit J.-C. Picard. Pseudographa Veteris Testamenti Graece. Volumen secundum. (PVTG 2). E. J. Brill, Leiden 1967, 3–59
- CONYBEARE, Fred. C., M. A.: *Philo about the Contemplative Life or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtutes*. Critically edited with a defence of its Genuineness. Late fellow of University College, Oxford. With a facsimile. Oxford at the Clarendon Press by Horace Hart, Printer to the University, 1895
- Baba Bathra*. Translated in to English with notes, glossary and indices. Chapter I–IV. By Maurice SIMSON, M. A. Chapter V–X. By Israel W. SLOTKI, M. A. Lit. D. In: *The Babilonian Talmud. Seder Nezikin*. Translated in English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. EPSTEIN B. A., Ph. D., D. Lit. The Soncino Press, London, 1935
- BĂDILÎȚĂ, Cristian: *Trei apocrife ale Vechiului Testament. Iosif și Aseneth, Testamentul lui Iov, Testamentul lui Avraam*. Traducere, note și prezentări. Polirom, Iași 2000, 77–113
- Der Babylonische Talmud*. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold MAYER. Dritte, überarbeitete Auflage. Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1963
- Deuterokanonikus bibliai könyvek a Septuaginta alapján*. Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója. Budapest, 1988
- SCHÜRER, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*. Volume III.1. Revised English Edition. T. & T. Clark LTD, Edinburgh, 1986
- FERGUSON, Everett.: *A keresztyénség bölcsője*. Fordította Zsengeller József. Szerkesztette Szabó István. Osiris Kiadó, Budapest, 1999

- FRÖHLICH Ida: *A qumráni szövegek magyarul*. 2., javított és bővített kiadás. Studia Orientalia. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészstudományi Kar. Szent István Társulat, Piliscsaba–Budapest 2000
- IRVING, J.: Litterary Motifs in the Testament of Job. In: *Journal of Jewish Studies*, 21/ 1970, 1–10
- Josephus Flavius: *A zsidók története*. Ἰώσηφος Φλάουιος Ἰουδαϊκή Ἀρχαιολογία (Iudaiké Archaialogia). XI–XX. könyv. Görögből fordította dr. RÉVAY József. A görög szöveggel összevetette, jegyzetekkel ellátta és az előszót írta dr. HAHN István. Negyedik kiadás. Talentum. Készült a Borsodi Nyomda Kft.-ben (év és hely nélkül)
- KRAFT, R. A. (ed.): *The Testament of Job According to the SV Text*. Scholars Press, Missoula 1974.
- Midrash Rabbah*. Translated in to English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. H. FREEDMAN B. A. Ph.d. With a foreword by Rabbi Dr. I. Epstein B. A., Ph. D., D. Lit. The Soncino Press, London, New York, 1983
- Na de Schriften. I. Het Testament van Job. Een document van joodse vroomheid uit het begin van onze jaartelling. II. Het Testament van Salomo. Een document van joodse magie uit de eerste eeuwen van onze jaartelling*. Vertaald en ingeleid door Drs J. G. SCHENDERLING (I) en Drs. L. COZIJNSEN (II). Uitgevermaatschappij J. H. Kok, Kampen, 1990
- NELIS, J. T.: Joodse literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament. In: *Bijbels Handboek. Tussen Oude en Nieuwe Testament*. Deel IIB. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok – Kampen, 1983
- PHILONENKO, Mark: Le Testament de Job et les Thérapeute. In: *Semitica* (Chaiers publiés par l'Institut de Études Sémitiques de l'Université de Paris avec le concurs du Centre National de la Recherche Scientifique) VIII. 1958, 9–59
- PHILONENKO, Marc: *Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes*. In: *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Gallimard, Paris 1986, 1605–1645
- RAHNENFÜHRER, Dankwart: Das Testament Hiobs und das Neue Testament. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*. 62. Band 1971, 68–91
- RIESSLER, Paul: *Testament des Job*. Altjüdisches Schriftum außerhalb der Bibel. Dr. Benno Filser Verlag G. m. b. H, Augsburg 1928, 1104–1134
- SCHALLER, Berndt: *Das Testament Hiobs*. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 3. Mohn, Gütersloh 1979
- SCHALLER, B.: Das Testament Hiobs und die Septuagintuebersetzung des Buches Hiob. In: *Biblica* 61 (1980), 377–406

- SPITTA, Friedrich: *Das Testament Hiobs und das Neue Testament*. Geschichte und Literatur des Urchristentums. Dritter Band, Zweite Hälfte. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1907, 137–206.
- SPITTLER, R. P.: Testament of Job. In: Charlesworth, James H. (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 1. Doubleday & Company, INC. Garden City, New York 1983, 829–868
- TORREY, Charles Cuttler: *The Apocryfal Literature. A Brief Introduction*. New Haven Yale University Press. London, Humphrey Milford, Oxford University Press 1945, 140–145
- VANDERKAM, James C.: Intertestamental Pronouncement Stories. In: TANNEHILL, Robert C. (ed): *Pronouncement Stories*. Semeia 20. Society of Biblical Literature, Scholars Press, Atlanta 1981, 65–68

További felhasznált irodalom

- BARTHA Tibor (szerk.): *Keresztyén bibliai lexikon*. I–II. Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1993
- HAAG, Herbert: *Bibliai lexikon*. Fordította: dr. Ruzsinszky Éva. Főszerkesztő: dr. Diós István. Apostoli Szentszék könyvkiadója, Budapest, 1989
- LÉVAI István – VIDA Aladár: *Görög–magyar szótár*. Harmadik kiadás. Kiadja: Lampel R. (Woldianer F. és Fiai) R. T. Könyvkiadóvállalata. Budapest, 1921
- PECZ Vilmos (szerk.): *Ókori Lexikon*. I–II. Franklin-Társulat Magyar Irod. Intézet és Könyvnyomda, Budapest, 1904
- Régi görög hétköznapiak. Szemelvények a görög művelődés forrásaiból. Összeállította, az előszót, a magyarázatokat és jegyzeteket írta RITOÓK Zsigmond. Balassi Kiadó, Budapest 1999, 81–85
- SCHLATTER, Theodor (Hrsg.): *Calwer Bibellexikon*. In fünfter Bearbeitung herausgegeben mit Kalr Gutbrod und Reinhold Kücklich. Vierte Auflage. Calwer Verlag Stuttgart, 1979
- SOLTÉSZ Ferenc – Szinyei Endre (szerk): *Görög–magyar szótár*. Második újonnan átdolgozott és bővített kiadás. Kiadja „Az Irodalmi Kör” a főiskola költségén. Nyomtatta Steinfeld Béla, a Ref. Főiskola betűivel. Sárospatak, 1875
- VARGA Zsigmond J. Dr. Phil., V. D. M. (szerk.): *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. Kiadja a Magyar Bibliatanács megbízásából a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Budapest, 1992

Kustár Zoltán:



„IMÁDSÁG HÁZA” – MINDEN NÉP SZÁMÁRA?

Az eszkatológikus próféciaák körüli vita irodalmi lecsapódása a Makkabeusok első könyvében*

I. Bevezetés

Izrael és az idegen népek konfliktusa a Ptolemajosok uralmának viszonylag csendes időszaka után, a Szeleukidák uralma alatt ismét kiéleződött. IV. Antiochus Epifánész hellenizációs törekvései a Makkabeusok szabadságharcához vezettek, melyet előbb a vallási autonómiáért, majd pedig már Júdea politikai függetlenségéért vívtak. Ez a szabadságharc a Kr. e. 2. században ismét évtizedekre csatatérre változtatta az országot.¹

A Makkabeusok első könyve erről a szabadságharcról tudósít. A szerző, illetve az a szerkesztő, akinek a könyv mai, végső formáját köszönhetjük, leplezetlen elfogultsággal a Makkabeusok, illetve utódaik, a Hasmoneus uralkodók szemszögéből mutatja be az eseményeket, és igyekszik a dinasztia teológiai legitimációját elősegíteni.

Itt most nincs lehetőségünk arra, hogy a bevezetéstani kérdésekre részletesen kitérjünk. Témánk szempontjából elég annyit megemlíteni, hogy a könyv végén álló 15,25–16,24, valamint számos ún. „sziget-szöveg” (8; 12,1–23; 14,16–49) későbbi kiegészítésként került az alaprétegbe. E betoldások egy egységes szerkesztői átdolgozás részeként meghúzzák a genealógiai vonalat a Makkabeusoktól a Hasmoneus uralkodókig, hangsúlyozzák kiváló diplomáciai kapcsolataikat Spártával, illetve a rómaiakkal, igyekezve őket komoly, nemzetközileg is elfogadott államférfiakként bemutatni.² A könyv alaprétege Kr. e. 130 körül, Johannes Hyrkanus uralkodása alatt áll-

* A tanulmány, amellyel kedves tanárom, majd szeretve tisztelt oktató-kollégám, Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszony előtt szeretnék tisztelni, a SJBSCE 2009. február 1–2-án, Piliscsabán „The Stranger in Judaism and Other Concepts of Jewish Tradition” című konferenciáján elhangzott előadás szerkesztett változata. Az előadás lényegesen kibővített formában német nyelven is megjelent, lásd az irodalomjegyzékben.

1 E korszak kortörténeti eseményeihez és azok bibliai értékeléséhez lásd HAAG monográfiáját.

2 Így MARTOLA alapján WILLIAMS (1999), 113–122; uő (2001), 172–174. (ez utóbbi helyen lásd a rövid kutatástörténeti áttekintést), valamint ENGEL, 314k.

hatott elő, végső formáját pedig Kr. e. 100 körül, tehát Alexander Jannaios (Kr. e. 103–76) idejében nyerhette el.³

Terjedelmi okokból a későbbi betoldásokat nem kívánom az elemzésbe bevonni.⁴ Ehelyett irányítsuk figyelmünket a könyv két központi témájára: a jeruzsálemi templom kérdése, illetve a zsidók és az idegenek viszonyára!

II. A könyv templom-teológiája

A könyv prológusa szerint a legfőbb parancsolat a törvény rendelkezéseinek önzetlen és áldozatkész betartása (2,50.64.68).⁵

Ha részleteiben megvizsgáljuk, hogy mit is ért a könyv a „törvény” fogalma alatt, akkor hamar kiderül, hogy mindenek előtt a Tórának azokra a rendelkezéseire gondol, amelyek a jeruzsálemi templom kultikus tisztaságát biztosítják. Nem a hétköznapi erkölcsisége, de még csak nem is a hívők kultikus tisztasága áll tehát a középpontban, hanem – a Krónikák tanítását követve – a templom tisztasága és a Tórának megfelelő üzemeltetése.⁶ A könyv szerzője szerint ez a kérdés osztja két, egymással kibékíthetetlen táborra az emberiséget: vannak, akik tisztátalanná teszik a templomot, ezt segítik vagy passzívan eltűrik, és vannak, akik készek arra, hogy a templom tisztántartásának, vagy ha kell, újbóli megtisztításának mindent alárendeljenek. A templom és a templom tisztaságának kérdése tehát – ahogyan ezt Williams, újabban pedig Zsengellér is hangsúlyozza – a Makkabeusok első (és második) könyvének egyik központi témája.⁷

A könyv központi részének szerkezetét (1Makk 3–16) is ez a téma határozza meg. Makkabeus Júdás felszabadítja az országot a megszállás alól, és

3 Így WILLIAMS (2001), 174, aki ezzel a szakirodalomban a könyv datálására vonatkozó két dátum relatív igazságát is megerősíti: SCHWARZ, 36–38, ugyanis az egész könyvet Kr. e. 130. körülre datálja, KASIER, 162; ENGEL, 319, PERES, 118, és FRÖHLICH, 31, pedig az egész könyvet a Kr. e. 100. tájékára.

4 A betoldásokban a spártaiakról, és mindenek előtt a rómaiakról megrajzolt pozitív képhez lásd WILLIAMS (2001), 180, rövid összefoglalását, valamint újabban KÓKAI-NAGY írását.

5 Mattatías a végrendeletében így buzdítja fiait: „Most tehát, fiaim, buzgón harcoljatok a törvényért, és életeteket áldozzatok fel atyáitok szövetségéért! ... Fiaim, legyetek férfiak, és állhatatosan tartsátok meg a törvényt, mert ezáltal dicsőültök meg. ...Kamatostul fizessetek meg a pogányoknak, és ügyeljete a törvény előírásaira.” (2,50.64.68 – itt és a folytatásban az 1Makk szövegét Peres Imre fordításában közöljük, lásd in: *Deuterokanonikus bibliai könyvek*, 119–149.). Az 1Makk és a törvény viszonyához lásd újabban BERTHELOT, 50.

6 KAISER, 162; ZSENGELLÉR, 194.

7 Lásd WILLIAMS (1991) 131k., és ZSENGELLÉR, 183.187kk, összefoglalóan: 194.

mindjárt a 4. fejezetben arról olvasunk, hogy a pogányok által tisztátalanná tett templomot újra fölszenteli (3,1–9,22). Makkabeus Jónátánnal véget ér a tisztátalan főpapok sora (9,23–12,53), s végül Makkabeus Simon az, aki elfoglalja a jeruzsálemi Akrát, kiűzi onnan a pogányokat, s ezzel a megtisztítás nagy művét teljessé teszi (13,1–15,24). A Júdás és a Simon féle tisztítástörténet a könyv elején és végén keretként fogja át a mű egész anyagát. A két tudósítás struktúra-teremtő szerepét az is hangsúlyozza, hogy az elbeszélő – Dobbeler meggyőző elemzése szerint – mindkettőt gondosan ugyanarra a sémára építette fel, ugyanazokat az elbeszélés-elemeket ugyanabban a sorrendben alkalmazva bennük.⁸

Júdás megtisztítja a Templomot	a párhuzamos elbeszélés-elemek	Simon megtisztítja Jeruzsálemet
4,41	a pogányok kiűzése	13,50
4,42k.	megtisztítás	13,50
4,52–54	győzelmi ünnep	13,51
4,55–58	a nép öröme és hálaadása	13,51
4,59	egy emlékűnnep elrendelése	13,52
4,60k.	a falak megerősítése	13,53

A két elbeszélés keretes funkciója a könyv jelenlegi formáján is jól érzékelhető – ám még nyilvánvalóbb, ha Williams nézetét követve abból indulunk ki, hogy a könyv eredetileg már a Simonról szóló dicsőítő énekkel véget ért (14,4–15) – közvetlenül a jeruzsálemi Akra megtisztításáról szóló tudósítás mögött (13,49–53).⁹

III. Izráel és az idegen népek viszonya

Ahogy azt korábban már többen is megállapították, a zsidóság és az idegen népek közötti konfliktus a Makkabeusok első könyvének egyik fontos iro-

⁸ DOBBELER, 129k.

⁹ Ehhez lásd fentebb, a 2. és 3. lábjegyzetet.

dalmi mozgatórugója.¹⁰ Már a könyv prológusa is úgy mutatja be ezt a két táborot, mint a mű két központi figuráját. Az egyes szereplők ugyan folyamatosan váltják egymást a történelem színpadán, ám ők végső soron két, egymással összehétközhetetlen erő reprezentánsai csupán: az istentelen pogányoké és az istenfélő Izráélé.¹¹

Az „Izráél” fogalmat a könyv mindenesetre meglehetősen szűkre szabotlan értelmezi, és csak azok számára tartja fenn, akik a Makkabeusok irányítása alatt hajlandóak a templomért és a függetlenségért katonailag is harcba szállni: atyjuk, Mattatiás végrendelete szerint a Makkabeusok feladata éppen az, hogy ezt az „Izráelt” maguk köré gyűjtsék (2,67). Azok a zsidók, akik engednek a hellenizmus nyomásának, vagy egyszerűen nem hajlandóak a Makkabeusok katonai vállalkozását támogatni, a könyv szerint kizárták magukat az igazi Izráélből.¹²

A könyv ezt az igazi Izráelt vallási és kultikus kérdésekben makulátlannak mutatja be, és a szerző számára egy pillantanra sem lehet kérdéses az, hogy ő és vezetői mindig jó úton járnak.

A pogányok viszont a könyvben úgy jelennek meg, mint ennek az igazi Izráélnek az ős-ellenségei. (Ahogy a bevezetőben jeleztem, a spártaiakról és a rómaiakról szóló betoldásokra most nem tudunk kitérni.) Mindig ők, a pogányok a támadók, a cselszövők, az árulók, az ígéretek és megállapodások megszegői. Céljuk nem egyszerűen Izráél elnyomása: ők meg akarják fosztani Izraelt a Tórától és a templomától, és ezáltal, illetve ezen túl fizikailag is meg akarják azt semmisíteni (vö. 3,35; 12,53). Királyaik és hadvezéreik mindig kevélyek és gőgösen elbizakodottak, de nem egyszerűen Izráéllal, hanem

10 Így SCHWARZ, 16–33; WILLIAMS (1999), 113kk; RÓZSA, 508; FRÖHLICH, 3k., az alaprétgehez (1,1–14,15) WILLIAMS (1999), 113–122; uő (2001), 174, és újabban BERTHELOT, 50.

11 Izráél és a pogányok olyannyira két külön világhoz tartoznak, hogy még csak nem is ugyanazt az időszámítást használják – juttatja kifejezésre a szerző két külön kronológiai rendszer használatával; a kérdéshez lásd SCHUNK (1954), 31; uő (1980), 291–292; újabban pedig például DORAN, 18k., és ENGEL, 318.

12 Őket a könyv egyszerűen *ἀνόμοι* „törvényszegőknek” (2,44; 3,5.6; 7,5; 9,23.58.69; 10,61; 11,25; 14,14), *παράνομοι* „hitehagyottaknak” (1,11.34; 10,61; 11,21), *ἀσεβείς* „istentelekeknek” (3,8.15; 6,21; 7,5.9; 9,25.73), *ἀνδρες λοίμοι* „elvetemült embereknek” (10,61, lásd még 15,3.21), vagy ahogy magát Antiochus Epifánészt is (1,20; 2,62), *ἁμαρτωλούς* „bűnösöknek” nevezi (1,34; 2,44.48), akik maguk is Izráél ellenségeivé lettek, akik „rosszabbak, mint a pogányok” (7,23), és a szerző szerint mindent elkövetnek, hogy árulással vagy a szírek katonai támogatásával segítsenek a pogányoknak „bosszút állni Izráél fiain” (3,15, vö. 6,21k.). Ők sem érdemelnek tehát mást, mind hogy a pogányokkal együtt megbüntessék és kiirtsák őket a Makkabeusok (vö. 2,23k.; 2,44; 3,5k.8; 9,73; 14,14). BERTHELOT, 50k., a „the practice of *anathema* against Jews considered unfaithful to the ancestral laws” gondolatát a könyv teológiája egyik sarokpontjának tekinti.

– ahogy egykor például Szanhéríb király (2Kir 18–19)¹³ – annak Istenével szemben (vö. 1,3; 3,20; 7,37k.).

Jól látható, hogy a szerzőre Dániel könyvének apokaliptikus látomásai is hatással voltak. Akárcsak ott, úgy itt is a mindenkori „Anti-YHWH” vezeti a pogány népek Sion elleni támadását, ahol azonban a hűséges kevesekből álló, igazi Izráel a végső győzelmet kivívja majd.¹⁴ Ám a szerző Dániel könyvével szemben e harcot a történelem folyamatába ágyazva mutatja be, és a Makkabeusokat e harcban Izráel Isten által kiválasztott megmentőiként kezeli (vö. 5,62). A megbékélés és a békés egymás mellett élés e két ellenséges tábor között a könyv szerint teljesen kizárt. Ahogy a Szeleukidák Izráel kiirtására törekcsenek (vö. 3,35; 12,53), ugyanígy igyekeznek a Makkabeusok – a Józsué harcairól szóló hagyománynak megfelelően – a pogányokat és zsidó szövetségeseiket mindenestül kipusztítani (vö. 2,23k.44; 3,5k.8; 9,73; 14,14), vagy legalábbis kiűzni őket az országból (4,41; 13,50).

IV. A könyv és az Ószövetség eszkatológikus próféciai

IV.a. A népek és a templom kérdése az ószövetség eszkatológikus próféciaiban
Foglaljuk röviden össze az eddigi megállapításainkat! A jeruzsálemi templom és a pogány népek kérdése a Makkabeusok első könyvének egy-egy központi témáját alkotja. A templom a könyv szerint kizárólag Izráelt szolgálja, hiszen a pogányok Isten ellenségei, akiknek semmi keresnivalójuk sincs Izráelben, hát még Jeruzsálemben. Sőt: Izráel csak akkor tudja majd Istent mindenben a Tóra előírásainak megfelelően tisztelni, hogyha egyszer s mindenkorra minden pogányt kiűzőtt Jeruzsálemből. A pogányok áttérésének lehetőségével, illetve azzal, hogy a jeruzsálemi templomot valamilyen formában a pogányok előtt is megnyissák, a könyv szerzője nyilvánvalóan gondolni sem tudott.

Hogyan egyeztethető össze mindez az Ószövetség prófétai iratainak jövendöléseivel, amelyeket a Makkabeusok első könyvének szerzője már kétségtelenül azok kanonikus formájában kellett, hogy ismerjen? Ézsaiás könyve például számos helyen azt a meggyőződést tükrözi, hogy a pogány népek a babiloni foglyok hazatérésében felismerik Izráel istenének dicsőségét (40,5), és így mindnyájan megtérnek (41,20; 42,10–13; 45,6; 49,26; 52,10), majd

¹³ Lásd az utalást erre a történetre a 7,41-ben.

¹⁴ HAAG, 143kk.149k.

gazdag ajándékokkal a Sionhoz özönlének, és csatlakoznak a templomi gyülekezethez (11,10; 55,5). Az Ézs 19,18–25 és a Zak 2,15 szerint a pogányok betagozódnak Izráel népébe, őket is „Isten népének” nevezik, az Ézs 56,6–8 szerint pedig a jeruzsálemi templom az imádság háza lesz minden nép számára. Itt, a jeruzsálemi templomban fogják a népek Istent imádni (Zak 8,20–23), tanítását és útmutatását fogadni (Ézs 2,2–3 par. Mik 4,1–3), és Izráellel együtt a szombatot és az újhhold ünnepét megtartani (Ézs 66,23).¹⁵ A Zof 3,9–10 szerint még Etiópia folyamain túlról is eljönnek Jeruzsálembe, hogy Izráel istenének áldozhassanak. Az Ézs 56,6–8 kifejezetten azt ígéri, hogy Isten a pogányok áldozatait is kegyesen fogadja majd.¹⁶

Az ószövetségi próféciaik szerint tehát az utolsó időkben Jeruzsálem az egész embervilág vallási és kultikus központjává válik, ahol zsidók és a megtért pogányok együtt vesznek részt a templomi istentiszteleteken.

Lehetséges lenne, hogy ezek az eszkatológikus váradalmak a Makkabeusok korában nem provokáltak komoly teológiai vitákat? Nem lett volna kézenfekvő, hogy a hellenizmus, illetve a Szeleukida fennhatóság felé bizonyos fokú nyitottságot mutató zsidók teológiai érvként felvonultassák ezeket az ígéretek? Ha ez így volt, akkor ezeknek a próféciaiknak egyikére-másikára a Makkabeusok első könyvének szerzője, ha burkoltan is, de ki kellett, hogy térjen.

Véleményem szerint a könyvben valóban fellelhetőek indirekt és direkt utalások arra nézve, hogy egy ilyen, Izráelen belüli teológiai vita létezett, s abba a szerző maga is bekapcsolódott. Lássuk most a könyv erre utaló részleteit!

IV.b. A Makkabeus kor „eszkatológiátlanítása”

A könyv szerzője több helyen is azt hangsúlyozza, hogy a Makkabeusok olyan korban éltek, amelyben nincsen próféta (9,27) – ugyanakkor számol azzal, hogy Isten egy prófétája majd ismét színre lép, és például a tisztátalanná lett, s ezért lerombolt oltár köveivel vagy a Simonra ruházott főpapi tisztséggel kapcsolatban a szükséges kijelentést majd megadja (lásd 4,44–46 és 14,41). A könyv szerzője itt minden bizonnyal ugyanarra az eszkatológikus figurára gondol, akit Malakiás könyve a visszatérő Illésként meghirdetett

15 Hasonlóan a Zak 14, miszerint a megtért pogányok Jeruzsálembe jönnek a lombsátrak ünnepét (14,16–19) megtartani, az Ézs 25 szerint pedig az utolsó időben a pogányok a Sionon együtt vesznek részt Izráellel az eszkatológikus vacsorán (Ézs 25,6–9).

16 Az ószövetségi eszkatológiának ezekhez az aspektusaihoz lásd röviden KUSTÁR (2006), 24–25.

(Mal 3,22–24), és aki az esszénusok és a farizeusok eszkatológikus váradalmaiban is fontos szerephez jutott (vö. 1QS 9,10–11; 4QTest; 4Q259).¹⁷

A könyv szerzője a próféta hiányára való utalásokkal indirekt módon azt a meggyőződését juttatta kifejezésre, hogy a Makkabeusokkal, illetve azok utódaival, a Hasmoneus uralkodókkal még nem jöttek el az utolsó idők: amit a Makkabeusok kivívtak, az a végső üdvösség és szabadulás „előíze” csupán. Uralmuk üdvtörténetileg nézve tehát lehet, hogy időszakos,¹⁸ ám amíg az „utolsó idők” el nem érkeznek – és ez az, amit a könyv szerzője szeretne biztosítani – senki sem kérheti számon rajtuk a prófétai üdvjövendöléseket.

IV.c. Egy exegetikai vita lecsapódása az 1Makk 7,37–38 versekben

A könyv szerzője egy sokkal közvetlenebb formában is reagált az eszkatológikus jövendölésekre: az 1Makk 7,37–38 rövid szakaszában ugyanis egy exegetikai jellegű vitába is belebocsátkozott.

Röviden a szakasz kontextusához: Nikánór, a szíriai csapatok főparancsnoka megpróbálja Makkabeus Júdást kelepcébe csalni, és meghívja Jeruzsálembe egy béketárgyalásra. A csel azonban nem sikerül, mert Júdás nem megy el a találkozóra. A csalódott Nikánór a jeruzsálemi papokat teszi felelőssé a kudarcért, és mielőtt Júdás nyomába eredne, „*esztelen indulatában így esküdött: Ha azonnal nem adjátok kezembe Júdást és seregét, akkor ha szerencsésen visszatértem, felgyújtom ezt a házat.*” (7,35)¹⁹ A papok erre be-mennek a templomba, odaálltak az oltár elé, hangosan sírnak (7,36, vö. Jól 2,7), majd elmondják az alábbi imádságot:

(37) σὺ ἐξελέξω τὸν οἶκον τοῦτον ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομά σου ἐπ’ αὐτοῦ εἶναι οἶκον προσευχῆς καὶ δεήσεως τῷ λαῷ σου (38) ποίησον ἐκδίκησιν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ καὶ ἐν τῇ παρεμβολῇ αὐτοῦ καὶ πεσέτωσαν ἐν ῥομφαίᾳ μνησθητι τῶν δυσφημιῶν αὐτῶν καὶ μὴ δῶς αὐτοῖς μνην

¹⁷ Lásd PERES, 118k.; HAAG, 151.

¹⁸ Így HAAG, 150–151, aki a 4,46 és a 14,41 megjegyzéseinek funkcióját helyesen a Hasmoneus-uralom időszakos jellegének hangsúlyozásában látja. Hasonlóan ARENHÖVEL, 262.

¹⁹ A párhuzamos 2Makk 14,33 szerint még arra is megesküszik, hogy az elpusztított templom helyébe egy ragyogó templomot épít majd Dionüszosznak.

„(37) *Te választottad ki ezt a házat, hogy itt tiszteljük nevedet, és hogy az az imádság és könyörgés háza legyen a te néped számára.* (38) *Állj bosszút ezen az emberen és az ő táborán! Kard által hulljanak el! Emlékezz az ő gyalázkodásaikra, és ne kíméld meg őket!*“²⁰

Régóta ismert a kutatók előtt, hogy ez a rövid kis imádság formájában Salamon templomszentelési imádságának (1Kir 8) Septuaginta változatát követi,²¹ és hogy a 37. vers abból konkrétan az egyik strófát, az 1Kir 8,44–45-öt idézi emlékezetünkbe:²²

(44) ὅτι ἐξελεύσεται ὁ λαός σου εἰς πόλεμον ἐπὶ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ἐν ὁδῷ ἧ ἐπιστρέψεις αὐτοὺς καὶ προσεύξονται ἐν ὀνόματι κυρίου ὁδὸν τῆς πόλεως ἧς ἐξελέξω ἐν αὐτῇ καὶ τοῦ οἴκου οὗ ᾠκοδόμησα τῷ ὀνόματί σου (45) καὶ εἰσακούσει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τῆς δεήσεως αὐτῶν καὶ τῆς προσευχῆς αὐτῶν καὶ ποιήσεις τὸ δικαίωμα αὐτοῖς.

„(44) *Ha majd néped hadba vonul ellensége ellen, olyan úton, amelyen te küldöd, és imádkozik az Úr nevében e város felé fordulva, amelyet kiválasztottál, és e ház felé, amelyet neved tisztelére építettem, (45) te hallgasd meg a mennyből imádságukat és könyörgésüket, és pártold ügyüket!*“

Az οἶκος „ház“, δεήσις „imádság“, προσευχή „könyörgés“ kulcsfogalmak, valamint a ὄνομα σου „te neved“, ὁ λαός σου „a te néped“ kifejezés és az ἐξελέξω „kiválasztani“ ige Istennel mint alannyal egyértelmű kapcsolatot teremtenek a két igeszakasz között.²³

Nagyon is érthető, hogy a papok miért éppen Salamon imádságát használták saját imádságuk mintájaként: az ugyanis azt ígéri, hogy a jeruzsálemi templomban Isten mindig meghallgatja Izráel imádságait. Az is kézenfekvő,

20 A könyv latin változata az imádság szövegét lényeges eltérésekkel hozza, ám erre itt most terjedelmi okokból nem tudunk kitérni.

21 Így DANCY, 125; BARTLETT, 102 (az 1Kir 8,29.33k versekről); GORE, 136 (az 1Kir 8,38-ról); GOLDSTEIN, 340 (az 1Kir 8,29–30 és a 9,3-ról).

22 Így DOMMERSHAUSEN, 56.

23 DIMANT, 409–410, definíciója szerint ebben az esetben egy „allusion“ esete forog fenn; az allúzió „will be defined as a device for the simultaneous activation of two texts, using a special signal referring to the independent external text. These signals may consist of isolated terms, patterns and motifs taken from the independent text alluded to. ... motifs, key-terms and small phrases from a specific and recognizable biblical passage.“

hogyan Salamon imájából miért a hadviselésre vonatkozó szakaszt választották: ez ugyanis tartalmában éppen illik az aktuális helyzetükre.

Annál érthetlenebbnek tűnik azonban első pillantásra az, hogy a könyv szerzője a papok imádságának forrásaként Salamon imájának a megelőző szakaszát is felhasználta (1Kir 8,41–43). Ebben a szakaszban ugyanis az idegenek imádságáról van szó: Salamon itt azért könyörög, hogy Isten a pogányok imádságát is hallgassa majd meg a jeruzsálemi templomban:

„(41) Még az idegent is, aki nem a te népedből, Izráelből való, de eljön messze földről a te nevedért, (42) mert hallani fognak nagy nevedről, erős kezdről és kinyújtott karodról, ha eljön és imádkozik ebben a házban,

(43) καὶ σὺ εἰσακούσῃ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐξ ἐτοίμου κατοικητηρίου σου καὶ ποιήσεις κατὰ πάντα ὅσα ἂν ἐπικαλέσῃται σε ὁ ἄλλοτριος ὅπως γινῶσιν πάντες οἱ λαοὶ τὸ ὄνομά σου καὶ φοβῶνται σε καθὼς ὁ λαός σου Ἰσραὴλ καὶ γινῶσιν ὅτι τὸ ὄνομά σου ἐπικέκληται ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦτον ὃν ᾠκοδόμησα.

(43) *te hallgasd meg lakóhelyedről, a mennyből, és tedd meg mindazt, amit az idegen kér tőled, hogy a föld minden népe megismerje a te nevedet, és úgy féljenek téged, ahogyan néped, Izráel és tudják meg, hogy a te nevedről nevezték el ezt a házat, amelyet építettem.*“

A τὸν οἶκον τοῦτον „ezt a házat“, és az ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομά σου ἐπ’ αὐτοῦ „a te nevedről elnevezni / a te nevedet felette kimondani“ kifejezések az 1Makk 7,37-ben szinte szó szerint ebből a szakaszból, az 1Kir 8,43 alábbi mondatából származnak: τὸ ὄνομά σου ἐπικέκληται ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦτον - „a te nevedről nevezték el ezt a házat”.²⁴

A kommentárírók már többször felhívták a figyelmet erre a párhuzamra is,²⁵ ám adósok maradtak a jelenség magyarázatával.

Mi lehetett a szerző szándéka ezzel a második reminiszcenciával? Az eljárás csak akkor érthető, ha feltételezzük, hogy a Makkabeusok első könyvének a szerzője kénytelen volt ezt az ígehelyet megemlíteni, mivel az a temp-

24 DIMANT, 401, definíciója szerint itt egy „implicit quotation” esetével állunk szemben: „It may be defined as a phrase of at least three words, which stems from a specific recognizable biblical context. When used in compositions these quotations are not introduced formally, but are interwoven into the new text.”

25 Így SCHUNCK (1980), 329, láb. 37a; GOLDSTEIN, 340; GORE, 136; DOMMERSHAUSEN, 56.

lom funkciójáról folytatott belső, izráeli vitában komoly teológiai szerepet játszhatott. Ha nem így lett volna, akkor a szerző minden lehetséges módon igyekezett volna elkerülni, hogy ő maga adjon teológiai muníciót azoknak a kezébe, akik elérkezettnek látták az időt, hogy Salamon imádságának a szellemében a jeruzsálemi templomot immár a pogányok előtt is megnyissák.

Ám a szerző azzal, hogy Salamon imájának idegenekre vonatkozó szakaszát a következő, háborúról szóló szakaszával egybekapcsolva idézte, világosan kifejezésre juttatta, hogy „mindennek megvan a maga ideje” (Préd 3,1). Most (még) nem annak az ideje jött el, hogy a templomot megnyissák a pogányok előtt, hanem annak, hogy az ő istenkáromlásaik, a templom elleni fenyegetőzéseik és az Izráel ellen indított háborújuk miatt abban a büntetésükért imádkozzanak. Az 1Makk 7,37 a kanonikus 1Kir 8,43-at tehát a maga, nem is olyan tág kontextusában értelmezi, és saját kortársai előtt azt igyekszik bizonyítani, hogy a pogányok befogadásának kérdése a jelen helyzetben még nem időszerű.

Ezt a következtetésünket csak megerősíti, hogy az 1Makk 7,37 egy másik öszövétségi igeszakaszt, egy csodálatos eszkatológikus próféciaát is idéz, hogy ugyanazzal a lendülettel annak helyes értelmezését is kifejezésre juttassa. Ahogy McEleney fogalmaz, az 1Makk 7,37 ugyanis egyben „az Ézs 56,6–8 ironikus kommentárjának” is tekinthető.²⁶

Az Ézs 56 szerint Isten az idegeneknek és a kasztráltaknak is megengedi majd, hogy csatlakozzanak a jeruzsálemi gyülekezetekhez. A szakasz, hatályon kívül helyezve az 5Móz 23,2–9 rendelkezéseit, felhatalmazza őket a templomba való belépésre, valamint az ottani imádkozásra és áldozatbemutatásra. A prófécia a 7. versnek abban a jól ismert kijelentésében éri el csúcspontját, amely – a Septuaginta fordításában – így hangzik:

γὰρ οἰκός μου οἰκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν.
 „Mert az én házam neve imádság háza lesz minden nép számára.”

Az οἰκος προσευχῆς „imádság háza” kifejezés a két szakaszt világosan öszszekapcsolja egymással, miközben az 1Makk 7,37 δαῦσζοσ τῷ λαῷ σου „a te néped számára” kifejezése az Ézs 56,7-ben szereplő πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν „minden nép számára” kifejezés tudatos korrektúrájának tekintendő.²⁷

26 McELENey, 665; hasonlóan a Deuterokanonikus bibliai könyvek, 132, az adott vershez fűzött hivatkozásában.

27 Ez is megfelel tehát a „implicit quotation” Dimant által adott definíciójának, lásd ehhez fentebb, 24. lábj.

A Makkabeusok első könyvének szerzője nyilván úgy ismerte ezt az ige-helyet, mint ami egyesek szerint azt bizonyítja, hogy Izráel Istenének a célja nem a pogányok megsemmisítése, hanem a zsidó népbe való betagolása, illetve az, hogy a jeruzsálemi templomot előttük is megnyissa majd. Ezért kénytelen itt, a papok imádságában erre a bibliai szakaszra is röviden kitérni.

Az mindenesetre nyitott kérdés, hogy ő maga ezt a próféciát hogyan értelmezte. Talán „a te néped” kifejezés alatt csupán az igazi Izráelre gondolt, ahogy a könyv többi helyein is; azaz egy olyan Izráelre, amibe még csak valamennyi zsidó származású ember sem tartozik bele. Ebben az esetben a szerző mindenestül kizárta volna annak a lehetőségét, hogy Isten népébe pogány származású embereket valaha is felvegyenek. Ám az is elképzelhető, hogy a szerző nem adta fel az Ézs 56 eszkatológikus reményeit, hanem a máshol is megfigyelhető „eszkatológiátlanítás” jegyében itt is csupán azt akarta kifejezésre juttatni, hogy az utolsó idők a Makkabeusok korában még nem érkezett el, s így még az Ézs 56 ígéretei sem időszerűek; mint láttuk, az 1Kir 8,43 váradalmát is ez utóbbi értelemben semlegesítette.

Akárhogy is: a Makkabeusok első könyvének szerzője itt egy olyan ószövetségi próféciát idéz, amely a pogányok megtérésével és a jeruzsálemi templomi gyülekezetbe való felvételükkel számol, ám ezt az eszkatológikus váradalmat – általában, vagy legalábbis a saját kora számára – (még) érvénytelennek minősíti.

Vizsgálataink megerősítik azt, amit Zsengellér a Makkabeusok két könyvének templom-teológiájával kapcsolatban megfogalmazott: „During the Maccabaeen/Hasmonaeen period we can recognize a much wider differentiation of theological thinking than was available before. It means they could not or did not want to bring together the different religious groups in spite of the propagandistic efforts presented in these two books.”²⁸

Felhasznált irodalom:

ARENHOEVEL, Diego: Die Eschatologie der Makkabäerbücher, *TThZ* 72 (1963), 257–269.

BARTLETT, John R.: *The First and Second Books of the Maccabees* (The Cambridge Bible Commentary), University Press, Cambridge, 1973.

BERTHELOT, Katell: The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonaeen Wars accordig to 1 and 2 Maccabees, in: XERAVITS, Géza

²⁸ ZSENGELLÉR, 195.

- ZSENGELLÉR, József (ed.): *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pápa, Hungary, 9–11 June, 2005, E. J. Brill, Leiden, 2006, 45–60.
- DANCY, John C.: *A Commentary on I Maccabees*, Basil Blackwell, Oxford, 1954.
- DIMANT, Devorah, Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha, in: MULDER, Martin Jan (Hg.): *Mikra* (CRINT 2/1), Assen/Philadelphia 1988, 379–419.
- DOBBELER, Stephan von: *Die Bücher 1 und 2 Makkabäer* (NSK – AT), Verlag Katholischer Bibelwerk, Augustin, 1996.
- DOMMERSHAUSEN, Werner: *1 Makkabäer. 2 Makkabäer* (NEB – AT 12), 2. Auflage, Echter Verlag, Stuttgart, 1995.
- DORAN, Robert: 1 Maccabees, in: Keck, Leander E. et al. (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Volume IV, Abingdon Press, Nashville, 1996, 1–178.
- ENGEL, Helmut: Die Bücher der Makkabäer, in: ZENGER, Erich u.a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, 6. Auflage, Kohlhammer, Stuttgart, 2006, 312–328.
- FRÖHLICH Ida: Történetírás és történeti legendák a Hasmóneus-korban (1–2 Makkabeusok, Judit), in: XERAVITS Géza – ZSENGELLÉR József (szerk.): *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései* (Deuterocanonica 1), L'Harmattan, Budapest, 2004, 69–82.
- GOLDSTEIN, Jonathan A.: *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 41), Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1976.
- GORE, Charles et al. (ed.): *A New Commentary on Holy Scripture Including the Apocrypha*, Society for Promotion Christian Knowledge, London, 1929.
- HAAG, Ernst: *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie. Band 9), Kohlhammer, Stuttgart, 2003.
- KAISER, Otto: *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*. Band 1: Die erzählenden Werke, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1992.
- KÓKAI-NAGY Viktor: Die Beziehung der Makkabäer zu fremden Nationen – die Bündnisse mit Rom und Sparta, in: XERAVITS, Géza G. – DUŠEK, Jan (ed.): *The Stranger in Ancient and mediaeval Jewish Tradition. Papers Read at the First Meeting of the JBSCE*, Piliscsaba, 2009. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 4) de Gruyter, Göttingen, 2010, 107–117.

- KUSTÁR Zoltán: Ein Gottesvolk – oder mehrere Völker Gottes? Ein Konzept aus der „Peripherie“ der biblischen Eschatologie (Jes 19,18–25), in: NOORT, Ed – WISCHMEYER, Wolfgang (Hg.): *Europa, Minderheiten und die Globalisierung. Theologische Überlegungen zu der sich erweiternden Welt* (Theologie zwischen Ost und West 4), Universiteitsdrukkerij Rijksuniversiteit, Groningen, 2006, 24–32.
- KUSTÁR Zoltán: „Ein Bethaus – für alle Völker?“ Tempel, Völker und das prophetische Heilsuniversalismus im ersten Makkabäerbuch. in: XERAVITS, Géza G. – DUŠEK, Jan (ed.): *The Stranger in Ancient and mediaeval Jewish Tradition*. Papers Read at the First Meeting of the JBSCE, Piliscsaba, 2009. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 4) de Gruyter, Göttingen, 2010, 118–138.
- MC ELENEY, Neil J.: A Makkabeusok első és második könyve, in: BROWN, R. E. et al. (ed.), *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 647–685.
- [PERES I.:] A Makkabeusok első könyve (Bevezetés és fordítás), in: *Deuterokanonikus bibliai könyvek*. Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a MRE Kálvin János Kiadója, Budapest, 1998, 117–149.
- RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése II. kötet*, Szent István Társulat, Budapest. [é.n.]
- SCHUNCK, Klaus-Dietrich: *Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches*, Halle, 1954.
- SCHUNCK, Klaus-Dietrich: *I. Makkabäerbuch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I/4), Gütersloher Verlagshaus Gern Mohn, Gütersloh, 1980.
- SCHWARZ, S.: Israel and the Nations Roundabout: 1 Maccabees and Hasmonean Expansion, *JJS* 42 (1991), 16–38.
- WILLIAMS, David S.: *The Structure of 1 Maccabees* (CBQMS 31), Catholic Biblical Association, Washington, 1999.
- WILLIAMS, David S.: Recent Research in 1 Maccabees, *CR:BS* 9 (2001), 169–184.
- ZSENGELLÉR, József: Maccabees and Temple Propaganda, in: XERAVITS Géza – ZSENGELLÉR József (ed.): *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology*. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9–11 June, 2005, E. J. Brill, Leiden, 2006, 181–195.

Fazakas Sándor:



„KI VÉTKEZETT?”

A „kollektív szubjektum” szerepe a múltra való emlékezés és a történelmi bűnértelmezés összefüggésében

Az elmúlt években és évtizedekben tanúi lehettünk annak, miként bontakozik ki egyházunkban és társadalmunkban a történelmi emlékezés kultúrája és hogyan lesz a memento a személyes és kollektív önazonosság része. Európa, a magyarság, a magyar reformátusság emlékezik! Emlékezünk a háború kezdetére és befejezésére, Auschwitz és a Gulág borzalmaira, a 20 évvel ezelőtt megdőlt kelet-közép európai kommunista államrendek bukására és a szabadság „új hajnalára”. De a reformátusok emlékeznek az 500 éve született Kálvinra, a 90 éve szétszakított egységes magyar református egyházra, s közben készülünk 2017-re, a reformáció félévezredes jubileumára. Az emlékezés ugyanakkor lehet felemelő vagy fájdalmas, vagy éppen kényelmetlen – az emlékezés tárgyától és az idő-faktortól függően!

Az emlékezés mindig is része volt az emberiség kollektív tudatának. Nincs jövő a múlt ismerete nélkül – hangzik az ismerős, közhelyszámba menő kijelentés. A demokrácia kiteljesedéséhez és korunk kihívásaival való megbirkózáshoz meritenünk kell Európa „kulturális, vallási és humanista örökségéből”, szögezi le a Lisszaboni Szerződés, amelyet az Európai Unió állam- és kormányfői írtak alá annak érdekében, hogy hatékony eszközt teremtsenek az állampolgárok félelmeinek és aggodalmainak elosztatására.¹ „És ha majd megkérdezi egykor a fiad, hogy mit jelent ez” (Ex 13,14) hangzik a bibliai intelem Izrael népének a páska éjszakája előtt, hogy az isteni szabadítás meg tapasztalása az emlékezés/emlékeztetés által ne csak egy nemzedék élménye, hanem a soron következő generációk hagyománya, sőt identifikációs pontja legyen. A zsidó-keresztyén kultúra – szociológiailag nézve – való-

1 Lisszaboni Szerződés az Európai Unióról szóló szerződés és az Európai Közösséget létrehozó szerződés módosításáról. In: Az Európai Unió Hivatalos Lapja 50 (2007/C306/01), 10. Lásd: http://bookshop.europa.eu/is-bin/INTERSHOP.enfinity/WFS/EU-Bookshop-Site/hu_HU/-/EUR/ViewPublication-Start?PublicationKey=FXAC07306 (2010.09.22.)

ban a kollektív emlékezés által terjedt el és maradt fenn mind a mai napig.² Az emlékezés tehát antropológiai és szociológiai szükségszerűség! Viszont az emlékezés kultúrájának fejlődése kapcsán olyan feszültségek és problémák jelentkeznek, amelyek nem nélkülözhetik a további teológiai reflexiókat.

1. A kollektív emlékezet és a múlt értelmezésének problémája

Míg a modern kor ereje éppen abból táplálkozott, hogy az emberiség arra az időre emlékezett, amikor még fiatal és tetterre kész volt, s ebből erőt merített, értékeket teremtett – világunkban ez már másként van! Az az ismeret, amelyet az ember vagy egy-egy közösség emlékezetébe idéz, egyre kevésbé felel meg az eredeti esemény valóságtartalmának. Korunkban már nem arra emlékszik az ember/egy csoport, ami megtörtént, hanem ami emlékezésre méltónak ítéltetik.³ A múlt konstruált valóság lesz, a jelen koordinátarendszerei között megélt történelem – az emlékezők identitásának megfelelően, ideológiai vagy politikai érdekek függvényében, szelektív módon! Az emlékezés olyanná vált, mint egy színpadi rendező: tetszés szerint válogat és emel ki a múltból emlékezésre méltó jeleneteket, míg másokat átenged a feledés homályának. Sőt, az emlékezéshez már nem történelmi ismeret és tudás szükségeltetik, amelyek egy évforduló kapcsán felidézésre kerülnek, hanem maga az emlékezés teremti meg azt az ismeretet, amelyre a jelenben szüksége van, amit tudni illik, és ami abszolút érvényt követel magának. Társadalompolitikai összefüggésben már-már nem a jövő ígéretei alapján van különbség politikai pártok és társadalmi erők között – jövő tekintetében ugyanis egyre szűkül mozgásterük –, hanem a múlt értelmezése és az emlékezés kultúrájának tekintetében. Az ilyen nyilvános emlékezés (és múltfeltárás) mindig leegyszerűsít, ideologizál, instrumentalizálja a múltat a jelen számára.⁴ Ezzel párhuzamosan egyfajta kizárólagosságigény, konkurencia vagy monopol-szerep alakul ki „kollektív emlékhelyek” és az ehhez kapcsolódó emlékezések és kitüntetések tekintetében (pl. Holocaust Emlékhely vagy Kommunizmus Áldozatainak Emlékhelye), amelyeknek egymáshoz való viszonyát már az emlékezés politikája szabályozza.

2 Lásd: J. ASSMAN: *A kulturális emlékezet*, Budapest: Atlantisz Kiadó, 2004. – Vö.: G. THEISSEN: *Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, Budapest: Kálvin Kiadó, 2001.

3 H. WHITE: *A történelem terhe*. Budapest: Osiris, 1997, 134.

4 E. HANISCH: Die Verantwortung des Zeithistorikers. In: *Forschung und Verantwortung*, Erlangen: Jahresbericht Societas Ethica, 2005, 19.

Mindeközben – *Pierre Nora* történész szerint⁵ – az emlékezés konjunktúrájának, túlburjánzásának lehetünk tanúi. Minden csoport – legyen vallási, etnikai vagy szexuális alapú elkülönülés alapján szerveződő kisebbség – igényt tart a maga történetének felidézésére, szenvedésének emlékeztetere, emlékezésének saját kultúrájára. Az emlékezés az „identitás-politika” része lett. Mindezt felerősíti a média és az élménytársadalom igénye: az emlékezést mint élményt jól el lehet adni, jól lehet piacósítani... S mindeközben észrevétlenül alakulnak ki az emlékezés quasi vallási dimenziói, egy ún. „civil vallásosság”, amely megteremti a maga dogmáit, szimbólumait, naptárát, szent helyszíneit. Az emlékezésnek üzenete lesz, amely eligazítani és elkötelezni akar, a megemlékezés érzelmeket kíván megmozdítani, liturgikus-rituális elemeket sorakoztat fel, az egész esemény quasi vallásos élményt kíván nyújtani, megteremti a maga idő- és történelemfelettségét. Az ily módon kialakult rítustól és értelmezésektől eltérők tévelygőknek számítanak, az ahhoz kritikusan viszonyuló renitensek a közösség átkával és megvetésével számolhatnak – milyen jó, hogy azért „még vannak eretnekek”⁶!

Nem kerülhető meg tehát a kérdés: mi a helye és szerepe az egyháznak és a teológiának az emlékezés kultúrájában, hogyan és miben járulhat hozzá a teológia a jelenség tisztázódásához? Mi kell ahhoz, hogy például a reformáció kezdeteire való emlékezés elvezessen az emlékezés reformációjához, hogy a múlt archiválása és jelen döntéseinek legitimálása helyett az Isten jelenvalóságáról tegyen bizonyosságot, amely nem hagyja változás nélkül sem az egyházat, sem az egyházat körülvevő társadalmi, politikai és gazdasági környezetet?

Amikor az egyház emlékezik vagy amikor részt vesz a nemzeti emlékezés kultúrájának ápolásában, nem feledkezhet meg egyház voltáról; azaz ilyenkor is *istentiszteletet végez* – az istentisztelet pedig soha nem csak a beavattak alkalma, hanem a nyilvánosságra tartozik. Az istentisztelet szolgálat Istennek – és szolgálat az embernek, annak az embernek, akit Isten számon tart és megszólítani kíván. Továbbá az egyházi szolgálat *nem* azt jelenti – még ha van is ilyen elvárás –, hogy az egyház statisztaként megáldja illetve hitelesíti a fennálló állapotokat, az ünneplés nyílt vagy burkolt legitimációs érdekeit vagy jóváhagyja a jelen intencióinak szolgálatába állított emlékezés tartalmát. A múltat nem lehet egyfajta vallásos szertartás és emlékezés által lezárni, levéltárak számára átadni, hogy onnan csak azt vegyük elő, amire szükségünk van... Sokkal inkább rá kell mutatni arra, hogy a történelem nyi-

5 P. NORA: Gedächtniskonjunktur. In: *Transit Europäische Revue* 22 (2001/2002), 18–31, 18.

6 Uo.

tott Isten cselekvése és az ember lehetőségei előtt... Nem az a probléma, ha a múltnak többféle olvasata van, mint ahogy a jelenben sem abszolutizálható csak egyfajta értékelés, magyarázat, múltértelmezés. A probléma ott kezdődik, ahol ezt az egyféle olvasatot az ember (vagy egy érdekcsoport) abszolút érvényre kívánja emelni. Ez nem férne össze a bibliai-reformátori szabadság-értelmezéssel!

Az egyház a múlt eseményeire is a bűn és kegyelem, ítélet és szabadítás összefüggéseiben emlékezhetsz, s közben keresi az igazságosság érvényesülését⁷ itt és most, a jelen körülményei között. A múlt ugyanis – az emlékezés konjunktúrájának és politikájának dömpingje ellenére is – mélyen belevésődött az európai népek, így magyar népünk kollektív emlékezetébe is. A múltat nem lehet úgy elintézni, hogy „spongyát rá, ne beszéljünk róla”. A múlt emlékezete így kiált: több igazságot és igazságosságot a jelenben, jobb és élhetőbb világot, ahol a múlt bűnei nem fordulhatnak még egyszer elő. A múlt feldolgozása nem merülhet ki egyes személyek és csoportok pellengetésre állításában, állítólagos bűnösök listájának megszellőztetésében, bűnök áthárításának és elhárításának gyakorlatában. Viszont foglalkozni kell a múlttal azért, hogy feltárássra kerüljenek az embertelenség és elnyomás mechanizmusai, hogy fény derüljön az elvtelen kollaborációra és a bátor ellenállásra, hogy szóhoz jusson az áldozatok hangja, véleménye, fájdalma s ezáltal teljesebb képet kapjunk az elnyomás természetéről – amelyek talán más politikai-gazdasági előjellel, de ma is működnek. Ebben a szellemben fogant a Magyarországi Református Egyház Zsinatának határozata⁸ 2009-ben a múltfeltárással kapcsolatban és ebben a szellemben nyilatkozik az Európai Protestáns Egyházak Közössége is az emlékezés kérdésében. is. A közelmúlt ugyanis „Közép-Kelet-Európa népeinek kollektív emlékezetébe úgy vésődött bele, mint az elnyomás ideje, mint a több igazság és a jobb világ utáni vágyakozás korszaka, vagy az elszenvedett és pótolhatatlan veszteségek felett érzett fájdalom története”⁹. Ha ez így van, akkor a múlt megismerése és a múlt terheivel való szembesülés elkerülhetetlen morális kötelezettség ahhoz, hogy az egyház hitelesen végezhesse szolgálatát a 21. században. Ehhez a történelmi igazság feltárására, az elnyomó rendszer működési mecha-

7 H.J. LUIBL: Auf dem Weg zu einer europäischen Erinnerungskultur. In: *Orientierung* 73 (2009/8), 86–91, 90.

8 A Magyarországi Református Egyház Zsinatának határozatai, Zs–9/2009.03.11. sz. határozat. In: *Református Egyház* 61 (2009/7–8), 191.

9 Lásd: Erinnern um zu versöhnen. Erfahrung im Umgang mit schmerzlichen Erfahrungen. Eine Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der GEKE von 17. April 2008. www.leuenberg.net. (2009. június 26.)

sainak megismerésére illetve az érintettség különböző szintjeinek megállapítására,¹⁰ valamint ezzel együtt a kiengesztelődés és megbékélés kultúrájának megteremtésére elengedhetetlenül szükség van.¹¹

Az igazságosság érvényesítése fáradságos szolgálat, amely a múlttal való őszinte szembesüléssel kezdődik el, az emlékezés mítoszainak kritikájánál, a saját felelősség tisztázásánál. Olyan valóság ez, ahol az egyház és teológia példát adhat a közéletnek, de a maga számára mindig tisztázza a tényállást: az emlékezés igazi keresztyén tartalma és értéke az úrvacsora teológiájában áll előttünk! A Krisztus halálára való emlékezés utat nyit a megújult élet irányába. Az emlékezés nem a múlt értékeit akarja feleleveníteni csupán (az áldozat értéke amúgy sem vonható kétségbe), hanem bevon a feltámadott Krisztussal való élő közösségbe, megbékéltet Istennel, önmagammal és a másik emberrel. Ez az emlékezés szabaddá tesz a megbocsátásra és az újra-kezdésre: a feltámadott Jézus ugyanis arra indítja tanítványait, hogy hagyják maguk mögött az emlékezés borzalmas helyszínét, Jeruzsálemet, és menjenek vissza újból Galileába (Mt 28,10), oda, ahol ez a történet elkezdődött, és ahol újból meglátják őt!

De feltevődik a kérdés: ki vagy kik lehetnek az emlékezés, illetve a múlttal való szembesülés „alanyai” – konkrét személyek vagy egy közösség, a „kollektíva”? Beszélhetünk-e olyan „kollektív szubjektumról”, amely mint ilyen az áldozat szerepébe kényszerült, vagy amely konspiratív magatartásával eljátszotta hitelét a későbbi generációk morális ítélete előtt, s ezzel vétke individuumok feletti „szociális dimenzióban” mérhető?

A kollektív bűn fogalma a 20. században elképesztő történelmet írt! A „kollektív bűnösség” jegyében százezrek kerültek koncentrációs táborba vagy a Gulágra, vagy került sor kitelepítésre, kényszerszolgálatra, emberjogi sérelmekre... A győztes népek valamint a politikai hatalmat megszerző társadalmi érdekcsoportok vélt morális fölénye azzal az érveléssel járt, hogy a múltban elszenvedett károkért egy egész népet felelősség terhel, hiszen az ő nevükben vagy felhatalmazásukkal követte el a korábbi hatalom borzalmas

10 Zsinati határozat, i.m.

11 A téma feldolgozásához lásd: FAZAKAS S.: Erinnerungskultur und die Frage nach der historischen Schuld, in: Gabriel, I.–Bystricky, C. (Hg.), Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009), Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 2010, 231–254. – FAZAKAS S.: Justification and Reconciliation: Considerations from the Churches in Eastern and Central Europe, in: J. P. Burgess–M. Weinrich (Ed.), What Is Justification About? Reformed Contributions to an Ecumenical Theme. Grand Rapids MI: Eerdmans Publishing Company, 2009, 231–247.

tetteit. De gyakran a vesztesek oldalán is megjelent az a vélekedés, hogy a nemzet karakterének gyógyítását csak a kollektív bűnismeret és bűnbánat terápiája segítheti elő – amely természetesen feltételezi a kollektív bűnrészesség tényét. Tehát nem csak politikai értékítélet, de csoport-pszichológiai megfontolások által motivált, egész népre érvényes “megtérés”-orientált-ság is hozzájárult a fogalom meghonosodásához.¹² A már említett végzetes következmények miatt sokan úgy gondolják, a fogalmat inkább kerülni kell – a bűn, akárcsak a bűntől való mentesség, soha nem lehet kollektív, csakis személyes. Valóban! Ha a bűn nem azonosítható be, nem köthető egy elkövető személyhez, nem vonható érte senki felelősségre – az emberi együttélés alapjaiban rendül meg. A büntetőjog szerint ill. a bűnüldözés tekintetében elképzelhetetlen, hogy egy büntett esetén ne személyek kerüljenek eljárás alá; még a közösen elkövetett bűncselekmények esetén is a büntetőeljárás alá vont tettesek személy szerint felelnek.

Mégis, a tapasztalat azt mutatja, hogy van összefüggés az ember cselekedetei ill. mulasztásai és a közösség sorsa között; történelmi távlatból nézve az ember nemcsak elszenvetője a történelemnek, hanem alakítója is. Napjainkban újfajta jelenségnek lehetünk tanúi: népek és országok vezetői nyilvánosan megkövetik nemzetük egykori áldozatait, s ők (legalábbis utódaik) megbocsátanak. A Lutheránus Világszövetség legutóbbi nagygyűlésén, Stuttgartban nyilvánosan megkövette a menonitákat, az egykor halálra ítélt és nyilvánosan megkínzott újrakeresztelkedők mai utódait.¹³ Willy Brandt egykori német szövetségi kancellár térdhajtása a varsói gettólázadás áldozatainak emlékhelyén, 1970 decemberében nem elhanyagolható indítást adott a megbékélés politikájának hidegháború korszakában. II. János Pál pápa több ízben két bocsánatot a katolikus egyház képviselői által a történelemben elkövetett bűnökért, így a 16. századi protestánsüldözésekért, a keresztyének hallgatásáért a holocaust idején, a zsidók ellen lekövetett vétkeért vagy Husz János megégetéséért.¹⁴

A kérdés ez esetekben újból nem kerülhető meg: milyen elvi alapról kérhet egy vezető bocsánatot olyan bűnért, amelyet személy szerint nem ő követett el – és milyen identifikáció van az egykori tettesek, illetve áldozatok mai utódai/leszármazottai között akár nemzeti, akár egyházi vonatkozásban, ami

12 Lásd: C.G. JUNG: Nach der Katastrophe (1945), in:Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 10., Zürich: Rascher Verlag, 1971, 222.

13 J. WANDEL: Ein Becher Schokolade. Palästinensischer Bischof steht an der Spitze des Lutherischen Weltbundes, in: *Zeitzeichen* 11 (2010/9), 16–17.

14 Lásd: H. LÜBBE: „Ich entschuldige mich”. Das neue politische Bußritual. Berlin: Taschenbuch Verlag, 2001.

alapján egy ilyen bocsánatkérés elvárható, kikövetelhető vagy elfogadható? Mégiscsak létezik egy olyan kollektíva, „kollektív szubjektum” amely a személyek feletti dimenzióban, szociális kontextusban bűnt követ el, szenved, emlékezik, bocsánatot kér és megbocsát? És egy ilyen folyamatban vajon nem kerül-e sor újabb igazságtalanságokra, méltatlan bánásmódra, amely személyeket éppúgy érinthet, mint egyes csoportokat? A kérdés megítélés kapcsán legalább három, de egymással szorosan összefüggő fogalom ill. jelenség vizsgálatát teszi kötelezővé. Ezek: történelmi bűn, kollektív bűn és szociális bűn.

2. A közösségi bűn bibliai és teológiatörténeti aspektusai

„Bűn és bűnnélküliség, nem kollektív, csak személyes lehet!” – hangzik az egykori tekintélyes gondolkodó és államelnök (R. v. Weizsäcker) szájából.¹⁵ Ugyanakkor a kollektív bűn feltételezése és az ehhez kapcsolt kollektív büntetés gyakorlata, valamint ennek kritikája, éppoly régi mint az emberiség maga. Azonban ha a bűn közösségi jellegének bibliai és vallástörténeti hátterét szemügyre vesszük, a kérdés nem tűnik ilyen egyértelműnek.

Nincs még olyan szép és megható része az Ószövetségnek, mint a *Jeremiás Siralmi* 5. része, amely a bűnt, mint az egész népet átfogó és a közösség lehetőségeit behatároló valóságot ábrázolja.

„Emlékezz, Uram, mi történt velünk! Tekints ránk, és lásd meg gyalázatunkat!

Örökségünk bitorlókra szállt, házunk idegenekre.

Apátlan árvák lettünk, anyáink özvegyek.

.....

Atyáink, akik vétkeztek, már nem élnek: nekünk kell hordanunk bűneik terhét.” (Sir 5,1–3.7)

A „vétkeztünk az Úr előtt” vallomását az ószövetségi nép valóban közösségre értette, méghozzá úgy, hogy az atyák bűne és a saját bűnök halmozottan állták útját az Istennel való kapcsolatnak és az élet kiteljesedésének. A nép tudta: az Úr számon kéri az atyák vétkeit harmad és negyedíziglen, és fordítva: az igaz életvitel jutalma és ennek hozadéka, az áldás kiterjed nemzedékről nemzedékre. Deutero-Ézsaiás is tud a „mindnyájunk vétkeiről” és a „mi bűneinkről” (Ézs 53,4–6), amelynek sebeit, ill. következményeit az

¹⁵ R. VON WEIZSÄCKER: Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach, in: Ders.: *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten*, Berlin 1985, 9–35, 17.

Úr szenvedő szolgálja kénytelen hordozni. A nép reménysége abból a bizalomból táplálkozott, hogy Isten irgalma mégis csak nagyobb, mit haragja – bár haragja jogos és az egész népet érintheti. De a közbenjáró, a helyettes ezt áldozata által ezt a haragot elfordíthatja a népről. Első látásra úgy tűnik, mintha az Írás a kollektív bűn értelmezése felé mutatna. Mélyebb írásmagyarázati elemzés¹⁶ viszont nyilvánvalóvá teszi: ez a megfogalmazás nem mai (akár 20. századi tapasztalatok szerinti) politikai vagy jogi értelemben értelmezi a közösségi bűnt. Amiről itt szó van, az a bűn következményeinek egész népre való kihatásáról szól, de a kollektív bűnösség fogalma, amely az ártatlant is felelőssé teszi az elkövetett igazságtalanságokért, mégis ismeretlen az Ószövetség előtt. Az egész nép bűn miatti szenvedését tematizáló részek tehát, nem politikai vagy jogi, hanem a hit nyelvén beszélnek a bűnről, közelebbről a *panasz* vagy a *prófétai intelem* formájában. A közösség Isten elé tárja nyomorúságát, amelyet elődeik vétkei miatt kénytelenek elhordozni („Atyáink, akik vétkeztek, már nem élnek, nekünk kell hordanunk bűneik terhét” – JerSir 5,7), és felteszi a kérdést: Urunk, meddig még? Az imádkozó és Istennel perlekedő ember nem titkolja reményét, hogy Isten helyreállítja az élet rendjét, s újból minden olyan lehet, mint korábban volt. Nem annyira a nép kollektív megtérésének szükségessége kerül az érvelés középpontjába, hanem az Isten „megtérése”, vagyis ismételt odafordulása választottaihoz, vagy pedig a büntetés idejének letelése (És 40,1).

Az alapkérdés viszont a következő: milyen összefüggés van az ember bűne és a bűn negatív, egész közösséget hátrányosan érintő, strukturális következményei között? A kérdésre *Dietrich Bonhoeffer* 1930-ban a Harmadik Birodalom diszkriminatív igazságtalanságait és horizonton kirajzolódó várható borzalmakat szem előtt tartva, nem zárja ki a kollektív bűnösség lehetőségét.¹⁷ E szerint nemcsak az ember személyisége, hanem népek és intézmények kollektív személye is adottság. Ennek értelmében beszél nemcsak az egyes (német) ember, az egyes keresztyén bűnéről, hanem Németország és a keresztyén egyház bűnéről is. Bonhoeffer itt teremtésteológiai, ill. rendi-teológiai alapon érvel, miközben a helyettes papság gondolata alapján úgy gondolja, hogy a bűnbánatot és a megtérést ugyan konkrétan az egyének gyakorolják, de mivel az egyén a közösség tagja, ezáltal a közösség is bűnbánatot gyakorol. A hangsúlyos itt a közösség, amelyben a közösség „össz-bűne”

16 CHR. GESTRICH: *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 289.

17 D. BONHOEFFER: *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Werke. Bd. 1. Hg. Von Joachim von Soosten, München: Chr. Kaiser Verlag, 1986, 74–76.

mint „szociális jelenség” egészen más megítélés alá esik, mint a csoporton belüli egyéni bűn. S ha a népnek kell bűnbánatot tartania, akkor nem az a fontos, hogy ezt hányan teszik, hanem az, hogy mindig vannak, akik az egész közösség nevében ezt gyakorolják.¹⁸

Későbbi elemzők¹⁹ arra a következtetésre jutnak, hogy Bonhoeffer az analógia módszerével és a kollektív személyiség fogalmával, amelyet minden népre és nemzetre kiterjeszt, elmosza a határt Izrael és a népek között, továbbá nemcsak a bűn, hanem a megigazulás igazságát is erre a kollektív személyre vonatkoztatja. Megállapításait viszont nem lehet az újkori politikai és államjogi kategóriákban szemlélt nemzeti-kollektív bűnök tartalmi meghatározására használni. De tény, hogy az egyház helyettes papi funkciójának szerepe a későbbiekben meghatározó szempont lesz az egyház történelmi bűnt illető nyilatkozatainak megindoklása tekintetében: vagyis a keresztyén gyülekezet az egész nép bűnének terhére hordozni kénytelen.

Az Izrael történetével való párhuzam felállítása kézen fekvő megoldásnak látszott nemcsak német kontextusban, de a magyar református teológia és történelemértelmezés tekintetében is, mind 1945 után, mind pedig az 1989/90-es rendszerváltozást követően.²⁰ Izrael teológiai intenciója a közösségi bűn kapcsán egyértelmű volt: visszahelyezni a közösséget az Isten áldásának oltalma alá (amelyből az egyén vagy az atyák bűne kimozdította), az egyén pedig minél hamarabb megszabaduljon a saját vagy a mások általi bűnök terhétől. Erre tekint a bűnvallás és az áldozat! Az analógia módszere adott történelmi szituációban használhatónak bizonyul, de tegyük hozzá: kényelmes megoldás, mert a bűnről és bűnvallásról szóló, dogmatikailag és filozófiailag formálódott teológiai tételek felülvizsgálatáig nem jut el. Ugyanakkor e módszer nem ad választ arra a kérdésre, hogy a nemzet fogalmának mai meghatározása mennyiben felel meg a bibliai *sors-, élet- és kultikus közösség*²¹

¹⁸ Uo.

¹⁹ Pl. GESTRICH: *Die Wiederkehr des Glanzes*, i.m. 290.

²⁰ Lásd: Török I.: A pusztai vándorlás után, az ígért földje előtt. In: Reformátusok Lapja. 1990. június 3, 1.5. – A magyar irodalomban a nemzeti sorskérdések értelmezése kapcsán szintén hangot kap a bibliai analógia módszere, a nemzeti tragédiák Isten büntetéseként való elszenvedésének gondolata (pl. 17. századi irodalomban vagy Arany J., Zrínyi M., Kölcsey F., Babits M. műveiben). Lásd ehhez: Bitskey I.: A nemzetsors toposzai a 17. századi magyar irodalomban. In: Hitel, 2004/11, 102–112., <http://mta.hu/fileadmin/szekfoglalok/000074.pdf> – Varga S. P.: A nemzeti költészet csarnokai. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban, Budapest: Balassi Kiadó, 2005.

²¹ Lásd pl.: P.-A. TURCOTTE: Art. Nation/Nationalismus, in: *EKL*³, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1992, 611–613.

fogalmának, amely a tér és idő kontinuitásában értelmezi eredetét és történelmi elhívatottságát²² és mennyiben tekinthető az egyház bűnvallása az egész (keresztyén) nép hitvallásának? Meggyőződésem szerint az analógia módszerének népszerű használata a „kollektív bűn” ill. a „strukturális bűn” (a fogalom jelentésére még visszatérünk) tekintetében a „teológiai önámítás” csapdájába ejti az óvatlan teológust. Ugyanis nem lehet megspórolni a szükséges teológiai és történeti megkülönböztetést: a mai nemzetek létformája nem ugyanaz, mint az Isten által kiválasztott Izraelé volt, ahol a *kultikus* közösség és a *politikai* közösség határai egybe estek. Az újkori racionalizmus és a felvilágosodás, illetve a szekularizáció és modernizáció felől önmagukat értelmező nemzetek számára nem ismert a Tóra által meghatározott ember-Isten kapcsolat tudata. A társadalmi-történelmi bűn és a megbékélés világi-politikai interpretációi egészen más előismeretekből indulnak ki, mint az Ószövetség. Párhuzamok felállítása nem könnyíti meg a mai tisztánlátást – ezért nem az ószövetségi hamartológia formális alkalmazása vagy archaikus-kollektív-népi sémákra való hivatkozás vezethet tovább, hanem a kérdéskör „szociál-teológiai”²³ reflektálása.

3. Bűnértelmezés teológiai, filozófiai és szociálpszichológiai összefüggésben

Martin Honecker szintén úgy látja, hogy a „kollektív bűnösség” fogalmában tulajdonképpen rég meghaladott, primitív-vallási elképzelések nyoma érhető tetten, amely a nép, törzs, állam mágikus összefüggéseit feltételezi, ezért használata értelmetlen.²⁴ A kollektív bűnösség fogalmának mellőzése nem jelenti azt, hogy a közösség, mint olyan mentes lenne cselekedetei következményeitől. Például egy gazdasági vállalkozás negatív szociális vagy ökológiai hatásaiért, átláthatatlan spekulatív gazdasági tranzakcióiért, bünszervezetekkel való transznacionális együttműködéséért nem lehet csupán egy-egy munkatársat felelősségre vonni. Mint jogi személyiség számonkérhető és

22 FR.W. GRAF: Art. Nation, in: RGG⁴ Bd. 6, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2003, 61–63.

23 R. DZIEWAS: Von der „Sünde der Welt” und „Sündhaftigkeit sozialer Systeme”, in: R. Leonhardt (Hg.), *Die Aktualität der Sünde*. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive. Beihefte zu ökumenischen Rundschau 86, Frankfurt a. M.: Otto Lembeck Verlag, 2010, 95–119, 101.

24 M. HONECKER: Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis. Die Sogenannte Stuttgarter Erklärung, in: Theologische Zeitschrift 42 (1986), 132–158, 152. – Honecker itt Lřgstrup megállapításait veszi alapul. Lásd: K. E. LřGSTRUP: Art. Sünde und Schuld, in: RGG³ VI. 500.

számunkérendő – igaz, a kollektív felelősség ténye megköveteli a meglévő jogi kultúra és igazságszolgáltatási gyakorlat felülvizsgálatát. A balkáni vagy kaukázusi háborús konfliktusok újfent bizonyítják, hogy a nemzet – ahol az egyén nem választás útján (pl. munkavállalás egy gazdasági vállalkozásban), hanem beleszületés révén lesz tagja a közösségnek –, mint egyének feletti kollektíva érdekelt a saját érdekek érvényesítésében, saját kulturális és történelmi örökségére hivatkozva. A nemzeti „küldetéstudat” és az imperializmus hatalmi agressziójának összefonódása nem egyszer vezetett népek és nemzetek közötti konfrontációkhoz – amelyekből az egyén, származása és érzelmi kötődése, révén nem tudta teljesen kivonni magát, még ha el is ítélte az agresszív politikát. Az egyház nemzeti-hatalmi politikával való összefonódása, egyházi személyek átgondolatlan nyilatkozatai az egész egyház hitelességét veszélyeztetik a társadalom előtt. A régi latin közmondás, miszerint „societas delinquere non potest”, vagyis a feltételezés, hogy egy közösség, egy csoport, egy szervezet nem lehet vétkes, éppen a modernkor tapasztalatainak horizontján tarthatatlan. De világos különbséget kell tenni az individuális bűn és a kollektív felelősség között, mert a kollektíva nem tekinthető etikai szubjektumnak. A bűn megvallása és a bűnbocsánatért való könyörgés – teológiaiilag nézve – Isten előtt történik. Az egyén csak a saját bűnéről beszélhet – a másik bűnére utalni vagy a közös bűnre hivatkozni egyet jelent a bűn elhárításával vagy az emberi ítélőszékek felállításának szándékával. A ritualizált és nyilvános kollektív bűnvallások – szerinte – kínosak és problematikusak. Viszont az egyén bűnvallása és a bűnbocsánat ígéretébe vetett reménysége felszabadítólag hathat a másik emberre, ugyanakkor áttörheti a kollektív bűnösszefüggések szövevényét. Az egyén hitének bátorsága képes legyőzni az igazságtalanságról való hallgatás és az embertelenséggel szembeni vakság kollektív anomáliáját.²⁵ A kollektív bűn helyett a kollektív felelősség vagy a politikai bűn fogalmát ajánlja, Karl Jaspers kategóriái²⁶ nyomán, amely viszont kifejezi az egyén és közösség (bűn)részességét, illetve felelősségét egy-egy kormány vagy politikai vezetés cselekedeteiben és döntéseiben – amennyiben neki is köze van (volt) hatalmának elnyerésében vagy megsziárdításában (pl. népképviselői elv, választások stb. által).²⁷

25 M. HONECKER: Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung: Können Kollektive sündigen? In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993), 213–230, 228.

26 K. JASPERS: *Die Schuldfrage*. Ein Beitrag zur deutschen Frage, München: Piper Verlag, 1979, 10–58.

27 HONECKER: *Geschichtliche Schuld*, i.m., 152.

Az előbbi két megoldási kísérlet, minden figyelemre méltó megállapítása mellett mégis hiányérzetet kelt a kollektív bűn, és kollektív bűnbánat megítélése kapcsán.

Chr. Gestrich rendszer-elméleti megállapítása a jelenséget visszautalja az Ószövetség világába, M. Honecker a bűn szigorúan teológiai értelmezésével és perszonalizálásával relativizálja a kollektív bűn fogalmát.²⁸

De hogyan lesz „bűnös” a kollektíva – méghozzá a „történelmi bűn” tekintetében? A „történelmi vagy társadalmi bűnök” kapcsán elsősorban azok kerülnek az egyén és közösség összefüggéseinek fókuszába, akik vezetői pozícióiknál és társadalmi funkciójuknál fogva egy adott rendszer működéséért felelőssé tehetők. Elsősorban a politika, a jog, a tudomány, kultúra, oktatás és tájékoztatás intézményeinek funkcionáriusai jöhetnek itt tekintetbe, akik tisztségükönél fogva, vezetői- tájékoztatási és véleményformáló kompetenciák rendelkeztek. E személyek döntése, felelőssége és kudarca másként esik elbírálás alá, mint a társadalom többi tagjai esetén. Tőlük elvárando, hogy cselekedeteik szociális következményeit felmérjék, és felelősségükről számot adjanak. Ezért találó Eilert Herms megállapítása: a történelmi bűn, illetve a kollektív bűn „*pozíció-specifikus bűn*”²⁹, a tisztséggel és a hivatallal való visszaélés vétke, a megbízatásban való hűtlenség, amelynek következményei közvetlen és közvetett hatással voltak a szociális rendszer alakulására, az emberi együttélés rendjére.

Valóban, tapasztalataink és az empirikus megfigyelések mai állása szerint nem tagadható az interaktív összefüggés a cselekvő személy és cselekedeteinek ill. mulasztásainak következményei között, egyfajta hatás és kölcsönhatás, amelyben a bűn szubjektum feletti hatalommá válik. Nem arról van szó itt csupán, hogy az egyén bűneiről a szociális rendszerek bűneire következtesünk és a világ struktúráinak bűnös volta felett keseregjünk (nincs mit tenni, a világ önmagában bűnös...). Ezért kell a kérdést a teológia és társada-

28 Pedig számtalan példa azt a benyomást kelti, hogy a kollektíva is tekinthető etikai szubjektumnak: egy bűnbanda közössége kollektív értelemben minősül bűnösnek, akkor is, ha a jogi eljárásban egyenként kell felelniük tetteikért. A bűn objektivizálódásának újkori jelensége, a strukturális bűn és az egyén kapcsolata nem engedi meg az egyén és közösség ilyen éles elválasztását: az ember és a közösség, az egyén és a szocio-kulturális rendszer napjainkban tapasztalható kapcsolata azt bizonyítja, hogy nemcsak az együttélés struktúrái fertőzöttek az ember bűne által, hanem a struktúrák is kényszerítik az embert törvény- és jogellenes cselekedetekre. Lásd: R. DZIEWAS: *Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive*, Münster: Lit. Verlag, 1995.

29 Uo. 14.

lomtudomány felől együtt reflektálni, és felmutatni: az ember nem képes oly mértékben kontrollálni vagy irányítani tetteinek hatását a rendszeren belül, mint ahogyan azt szeretné.³⁰

Az emberi bűn szociális következményeinek és dinamikájának kialakulására és ennek értelmezésére egy lehetséges megoldást Niklas Luhmann bieleföldi szociológus szociológiai rendszerelmélete nyújt segítséget. Ő a társadalmi összefüggéseket saját dinamikájuk és nem az emberi intenciók felől vonja vizsgálat alá. Ez összefüggések kialakulását Lumann az „autopoietikus rendszerek” modelljével értelmezi. „Autopoiézis” alatt eredetileg – H. Maturana és F. Varela megfigyelései szerint³¹ – olyan rendszerekként kell érteni, amely szerint az élőlények nem egyszerűen alkalmazkodnak környezetükhöz, hanem viszonylag önálló, működésüket tekintve zárt, önfenntartó, önszervező folyamatok hálózataként foghatók fel. Ezek a rendszerek alrendszerből állnak, amelyek ugyanúgy önállóak és önreprodukálók. A rendszer elemei és alegységei állandó folyamatban és kölcsönhatásban vannak egymással, végül az őket létrehozó folyamatra is visszahatnak, vagy megváltoztatják azt. Jó példa erre pl. a biológiai sejt élete: a sejt különböző biokémiai összetevőkből áll, mint pl. nukleinsavak és proteinek, jól meghatározott struktúrákba szerveződik (sejtmag, sejtservecskék, sejtváz). Ezek a struktúrák a külső molekula- és energiafolyamatokra alapozva megteremtik az összetevőket, melyek végül fenntartják azokat a zárt struktúrákat, melyek ezeknek a struktúráknak adtak életet.³² A gazdasági folyamatok is ilyen rendszerként szemlélhetők: kifizetések további kifizetéseket tesznek lehetővé, ezek elmaradása viszont nem kívánatos, más irányú folyamatokat indukálnak. Szerencsésebb esetben (kifizetések esetén) létrejön egy olyan körforgás ill. folyamat, amely már egyre kevésbé áll összhangban az első és eredeti kifizető szándékával, leválík a kereskedő és a fogyasztó érdekeiről és attól válik függővé, hogy rendelkezésre áll-e megfelelő összegű pénz vagy sem, közben új fizetési technikák és megtérülési lehetőségek tartják mozgásban a rendszert, teszik autonómmá, önfenntartóvá vagyis autopoietikussá a gazdaságot.

30 Lásd: DZIEWAS: *Von der „Sünde der Welt”*, i.m., 101.

31 H. MATURANA – F. VARELA: Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living, in: R. S. Cohen – M. W. Wartofsky (Eds.): *Boston Studies in the Philosophy of Science* 42, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co.,²1980.

32 PETKE K.: Autopoiézis. In: Kommunikációtudományi Nyitott Enciklopédia, <http://ktnye.akti.hu/index.php/Autopo%C3%A9zis> (2010.10.02.).

N. Luhmann a fenti tételt a társadalomtudományra alkalmazza³³ és a társadalmat tekinti ilyen rendszernek, amely autonóm alrendszerekből áll. Vagyis a szociális rendszer – szerinte – nem egyszerűen emberekből áll, hanem abból, ami az emberek között, a kapcsolatok szintjén, történik. Az emberi társadalom olyan rendszer, amelyet az emberek közötti kommunikáció tart fenn, a kommunikáció újabb kommunikációt szül, a környezet változásait lekommunikálja, értelmezi ez pedig további reakciókat vált ki.³⁴ Viszont a szociális rendszerek nemcsak autopoietikus, kommunikációs rendszerek, hanem ugyanakkor strukturált rendszerek is, méghozzá az „elvárások”³⁵ alapján. Ezek az elvárások a rendszert valószerűbbé, áttekinthetőbbé, ígéretesebbé teszik, függetlenül attól, hogy az elvárások beteljesednek vagy csalódást okoznak. Ilyen elvárások személyes, szerep-specifikus, programorientált vagy értékorientált elvárások lehetnek: de mivel az elvárások változhatnak, idomulnak a környezethez, így a rendszerek is változnak vagy egészen új elvárások alakulnak ki; vagyis egy-egy személlyel szemben az elvárás feladásra kerül, főleg ha sorozatosan nem felelt meg az elvárásnak, a szerepek újradefiniálhatók, funkciók és kompetenciák kerülnek újból meghatározásra, de ezek alapján az értékrend változása sincs kizárva.

Luhmann tulajdonképpen arra tesz kísérletet, hogy a modern kor jelenségét értelmezze: azt, hogy az ember az összefüggések fölött nem olyan mértékben képes kontrollt gyakorolni, mint ahogyan szeretne, sőt azzal az illúzióval is le kell számolnia, hogy teljes mértékben ő tartja fenn és irányítja a társadalmi rendszert. Be kell látni: az ember egy ponton túl e folyamatot sem irányítani, sem ellenőrizni nem képes. És minél komplexebb a szociális rendszer, amelyben az egyes ember felelősségteljes pozícióban találja magát, minél globálisabb kihatása lesz egy-egy pozíció-specifikus (vagy vezetői) döntésnek, annál inkább vesz saját dinamikát egy ilyen döntés következménye, amely alapján már nem áll összhangban az eredeti szándékkal. E helyett saját életet kezd élni a kommunikációs folyamatok és az ember vagy csoportok elvárásai alapján, megteremti saját struktúráját, intézményeit és szervezeteit a politika, a gazdaság és a vallás berkein belül.³⁶ Éppen a 20. századi totalitárius rendszerek bizonyították, hogy a társadalmi bűn nem tekinthető egyszerűen az egyéni meghasonlások összességének. „A gonoszság az azt ki-

33 N. LUHMANN: *Soziale Systeme*. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, 30–89.551–555.

34 Uo. 193.

35 Uo. 429–433.

36 Vö.: DZIEWAS: *Von der „Sünde der Welt”*, i.m., 110–111.

váltó személlyel szemben saját dinamikára tesz szert, félelmet keltő módon önálló életet kezd élni, objektív hatalomként hat vissza az egyénekre, újabb bűnt szül, valamint megteremti a kis kiváltó okok és végzetes következmények pusztító körforgást.”³⁷ Az eredmény – amint azt Eilert Herms a nemzeti szocializmusra és az egykori keletnémet SED-rezsimre nézve megfogalmazza, s tegyük hozzá, ez érvényes a szocialista-kommunista típusú rendszerekre egyaránt – a következő: az államot hatalmába keríti egy csoport, amely magasabb rendű bűnbandának tekinthető, amely a társadalom jogrendjét és a jogbiztonságot önkényes és jogszerűtlen hatalomgyakorlásával aláássa.³⁸

A teológus számára felvetődik a kérdés: nem vezet ez az elmélet túl könnyen az Isten előtt bűnös ember felmentéséhez? A körülményekre és a rendszer öntörvényűségére való hivatkozás nem a felelősség elhárítását jelentheti, még szociális kontextusban is? Tény, hogy az autopoietikus elmélet megalapozói is később módosították feltételezésüket: Valera később (1981) arra a felismerésre jutott, hogy a társadalmi rendszerek nem autopoietikusak. méghozzá azért, mert azok két területen is jelen vannak egyszerre, egyrészt konstrukciók, másrészt emberek alkotják őket, és az emberek maguk nem konstrukciók. Ezért a társadalmi rendszerek inkább autopoietikus összetevőkből álló allopöietikus rendszerek lennének. A megoldás erre a problémára az lehet, ha a társadalmi rendszereket nem emberekből álló rendszereknek tekintjük, hanem olyanoknak, amelyek az emberek közötti kölcsönös viszonyokból konstituálódnak. Ez az elgondolás az alapja Luhmann elméletének is.³⁹ Tehát a jelenség értelmezését nem vethetjük el teljes egészében! Inkább fel kell tennünk a kérdést, hogy a keresztyén egyház és teológia hagyományos bűnértelmezésével le lehet-e reflektálni ezt a problémát? Miden társadalmi, egyházi és múltbeli nyomorúságra ugyanis nem lehet csak az ember bűnös természetével felelni vagy csak a körülményeket hibáztatni - de anélkül, hogy relativizálnánk az emberről szóló tanítás bibliai és dogmatikai alapjait, fokozottabb figyelmet kell szentelni a bűn ill. a gonosz individuumok feletti, saját dinamikával rendelkező valóságnak. Meggyőződésem szerint az Írás tanítása és ennek kifejtése megfelelő tartalékokkal bír még erre nézve.

37 M. BEINTKER: *Die Eigendynamik der Sünde in sozialen Systemen*. Manuskript, 3. (Másolata tulajdonomban).

38 E. HERMS: Schuld in der Geschichte, in: Ders.: *Gesellschaft gestalten*. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen: Mohr&Siebeck, 1991, 1–24, 18.

39 PETKE : *Autopoiesis*. i.m.

4. És az egyház bűne?

De hogyan értékelhető a kérdés az egyház egészére nézve? Luther kijelentése, miszerint „nincs még egy olyan bűnös, mint a keresztyén egyház”, valamint az egyházi nyilatkozatok többes szám első személyben tett vallomásai (...) mit sem sejtetnek az előbbi rendszerelméleti aggályokról és etikai dilemmáról. Luther a wormsi birodalmi gyűlés előtt nyilvánvalóvá tette, hogy a zsinatok is tévedhetnek⁴⁰, az augsburgi és lipcsei disputa alkalmával következetesen képviselte azt a meggyőződését, hogy az egyház sem tévedhetetlen.⁴¹ Ami a zsinatokra igaz, az érvényes az egyházi vezetők körére is – úgy a tanítás, mint a társadalompolitikai állásfoglalások kapcsán.

Az egyház, jöllehet nem tartozik a Herms által felsorolt intézmények körébe, példáján ugyancsak megfigyelhető az előbbi összefüggés, különösen az 1989-es rendszerváltást megelőző történelmi szerepvállalás és önértelmezés kapcsán. Az egyes egyházi vezetők állami szervekkel való együttműködése első renden az egyéni meghasonlások kategóriában szemlélendő – de ugyanakkor az egész egyház problémája marad. Az egyházi diplomácia lehetőségeibe vetett bizalom erősebbnek bizonyult, mint a hit erejében vetett reménység, és mint az a törekvés, hogy az anyagi és szellemi tekintetben is „szabad egyház” megteremtésével teremtsen olyan alapot a maga számára, amelyről nem kiszolgáltatott félként, hanem méltó partnerként tárgyalhat a mindenkori állami szervekkel. Ez a fajta „kapcsolattartás” már nem az egyén dolga volt, hanem az egyházvezetés racionális és átgondolt számításának következménye. Célja pedig nem más, mint az egyház megtartása, a túlélés, később pedig (az ideológiai nyomás mérséklődése után) a viszonylagos szabadabb mozgástér biztosítása. Egy ilyen cél, illetve törekvés önmagában – különösen ellenséges politikai környezetben – még nem elvetendő. Kérdésessé akkor válik, amikor az egyházi vezetés a szükségszerű és elkerülhetetlen kompromisszumok megkötésének tényét nem vallja meg őszintén, hanem mindezt ideológiai-teológiai köntösbe öltözteti és erre a célra rendelt sajátos retorikával, mint egyedül lehetséges és üdvöztető utat hirdeti. A felelős egyházvezetés kritériumainak felülvizsgálatára irányuló kérdés itt már nem csak az egyházvezetésben szerepet vállaló egyén személyes felelősségére irányul, hanem az egyházi vezetés egészére.

40 M. LUTHER: Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind. 1521. In: *Werke*, Bd. 7., Weimer: Hermann Böhlau Nachfolger, 1897, 299-457, 383.

41 “Tam papa quam Concilium potest errare” – M. LUTHER: Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio, in: *Werke*. Bd 1., i.m. 656.

Török István 1990-ben kelt sorai éppen az előbb leírt folyamatot szemléltetik kiválóan: a „pozíció-specifikus büntől” a hatalommal való visszaélés saját dinamikáján ill. objektivizálódásán keresztül az egész közösség érintettségéig: „...voltak egyházi vezetők, akik magas poszton ebben őrlődtek fel; voltak olyanok is, akik aggálytalanul cselekedtek, sőt némelyek a jelek szerint kedvüket lelték a szerzett hatalommal való grasszálásban. Pedig a törvénytiszteletre, az ateista hatalom előtt, éppen nekik kellett volna példát mutatni. [...] Egyházi részről a presbitériumok szavazatukkal hozzájárultak az illetők megválasztásához, ünnepélyesen beiktatták őket [...], hivatalos beszámolóikat az egyházmegyén, a kerületen, a zsinaton elfogadták [...] Ki kényszerített minket, egyháziakat?”⁴²

A kérdés ezen a ponton már így tevődik fel: mennyiben vált az egész egyház hiteltelenné vezetőinek politikai-hűségnyilatkozatai révén, mennyiben bizonytalanította el a rendszerkiszolgáló teológia retorikája a gyülekezeti tagok egyházhűségét és tette irrelevánssá az igehirdetés ügyét a „mondani-való” politikai aktualitásoknak való kényszerű megfeleltetése révén? Hogyan lehetetlenítette el a hivatalos teológia egyeduralma az önreflexív, kritikai tudományos-teológiai munkát, s ennek milyen káros következményei lettek az egész egyházra nézve? De folytathatnánk: ki kérhet bocsánatot kitől, ki az aki elfogadhatja ezt, s képes e az egyház közösségként, kollektívaként bűnbánatot gyakorolni és a megbékélés kultúráját képviselni?

Kollektív bűnről és bűnvallásról csak a hit nyelvén lehet igazán beszélni, értelve csak teológiai összefüggésben nyílik meg. A kollektív bűnről való beszéd ugyanis elveszti tárgyyszerűségét, ha az Isten-ember kapcsolatának dimenzióját figyelmen kívül hagyjuk. A bűn megvallásának fóruma nem a politikai nyilvánosság, hanem az egyén és a közösség Isten előtti megállása. Bünt beismerni, hibákat, mulasztásokat belátni, kiváltó okokat elemezni – az emberek előtt is lehet, sőt kell. De a *bűnvallás*, a szó legszorosabb értelmében az Isten előtt történik – ez igaz az egyénre és a közösségre nézve egyaránt. Az egyház bűnvallása nem történelmi, politikai változások függvénye, hanem az istentisztelet része – ahol az egyház újból csak a saját, közösségi vétkeit vallhatja meg (nem az egyénekét) teret és alkalmat adva arra, hogy az egyén is meg tudjon állni Isten előtt személyes vétkeivel. /Az egyház bűnvallása nem követelhető kívülről, politikai és társadalmi érdekek által meghatározva. Ez nem zárja ki azt, hogy az egyház időnként ne adjon ki nyilatkozatot mulasztásainak beismeréséről a nyilvánosság számára – ez viszont már más műfaj./ A bűn feldolgozása akkor lesz hiteles, ha a közösség tagjai egyenként jut-

42 TÖRÖK: *A pusztai vándorlás után*, i.m., 1. 5.

nak el az önvizsgálathoz, önismerethez és bűnvalláshoz – külső kényszer vagy erkölcsi nyomás nélkül. Csak az egyén személyes és konkrét bűnismeretére és Isten előtti bűnvallására tekintettel lehet beszélni kollektív bűnről, mint egyéni bűnök egyének feletti interaktív összefüggésről és egyéni „meghasonlások szintézisééről”⁴³ amelynek terhét egy egész közösség hordozni kénytelen. Ennek a szempontnak mellőzése a kollektív bűn fogalmának meghatározását parttalanná, absztrakttá, ideologizálhatóvá és politikai célok számára kisajátíthatóvá teszi. A kollektív bűn fogalmának politikai-etikai és teológiai megkülönböztetése több mint szükségszerű. Az előbbi esetén nem vonhatja ki magát az egyén a nemzethez, egy közösséghez, egykori politikai rendszerhez vagy akár az egyházhoz tartozás következményei alól – nem hivatkozhat kívülállóként a később születés, a passzív ellenállás tényére vagy a rendszer egyéni mozgásteret meghatározó objektív struktúráinak meglétére akkor, amikor kívülről tevődik fel a kérdés: milyen szenvedést okozott nemzete más népeknek, hol vált közössége hiteltelenné történelmi szerepvállalása és téves helyzettelemzése kapcsán? Viszont ez az a pont ahol az ember-Isten kapcsolatában való bűnértelmezés teológiai aspektusa kritikai korrektívaként használható az előbbire nézve, hogy figyelmeztessen: a történelmi bűnökre való emlékezés soha nem szolgálhatja az önigazolás keresését, csakis a régi bűnök megisméltódásának elkerülését és újabb igazságtalanságok megelőzését, az emberi együttélés lehetőségeinek alakításával.

Egyedül Jézus Krisztus egyháza van abban a helyzetben - a keresztre tekintve -, hogy kimondja: „mi vétkeztünk”. Krisztus az, aki az egész világ bűnét – az egyénét csakúgy, mint a kollektív módon akkumulálódott bűnt – magára vállalta, hogy a világot ebből a mélységből kiszabadítsa (Ján 1,29). Keresztelő János vallomásaiban minden benne van, amit a keresztyén gyülekezetnek a bűnről és megbocsátásról hinnie és hirdetnie lehet. De az egyházban is szükséges időről időre a figyelmeztetés: a kérdés, miszerint „lehet-e bűnös egy közösség”, mindenestül a hit kérdése – akárcsak a bűnismeret és bűnvallás ügye. A hit adhat igazán félelem nélküli bátorságot a múlt vétkeivel való őszinte szembenézéshez a közös jövő reménységében!

43 BEINTKER: *Die Eigendynamik der Sünde in sozialen Systemen*, i.m., 21.

Kustár György:



MESSIÁSI VÁRADALMAK AZ INTERTESTAMENTÁLIS KORBAN

1.

A 90-es évek publikációi révén hozzáférhetővé vált a Qumráni barlangokban megtalált kéziratok szinte mindegyike. Ez a felfedezés forradalmasította az intertestamentális kor (i.e. III. - i.sz. II. sz.) megismerését, majdnem ezer évvel kibővítette a bibliai kézirathagyományról alkotott ismereteinket, és önálló tudományágakat hívott életre.¹ A felbecsülhetetlen értékű anyag azonban még mindig egy viszonylag szűk ablakot nyit a második templom judaizmusára, és emellett, hogy nagy körvonalakban tisztázott egy-egy vitatott kérdéscsoportot, újabbakat nyitott. Az iratanyag alaposabb áttekintése például arra a zavarba ejtő tényre mutat rá, hogy nem igaz, amit a század eleji újszövetségi teológiák még nagy magabiztossággal kijelenthetőnek hittek:

„Jézus a Messiás vagy Dávid Fia, akit az Ószövetség megígért, és amelyet a zsidóság nagyon várt; de sajátjai, és kifejezetten az ő vezetőik hibájából, megakadályozták, hogy betöltse küldetését.”²

Ez a kijelentés, némi antiszemita felhangja mellett már csak azért sem tartható, mivel jelenlegi ismereteink szerint nem tudunk egyetlen biztosan körülhatárolható messiási elképzelésről sem, amelynek Jézus megfeleltethetett volna, sem egy olyan un. katalógusszerűen csoportosítható kritériumrendszerrel,

1 A héber kodikológiát és paleográfiát. In: VERMES, Géza, *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Osiris, Bp., 1998, 227.

2 WIKENHAUSER, A., *New Testament Introduction*, trans. J. Cunningham (Dublin, 1958, with many reprints), 186. – saját fordítás. Az eredeti idézet: „Jesus is the Messiah or Son of David who was promised in the Old Testament and earnestly awaited by the Jews; but through the fault of his people, and particularly of their leaders, he was prevented from fulfilling his mission.” Ezzel egyetértésben DUNN a „Messiás várásról” mint nagyjából körülhatárolható és általánosan elterjedt ideáról beszél. (DUNN, J.D.G., *Messianic Ideas and their Influence on the Historical Jesus*, in: *The Historical Jesus – Critical Concepts in Religious Studies*, [ed.] Craig E. EVANS, Routledge, London/New York, 2004, 146.)

amit a messiás-jelölteken számon lehetett volna kérni.³ Ha sok kérdésre nem is adtak választ a qumráni iratok, az mindenesetre kiderült, hogy a Jézus előtti kor tobzódott messiási eszmékben, és ezek sokszor egy-egy iraton belül is meglehetősen diverzitást mutatnak.⁴ Ez egyfelől arra utal, hogy a messiási eszme eleve többes számban értendő, amennyiben az intertestamentális korról beszélünk, másfelől, ezek az elképzelések egymással is keveredtek, sőt, talán egyáltalán nem is voltak kiforrottnak tekinthetők. Maga a judaizmus tehát, melyben Jézus elhelyezhető, messze nem egy monolitikus tömb, mint ahogyan azt a későbbi rabbinikus források alapján feltételezni lehetett.

Maga a messiási eszme, mint olyan meghatározásra szorul. Munkahipotézisként Messiásnak nevezzük azt az „emberfeletti embert” (*supernatural human*), akit Isten választ, felken, és akinek a végidei események felgöngyölítésében, Izrael helyreállításában kulcsszerepe van.⁵ Craig A. Evans meghatározása szerint ebbe a definícióba beletartozik az is, hogy az illető önmagát messiásnak gondolja.⁶ Nyilván ez egy tág kategória, de szükségképpen az, mivel magába kell foglalnia azokat a szereplőket is, akik nem feltétlenül politikai szerepet töltenek be, vagy nem feltétlenül felkentek. Az emberfeletti jelző például jelezheti az énóki mennyei „Emberfiát” (1Én 48,3-4), vagy a sibilla jóslatok mennyei lényét (Sib 5,106-109), de magába foglalhatja az „ideális dávidita vezetőt/királyt” is.

Általában három alak mindig változó dominanciája jellemző. A Pompeius féle megszállás utáni időszakban különösen is elevenen jelen lévő eszkatológus figurák közül dominánsan vagy egy papi, vagy egy dávidita, vagy egy prófétai megváltó sürgető megjelenésére várnak. Furcsa mód a három alak közül a pap és király többször együtt jelenik meg, Qumránban jellemzően úgy, hogy a papi messiásnak elsőbbsége van az eszkatológiai események lefolytatásában (4QpIsa 8; CD 6,11; 1QM 15,4.13; 16; 18,5; TJud 22,5).

A prófeta megjelenhet önállóan (1Makk 4,46; 14,41), vagy az eszkatológiai uralkodó előfutáraként (1Q21?; 1QS; vö. Sir 48,9-10; 1Én 90,31 a Mal 4,5 alapján, és a Jel 11,3-ban is). Nem ritka az sem, hogy azok a megváltók, akik

3 CHARLESWORTH, James H., *From Messianology to Christology: Problems and Prospects*, in: *The Messiah – Developments in Early Judaism and Christianity*, (The First Princeton Symposium on Judaism and Christianity), ed. J. H. Charlesworth, Fortress, Minneapolis, 1992, 4-5.

4 pl. 1Én 37-71, az un. „Énók példázatai” egyszerre beszél „Választottról”, „Igazról”, „Emberfiáról”, v. a CD (4Q266) – a qumráni Damaszkuszi irat, mely eleve két Messiásban gondolkodik.

5 CHARLESWORTH, James H., *im.*, 4.,

6 EVANS, Craig. A, *Ancient Texts for New Testament Studies – A Guide to the Background Literature*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 2005.

önálló személyekként töltenek be végidei funkciót, több elképzelés szerepeinek keveredésével jellemezhetők. Az 1Makk 4,46 és 4Q175 szerint a megjelenő próféta veszi át a hatalmat, 1QSB 5,21.25.28 szerint a király újítja meg az Izraellel kötött szövetséget [= pap]. Egyes iratok Illést előfutárként, míg a qumráni „Messiási antológia” néven ismert irat a Dt 18,15 alapján (4QFlor = 4Q174; vö. 1QS, col. ix) egyértelműen egy mózesi próféta önálló megjelenéséhez fűz reményeket, aki maga viszi véghez a helyreállítást. Tudjuk, hogy a samaritánusok eszkatológikus reménysége, *Taheb*-je is egy prófétai alak.

A nagy vonalakban feltérképezhető elképzelések részletei már egyáltalán nem tűnnek egyértelműnek. Ennek egyik oka az iratok datálásában mutatkozó bizonytalanság. Énók első könyvét a kritika öt fő részre osztja, és a végidei szabadító képzetét tárgyaló „Példázatok könyvét” (1Én 37-71) a hagyományos datálás Kr. e. II. sz-ra (R. H. Charles), mások az i.sz. I. sz-ra (Knibb), és megint mások az i. sz. III. sz. közepére teszik (J. T. Milik). A helyzet azért problémás, mivel nehezen eldönthető: az Énók könyvében megjelenő „Emberfia” előzménye-e a jézusi terminusnak, vagy a korai keresztyén hagyomány hatását tükrözi.⁷ Hasonló a helyzet a Tizenkét Pátriarcha Testamentumával. Maurice de Jonge kritikája óta (1953) a kutatás óvatosabban használja háttéranyagként ezt a könyvet, mivel de Jonge szerint a szövegnek nincs kimutatható héber eredetije, emellett komoly keresztyén redakciós hatást mutat, tehát a mű legkorábban i.sz. 200 körülre datálható. Mint a későbbi kutatásokból kiderült, sem a nagyon korai, sem ez a nagyon késői időmeghatározás nem kielégítő. A kompromisszumos megoldások ellenére, melyek a szöveget az i.e. I.sz-tól az i.sz. I.sz. közé teszik, a helyzet mégsem egyértelmű, és fölöttébb nagy óvatosságra int.⁸ A másik nehézség a különböző iratok harmonizálásában mutatkozik. Vajon az eljövendő „próféta”, aki a Makkabeus iratokban szerepel, mennyiben hasonló a qumráni elképzeléshez?⁹ A damaszkuszi irat (CD) „hercege”, akinek pajzsán a 12 törzs neve van, azonos-e az Ézsaiás pescher-ben megrajzolt győzedelmes „Gyülekezet hercegeivel” (4Q161)? A két irat összefüggése, ahogyan azt majd látni fogjuk, mintha két különböző alakra engedne utalni. Vajon a végidei próféta a qumráni iratokban azonos lenne az „igazság tanítójával”, aki majd az eljövendő Messiás mellé áll, vagy attól különböző alak? A Közösség szabályza-

7 *The Apocryphal Old Testament*, [ed.] H. F. D. SPARKS, Clarendon Press, Oxford, 1984, 174, VERMES, Géza *im.*, 242-3.

8 *im.*, 508-9.

9 vö. J.D.G. DUNN, *Messianic Ideas and their Influence on the Historical Jesus*, in: *The Historical Jesus – Critical Concepts in Religious Studies*, [ed.] Craig E. EVANS, Routledge, London/New York, 2004, 147.

tában (1QS 4;20-22) szereplő Geber (férfi) azonos-e a megígért prófétával?¹⁰ A „Dávid ága” (4Q252) vajon mennyiben hasonlít arra a Messiás-királyra, akit a XVII. és XVIII. Salamon Zsoltár ünnepel? A kérdések még sorolhatók, de a válaszok inkább tekinthetők tapogatózó kísérleteknek, mint megnyugtató állásfoglalásoknak.

A harmadik probléma maga a „messiás” kifejezés. Vajon beletartoznak-e a Fineáshoz hasonló „hősök”, a mennybe felszálló alakok (Énók – Jub 4,23; 1ÉN 12,4), vagy a haláluk után mennybe emelt igazak (Ezsdrás és Báruk – 4Ezsdrás 14,9; 2Bár 13,3; 25,1), a mennyei alakok (angyalok – pl. Dán 10,13; Tób 12,15; 1ÉN 9,1-3; Melkisédek? – 11QMelch), vagy a megszemélyesített bölcsesség alakok (SBölcs 9,4)? Valószínűleg nem, de a válasz, úgy tűnik, sokszor definíció kérdése.¹¹

Mindezeknek a problémáknak a tudatában a jelen dolgozat azt a célt tűzi ki magának, hogy a fent nyújtott hipotetikus „messiás”-fogalommal dolgozva feltérképezze az intertestamentális kor messiási váradalmait a legfontosabb kapcsolódó iratok segítségével, és, ha tetten érhető, esetleges fejlődési vonalakat húzzon meg. Hogy ezek hogyan kapcsolódnak Jézushoz, és a korai keresztyénséghez, az már meghaladja a jelen írás kereteit, mindazonáltal ahol tudok, utalásszerűen jelezni fogom a kapcsolódási pontokat.

2.

A vizsgálódás során megkísérlek időrendben haladni, hogy az esetleges változásokat nyomon tudjuk követni.¹² Először vessünk néhány pillantást az Ószövetségi „messiási típusú” szövegekre.¹³ Ilyen kiemelkedő szakaszok pl. a 2. Zsoltár, a 2Sám 7, az Ézs 7, 9, Hag 2,23, a Zak 3,8, 4, 9,9-17, és a Dániel

10 VERMES, Géza, *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, 221, 12. lábjegyzet.

11 DUNN, J.D.G., *Messianic Ideas*, 148.

12 Ehhez a keretet a *Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus* (ed. EVANS, Craig A., Routledge, London/New York, 2010). OEGEMA, Gerbern S., *Messianism and Messianic Figures in Second temple Judaism* (406-409) c. szócikke, és az általa felvett iratok elemzése nyújtja.

13 A „messiási típusú” szándékolt kategória, mivel az Ószövetségben sehol nem szerepel konkrétan a messiás kifejezés (*masiah*), viszont bizonyos szövegek valamilyen megváltással kapcsolatos váradalomhoz kötődnek. Fontos a megkülönböztetés, mivel az intertestamentális korban messiásiként számon tartott szakaszok nem minden esetben egyeznek a keresztyén interpretációval. Az első keresztyének ugyanis sok, addig nem messiásiként kezelt ószövetségi passzust helyeztek új krisztológiai összefüggésbe Jézus megértése végett. Vö. CHARLESWORTH, James H.: *From Messianology to Christology*, 11-12.

9,26. Ezek a hagyományok sem állíthatók azonban minden további nélkül egymás mellé, és nem állítható az sem, hogy ezek egy végidőben eljövendő messiási alakra utalának, akinek irányításával egy kozmikus „új éra” vagy éon veszi kezdetét. Sokkal inkább egy aktuális uralkodóhoz vagy valamelyik utódjához fűződő nagyon is történelmi távlatú remény megszólalásáról van bennük szó.¹⁴ A második zsoltár klasszikus prófétai szöveggént kerül az intertestamentális korban a messiási váradalmak alapszövegei közé. A himnikus zsoltár „Isten gyermekéről” beszél, a felkent királyról. Nem tudjuk meg, hogy a „felkent” dávidita uralkodó-e, az viszont kiderül, hogy a himnusz nem prófécia *per se*. A „ma nemzettek téged” formula, minden valószínűség szerint, ahogyan a Zsolt 110 és Ézs 8,23b-9,6 is, inaugurációs szertartásszöveg része, mely egy éppen trónra lépő uralkodó dicsőítését szolgálja.¹⁵ Ezt támasztja alá az egyiptomi felavatási rítusok mintájára megjelenő erős mitikus jelleg is. A Zsolt 2,7, a Zsolt 110,3 (bár az utóbbi exegetikailag problematikusabb), és talán az ide kapcsolható Ézs 9,5-6 is arról beszél, hogy az uralkodót Isten „nemzi”. Ez a képzet a későbbi messiási váradalmakra erős befolyással lesz, míg keletkezésének idején az uralkodó felavatásának adopcianus-teológiai magyarázataként szolgál.

A 2Sám 7 már inkább dinasztikus szövegnek tekinthető, mely egyértelműen Dávid trónjáról beszél, és az uralkodó-ház hatalmának örökidejűségét prófétálja (vö. Zsolt 89,29-30). Ez a hagyomány a mindenkori dávidi dinasztia hatalmi jogainak legitimizálást szolgálta, még akkor is, ha több próféta (pl. Ézsaiás) a királyi ház megszégyenülését és újrabeiktatását jövendölte (Ézs 1,21-28), és ezzel komoly kritikát gyakorolt az éppen aktuális uralkodóval szemben. A jeremiási „Dávid ága” Ézsaiás hatását tükrözi, és kimondottan egy dávidi uralkodóra, és a dávidi birodalom helyreállítására vonatkozik (Jer 23,5; 33,15; vö. Mik 5,1-5; Ám 9,11-12). Az ezekben a szövegekben felbukkanó izraeli királyság-teológia sajátossága, hogy a környező népek által is ideálisnak tartott király-kép mellett (az uralkodó békét teremt, igazságosan ítél és országában anyagi biztonságot és jólétet teremt) egy új aspektus is megjelenik. A dávidita király kiterjeszti hatalmát a pogány népekre, azok vazallusokká lesznek, és Jeruzsálembé vándorolnak, hogy tiszteletüket tegyék a király előtt, és hódoljanak Izrael Istenének. Az i.e. 8-9-sz-i prófétai irodalomban, az Izrael bukása utáni politikai szituációban kíváncsnak tekintett dávidi uralkodó ország-egyesítő is, aki helyreállítja az egységes monarchia Izraelét.

14 ROBERTS, J. J. M., *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, in: James H. CHARLESWORTH [ed.], *The Messiah*, 39-41.

15 *im.*, 42.

Érdekes, hogy ez a váradalom minden esetben az aktuális jövőre vonatkozik, azaz legfeljebb három generációra terjed ki.¹⁶ Fontos szempont még, hogy a Jer 33,22-ben a dávidi uralkodó képe mellé a papságé is beilleszkedik. Ez nem meglepő, ha arra gondolunk, hogy a király, mint Isten fölmentje, szoros kapcsolatban áll a papsággal, hiszen nekik köszönhető, hogy a szertartások helyes rendjének megtartásával Isten Jeruzsálemben tartózkodik, és ezzel garantálja az ország megmaradását, vele pedig az ígérek beteljesedését. A Sion-tradíció Dávid kiválasztását már a kezdetektől Sion kiválasztásával köti össze, és ebben Jeruzsálem, mint Isten szentjének helye jelenik meg. Ennek a hagyománynak érdekes tanúja a 132. Zsoltár, ahol Dávid mellett a papság kétszer is meg van említve (9,16 v.).¹⁷ A fogság körüli próféciák (pl. Ezékiel 40-48) azzal a problémával szembesülnek, hogy a dávidi dinasztia, és a papság folytonossága is megszűnt. Az erre adott válasz annak megerősítése, hogy Isten nem feledkezik el sem Dávid trónjáról, sem a papságról, és visszahelyezi őket az új Jeruzsálem új templomába. A papság kiválasztására vonatkozó szövegek, melyekben a papok Isten felkentjei, egyébiránt minden valószínűség szerint már a pre-monarchikus időbe nyúlnak vissza.¹⁸ Ilyen a Lévi kiválasztására vonatkozó szövegkorporusz, az áronita papság kiválasztását tanúsító igehelyek többsége, mégpedig azért, mert a papságról, mint „felkenetéssel” beiktatott pozícióról beszélni akkor van értelme, ha ezek egy korai gyakorlatra visszavezethetők. Úgy tűnik, a későbbiekben bizonyos csoportoknak, a zélótáknak legalábbis mindenképpen, fontos lesz pl. a Num 20.10-13-ban található „melléktradíció”, melyben Isten Fineásnak ígér örök főpapságot.¹⁹

A fogság utáni Haggeus és Zakariás a jeremiási „hagyomány” továbbvivője, csakhogy a próféciák itt egyértelműen a jelenről szólnak. A messiási szövegek a reménység megvalósulásának tanúi: a próféták a perzsa uralkodó által kinevezett dávidita Zerubbábelt tekintik a felkentnek (vö. Zak 4,9-10), és Haggeus ezt úgy teszi, hogy a Sámuel könyvének „templomépítő király” jövődőlését, vagy Salamon alakját (aki egyszerre tölt be királyi és papi funkciót – ld. 2Krón 6; 7,1-10) sajátosan aktualizálva alkalmazza. Zakariás ezt a portrét annyiban módosítja, hogy ő kettős „messiási szerepben” gon-

16 TALMON, S., *The Concept of Masiah and messianism in Early Judaism*, in: J. H. CHARLESWORTH [ed.] *Messiah*, 91-3.

17 *im.*, 48.

18 *uo.*

19 Mivel mindhárom kiválasztás-történet valamilyen Istenért elkövetett gyilkolás jutalma, lehetséges, hogy a három hagyomány egy közös alap-tradícióban gyökerezik. Vö. ROBERTS, J. J. M., *The Old Testament's Contribution*, 47.

dolkodik (a két olajfa látomása: Zak 4,11-14), egy papi (Jósua) és egy világi (Zerubbábel) vezető személyében, melynek prototípusa az Isten szavait végrehajtó Mózes és az Isten szavait továbbító Áron kettőse, de amint láttuk, már a Sion teológiának is fontos eleme ez a kettős tisztség.

Malakiással kezdődik egyfajta prófétai alak körül kibomló várakozás. Ennek oka valószínűleg a babilóniai fogsággal megszűnő prófétai tiszt (vö. Zsolt 74,9), és annak újjáéledése iránti vágy, a letűnt aranykor mintájára. Ebben a kontextusban érthető a jóéli prófécia is (Jóél 3,1-2), mint válasz a babiloni fogság okozta elkeseredésére, és az Isten ígéreteibe vetett bizalom megrendülésére. A Malakiás 4,5 Illés visszatéréről beszél, bár azt nem tudjuk, hogy ez maga Illés, vagy egy Illéshez hasonló próféta, aki „az Illés lelkeivel és erejével” cselekszik (vö. Lk 1,17; 2Kir 2,15).²⁰ Az sem biztos, hogy Illés előfutárnak tekinthető, vagyis hogy azonos-e azzal a „követtel”, aki utat készít, bár a keresztyén hagyomány János alakjában egyértelműen összekapcsolja a kettőt (Mk 1,3 és 9,12-13). Emellett Isten a Dt 18,15.18-ban ígéretet tesz egy próféta megjelenésére, aki olyan lesz, mint Mózes. Ez az ígéret szintén alapot nyújtott bizonyos spekulációknak, és tudjuk, hogy Jézus idejében egy Teudás nevezetű illető ilyen „mózesi” prófétának adta ki magát, aki képes kettéválasztani a Jordán vizét, és akinek szavára leomlanak Jeruzsálem falai.²¹

Összegzésként azt mondhatjuk el, hogy az ószövetségi „messiási” ige-helyek nem „a”, és nem is „egy” messiásra utalnak, hanem a várakozások sokszínűségének tanúi. Emellett feltűnő, hogy a király és a pap alakja már a teológiai hagyomány egészen korai szakaszában egymás mellett tűnik fel, mint akik együtt felelősek az Isteni ígéretek feltételeinek teljesítéséért. Mivel a prófétai vonal nem dinasztikus alapon működő tisztség, a várakozásnak nincsenek specifikusan korszakokhoz kötött dilemmái, ennek problematikája csak megszűnte után, a fogságot követően jelentkezik. A legfrissebb kutatás konszenzusa szerint az is leszögezhető, hogy ezek a szöveghelyek nem beszélnek eszkatológikus messiási alakokról, abban az értelemben legalábbis semmiképpen nem, amilyenben az intertestamentális korban használták őket. Ezek a próféciaák elsősorban ugyanis a konkrét történeti szituációra vonatkoznak, és egy éppen aktuális uralkodóra vonatkoznak,²² mint

²⁰ DUNN, J.D.G., *Messianic Ideas*, 147.

²¹ JOSEPHUS, Ant. 20,97; 20,169-70; vö. Bell. 2,261-62. Idézi: HORSLEY, R. A., „Messianic” *Figures and Movements in First Century Palestine*, in: James H. CHARLESWORTH [ed.] *Messiah – Development*, 282-3.

²² vö. CHARLESWORTH, J.H., *From Messianology to Christology*, in: J.H. CHARLESWORTH, *Messiah*, 11-13., és TALMON, S., *The Concept of Masiah and messianism in Early Judaism*, in: J. H. CHARLESWORTH [ed.] *Messiah*, 80.

amilyen például Ézsaiás esetében Ezékiás,²³ vagy Jeremiás esetében Jósias.²⁴ Azt is észre kell venni azonban, hogy ezeknek a szövegeknek a többsége olyan „idealizált”, vagy S. Talmon kifejezésével élve olyan „utópikus” és „restorációs messianizmusról” árulkodik, mely, ha nem is explicit módon, implicité mégis magában hordozza az eszkatológikus jövőre mutató jelleget: a még soha nem tapasztalt megtapasztalásának lehetőségét ígérve.²⁵ A reménység ilyen kitágulása azonban, - még ha csírájában jelen is van ezekben a próféciákban - egy történelmi folyamat során bomlik ki, amely Ézsaiás, Jeremiás, Ámós, Hóseás, vagy akár Haggeus és Zakariás konkrét, egy-két generációt magába foglaló jövődöleseitől egészen Dánielig tart, ahol a végideig számítandó 1335 év már egyben „minden idő végét” is jelenti, és ahol az új korszak kezdete egyben már kilépés a történelem keretéből.²⁶

3.

A kutatás a következő szakaszt a Makkabeusokig tartó időszaknak nevezi, de a számunkra érdekesebb periódus a Makkabeus uralkodóktól Pompeius idejéig terjed, ezért erről a korról csak néhány gondolatot említek. A Makkabeus királyok előtti időszakból ugyanis alig találunk messiási jellegű szövegeket, és van, aki egyenesen azt állítja, hogy a messiási váradalmak csak az idegen római hatalom erőszakos megjelenésével (i.e. 63) születnek, mivel maga a makkabeusi háború nem is messiási jellegű (szemben a Bar Kochba féle nyíltan messiási felkeléssel).²⁷ Való igaz, a háborút IV. Atiochus Epiphanes durva hellenizációs propagandája készítette elő, és a templom megszenteltetésére kirobbantotta lázadásként indul. Az is igaz, hogy a Makkabeusi iratok minden elfogultságuk ellenére tartózkodnak a messiás kifejezéstől²⁸, sőt, úgy tűnik, Simon alakja és papi-uralkodói szerepe is átmeneti, pusztán arra az időszakra korlátozódik, amíg Isten választotta meg nem jelenik (1Makk

23 ROBERTS, J. J. M., *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, in: J.H. CHARLESWORTH, *Messiah*, 45.

24 *im.*, 46.

25 TALMON, S., *The Concept of Masiah*, in: J. H. CHARLESWORTH [ed.] *Messiah*, 86.o.

26 *im.*, 101.

27 CHARLESWORTH, J.H., *From Messianology to Christology*, in: J.H. CHARLESWORTH, *Messiah*, 16.

28 GREEN, William Scott, *Introduction: Messiah in Judaism – Rethinking the Question*, in: *Judaism & Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, [ed.] Jacob NEUSNER, et. al., Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 2. A Makkabeus könyvek forrása: CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, Chalderon Press, 1913, 59-154, a konkrét idézet a 117-118. oldalon található.

14,41). A Simon Makkabeus harci erényeit dicsőítő himnusz (1Makk 13,6-15) is rendkívül visszafogott: annak ellenére, hogy a dávidita messiási karakterekkel ruházta fel az uralkodót,²⁹ Isten neve sehol sem jelenik meg, és nem legitimálja uralmát sehol. Jézus ben Sirák könyvében két érdekes passzus tanúskodik a már az ószövetségben meglévő váradalom továbbéléséről. A Sir 45,6-22 kijelenti, hogy Isten Áron elhívásával, a bölcsesség ráruházásával olyan hatalmat adott neki, mellyel Izrael tanítója lesz, és Isten szolgálja. Főpapságának megerősítésével Áron papi leszármazási vonalának örökkévalóságát hangsúlyozza. Érdekes, hogy ezen a költői passzuson belül rögtön a 25. versben Dávid örökségével együtt hangsúlyozza a fineási vonal legitimítását. Úgy tűnik, a két pozíció szoros kapcsolatban áll egymással: talán a Zakariási értelmezés továbbéléséről lehet itt szó. A 46,1kk pedig a klasszikus dinasztikus szövegeket visszhangozzák: Dávid trónja örökké erős marad, és uralma tart nemzedékről nemzedékre. A történelmi háttér némi támaszt nyújthat a két hagyomány egymás mellett létéről, és összekapcsolódásáról: i.e. 153-152-ben Jonathán Makkabeus elfogadta a főpapi címet Alexander Balastól, majd kivégzése után a tisztet fivére, Simon örökölte, a Nagytanács jóváhagyásával. Konzervatív körökben mindkét lépés hatalmas felháborodást keltett, mivel azt a hatalom törvénytelen megszerzésének tartották. Ezzel összefüggött, hogy a cádókita papi örökösödés III. Óniás meggyilkolásával, és utódjának félretételével megszűnt, emiatt pedig komoly kérdések adódtak a főpapi cím legitimításával kapcsolatban. A hasmoneus-dinasztia kettős címet hordozott: egyszerre volt főpap és uralkodó.³⁰ Attól függően, hogy a főpapi és uralkodói tisztség kérdésével is foglalkozó történeti/teológiai művek melyik csoporthoz tartoztak közelebb, különböző teológiai álláspontok születnek.

Figyelemreméltó, hogy a legkorábbi qumráni dokumentumok, melyek az i.e II. sz.-ból származnak (Damaszkuszi dokumentum [CD, 1Q266], Közösségi szabályzat [1QS], Gyülekezeti Szabályzat [1Q28a; 1Q28b]), szintén tükrözik ezt a kettős szerepet, és az azzal járó dilemmát. A szövegek szándékos kódoltsága miatt nem teljesen tiszta azonban, hogy milyen módon. A Damaszkuszi irat homályosan informál bennünket arról, hogyan is alapult a qumráni közösség (Isten „sarjadékot” támasztott Izraelnek és Áronnak, aki az igazságot keresték 20 éven át, míg Isten nekik nem adta az „Igazság taní-

29 Ilyen jegyek: sokakat visszahoz a fogságból [13,7], kiterjeszti uralmát [13,8], nevét dicsérik a föld végső határáig [13,10], uralma alatt jólét és bőség támad [13,8-10], helyreállítja a Tóra érvényességét [13,14.].

30 A hasmoneus kor rövid összefoglalását, és a qumráni közösség történetével való kapcsolát ld. VERMES, G., *A qumráni közösség és a holt tengeri tekercsek története*, 171-193.

tóját” [CD 1,5-11]). Egy konfliktust követően azonban az igaz választottak csoportja az „Igazság Tanítójával” az élen otthagytta a „Gonosz Papot”, és elmenekült „Damaszkusz földjére”. Ez az esemény azért fontos, mivel a közösség önmagát nem pusztán az igazság letéteményesének, hanem a végső, eszkatologikus „maradéknak” is tartotta.³¹ Az Igazság Tanítója az új szövetség letéteményese, akik együtt várják Isten végső ítéletét a gonosz jelen idő felett. Bizonytalan azonban, hogy ennek a teljes megtisztulást hozó végidőnek a meghirdetője maga az Igazság tanítója, vagy egy másik tanítót várt a gyülekezet, aki majd az eszkathon beálltával „támad.”³² Az előbbi mellett szólhat az a feltételezés, hogy a szekta önmagát tartotta a Tóra igaz értelmezőjének, és mint eszkatológikus közösség, a saját soraiból várhatta a tiszta tanítót/papot.³³ Így előfordulhat, hogy a Közösség Szabályzatában szereplő férfi (*geber*) a próféta, aki az 1QS (col ix)-ben Áron és Izrael messiásai előhírnökeként megjelenik. Az is elképzelhető viszont, hogy a próféta maga az Igazság tanítója, vagyis előfordulhatott, hogy a „közösség történetének egy adott pillanatától a qumrániak már nem várták a Próféta eljövetelét, ő ugyanis az Igazság Tanítójának személyében már megjelent közöttük.”³⁴ Ez mindenesetre csak feltételezés marad.

Bár a próféta megjelenéséről csak töredékes információink vannak, a messiásra több utalást is találunk. Megdöbbenő, hogy ugyanaz a cím: Áron és Izrael messiása egyszer egyes (4Q266³⁵ [=4QD]; 4Q267 [=4QD^b]),³⁶

31 *im.*, 197.

32 Col. vi (= 4Q266 3 ii; 4Q267 2; 4Q269 4 ii; 6Q15 3, 4) „A nép vezetői pedig – ezek 9 azok, akik mentek kutató ásni a jogarokkal, amelyekkel a Jogar rendelte, 10 hogy azok szerint viselkedjenek a gonoszság minden periódusában; és az ő kedvükért nem tévelyednek el mindaddig, amíg föl nem lép 11 az, aki Igazat Csepegtet a napok végén. (A szövegrészlet a következő kiadásban szerepel: Fröhlich Ida: *A Qumráni szövegek magyarul*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000², 56.) Az „igazságot csepegtet” részlet fordítása a Florentino García Martínez-Eibert J. C. Tighelaar (ed.), *Dead Sea Scrolls*, (Brill, Leiden/New York/Köln, 1997, 559) a következőképpen fordítja: „aki igazságot tanít a napok végén.”

33 FLUSSER, David, *Két megjegyzés a 2Smúél 7-ről szóló midráshoz*, in: uő., *A Judaizmus és a kereszténység eredete*, (Zsidó Tudományok), Múlt és Jövő Kiadó, Bp., 1999, 85kk.

34 VERMES, *im.*, 222.

35 A MARTINEZ féle kiadás (*im.*, 571.) a XXII.23 és a XIII.1-ben szereplő Áront és Izraelt egyaránt a Messiási alak titulusaiként kezeli, míg FRÖHLICH Ida a két verset szétbontja (*A Qumráni szövegek magyarul*, 64.), és a XII.9-ben a Messiást csak Áronitának értelmezi, az Izraelt viszont a következő mondathoz tartozónak tartja.

36 Fröhlich Ida fordításában, (*im.*, 68.) [CD, col XIX.35-XX.1]: „Ne tartsák őket számon a nép körében, és beírásukkor ne írják be őket akkor, amikor a Tanító összegyűjti a Közösség Tanítója napjától az Áronból és Izraelből való Felkent fellépéséig.”

másszor többes számban szerepel (1QS 9,10).³⁷ A kettős messiás, vagy ahogyan S. Talmon hívja, az „iker messiás” meghatározó módon jelen van az iratokban, a kérdés, vajon lehetséges-e, hogy a legkorábbi időkben egyetlen megváltóval kapcsolatos váradalom létezett? Nem tudjuk. Egyáltalán nem biztos, hogy az Áron és Izrael Messiása kifejezés valaha is egy személyre utalt volna, mivel a korai iratok többségében szereplő messiás-képzetet szinte mindig kiegészíti a pap, aki vagy az eszkatológiai lakomát vezeti (1Q28a, col ii.11-22), vagy későbbi iratokban a messiási uralom igazságosságát felügyeli, és instrukciókkal látja el a királyt (4QpIsa, frag. 8-10). Nem csoda, hogy a qumráni közösség, mely papi alapon szerveződött, és történetének igen korai szakaszától már cádókita vezetője van,³⁸ a végső időkre is kivetíti saját rendjét, és felsőbbiséget biztosít a megjelenő végidei főpapnak. Ha ez később így is van, a király mindenestre a kezdeti időben még „oroszlánhoz hasonló”, aki szájának lehelletével megöli a bűnösöket, örök királyságot állít fel, melyben igazság uralkodik, sőt, ő újítja meg az Istennel kötött szövetséget (1Qsb 5,21)! Itt az uralkodó szerepe rendkívül hangsúlyos, sőt úgy tűnik, a Tórát is „ő emeli fel”. Lehetséges, hogy kezdetben a közösség nem ítélte el a hasmoneus-dimaszti kettős felhatalmazását. Mindenesetre a Damaszkuszi irat az első irat, mely kristálytiszta tanúsítja, hogy a közösség, legalábbis történetének egy pontján egyértelműen több messiásban gondolkodik, mivel a Num 24,13-ban szereplő bálami jóslat képét kettébontja:

18 És a csillag a Törvény Értelmezője, 19 aki eljön Damaszkuszba, ahogyan meg van írva: Num 24:13 «Egy csillag jön fel Jákóbból, és királyi pálca támad 20 Izraelből». A királyi pálca az egész gyülekezet Hercege, és amikor megjelenik, elpusztítja 21 Séth összes fiát.³⁹

37 FRÖHLICH, 153. [1QS col. ix. 11]: „mindaddig, amíg el nem jön a Próféta, valamint Áron és Izrael Fölkentje”. A MARTINEZ-féle kiadás (im., 93.) szerint: „until the Prophet comes, and the *Messiahs*(!) of Aaron and Israel.” Itt a Messiás többes számban szerepel. Értelmezés kérdése, hogy a héber alakot kettős referenciaként, vagy singularisként értelmezzük.

38 VERMES, im., 178, 188.

39 4QD, Col. vii. (MARTINEZ, *Dead Sea Scrolls*, 561.) „18 And the star is the Interpreter of the law, 19 who will come to Damascus, as is written: Num 24:13 «A star moves out of Jacob, and a sceptre arises 20 out of Israel». The sceptre is the prince of the whole congregation and when he rises he will destroy 21 all the sons of Seth. – saját fordítás. FRÖHLICH Ida itt is egy alakként értelmezi a jóslatban megjelenő Messiást (A *Qumráni szövegek magyarul*, 57.), és azt a törvényt magyarázóval azonosítja. Az eredeti szöveg alapján azonban ez az összevonás egyáltalán nem indokolt, mivel a 20. vers kiemeli: השבט הוא נשיא כל העדה, vagyis a „királyi pálca az egész gyülekezet hercege”, és nem a törvényt magyarázó, akit ugyanazzal a magyarázó formulával a 18. versben csillagnak nevez (הכוכב הוא דורש התורה).

Lehetséges arra gondolni, és ennek az elméletnek klasszikus megalkotója J. Starcky, hogy a kezdetben egy megváltót váró qumráni közösségben lassan erősödni kezd a papi tekintély, és egy köztes fázison keresztül, az „iker messiások” ingatag erőegyensúlyának fázisán át, ennek az egyensúlynak a megbil- lenésével a későbbi időkben a végidei papnak, vagy törvénytárgyának/ tanítónak a befolyása a királyé fölé kerekedik.⁴⁰ Ezek szerint a „Gyülekezet Hercege” (1Q28b col v.20-29; 4Q161 frag. 2-6), ha azonos a Dávid ágával (4QFlor), és az eljövendő messiás-királyal (4Q252; 4Q266; 4Q521), aki helyreállítja a templomot (4Q522), aki születése után minden bölcsesség birtokába kerül (4Q534), idővel kontroll alá kerül.

4.

Valóban, az i.e. 100 körül keletkező iratokban megfigyelhető egyfajta változás: a király messiás, a „herceg”, hasonlóan egyébként Philónnak a *De praemiis et poenis* c. művében kibomló koncepciójával, a Háborús tekercsben igen csekély szerepet tölt be.⁴¹ Bár a tekercsben szereplő herceg pajzsán ott díszelg Izrael, Lévi és Áron neve, a tizenkét törzsé, és a törzsek vezéreinek nevei is (1QM 5,1), az irat sehol sem méltatja harci érdemeit. (Igaz, a papság, és a főpap sem harcol, szerepük pusztán az, hogy a harcoló fény fiaiba lelket öntsenek, és a támadás jelét kürtszóval jelezzék [1QM 15,4-7; 16,13].) Jelentősegteljes, hogy Dávid példája, és a Num 24.17 magyarázata nem a herceget illeti, hanem egyedül Istent (vö. 1QM 11,1-12)! Ő a Hős (1QM 12,7-11), és ő a végső győztes, aki angyali segítséggel (Mihály – 1QM 17,6-8) lemészárolja a sötétség fiait. Az újra és újra visszatérő felkiáltás szerint „A királyság az Istené!”, és ez nem hagy bizonytalanságot azt illetően, kinek is köszönhető a végső eszkatológikus győzelem. Mivel a Háborús tekercset a heródiánus időszakra datálják, még egy közbeeső fázis is megfigyelhető, legalábbis S. Oegema szerint. A Damaszkuszi irat bálámi jóslatot értelmező szakasza szerinte már annak a jele, hogy a király mellé elválaszthatatlanul odakapcsolódik a pap szerepe. Az első század eleji iratokban pedig, ahogy már fentebb is láttuk, például az Ézsaiás pesherben, az elsőbbség egyértelműen a főpapé.⁴² Ha a konzervatívabb datálást tekintjük mérvadónak, és

⁴⁰ STARCKY, J., „Les quatre etapes du messianisme i Qumran,” *RB* 70 (1963), 481-505.

⁴¹ OEGEMA, Gerbern S., *Messianism and Messianic Figures in Second Century Judaism*, in: *Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*, [ed.] Craig A. Evans, Routledge, New York/London, 408.

⁴² uo.

a Tizenkét Pátriarcha Testamentumát, mely valószínűleg a qumráni szekta pereméről eredeztethető,⁴³ ebből a korból (i.e. I. sz) származtatjuk, akkor a Júda testamentuma egy részlete is ide kapcsolható, melyben a szerző világosan közli: amennyivel magasabb az ég a földnél, annyival magasabb rendű a papi tisztség a királynál (TJud XXI, 2-5).

Ezt a vonalat azért nem lehet ennyire magabiztos kézzel megrajzolni. A 4Q525, 4Q252 és 4QFlor továbbviszi a „hatalmas” messiás képzetét, aki a Salamoni Zsoltárokban megrajzolt alakhoz hasonlóan (17-18) az ószövetségi király-messiás tulajdonságait dicsőíti. Ez annak biztos jele, hogy bizonyos körökben továbbra is élt a dávidita ideális uralkodó iránti vágy. Sőt, a 4Q521-ben, a Messias apokalipszisben (frags. 2, col. ii) a „felkent” jeleket tesz, olyanokat, melyek látványos hasonlóságot mutatnak a Mt 11,3-6-ban leírtakkal: sebesülteket gyógyít meg, halottakat támaszt fel, kenyeret ad az éhezőknek, és a szegényeknek hirdeti az evangéliumot. Ennek a markáns párhuzamosan futó hagyományanyagnak a jelenléte elbizonytalanít azzal kapcsolatban is, hogy a dávidita uralkodó, és a Gyülekezet Hercege vajon azonos-e egymással. A szövegek egyenkénti vizsgálata sokkal inkább azt mutatja, hogy két önálló messias elképzeléssel van dolgunk, amelyek különböző hagyományokon és alapszövegeken nyugszanak.⁴⁴ A Damaszkusz Dokumentum (1QD) mellett a Községi Szabályzat (1QS) sem említi, hogy a Messias, vagy messiasok dáviditák lennének, érdekes, a Gyülekezeti szabályzat (1QSa) sem utal rá. Ráadásul az 1QS-ban két messiásról van szó, az 1QSa-ban egy papról, és egy messiásról beszél, az általános „Áron és Izrael messiasa(i)” cím alatt. Azok a szövegek, ahol a Dávidita uralkodó megjelenik (4QFlor; 4QpIsa; 1Qsb), különböznek a „gyülekezet hercegevel” kapcsolatos dokumentumoktól.⁴⁵ A herceg mindig egy főpappal jelenik meg, és annak hatalma alatt áll, míg a dávidi uralkodó királyként és bölcsessége révén lelki vezetőként is megállja a helyét.⁴⁶ Sajnos a korpusz töredékessége miatt ez a modell legalább annyira életképes, mint a fejlődéstörténeti; előnye mégis, hogy engedi a szövegeket magukért beszélni, és kevesebb ellenőrizhetetlen kapcsolatot feltételez a qumráni iratokban megjelenő sokfajta eszkatológikus figura közt. Nem beszélve arról, hogy a történeti hipotézis eléggé önkényesen datálja az irato-

43 FLUSSER, David, *im.*, 86.

44 SCHIFFMANN, L. H., *Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls*, in: CHARLESWORTH, [ed.] *Messiah*, 116-129.

45 Bár, jegyezzük meg, az 1Qsb vonatkozó passzusa a dávidi messiasra alkalmazza a „gyülekezet hercege” címet.

46 SCHIFFMANN, L. H., *Messianic Figures and Ideas in Qumran Scrolls*, in: CHARLESWORTH [ed.], *Messiah*, 129k.

kat.⁴⁷ Valószínűbbnek látszik tehát, hogy magán a qumráni szektán belül is többféle hagyomány létezett.

Minden valószínűség szerint, legalábbis néhány irat erre utal, létezhettek önálló váradalom az utolsó főpapra nézve (1Q14?; TReu 6.8; vagy Fröhlich Ida értelmezésében a 4Q266). Ez a vonal egészen Mózes apokalipsziséig húzható, ahol egy Taxo nevezetű pappal kapcsolatos váradalom fogalmazódik meg, aki „a Lévi törzséből való” (TMos 9,1).⁴⁸ Nem tudni, hogy ez a hagyomány összekapcsolódik-e valamilyen módon a végidei uralkodóról szóló hagyományanyaggal.

Ha az intertestamentális kor ebből az időszakból származó további dokumentumai közé pillantunk, azt vehetjük észre, hogy Énók első könyvének 37-71. fejezetig terjedő része (a „Példázatok könyve”) egy sajátos messiási alakot vázol. Semmi kétség afelől, hogy az énóki alakot Dániel próféta könyvének „Emberfia” alakja inspirálta (1Én 46,1, vö. Dán 7,13). Az azonban már nehezebb kérdés, ki is ez a személy valójában. A 40. fejezetben négy angyal dicsőíti Isten munkáját és a mennyei lényeket, és a második angyal, Mihály, aki „a betegségek és az emberek fiainak minden sebe miatt felelős”, dicséri a kiválasztottat. Ez a személy egyszer „Igaz”-ként (38,1-6), „Kiválasztott”-ként (45,1-6), a 73. fejezetben mindkét megnevezéssel, máshol „Emberfia”-ként (46,1-5) jelenik meg. A mennyei alak (?) elrejtettségben várja a megnyilatkozást, mivel Isten csak az utolsó időben mutatja meg, addig csak a kiválasztottak ismerhetik fel (1Én 61-62). Nem egyértelmű, hogy amikor az Emberfia a trónra ül, vajon ő hajtja-e végre az ítéletet, vagy a Lelkek Ura teszi?⁴⁹ Mindenesetre már a világ teremtése előtt név adatott neki. Ő lesz, aki trónra ül (a földön?), kijelenti az Úr titkait (66,3), és térdre kényszeríti a népek királyait (66,5). Ez a végidei alak úgy jelenik meg, mint Isten követe, közvetítője, de az „Emberfia” összetettsége arra enged következtetni, hogy

⁴⁷ *im.*, 128.

⁴⁸ DUNN, J. D. G., *Messianic Ideas and Their Influence on Jesus*, in: *The Historical Jesus*, Vol. III., [ed.] CRAIG A. EVANS, Routledge, New York/London, 2004, 147.

⁴⁹ A 69. fejezet passzívumot használ, és a kritikai apparátus sem segít közelebb a megoldáshoz. A 72,3 egyértelműen a Lelkek Urának tulajdonítja az ítéletet, aki a szájának leheltével elpusztítja a bűnösöket. A 66. fejezetben pedig a Napok Szentjével együtt megjelenő Emberfiáról azt mondja: „[he] will rouse the kings and the powerful from their resting places, and the strong from their thrones, and will loose the reins of the strong, and will break the teeth of the sinners. 5 And he will cast down the kings from their thrones and from their kingdoms (...) itt tehát az ítéletet, láthatóan, együtt hajtják végre. (CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigraphy of the Old Testament*, Vol. II., Apochryphile Press Edition, Berkeley, 2004, 188kk.)

több hagyomány egybeolvadásáról van szó.⁵⁰ A kutatás négy ilyen szálát vél felfedezni: egyfelől a dávidi dinasztikus szövegek felől érkező hatást, mely az Emberfiát a népek bírójaként mutatja be, egy az inaugurációs szövegekkel rokonítható „trónra léptetés” leírása után (1Én 61,8; vö. Zsolt 110,1; 2Krón 9,8; 1Krón 28,3). Másfelől a bölcsességirodalom néhány motívuma is visszhangzik a szövegben, többek között az, hogy Isten – hasonlóan a bölcsességhez – elrejtí az Emberfiát, és csak az igazaknak fedi fel kilétét (a legmeggyőzőbb az Ézs 49,2 párhuzama az 1Én 48,6-tal, a preexisztencia motívumhoz Péld 8,22kk). Az Emberfia elrejtetése majd felemeltetése az Ebed Yahweh tradícióhoz is kapcsolódik, de a két hagyomány találkozásának legnyilvánvalóbb jele a *lux gentium* motívum párhuzama (1Én 48,4; vö. Ézs 42,6; 49,4). Emellett az Emberfia alakja szimbolikus is: Izrael kiválasztottait, és egy preexisztens „messiási alakot” egyaránt jelöl. A fúzió következménye, hogy a Kiválasztott, és az Emberfia egybeolvad, majd felveszi a Messiás attribútumait is. Az így előállt megváltó személy tehát egy gazdag és szerteágazó hagyomány összefogásának eredménye. Mindenesetre az összeolvadás ténye arra utal, hogy a messiási elképzelések távolról sem voltak kiforrottak az i.e. I. sz.-ban, ha ilyen szerteágazó és ellentmondó anyagokból egyáltalán kompiláció létrejöhetett.

Hasonló, de nehezen megfejthető alaknak tűnik a qumráni könyvtárban fellelt 11QMelchisedec szöveg főszereplője, a Gen 14,18-24-ben megjelenő titokzatos Sáleem királya és papja. Melkisédek ebben az eszkatológikus szövegben szintén egyfajta követként van jelen, aki a végső időkben szerepet kap, ugyanakkor nem tekinthető messiási alaknak, inkább egy Mihályhoz hasonló hadvezérnek, aki a végső időben (a „szombatév” alkalmával) győzedelmet arat a mennyei seregek élén Béliálon és szövetségesein.⁵¹ A jubileum évének kezdetén Melkisédek szabadulást hirdet (11QMelch 2,6), majd annak végén felhatalmazást kap, és végrehajtja Isten bosszúját (11QMelch 2,9). A rossz állapotú szövegben egy helyen megjelenik a dánieli „herceg”, akit a szöveg a felkenttel azonosít (2,18), és ha a „herceg” a földi hadvezér, aki a földi igazakkal vívja a háborút Isten oldalán, akkor a háborús tekerccsel való párhuzam megerősíti azt a feltételezést, hogy nem maga Melkisédek a

50 A következőket BLACK, M. *The Messianism of the Parables of Enoch – Their Date and Contribution to Christological Origins*, in: CHARLESWORTH, *Messiah*, 145-168 alapján foglaltam össze.

51 SCHIFFMANN, L. H., *Messianic Figures and Ideas in Qumran Scrolls*, in: CHARLESWORTH [ed.], *Messiah*, 126k.

messiás, ő csak segíti a háborút.⁵² Mindenesetre a Jubileum évének kontextusa és Melkisédek quasi papi funkciója érdekes árnyalatot ad a sálemi alaknak, még akkor is, ha ez az eszkatológikus alak a mennyei lények/hadvezérek apokaliptikus toposzának példája marad.

5.

Maguk a keresztyén iratok is sokféle hagyományt olvasztanak magukba és használnak fel Jézus eszkatológikus szerepének értelmezése során. Az külön problematika, hogy a „messiási” értelmezések, melyeket a páli iratok, vagy az evangéliumok tartalmaznak, mennyiben felelnek meg Jézus önértelmzésének. A legújabb konszenzus szerint Jézus nem tartotta magát messiásnak, legalábbis politikai értelemben semmiképpen sem.⁵³ Az újszövetségi szövegek azonban 529 helyen használják a *khristos* felségnevet, a legtöbbször maga Pál apostol.⁵⁴ Abszolút egyedisége ezeknek a szövegeknek, hogy Jézus halálának, feltámadásának és messiás/felkent voltának ténye szorosan összefügg egymással. Párhuzam nélküli a kor irodalmában az ézsaiási „szenvető szolga” és az „Emberfia” képzet összekapcsolódása, vagy a bölcsességet hozó hírnök és az Atya Isten Fiának azonosítása, a messiási uralomnak a helyettes áldozat alapjain történő felállítása és az eljövendő Krisztus hatalomátvételének kettős összefüggése. Mindez a sokszínű hagyományt ötvöző „messiási” képzet különböző tónusaiban tűnik fel a különböző keresztyén iratokban, és azok különböző redakciós szintjeiben.

Az autentikusnak tekinthető páli korpuszon belül a Thesszalonikai levelekben a végidő várásának problematikája jelenik meg, az elhunytak és a még élők helyzetével kapcsolatban. A küszöbön álló eskathon reményének lelkesülésében Krisztust, mint Fiút várják, akit az Atya feltámasztott; ő lesz az, aki megment a végidei haragtól (1Thessz 1,9-10). Ennek részleteiről azonban nem tudunk meg semmit. Az 1Thessz 4,13-17, ahol a visszatérésről és a feltámadásról olvasunk, nem fogatókönyvet kínál. Pusztán arról van szó, hogy Pálnak a gyülekezet lelkigondozása céljából Isten hatalmára kell emlékeztet-

52 A szöveg értelmezését megkönnyíti, hogy az Ézs 52,7 peshet szerint az értelmezett igehelyben szereplő hegyek a prófétákat jelképezik, a hírhozó a felkentet (itt következik a Dán 9,25 „hercegének” beemelése), az Isten pedig Melkisédeket. Tehát Melkisédek semmiképpen nem lehet azonos a „felkennel.” Arról, hogy ez a felkent kicsoda, sajnos a töredékes szöveg miatt nem tudunk meg semmit.

53 Vö. Pinchas Lapide és Ulrich Luz vitáját, in: LAPIDE-LUZ: *A zsidó Jézus*, Logosz, Bp., 1998.

54 OEGEMA, Gerbern, S., *Messiah/Christ* címszó, in: *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*, 399.

nie: azok, akik elhunytak, nem maradnak le a visszajövetelről, mivel ők majd az akkor még élőkkel együtt fogják fogadni a megérkező Urat. Ez a jelenet inkább egy menyegzői rituáléhoz hasonlít, melyből az ítélethirdetés eleme hiányzik, pusztán a vőlegény iránti vágyakozás boldog beteljesülése marad meg benne.⁵⁵ A lényeg azonban egyértelmű: a Pál korabeli keresztyének számára a Megváltó már elérkezett a meghalt és feltámadt Jézus személyében. Azért várják őt vissza, hogy győzelmét beteljesítse, és végleg kimentse az övéit a világban fennálló bűn és halál fogságából. A Korintusbeliekhez írt első levél ugyanezt a témát egy igen korai hitvallás segítségével fogalmazza meg, „...hogyan tudniillik Krisztus meghalt a mi bűneinkért az írások szerint. Eltemették, és – ugyancsak az Írások szerint – feltámadt a harmadik napon, és megjelent Kéfásnak és a tizenkettőnek.” (1Kor 15,3b-5). Ez a bűnért hozott áldozat már érvényben van, de Jézus, mint Krisztus hatalmának kiteljesedése az első Ádám után megromlott teremtetés átformálásában lesz (15,23), melynek első tette a feltámadás, és vele együtt a halál legyőzése (15,25-26), majd az Atya uralomátvétele. A kozmikus feltámadás helyett azonban itt csak a Krisztusban elhunytak életre keléséről olvasunk (15,23), mint ahogy a „lelki” testet is nyilvánvalóan csak azok kapják meg, akik Krisztusban elhunytak. A szakaszban a hitet elvetők elválasztásáról nem olvasunk, ami azt jelenti, hogy itt Jézus nem kozmikus ítélőbíra, aki szétválasztja a jókat és gonoszokat, ő inkább „hadvezér”, aki legyőzi minden ellenségét, és az Istentől kapott helytartói jogaival élve eltiporja a halált, majd feladatát elvégezve visszaadja a felhatalmazását annak, akitől kapta (15,28).⁵⁶ Emellett megjelenik Pálnál a zsidó bölcsességirodalom áthallása is: Jézus (mint megfeszített és feltámadt!) az emberi bölcselkedéssel szemben Isten bölcsessége lett a számunkra (1Kor 1,20; 2,7kk), melyet csak lelki („szellemi”) módon lehet megérteni (27, 4,1).⁵⁷ Isten bölcsessége tehát nem a világi ismeret és meggyőzés kategóriáiban mo-

55 NICHOL, Colin R., *From Hope to Despair in Thessalonica – Situating 1 and 2 Thessalonians*, (Society for the New Testament Studies Monograph Series 126), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2004, 74-75. Ő éppen azt emeli ki, hogy az első generációs keresztyének folyamatos elhalálózása miatt a Thesszalonikai gyülekezet elbizonytalanodott, és a vég hirtelen ítéletként való megjelenésére várt. Pálnak ezzel szemben kell vigasztaló üzenetet megfogalmaznia, melyből emiatt az ítélet mozzanata hiányzik.

56 Másképp látja KEENER, Craig S., *1-2 Corinthians*, (The New Cambridge Bible Commentary Series), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2005, 127. Szerinte Jézus elsősorban uralkodó, aki addig fog kormányozni, míg ellenségei lábai alá nem vettetnek. Ezek szerint az alávetésben nem az övé az aktív szerep, hanem az Atyáé. Ugyanez a motívum jelenik meg egyébként a Fil 3,21-ben.

57 FITZMYER, Joseph A., *First Corinthians*, The Anchor Yale Bible Series, Yale University Press, New Haven/London, 2008, 74.

zog, sőt, annyira botrányos, hogy egyáltalán felfogni is kizárólag Isten nézőpontjából lehet. Emellett az Énók könyvében már nyilvánvaló preexisztencia motívum is megjelenik a levélben, magában az Ádám-Krisztus tipológiában, de a lelki szikláról szóló allegóriában is, és abban a megjegyzésben kifejezetten, hogy Krisztus által van a mindenség (8,6; 10,4).⁵⁸ A Római levélben a megváltás képzete már egy történet-teológiai keretbe illeszkedik: Ádámtól Mózesig („a törvényig”), Mózesről Krisztusig, és Krisztustól a parúszia-ig három szakaszra osztható a történelem. Pál tisztán krisztológikus kategóriában értelmezi az üdvösség történetét:⁵⁹ a törvény, mint a hit útjának *ellentéte*, Krisztusra mutat, (Róm 3,21-23; 5,20-21; 1,4; vö. Gal 3,19-29), de maga a hit története korábbi, mint a törvény (Róm 4). A hit történetének kezdőpontja valójában nem a törvényadás, hanem Ábrahám, és az ő példája lesz a Krisztusban való hit tüposza (előképe). Krisztus itt is a bűn és halál fogságának megtörője (Róm 5,6), „hiszen tudjuk, h hogy a mi óemberünk megfeszítettet vele, hogy megsemmisüljön a bűn hatalmában álló test, hogy többé ne szolgáljunk a bűnnek.” (Róm 6,6) Ahogyan azonban Ábrahám Isten ígéretébe vetett hite előképe a mostaniak reménységének, úgy lesz a Krisztusban nyert új élet reménysége a végső üdvösség előképévé.⁶⁰ Pál Isten kegyelmében bízva vallja: a szelíd olajfába oltott „pogányság” (Róm 11,17kk) küldetése féltékennyé tenni Izraelt, mert Isten nem vetette el őket, hanem teljes számban meg akarja őket menteni – és nem csak akarja, meg is fogja (Róm 11,25-32). Ennek feltétele azonban Krisztus felismerése. A megváltás és az eszkathon várásának reménye emiatt a „fiúságra, a test megváltására” vonatkozik (8.23), vagyis ennek a létformának a levetésére és a végső szabadságra, az örök életre (Róm 6,23), mely zsidók és pogányok számára egyaránt elérhető.

A Q hipotetikus dokumentum a Jézus hagyomány feltételezhetően legkorábbi darabjait foglalja magában, és ezek közül az egyik Keresztelő János beszéde (Q 3,16-17). János egy titokzatos végidei alakra utal, és úgy hívja: „aki erősebb nálam”. Szórolapát van a kezében, és az ítéletet hozza: a gabonát csűrbe takarítja, a pelyvát olthatatlan tűzzel megégeti. J. P. Meier szerint ez a végidei alak nem maga Isten, nem Keresztelő János, de nem is Jézus, hanem Isten még ismeretlen küldötte, aki küszöbön álló érkezésével ítélőbí-

⁵⁸ uo.

⁵⁹ OEGEMA, *Messiah/Christ*, 400.

⁶⁰ Róm 11,26-27, melyben Pál az Ézs 59,20-at és Jer 31.30-at idézi. Pál eszkatológiai reménységének része Izrael helyreállítása, a kozmikus helyreállítás keretén belül (vö. Róm 8.18kk). Vö. OEGEMA, *Messiah/Christ*, 401.

raként szétválasztja a jókat és gonoszokat, és az ítéletet maga hajtja végre.⁶¹ A Q 6,22-ben az Emberfiát követők dicsérete szólal meg, a Q 11,30 szerint az Emberfiáról „Jónás jele” adatik, és a Q 12,8 így szól: „Mondom nektek, ha valaki vallást tesz rólam az emberek előtt, az Emberfia is vallást tesz arról az Isten angyalai előtt.”⁶²

Az első Isten országáról úgy beszél, mint amely biztosan bekövetkezik, de a hangsúly a figyelmeztetésen, a jelenbeli éberség szükségességén van. A második Jézust, mint a végidei és végső prófétát jellemzi („Nagyobb van itt Salamonnál”, „nagyobb Jónásnál”), aki azért jött, hogy a végidőre és az ítéletre figyelmeztessen. A Q 17,24.26.30 összefüggése a „nagy nyomorúság” időszaka utáni összegyűjtés, melyet harsonaszó előz meg. Ebben a logionban az igazak, vagy a „maradék” összegyűjtésének már az ószövetségi messiási elképzeléseknél tárgyalt gondolatai jelennek meg, ennek az összesereglésnek a helyszíne azonban ismeretlen. Nem esik szó Jeruzsálemről, vagy bármilyen szent helyről, de nem is a végső ütközetre hívnak a harsonák, ahogy a qum-ráni iratokban – maga a szabadító tett válik fontossá: az összegyűjtés ugyanis a szenvedés végét jelenti.

A szinoptikus evangéliumok mindegyike másként tekint Jézus munkásságára és eszkatológikus szerepére. Márk számára, főként a „szinoptikus apokalipszis”-ben (Mk 13,5-27), Jézus az eljövendő Emberfia. Ez a cím egy „nem-zsidó messiás-képzet” Jézus életének minden stádiumát átölelő kategóriája: Jézus (1) megjelent a földön, (2) megölték és feltámadt, (3) felment a mennybe, (4) de visszatér, és a végidei eseményekben messiási funkciót fog betölteni.⁶³ Ez a cím magába olvasztja az Isten Fia, a Felkent, a Dávid Fia, az Izrael királya képzeit is (ld. Mk 14,61-62).⁶⁴ Máté számára Jézus elsősorban a dávidi király-messiás, a valódi felkent, szemben azokkal az ál-messiásokkal, akik annak vallják magukat (Mt 24,24-28). Ez az apologetikus tendencia annak kimutatására irányul, hogy a messiás-király Isten akaratából az alázatos, a gyengéknek prédikáló, a sebesülteket gyógyító megváltó, és halála ennek a tervnek szerves része. Jézus messiási címe elvitathatatlan: igaz, Máté apokalipszise szerint ez a jog majd csak Jézus visszatérésével lép-

61 MEIER, J. P., *A Marginal Jew, Vol. II – Mentor, Message, Miracles*, Anchor Bible Series, Doubleday, New York, 1994, 33kk.

62 A Q vonatkozó helyeinek elemzéséhez ld. OEGEMA, *Messiah/Christ*, 401.

63 BURKETT, Delbert, *The Son of Man Debate – A History and Evaluation*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 107.), Cambridge University Press, Cambridge, 2004², 122-4.

64 OEGEMA, *Messiah/Christ*, 402.

het érvénybe: trónra lépésével addig még várni kell.⁶⁵ Lukács kétrészes műve alapvető deeszkatológizáló irányt vesz:⁶⁶ a parúszia késlekedésére reagálva egy üdvtörténeti teológiát épít ki, melynek csúcspontja a Római Birodalom szívének „meghódítása”, Pál római prédikációja. Ennek megfelelően evangéliumában az apokaliptikus motívumok Jeruzsálem bukásával kapcsolódnak össze, vagyis „míg a többi evangéliumban a történelem az eszkatológia speciális problémája, addig Lukács számára az eszkatológia a történelem speciális problematikájává lesz.”⁶⁷

Az első század végén keletkezett Jelenések könyve az apokaliptikus irodalom sokrétű hagyományát olvasztja magába. Sajátossága az, hogy ezeket Jézus Krisztus személye köré építi, benne egységesíti. Jézus ebben a könyvben „Báránként” végidei bíra (Jel 14,14), hadvezér (19,11-16) és király (20,4), az ítélet (társ)végrehajtója⁶⁸ (a pecsétek felnyitója Jel 6.1), és Emberfia (14,14kk). Itt Krisztus már kozmikus szereplő, aki az új ég és új föld megalkotásában is részt vesz. Isten és Krisztus nemcsak méltóságneveikben azonosak (pl. „az Első és az Utolsó” – vö. Ézs 44,6), de működésükben és tetteikben is szoros egységben vannak. Maga Jézus áldozata például Isten uralma kibontakozásának módjaként jelenik meg.⁶⁹ A Jelenések könyvének „magas” krisztológiája már preexisztens és örökkévaló Krisztusban gondolkodik: az „Én vagyok az alfa és az Ómega” khiasztikus szerekezetben áll a prológosban és az epilógusban, Istenre és Krisztusra egyaránt vonatkoztatva. Ez azt fejezi ki, hogy Krisztus minden ősoke, vagyis Istennel együtt a teremtés előtt létezett már, és Isten eljövetelekor vele együtt tér vissza, hogy a világtörténelmet lezárja.⁷⁰ Jézus szerepe összetett. Először is, mint megölt „paskabárány” Isten győzelmének szerzője. Másodsorban, kihívja a népek közül az övéit, akik az istenellenes Római Birodalomban hitvallásukkal és mártírhalálukkal tanúskodnak és megtérésre hívnak. A megtérő népek Isten Országának részesei lesznek, de az azt elutasítók ítélet alá kerülnek. az elutasítókkal való leszámolás során, az idők végén Jézus visszatér a földre hadserege élén mint harcos,

65 uo.

66 KÄSEMANN, Ernst, *Das Problem des historischen Jesus*, in: uő, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Evangelische Verlaganstalt Berlin, 1971², 117. – saját fordítás.

67 uo.

68 A Bárány nem maga hajtja végre az ítéletet, de a „királyok királya” vérben áztatott lovasa maga vívja a háborút. Az Emberfia viszont egy angyallal együtt eresztí a földre az ítélet sarlóját (14,17).

69 BAUCKMAN, Richard, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 63.

70 *im.*, 57-58.

és mint „Isten ígéje”, vagyis az ő igazsága (19,14.21). A szájából kijövő igaz szó („éles kard”) pusztítja el az ellenállókat, és a „fenevadat” is.⁷¹ Az ezeréves uralom után következik a végső ítélet, ahol a népek mögött álló szellemi hatalommal („ördög” – 20,10) végképp leszámol Isten. Ezután Isten és Krisztus a földre szálló mennyei Jeruzsálemben együtt lakik népével, és beteljesednek a régi világ romjain az Izraelnek tett ígéretek.

6.

Jézust és korát követő váradalmak megítélésében már figyelembe kell venni a korai keresztyénség esetleges hatását. Az utolsó korszakot a Titusz és Vespasianus időszaktól kezdve számítják (i.sz. 60k). Ebből az időszakból fontos szövegek: Ábrahám, Báruk és Ezsdrás apokalipszise, valamint a Szibilla jóslatok gyűjteménye, annak is elsősorban az 5. könyve.

Ábrahám apokalipszisének a kritika két részre bontja: egy apokaliptikus anyagra és egy legendás anyagra, melyet i.sz. 350 körül már összefűztek. Az apokaliptikus rész i.sz. 70 után keletkezhetett, a Római Birodalom árnyékában. A szöveg valószínűleg zsidó szerző műve, de ebben a szövegkutatás nem biztos.⁷² Ábrahám ebben a történetben elfordul atyja istenétől, és miután Isten megjelenik neki, megkapja az utasítást, hogy menjen Kánaán földjére. A számunkra érdekes rész a könyv 29. fejezete, melyben Ábrahám látomást lát. Megjelenik előtte egy kép, melynek két oldalán elhelyezkedő tömegből egy alak válik ki a pogányok felől (jobb oldal). Sokan magasztalják, és mellé állnak, sokan megvetik és gúnyolják. Ugyanígy a bal oldalról is. Amikor Ábrahám a megfajtást kéri, Isten kijelenti, hogy az utolsó napokban, a gonoszság idejének 20. évében eljön majd Ábrahám magja, némelyek felismerik, de a zsidók közül többeknek megütközés lesz, míg a pogányok közül is sokan megvetik (ApAbr 29,12). Azok, akik hisznek, a vég előtti 20. órában majd próbának vettetnek alá, hogy megrövidüljenek az utolsó idők (29,13), és az igazak végül Isten bosszúját végrehajtva elpusztítják a bűnösöket (29,14.19-20). A „messiási alak”, ha lehet ennek hívni, ebben a felfogásban Isten népének összegyűjtője, akit „utánozva”⁷³ (*imitate* 29,10) fognak felismerni és követni. Ez a választott nem kifejezetten bíró, hacsak nem abban

71 Érdekes a párhuzam a 4Ezsdrás 13. fejezetében felbukkanó apokaliptikus szereplőjével, akinek eredeti harcos motívumát a törvénykező ítélőbíra redakciós átértelmezése kibillentí eredeti kontextusából (ld. alább). BAUCKMANN szerint a Jel 19,11-16-ban ehhez hasonlóan az ítélő szerepkör fölébe kerekedik a harcosnak (*im.*, 105).

72 SPARKS, H. F. D., [ed.] *The Apocryphal Old Testament*, 366.

73 Sajnos a szöveg helyütt rossz állapotban van, a jelentés bizonytalan (ld. SPARKS, 389.).

mutatkozik meg bírói szerepe, hogy a személye melletti döntés során dől el az igazak és bűnösök sorsa. Az ítélet végrehajtói azonban az igazak, és nem ő, és azt sem tudjuk meg, hogy vajon a „próba alá vettetésben” van-e valami szerepe. Összegzésként: úgy tűnik, az Ábrahám apokalipszisében megjelenő alak nem messiási a szó szoros értelmében.

Vele szemben a 4Ezsdrásban, az ötödik látomásban (11,37-46) megjelenő lény már egyértelműen királyi és bírói attribútumokkal rendelkezik. A Dánieli látomás felnagyítása és a Római Birodalomra alkalmazása alkotja a keretet, melyben a végidei szabadító, mint „oroszlán” jelenik meg (4Ezsd 12,31). A szöveg egyértelműen „Dávid magvaként” beszél erről az alakról, akit Isten elrejt az utolsó napokig, de amikor megjelenik, igazságot hirdet, úgy, hogy az elhunytakat előhívja, megfeddi, majd elpusztítja (12,33). Csakhogy az ezsdrási messiási alakról rajzolt kép nem egyöntetű végig az apokalipszisben. A 4Ezsd 7,28-29-ben megjelenő messiás ugyanis, akit a szövegben Isten „én Messiásomnak” és „én szolgám, a Messiás”-nak nevez, és aki valószínűleg preexisztens, az utolsó időben, a választottakkal örvendezve eltöltött 400 év után minden emberrel együtt meghal. Ez az elképzelés parallel nélküli, egyedül Bárúk 2. Apokalipszisében találhatunk rá utalást (2Bár 30,1).⁷⁴ A messiás Isten csodáinak egyike, amelyet az igazak meglátnak (7,27), ugyanakkor láthatóan nincs semmilyen szerepe a végidei ítéletben. Ezen felül tevékenysége a messiási királyság megvalósulása után kezdődik (7,26), és az ítéletig tart, amikor majd maga Isten lép a trónra, hogy végrehajtsa az igazak jutalmazását és a gonoszok büntetését. A „sas látomás” (1Én 12,31kk) azonban már egy teljesen más képet rajzol. Egyértelműen az oroszlán az, aki elítéli a sast, és a magyarázatból kiderül, hogy az „oroszlánként” ábrázolt dávidita az utolsó időben megsemmisíti a végső birodalmat (nyilván a Római Birodalmat 11,38kk), vele együtt pedig azokat a pogány népeket, melyeket feltámaszt, és maga elé állít (12,32). A hetedik fejezetben erre nem találunk utalást. A dávidita cím ellenére azonban ez a végidei alak sem uralkodói terminológiával, hanem elsősorban bírói szerepben van megrajzolva.⁷⁵ Mindkét szöveg az események kozmikus méretét hangsúlyozza, nem pusztán a visszatérő preexisztencia-motívum, hanem az általános feltámadás és ítélet képzet jelenléte miatt.

A 13. fejezet víziója és annak magyarázata több ponton zavaros. Ennek oka, hogy a mű szerzője valószínűleg egy már meglévő korábbi anyagot

⁷⁴ STONE, Michael. E., *The Question of the Messiah in 4Ezra*, in: NEUSNER, *Judaism and Their Messiahs*, 210.

⁷⁵ uo.

használt fel (13,1-13b), átvette annak értelmezését, majd hozzáfűzte a sajátját (25-52.53a).⁷⁶ Az eredeti látomásban egy félelmetes alak („Ember”) emelkedik ki a vízből, miután nagy szél korbácsolja fel a tengert (13,1-3). Ez az alak felhőre emelkedik, majd egy hegyet váj ki magának, és rátelepszik. A népek azonban összegyűlnek vele szemben, és háborúba indulnak, de amikor körbeveszik, bár fegyvertelenül áll velük szemben, szájából tűz jön, és megemészti az ellenségeit (13,11). Ezt követően az Ember leereszkedik a hegyről, és új sokaságot hív magához, melyben örvendezők és szomorúak egyaránt vannak (12-13a). A szöveg egyértelműen egy harcost rajzol, akinek szavától az azt hallók elolvadnak, „mint a viasz, amikor tüzet érez” (13,4). A képek miatt inkább tehát az ószövetségi teofánia-képzetekhez áll közelebb ez a leírás, mint a felkent dávidita uralkodó képéhez. A magyarázat azonban ezt a képzetet teljesen átértékeli, és szimbolikus értelemben magyarázza. Egyetlen elemet emel át az eredeti vízióból, a tűz motívumát, de ezt a Törára, mint az ítélet eszközére vonatkoztatja, és ezzel az eredeti apokaliptikus „harcos” motívumot a könyv egészének „bírói felkent” koncepciójába helyezi.

4Ezsdrás könyvének szerzője végső soron úgy fogja fel a Messiás alakját, mint akinek fontos szerepe lesz a végidőben a kozmikus egyensúly helyreállításában. Ez az egyensúly a Templom lerombolásakor billent meg, és akkor fog helyreállni, amikor Isten a Messiás révén ítéletet hirdet a törvény alapján minden népnek, elsősorban pedig a sas által szimbolizált Római Birodalomnak. A messiás egy preexisztens alak, akit Isten a végidőig elrejt, hogy aztán megjelenésével az igazak győzelmét elősegítse. Az itt megjelenő „Isten Fia”, „választott”, „felkent” azonban nem király, és mivel a szöveg szerint a messiás meghal, úgy tűnik, a dávidi „örök királyság” képzet sem játszik szerepet az apokalipszis szerzője/kompilátora számára. Vagyis a 2Bárúkhhoz hasonlóan (72,1-6), a messiás inkább harcosként, de főként ítélethozóként/végrehajtóként jelenik meg. Nem olvasunk papi alakról, sem arról, hogy az uralom megszólal: a végidei ítélettel minden Isten kezébe kerül.

Érdekes, hogy a szibilla jóslatokban megjelenő alak viszont egyértelműen uralkodói figura. Ebben a folyamatosan bővülő, de i.e. 160-tól datálható zsidó iratban is „Messiás”-ként, „Emberfia”-ként, vagy „áldott ember”-ként olvasunk róla, aki az égből jelenik meg, és az ötödik könyvben a Néro nevével szimbolizált gonosz birodalmát fogja majd összeűzni, amikor az oda merészkedik, hogy kinyújtsa karját Jeruzsálemmel szemben (V.106-110). A messiásnak királyi jogar adatik (V.414), aki földig rombolja a gonosz városokat, de Jeruzsálemet a leggyönyörűbb ékszerré teszi (V.420-1), a templom

⁷⁶ *im.*, 213. Vö. a Charles-féle szövegkiadással.

magas tornya pedig az eget fogja érni, és mindenki látni fogja Isten dicsőségét (V.425-27). Helyreállítja a természet rendjét (III.172kk), minden gyümölcs a maga fajtájából bőségesen terem (III.141), sőt még az állatok is részesednek az egyetemes békében és jólétben (III.185). Itt az uralkodó Isten hatalmának helytartója, és a mennyei Jeruzsálem földi felépítésével Isten dicsősége jelenlétének garanciáját teremti meg. Vele és rajta keresztül valósul meg a paradicsomi állapot – ez az uralom azonban már annyira idealisztikus, hogy szétfeszíti a történetiség kereteit.

A jelenség azonban általánosnak tekinthető: ezekben az apokaliptikus (vagy apokaliptikus részeket tartalmazó) iratokban a megváltó alakja és szerepe univerzálisra bővül. A biblikus szemlélet történeti jelen irányába orientálódó szemléletével szemben itt a konkrét igények és vágyak erősen szimbolikus és eltávolított módon jelennek meg, bár tükrözik azokat az alapvető motívumokat, melyeket végig lehetett kísérni a korai iratokban. Az új birodalom azonban már a mennyből érkezik, és nem egy földi király személye köré épül fel, hanem egy félig mennyei lény köré, aki ugyan „Emberfia”, de már inkább csak emberhez hasonló természetfeletti bíra.

7.

A fentiek alapján igazolhatónak tűnik az a feltételezés, amelyet S. Talmon így fogalmazott meg:

„A korai judaizmus messiási képzetének kiterjedése – a felkent király földi képétől, a történeti *másiah*-tól, a kivételes és földöntúli megváltó víziójáig, aki a meghatározhatatlan késői jövőben támad majd – tekinthető, *grosso modo*, egy háromlépcsős fejlődési folyamatnak. Ez attól a *történeti realizmustól* indul, amely a monarchia idején dominál, és a második Templom időszakának *konceptualizálódásáig* terjed, majd i. sz. 70 után a felkent *idealizálásában* éri el csúcspontját, a keresztyén érában, amikor a „messiás” már az egyetemes üdvösség véget nem érő korszakának meghirdetője.”⁷⁷

⁷⁷ „The unfolding of the messianic idea in early Judaism - from the earthly figure of an anointed king, the historical *másiah*, to the vision of an unique superterrestrial savior who will arise in an undeterminably distant future—may be seen, *grosso modo*, as a developmental process in three stages: it proceeds from the *historical realism* which prevailed in the age of the monarchies, to a *conceptualization* in the Second Temple Period, and it culminates in the *idealization* of the anointed after 70 C.E., i.e. in the Christian era, when „the Messiah” is center stage as the inaugurator of the final and unending era of universal salvation.” TALMON, S., *The Concept of Masiah and Messianism in Early Judaism*, in: CHARLESWORTH, *Messiah*, 82.

Ebben az összefüggésben a *történeti realizmust* a bibliai próféciák, inaugurációs szövegek és dinasztikus historikus-teológiai hagyomány jelenti, ahol a váradalmak nem haladják meg a közvetlen történeti múlt vagy jövő keretét. A *konceptualizálás* a második templom idején jelenik meg, amikor megindul a teológiai diszkusszió a messiási alakok végidei szerepéről, egymáshoz viszonyított helyzetéről, és az *idealizálás* az apokaliptikában éri el a csúcst, ahol a végidei alak/alakok már a történelem végpontjainak meghirdetői és kijelölői. A tendencia felvázolása valóban reális lehet. Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy tradíciók szoros egymás mellett élése miatt hagyományok pluralitásával van dolgunk. Ezeknek a sokszor széttartó szövegeknek a harmonizálása nem minden esetben lehetséges, de nem is indokolt. Jézus korára, és azt követően is, a sokféle messiási kép zavarba ejtő sokasága arra utal, hogy Jézus önértelmezése és a róla kialakult kép valószínűleg nem volt egyöntetű, de nem is lehetett az.

Ferencz Árpád:



AZ ERŐSZAKOS ISTEN?

Lapszéli megjegyzések az istentan
egy elhanyagolt vetülete kapcsán

A kérdés, amit jelen írásban megközelíteni igyekszem nagyon is árnyalt és különleges veszélyzónába vezet. Jóllehet az utóbbi időben, elsősorban a nyugati teológiában egyre hangosabban követelik az istenkép, s ezzel az Istenről szóló tanítás revideálását, de a figyelmes olvasónak olyan érzése támad, hogy valójában nem is az istenképpel, hanem az antropológiával van valami nagyon nagy baj. A vallásilag is pluralistává vált világban az embernek újra meg kell határozni önmagát és ez a helyzet magával hozza az Istenhez való viszony, s ezzel az istenkép „revideálásának”, vagy legalábbis átfogalmazásának igényét. A „cafeteria- vallás”, amint azt Ingolf Dalferth elnevezte¹ azzal jellemezhető, hogy az „én megmondom mi az Isten” emberi igénye teljességgel elnyomja a Kijelentésen alapuló teológia árnyalt istenképét.

A vallás azonban valamilyen formában újra fontos szerepet kap a társadalmi közbeszédben, s amint azt Ulrich Körtner fogalmazta volt: „az egyházaknak arra kell törekednie, hogy a pluralisztikus társadalomban a keresztyén profilt kiemeljék.”² Természetesen nem szabad szem elől tévesztenünk azt a tényt sem, hogy a Frankfurti Iskola és követői által propagált mítoszellenes hangulat és közérzés kitermelte a maga mítoszait, melyek kontrollinstanciát nem ismerő voltak miatt különösen is veszélyesek. Mindezzel párhuzamosan a nyugati társadalmakban megjelent a fokozott igény egyfajta vallásos jellegű élmény megélésére, melyet, ha nem is nevezhetünk közvetlenül vallásosnak, de mindenesetre fenomenológiailag olyan jegyeket mutat, mely a hagyományos vallásosság jellemzője.³ Az istenfelejtésben élő világ számára nem kér-

1 Ld. DALFERTH: *Was Gott ist*, 10–35.

2 Ld. KÖRTNER: *A vallás visszatérése*, 98.

3 Körtner már korábban idézett írásában hangsúlyosan óv, az un. „vallási megatrend”, vagy „spirituális megatrend” felértékelésétől, és joggal. A mindent vallásos jelenségek kategóriájában értelmező ontológia pontosan azt veszti el, ami a metafizikai dimenzió lényege, a „szent” másságát. Körtner érvelése ebben az értelemben is iránymutató lehet. Ld. i.m., 91., illetve részletesebben: KÖRTNER: *Widerkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottevergessenheit*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006

dés az Isten, s ennek következtében nem általános kérdés a szenvedés, sem az erőszak a keresztyén istenképben. Éppen emiatt van igaza Körtnernek, aki a keresztyén profil képviselését elengedhetetlennek tartja a nyilvános térben folyó párbeszédben. Nem vállalkozom a teodicea nagyon is összetett kérdésének elemzésére, annál is inkább, hiszen azt Visky S. Béla kiváló és igen alapos disszertációja kimerítő alapossggal elemezte.⁴ Mindazonáltal a címben megfogalmazott kérdés kérdés marad, s ezt nem lehet elszigetelten vizsgálni, helye és létjogosultsága a teodicea kérdéskörében van, és csak ott lehet. A jubiláns a maga biblikus teológia munkásságában annak az Istennek az üzenetét igyekezett a lehető legalaposabban közvetíteni, aki a szeretet Isteneként a férfivá és nővé teremtett embert nagyon szerette, olyannyira, „hogy Fiát küldte el ebbe a világba”.

A Biblia újszövetségi része telve van olyan elemekkel, amelyek a szerető Isten primátusának hangsúlyozása mellett az ítélő Istent is fontos helyeken jelenítik meg. Milyen Istennel van tehát dolgunk, aki hagyja a maga népét szenvedni az Ótestamentumban, aki egyetlen fiát áldozza fel, és talán mégis Tilmann Mosernek lenne igaza, hogy nem velünk, de talán mégis vele van a baj...?

Úgy érzem a jubiláló Lenkeyné professzor asszony előtt a fiatalabb rendszeres teológus talán legjobban azzal tisztelegget, hogy, amint azt Kierkegaard fogalmazta volt „egy kevés fahéjat” szolgáltat az ételhez,⁵ amelyet a biblikus teológus hosszú évek munkájával olyan alaposan elkészített. Ebben az értelemben írásom valóban csak „mazsolázgatás”, tisztelegve ezzel a professzor asszony több évtizedes teológusi, biblikus munkássága előtt, s felmutatva egy kissé egy más diszciplína (s talán némiképpen egy másik generáció) kérdésfelvetését.

Előrebocsátom, nem kell ezen e kérdésfelvetésen megbotráncozni, minden korban megkísértette ez a gondolat a teológusok és filozófusok generációit, s ki ilyen, ki olyan választ adott rá, mert egy erőszakos és kegyetlen Isten képével nem élhet együtt az ember. Augustinus, Aquinói Tamás, Luther Márton, vagy Kálvin János éppen úgy küzdött a kérdéssel, mint a modern kor legnagyobb gondolkodói, s nem csupán a teológus Jürgen Moltmannra, vagy az inkább filozófus John Whiteheadre gondolok itt, hanem a teljesség

4 VISKY: *Játék és alap*. Teodicea kísérletek a kortárs teológiában, Kolozsvár, Koinónia Kiadó, 2006.

5 A kifejezés Kierkegaardtól származik, aki Istent naplójában egy művészhez, vagy szakáchoz hasonlítja, akinek életet alakító munkája időnként „egy-egy kis fahéjat” alkalmaz. Ld. bővebben: KIERKEGAARD: *Buch des Richters*. Seine Tagebücher 1833-1855 im Auszug, übers. Und hersg. von H. Gottsched, Jena/Leipzig 1905.

igénye nélkül a filozófus Hans Jonas, vagy az író és filozófus Elie Wiesel, illetőleg Albert Camus neve és munkássága jelzik a kérdés, gondolkodó emberek ma is nyugtalanító.

A tények azonban, amelyekkel szembe kell néznünk, arról szólnak, hogy a Biblia nagyon is árnyaltan közelíti meg a kérdést, s a Biblia istenképe sem mentes a kérdést igazán izgalmassá tevő feszültségtől. Jack Miles, jezsuita teológus és irodalmár, aki egy nem kis vihart felkavaró munkában a Biblia Hebraica rendje szerint rendezett szent iratokból irodalmi módszerekkel rekonstruálta „Isten életrajzát” arra mutatott rá munkájában, hogy a Biblia istenképe nagyon is feszültségeket hordozó és azok semmilyen olcsó megoldással nem feloldhatók. A gondolkodó embernek szükségszerűen ki kell tennie magát ennek a nyugtalanító Istennek, hogy istenélménye személyiséget formáló lehessen.⁶

Néhány évvel ezelőtt egy komoly, jóllehet nem minden részletében nyilvános teológiai vita borzolta fel a német teológiai közvéleményt, ennek irodalmi lecsapódásai ma alapmunkának számítanak az általunk tárgyalt kérdésben. A bochumi rendszeres teológus Christian Link és svájci ószövetséges kollégája, Walter Dietrich kétkötetes monográfiája, amely „Isten sötét oldalai” címet viseli⁷ áll szembe Wolf Krötke berlini teológus „Isten tisztaságai” című nagyszabású monográfiájával⁸. A teológiai kérdés az inkább lutheri „deus absconditus”, illetőleg az inkább református „deus absconditus ac revelatus” körül bontakozott ki. A protestáns orthodoxia skolasztikára építő istentana áll alapjában véve szembe a felvilágosodás talaján beérett nézetekkel, melyeket paradox módon éppen az egzisztenciálfilozófia közvetített, ha kerülő utakon is, a 21. század felé is.

A kérdés, amiről itt szó van tulajdonképpen arra a kérdésre élezhető ki: Felelős-e Isten a gonoszért, vagy nem, azaz gonosz és erőszakos-e az Isten, vagy sem?

A posztmodern világ kérlelhetetlenül olyan helyzetet teremtett, amelyben az Isten és a gonosz kapcsolatának kérdése új jelentőseget kap. Isten, mint a minden jóknak adója, tudója és összefoglaló fogalma, vagy Isten, mint a „gyűlölet démona”, amint azt Hegel fogalmazta meg, olyan kettősséget teremtenek, amelyet istenképünkben elviselni szinte lehetetlennek tűnik. A gondolkodás szinte képtelen ezzel a kettősséggel megbirkózni, s talán igaza van annak, aki azt mondja, inkább semmilyen Isten, mint egy ilyen Úr. Mindezek

6 Ld. bővebben MILES: *Gott. Eine Biographie*, DTV kiadása, 1998.

7 Ld. DIETRICH–LINK: *Die dunklen Seiten Gottes*, Neukirchen, 2000.

8 Ld. KRÖTKE: *Gottes Klarheiten*, Tübingen, 2001.

mellett mai világunkban folyamatosan megjelennek és hatnak azok az erők és hatalmak, amelyeket Karl Barth „úrvesztett erőknek” (Herrenlose Mächte und Gewalten)⁹ nevez, s melyeknek sokszor tragikus végű végkifejletei, már amennyiben Istenre vezetjük vissza azokat kétségkívül a gonosz, sőt egyenesen erőszakos Isten lázas vízióját villantják fel.

Mindenképpen látnunk kell a kérdés vizsgálatánál kiindulópontként, hogy a gonosz, s így ehhez kapcsolódva az erőszak kérdése is Isten viszonylatában nem elsősorban egy morális, hanem egy teológiai problémát képez. Paul Ricoeur a gonoszról szóló máig nagyhatású munkájában¹⁰ hívja fel a figyelmet arra, amit azóta a különböző teológiai diszciplínák komolyan megfontoltak, hogy a bibliai bűnfogalom, nem a moralitás kategóriájában mozog, hanem az egy teológiai kategória. A bibliai istenkép éppen arra biztat bennünket, hogy saját Istenről alkotott képzeinket tegyük kritikus vizsgálat tárgyává, ezzel elnyerve annak lehetőségét, hogy a saját hitképzeink kritikus vizsgálata egy új távlat és értelmezés lehetőségét, s ezzel személyiségünk és keresztyén voltunk új fejlődési irányát mutassa fel.

Elöljáróban hadd jegyezzem meg, hogy a kérdésnek kettős vetülete van:

- a. az elméleti vetület, hogy ti. miként egyeztethető össze a gonosz léte Isten kegyelmes voltával, s a megoldás is egy pusztán elméleti jellegű.
- b. Ennél sokkal messzebbre ható a kérdés morális következménye. A hagyományosan felsorolt és felsorolható vétekkatalógus nem merül ki az erőszak kérdésével, annál jóval bővebb, de jellegzetessége az, amit Albert Camus fogalmazott meg: „Halálomban is tiltakozni fogok annak a teremtet világnak a szeretete ellen, amelyben gyermekeket kínoznak.”¹¹ A kérdés tehát, legalábbis a köztudatban, ha nem is elsődlegesen, de következményeit tekintve mindenképpen egy morális kérdés. Következményeiben nem az erkölcsös, vagy erkölcstelen Isten képét, de sokkal inkább az erkölcsös ember torzképét láthatjuk magunk előtt. Moltmann szavaival élve, Camus véleménye a tipikusan protestáló ateizmus megnyilvánulása.

Mindezzel máris elérkeztünk oda, ahol véleményem szerint a nagyon mélyen teológiatörténeti problémái gyökerei rejlenek, oda ugyanis hogy a modern ember bár kerülő utakon és médiumokon, de a liberális protestantizmus és a felvilágosodás örökségét vette át, amely szerint a metafizikai kérdések az em-

9 Ld. BARTH: *Kirchliche Dogmatik* (továbbiakban KD) IV/2., 520.

10 RICOEUR: *Das Böse*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2006.

11 Ld. CAMUS: *Der Ungläubige*, 74.

berből kiindulva közelíthetők meg. A barthi valláskritikában ez úgy jelenik meg, hogy Barth élesen kikel minden olyan elképzelés ellen, mely a teológiát nem egy körként képzei el egyetlen középponttal, hanem ellipszisként, melynek egyik gyújtópontjában az emberi tapasztalat és vallásos megélés áll, míg másikon az Isten üzenete. Akkor, amikor az erőszakos Isten torzképe megjelenik a gondolkodásban, a valóságban az erkölcsös ember torzképével van dolgunk, aki saját eltorzult voltának magyarázataként kapaszkodik az Istenkép negatív vonásaiba. A klasszikus dogmatikák nagyon helyesen tették e tekintetben, hogy éppen azt, ami az ember bizonytalansággal nem, s amit az ember nem birtokol Isten predikátumaivá tették, de morális következményei e sajátos fogalomalkotásnak messzire hatóak voltak s az oly sokszor és nagy előszeregettel idézett Tilmann Moser pszichoanalitikus könyve az „Istenmérgezés” csak egy a sok reakció közül.¹²

Mit kezdjünk azokkal az isteni predikátumokkal, amelyeket csak a negatív módusában lehet megfogalmazni, el kellene egzegetálni őket az istenképből, hogy valamiképpen egy élhető istenképet alkossunk magunknak. A biblikus látásmód azonban ezt nem engedi meg, hiszen a biblikus istenkép nem szegregálható, hanem éppen a gonosz és a felelősség kérdésének Istenre való visszavezetése által teremti meg az Isten szabadságának igazi terét az ember Istenről való beszédének vonatkozásában. Megszívlelendő, amire Miskotte figyelmeztet minket a „Bibliai ABC”-ben, hogy ugyanis az Írás mindig az előfeltétel és az ember Isten megismerésében mindig ebből indul ki, s nem magától érkezik el ahhoz.¹³ Amennyiben témánkat vizsgáljuk, úgy tűnik, mintha igaza lenne Feuerbach projekció elméletének, s ettől a sejtéstől nem tudunk igazán szabadulni.

Problémánkat a Wittgenstein által megfogalmazott „felszíni” és „mélygrammatika” közötti különbségtétel csak még jobban árnyalja.¹⁴

12 Ld. MOSER: *Gottesvergiftung*, Suhrkamp Taschenbuch, 1980.

13 Ld. MISKOTTE: *Biblisches ABC*. Itt Miskotte a következőképpen fogalmaz: „Az önnevelés nem nevelés, mi nem vagyunk képesek az Íráshoz érkezőnek, nekünk onnan kell kiindulnunk.” Nyilvánvalóan Miskotte egy más összefüggésben gondolkodik és érvel, de gondolta a sok hagyományt átforgató, vagy egyenesen elvető posztmodern korban is komoly elgondolkozásra késztet, vagy legalábbis kellene késztesse.

14 Wittgenstein ezzel kapcsolatosan így ír: „Egy szó használatában meg lehetne különböztetni »felszíni« és »mélygrammatikát«. Ami egy szó használatában közvetlenül belénk vésődik, az az ahogyan a szót a mondat szerkezetben használják, az a része a használatának- mondhatnánk-, amelyet az ember a fülével fel tud fogni. És most hasonlítsd össze a »valahogyan érteni« kifejezés mélygrammatikáját mondjuk azzal, amit a szó felszíni grammatikája sugalmazna nekünk. Nem csoda ha az ember nehezen ismeri ki magát.” L. WITTGENSTEIN: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Bp, 1998, 664. §, ebben a kiadásban 245.

A meghatározható probléma ott van, hogy Isten, a filozófusok örök első létezőjétől különbözve, nem pusztán önmagában létezik, hanem belép világunk keretei közé. Parmenidész megállapítása az istenségről, hogy az „hatalmas bilincsek ereje között vergődik” saját halhatatlanságában, a keresztyén Istenre, de egyáltalán a Biblia Istenére nem áll- és ebben áll vizsgált problémánk lényege, hiszen ezzel az erőszakot nem lehet máshova delegálni, esetleg projektálni, arról az istenképpel kapcsolatban szólni kell...

Amennyiben ugyanis Isten világunk keretein kívüli metafizikai valóságként lenne elképzelhető, akinek semmi köze nincsen és nem is lehet emberi létünk korlátaival, akkor az előbbiekben említett summum bonum projekció tökéletesen működne. A biblikus istenképben éppen az a zavaró, hogy olyan Istent mutat be, aki belép a történelem keretei közé, idői lesz, hogy ezzel uralja az időt.¹⁵ A teremtő Úr nem szünteti meg az időt, s nem oldja fel az emberi élet ellentmondásait, de felmutatja a megváltás irreális voltában az egyetlen realitást, a szónak legigazabban vett értelmében. Rudolf Otto sejtése a realitás és irreálitás viszonyáról számunkra is eligazító lehet, de különösképpen a mysterium tremendummal kapcsolatos fejtegetései gondolkoztatnak el a keresztyénség istenképét illetően.¹⁶ Mert Isten nem egy közömbös, vagy gyámoltalan Isten, vele számolni kell, beleszól az emberi történelembe, s nem egyszer nagyon keményen igazítja helyre a dolgokat. Ismét Miskotte egyik nagyon frappáns könyvcímét parafrázálva: „mikor ez egy Isten beszél, hallgatnak az istenek.”¹⁷

Tudatában vagyok annak, hogy a keresztyén ember istenhez való kapcsolatát nem lehet és nem is szabad a teodicea kérdésére szűkíteni, de amennyiben megfelelő és méltó módon akarunk Istenről beszélni szükséges, hogy kritikus kérdéseket fogalmazzunk meg, éppenséggel a ránk hagyományozott istenképekkel kapcsolatban.

15 Ld. KD. I/2 51. old.: „Amennyiben a Kijelentés idejét meg akarjuk érteni, akkor az időt nem értelmezhetjük pusztán a különbségeket tevő emberi lét termékeként, hanem, mint tulajdonképpen, közvetlenül az Istenhez és az emberhez kapcsolódó valóságként kell látnunk. Egy olyan időfogalom, amely ezt tagadja nem lehet hasznunkra.” Más helyen ezt olvassuk: „Önmagában véve Isten nem bosszantó, mint ahogyan önmagában véve az idő sem az. Isten az időben azonban azért bosszantó, mert azzal az a bizonyos rangsor áll fel, mert Isten a legsajátabb területünkön támad meg, tudniillik abban a kényszerképzetünkben, hogy nekünk időnk van...” uo. 68. old. [szerző fordítása]

16 Nyilvánvaló, hogy Rudolf Otto nem elsődlegesen a keresztyénségre gondolt műve megírásakor, de saját keresztyén háttérét nem tagadhatta meg. Ld. OTTO: *A szent*, Budapest, Osiris Kiadó, 1997

17 Az utalás a „*Wenn die Götter schweigen*” c. munkájára vonatkozik, melyben a tettekben megjelenő Isten alapvető fontosságú. Ld. MISKOTTE: *Wenn die Götter schweigen*, München

Néhány olyan ótestamentumi hellyel kapcsolatban fogalmazok meg gondolatokat, amelyek véleményem szerint a probléma alapját jelzik, s melyeknek reminiscenciái az Újszövetségben is megjelennek.

Ézs. 6-ban Isten prófétája magának Istennek azzal a sajátságos és paradox üzenetével szembesíti a jeruzsálemieket, hogy úgy szólítja őket fel a hallásra, hogy ebben a felszólításban benne van eleve a kudarcra ítéltetés.¹⁸

Rettenetes és kilátástalan ez a feladat, mert eleve magában hordozza a véget, a nem hallás büntetését. Ézsaiás szinte lehetetlenné teszi az emberek számára, hogy Istenre figyeljenek, s engedtlenségük Isten haragját és rettenetes ítéletét vonja maga után. Isten erőszakosan rendezi a maga és népe között fennálló problémát. Amennyiben a szöveget eredeti, vélt szándéka felől olvassuk akkor két olyan kérdéscsoport is megmarad, amelyek a „teológiai problémát” csak kiélezzik.¹⁹ Részben a nép vétkezett, de másfelől viszont éppen YHWH maga az, aki prófétája által a népet ebbe a kilátástalan helyzetbe taszítja. Ézsaiás nem habozik a történelmi létben megtapasztalt negatívumokat Istenre vezetni vissza. A gonosz nem csak megengedett, s nem pusztán megtűrt jelenség a világban, de Isten tette. Némely magyarázókat ez a gondolat önmagában annyira elrémített, hogy azt antropológiailag gyengíteni próbálták.

Ézsaiás egy dolgot nagyon világosan látott, amit a későbbi korok éppen saját alapvetően manicheus és metafizikai istenképük okán nem akartak tudomásul venni, hogy a nép, az emberiség kudarca nem az emberiség problémája elsődlegesen, hanem Istené, s mint olyan egy szigorúan vett teológia és nem elsősorban egy morális probléma.

Az Ézs. 45 radikalitása szinte elrettentő. A teremtéstörténet papi írója ugyan még visszaretten attól, hogy a sötétséget is Isten teremtő művéhez sorolja, a Gen. 1. szerint ugyanis Elohim a világosságot teremti, de nem a sötétséget. Továbbmenve, a Péld. 8. az özönvizet nem sorolja YHWH teremtő munkájához, s Jób könyve sem válaszolja meg a gonosz létének kérdését, jóllehet ott YHWH sikeresen felveszi a harcot a gonosszal.

Deuteroézsaiás a kérdést radikalizálja és arra, az Ótestamentumban egyedülálló gondolatra jut, hogy YHWH teremtette az életellenes elemet, a sötétséget is. A kérdés az, hogy itt a morális értelemben vett gonoszról van-e szó, vagy sem. Bármennyire is kézenfekvőnek tűnik ennek a tagadása, magam

¹⁸ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־יְהוֹנָדָה שָׁמַע עוֹשֵׁי מַצֵּבָה וְאֵלֶּיךָ תִּבְיֹנוּ וְאֵלֶּיךָ תִּשְׁמָעוּ דָּל 18

¹⁹ Kétségtávol nyilvánvaló, hogy ezek a problémák a mai olvasó problémái és azok nem, vagy csak korlátozott mértékben voltak jelen a korabeli gondolkodásban.

hajlok a kérdés igennel való megválaszolására, anélkül azonban, hogy valamiféle manicheus metafizikai spekulációkba merülnénk el.

Az Ézs. 45-nek ugyanis a szisztematika teológia felől nézve egyetlen üzenete lehet, Isten felelősséget visel a valóság minden vonatkozásáért, s Deuteroézsaiással mondhatjuk, Isten felelősséggel viseltetik mindenért, nincsenek „úrvesztett hatalmak”- legalábbis nem Isten akaratából. Eszerint az úrvesztett hatalmak léte a nem-lét és helyük a non-hely lenne. Barth nem megy ilyen messzire, de az úrvesztett hatalmak az ő teológiai látásában is a saját tetteinek lavínája által sodort ember kétségbeesett megkapaszkodási kísérletét jelzik.

Mert azt hiszem, hogy ebben az összefüggésben nem Isten önkényessége, vagy erőszakos volta a fontos, bár természetesen ezt is bele lehet olvasni a szövegbe, hanem az, hogy mindent Isten teremtett. Ézsaiás logikája világos, ha YHWH mindent megtehet, mindent teremtett, akkor Círus is csak eszköz a kezében, hogy terveit véghezvigye.

A szokatlan formába öntött próféta üzenet elgondolkoztató. Nem szabad arra gondolnunk, hogy ezzel valamifajta dualizmust igazol a Biblia, s nem is kell Isten valamilyen metafizikai vetélytársára gondolnunk e tekintetben, azt sem hihetjük, hogy Istent valamilyen monisztikus koncepcióban képzelhető el, amelyben ő egy démoni, vagy önkényes hatalom lenne, amint azt Hegel elképzelte. Az üzenet ennél sokkal fontosabb: ha Isten mindent teremtett, akkor mindenkinek Ura is, tehát Ura a sötétségnek is, Isten nem a sötétség tárgya, de cselekvő alanya, aminthogy az üdvösségnek és a világosságnak is az. A szubjektum- objektum viszonyt nem lehet a rendszeres teológiában nem komolyan venni. Karl Barth az Ézs. 45,7-et (egyebekben másokhoz hasonlóan) leszűkíti, s arra mutat rá, hogy Isten nem önálló céllal teremtette a sötétséget.²⁰ Egyebekben jó társaságban van Barth, de tévedése akkor is tévedés, ha azt Augustinus és Aquinói Tamás is megerősíti. Azt hiszem, hogy a világosság- sötétség egymással szembenálló ontológiai kategóriájáról e helyen még nem beszélhetünk.

Témánk szempontjából fájdalmasan elgondolkoztató a 88. zsoltár, amelyben egy ifjú korától beteg ember Istennek panaszskodik. A probléma itt sem antropológiai, a betegséggel küzdő ember számára betegsége teológiai kérdés, s Isten felelősségének kérdését veti fel. Isten felelősségének kérdését a zsoltár nem racionalizálja el, hanem tiltakozás és panasz formájában Istenre fordítja.

²⁰ Ld. KD III/1,137.

Mi történik azonban az Újszövetségben?

Kétségtelen tény, hogy a kereszt botrányozása. A kereszten szenvedő Názáreti Jézus egy kegyetlen Isten képét tárja elénk első olvasatban, melyen már az ősegyház is azzal igyekezett segíteni, hogy a patripaszszionizmus herézisével oldotta meg problémánkat- nyilván ezzel egy sor új kérdést és problémát vetve fel.

Az evangéliumok történeteire reflektáló Pál, s e helyen Bultmannnak kell igazat adnunk, aki szerint Pál teológus gondolkodó, Istent nem akarja a gyámoltalan szerepében láttatni. Isten nem gyenge, a gyengeség Pál szerint az emberek jellemzője, s nem Istené- állapítja meg Bultmann a páli teológiát elemezve.²¹ Mi az, amire témánk szempontjából a páli iratokban, de különösen a Római levélben, s a Korinthusi levelekben a rendszeres teológia szempontjából figyelni kell? Részben figyelni kell arra, hogy Isten nem őrzi meg Fiát a gonosztól, hanem azt elképzelhetetlenül kegyetlenül hagyja szenvedni, de ugyanakkor azonban a gonosz Jézus Krisztus Atyja számára nem egy mindent uraló sors hatalma. A keresztyénség istene számára nem közömbös a szenvedés, a gonosz, sem annak fizikai, sem morális értelmében, s végképpen nem közömbös az ártatlan szenvedés. Isten minden időkben megmentette népét a gonosz hatalmából. Ő nem apatikus, nem gyenge, s végképpen nincsen kiszolgáltatva a gonosz, esetünkben az erőszak hatalmának. Akárhogyan is igyekszünk megválaszolni a kérdést, egy dolog világosan kitetszik az eddigiekből, a teodicea kérdése, s ezzel Isten erőszakos voltának kérdése is végső soron és elviekben megválaszolhatatlan. A teológiának a kérdés nyitott kérdés jellegét kell minden esetben megőriznie.

Történetileg a teodicea kérdésére született válaszok, nagyon elnagyoltan és sematizálva, a következőképpen kategorizálhatók:

- a. a teodicea kérdésének megkerülése azzal, hogy a szenvedő, gyenge és gyámoltalan Istenről beszélnek. Hans Jonas, Jürgen Moltmann, vagy a modern amerikai folyamat teológia világgal együtt szenvedő Istene azonban kikapcsolja azt, ami az istentanban a lényeges, Isten a történelem Ura, akinek erejétől várja a biblikus hitű ember a megváltást.
- b. A teodicea problematika kifáradása. Voltaire és az újabb kori ateizmus nyomán haladva a kérdés kifulladására érthető, jöllehet ez az irányzat a bibliai alapokat elhagyja. Herman Philipse leplezetlenül szembe akar nézni a világ valóságával, az Istenbe vetett hit helyett a

21 Az RGG 2. kiadásában Bultmann jegyzi a Pál szócikket. V.ö. BULTMANN:: Paulus in: *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1930,1019-1045.

józságot választja. Míg az agnosztikus, Philipse szerint azt mondja, „nem tudom van-e Isten?“, az ateista azt mondja: „nincsen számadásom Istennel, tudom, hogy nincsen Isten”.

A Biblia ugyanis még a látszólag értelmetlen szenvedésben sem lát kötelező erejű bizonyítékot Isten léte ellen. Éppenséggel az Isten gonosszal szemben fennálló felelősségéről való beszéd az, ami magával vonja a gondolatot, hogy akkor meg Isten felelős a gonosz eltávolításáért is.

- c. A teodicea tematizálásának kerülése. Elie Wiesel neve említhető itt meg, mások mellett, aki egyoldalúan a szenvedés tematikájára koncentrál. Az egyoldalú istenkép, mely ebből az irányzatból kirajzolódni látszik, egy egysíkú antropológiára enged következtetni. Egy olyan teológiai, vagy akár filozófiai heremeneutika, amely az Istenről való beszédet a szenvedés és csak a szenvedés kategóriájában hajlandó elfogadni szakít a hagyományokkal, de legfőbb hiányossága éppen töredékes emberképe, ebből következően hiányos istenképe is.
- d. A teodicea lehetetlenné tételére tett kísérletek, amelyekkel a poszt-modern korban dolgunk van Istent teljességgel beskatulyázzák a világ vétkeinek ok- okozati összefüggései közé, elhagyják éppen Isten voltának jellegzetességeit, s antropológiai szemszögből azon eszkatológiai reménységet hagyják figyelmen kívül, ami minden biblikus hitnek jellemzője.

Létezik- e olyan megoldás, ami a teológiai kérdésre kielégítő választ ad? Azt hiszem, hogy a megoldás egyetlen egy lehet, hagyjuk a teodicea kérdését nyitott kérdésnek, ne akarjunk mindenképpen dialektikus elemekkel spekuláló istenképet alkotni, hanem fogadjuk el, hogy Isten teremtésének minden rejtélyét egy napon megoldja.

Isten öngazolásának kategóriája az, ami a teodicea túlracionalizált megoldásaitól éppen úgy megóv, mint attól, hogy Isten vágyaink pusztá produktumává, vagy projekcióink tárgyává váljon. A reménység, hogy Isten önmagát igazolja nem csak egy esetleges remény. Marquardt eszkatológiájának címében feltett kérdésére²², hogy ugyanis „mit remélhetünk?“, a krisztológia adja meg a választ. Itt találjuk meg a produktív módon továbbgondolt barthi megigazulás tant, amelyben az ember megigazulása és Isten öngazolása addig nem látott módon kapcsolódik egybe. Isten öngazolásának kategóriája

22 Ld. MARQUARDT: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993-1996

azon rendszeres teológiai fogalom, amelyet Isten felfoghatatlansága, minden tárgyiassá válástól mentes volta, örök alanyi jellege, s Kijelentésében kiszámíthatatlanul kiszámítható volta jelent.

Éppen az élő Isten érdekében számot kell vetni azzal, hogy vannak megválaszolatlan maradó kérdések, melyeknek megválaszolatlanul hagyása az ember és Isten érdekében is kívánatos. Igaz, a legújabb korok teocentrizmusból antropocentrizmusba hajló világnézete nagy kísértést jelent, de éppen egy jól értelmezett antropológiának kell felvállalnia kérdések nyitott voltát, hogy annál tisztábban tudjon kérdésekre válaszolni. A teodicea kérdésének feloldhatatlan aporiái elgondolkoztatók, s talán jobbnak tűnik feloldhatatlan aporiákkal együtt élni, mint azokat egy hamis reményekkel kecsegtető „szenvédő Isten” kategóriájával feloldani. A kortárs holland teológia egyik sokat vitatott alkotója Harry Kuitert mondja, hogy nem segít Istenről hallgatni, mert valamiben hinni kell, s Isten nem lehet pusztán a hallgatás szava, bár kétségkívül hatalmában van hallgatni.²³

Amennyiben a rendszeres teológia modern kategóriáival akarunk dolgozni azt kell mondanunk, hogy Isten nem leíró fogalom, hanem létértelmet adó fogalom. Ebben az összefüggésben a teodicea kérdése egy olyan összefüggérendszer részeként értelmezhető, mely nem egy zárt intellektuális rendszer tökéletes és maradéktalan válaszadási kísérleteiben él, hanem el tudja fogadni éppen a felvilágosult ember értelmével a feloldhatatlan aporiákat.

Barbara Brown Taylor amerikai gyakorlati teológus mondja el kiváló teológiai esszékötetében a következő történetet, mely azt hiszem, a mindenkori teodicea elméletekkel küszködő ember számára is élhető alternatíva: „Mert kik vagyunk mi, hogy nekünk kellene Istent magyaráznunk? Valamikor a zeneszerző Robert Schumann egy különlegesen nehéz etűdöt játszott el. Egyik hallgatója megkérte, magyarázná el mit akart mondani vele. Válaszul Schumann leült a zongorához és újra eljátszotta a darabot. Mi valóban sokkal rosszabb dolgokat is tehetnénk, mint ennek a példának a követése, amikor Isten zenéjének különlegesen nehéz darabjai kerülnek elénk. Nem minden esetben feltétlenül a mi feladatunk azokat megmagyarázni. Néha elégséges pusztán az ilyen darabokat újra lejátszani, hogy azok a maguk hátborzongató disszonanciájában szólaljanak meg. A hamis hangok, éppen úgy, mint a hallgatás, Isten dolga és nem a miénk.”²⁴

23 ld. KUITERT: *Voor een tijd een plaats van God: een karakteristiek van de mens* – Baarn, Ten Have, 2002

24 TAYLOR: *When God is Silent*, Boston, Cowley Publications, 1998, 115–116.

Felhasznált és idézett irodalom

- BARTH, K.: *Kirchliche Dogmatik*, München–Zürich, Chr.Kaiser Verlag-Evangelischer Verlag Zollikon 1936-1967
- BROWN TAYLOR, B.: *When God is Silent*, Boston, Cowley Publishers,1998
- BULTMANN,R.: Paulus in: *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart*, Tübingen,J.C.B. Mohr Verlag,1930, 1019-1045
- CAMUS, A.: Der Ungläubige und die Christen in: *Fragen der Zeit*, Reinbeck Verlag, 1960
- DALFERTH, I. U.: „Was Gott ist, bestimme ich!“ Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“. in: *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*,Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 1997, 10-35
- KÖRTNER, U.: A vallás visszatérése. A vallás szerepe a modern társadalomban in: *Studia Theologica Debrecinensis*, 2 (2010),91-99
- KUITERT, H.: *Voor een tijd een plaats van God: Een karakteristiek van de mens*, Baarn, Ten Have 2002
- MISKOTTE, K. H.: *Biblisches ABC*, Neukirchen, Neukirchener Verlag,1976
- MISKOTTE, K. H.: *Wenn die Götter schweigen*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1978
- WITTGENSTEIN, L.: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Bp, 1998

Kovács Ábrahám:



MEGKÉRDŐJELEZETT KRISZTOLÓGIA

A feltámadás vita a magyar református teológiában a XIX. században

A 19. század korabeli hazai dogmatikai viták egyik, és helytelenül az egyház- és teológiatörténészek által egyetlennek tartott diskurzusa a Ballagi–Filó feltámadás-vita néven vonult be a teológiatörténetünkbe.¹ Az összefoglaló egyháztörténeti munkák kegyesség- és teológiai irodalommal foglalkozó szakaszai közül azt – bár szinte mindegyik megemlíti a feltámadás vitát – csak két komolyabb vállalkozás tárgyalja: a *Studia et Acta* egyik tanulmánya² és Márkus Jenő könyvének vonatkozó részei.³ Ezek a tanulmányok rajzolták meg a vita főbb vonalait. Az összegző történeti munkák megírói, Márkus könyvét leszámítva, nemigen kutatták az elsődleges forrásokat, azaz azt nem vizsgálták, hogy *miről* is folyt a vita, hogy *kik* vitatkoztak és *milyen* megközelítéssel.⁴

A hazai ortodoxiának első kiemelkedő képviselője Filó Lajos volt. Bár ő az egyháztörténeti tanszéket vezette, de teológiai munkássága igazán dogmatikai szempontból jelentős.⁵ A dogmához ragaszkodó hitvallásos teológusokat a racionalizmusból kinövő, de attól elhatárolódó liberális teológia supranaturalistáknak gúnyolta. A feltámadás-vita volt az első komoly teológiai megmérettetése az eltérő nézeteknek. A hazai vita gyakorlatilag a német

1 Ez a szerző által megírt tanulmány a „feltámadás vitának” egy rövidített változata. A 19. század közepén kibontakozódó hazai liberális teológia és a magyar tradicionális teológia ortodox irányzatának első komoly vitája Krisztus feltámadása körül volt.

2 MÁRKUS, M.: Teológiai irányzatok, in: Bartha T.–Makkai L. (szerk.): *Tanulmányok a Magyar Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből*, (Studia et Acta Ecclesiastica), Budapest, Zsinati Iroda, 1983, V. 156.

3 MÁRKUS, J.: *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005, 85. kk.

4 Márkus érdeme abban van, hogy „mélyfúrást” végzett. E fejezet az ő kutatásait veszi figyelembe, és az elsődleges források alapján még pontosabban kívánja bemutatni, hogy *miről* is szólt a vita.

5 CSEKEY, S.: Az alapítás kora (1855–1870), in: Bucsay M. – Pap M. (szerk.): *A Budapesti Református Teológiai Akadémia története 1855–1955* Budapest, A Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1955, 7–37, (p. 27).

nyelvű teológiai irodalomban kialakult vitának köszönhetően alakult ki itt-hon. A svájci Bernben Eduard Güder (1817–1882) egyik előadásában, amely egy ötven oldalas kis könyvben is megjelent, Krisztus testi feltámadását Isten személyes, öntudatos és szabad tényének mondja.⁶ Isten kezét a természeti törvénynek nevezett absztrakciók nem kötik. A múlt századi felfogás szerint a test útja az elmúlás, a feltámadás ténye szerint „azonban az Isten útjának vége a testiség”.⁷ Vele szemben jelent meg a *Protestantische Kirchenzeitung* 1862. évi 13. számában Alexander Schweizernek egy tanulmánya, amelyet a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 1862-ben közölt.⁸ Itt a szerző Krisztus testi feltámadása felől értekezik. Ebben azt a történelem elé utalta, mivel úgy gondolta, hogy az nem fogadja el a testi feltámadást.⁹ Márkus szerint Schweizer előadásában nem tagadja a testi feltámadást, hanem Krisztus reális és marandó feltámadását hangsúlyozza Kálvin úrvacsoratanának mintájára, azaz úgy, ahogy Krisztus az úrvacsorában nem *corporaliter*, hanem *realiter* van jelen. Schweizer szerint a feltámadás fő üzenete, hogy Krisztus a feltámadásával fokozottabb aktivitásba lépett. Schweizer gondolkodásában a feltámadás nem függhet a történeti igazolástól. Érve szerint egy eseménynek nem lehet nagyobb jelentőséget tulajdonítani, mint magának a vallásnak.

Mindez a schweizeri álláspontot ismertető Sz. B.¹⁰ tolmácsolásában jelenik meg, aki Strauss gondolatát idézve hozzáteszi: „furcsa, hogy pont a feltámadástörténet képe nem egységes az evangéliumokban”,¹¹ János például csak a függékében szól Jézus galileai megjelenéséről. A feltámadásról tudósító történetek népmondai változásokon mentek keresztül, ezért csak az első korinthusi levél és János evangéliuma hiteles.¹² „Sz. B.” ezzel a Biblia könyveinek „bizonyíték” jellegét, hitelét kérdőjelezi meg, amikor összeveti a különböző evangéliumok Jézus testi feltámadásáról szóló bizonyosságait. Filó Lajos erre reagálva hangsúlyozza, hogy a történelmi hitelesség fontos. Ő sem állítja – ahogy Márkus mondja – „matematikai bizonyossággal”¹³ az evangéliumok hitelességét, de aláhúzza,

6 GÜDER, F. G. E.: *Die Tatsächlichkeit der Auferstehung Christi und derer Bestreitung*, Bern, J. Hengberger, 1862, 4.

7 i.m., 5. Itt „testiség” alatt a korabeli szóhasználat testi létet ért; azaz az Isten szerinti út végén a test áll.

8 Sz. B.: Schweizer és Güder, in: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 5 (1862), 461–469, 461.

9 MÁRKUS, *A liberális szellem*, 86. Itt a németből fordító arra gondolhat, hogy a történelmen kívülre, felülre, racionálisan nézve emberiség történetéből kiemelve kell, illetve lehet csak fenntartani azt az állítást, hogy Krisztus testileg feltámadt.

10 Egyelőre csak találgatni lehet, hogy pontosan ki is ez a személy.

11 Sz. B.: Schweizer és Güder, in: *PEIL* 5 (1862), 461–469, 465.

12 i.m., 465.

13 MÁRKUS, *A liberális szellem*, 92.

hogyan az evangéliumok és a bibliai iratok pusztán fennmaradásának a ténye mégis csak komoly bizonyíték a hitelesség mellett.¹⁴ Filó számára tehát egyrészt fontos a hitelesség, a történetiség, sőt mi több, még érvet (igaz, elég gyenge 'történeti' érvet) hoz fel mellette, másrészt ő is elismeri a történetkritika oldaláról érkező alapvető kérdéseket. Ahhoz azonban ragaszkodik, hogy a Biblia hiteles könyv, és a tanítványok testi feltámadásról beszélnek az evangéliumokban. Ha pedig valaki az evangéliumok hitelességét kétségbe vonja, akkor a testi feltámadás hitelességét is tagadja.¹⁵ Filó egyébként nem tett egyebet, mint világosan védte az egyház tanítását, és egyfajta teológiai hitvalló elvet is megfogalmazott, mikor kijelentette: „a szentírók nem használhatók fel egymás ellen, mert azok együtt alkotják az »isteni íghirdetőknek győzhetetlen phalanxát«”.¹⁶

Hamarosan éles teológiai vita kezdett kibontakozni, ahol két ismeretlen szerző „Sz” és „H” Filóval szemben, míg Szász Domokos és Tatai András Filó álláspontja mellett vonult fel. A Filóval szemben álló felek alapvetően amellett érvelnek, hogy a Szentírás tanítása szerint Jézus Pálnak látomásban jelent meg, azaz a 2 Kor. 12, 1–4 víziót ír le. Krisztus tehát neki bensőképpen jelent meg. Ugyanúgy, az 1 Kor. 15, 4–8-ban is, Krisztus lelki megjelenése tapasztalati tényként lett rögzítve. Sz. azt hangsúlyozza, hogy ha Pálnál nem testi, hanem szellemi az Úr megjelenése, akkor ugyanez vonatkozik a többi apostolra is.¹⁷ A másik liberális teológus „T” szerint Jézus beszédeiben nyoma sincs annak, hogy a testi feltámadás beletartozik Isten üdvtervébe. Ehhez segítségül János evangéliumát hívja, mert a Jn 14, 16. ¹⁷. 26. értelmében Jézusról nem a testi feltámadás, hanem a Vigasztaló tesz bizonyosságot.¹⁸

Filó nehezményezte Ballaginak azt a magatartását is, hogy az SZ. B. cikére írt véleménye mellett közvetlenül ott állt az ő tanulmányára írt válasz, majd azt a fent említett további kritikák követték. Ekkor Filó elhatározta, hogy külön útra lép, és megírja a hazai ortodoxia első veretes munkáját, *A feltámadás és a spiritualizmus, vagyis védelme a Jézus testi feltámadása igazságának a tudomány szempontjából* című könyvét. Gyakorlatilag e munka után tárja fel Filó a befolyásos lappal és teológiai tanári pozícióval rendelkező Ballagi Mór liberális teológiai nézeteit saját interpretálásában. Schweizert és hazai követőit Filó spiritualistáknak nevezi, akik a „történeti eseményeket kivetkőztetik ténylegességükből és gondolkodásukkal az én által meghatározott

14 FILÓ, L.: *A feltámadás és a spiritualizmus*, Kecskemét, k.n., 1862, 15.

15 FILÓ, L.: Schweizer és a feltámadás, in: *PEIL* 5 (1862), 561–570, 563.

16 FILÓ, L.: *A feltámadás és a spiritualizmus*, 15 kk.

17 Sz.: Szóljunk a magunk képében, in: *PEIL* 5 (1862), 571–579, 574 kk.

18 T.: „Minő feltámadás”, *PEIL* 5 (1862), 593–601, 596, 600.

irányban az anyagi valóságot szellemmé, a történeti tényt eszmévé alakítják át”.¹⁹ Ballagi könyvet ír válaszként: *Tájékozás a theologia mezején. Viszonzásul Filó Lajosnak „A feltámadás és spiritualizmus” című műve, mint a halottaiból feltámadó scholastica legújabb termésére.*²⁰ Filó Lajos pedig Ballagi munkáját olvasva úgy érezte, hogy vissza kell szorítani a keresztyénietlen modern hangot. Ezért egy újabb könyvet írt *A keresztyén hit védelme a Krisztus feltámadása kérdésében, vagyis szellőztetése Ballagi Mór úr Tájékozásának.*²¹

Ballagi Mórral és társaival szemben csak Filó volt az, aki határozottan védte Krisztus testi feltámadását, míg a magyar teológiai társadalom vagy már rég elfeledte a hitvallásokat, vagy pedig közömbössé vált irántuk.²² Voltak sokan olyanok is, akik a korszellem hatására tagadták a testi feltámadást. Filó központi gondolata az volt, hogy minden olyan állítás, amely Krisztus testi halálból lett feltámadását tagadja, tévtanítás. Írásában, nagyon józan hangon, Filó ezt a hitet nemcsak a tudás, hanem sokkal inkább a Szentlélek munkájának tartja.²³ Ehhez a hitvallásához szorosan kapcsolódik az, amit a csodákról vall, hiszen Krisztus feltámadása az emberiség történelmének a legnagyobb csodája. Filó a bibliai csodákat tényeknek tartja, amelyek „se nem képtelenségek, se nem allegóriák, avagy a képzelődésnek színes játéka, hanem valóságok”.²⁴ Ezzel szemben a Ballagi Mór lapja körül szárnyát bontogató liberális teológia tagadta a természetfelettit, és így a csoda lehetőségét is. A feltámadással kapcsolatosan azt vallotta, hogy „a keresztyén ember ma a szellem feltámadását hiszi és várja”.²⁵ Filó szerint a *Credóban* rögzített testi feltámadáson áll vagy bukik a keresztyénségünk. Emiatt bátorodik célzattal megfogalmazni egyik legalapvetőbb tételét, hogy „először keresztyénné kell lennünk, azután legyünk teológusok”.²⁶ Állásfoglalása szerint ez kizárja, „akár a teológiának, akár a teológusnak azon szabadságát, hogy a vallás tartalmát, a keresztyénség tör-

19 FILÓ: *A feltámadás és a spiritualizmus*, 26.

20 BALLAGI, M.: *Tájékozás a theologia mezején. Viszonzásul Filó Lajosnak „A feltámadás és spiritualizmus” című műve, mint a halottaiból feltámadó scholastica legújabb termésére*, Pest, 1862. Könyvét többen is ismertették a PEIL-ben, közöttük Révész Imre is.

21 FILÓ, L.: *A keresztyén hit védelme a Krisztus feltámadása kérdésében, vagyis szellőztetése Ballagi Mór úr Tájékozásának*, Kecskemét, Szilády János, 1863.

22 KONCZ S.: *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása*, (Tanulmányok a Rendszeres Teológia és Segédtudományai köréből 6.), Debrecen, Csuka Nyomda, 1942, 113.

23 i.m., 114.

24 FILÓ, L.: *A keresztyén hit védelme a Krisztus feltámadása kérdésében*, Kecskemét, Nyomtatott Szilády Károlynál, 1863.

25 BALLAGI, *Tájékozás*, 94.

26 CSEKEY S.: *Az alapítás kora (1855–1870)*, 26.

téneti tényeit tetszése szerint nyirbálhassa s elszellemíthesse”. Aláhúzza, hogy nem arról van itt szó, mintha a hívő teológus lemondana az „ész használatáról”, hanem arról, hogy az értelmet „bizonyos, a dolog természetéből származó korlátok között kívánja tartani s így azokat a vallás körül nem ugyan magiszterekül, de miniszterekül használja, nem teszi azokat úrrá a vallás felett”.²⁷ Metsző kritikájának éle természetesen Ballagi Mór ellen irányult. Ballagi keresztyénné válásában semmilyen hitbeli döntést nem lehet felfedezni.²⁸ Társadalmi liberalizmusát ülteti át keresztyén mezbe és veszi fel az evangélikus hitet idealista meggyőződésből és tudatos számításból, amivel izraelita hittársai meg is vádolták. Ballaginál már itt is tetten érhető a társadalmi liberalizmus teológiai mezbe öltöztetése. Így nem meglepő, hogy Ballagi megmaradt töretlenül néha szélsőségekbe nyúlóan radikális liberálisnak, immár az új teológiai közegén belül is.

A vitában alapvetően két fő vonal alakult ki: a kibontakozó liberalizmus tagadta a testi feltámadást, illetve mérsékeltőbbjei elfogadható megoldási kísérletekkel igyekeztek előhozakodni, míg a konfesszionalista-hitvalló Filó a hitvallásokhoz ragaszkodva fenn akarta tartani Krisztus testi feltámadását. A vitát legtalálébban id. Révész Imre ragadta meg, amikor úgy érvelt, hogy a hazai teológusok nem jól értették Schweizert, mert cikkének az az értelme, hogy „Krisztus testi feltámadásának története a hitnek a tárgya, ne kívánjuk azt emiatt tudományosan igazolni, mint a világi történetet, mert Krisztus feltámadása ennél magasztosabb, felségesebb és csak a hit fogja fel méltán”.²⁹ A feltámadás vita itt, 1863-ban ideiglenesen lezárult, de a protestáns ortodoxia kibontakozásakor 1871-től, valamint 1882-től ismét fellángolt.³⁰ A felek álláspontjai nem változtak csak a vitatkozó felek. A debreceni ortodoxiának köszönhető, hogy az egyetemes hitvallás e kardinális krisztológiai tanítása is megmaradhatott a későbbi korok számára az egyházban. Ez azonban egy másik korszak történetére vezet át.

27 FILÓ, L.: *A keresztyén hit védelme*, 92, 180, 192, 215, 25, 85, 101, 111, 176, 287, 289, 319, 337–338, 352, 364. Filó ortodox véleménye egybecseng Alexandriai Kelemen, Origenész, Theodorétosz vagy éppen Anselmus, illetve Ockham gondolataival, ami a hit és az ész kapcsolatát jelenti.

28 KOVÁCS, Á.: Ballagi Mór és a Skót Misszió: megtérés, áttérés vagy kitérés? Egy liberális protestáns zsidó életútjának kezdete, in: *Confessio* 31 (2007), 109–125.

29 *TtREL*, Révész Imre sen. iratai: Révész – Ballagi levelezés: 3.a fond. A könyvismertetés kézírata, 5.

30 KOVÁCS, Á.: *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával* (Magyar Vallástudományi Könyvtár 4.), Budapest, L'Harmattan, 2010.

Felhasznált irodalom:

- BALLAGI, M.: *Tájékozás a theologia mezején. Viszonzásul Filó Lajosnak „A feltámadás és spiritualizmus” című műve, mint a halottaiból feltámadt scholastica legújabb termésére*, Pest, 1862
- CSEKEY, S.: Az alapítás kora (1855–1870), Bucsay M. – Pap M. (szerk.): in *A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855–1955*, Budapest, A Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1955, 7–37
- GÜDER, F. G. E.: *Die Tatsächlichkeit der Auferstehung Christi und derer Bestreitung*, Bern, J. Hengberger, 1862
- FILÓ, L.: *A keresztyén hit védelme a Krisztus feltámadása kérdésében, vagyis szellőztetése Ballagi Mór úr Tájékozásának*, Kecskemét, Szilády János, 1863
- FILÓ, L.: *A feltámadás és a spiritualizmus*, Kecskemét, k.n., 1862
- FILÓ, L., Schweizer és a feltámadás, in: *PEIL* 5 (1862), 561–570
- KONCZ S.: *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása*, (Tanulmányok a Rendszeres Teológia és Segéd tudományai köréből 6.), Debrecen, Csuka Nyomda, 1942
- KOVÁCS, Á.: *Ballagi Mór és a Skót Misszió: megtérés, áttérés vagy kitérés? Egy liberális protestáns zsidó életútjának kezdete*, in: *Confessio* 31 (2007), 109–125
- KOVÁCS, Á.: *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával* (Magyar Vallástudományi Könyvtár 4.), Budapest, L'Harmattan, 2010
- MÁRKUS, M.: Teológiai irányzatok, in: Bartha T.–Makkai L. (szerk.): *Tanulmányok a Magyar Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből*, (Studia et Acta Ecclesiastica), Budapest, Zsinati Iroda, 1983, 155–189
- MÁRKUS, J.: *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005
- Sz. B.: Schweizer és Güder, in: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 5 (1862), 461–469.
- Sz.: Szóljunk a magunk képében, in: *PEIL* 5 (1862), 571–579
- T.: Minő feltámadás, in: *PEIL* 5 (1862), 593–601
- TISZÁNTÚLI REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET LEVÉLTÁRA (TtREL), Révész – Ballagi levelezés, 3.a . A könyvismertetés kézirata, 5

Horváth Erzsébet:



AZ 1947-ES TÁMADÁS A VALLÁSOKTATÁS ELLEN

Ortutay Gyula, az FGKP képviselője 1947. február 28-án pártja ülésén említette meg a vallásoktatás fakultatívvá tételét.¹ Ortutay a közoktatás reformjával 1943 óta foglalkozott, de a fakultatív vallásoktatás felvetését messzemenően befolyásolta az adott politikai helyzet. Az MKP egyre nagyobb befolyása a politikai életben, az MSZDP baloldalának megerősödése és az, hogy a Nemzeti Parasztpárt és a Független Kisgazda Párt egyes tagjai is változást akartak az állami oktatásban. Ravasz László és a korszakot kutató történészek véleménye megegyezik abban, hogy a fakultatív vallásoktatással a Független Kisgazda Párt, mint kényszerű lépéssel állt elő, mert ezzel kívánta politikai hatalmát megerősíteni. Az MKP ezt elfogadta, mint valamely próbáját a két párt közeledésnek.² A fakultatív vallásoktatás tervezetét az a kisgazda párti Ortutay Gyula készítette, s hozta nyilvánosságra, aki 1945 óta a Magyar Kommunista Párt titkos tagja volt. Kinek fűződött komolyabb érdeke az egyházi oktatás háttérbe szorításához? Kinek származott igazán haszna a fakultatív vallásoktatás témájának „közhírré tételéből”? A kisgazda párt Ortutay ebbéli tevékenysége után elvesztette keresztyén szavazóinak nagy részét, amiből mindenféleképpen Rákosiék húztak hasznót, hiszen mindez az 1947-es választás előtt történt, amelynek megnyeréséért minden tőle telhetőt megtett az MKP.

1 SURÁNYI István: *Alapfokú (általános iskolai) oktatás Székesfehérváron 1945-1948 között*. Neveléstörténet folyóirat, http://www.kodolanyi.hu/nevelestortenet/index.php?rovat_mod=archiv&act=menu_tart&eid=32&rid=1&id=171 2009. 12. 27. IV. Az iskolák államosítása, 1.

2 RAVASZ, *Válogatott*, i.m. 174., RAVASZ László, *Emlékezéseim*, i.m. 324-326. RAVASZ László, *A Fakultatív vallásoktatás*, Élet és Jövő, Bp. XIV. évf. 1947. 7. sz. márc. 27. 1. „...hirtelen belevették az alkudozások serpenyőjébe a fakultatív vallásitanítás gondolatát. Belevették azért, mert engedményképpen kezelték, mégpedig elég olcsó engedményképpen a koalíció jobb- és baloldali ágának vitájában. Ezzel létrejött az a megegyezés, amely meghosszabbította a már-már kimúló koalíció életét.”

Ortutay Gyula, az FGKP képviselője 1947. február 28-án pártja ülésén említette meg a vallásoktatás fakultatívvá tételét.¹ Ortutay a közoktatás reformjával 1943 óta foglalkozott, de a fakultatív vallásoktatás felvetését messzemenően befolyásolta az adott politikai helyzet. Az MKP egyre nagyobb befolyása a politikai életben, az MSZDP baloldalának megerősödése és az, hogy a Nemzeti Parasztpárt és a Független Kisgazda Párt egyes tagjai is változást akartak az állami oktatásban. Ravasz László és a korszakot kutató történészek véleménye megegyezik abban, hogy a fakultatív vallásoktatással a Független Kisgazda Párt, mint kényszerű lépéssel állt elő, mert ezzel kívánta politikai hatalmát megerősíteni. Az MKP ezt elfogadta, mint valamely próbáját a két párt közeledésnek.² A fakultatív vallásoktatás tervezetét az a kisgazda párti Ortutay Gyula készítette, s hozta nyilvánosságra, aki 1945 óta a Magyar Kommunista Párt titkos tagja volt. Kinek fűződött komolyabb érdeke az egyházi oktatás háttérbe szorításához? Kinek származott igazán haszna a fakultatív vallásoktatás témájának „közhírré tételéből”? A kisgazda párt Ortutay ebbéli tevékenysége után elvesztette keresztyén szavazóinak nagy részét, amiből mindenféleképpen Rákosiék húztak hasznot, hiszen mindez az 1947-es választás előtt történt, amelynek megnyeréséért minden tőle telhetőt megtett az MKP. Az 1947. március 5-én tartott pártközi értekezleten, - melyen az MKP részéről Losonczy³ Géza, a Független Kisgazda Párttól

1 SURÁNYI István: *Alapfokú (általános iskolai) oktatás Székesfehérváron 1945-1948 között*. Neveléstörténet folyóirat, http://www.kodolanyi.hu/nevelestortenet/index.php?rovat_mod=archiv&act=menu_tart&eid=32&rid=1&id=171 2009. 12. 27. IV. Az iskolák államosítása, 1.

2 RAVASZ, *Válogatott*, i.m 174., RAVASZ László, *Emlékezéseim*, i.m. 324-326. RAVASZ László, *A Fakultatív vallásoktatás*, Élet és Jövő, Bp. XIV. évf. 1947. 7. sz. márc. 27. 1. „...hirtelen belevették az alkudozások serpenyőjébe a fakultatív vallásitanítás gondolatát. Belevették azért, mert engedményképpen kezelték, mégpedig elég olcsó engedményképpen a koalíció jobb- és baloldali ágának vitájában. Ezzel létrejött az a megegyezés, amely meghosszabbította a már-már kimúló koalíció életét.”

3 LOSONCZY Géza (1917 –1957), újságíró, politikus, államminiszter. 1939-től a KMP tagja. 1941-ben letartóztatták, kiszabadulása után illegálisan a pártsajtóban és az értelmiségi szervező munkában dolgozott. Révai József helyettese mint államtitkár a Népművelési Minisztériumban. A sztalinista terrorszervezet őt is börtönbe juttatta hamis vádak alapján a Rajk-perben. Csatlakozott az 1956. október 23-án tüntető tömeghez. Tagja lett az 1956. október 31-én megalakult MSZMP Intéző Bizottságának. Nagy Imre október 30-án államminiszterré nevezte ki. Ő lett volna a Nagy Imre-per másodrendű vádlottja, de még a tárgyalás előtt decemberben a börtönben – tisztázatlan körülmények között – meghalt. *Új Magyar*, i. m. 288-290.

Ortutay Gyula, a Szociáldemokrata Párttól Justus Pál⁴ és a Parasztpárttól Darvas József⁵ vettek részt - megegyeztek abban, hogy „Az 1946:1. tc.-ben biztosított lelkiismereti és vallásszabadság elvének megfelelően, az iskolai vallásoktatást fakultatívvá kell tenni. Minden szülőnek meggyőződésétől és szabad elhatározásától függ...”⁶ a gyermeke vallásoktatása. Rákosi 1947. május 9-én az angyalföldi Láng gyári munkás gyűlésen tartott beszédében a hitoktatás fakultatívvá tételével kapcsolatos vitákért a kisgazdákat tette felelőssé. Nagy Ferenc miniszterelnököt és Balogh István római katolikus papképviselőt hibáztatta, akik úgy tárták az értekezlet elé az ügyet, mint amelyet az egyháziakkal már megbeszéltek, de az egyházakkal nem tárgyalták le előre a tervezetet. A pártvezér ezen a gyűlésen is támadta a kisgazdákat, mert sérelmezte, hogy a kisgazdák a pártközi értekezlet után azt híresztelték, hogy a kommunisták nyomására tűzték napirendre a demokrácia és az egyház viszonyának rendezését.⁷

Nagy Ferenc vállalta ugyan a törvény beterjesztését, de erre nem kerülhetett sor.⁸ Feltehetően Nagy Ferenc miniszterelnök, főgondnok elhatározása mögött az állhatott, hogy ezzel a törvénnyel egy időre elkerülhetik az iskolák államosítását.⁹ Az MKP pedig azért is támogatta a tervezetet, mert illeszkedett hároméves tervéhez. Az utókor számára érdekes Kádár Imre¹⁰ kom-

4 JUSTUSZ Pál (1905 –1965), politikus, társadalomtudományi író, költő, műfordító. 1945 után az MSZDP központi vezetőségének tagja, agitációs és propagandaosztályának vezetője. *Új Magyar*, i. m. 647.

5 DARVAS (Dumitrás 1932-ig) József (1912-1973), író, politikus. 1945-1949 között a Nemzeti Parasztpárt elnöke. 1943-ban Balatonszárszón az SDG konferencián – „Népi írók” – előadást tartott. *Új Magyar*, i. m. 51-52.

6 Jegyzőkönyv a pártközi értekezlet által a közoktatásügyi kérdések megvitatására kiküldött albizottság üléséről. DANCs Istvánné, *Dokumentumok a magyar közoktatás reformjáról 1945-1948*, Kossuth, 1979, (UMKL VKM XV-36. 1947. sz. n.) 577.

7 Rákosi nyilatkozatot kért a kisgazdáktól, hogy ők kezdeményezték a fakultatív vallásoktatás tárgyalását, de a kisgazdák nem adtak. RÁKOSI M., *A magyar demokráciáért*, Bp. Szikra Kiadó, 3. kiadás 1948. 432-433.

8 Nagy Ferenc svájci tartózkodása alkalmával értesült elfogató parancsáról és a Magyar Közösség elleni támadásról, és 1947. május 30-án lemondott miniszterelnöki tisztségéről és nem tért vissza hazájába.

9 BALOGH Sándor, *A fakultatív vallásoktatás kérdése és az egyházak*. Századok, 1973/4. 906.

10 KÁDÁR Imre (1894-1972) költő, író, műfordító, szerkesztő, rendező, színigazgató, 1918 őszén csatlakozott az októberi őszirozsás forradalomhoz. 1919 őszén Kolozsvárott telepedett le. 1924-ben az Erdélyi Szépművészeti Céh Kiadóvállalat egyik megalapítója volt. 1933–1940 között a kolozsvár-nagyvárad Magyar Színház igazgató-rendezőjeként működött. 1940 után református teológiai kérdésekkel foglalkozott. 1944-ben áttelepedett Magyarországra. 1950-től a református egyház egyetemes konventjében a külügyi és a *Teológiai Szemle* szerkesztője. Utolsó éveiben az egyházi kapcsolatokat ápoló Felekezettudományi Intézetet vezette.

munista pártot támogató véleménye, melyről „Egyház az idők viharában” című könyvében írt:¹¹ „A kommunista párt népgyűlésen jelentette be¹², hogy a fakultatív vallásoktatás kérdésének időszerűtlen felvetésével Nagy Ferenc csalta lépre a kormányt”, aki a kultúrharc kirobbantásával akarta elgáncsolni a hároméves terv előkészítését.¹³

A kultúrharc ekkorra már elindult, de ehhez Nagy Ferencnek nem volt köze és a hároméves tervet semmiben sem akadályozta a fakultatív vallásoktatás terve, sőt segítette a kommunista párt törekvéseit az egyházak visszaszorításában, főleg a kultúra, az oktatás területén, de leginkább a választások megnyerésében.

A református, a római katolikus és az evangélikus egyházi vezetők azonnal tiltakoztak, mozgósították egyházuk tagjait a hitoktatást fakultatívvá tevő törvénytervezet elfogadása ellen. Ravasz László az Új Ember 1947. március 2-ai számában nyilatkozott a fakultatív vallásoktatásról. „Nézetem szerint szükséges a kötelező hitoktatás az állami és a községi iskolákban azért, mert a vallás az emberi műveltségnek, különösképpen pedig a keresztyénség a nemzeti műveltségnek olyan lényeges alkotórésze, amelynek ismerete nélkül maga az emberi, illetőleg a nemzeti műveltség hiányos.”¹⁴ Ravasz szükségesnek tartotta az ifjúság számára a hitigazságok megismerését, mert a hitoktatás hiányában nem lesz lehetőségük választaniuk felnőttként, hogy keresztyénként akarnak-e élni egy gyülekezethez tartozva, vagy sem.

A törvénytervezet szerint az 1947/48-as tanévtől kezdve minden iskolában, ahol addig a hit és erkölcsstan kötelező, rendes tantárgy volt, ott e tantárgy helyébe a hittan, illetve az erkölcsstan tantárgy lép. A hittan tantervét az illetékes egyház állítja össze, míg az erkölcsstan tantervéért a VKM a felelős. A szülők döntenek a 18. életévét be nem töltött diák esetében a tanév megkezdése előtt írásban, hogy gyermekük vallástant vagy erkölcsstant tanuljon, amit évközben nem lehet megváltoztatni. A tervezet 4. §-a próbálta megnyugtani a vallásos szülőket, hogy döntésüknek nem lehet semmilyen következménye gyermekükre nézve sem a tanulmányi előmenetelben, sem az

11 KÁDÁR Imre, *Egyház az idők viharában*, Bp. Biblioteka Kiadó, 1957.

12 Ez a Nagy-Budapesti pártaktíva gyűlése, 1947. június 2-án történt.

13 KÁDÁR, *Egyház*, i.m. 162.

14 Közli az *Élet és Jövő*, 1947. márc. 29. 3., A Magyar Református Ébredés „Visszautasítjuk” címmel szóló Ravasz püspöknek az *Új Emberben* közölt cikkéről. Az *Élet és Jövő* határozottan reagált erre az *Ébredés* cikkekre március 29-én, mert úgy vélte, hogy annak hangneme megzavarhatja a református és a római katolikus egyházak együttműködését. KÁDÁR, *Egyház*, i.m. 157.

iskolai kedvezmények megadásában.¹⁵ A tervezet új vallástanítási tananyag kidolgozását említi az egyházak számára akkor, amikor még a református egyház el sem készült azzal az általános iskolák számára készítendő vallástanítási tervvel, melyet az Országos Köznevelési Tanács 1945. dec. 11-én 389/1945. szám alatt kért, hogy azt az általános iskola tantervéhez függetlenül mellékelhesse.¹⁶ A mostani tervezet törvénnyé emeléséhez az állam vezetése elkezdte az egyeztetéseket az egyházi vezetőkkel.

Tildy Zoltán köztársasági elnök 1947. március 31-én délutánra hívott össze értekezletet a vallástanítás ügyében, melyre meghívást kapott Nagy Ferenc miniszterelnök, Nagy Miklós államtitkár s egyházi részről a püspökök, valamint Bereczky Albert, Victor János¹⁷, Békefi Benő, akik a nyíregyházi tanácskozás miatt késve érkeztek. Tildy nem kezdte el a tárgyalást nélkülük, várakoztatta a püspököket.¹⁸ A kétórás megbeszélésen Tildy nehezményezte, hogy a református egyház már elkötelezte magát a fakultatív vallásoktatással szemben, ami az egyháznak kárára és hátrányára lehet, s ő már ebben nem segíthet. Nyilvánvaló volt, hogy a református és a római katolikus egyház is a fakultatív vallásoktatás ellen van, s így a kisgazda párt ellen. Nagy Ferenc miniszterelnök, a Bp. Kálvin téri gyülekezet főgondnoka nem akart egyházával szembekerülni és kijelentette "ha nem megy a dolog, beadja lemondását, (de)... nála jobboldalibb miniszterelnök nem jöhet... amit neki nem adtunk meg, meg fogjuk adni sokkal olcsóbban egészen baloldali kormányzatnak".¹⁹ Ravasz és Nagy Ferenc egyetértett abban, hogy akik nem akarják gyermekeiket vallásoktatásban részesíteni, azok kapnak felmentést,²⁰ de ha egyháztagok, akkor a gyülekezetükben egyházfegyelmi eljárást kell indítani ellenük. A nyíregyházi Szabad tanács tagjai viszont Bereczkyvel az élen kelleetlenül fogadták Ravasznak ezt a következetes gondolatmenetét, hogy az egyháztagság felelősséggel jár, mely kiterjed a gyermekek hitbeli nevelésére, mert aki ezt megtagadja, az vét egyháztagsága ellen. Az MRE Zsinata 1947. május 7-8-i ülésén tárgyalta az egyháztagság ügyét Makkai Sándor és Bereczky Albert

15 Fogalmazvány, VKM. XV-36. 1947. sz. n. dátum nélkül UMKL, DANCS, *Dokumentumok*, 573-574., és Fogalmazvány, 1947. ápr. 15. Ráday Levéltár, Elnöki iratok 99. d.

16 MRE Egyetemes Konvent Bp. 1947. ápr. 15-16 napjain tartott ülésének jkv-e, 73. pont, 51-54. MREZSL. 2. a. f. Külön Kezelt Iratok (a továbbiakban: KKI) 1.

17 VICTOR János (1888-1954) református lelkipásztor, teológiai tanár. bibliaprogramok.blog.hu/2010/02/11/victor_janos 2010. 01.15. letöltés

18 Tildy és Bereczky Albert apóstársak voltak.

19 RAVASZ László, *Pro memoria*, 1947. ápr. 9. gép, másolat, Ráday Levéltár, Elnöki iratok, 435/1947. 98. d., RAVASZ, *Emlékezéseim*, Bp. MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992, 325.

20 RAVASZ, *Válogatott írások 1945-1968*, szerk: BÁRCZAY Gyula, New York, EPMSz, 1988, 175.

előterjesztése alapján. A javaslat megtárgyalását követte a határozat, mely szerint az MRE tagja az lehetett, aki egyháztagsági nyilatkozatot tett szóban a gyülekezet előtt, és nevének aláírásával hitelesített. A nyilatkozatban fogadalmat tett: „református vallású gyermekeimet hitünk szerint nevelem és neveltetem”.²¹ Egyértelmű a zsinat állásfoglalása, s az is, hogy miért volt éppen 1947-ben szükséges az egyháztagság megerősítése, vállalása. Okot adott erre az, hogy akadtak olyan presbiterek, akik vagy az MKP-nek, vagy az MSZDP-nek voltak a tagjai.

Kádár Imre szerint Bereczky súlyos tévedésnek tartotta Ravasznak és a református egyháznak a fakultatív vallásoktatás elleni harcát.²²

Ravasz László a március 31-i megbeszélésen hangot adott annak a többször ismételt nézetének, hogy az egyház és az állam vezetőinek rendeznie kell minél előbb, hivatalosan az egyház és az állam egymáshoz való viszonyát. A püspök ugyanis a vallásoktatás fakultatívvá tételének próbálkozása után további hátratételekre számított.²³

Az 1947-es református egyházi lapokban az egyházkerületek, egyházmegyék, gyülekezetek és egyesületek olyan írásai láttak napvilágot, amelyek határozottan tettek vallást református hitükről, hitvalló őseikről, s arról, hogy miért nem mondhatnak le a kötelező vallásoktatásról.²⁴ A Tiszántúli

21 MRE Zsinati jkv. Bp. 1947. május 8. 388. pont. 6-13. MREZSL 1. f. KKI 1. „Nyilatkozat ... Most azért, hogy teljes jogú egyháztag lehessenek, konfirmációi fogadalmam megújításaképpen kijelentem Isten és a gyülekezet színe előtt, hogy a református keresztyén egyháznak hűséges, engedelmes és áldozatkész tagja maradok. Ezért ígérem és fogadom, hogy az istentiszteleteken és az úrvacsora sákramentumában rendszeresen részt veszek; az egyházfegyelemnek magamat alávetem; református vallású gyermekeimet hitünk szerint nevelem és neveltetem, egyházam anyagi fenntartásában és a szeretetmunkákban tehetségemhez képest részt veszek. Mindezekhez Isten Szent Lelkének hathatós segédelmét kérem.” *uo.* 12-13. o.

22 KÁDÁR, *Egyház*, i.m. 159. Hadd álljon itt néhány idézet *Egyházam és hazám. Mindszenty József hercegprímás szentbeszédei. II. 1947.* munkájából - szerk. BEKE Margit, Bp. Szent Gellért Kiadó, 1994. 38. „...lappangó kultúrharccal állunk szemben...halljuk a jelszót: „Előbb demokráciát, azután szocializmust!” Attól tartunk, hogy a hitoktatás kérdésében is sokaknál ez a szándék, előbb fakultatív hitoktatást, azután semmilyen hitoktatást, végül materialista világnézeti oktatást.”

23 RAVASZ, *Pro memoria*, i.m. 3.

24 A gyülekezetek, egyházmegyék, egyházkerületek, tanítók tiltakozó megmozdulásairól az egyházkerületek lapjaiban és az Élet és Jövő országos református heti lapban olvashatunk. Az Élet és Jövő adott hírt arról, hogy a budapesti egyházmegye tanítói 1947. ápr. 11-én 16 000 gyermek nevében fordultak a kormány tagjaihoz, hogy vegyék fontolóra Krisztus parancsát: „„Engedjétek hozzám jönni a gyermekeket”... A fakultatív vallásoktatás általános bevezetése megzavarná nemzetünk tagjainak lelki békességét, mert olyan illetéktelen külső beavatkozások is érvényesülhetnek, amelyek a szülők szabad elhatározását erősen korlátozhatják.” Élet és Jövő, Bp. XIV. évf. 1947 ápr. 26. 2.

Református Egyházkerület Tanácsa 1947. március 18-án nyilatkozott, hogy az egyháznak Istentől kapott joga és kötelessége a keresztyén nevelés és oktatás, amelyről Jézus Krisztusnak elárulása nélkül önként soha és semmi körülmények között nem mondhat le. A Tanács tagjai előtt nyilvánvaló volt, hogy politikai csatározások vannak az egyház és az állam között az iskola-fenntartók megváltoztatásában, mely ellen tiltakoztak, hiszen a törvényes rendtől eltérni nem lehet, csak a nemzet törvényhozása által hozott új törvénnyel, de nem kormányrendelettel.²⁵ Ravasz László sem volt a meghatárálás embere és a vitában apellált a magyar adófizetők akaratára, mert az ő adójukból tartják fenn mind az állami, mind az egyházi iskolákat. Nekik van joguk eldönteni, hogy akarnak-e hitoktatást, egyházi iskolát vagy sem, s így népszavazás dönthetné el ezt a kérdést.²⁶

A református egyházat ért vádakra, - pl. hogy „nyugatbarát”, „a nép elnyomóit támogatja” - nem késett a válasz. Ravasz László 1947-ben nem védekezett, hanem megfogalmazta az egyház Kelethez és Nyugathoz való viszonyát és küldetését. Szerinte – mint korábban már idéztem – a református egyház összes szellemi és lelki kapcsolataival a Nyugathoz tartozott, de küldetésében a keleti misszióra volt elkötelezve.²⁷ Bereczky Albert a református egyház helyét Keleten jelölte meg, amikor az „itt és most”-ra, a szolgálat helyére gondolt, mert „a mi egyházunk Keleten van,”²⁸ ahol kell, hogy hirdesse Isten igéjét és könyörögjön.

A vallásoktatás vitájában mind az egyház, mind az állam túlment a vallástanítás témáján. Megfogalmazódott az egyházi iskolák államosításának

25 A Tiszántúli Református Egyházkerület szava, *Élet és Jövő*, Bp. XIV. évf. 7. sz. 1947. márc. 29. 3., Az egyházkerület közgyűlésén a püspöki jelentésben Révész Imre tanulságos, a helyzetet jól látó püspökként fogalmazza meg: „...a múlt bűneinek kemény megtorlása helyett a jelen bűneivel kellene inkább foglalkozni, az embernek állati szintre rántásával, magasabb eredetének tagadásával, a vallásellenes világnézet erőszakolásával. Megjegyzendő, hogy a fakultatív hitoktatást 1949-ben az 5. számú törvényerejű rendelettel fogadtatták el.

26 RAVASZ László, Nyugathoz tartozunk, Keletet szolgáljuk, *Élet és Jövő*, XIV. évf. 27. sz. 1947. nov. 29. 1. A pártközi értekezlet 1947. március 5-én egyhangúlag döntött a kötelező vallásoktatás megszüntetéséről. A döntés nyugtalanságot váltott ki és joggal, mert a demokrácia elvei szerint ezt egy ilyen értekezleten eldönteni nem lehet, mert a nép, a nemzet életébe vágó ügyeket nem lehet a nép széleskörű tudta, ismerete nélkül eldönteni. A pártközi megállapodás szövege: „A magyar koalíció pártjai (FKGP, MKP, MSZDP, MPP) ... a kormány munkaprogramját a következő elvek alapján állapítja meg: ...Demokratikus köznevelési tervet készít, amelyben gondoskodik az általános iskola, az egységes tankönyv és a lelkiismereti szabadságot biztosító fakultatív hitoktatás bevezetéséről. Kíváncsún tartja a demokrácia és az egyházak viszonyának közös tárgyaláson való rendezését.”

27 RAVASZ, *Nyugathoz*, i.m. 1.

28 BEREZKY Albert, *Keskeny út*, Bp. 1953. 270., KÁDÁR, *Egyház*, i.m. 165.

politikai szükségessége, illetve ennek ellenérvei. Az itt és most, amely elv a református egyház életét, tevékenységét, lelkipásztorai igehirdetését jellemzi, nem maradt el 1947-ben sem. A református egyház egyetemes konventjének, vagy zsinatának határozatait, az egyház egészét érintő ügyeket az egyházi sajtó hírül adta, vagy az egyház körlevelek formájában juttatta el a gyülekezetekhez. Az egyházi vezetés jól tájékoztatott egyháztagságot akart, akik tudják, mi történik körülöttük, mi várható az életükre, jövőjükre, gyermekeik jövődjére nézve, és ha dönteniük kell bármilyen helyzetben, akkor jól tudjanak dönteni. Ravasz nem térhetett ki ebben a helyzetben, mint ahogy az MRE Zsinatának lelkészi elnöke sem, s úgy sem, mint hívő, magyar küldetéstudattal bíró református ember, hogy ne szóljon az egyház és a politika kapcsolatáról, s ne segítse a tisztánlátást. Cikkét „Krisztus és a politika” címmel írta meg, melyben szólt az egyház feladatáról. „Egyház és politikai párt sohasem cserélhető fel, mert az egyik örökkévaló, a másik ideig való ... nincsen olyan politikai párt, amelyik számára ne lenne világosság, erő és áldás az a keresztyén tanítás, melynek megőrzése, hirdetése az egyház feladata. A keresztyén anyaszentegyháznak az a legnagyobb politikai feladata, hogy hirdesse a jó akarat és a békesség evangéliumát, s ez által alakítsa az emberi szívet, az emberi jellemet s ihlessen minden politikát a földön.”²⁹ Az egyház tagjait megerősítette ez a cikk. Azokat a politikusokat, akik az egyház megsemmisítésére törekedtek, mert szerintük az – többek közt – demokráciaellenes, felbosszantotta, mert ők – mint láttuk – arra törekedtek, hogy vallás nélküli, hit és nemzettudat nélküli emberek alkossák Magyarország lakosságát, akik a felszabadító Szovjetunióhoz és a kommunista internacionáléhoz kötődnek.

Az egyház vezetése mind konventi, mind zsinati üléseken foglalkozott a vallásoktatással. Igaz nem született törvény a fakultatív vallásoktatásról, de a propaganda elindult. A VKM-nek a tankerületi főigazgatókhoz intézett 53 783/1947 V. számú 1947. március 31-én kelt rendelete a szülők megnyerését célozta meg. A közép-és általános iskola igazgatóinak néhány napon belül szülői értekezletet kellett összehívniuk a fakultatív vallásoktatás népszerűsítésére.³⁰ Az MRE Egyetemes konventje Budapesten 1947. április 15-16-án tartott ülésén határozatban fordult a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez, hogy tartózkodjon mind ő, mind a tankerületi főigazgató és a tankerületi fel-

29 RAVASZ László, *Krisztus és a politika*, Élet és Jövő, Bp. 1947. XIV. évf. 27. sz. 1.

30 DANACS, *Dokumentumok*, i.m. 1. (UMKL VKM V. 1947-62. 91058). A dokumentum szerint, csak szülői értekezletre gyűlhetnek össze a szülők, melyen az iskola igazgatója elnökölködhetett, nélküle nem lehetett szülői értekezlet sem tartani. Micsoda félelem, micsoda biztonság?

ügyelő, hogy az egyházi önkormányzati hatóságok tudta nélkül az egyházi iskolák tanító-személyzetéhez közvetlen intézkedést foganatosítsanak. A konvent mellőzni kért minden olyan eljárást „amelyek világnézeti vonatkozásai miatt az egyházak és egyes politikai pártok közötti ellentétek előidézésére alkalmasak lehetnek.”³¹ Finom, de határozott a megfogalmazás. A konventi ülés foglalkozott az egyes egyházkerületek állásfoglalásával és kinyilvánította, hogy nem fogadja el az egyház a „rólunk nélkülünk” rendelkezést, mely a „népuralom elveivel sem egyeztethető össze”. Továbbá azt is leszögezte, hogy az egyházi törvények szerint az egyház ügyeiben a legfőbb intézkedés a zsinat joga, s amíg országos vagy zsinati törvény nem rendelkezik másképp, akkor az oktatásban nem lehet változtatni.³² A hatalom számára ez semmit sem jelentett a vallásoktatás fakultatívvá tételében. A MRE Zsinata VII. ülésszakának 1947. május 7-i ülésén megállapította, hogy a konvent áprilisi ülése óta sem a kormánytól, sem a vallás-és közoktatásügyi minisztertől a református egyházhoz nem érkezett törvénytervezet és a konvent 64/1947. sz. határozatát helyeslőleg tudomásul vette.³³ A Zsinat a vallásoktatás kérdését lezárttnak tartotta, mivel az egyháztag az egyháztagságát vállaló, megújító nyilatkozatában kötelezettséget vállalt gyermeke vallásos neveléséért.³⁴

Az egyháznak a Zsinat határozata után is küzdenie kellett a kötelező vallásoktatásért. A VKM szüneteltette a vallásoktatás fakultatívvá tételének keresztülvitelét az egyházak ellenállása, a politikai helyzet, a választások és fontosabb ügyek, így az egyházi iskolák államosítása miatt. A fakultatív hitoktatás bevezetésével 1949-ig vártak, amikor az MDP megerősítette ha-

31 MRE Egyetemes Konvent jkv. Bp. 1947. ápr. 15-16. 63. pont. 49. MREZSL 2. a. f. KKI 1.

32 Uo. 49., A Konvent ülése előtt Ravasz László 1947. április 9-én, mint a DMREK püspöke 1504/1947. számú körlevelet küldött a kerület közép- és középfokú iskolák igazgatóságának a VKM 49.914/1947. v. ü. o. és 53. 788/1947. v. ü. o. rendeletéről, mely „kizárólag a közvetlenül rendelkezése alá tartozó iskolákra vonatkozik” Ráday Levéltár, Elnöki iratok, 100. doboz, MRE Egyetemes Konvent jkv. 1947. ápr. 15-16. 64. pont, 49-50. MREZSL 2. a. f. KKI 1.

33 1947. május 8-i MRE Zsinat irományai 54. összefoglalás, 22. pont, 11., 56. pont az Egyetemes konvent 70/1947. számú határozatával a zsinati tárgyak előkészítésére kiküldött bizottság jelentése III. 4-5. MREZSL 1. f. KKI 1.

34 Uo. 5. A római katolikus egyház is hasonlóan gondolkodott, lásd Mindszenty írását. „...az egyház nem keresztel meg olyan gyermeket, kinek hitoktatását nem látja erkölcsileg biztosítva... Sőt az sincs kizárva, hogy az egyház súlyosabb esetben kiközösítéssel büntesse az olyan hívőket, akik ily fontos kérdésben ... neki nem engedelmeskednek.” Mindszenty József, *Egyházam*, i.m. 42.

talmát,³⁵ és széleskörű propagandával igyekezett meggyőzni a tanítókat és a szülőket, hogy mindaz, amit az MDP tesz, demokratikus és senkinek sincs kárára. A VKM 1101-11-1/1950. (IX.15.) rendelete szerint a hitoktató köteles a VKM által jóváhagyott tanterv és tankönyv alapján tanítani, továbbá tanmenetet és óravázlatot készíteni. A vallásórát mindig a tanítási nap utolsó órája után lehetett megtartani és csak az iskola épületében. Az iskolán kívül semmilyen foglalkozást nem lehetett tartani. A hitoktató az iskola más jellegű munkájában nem vehetett részt, még a tantestület értekezletein sem. Az iskola épületében csak a vallásoktatás ideje alatt tartózkodhatott. Az 1950-ben hozott VKM rendelet alapján, aki nem íratta be időben a gyermekét a hitoktatásra, annak később már nem lehetett jelentkeznie. A hitoktatás ellenőrzése az iskolaigazgatók feladatkörébe tartozott, de 1951-től az Állami Egyházügyi Hivatal megbízottjai is ellenőrizhettek.³⁶ A kárt, a vallás-tanítás hiányának következményét a személyes, a családi, a társadalmi és a nemzet életében napjainkban is érezni.

35 Az 1949. 5. sz. törvényerejű rendelet szól a fakultatív vallásoktatásról. Az 1101-11-1/1950. (IX.15.) VKM sz. rendelet a vallásoktatással kapcsolatos egyes kérdéseket szabályozta, mely az 1950/51-es tanévtől lett érvényben. BALOGH Margit-GERGELY Jenő, *Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon 1790-2005*, Budapest, 2005. *História* II. kötet, 952-954.

36 Köznevelési Minisztérium, 1951. (XI.11.) 1220-39-2/1951. III. sz. rendelete.

Molnár János:



TRIANON SZELLEME A SZEKURITÁTÉ MEGFIGYELÉSI DOSSZIÉIBAN

Mint köztudott, az I. Világháború után megkötött Párizs környéki békeszerződések inkább békediktátumokként értékelték a történészek és politikatudósok. Ez a minősítés arra utal, hogy a veszteseknek csak elfogadási jog járt. Az is köztudott, hogy a győztes hatalmak, sem etnikai-nyelvi határokat, sem korábbi politikai hagyományokat, nem vettek figyelembe, ahogy a történelmi előzményekre sem voltak tekintettel. A célokat érzelmi és gazdasági motivációk táplálták. A háborúban legyőzött ellenfél teljes megalázása, újból talpra állásának a lehetőségek szerinti maximális megakadályozása, illetve a gazdaságilag fontos földrajzi területeknek az Antante ellenőrzése alatt tartása. Ennek következménye volt, többek közt az, hogy az alig fél évszázada létrejött Román Királyságnak több szempontból is radikális belső változással kellett szembenéznie. Míg a háború előtt nyelvileg és felekezetiileg szinte teljesen egységes nemzetállam volt, egy 40 százalékban nem románok lakta, sokfelekezeti, történelmi-kulturális tradíciókban eltérő tartományokból összetákolt országgá vált.

A fennálló helyzetben két lehetőség kínálkozott az állampolitika számára. Az egyik, bizonyos autonómiák biztosításával érdekeltté tenni az eltérő hagyományú területeket a központi kormányzattal való együttműködésben. Ezt jelezte az ún. Gyulafehérvári Nyilatkozat. A másik, erőpolitikával „betörni” a csatolt területeket, meggyengítve akár az ellehetetlenülésig a megszerzett területeken élő nem román népcsoportok önálló társadalmi-gazdasági-politikai életét. Ez utóbbi megközelítés volt szimpatikus a korabeli román elit, s annak kormányzatai számára, ahogy azt számos törvény, kezdve a kultusztörvénytől az ún. agrárreformig bizonyították. Ebben a politikában komoly szerep jutott a Sziguranca nevű elnyomószervnek, amely a Jandarmerie nevet viselő közrendészettel, és a hadsereggel¹ együtt éberen őrködött az „irredenta” szellemiség megnyirbálása,

1 Minthogy Románia Magyarországgal és Jugoszláviával határos területei a két világháború közt végig az ostromállapot státusában voltak, amely bizonyos korszakokban nemcsak egy 30 kilométeres sávra, hanem gyakran sokkal távolabb lévő megyékre is kiterjedt, a civil szférát a katonaság teljes ellenőrzés alatt tartotta. A katonaság engedélye nélkül még a puszta közlekedés is büntettnek minősülhetett.

lehetőség szerinti kiirtása fölött. Ez a politika a gyanakvásra épült, a „gyanakvás hermeneutikájának” törvényszerűségei szabályozták. A módszer apoteózisában odáig fajult, hogy a „nemromán”, mint olyan valószínűsíthető ellenség. Épp ezért a cél a romanizálás, a nemrománok vallási-nyelvi asszimilálása.

A II. Világháború után, a kommunista hatalomátvételig működött a Sziguranca. Valamiféle felpuhulást jelentett ennek háború utáni viszonylagos átszervezések, hogy adott esetben magyar tiszteket is szolgálatba fogadtak. Ez nyilván annak a látszat nemzetiségbarát politikának volt köszönhető, amelyik a Dr. Petru Groza kormányzat kezdetén, a béketárgyalásokra tekintettel, engedélyezte egy magyar egyetem, közoktatási intézményrendszer, színházak, sőt noha a kommunista párt ellenőrzése alatt, de mégis csak magyar országos érdekvédelmi szervezet, az MNSZ működését. A királyságról a „népi köztársaságra” való áttérés, ami valójában szovjetizálást jelentett, az állambiztonsági szervek átalakítását is magával hozta. Mint köztudott, 1948 augusztusában, szovjet tanácsadók segítségével és alkalmazásával létrehozták a hírhedt Szekuritátét.

Az új állambiztonsági szerv proklamált célja már nem az etnikai egység és hűség, hanem az új osztályszempontok szerinti hitelesség megteremtése. Így román vonatkozásban veszélybe került azon tiszti réteg tovább alkalmazása, akiket kapcsolatba lehetett hozni a Vaskardával, illetve az üldözés vagy felszámolás sorsára jutott történelmi pártokkal. Magyar vonatkozásban azok voltak veszélyben, akik a Horthy-rendszer bármelyik katonai- vagy félkatonai szervezetéhez tartoztak a bécsi döntés előtt vagy után.² Ugyanakkor a kommunista párt korabeli nemzeti összetételének lenyomataként, amelyben még az 1948-as, az etnikai kisebbségeket mellőzni hivatott tagrevízió ellenére is, túlreprezentált volt a magyarság és a zsidóság, a Szekuritátében is sok „megfelelő származású” magyar szolgált. Számuk az 1967-es, a meggyésítéshez kapcsolt sokadik átszervezéskor csökkent drasztikusan.

A Szekuritáté tevékenysége tematikák köré szerveződött. Ezek közt, változó kóddal, egyik volt a „magyar irredenta-nacionalista” tevékenység. Ennek a tevékenységnek a felkutatása, ellenőrzése, adott esetben büntetése, a Szekuritáté kiemelt feladatai közt szerepelt, megalakulásától kezdve feloszlásáig. Hogy pontosan mit kellett érteni „magyar irredenta-nacionalista”

2 Ide tartoztak nemcsak a rendőrség és csendőrség egykori alkalmazottai, hanem a leventés és cserkészmozgalom vezetői, sőt ifjú keresztyén szervezetek tagjai is, mint például az IKE (Ifjú keresztyének Egyesülete). Jellemző Elekes Tamás esete, aki HÖKK vezető volt Sepsiszentgyörgyön, majd a nagyváradi Szigurancán tűnt fel. 1949 októberében, már szekustisztként, „verifikálása” előtt repülőgéppel nyugatra szökött. ACNSAS Fond Informativ I121500/3/69-83.

tevékenység alatt, az gyakran változott. Eleinte valamelyes tekintettel voltak az alkotmányban elvileg biztosított bizonyos mértékű jogokra, a későbbiek folyamán, ahogy a politika egyre türelmetlenebb lett a nemrománok iránt, úgy vált gyanú tárgyává minden nemű kulturális, oktatási, vallási tevékenység, amelyben magyarok vettek részt. A gyanú annál erősebb volt, minél kevésbé volt ellenőrizhető románok által a tevékenység.³ Ebben az ellenőrzésben nagy szerepet kaptak a technikai felszerelések, levéllenőrzés, követéses megfigyelés és mindenekelőtt az informátorok. Hogy ebben a tevékenységben mennyire élt tovább Trianon-szellem, mi sem bizonyítja jobban mint az, hogy a Szekuritáté átvette a Sziguranca megfigyelési dokumentumait, és azokat minden „osztályharcos” kritika nélkül egy az egyben hasznosította. A CNSAS levéltárában számos olyan romániai magyar értelmiség dossziéját őrzik, amelynek első kötete a Sziguranca által képzett anyagot tartalmaz.⁴ Annak megállapításait pedig, a későbbi Szekuritáté, a gyanús személyekről készített személyi kartotékokra rávezette. A következőkben dokumentumok idézésével igazolom állításomat.

Az oktatásban résztvevők megfigyelése különös hangsúlyt kapott. 1988. január 28-án a Belügyminisztérium Kolozs Megyei Felügyelőségének Dési Irodája a következőket jelentette a kolozsvári I/A. Ügyosztálynak: „Jelentjük, hogy a Kolozs megyei Bálványosváralja Általános Iskolájában Csergő Dominik igazgató, Máthé Kálmán történelemtanár és Halas Zoltán fizikatanár megpróbálnak magyar nacionalista légkört teremteni. Máthé Kálmán kizárólag magyar nyelven tanítja a történelmet, noha a VIII. osztályban Románia történelmét kell ismertetni a program szerint. A tanulók ily módon nem tudnak megfelelő történelmi ismereteket szerezni. Csergő Dominik igazgató, Halas Zoltán tanárral együtt egy magyarnyelv-kabinet kialakítására helyeztek hangsúlyt, amelynek falaira magyar írók életnagyságú portréját függesztették, aprólékos életrajzi adatokkal, miközben egyéb kabinetekkel nem törődnek. Az iskola rendelkezik egy televízióval és két rádióval, amelyeket nem használnak. Az igazgató azt állítja működésképtelenek, de a valóságban azért nem használják, mert meg lett tiltva, hogy a budapesti televízió és rádió adásait kövessék.” Az „intézkedés” rovatba azt írta az illetékes tiszt,

3 Magyar irodalmi körök csak magyarok részvételével szerveztek kirándulásokat, olyan magán- és családi rendezvényeket, mint születésnap, névnap, szilveszteri buli, lakodalm, temetés, keresztelő, stb.

4 Ilyenek például Teleky Mihály, Nagy József, Geréb Pál egykori teológiai professzorok iratgyűjtői, akik olyan helységekből szolgáltak a bécsi döntés után, amelyek Romániánál maradtak.

Ungvári József, akit halálakor református lelkész temetett, hogy az ügyet jelentették a párszerveknek.⁵

Természetesen nemcsak a tanárok, a középiskolás diákok is gyanúba keverednek Trianon szellemében. Hogy milyen kevés kell ahhoz, hogy valaki céltáblává, pontosabban célszeméllyé váljon, íme egy példa. Berke Sándor, C. Brad osztályfőnök kétoldalas, 1973. december 17-én készült „Jellemzése” szerint, példás diákja a nagyváradi Képzőművészeti és Zenelíceumnak. Osztályháttere is kiváló, szülei munkások. Családjának szeme fénye, mind az elméleti tantárgyakban, mind a szaktárgyakban (képzőművészet) a legjobbak közt van, osztályában KISZ titkár, a kiszesek ideológiai képzésén lelkiismeretesen készül. Egyetlen hibája, hogy kissé „nehézkesen fejezi ki magát”, feltehetően azért, mert magyar nemzetiségű, de ezt „kielégítő intelligenciával ellensúlyozza”.⁶ Egy véletlen folytán kerül a Szekuritáté figyelmének látóterébe. A „COSTEL” fedőnevű informátor jelenti, hogy meglátogatta a lányát, akinek a barátnője Murányi Éva, a nagyváradi Zene és Képzőművészeti Líceum diákja. Murányi Éva, lezserül, a hármásban zajló beszélgetés során elmondta, hogy az informátornak fogalma sincs arról, milyen hangulat uralkodik az ő osztályukban. Osztálytársa „Berke Sándor kijelentette, hogy az MNK-beli Munkások és Parasztok Pártjának vezetője, hogyan engedheti meg magának, hogy a magyar nép nevében kijelentse, nincsenek területi igényei, és hogy merészeli azt mondani, hogy lemond Erdélyről.”⁷ Murányi megkérdezte akkor, hogy ezt épp te mondod, aki nyalsz a tanároknak? Mire Berke azt válaszolta: nem ismertek ti még engem, de meg fogtok ismerni, amikor eljön az én időm, amikor a dolgok meg fognak változni, meg fogjátok ismerni Berkét, és te Murányi nehogy azt hidd, hogy elfelejtem, hogy csak románul voltál hajlandó beszélni, hogy megmutasd milyen jellemes vagy.”⁸ Ez az újszövetségi messiási kijelentésekhez hasonlító megnyilvánulás, minden gyerekessége ellenére alkalmasnak ítéltetik arra, hogy TOPORAS /BALTÁCSKA) fedőnéven informatív nyomozati dossziét nyissanak a nevezett diák számára. Bogdan Ioan őrnagy kommentárja szerint Berkét addig

5 ACNSAS Fond Informativ I 237/3/142.

6 ACNSAS Fond Informativ I236657/16-17.

7 1972. február 24-én, Kádár János vezetésével magyar párt és kormányküldöttség utazott Bukarestbe. Megkötötték az új (1948-ban írták alá az elsőt) „Barátsági, együttműködési és segítségnyújtási szerződést”. A magyar küldöttség csak Bukarestben járt. Sem a szerződés, sem a nyilvánosságra hozott Kádár és Ceaușescu beszéd nem érintette sem áttételesen, sem konkrétan az Erdély-kérdést. Fentemlített diák nagy valószínűséggel a Szabad Európa Rádió valamelyik adásában sugárzottakat visszhangozta. *Népszabadság* XXX. évf. (1972. február 24-26.), 56-58. sz.

8 Uo. 23-25.

nem ismerték, mint problémás személyt, de ezentúl jobban odafigyelnek rá, s megkezdődik több síkú ellenőrzése. Az egy évig tartó megfigyelési idő alatt, mindössze annyit sikerül a terhére megállapítani, egy a diáktársai közül, kifejezetten az ő megfigyelésére beszervezett, CORBU DAN fedőnevű „kollaboráns” keresztül, hogy a „reakciós kapitalista Szabad Európa Rádiót hallgatja”. Ezért a magas állambiztonsági vezetés elhatározza, hogy az állambiztonsági szerv jelenlétében, az érettségi előtt, az osztályfőnöke figyelmeztetni fogja arra, hogy ne hallgassa a SZER-t. Ezután pedig a dossziéját lezárják.

Gyanússá váltak azok a magyar értelmiségiek is, akik pusztán emberi szimpátiából kerültek közelebb egymáshoz, barátsági, és nem elvi alapokon szerveződtek valamilyen csoportosulássá. 1984. december 22-én a Belügyminisztérium Beszterce Naszód Megyei Felügyelőségének Szekuritátéja kolozsvári testvérintézményéhez a következő átíratot küldte: „ARPAD informátor közlései alapján tudatjuk, hogy András Margit 22 éves érettségizett foglalkozás nélküli, Felőr falu lakosa, Dés városban olyan fiatal magyar értelmiségi közegebe került, akik gyakori összejutásaiken irodalmi problémák megtárgyalásának jogcímén, irredenta-nacionalista jellegű politikai kommentárokba merülnek. A találkozókat az egyik tag lakásán tartják, aki foglalkozására nézve orvos, elvált, és Bálványosváralján, a körzeti rendelőben van a munkahelye. A fentemlített kivül a találkozókra részt vesz Tőkés László lelkész, Kalapáti tanárnő, mindketten désieiek, a rettegi általános iskola biológia tanárnője Joó Edit, valamennyiüket Informatív Nyomozati Dossziében megdolgozzuk, illetve még részt vesznek a dési Andrei Muresanu Liceum tanulói is. (...) Minthogy a mi hatáskörünkbe tartozó elemek is szerepelnek abban a közegeben, javasoljuk közös intézkedések foganatosítását az ellenséges tevékenység felfedezésére és megelőzésére. A cél érdekében javasoljuk, hogy az ügygel foglalkozó tisztek 1985 januárjában találkozzanak Désen.”⁹

Az élő személyekhez hasonló veszélyességet tulajdonítanak a „nem megfelelő tartalmú” nyomtatványoknak is. Hogy a naiv olvasóközönség nehogy ellenőrizetlen olvasmányélmény hatása alá kerüljön, időnként az inkvizíció módszereire emlékeztető akciókat hajtanak végre. 1979. január 19-én a kolozsvári Szekuritáté jelentést küld egy sikeres akciójáról a Belügyminisztérium I. Igazgatóságának Bukarestbe. „Bizonyos nacionalista-irredenta megnyilvánulásairól ismert személyiségek ellenőrzése kapcsán olyan ellenőrzött információk birtokába jutottunk, amelyből az következik, hogy az Egyetemi

9 ACNSAS Fond Informativ 1237/3/226.

Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézet könyvtárába, illetve a kolozsvári Lenin bulvár 39. sz. alatti református egyházközségnél, nagy mennyiségű, irredenta-nacionalista tartalmú, illetve országunk politikai-társadalmi valóságát befeketítő kiadvány gyűlt össze.” Minthogy azokat nem zárolták, mind a diákság, mind akár külföldi látogatók is olvashatták azokat.¹⁰ Ide kapcsolódik, hogy Nagy József nyugdíjas teológiai professzor egy lelkész özvegy hagyatékából 330 könyvet adott át (sok irredenta-nacionalista tartalmú) a könyvtárnak, de nem elégedett meg ezzel, hanem felhívta a diákok figyelmét az elolvasásukra.

Úgyszintén, Nagy Irén kántornő különböző forrásokból jutott gyanús tartalmú kiadványokhoz, főleg kottákhoz. Ezek egy részét Adorjáni Albert lelkész engedélyével a fentemlített egyházközség imatermében helyezte el, más részét átadta László Imre nyugdíjasnak, hogy árusítsa az ócskapiacon.

Az ilyen irányú tevékenység felszámolására a Szekuritáté a következő „komplex-intézkedéseket” foganatosította: „A kolozsvári Református Egyházkerület Püspöki Hivatalán keresztül oda hatottunk, hogy a két intézmény a jelzett anyagot adja át az Állami Levéltár kolozsvári kirendeltségének megválogatás és leltározás végett, s ami csak vallásos jellegű, az intézmények visszakaphatják. Egyénenkénti megrovásban részesültek a kolozsvári felügyelőség székhelyén Nagy József, Adorjáni Albert, Nagy Irén. Tetteiket elismerték és írásbeli fogadalmat tettek, hogy a jövőben nem követnek el hasonlókat. Kapcsolattartással és egyéb eszközökkel pozitív befolyásolásnak lettek alávetve Fazakas László, Buzogány Dezső és Bánfi Sándor teológus hallgatók, akik a szállításnál segédkezve megismerkedhettek a kiadványok tartalmával. Úgyszintén Réman Jenő, az intézet adminisztrátora és László Imre nyugdíjas. Fentemlített személyeket a Szekuritáté szervei továbbra is megfigyelés alatt tartják, jövőbeli reakcióik, tevékenységük, magatartásuk megismerése végett.”¹¹

A keresztyén felekezetek közti ökumenikus kapcsolatot is felhasználták arra, hogy a gyanakvás belpolitikája számára érvrendszert képezzenek. Az ortodox egyházi emberek magyar református kapcsolatait is igyekezett kiaknáznia a Szekuritáté. A dokumentumszerint, 1966. december 2-án Kádár János nyilatkozott Erdélyről, ami arra készítette a román állambiztonságot,

10 Ez utóbbiak száma, csak tavalý, 120 volt, - jegyzik meg.

11 Uo. 353-354.

hogyan az erdélyi magyarság képviselőinek reakcióit szondázza.¹² A forrás, az EMILIAN fedőnevű informátor, a nagyszebeni ortodox teológia tanára¹³. Ő kollégájának, Grigore Marcu professzornak a véleményére hivatkozik, aki szakértőnek számított az „erdélyi kérdésben”. Szerinte Szirmai¹⁴ a magyar kommunizmus ideológusa. EMILIAN külföldi visszhangról is tud. Teofil kolozsvári ortodox püspökre hivatkozik, aki a francia *Le Combat*-ban azt olvasta, hogy Kádár megnyilatkozását Brezsnyev engedélyezte. Ezt válaszként is lehet értelmezni arra, hogy Romániában megjelent a „Marx és a románok” c. könyv, amely a Szovjetunió által a II. Világháborúban bekebelezett Besszarábia hovatarozásával is foglalkozik. Az erdélyi magyarok reakciójáról Ion Butuc, kolozsvári püspöki titkár aggodalommal beszél EMILIAN informátornak. „Nem érződött egyetlen nyilvános visszhang sem az erdélyi magyarok részéről Kádár beszédével kapcsolatban. Máskor sokkal kevésbé jelentős megnyilatkozásokat is jobban érzékelhető, zajos reflexiókkal kísérték az erdélyi magyarok. Aggályos, hogy most hallgatnak, sokat sejtet, talán kívülről kaptak hallgatási utasítást, vagy kivárást jelent, hogy a románok hibázzanak, amit aztán ki lehet aknázni. Persze a hallgatásnak egyéb, még nem ismeretes okai is lehetnek. (...) Megállapítható, hogy a vissza nem tért görög-katolikusok is, akik a magyar katolikus szertartásokra járnak, hallgatnak. (...) Valószínű félnek, hogy ha valamennyit átengednének Erdélyből, őket mind román, mind magyar részről érhetnék támadások.” A trianoni szellemiség legjellegzetesebb motívuma jelenik meg itt, vagyis a meg-

12 1966. november 28-december 3. között tartotta IX. Kongresszusát a MSZMP. Román küldöttség is részt vett az eseményen, Ilie Verdet vezetése alatt. (A kongresszussal egyidőben Tito és Ceaușescu Temesváron találkoztak.) Kádár János mondta a nyitó és a záróbeszédet, Erdélyre semmilyen formában nem utalt, viszont leninista terminológiával élve, a múlt sovénizmusáról szólva, az I. világháború utáni békeszerződést „imperialista trianoni diktátumnak” nevezte. Aki megnevezetlenül, de kitért történelemhamisítási kísérletekre, az Szirmai István volt.: „...Baranya megyei párttervezetelen idézték Anatole France aforizmáját: »A történelem nem tudomány, hanem művészet.« Ez a szellemes, csúfolódó meghatározás arra utal, hogy a történelmi múlt értékelését, a pillanatnyi hatalom érdekei szerint változtatták. (...) Így volt ez itt a Duna-medencében is a polgári világban. (...) az itt élő népek szocialista forradalomban kívánták jogaikat, közös ideákat, célokat követünk, megteremtettük a feltételeit a közös együttélésnek. Ezt zavarják egyes szomszédos országokban élő történész barátaink, ha új történelmet írnak, és a múltat ismét vélt pillanatnyi politikai érdekek szolgálatában úgy torzítják, hogy ezzel a szomszédos nemzet fiainak, lányainak nemzeti önérzetét sértik. (...)” *Népszabadság*, XXIV. évf. (1966. december 2.), 284. sz. 8-9.

13 EMILIAN fedőnév mögött M. Seșan nagyszebeni ortodox teológiai tanár rejtőzik.

14 Szirmai István erdélyi származású volt, a jelzett időpontban a Magyar Szocialista Munkáspárt Politikai bizottságának tagja, a Központi Bizottság titkára.

kapott területek esetleges elvesztésétől való félelem. A szóhasználat arra is utal, hogy a román értelmiség sem hitt a hivatalos politika igazában, miszerint az elsőbbség jogán „tért vissza Erdély Romániához”, teljesen tudatában voltak annak, hogy nagyhatalmi érdekek döntöttek. EMILIAN a magyarországi egyházi vezetőkkel tartott ökumenikus kapcsolatokban is jelzésértékű, negatív változást vél felfedezni: „Jelzésértékű az ünnepekkel kapcsolatos magyarországi levelezés is. Seşan professzor a következőktől kapott üdvözetet: a budapesti Pákozdy László, Káldy Zoltán lutheránus püspök, és Tóth Károly titkár, aki Bartha Tibor püspök munkatársa. De valamennyien csak egy nyomtatott képeslapot írtak alá. Ugyanígy Kocsis Elemér professzor is Debrecenből, aki 1966 húsvétján a magyar-román barátságtól átlelkesült levelet írt, most csak nyomtatott üdvözetet küldött. Az egyedüli, aki továbbra is barátsággal és testvériesen közelít, az Nagy Sándor, gyulai esperes.” Szintén a gyanakvás szellemét tükrözi a felettes tisztnek a tartótiszthez intézett kommentárja: EMILIAN-t olyan értelemben kell befolyásolni, hogy nagy tapintattal tartva a kapcsolatot a magyarországi lelkészekkel, igyekezzén meg tudni, nem keresnek-e „bizalmi embereket” Erdélyben.¹⁵

Sajátos helyzetet teremt, amikor adott esetben, a nacionalista propaganda eredményeként, a félelem az erdélyi magyarság lététől, a román lakosság körében a hatalom számára is kényelmetlen magatartásformákban testesül meg. STELIAN ügynöknek, aki nemzetisége szerint magyar, vallása szerint katolikus, foglalkozására nézve orvos és orgonaművész, meggyűlik a baja két lakótársával. STELIAN vásárolt egy televízió-készüléket, és antennát akart szerelni a társasház tetejére, amelyben lakik. A tetőre vezető ajtó kulcsa egy bizonyos Prem Iosif nevű fickónál volt, aki a következő szavak kíséretében utasította el a kulcs átadását: „Miért akarsz antennát felszerelni? Hogy Budapestet nézzed? Mindannyian irredenták vagytok, ha Budapestet akarod nézni, menj át oda. Tűnjetek el innen!” A jelenetnél Lucaci Gavril nevű lakó is statisztált és támogatta Prem állásfoglalását. STELIAN írásbeli panaszt tett az épülettömb adminisztrátoránál és vele együtt kereste fel nevezett Prem Iosifot. A kulcsos ember ezúttal sem volt egyedül, a már említett Lucaci Gavril és egy Pop nevű helyeselték, amikor újfent megtagadta a kulcs átadását a következő magasröptű jókívánsággal fűszerezve: „B...átok meg a horthysta anyákat: Erdély kell nektek? Majd adok én nektek Erdélyt! És rázta az öklét.” Az ügynök, miután elpanaszolja tartótisztjének az esetet, arra kéri, ne lépjen fel lakótársaival szemben a Szekuritáté, mert attól tart, irányában még ellenségesebbek lesznek. A tartótiszt, Oprea Florian ezredes azonban

¹⁵ ACNSAS Fond Informativ I211237/9/114-115.

úgy dönt, beazonosítják a két fickót, és mivel sovinszta és provokatív magatartásuk nemkívánatos külföldi reakciókra vezethet, valamilyen formában fellépnek velük szemben.¹⁶

A felsorolt esetek, amelyeket a Szekuritáté irattára őrzött meg, elokvens bizonyítékai annak, hogy egy hibás geopolitikai döntés, két-három emberöltő távlatából is megmérgezheti az azonos földrajzi területen élő, más-más kulturális-vallási gyökerekkel rendelkező etnikumok mindennapi életét.

16 ACNSAS Fond Informativ I211237/4/198-199. A jelenet abszurd bája, hogy a két „vadromán” igen magyaros nevet visel, olvashatnók a nevüket így is, Prém József és Lukács Gábor.



Fekete Károly:



KRISZTUS URALKODÁSA ÉS VISSZAJÖVETELE

A Heidelbergi Káté 50-51-52. kérdés-feleletének
teológiai magyarázata

A XIX. Úrnap helye a Heidelbergi Káté második főrészében

Az Apostoli Hitvallás magyarázata során a Heidelbergi Káté 45-52 kérdés-feleletei a Jézus Krisztus felmagasztaltatásának állapotára (*status exaltationis*) vonatkoznak: a mennybemeneteltől a dicsőséges visszajövetelig. Ezekben adta a Káté a bizonyosságát Krisztus megdicsőülésének (Fil 2,9 – *exaltatio*).

A Krisztus-ismeret eszkatológiai oldalát világítják meg ezek a kérdés-feleletek. Krisztus-ismeretünk túlságosan emberszabású, ezért egyoldalú. A teljes Krisztus-ismerethez hozzátartozik a szenvedő szolgává lett Fiú alakja mellett a győztes Krisztus dicsőséges ábrázolása is. Pál apostol az Ef 1,17-23 szerint azért imádkozik, hogy a gyülekezet értelme megvilágosodjék, és tagjai a maga teljességében ismerjék meg Krisztus hatalmát, melyet Istentől kapott: „milyen gazdag az ő örökségének dicsősége a szentek között, és milyen mérhetetlenül nagy az ő hatalma rajtunk, hívőkön. Minthogy hatalmának ezzel az erejével munkálkodik a Krisztusban, miután feltámasztotta őt a halálból, és jobbjára ültette a mennyekben, feljebb minden méltóságnál és hatalmasságnál, minden erőnél és uralomnál, sőt minden névnél is, amelyet segítségül hívnak, nemcsak ebben a világban, hanem az eljövendőben is. 'Az ő lábai alá vetett mindent', és őt tette mindenek felett való fővé az egyházban, amely az ő teste, és teljessége annak, aki teljessé tesz mindent mindenekben.” (Ef 1,18-23)

A XIX. Úrnap a mennybemenetel jelentőségét értelmezi. Krisztus helyfoglalása az Atya jobbján ráirányítja a figyelmet az Ő földi munkájának a céljára is. A feltámadás, a felemeltetés és az Atya jobbjára felül ülés után még van egy „lépcsőfok”: az ítéletes visszajövetel. A HK 50. k-f. a Krisztus uralkodásának objektív oldaláról tanít, a HK 51-ben a Krisztus felmagasztaltatásának szubjektív vonatkozásait adja előnk, míg a HK 52. k-f. az ítéletre visszatérő Krisztust mutatja be.

Az úrnap kérdései közül az 50-51. összetartozik, hiszen az Apostoli Hitvallás hetedik tételét bontják ki. A Krisztus uralmának jelentőségéről az

50-51. kérdés mellett még a 34., 49. és 123. kérdés-felelet is szól. A magyarázat során érdemes figyelni az említett kérdések üzenetére is!

Az 52. k-f. az Apostoli Hitvallás nyolcadik tételéről szól, magába tömörítve az eszkatológiai reménységről szóló református tanítást.

„Isten mindenható kormányzásának értelme és ereje teremtet világa felett a kegyelem és az élet uralma Jézus Krisztusban. Ez belülről és közvetlenül a Lélek különféle adományai által a gyülekezetben bontakozik ki, de kívülről és közvetve a történelem általános és különös eseményeinek elrendelésében. Jézus Krisztus a rejtett királya ennek az egész országnak, aki az idők végén minden ember bírójaként jelenik meg.” (K. Barth)¹

Krisztus uralkodása (HK 50.)

Miért mondd ezt: „Űl a mindenható Atya Istennek jobbján”?

Mert Krisztus azért ment fel a mennyekbe, hogy ott az Ő keresztyén egyháza Fejének bizonyítsa magát, aki által mindeneket igazgat az Atya.

A Heidelbergi Káté 50. kérdés-felelete a *Krisztus uralkodásának objektív oldaláról tanít*.

A mennybement Krisztus helyfoglalása az Atya jobbján egy olyan erőteljes bibliai kép, amely a Messiás-zsoltárok közül a 110. Zsoltárban fogalmazódik meg, különösen is az 1. és 5. versben. A Zsolt 110,1 a legtöbbször előforduló ószövetségi igevers az Újszövetségben: 21-szer idézi. Erre utal Jézus Kajafás előtt a kihallgatásakor (Lk 22,69; Mt 26,64; Mk 14,62), István vértanú is úgy látta Jézust, „amint az Isten jobbjára felől áll” (ApCsel 7,55). Az Ef 1. és 4. részében Krisztus mint az egyház feje jelenik meg, aki által az Atya minden dolgot igazgat. Az ApCsel-ben és a Jel-ben többször lehet olvasni, hogy Krisztus megóvja az Ő egyházát annak ellenségeitől. Ezt azért teheti meg, mert a mennybe visszatérő Krisztus dicsőségben és hatalomban egyenlő az Atyával.

Jézus Krisztus mennybemenetelének célja: a megérdemelt trónfoglalás, az Atya jobbján ülés, azaz az országlás, a mennyei uralom megvalósítása.

¹ K. BARTH: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948, 72.

Az ülő pozíció a megingathatatlanságot, a szuverén hatalomgyakorlás stabilitását erősítő vonás.²

„A mennybemenetel, mint Jézus Krisztusnak a tanítványai testi szeme láttára történt függőleges irányú s valóságos térben végbemenő felemeltetése az Isten jobbán való ülés lehetőségéhez vezető útnak kétségtelenül nem tekinthető. Mert hiszen Isten jobbjára nem valami térbelileg meghatározható hely. Oly helynek pedig éppenséggel nem tekinthető, amely a világűrön át természetes vagy természetfeletti módon megközelíthető volna. Krisztusnak ez a felemeltetése, jel- és csodaként, sokkal inkább utalás arra a kijelentésre, amely a Krisztus feltámadásában az Ő menny és föld feletti hatalmáról tett bizonyosságot. Ebből a szempontból nézve a mennybemenetel nem más, mint legkonkrétabb és egyúttal záró mozzanata a feltámadás utáni negyven nap alatt történt ama csodás események sorozatának, amelyek segítségével az eddig elrejtett Isten-Fia felfedte önmagát, és amelyek által tanítványaiban a hitet kiváltotta s így egyházát is megalapította. Ebből a szempontból nézve a mennybemenetel értelme és jelentősége azonos mind a feltámadásnak, mind pedig az Isten jobbán való ülésnek az értelmével és jelentőségével. Ezért is van nyilvánvaló tárgyi és tartalmi azonosság a Heidelbergi Káté 45., 49. és 51. kérdéseire adott feleletekben” – állapítja meg K. Barth.³

Isten jobbjára – képes kifejezés. A kép értelme: Isten Krisztust hatalma részesévé tette, felmagasztalta, minden és mindenki fölé emelte (vö. Jn 17). Isten jobbjára az Isten mindenhatóságát fejezi ki (Róm 8,34; Mt 26,64; Lk 22,69; Mk 24,62). Török István szerint a jobbán megjelölés azt jelenti: „a főhelyen, az uralom helyén: egy az Atyával az uralomban. A kijelentésből ismert tartalmi elemek alapján állíthatjuk: az Atya jobbán való ülés elsősorban nem helyet, hanem funkciót jelent. Maga a távozó Krisztus értelmezi így, mikor azt mondja: 'Nékem adatott minden hatalom mennyen és földön.' Minden

2 K. Barth emlékeztet arra, hogy: „Kálvin kétségtelenül helyesen látott akkor, midőn a II. Helvét Hitvallástól eltérően az „ül az Istennek jobbán” szavakban nem annak kifejezését látta, mintha Jézus mennybemenetele után valóban egy meghatározott helyen ülne, hanem annak a kifejezését, hogy meghatározott tisztet tölt be, amely az isteni hatalom gyakorlásában áll, hasonlóan az oly teljhatalommal felruházott emberhez, aki királya jobbán állva, vagy ülve, az Ő nevében kormányoz. Annak a ténynek, hogy a Hitvallás a legtöbb újszövetségi hellyel egyetértően a Jézus Krisztus „üléséről” beszél, semmi köze sincs a nyugalomnak, vagy más ehhez hasonló képzetéhez, hanem sokkal inkább e tiszt gyakorlásának a tartós és állandó voltát juttatja kifejezésre. Nemcsak egyszer volt az így, hanem most is így van és így is marad, ahogy erről e képletes beszéd szól: Isten országa ténylegesen és a leggyakorlatibb módon Krisztusnak országa.” (BARTH Károly: *Hiszek*. Fordította: Vasady Béla. Debrecen, 1936, 85).

3 BARTH Károly: *Hiszek*. Ford.: Vasady Béla, Debrecen, 1936, 89.

ember alája van vetve a mennybéli Krisztus uralmának, akár vesz róla tudomást, akár nem. Teljhatalma mellett minden totalitarizmus csak vakmerő hatalombitorlás, reménytelen verseny. Az ő uralmához mérten a személyi kultusz diktatúrája torzkép csupán.”⁴

Jézus Krisztus különleges helyzetét helyesen kell értenünk. Krisztusban az isteni és az emberi természet dicsőült meg, de ez által az ember nem istenült meg és nem foglalhatja el Isten trónját. Megszívlelendően bontja ki ezt a gondolatot A. A. van Ruler, amikor azt mondja: „Bizonyára vannak olyan emberek, akik a keresztyén hitnek ezt a diktatórikus jellegét az ellenkezőjére fordítják vissza, és egy teljességgel demokratikusat csinálnak belőle. Azt mondják ugyanis, hogy Jézusnak ez a felemeltetése és megdicsőíttetése tulajdonképpen az emberi természet rendeltetését akarja kifejezni. Ha ezt a gondolatot így szó szerint érvényesítjük, akkor azt kell mondanunk, hogy mi mind arra rendeltettünk végül is, hogy így felemeltessünk és megdicsőíttessünk, hogy Istennek, a mindenható Atyának jobbjára üljünk. Ilyenformán az ember Isten oldalára kerülne. Az evangéliumnak azonban semmiképpen sem ez a szándéka. Az ember nem állhat Isten oldalán, hanem előtte, vele szemben, hogy szemben levő társa, partnere legyen a tiszta emberségben. Ha ez igaz, akkor az Isten jobbján való ülés csak Jézust illeti meg, mert ő a nagy kivétel, az ő helyzete nem ábrázolja ki minden ember rendeltetését. A Közbenjáró helyzete az ő megdicsőülésében nem demokratikus, hanem éppen ellenkezőleg, diktatórikus helyzet.”⁵

Jézus Krisztus mennybemenetelének és trónfoglalásának értékelésében különbség volt a XVI. század evangélikus és református felfogása között. „Krisztus az Atya jobbján ül emberi természete szerint a mennyben, tehát tagadjuk az ubiquitás-tant, abban az értelemben, mintha Krisztus testileg is mindenüttjelenvaló lenne. Krisztus személye szerint mindenüttjelenvaló, de embersége szerint a mennyben van, mindaddig, amíg meg nem jelenik ismét ítélni eleveneket és holtakat. Az Atya jobbján ülő, isteni és emberi természetű Krisztus a keze annak, hogy nekünk olyan prófétánk, főpapunk, királyunk van, aki megért minket, megszán, aki a mi emberi életünkben való részvétel által tud kormányozni minket. Ragaszkodunk tehát atyáink ama hitéhez, amely szerint Krisztus emberi természete szerint a mennyben, az Atya jobbján ül, mert ez a kezessége annak, hogy nekünk olyan prófétánk, főpapunk és királyunk van, aki megért minket, aki megszán minket, aki a

4 TÖRÖK István: *Dogmatika*. Amsterdam, Free University Press, 1985, 366.

5 A. A. van RULER: *Hiszek*. (Fordította: Péntek Árpád), Kolozsvár, 1989, 155-156.

mi emberi életünkben való részvétel által tud kormányozni minket. Krisztus ezért Közbenjárónk és Közbenjárónk lehet éppen ezért.” (Tavaszy Sándor)⁶

Hunyadi Ferenc, a XVIII. század végén készült kátémagyarázatában érdekes párhuzamot vont az özönvíz után kapott szivárvány jele és az Isten jobbjára emeltetett Krisztus között:

„Minekutána az Isten az Özön-víz után a Noé áldozatja által meg-engeszteltetett volna, el-végezé magában, hogy többé a Világot eképpen el-nem veszi. Hogy pedig az emberek ezen kegyelmes Ígéletének bé-telleyesése felől annál bizonyosabbak lennének, ezen szövetséget egy külső Jel által erősítette meg, és Noénak ezt mondta: Az én Ívemet helyheztetem a felhőkben... (1Móz 9,13-17). Mitsoda örvendetes látás lehetett-é Nóénak és az övéinek, mikor az ő szemeiket ezen Isteni kegyelmes szövetségnek látható Jelére vetették.

De akármelly dicsőséges vala ez a Mennyei Jel. Az embereket csak testi jótéteményről tette bizonyosokká, t.i. hogy a föld többé Özön-víz által nem borítottatik-el. A mennyivel dicsőségesebb pedig az Új Testamentomnak ideje az Ónál: annyival felségesebb. És dicsőségesebb az a Jel melyet az Isten minékünk adott. Ugyanis minekutánna a mi szerelmes Megváltónk az ő egyetlen egy áldozatjával szent Attyát meg-engesztelte, adott minékünk az Isten egy Jelt a fellegekben, sőt a harmadik égben, a melyről nem ezt mondja: Ímé én helyheztetem az én kéz Ívemet a fellegekben, hanem helyheztetem az én Fiamat a fellegekben, sőt az én Jobb kezem felől mennyben sokkal fellyebb minden birodalomnál.

Ezen magasságban fel-emelkedett győzedelmes Meg-váltónak látása véghetetlenül öröndetesebb mint a szivárványnak látása, mert ez minket szegény meg-térő bűnösöket bizonyosokká teszi az Istennek tökéletes meg-engeszteléséről, és nem csak természeti, hanem kegyelembéli szövetségéről, nem csak arról, hogy víz által, de arról – is hogy tűz által nem vész többé el az ő benne Hívőknek Világa.”⁷

A HK 50. válaszában üzenete összetett: a Krisztus uralkodásának üdvtörténeti vetülete van, krisztológiai üzenettel bír és totális igénnyel lép fel, éppen

6 TAVASZY Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Cluj-Kolozsvár, 1932, 203.

7 HUNYADI Ferenc: *A Heidelbergai Catechismusnak úr napok szerint való magyarázatja*. Vác 1808. 183-184.

ezért a Krisztus uralkodásának döntő hatása van az egyházkormányzásra és világuralmi következményei is lényegesek.

Krisztus uralkodásának üdvtörténeti vetülete van. Itt másféle módon jelenik meg az üdvtény, mint máshol. Jézus Krisztus megszületett, szenvedett, meghalt, feltámadott, mennybement – ez mind a földön játszódott le. Az egyházban ennek alapján sokszor ezt a történeti Jézust keressük, akihez mi szeretnénk hidat építeni. Az ilyen síkon tájékozódó Jézus-kép megmarad horizontálisnak. A modern gondolkodás Jézusban kizárólag ezt a történeti alakot látja. Ez az oka annak, hogy a mai ember nehezen tudja elképzelni, hogy Krisztus a jelen földi valóságában, az ember életében mégis szerepet játszik.

Itt az a hitvallás szólal meg, amely azt állítja Krisztusról, hogy Ő az egyház feje. Ez egy olyan üdvtény, ami még nem zárult le, ami folyamatosan még ma is tart. Az egyház ilyen értelmű hitvallása és a modern gondolkodás között, amely a felvilágosodás és a historizmus idején indult, szakadék tátong, mert történeti-horizontális síkon keresünk valami olyat, ami csak a vertikális sík felfedezésének segítségével található meg. A Heidelbergi Káté itt éppen a vertikális vonalról beszél.⁸

Jézus Krisztusnak az Atya jobbán való helye nem választható el attól az úttól, amelyet végig kellett járnia, s amely a felemeltetéshez vezetett. Sőt, ez még nem is az utolsó lépcsője az Ő felemeltetésének, hiszen vissza fog térni, hogy mindeneket megítéljen. Krisztus jövőjét az uralkodás határozza meg. Jézus Krisztus helyfoglalása az Atya jobbjára felől azt jelenti, hogy megtörtént megváltó munkásságának, szeretet-áldozatának megkoronázása.⁹

Krisztus uralkodásának krisztológiai üzenete is van. A mennybemene-
tel kapcsán a Káté a felmagasztosult Krisztus jelenvalóságáról tanít. Ezért a mennybemene-
tel nem hasonlítható egy elutazáshoz, mintha érvényét vesz-
tette volna a húsvéti ígéret: „én veletek leszek minden napon a világ végeze-
téig”. Krisztus velünk van, mégpedig, mint közbenjáró, s ennek a közbenjáró
munkának ma sincs vége. Ami Betlehemben kezdődött, az a mennyben foly-
tatódik. A közbenjárónak nemcsak az a feladata, hogy bűnbocsánatot sze-
rezzen a Golgotán, hanem Ő fel is támadt, hogy bennünket az általa elnyert
megigazulásban részesítsen. Mint közbenjáró Isten előtt áll és imádkozik ér-

⁸ Zondag 19a, In: *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus* (red. J.H. van de Bank... et al.) Zoetermeer, Boekencentrum, 1993, 165-166.

⁹ Zondag 19a, In: *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus* (red. J.H. van de Bank... et al.) Boekencentrum, Zoetermeer, 1993, 166-168.

tünk. Lelke által továbbra is megosztja ajándékait velünk. Az igehirdetés által meghirdeti az üdvösséget és kér bennünket az Istennel való megbékélésre.

A prédikációban Krisztus a Lélek által teljesen jelen van.¹⁰ Ezért rossz beállítás az, hogy Jézus Krisztus a nagy távollévő, aki majd visszatér. Ez a beállítás historizálja Jézus Krisztust, és bezárja a történelembe. Fontos tehát, hogy szembeforduljunk a historizálással, és az egyház a jelenlévő Krisztust hirdesse, aki által létrejöhet a jelenben a közösség Isten és ember között.¹¹

Isten a világot a megdicsőült közbenjáró által kormányozza. Milyen messzire terjed Jézus Krisztus hatalma? Azáltal, hogy Krisztus felemeltetett az Atya jobbára, megmutatkozik ennek a hatalomnak a kiszélesedése.

A mindenható Atya Isten jobbán ülő Krisztus totális igénnyel uralkodik. Méltán mondja a missziói parancsban: „Nékem adatott minden hatalom mennyen és földön” (Mt 28,18). Az Ő uralma mindenre vonatkozik. A Teremtő Isten Krisztusra bízta a teremtésben az igazságosság helyreállítását. A. A. van Ruler ezt a gondolatot úgy fogalmazta meg, hogy Isten a világot Krisztus módján kormányozza: „Alapvető keresztyén felfogás, hogy Isten uralmának magasfeszültsége a közbenjáró Krisztus transzformátorán át jut a teremtettség bűnös, megesett-valóságú, alacsonyfeszültségű áramkörébe. Mit jelent az, hogy Isten a világot Krisztus módjára kormányozza? Mindenekelőtt azt, hogy a testben elrejtettség módján. Mi nem láthatjuk a nyilvánvaló istenséget, az el van rejtve az emberi testben. Ezért jelenti azt is, hogy Istennek kormányzása az elhordozás módján történik. A közbenjáró elhordozza minden borzalmát, kínját, szenvedését a világnak. De be is fedezi, be is takarja; föléje rakja a szeretet köntösét, engesztelést szerez számára. Minden áldozaton keresztül kell mennie, még az összetörettetésen is, mert

10 Rudolf Bohren homiletikájának *Vielfältige Gegenwart (Sokoldalú jelenlét)* című fejezetében (R. BOHREN: *Predigtlehre*. München, 1972, 280-286, 17.§) éppen a Zsolt 110-re hangsúlyt téve tanítja, hogy a mennybemenetelről szóló igehirdetés markáns üzeneteként kell megszólaltatni azt, hogy Jézus Krisztus az Isten jobbán ül. Ennek az igehirdetés számára komoly következménye van. Tulajdonképpen nem szólhat az evangélium-hirdetés másról, mint arról, hogy Ő az egyház feje: király, pap, próféta. Az az igehirdetés lényege, hogy Ő üdvösségében résztett. Ha nem ezt hirdetjük, akkor R. Bohren szerint „előkép krisztológiát” hirdetünk, és „a prédikáció az evangéliumtól a törvény felé tendál” (Die Vorbildschristologie gewinnt ein immer grösseres Schwergewicht in der Verkündigung. Zum andern vermag man das Gebot kaum noch zu artikulieren, wenn man die Macht des Gegenwärtigen nicht anzusagen weiss; die Predigt tendiert vom Evangelium weg zur Gesetzlichkeit.” – BOHREN, 283). Az az igehirdetés, amelyik a Krisztus királyi uralmát nem tudja meghirdetni, az nem csak a mennybemenetelnek, hanem magának a prédikációnak a poénját is elveszti. (BOHREN, 283)

11 Zondag 19a, In: *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus* (red. J. H. van de Bank... et al.), Zoetermeer, Boekencentrum, 1993, 168.

csak a feltámadásban éri el az üdvösséget. A feltámadás viszont a halálból való feltámadás is. Ez Istennek az a kormányzása, amely egyben Krisztus kormányzása a halálon keresztül is.”¹²

Jézus Krisztus totális igényű uralkodása azt jelenti, hogy uralma kiterjed mindenre. Országának nincs vége. Egyaránt Ő az egyház és Ő a világ Ura, aki a megváltás teljességre vitele miatt tartja kezében a világmindenséget. Minden, amit Isten elhatároz, Jézus Krisztus által történik, és minden, ami történni fog, általa megy végbe. „Az ekkleszia Kyrios-a a Kozmosz Ura is (Kol 1 és Ef 1). ... Az egyház a világ *mellett*, az egyház Ura azonban a *világ felett* áll. Az övéi tudják, hogy neki *minden* átadatott az Atyától” – mondja K. Barth.¹³ Ugyanő figyelmeztet az Isten jobbán ülő Krisztusra nézve a keresztyén etika további két alapelemére is:

„1) Aki ezt jól érti, annak azt is meg kell értenie, hogy a keresztyéneket feltétlen *elsőség* illeti meg mindenki mással szemben. Az ember nemcsak keresztyén, neki teste is van, szemei, ezek a drága ablakcskák, fülei, orra, ő egy egész világ. De minden más, ami szintén ő – alatta áll ennek az egynek, hogy ő először keresztyén. A sorrend megfordíthatatlan. Tehát nem lehet valaki először politikus és csak azután keresztyén. A keresztyénség nem engedi magát egymás mellé rendelni, neki elsőbbsége van, éspedig azért, mert Krisztus az Atya jobbán ül.

2) Az Atya jobbjára felül való ülés helyes értelmezéséből következik továbbá a *keresztyének világhoz való viszonyának*, a keresztyén egzisztencia humánumhoz való viszonyának feltétlen szükségessége is. Tehát nem úgy áll a dolog, hogy valaki, mint keresztyén esetleg a humánum miatt, nyitott szemekkel nézne a világ szép, nagy, örömdetes dolgaira, esetleg nem. A keresztyénnek a világhoz való viszonya nem önként választható. Nem állhat gögös keresztyéni bizalmatlansággal vele szemben, mintha ő, mint keresztyén, mindent jobban tudna, vagy talán ellenségeskedve ellene támadna. Ez azért lehetetlen, mert Krisztus kormányoz *mindent*, gyülekezete által, mint annak Feje. Adósok maradnánk Krisztus uralmának feltárásával, ha nem nyitott szemekkel és szívvel élnénk a világban és nem igyekeznénk teljes komolysággal görögnek göröggé lenni. A keresztyének is teremtmények és ezért a teremtményi világ problémaköréből nem vonhatják ki magukat. Ez a világ is alá van vetve Krisztusnak, tehát mi Őbenne itthon vagyunk.”¹⁴

12 A. A. van RULER: *Hiszek*. (Fordította: Péntek Árpád.) Kolozsvár, 1989, 156-157.

13 K. BARTH: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948, 73.

14 K. BARTH: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1948, 76-77.

Krisztus az anyaszentegyház feje. A Heidelbergi Káté nem beszél arról, hogy az egyház a Krisztus teste, hanem inkább arról, hogy Ő egyházának a feje. A kifejezés előfordul még a 49., 51., 57. k-f-ben is. Ezzel a szóhasználatlaltal a Káté az egyház és Krisztus azonosítása ellen védekezik. Krisztus nem oldódik fel az egyházban.¹⁵ A test nem élhet a fej nélkül. Az egyház neki köszönheti életét, és az igehirdetés által létezik. Pál leveleiből kapjuk a test fejről való képet, amely jelzi az egységet. Ahol Krisztus a fő, ott gyülekezet van. Emellett Pál az Efézusi levélben a fejhez egy más jelentést is társít. Isten az Atya, Krisztust mindeneknek fejévé tette. Vagyis minden hatalom és erő az övé: Ef 1,20-23.¹⁶

Victor János az 50. kérdésre adott felelet fordításához azt a megjegyzést fűzi, hogy itt arról van szó, hogy Krisztus mennyben létével állandóan érvényesíti azt a rangját és hatalmát, amely Őt, mint egyházának Fejét megilleti. A 'királyi' uralom tehát a lényege 'a mindenható Atya jobbján ülése' képének.¹⁷

Krisztus uralkodásának döntő hatása van az egyházkormányzásra. Az egyház kormányzó tevékenysége sem képzelhető és gyakorolható más-képpen, csak annak szem előtt tartásával, hogy az egyház Feje az a Krisztus, aki Szentlelke által igazgat mindeneket. Az Ő helyébe senki nem képzelheti magát. Krisztus trónra ülése és trónon ülése trónfosztását jelenti az uralkodó allűröket felvett egyházvezetésnek, az urhatnám és önkényes egyháznak. Aki ezt a különböző szintű egyházkormányzati szinteken, mint vezető elfelejti, az engedetlen a Főhöz, Krisztushoz.

Jézus Krisztusnak nincs helyettese, földi helytartója. Jézus Krisztus helyettesíthetetlen: Krisztus a Szentlélek ereje által még mindig köztünk cselekszik. Ő maga vezeti és rendezi az Ő egyházát. Az uralkodó egyház ellenszegül ennek és engedetlen Krisztushoz. Az engedelmes egyházkormányzat emberi tettei Krisztust szolgálják.

Krisztus főségének egyházkormányzati-egyházigazgatási következményeinek megítélésében különbség van a református és a római katolikus

15 Az „*egyháza Fejének bizonyítsa magát*” tételben a német *erzeigen*, illetve a latin *declaro* ige szerepel, ami azt jelenti: kinyilvánít, mutat, tanúsít, megismerhetővé válik, világossá válik. Különösen a latin szó a verbális aspektusra teszi a hangsúlyt, s ezáltal közel kerül ahhoz a mondathoz, hogy szava és lelke által uralkodik. A teljes hangsúly arra a tényre esik, hogy Krisztus az Ő gyülekezetének a feje.

16 Zondag 19a, In: *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus* (red. J.H. van de Bank... et al.) Boekencentrum, Zoetermeer, 1993, 168.

17 VICTOR János: HK magy 45. rész

egyház között.¹⁸ Szerintünk Jézus Krisztus maga cselekszik jelenleg is közöttünk, s neki nincs szüksége semmiféle „földi helytartóra”. Az egyházban zajló minden emberi tevékenységgel csupán a cselekvő Krisztust szolgáljuk. Az egyházban tevékenykedő egyetlen ember sem lehet maga az „egyház feje”. Ők csupán Krisztus szolgálói lehetnek. Nem léphetnek fel úgy, mint Krisztus helytartói és helyettesei.¹⁹

Ha torzul az egyházban a belső hatalomgyakorlás, akkor léket kap az egyház hajója. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat IV. tétele²⁰ hívja fel arra a figyelmünket, hogy az egyetemes papság tanítását valló protestáns egyházakban is produkálhat kiábrándító jelenségeket a klerikalizálódás és a hierarchizálódás. Ezért tanít alapvetően az egyházvezetés kompetenciájának és minden egyházi tisztség minőségi alá- és fölérendelés nélküli, mellérendelő értékűségének bibliai értelmezésére. Uralkodás helyett szolgálat, hierarchikus lépcsőzetesség helyett másokért és egymásért való lét a feladatunk.

Az egyik kisebbségi helyzetben élő osztrák református lelkész mondta ki,²¹ hogy minden kisebbségi egyház kísértése az, hogy hajlandó átvenni a többségi egyház tisztség-meghatározásait, azzal az elvárással, hogy ezáltal saját tisztségviselői is felértékelődnek. Ezzel azt reméli elérni, hogy így egy kicsi egyház tekintélye is súllyal jelenhet meg a társadalomban, és önnön értékét a többségi egyházhoz igazíthatja. A Barmenben 1934-ben megfogalmazott

18 A Firenzei Zsinatra (1438-1445) hivatkozva mondotta az I. Vatikáni Zsinat: „A római pápa a boldog Péternek, az apostolok fejedelmének utódja, Krisztusnak igaz helytartója, az egész egyháznak feje és minden keresztyénnek atyja és tanítója; és a mi Urunk Jézus Krisztus a boldog Péter által őt hatalmazta fel arra, hogy az egész egyházat legeltesse, kormányozza és igazgassa.” (Wilhelm NIESEL: *Az evangélium és az egyházak*. Ford.: Juhász Tamás. Kolozsvár, 1979, 47). A *Katolikus Egyház Katekizmusának* 882. pontja (Szent István Társulat, Bp. 1994, 188) a *Lumen Gentiumra* hivatkozva jelenti ki jelenkori hivatalos tanítésként: „A pápa, Róma Püspöke és Szent Péter utóda örök és látható őselve és alapja az egységnek mind a püspökök, mind a hívők sokaságában.” A római pápának ugyanis tisztsége folytán: - ő Krisztus helyettese és az egész Egyház Pásztora - teljes, legfelsőbb és egyetemes hatalma van az Egyházon, és ezt mindig szabadon gyakorolhatja.”

19 Alfred RAUHAUS: *Den Glauben verstehen*. Wuppertal, Foedus-Verlag, 2003, 128-129.

20 Barmeni Teológiai Nyilatkozat IV. tétel: „Jézus Krisztus azt mondja: „Tudjátok, hogy a népek fejedelmei uralkodnak rajtuk, és a nagyok hatalmaskodnak rajtuk. De ti köztetek nem ez a rend: hanem, aki nagygyá akar lenni közöttetek, az legyen a szolgátok.” (Mt 20,25-26) – Az egyházban meglévő különféle tisztségek semmiképpen nem jelentik egyiknek a másik felett való uralmát, hanem a gyülekezet egészére rábízott és elrendelt szolgálat teljesítését. – Elvetjük azt a hamis tanítást, amely szerint az egyháznak a szolgálaton kívül hatalmi jogkörrel felruházott vezetője létezik vagy lehetne.” (A Barmeni Teológiai Nyilatkozat IV. tételéhez ld. még Gerhard SAUTER: *Teológia és egyházvezetés. Egyház és Világ* 1991/24-25. szám, 23-31).

21 Balázs NÉMETH: *Kirchliche Hierarchie im Visier der Barmer Erklärung* (zur 4. These), *Reformiertes Kirchenblatt*, 10/2003 – Synodenbeilage IV.

IV. tétel viszont azt mondja: „Az egyházban meglévő különféle tisztségek semmiképpen nem jelentik egyiknek a másik felett való uralmát, hanem a gyülekezet egészére rábízott és elrendelt szolgálat teljesítését. – Elvetjük azt a hamis tanítást, amely szerint az egyháznak a szolgálaton kívül hatalmi jogkörrel felruházott vezetője létezhetne vagy lehetne.”

Krisztus uralkodásának a világoralmi következményei is lényegesek, mert őáltala mindeneket igazgat az Atya – a világot is! Nincs két birodalom, nincs két uralom és nincs két uralkodó (vö. Mt 4,1-11). Nincs semmiféle hatalom-megosztás, mintha a Krisztusé lenne az egyház, s az ördögé a világ. Isten, az Atya a Krisztus által, az egyház feje által uralkodik mindenek felett. Ebből adódik, hogy Isten a Krisztusban erősebb, mint a démonok és a világi hatalmak, ezért a harcot felveszi velük (HK 51.) és diadalt arat felettük.

Jézus Krisztus uralmának elismerése jelzi az összes diktatúra végét. Nem volt olyan emberi hatalom, amely valaha is totális erőszakával vetélytársként veszélyeztette és fenyegette volna Jézus Krisztus uralmát, amelyet Isten kölcsönzött Krisztusnak és azt valóságosan és hatásosan gyakorolja Igéje és Szentleke kényszerítő ereje által.²² „Mert Krisztus azért halt meg, és azért kelt életre, hogy mind a holtakon, mind az élőkön uralkodjék.” (Róm 14,1-12)

A mindeneket igazgatás, a Krisztus totális igénye alól újra és újra megpróbál kibújni az egyház is és a világ is. Ezért ma is érdemes megszívlelni a Káté tanítását!

Krisztus főisége és mi (HK 51.)

Mit használ nekiünk a mi Fejünknek, Krisztusnak ez a dicsősége?

Először, hogy Szentleke által mireánk, tagjaira, kitölti mennyei ajándékait; továbbá, hogy hatalmával minden ellenség ellen oltalmaz és megőriz.

A Heidelbergi Káté 51. kérdés-felelete *a Krisztus uralkodásának szubjektív oldaláról tanít*. Krisztus uralma nem független tőlünk, dicsőséges uralkodása érettünk történik, amelyből reánk nézve is haszon származik. „Az Úr Jézus Krisztus mennyi dicsőségébe való visszatérése és az Atya jobbán való ülése nem egy szellemi panteonba való beolvadás, hanem olyan üdvtörténeti esemény, mely királyi tiszteének állandó és ellenállhatatlan gyakorlását jelenti, melynek *a hit számára kettős haszna van*: Jézus Krisztus a mennyi király, egyházának egyetlen Feje, a

22 A. PERY: *Der Heidelberger Katechismus*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1963, 69.

hívókat az egyház anyai ölen, egyfelől, mennyei ajándékokkal táplálja, másfelől pedig minden ellenség ellen oltalmazza és megtartja.”²³

A Szentlélek által kitöltött mennyei ajándékok *belülről és direkt* a Krisztus egyháza tagjainak használnak.²⁴ (Jak 1,17-18) A keresztyén egyházat a Szentlélek alapította, folyamatosan erősíti és táplálja. A dicsőséges Krisztus a Szentlélek által teremt kapcsolatot az övéivel, gyülekezete tagjaival. Az Újszövetség és az egyháztörténet a bizonyosága annak, hogy Isten milyen rendkívüli erővel, mennyei ajándékokkal halmozza el az övéit. De Krisztus Főségét láthatjuk abban is, hogy a Szentlélek erőit és ajándékait önkényesen senki sem veheti birtokba és azok felett nem rendelkezhet önkényesen. (ApCsel 8,9-25)

Krisztus az ő hatalmát *kifelé és indirekt* módon is gyakorolja az övéiért: a világtörténelmet és az egyszerű, mindennapi kis történeteket is számon tartja. Ahogyan ezt K. Barth magyarázza: „A világtörténet nincs egyszerűen saját törvényére hagyva. Nincs szakadék az általános gondviselés és a gyülekezet vezetése között. A nagy és kis „történelem”-ben egyaránt a kegyelmi idő történései mennek végbe, kegyelme által oltalmazza meg gyülekezetét minden ellenséggel szemben és kegyelme által tartja meg azt feladatainak elvégzésére. A gyülekezet fenyegetve van, de nem áll *perpetua mansura est* alatt. Az egyház Isten ügye, de ellenáll az ördög munkájának (123. kérdés). Elsősorban nem személyes ellenségekre kell gondolni, hanem az ördögre, a világra és saját testünkre (127. kérdés). Abban, hogy az egyháztörténet ideje a Krisztus feltámadása és visszajövele közötti idő, az lesz nyilvánvalóvá, hogy Krisztus nem hagyja cserben a világot. Ilyen értelemben mondhatjuk: az egyház a világtörténetért és az egyháztörténetért van.”²⁵

Az egyháztörténet arra bizonyosság, hogy Krisztus az ő visszajöveteléig nem hagyja cserben a világot. Krisztus minden ember ura, és irgalmas szeretetét, védelmét minden emberre kiterjeszti. Szeretete kisajátíthatatlan. Az Ő hatalmával szemben az ördög minden munkája és minden más hatalom nem hatalom, csak ’tehetetlenség’. Ezért van Jézus gyülekezetének határtalan lehetősége a szeretet szolgálatában.²⁶

23 NAGY László: A Hit a Heidelbergi Kátében. *Református Szemle* 1992/6, 429.

24 K. BARTH: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1948, 74. Gerold MEILI: *Ich – Jesu Christi Eigentum*. Basel, Friedrich Reinhardt Verlag, 1988, 69.

25 K. BARTH: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1948, 74.

26 K. BARTH: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1948, 74, és Gerold MEILI: *Ich – Jesu Christi Eigentum*. Basel, Friedrich Reinhardt Verlag, 1988, 69-70.

Isten a Krisztusban erősebb, mint a démonok és a világi hatalmak, ezért a harcot felveszi velük (HK 51.) és diadalt arat felettük. Azok a hatalmak, amelyek az egyház bizonyoságátételével találkoznak az evangélizáció és a diakónia végzése közben, azok – hisszük – Krisztus által megérintett hatalmak lesznek. Ahogyan a templom küszöbét átlépjük, és ott nem egy külön világ jön, hanem ugyanazon a területen maradunk, ugyanúgy Isten terepe marad az egész teremtett világ. Az egyház számára az a feladat, hogy az üdvösséget meghirdesse a világban. A jövő ígérete mindannyiunknak vigasztalást ad. Isten szenved a történelemben, de az Ő teremtése a beteljesedés felé halad. A benne való hit által hisszük, hogy ezt a világot és ezt a történelmet fölváltja majd az ég és a föld újjáteremtése.²⁷

De ahogy Ő maga, mint a Menny Királya elrejtett előlünk, úgy az Ő birodalma is egy elrejtett birodalom. Csak az Igét szerető hit tud erről a birodalomról és osztozik e birodalom üdvösségében. Az elrejtettség szituációja átmeneti. Az egyház várja az Emberfiának teljes megjelenését. Eddig az időig vagyunk mi kereszthordozók, és vizsgáljuk az idők jeleit az Ő eljöveteleig. Ezért amíg ez a birodalom egy rejtett birodalom, addig nincs helye az egyházban a triumfalizmusnak, mivel még mindig itt vannak az ellenségek. Ezért a Káté fontos dolgot mond Krisztus birodalmáról: hatalmával minden ellenségtől oltalmazza és megőrzi gyermekeit. Részesülünk erejéből, de jelen vannak az ellenségek és a harc is. Látjuk a veszteséget, de hiszünk a győzelemben (Fil 1,6). Az egyház hordozza a keresztet, de hisz a feltámasztásban. Triumfalizmus és rezignáció között a Káté a józanság útját mutatja meg: Krisztus mindenképp felett uralkodik, mégis rejtetten. Ezért él az egyház ellenségei között is alávettétként, mégis megmaradóként (ApCsel 12.; 2Kor 4,1-15).²⁸

Az ítéletre visszatérő Krisztus (HK 52.)

Micsoda vigasztalásod van abból, hogy Krisztus ismét eljön „ítélni élőket és holtakat”?

Az, hogy mindennemű háborúság és üldöztetés közepett felemelt fővel várom az égből ugyanazt az ítélőbírót, aki előbb érettem Isten ítélőszéke elé állott és rólam minden kárhozottatást elvett, hogy ő majd

27 Zondag 19a, In: *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus* (red. J.H. van de Bank... et al.) Boekencentrum. Zoetermeer 1993, 169-170.

28 Zondag 19a, In: *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus* (red. J.H. van de Bank... et al.) Boekencentrum. Zoetermeer, 1993, 169-170.

minden ellenségeit és ellenségeimet örök kárhozatra vesse, engem pedig minden Ő választottaival együtt a mennyei örömbé és dicsőségbe magához vegyen.

Szokatlanul kérdez rá az 52. kérdés a Krisztus visszajövetelével kapcsolatos váradalomra. A nyugati középkori egyház a végítélet képével tartotta kordában a népet. A fenyegetés hatásossága érdekében igénybe vették a szó, a kép és a zene eszköztárát. Ítélethirdető vándorprédikátorok fenyegetőztek a pokol kínjaival. Nem épült középkori katedrális utolsó ítéletet ábrázoló alkotás nélkül, amely általában a templombelső nyugati falára vagy a főkapura került. Be- és kilépéskor így is szembesíteni akarták a híveket az élet után rájuk váró jövővel.²⁹ Olykor a városházák ítélkező termeiben is feltűnt a végítélet jelenete a freskókon. A „Dies irea, dies illa...” kezdetű himnuszban pedig Celanoi Tamás (kb. 1190-1250) írta le érzékletesen az ítélet rémületét (vö. Zof 1,14-16):

„Hogy remeg majd holt, meg élő,
Hogyha jön a bűnítelő,
Minden tettet számonkérő.”
(Ref. Énekeskönyv 363:2)

Abban az időben, amikor a vallási élet átítatódott az utolsó ítélettől való félelemtől, amikor Luthert is az izgatta és indította más utakra, hogy hogyan talál egy kegyelmes Istenre, akkor a végidő-értelmezésnek egy gyökeresen másfajta távlatát nyitotta meg a Heidelbergi Káté.

Saját korának átlagos vélekedésétől eltérően a HK 52. kérdése nem azt kérdezi, hogy „Mi rémiszt az utolsó ítélettel kapcsolatban, hanem azt, hogy mi vigasztal? Még meglepőbb a merész válasz.”³⁰ A keresztyén ember számára a végítéletre visszajövő Krisztus érkezése vigasztalást jelent.

Az 52. a Káté egyik egyértelműen Kálvin hatását tükröző kérdés-felelet. Kálvintól ered ui. az a gondolat, hogy a Krisztus visszajövetele vigasztaló hit-

29 Vö. Matthias ZEINDLER: *Az ítélő Isten*. (Fordította: Gromon András), Budapest, Kálvin Kiadó, 2005. A szerző a berni székesegyház főbejáratát említi példaként. (7-9.)

30 Ezzel a gondolattal kezdte 2003. november 6-án Kolozsváron, a Heidelbergi Káté megjelenésének 440. évfordulója alkalmából rendezett *Igehirdetés – hitvallás – káté* témájú tudományos ülésen, „*Die Freude auf das letzte Gericht*” című előadását Eberhard Busch göttingeni professzor, amelyben a HK 52. válaszát elemezte: „Schon diese Frage überrascht; denn es heisst da ja nicht: Was erschreckt dich das Jüngste Gericht, sondern was tröstet es dich? Noch überraschender ist die kühne Antwort auf diese Frage.” Az igen értékes előadásra a későbbiekben is utalok.

tétel.³¹ A Heidelbergi Káté keletkezésekor már létező számos hitvallási irat közül egyedül Kálvin Genfi Kátéja (1545) fogalmazott ilyen értelemben:

„Lelkész: Vajon nyer-e a mi lelkiismeretünk valami örömet abból, hogy Krisztus egyszer a világ megítélő bírója lesz?

Gyermek: Nyer és pedig kiváló örömet. Meg vagyunk ugyanis győzödve arról, hogy csakis a mi üdvösségünkre jön el.

Lelkész: Nem kell tehát ettől az ítélettől úgy borzadnunk, hogy az rettegéssel hasson át bennünket?

Gyermek: A legkevésbé sem. Mivel csak annak a bírónak ítélőszéke elé állunk, aki nekünk védőnk is és aki minket hűségébe és oltalmába fogadott.”³²

A Genfi Káté fenti szakasza és a Heidelbergi Káté 52. kérdés-felelete között egyértelmű a rokonság.

A Káté tehát – Kálvin nyomán – máshová helyezi a hangsúlyt, mert a rettegett ítélőbíró alakja helyett a mi védőügyvédünk vonásai erősödnek föl számára: „várom az égből ugyanazt az ítélőbírót, aki előbb érettem Isten ítélőszéke elé állott és rólam minden kárhoztatást elvett”. (vö. Róm 5,6-11)

„Sok mindent nem tudunk arról, ami jönni fog. Azt se tudjuk, hogyan hangzik majd az ítélet, amelyet várhatunk. De egy valamit tudhatunk, szabad tudnunk és egészen bizonyosan tudnunk kell – azt, hogy ki az a bíró, akinek ítélete alatt állunk vagy esünk majd. Nem valamiféle sötét bosszúálló lélek, aki ránk támad, nem is valamiféle, irántunk közömbös sors(csapás), amely hidegen ránk zúdul. Hanem a bíró az értünk síkra szállt Üdvözítő – az, akiről az egyik német adventi ének azt mondja „Ő igazságos, értékes segítő, ... kormányzó pálcája az irgalmasság.” Mivel Ő az a bíró, aki hozzánk jön és akinek színe elé lépünk, bízhatunk abban, hogy torzulásaink és kellemetlen tulajdonságaink nála jó kezekben lesznek. És ezért tekinthetünk reményteljesen és bizalommal érkezése elé. Ezért örülhetünk annak, hogy – hála Istennek – irgalmasságából életünkben és a népek életében gondoskodik az igazságosságról, és hogy Isten igazságosságában könyörülete nem vész el, hanem céllá lesz. Ez a reménység határozza meg már most földi, evilági életünket. Mégpedig úgy, mondja a Káté, hogy minden „háborúság és üldöztetés közepe tett felemelt fővel” rójuk utunkat.”³³

31 W. NEUSER: A Heidelbergi Káté atyái. (Fordította: Juhász Tamás), *Református Szemle* 1979/5-6, 373.

32 KÁLVIN János: *A Genfi Egyház Kátéja*. Fordította: Czeglédi Sándor. Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 24.

33 Részlet E. Busch 2003. november 6-án, Kolozsváron elhangzott előadásából.

Eberhard Busch szavait is az a klasszikussá vált Barth-magyarázat ihlette, amely nélkül nem lehet egész mélységében vizsgálni a HK 52. kérdését. Barth több alkalommal is kibontotta tanítását,³⁴ amelynek legfontosabb gondolatai a következők:

„Vajon, ha Ő [Jézus Krisztus] minket megítélő Bíróként jön el ismét e földre, nem kellene-e nekünk Őreá inkább úgy tekintenünk, mint akitől félünk kell, ahelyett hogy reménységünk horgonyát vetnők Őbelé?!

Gondolunk ezen a helyen pl. a jól ismert középkori ének egyik mondatára: cum vix iustus sit securus, quid sum miser tunc dicturus? [„Mit fogok majd, én nyomorult, akkor mondani, amikor még az igaz is alig lesz biztonságban?” – részlet a Dies irae-ből.] Vagy ráemlékezünk Michelangelonak és másoknak félelmet kiváltó képeire, amelyek a visszatérő Krisztus világfölkötti ítélletartását ábrázolják. Ezekről mennyire eltérő módon cseng felénk a Heidelbergi Káté 52. kérdése és az arra adott felelet...

34 Rövidebb kifejtések: K. BARTH: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1948, 74-76; BARTH Károly: *Hiszek*. Fordította: Vasady Béla. Debrecen, 1936, 97-99.; BARTH Károly: *Kis dogmatika*. Fordította: Pilder Mária. Bp. é.n. 108-110. — K. Barth hosszabban elemzi a kérdést és kiengeszteléstannának kiindulópontjává teszi a HK 52. kérdés-feleletet a *Kirchliche Dogmatik* IV. kötet 59. §-ának 2. pontjában. Összefoglalta Juhász Tamás: „A feleletet Barth négy mondattal világítja meg, amelyekre a paragrafus-alpont címe is utal (Az ítélő Bíró, mint a helyettünk elítélt): Jézus Krisztus mint ítélő Bíró a helyünkre lépett; Mint elítélt lépett a helyünkre; Ő elítéltetett helyettünk; Helyettünk eleget tett az ítélet szerinti igazságnak (Er hat das 'Rechte' getan). – Ezt a választ Barth a Heidelbergi Káté 52. kérdésére gondolva fogalmazta meg így, amely szerint az égből eljövő Krisztus 'ítélő bíró' lesz, 'aki előbb érettem Isten ítélő széke elé állott és rólam minden kárhoztatást elvett', amiért viszont 'minden háborúságomban és üldöztetésemben fölemelt fővel' járhatok (IV. 1, 231). – A kiengesztelés művének lényegét Barth egy ítéletben érvényesülő isteni döntésnek nevezi. Ennek a döntő ítéletnek van egy negatív és egy pozitív tekintete. A negatív értelem abban jut kifejezésre, hogy a helyettünk halálra adott és engedelmes Jézus Krisztus tükrében ismerjük meg önmagunkat, mint gőgös és elesett embert. A pozitív tekintet az, hogy ugyanavval az ítélettel, amely ellenünk vádat emel, elítél és halálra ad, egyúttal felmentést, szabadlábra helyezést, egy Isten előtti és Istennel való új élet lehetőségét is kapjuk. Erről a megigazulásról szóló egyházi tan azt az állapotot, ill. történetet magyarázza, amelyben egyszerre vagyunk elítélt és felmentett, bűnös és igaz. – Jézus Krisztus halálának üdvöseményében úgy látjuk meg magunkat mint gőgös és elesett embert. De ki az az ember, akinek a felmentő ítélet szól, ki a megigazított hívő ember? Erre a kérdésre válaszol Barth az egyedül a hit által megigazulás reformatori tanában. Az igazzá lételet a hit eseményében éljük meg, amelynek tartalma és tárgya az élő Jézus Krisztus. Jézus Krisztusra tekintve ez a hit az engedelmesség alázatossága.” (JUHÁSZ Tamás: A Heidelbergi Káté Barth Egyházi Dogmatikájában. *Református Szemle* 1972/6, 399.) Részletesebb tartalmi ismertetést ad GERÉB Pál: *Barth Károly Dogmatikája*. Kolozsvár, 2006, 530-537.

Ebben a mondásban az öntelt biztonságérzet veszélyes közelsége kétségtelenül ott kísérthet. Tárgyilag azonban mégis az igazságot juttatja kifejezésre. Mert nem lehet eléggé hangsúlyozni azt, hogy az a Bíró, aki elé kerülünk majd (jobban mondva: aki mint a mi jövődönk jó velünk szembe!) nem egyik bíró a sok között, sőt még csak nem is oly bíró, aki isteni ítélő erővel és büntető hatalommal van felruházva. Jézus Krisztus eljövendő ítéletének komolyságát nem tiszteljük eléggé az esetben, ha ettől a bekövetkező jövőtől szoros értelemben véve, de éppen ezért 'felemelt fővel' és 'megvigasztalódva' nem kifejezetten az Ő ítéletét várjuk. Nem féljük a visszatérő Krisztust, legalábbis nem féljük Őt úgy, amint Ő elvárja tőlünk, az esetben, ha elsősorban és mindenkelőtt és feltétlen módon nem érvényesítjük azt az igazságot, hogy Ő a mi reménységünk. A 'dies irae, dies illa', vagy a Michelangelo 'Világítélete' lehetnek találó ábrázolásai annak a harcnak, amely a hit és a ('még' létező) 'ő'-ember, a lélek és a test között az átmeneti időben folyik. Krisztus újraeljövételét azonban, amely ennek az átmeneti időszaknak a végét és a dicsőség birodalmának hajnalpirkadását vonja maga után, ezek a hangok és képek nem tudják megfelelő módon szemléltetni.

Mert Jézus Krisztus kétségtelenül úgy fog eljönni, mint olyan Valaki, aki az Atya Isten jobbján ül, mint aki feltámadott, mint aki a békéltetés kijelentője, mint aki ezt a megbékélést saját maga szerezte, tehát mint oly Bíró, aki az ítéletet mirőlünk elvette és akinek bűnhődése által igazultunk meg.

Vajon el szabad-e mindezt felejtenünk és vajjon el szabad-e mindezt ejtenünk egy elvont isteni avagy sokkal inkább egy nagyon is emberi bírónak az alakja kedvéért? Hiszen az ember még ha olykor-olykor meg is ijedt tőle, eddig még mindig éppen az ilyen bíró ítélete, vagyis önkényes módon az Evangélium elé és fölé helyezett törvény alól tudta magát kivonni. A megfeszített Krisztus azonban oly Bíró, akinek az ítélete elől senki sem menekülhet. Ő, mint feltámadott Úr, a kegyelem egyeduralmát hirdeti és gyakorolja. Az ítélet mindig döntés. Tehát a világítélet is döntés; oly végső döntés, amely az egyházban és a világban levők, az elevenek és holtak fölött hangzik el. Oly döntés, amely minden kornak minden egyes emberére vonatkozik, minden fenntartást és ellentmondást eleve kizár, felold és elintéz. A nagypénteknek a mennyből felénk hangzó döntése ez, amely hirdeti, hogy az embert Isten Fia igazítja és menti meg, Ő nélküle pedig mindenestre elkárhozott és elveszett. Vajon miért is ne tekinthetne az oly ember – aki Őbenne s így Isten ki nem érdemelhető kegyelmében hisz és (jól értsük meg!) ennek a hitnek a jócselekedeteit létrehozza – „felemelt fővel” ennek a Bírónak a szemébe, még akkor is, ha egyébként a mennynek és földnek minden más bírása ezerszeres jog alapján elítélné őt? Éppen csakis az ilyen ember ismerheti igazán az em-

beri bűn és véték minden mélységét, Isten megemésztő haragját és büntetésének szigorát. Éppen csakis az ily ember, mert hiszen egyedül Ő ismerhette meg azt, hogy Krisztus mindezt őhelyette már magára vette és el is hordozta. S vajon honnan máshonnan tudhatná is meg ezt egyébként az ember? Eddig minden olyan bűntudat, amely nem az Isten kegyelmébe vetett hitből származott, amely tehát nem Krisztusban jött létre, még mindig telítve volt titkos önigazságkeresésekkel.

Csak az olyan Bírót féljük igazán, akiről tudjuk, hogy az Ő kegyelme a mi egyedüli reményünk, de mint ilyen valóban a mi reménységünk. Ez a Bíró nem más, mint az újra eljövő Krisztus. Ő, akiben Isten könyörülő szeretete győzedelmeskedett az emberi természetben és természet fölött, Ő az, aki dönt, és miközben dönt, megkülönbözteti egymástól a juhokat és a kecskéket; az előbbieket jobbjára, az utóbbiakat baljára állítja. Ő az, aki a jót cselekvőket megjutalmazza, a rosszat cselekvőket pedig megbünteti. Ő az, aki egyeseket az örökkévaló örömhöz vezet, másokat pedig az örök gyötorem mélységébe taszít. Valóban, nem tréfádolog ennek a döntésnek és megkülönböztetésnek eléje nézni. Ennek az ítéletnek a komolyságát azonban isteni volta biztosítja. Nem emberi ítélet ez. Mint ilyen nem volna feltétlenül komolynak tekinthető, még akkor sem, ha egyébként a legnagyobb vallásos és erkölcsi komolyság, vagy épp a legmélyebb teológiai komolyság volnának jellemzői. Ennél az ítéletnél az elsőkből utolsók s az utolsókból elsők lesznek, a zsinórmérték pedig nem emberi lesz, hanem Isten ingyen kegyelmének életünkben való tényleges érvényesülése. Jól jegyezzük meg: itt még a legjobb teológiai álarchordozások és önelsáncolások sem fognak tudni rajtunk segíteni. Nem mindenki, aki orthodox, nem mindenki, aki pietista, de nem is mindenki, aki kohlbüggianus³⁵ fog bekerülni a mennyek országába. Isten fiának a szeme valamennyivel még mindig élesebb tekintetű lesz, mint aminő a mi emberi szemünk. Itt előreláthatólag akadnak oly vámszedők, akik bár mindig a 'kegyelmet és semmi mást, csakis a kegyelmet, az egész kegyelmet' dicsőítették, most farizeusokként lepleződnek le, viszont egyes látszólagos farizeusok, akiknek szíve Isten által ismert vámszedő szív volt, megigazultan mehetnek majd be az Ő házába. A cselekedetekre építő igazságosság, amelyben nekünk mindenesetre az egyedüli, meg nem bocsátható, vagyis a Szentlélek ellen való bűnt kell felismernünk, a maga tényálladékában egy

³⁵ Hermann Frigyes KOHLBRÜGGE (1803-1875) holland születésű német református teológus, aki meggyőződésből lett lutheránusból reformátussá s Elberfeldben az általa alapított holland református gyülekezet lelkésze volt. Munkáiban az eleveelrendelés és a hit által való megigazulás tanait különösképpen hangsúlyozta. Több könyvét magyar nyelvre is lefordították.

kevésbé még mindig elrejtettebb, mintsem mi elképzelni tudnók. Krisztus ítélőszéke előtt azonban nem maradhat rejtve. Itt mindenkit az ő hitének vagy hitetlenségének valósága s az ebből folyó cselekedetei alapján ítélnék meg. Az Isten könyörülő szeretetétbe vetett hitének, vagy az attól elforduló hitetlenségének alapján, még közelebbről: ezek átélt valóságának, nem pedig a hit és hitetlenség még oly finom látszatának alapján.

Íme, a Krisztus másodszori eljövele, holtak és elevenek fölötti ítéletartása ezt a kettőt hozza magával: a mi fölöttünk elhangzó döntést és a közöttünk végbemenő megkülönböztetést. Ez a döntés és ez a megkülönböztetés örökkévaló, radikális és végérvényes lesz. Hogyne volna tehát ez a nap és ez az ítélet félelmetes? A keresztyén tan azonban itt mégsem hirdetheti azt, hogy nekünk félnünk kell, vagy pedig azt, hogy félig félnünk, félig pedig reménykednünk kell. Itt ugyanis csakis reménykedhetünk mégpedig teljességgel reménykedhetünk. Mert hiszen Jézus Krisztus napja és ítélete az, amelynek eléje megyünk. Egyedül a reménység, mégpedig csakis ez az egészen Őreá irányuló reménység ment meg bennünket azon a napon és annál az ítéletnél!”³⁶

A különleges idők és a szürke hétköznapiak háborúsága és üldöztetése közepette a második dicsőséges Krisztus-érkezés tudata teremt egy új viszonyulás-rendszert a keresztyén ember életében. A felemelt fővel várás alatt semmiképpen sem valami „nyakas kálvinizmust”, „rátarti keresztyénséget”, „gőgös hitet” vagy „lelki felsőbbrendűség-tudatot” kell érteni. A felemelt fő a belső, lelki irányultság külső jele. (Lk 21,28) „Talán van a keresztyénségen kívül is olyan meggyőződés, amelyért az emberek áldozatra képesek, de a keresztyénségben általános, hogy nemcsak elviseljük, hanem ’fölemelt fővel’ hordozni tudjuk akár a keserves terheket is. Ahol nincs áldozatvállalás, ott nincs igazi keresztyénség.”³⁷

A második advent komolyan vételét az jelzi, hogy az ember felismeri a megnyílt egeket, sőt a hit mindig megnyílt egeket lát. Tudja, hogy nincs bedeszkázva áttörhetetlenül felette az ég. A felemelt fő olyan testtartás, ami prédikál. A tekintet iránya tanít. Hitvallás ez a tekintet és elhatárolás, mert kizár minden egyéb segélyforrást. Nem önmagára néz, nem is szorító körülményeire vagy pótmegoldásokat kínáló dolgokra, de nem is bálványozott emberekre, hanem sokkal magasabbra tekint: a menny Urának trónjára lát.

36 BARTH Károly: *Hiszek*. Fordította: Vasady Béla. Debrecen, 1936, 97-99.

37 JUHÁSZ Tamás: Az „üldözött kisebbség” hitvallása: az Institutio. *Az Út* 2006/1, 14.

Tisztában vele, hogy „Ő az egyetlen menedék és legfőbb igazlító. Könnyeit az égre sírja.” (Ravasz László)

A felemelt fő annak kifejezője, hogy beállt egy nagy fordulat, s ez annak felismerése, hogy volt valaki, „aki előbb érettem Isten ítélőszéke elé állott és rólam minden kárhoztatást elvett.” Ez a pro nobis-esemény az, ami miatt vége az alulról jövő kezdeményezésekben bízásnak, és végre várjuk a fentről, Istentől érkező jövőt, ami végre öröme és győzelemre visz. Magába roskadt lefelé nézőket kell ebbe az irányba fordítanunk, patthelyzetbe jutottakat kell felfelé nézésre ösztönöznünk. Hitetések, meghasonlások, térdre kényszerülések, megszegyenítések utáni bizalomvesztésben a dicsőséges Krisztusnál lehet biztos pontra lelteni. Aki Hozzá igazodik, az nem hallgathatja el tarthatatlan helyzetét. Akinek meghatározó élménye a szabadulás, az vágyik felgyenesedni a meggörnyedtségből, csüggedtségből, a szomorú vigasztalhatatlanságból, ahová az életellenes erők: a bűn, a gonosz, a halál ereje és saját teste taszította. (Vö. HK 123. és 127.) Krisztus eljövetele a végét jelenti a kísértéseknek, nyomorúságnak, rossznak, végességnek kitett emberi sorsnak: ő majd minden ellenségeit és ellenségeimet örök kárhozatra veti. Az ítéletben történő szétválasztás nem embercsoportokat kell, hogy láttasson velünk – eltaszított elkárhozókat és megváltott választottakat –, hanem a mindenkire tapadt gonoszt ítéli meg. A könyörületes Bíró csalthatatlanul tud majd különbséget tenni! (vö. 1Kor 15,24-28) „Az utolsó nap csak nyilvánosságra hozatala lesz annak, ami Krisztusban a világot már most szétválasztja.”³⁸

A kárhozatra vetett „ellenségei” és „ellenségeim” szavakhoz Victor János pontosítása nem fölösleges: „Nyilvánvaló, hogy a Káté itt nem akármilyen peres ügyekre gondol. Sokféle összeütközésbe kerülhet a hívő ember a maga evilági élete során, amelyekben nem az ő oldalán van az igazság. Itt olyan ’ellenségekről’ van szó, akik egyúttal az igazságnak ’ellenségei’. Olyan ’háborúságról’ és ’üldöztetésről’, amely Jézus Krisztusért, tehát nem a maguk bűnéért, oktalanságáért éri ebben a világban az embereket.”³⁹

A keresztyénség kétezere éve vár erre. De talán nem szabad teljesen elfelednünk – hívja fel a figyelmünket Eduard Schweizer arra, hogy az eljövendő Úrra vonatkozó bibliai kitekintés hogyan formálta át a teljes gondolkodásunkat: „Tulajdonképpen történelemtudománya csak azoknak a népeknek van, amelyek tudnak egy célról, mely felé minden történelem halad. A cél nélküli történelem értelmetlenség. Nem sok múlik az ilyen vagy olyan egyéni

38 Szűcs Ferenc: *Hitvallásismeret*. Budapest, KRE Hittudományi Kar kiadása, 1995, 71.

39 VICTOR János: Kátémagyarázata – folytatásokban. Az *Út* 1950-1952. évfolyamaiban: 46. rész.

elképzeléseken. Ha nem Isten a vége minden történelemnek, s ha Isten nem jön vissza, akkor amennyiben már eljött, nevezetesen Jézus Krisztusban, mint aki kegyelmesen felénk fordul, aki minket keres, akkor csak a kétségbeesést adja nekünk. Ezért olyan felfoghatatlan ostobaság azt gondolni, hogy egy ilyen elképzelés az eljövendő Úrról tehetetlenné és életképtelenné tesz. Akinek nincs célja, az csak lézeng, ami nem teszi lehetővé, hogy valaha is megállapodjon vagy visszaforduljon. Aki ismer egy célt, az határozottan tart afelé, és teljességgel kiáll érte. S itt nem egy mi magunkért, vagy éppen nem a mi kegyes lelkünkért való célról, hanem az egész világért való célról van szó. A társadalmi kérdésekért való minden valódi síkraszállás erre emlékeztet, még ha az érintett ember nem is tudja, hogy ez miben gyökerezik. Aki a visszajövő Krisztusban hisz, annak az élet mindig előtte van. Nem csak a sajátja, de az egész világ élete. Azért akinek ilyen Ura van, s nem pusztán tud róla, de valószínűleg találkozott vele, az nem lehet többé csüggedt ember, de életében „felemelt fővel” járhat, mint egy fiatal ember, aki a vizsgán kitűnően helytállt, mint egy lány, aki elé az állomásra kiment a szerelme, mint egy sielő, aki nagyszerű startot vett, mint valaki, akit egy egészen nagy üzlet tesz boldoggá, vagy éppen mint egy gyermek, aki az apját nem pusztán hallomásból ismeri, de az ő szeretetét így és így megtapasztalta, s kinek kitárt karjaiba ujjongva veti magát.”⁴⁰

A Káté válaszát az örömteli könnyörületesség tudata hatja át. E. Busch szerint: „Az öröm abban áll, hogy az értem kiállt bíró minden kárhoztatást elvett. E nélkül a megkönnyebbülés nélkül annyira nehéz lenne az élet, hogy vagy végső kétségbe kellene zuhannunk, vagy – felületessé válnunk. De nem kell úgy tennünk, mintha ez a megkönnyebbülés nem létezne, még akkor sem, ha valamit el kell viselnünk, - szorongó szomorúságot, ha rejtélyes sors nehezedik ránk vagy üldöztetést, ha ok nélkül megtámadnak minket. De hála annak a nagy megkönnyebbülésnek, nem kell lehanyatlanunk a ránk nehezítő súlytól. És nem kell lehajtott fejjel, vagy fejet rázva járnunk sors-utunkat és mások háta mögé rejtőzve sem, hanem, mint a Káté mondja „felemelt fővel”, egyenes derékkel, amit a világ és ember hatalma nem hajlíthat meg. Egyenes derékkel, nem arrogáns beképzeltséggel, hogy mi lennénk a hibátlanok. Ellenkezőleg ez a szabadság lehetővé teszi azt, hogy az emberek azt tegyék, amire korábban semmiképpen sem tettek volna meg – hogy szabadon vállalják, ők „kegyelmet nyert bűnösök”, amint az a Barmeni Nyilatkozatban áll: „igen, megkegyelmeztetett, de megkegyelmeztetett bűnösöként. Az utolsó

40 Eduard SCHWEIZER: *Einübung im Glauben. Anhand des Heidelberger Katechismus*. Bausteine Heft 5. St. Gallen, Vadian-Verlag, 1953, 31-32.

Bíró ítélete bűnünk alól teljességgel felszabadít majd, de nem az alól, hogy mi voltunk a tettesek, akik ezeket a bűnöket elkövették. A bűnbocsánat nem a bűn elfelejtése vagy elnyomása. Korábban az ítélettől való félelmében az ember önvédelmi mechanizmust épített ki: másokat vádolva vagy bűntudatát elnyomva. De a figyelem bűnről való elterelése, vagy a bűn elfojtása nem szabadít meg a bűntől. Újabb és újabb bűnössé váláshoz vezet, ez pedig arra kényszeríti az embert, hogy gyengébbek megvádolása vagy saját tetteinek hőstettekké stilizálása által szerezzen elégtételt magának. Csak az utolsó, igaz, kegyelmes bíróval találkozás tesz minket szabaddá arra, hogy bűneinket ne kelljen letagadnunk és elnyomnunk, mint eddig, hanem vállalni tudjuk azokat. Jóleső felszabadulás lesz, ha az addig rejtegetett és elnyomott napvilágra kerülhet, és bűneinket kimondhatjuk. K. Barth mondta élete végén: 'Ez lesz az ítélet: ott állunk majd hálátlanságunk óceánjával. És Isten azt akarja és azt fogja mondani: szerettelek téged. És akkor mindnyájan elszégyelljük majd magunkat. De, kérem, Isten kegyelmének mérhetetlen gazdagsága miatt fogjuk elszégyelni magunkat.'⁴¹

A személyes hang befelé hangzó biztatása a válasz végén is megmarad: engem pedig minden Ő választottaival együtt a mennyei örömbé és dicsőségre magához vesz. Ha a Kátéból ki is maradt a predestináció tanának kifejtése⁴², azért a „minden választottaival együtt” mondatrész jelzi, hogy a predestináció tana ott húzódik a válasz mögött.⁴³ „A predestináció tanának törlésével egyszerre megjelent a kátében a kiválasztás bizonyossága.”⁴⁴

A Heidelbergi Káté bölcs mértéktartással nem mond sem kevesebbet, sem többet annál, mint amit a Szentírás végső időkről szóló tanítása megenged.

41 Részlet E. Busch 2003. november 6-án, Kolozsváron elhangzott előadásából.

42 A Heidelbergi Kátéból kimaradt a predestináció tanának kifejtése, csak az itt említett fordulat és az 54. kérdésben szereplő „választott gyülekezet” kifejezés jelzi nyomait. A Heidelbergi Káté forrásai között számon tartott két Ursinus mű, a Catechesis Minor és Maior még tartalmazta a predestinációról szóló tanítást, bennük azzal a gondolattal, hogy az istentelenek örök büntetésre vettetnek, a kiválasztottak pedig bejutnak a mennybe. A megfogalmazás Kálvinra vezethető vissza, aki az Institutio III.23.14-ben Augustinusra utalva azt írja: „mivel – úgymond – nem tudjuk, hogy ki tartozik az elválasztottak közé és ki nem, olyan érzülettel kell lennünk, hogy mindenkinek üdvösségét kívánjuk. Így aztán bárkivel találkozunk is, igyekezzünk azt a békének részesévé tenni; a mi békességünk pedig nyugodjék meg a békesség fiain. Tehát, amennyiben rajtunk áll, mindenkivel szemben orvosság gyanánt kell alkalmazni az üdvös és szigorú feddést, hogy el ne vesszenek, vagy másokat el ne veszítsenek: ezt a feddést pedig Isten dolga hasznossá tenni azokra, akiket Ő előre tudott és elválasztott.”

43 TÖRÖK István: *Dogmatika*. Amsterdam, Free University Press, 1985, 172.

44 W. NEUSER: A Heidelbergi Káté atyái. /Folytatás/ (Fordította: Juhász Tamás), *Református Szemle* 1980/1, 12.

Sem az egyetemes üdvöztetés, sem a kettős predestináció tana nem húzható rá.⁴⁵ A Kátét a gyülekezet tagjainak távlata érdekli. Örömmel és felszabadultsággal tölti el szavait az, hogy a Krisztus visszajövetelével a választottak és a világ egyaránt megszabadulnak bűntől, gonosztól és haláltól. Ez az igazán vigasztaló üzenet, amely segít hűségesnek maradni az állandó készenlétben, mert Krisztus visszajövetelének napja bármikor elérkezhet. A távlat Jürgen Moltmann megfogalmazásában:

„Megsemmisül a semmi, meghal a halál, elmúlik a gonosz hatalma, leválik a teremtményekről az élő Istentől való elválasztás kínja, a bűn, megsemmisül a pokol. Csak a negatívumok negációja alapozza meg a pozitívumok elpusztíthatatlan pozícióját. Ezzel kezdődik a dicsőség uralma.”⁴⁶

45 Ezért érdemes vigyázni az olyan sarkított besorolással, amit pl. Matthias Zeindler is megtett. Idézi az 52. választ, majd azt mondja: „Az ítélet révén, mondja ez a református alapszöveg, bekövetkezik az emberek végérvényes szétválasztása, amelynek értelmében egyesek bemennek az Istennel alkotott örök közösségbe, másokat viszont örökre kizárnak ebből a közösségből. Ezzel a megfogalmazással a Heidelbergi Káté ahhoz a keresztyén hagyományon belül megjelenő többségi véleményhez tartozik, amely már korán tévtanként ítélte el az apokatasztaszis pantón, vagyis az egyetemes kiengesztelődés vagy egyetemes megváltás tanát.” (Matthias ZEINDLER: *Az ítélő Isten*. (Fordította: Gromon András) Budapest, Kálvin Kiadó, 2005, 98). A Káté „ő majd minden ellenségeit és ellenségeimet örök kárhozatra vesse” fordulatából ilyen vélekedésre jutni túlhajtott dolog!

46 Jürgen MOLTSMANN: Az igazságosság napja. (Ford.: Verebics Petra), *Lelkipásztor* 2007/5, 166.

Kádár Ferenc:



PEW ASPECT

Avagy van-e az igehallgatásnak teológiája?¹

Pew aspect: az angol nyelvű homiletikai irodalom visszatérő kifejezése. Jelentése: a templompad szempontja, vagyis a templompadban ülő, tehát az igehallgató szempontja, illetve annak szóhoz juttatása, érvényesítése.

Az ige hirdetés kérdéseit hajlamosak vagyunk csak a szószék szemszögéből vizsgálni, ezért homiletikai felfogásunkat mindenképpen gazdagíthatja, új felismerésekkel bővítheti ez a szempont.

Megfigyelhető, hogy a homiletikatörténet, ezen belül is az ige hirdetés történetének korszakváltásai mögött rendszerint az ige hirdetés tényezőinek hangsúlyváltásai állnak. Az ige hirdetés három tényezője: ige – ige hirdető – ige hallgató. Egy-egy korszak ige hirdetésére jellemző, hogy melyikre tette a nagyobb hangsúlyt.

Így például a protestáns orthodoxia a reformáció ige központúságát kapta örökül. Számára az ige hirdetés tartalma a fontos. Ez a tartalom már nem pusztán az ige, hanem a hirdetnivaló tan. Ennek túlhangsúlyozása jellemzi a kor ige hirdetését.

Ezzel szemben a felvilágosodás kora az embert, a befogadót állítja a középpontba,² a francia klasszicizmus³ pedig az ige hirdetés tényezői közül az ige hirdető, a rétor személyére tesz nagy hangsúlyt.

A 20. század első harmadának barthiánus, ige-központú teológiája ellenhatásaként az empirikus homiletika újra a hallgató, a befogadó felé fordul: így egészen máig a „hearer-driven” ige hirdetési felfogás az uralkodó. Ennek következményeként a homiletikai irodalomban lépten-nyomon belebotlunk

1 Tisztelettel ajánlom e rövid tanulmányt Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszonynak, aki számára mindig fontosak voltak a homiletikai kérdések. (Előadásként elhangzott a Doktorok Kollégiuma Gyakorlati teológiai szekciójában, Pápán, 2010. augusztusában.)

2 Ld. Schleiermacher, később Niebergall hallgató-központú homiletikai felfogását.

3 Pl.: Bousset, Sauren.

a pew aspect által fémjelzett hallgató-központú igehirdetési felfogásba⁴. Akár szeretjük, akár nem a hearer-driven homiletikát, nem érdektelen számunkra foglalkozni a témával, és feltenni a kérdést, hogy van-e az igehallgatásnak teológiája?

A feltett kérdésre a rövid válaszem az, hogy bizonyosan van! Ha az igehirdetésnek van teológiája, akkor az ige befogadása is teológiai kérdés.

Abból indulok ki, hogy az igehallgatást a *kijelentés-esemény* részének kell tekintenünk. A kijelentés természetéből következik, hogy az egész esemény, a kijelentés egész folyamata az eredettől a célig egy egészet alkot.

Kijelentés (ige) – az ige eszköze, továbbadója – az ige célja, címzettje (befogadója). A három együtt alkotja a kijelentés-eseményt. Bármelyik hiányában megghiúsulna maga az esemény, hiszen Isten sohasem elégszik meg azzal, hogy szól az ige. Kell, aki továbbadja, s kellenek a befogadók. De hiába vannak eszközök, ha nincs mit továbbadni és befogadni.

A kijelentés természetéből következik tehát, hogy az ige célba érkezése, fogadtatása lényegi, pontosabban teológiai kérdés.

Ezt bibliai példával igyekszem alátámasztani: Pál apostol Thesszaloniakaiakhoz írt leveleiből vett néhány idézettel. Mindkét levélből, de főleg az elsőből egy egész sor Igével lehet bizonyítani, hogy mennyire fontos az igehirdetői szolgálat, de azt is, hogy mennyire központi kérdése volt az apostoli misszióknak és az első keresztyének gyülekezeti életének az ige fogadtatásának a kérdése.

1Thessz 1,5-6 – az ige továbbadása: *a mi evangéliumunk nemcsak szavakban jutott el hozzátok, hanem erővel, Szentlélekkel és teljes bizonyossággal is...* - Az ige fogadtatása: *ti pedig a mi követőinkké lettetek, és az Úrúi, amikor sok zaklatás ellenére a Szentlélek örömeivel fogadtátok be az igét.* Az apostol nemcsak az igehallgatás hogyanját írja le, hanem beszél a következményéről is.

1Thessz 2,13 – az apostol utal az ige továbbadására, és megfogalmazza a befogadás talán legszebb igei definícióját: *amikor hallgattátok Isten általunk hirdetett igéjét, nem emberi beszédként fogadtátok be, hanem Isten beszédéeként, aminthogy valóban az, és annak ereje munkálkodik bennetek, akik hisztek*⁵.

4 Pl.: Gijsbert D. J. DINGEMANS: A Hearer in the Pew; in: Thomas G. LONG - Edward FARLEY, (ed.): *Preaching as a Theological Task*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, 38kk.; Walter J. BURGHARDT: *Preaching, the Art and the Craft*, New York, Paulist Press, 1987, 42kk.; Fred B. CRADDOCK: *Preaching*, Nashville, Abingdon Press, 1985, 84kk.; Thomas G. LONG: *The Witness of Preaching*, Louisville, Westminster, John Knox Press, 1989, 55kk.

5 Vö.: Ez 33,31 – a fenti ige ellentéte, a helytelen és hiábavaló igehallgatás példája: *odaül eléd az én népem, hallgatják beszédedet, de nem aszerint élnek.*

Eleink a II. Helvét Hitvallás merész bekezdését (*praedicatio verbi Dei est verbum Dei*) ilyen és hasonló igékre alapozták.

2Thessz 1,10 – *aminthogy ti is hittel fogadtátok bizonyágtételünket. Az igehallgatás elengedhetetlen feltétele a hit.*

2Thessz 3,14 – még a levél útján hirdetett igének is engedelmeskedni kell: *ha pedig valaki nem engedelmeskedik a mi levélbeni intésünknek, azt jegyezzétek meg magatoknak: ne tartsatok vele kapcsolatot, hogy megszégyenüljön. Az ige fogadtatása egyházfegyelmi kérdésként merül fel.*

Más újszövetségi helyek is bizonyítják, hogy a keresztyén misszió központi kérdése volt az igehallgatás ténye és mikéntje⁶.

Ha az igehallgatás teológiai tényező, akkor ennek méltó helyet kell szentelni az elméleti és gyakorlati homiletika terén.

Pew aspect és feedback. A feedback, visszacsatolás, illetve visszajelzés, a természettudományokból és a kommunikációtanból ismert fogalom.

A homiletika területére áttűtetve azt jelenti ez, hogy az igehirdetőnek a hallgatók részéről érkező visszajelzéseket figyelembe kell vennie, sőt igényelnie kell. A prédikáció-analízisnek, a gyülekezeti elemző és kiértékelő csoportok működésének egész rendszere alakult ki Nyugat-Európában⁷. Bizonyos, hogy vannak, lehetnek pozitív eredményei az ilyen, a befogadói visszajelzésekre alapozó igehirdetői felfogásnak. Ugyanakkor nem tud szabadulni az ember attól a gondolattól, hogy ez a feedback kutatás a modern médiatudomány hatását hozza az igehirdetés világába. Azt a hatást, amely a nézettségi mutatók, az elégedettségi mérések csalóka eredményei alapján formálja az „adást”, a „műsort”, ami esetünkben Isten ígéjének hirdetése!

Azt is kritikusan és gyanakvással kell fogadnunk, hogy a média a „fogyasztó” tömegek szellemi szintjéhez és elvárásaihoz igazítja az általa közvetített tartalmakat. Az viszont egyenesen kizárt, hogy az igehirdetés területén a legfontosabb irányadó elv a befogadók visszajelzése legyen. A feedback kutatása – mint technikai segédeszköz – helyet kaphat a homiletika művelésében, de önálló szerephez ne jusson.

A pew aspect (illetve annak érvényre juttatása) a mi felfogásunk szerint sokkal több, mint bizonyos visszajelzések figyelembe vétele. A hallgatók szempontját nem biztos, hogy a hallgatói visszajelzések tükrözik leghitelesebben.

6 Vö.: 1Kor 1,18kk; 2,1kk; 2Pt 1,19kk.

7 Vö.: Hans-Christoph PIPER: *Prédikáció elemzések*, Debrecen, 1997.

Ahogyan a prédikálás nem tisztán retorikai kérdés, úgy az igehallgatás kérdése sem pusztán kommunikációs kérdés, hanem több annál.

Rudolf Bohren így fogalmazza meg az igehirdetés ősi dilemmáját: a hallgatótól függésben, vagy a hallgatótól való szabadságban (függetlenségben) szülessen meg az igehirdetés?⁸ A kérdésre sajátos stílusában ad frappáns választ, miszerint a prédikáció első hallgatója Isten, második textusa pedig az igehallgató.⁹ Bohren tehát a szó valóságos értelmében teológiai kérdésként, Isten-kérdésként kezeli az igehallgatás kérdését. Isten az, aki tudja, mi az ige hallgatójának helyzete, szüksége. Isten tudja, hogy mi a célja az ige hallgatójával, e célból küldi Szentlelke által az igehirdetés formájában üzenetét. Bohren alapvetően pneumatológiai homiletikája tiszta képet ad a hallgatói szempont érvényesítésének lehetőségéről.

Bohren válasza kijelöli számunkra a járható utat az igehallgatás kérdésében. A két tévutat el kell kerülnünk: 1./ A hallgatótól függésben született prédikáció az Ószövetségből a hamis próféták „homiletikai” eljárását juttatja eszünkbe, akik a nép közhangulatát lesve hirdettek békességet, szabadságot, és ezekhez hasonló népszerű dolgokat, csak hogy az Úr nem kérte erre őket, és meg is ítélte tettüket¹⁰. Ez a megoldás homiletikai rövidzárlatot okoz. 2./ A másik tévút, a hallgatótól való függetlenség pedig a Jézus korabeli farizeusok felfogását juttatja eszünkbe, akik számára a Törvény, a vallásos tartalom vált olyan fontossá, hogy az embertársat, a hit emberi vonatkozásait egészen eltakarta előlük¹¹. Mindkét tévútra van példa az igehirdetés történetében, ahogy arra már utaltunk¹².

A helyes út a kijelentést adó Isten szándékának megismerése és követése, amely úgy jelenti az ige komolyan vételét, hogy abban benne van a hallgatói szempont érvényesítése. Eleink egyértelműen megfogalmazták ezt, hadd utaljak itt Imre Lajos karakteres gondolatmenetére az ige és az aktualitás kérdéséről¹³. Az ige Isten örök és egyetemes parancsa, s e természeténél fogva mindig konkrét és időszerű. Mindig tekintetbe veszi a befogadó aktuális helyzetét¹⁴. Az igehirdetésnek az a feladata, hogy az igének ezt a természetét engedje érvényre jutni, ne takarja el általános vagy éppen divatos tanítások-

8 Rudolf BOHREN: *Predigtlehre*, München, Chr Kaiser Verlag, 1971, 443-452.

9 Ld.: R. BOHREN: i.m. 453kk.

10 Ld.: Jer 6,14; 28,15kk.

11 Jézus sokszor tanított e vakbuzgóság ellen, ld.: Mk 7,11; Mt 5,23kk.

12 Ld. egyrészt az empirikus homiletika antropocentrikus felfogását, másrészt az orthodoxia tanközpontúságát.

13 IMRE Lajos: *Ekkleziasztika*, Budapest, 1941, 14-24.

14 i.m. 17kk.

kal, amelyek hamar érvényüket veszítik, hanem engedje, hogy az evangélium az legyen, ami: „Isten ereje... minden hívőnek üdvösségére”¹⁵.

Különös ezt kimondani, de meggyőződése, hogy így helyes: az ige-hallgatói szempont érvényesítéséhez igeközpontú és nem hallgatóközpontú gondolkodás révén jutunk el. A pew aspect tehát tulajdonképpen igehirdetői szempont, pontosabban az igehirdető gondolkodásába szükségszerűen beépülő, a helyesen értett ige természetéből fakadó szempont. Ettől lesz a prédikáció világos és érthető, ez teszi késszé az igehirdetőt, hogy a hallgatók élethelyzetét, világát megismerje, abban otthonosan mozogjon. Az igehirdetés történetéből sok példát lehetne itt idézni, hadd utaljak csak egyre, arra, ami a legeggyértelműbb: Jézus igehirdetéseinek, példázatos beszédeinek szemléletes, megszólító stílusára és tartalmára. Van tanulnivalónk Mesterünkötől...

Milyen gyakorlati feltételei, illetve vonatkozásai vannak a pew aspect-et érvényre juttató igehirdetői felfogásnak?

1./ Az első az, hogy az igehirdető legyen rendszeres igehallgató. Úgy mozoghatok otthonosan a szószéken, ha otthon vagyok a templompadban is. Mostanában több olyan lelkészcollégával beszélgettem, akik valami oknál fogva nem rendszeres igehirdetők, hanem elsősorban igehallgatók. Templomi, igehallgatói élményeik igen vegyesek. Olykor kínos végighallgatniuk egy-egy igehirdetést, mert úgy érzik, hogy köszönőviszonyban sincs a templompad világával, a hallgatók életével.

Persze, mi, lelkészek rossz és türelmetlen igehallgatók vagyunk, de azért érdemes odafigyelni ezekre a visszajelzésekre! És más hasonlókra is.

Évekkel ezelőtt a *Théma* folyóirat igehirdetéssel foglalkozó száma igehallgatók hozzászólását is közölte. Különösen Bibó István korreferátuma tár fel részletes és kritikus „pew aspect”-et¹⁶. A szerző gazdag igehallgatói tapasztalatából merítve négy igehirdetői attitűdöt kritizál: a normatív (és kioktató) igehirdetést, a divatokat követő laza, show-szerű előadást, az igehirdető önmegvalósítását a szószéken, és végül a közhelyes, édeskés stílusú igehirdetést. Leghosszabban az elsővel foglalkozik, igen kritikus módon.

Minden templompadban eltöltött óra egy lépést jelent azon az úton, hogy jobb igehirdető legyek. Ma már nem beszélhetünk lelkészhiányról úgy, ahogyan évtizedekkel ezelőtt tehettük. Ma már senki sem érezheti úgy közülünk, hogy ha nyáron elmegy két hétre szabadságra, akkor vége a világnak.

¹⁵ Róm 1,16.

¹⁶ Bibó István: Igehirdetés az igehallgató fülével, In: *Théma*, 1999/2-3, 21kk.

El kell menni szabadságra, és a szabadság idején be kell ülni templomokba igét hallgatni. Mást hallgatva is magát látja tükörben az ember.

Hívni kell vendég igehirdetőket a gyülekezetbe, s az sem baj, ha a lelkész nem a Mózes-székből, hanem a templompadból hallgatja ilyenkor az igét. Ki kell használni minden alkalmat arra, hogy a templompad világában ott-honos legyek! Onnan veszem észre a hibákat, a modorosságot, stílustalanságokat, de a hiányosságokat is. Onnan érzékelem, hogy hallható-e, érthető-e a szószéki beszéd.

2./ A második fontos feltétel: az igehirdető közösségi élete. Johnston a jó regényíróhoz hasonlítja az igehirdető munkáját: hallgatni és megvizsgálni, figyelni az emberekre. „Tanulj meg hallgatni – mondja –, ha azt akarod, hogy meghallgassanak”¹⁷.

Az emberek között, a gyülekezeti tagokkal való találkozásokban, beszélgetésekben realizálódik az igehirdető számára, hogy mi egy közösség vagyunk. Az igehirdető sem áll felette másoknak, hanem liturgusként a gyülekezet képviselője. A szószék magassága könnyen megszédít. Az igehirdetés ott hangzik, de az összetartozás érzésének, a közösség kontrolljának működnie kell.

Ebben segít az a tudatosság, hogy az igehirdető figyel a közösségre. Ismeri életük és hitük kérdéseit. Milyen gazdag és milyen sokszínű lehet pl. egy gyülekezet lelki élete! Kellő ismerettel kerülhető el, hogy a szószékről sablonos képet fessünk erről. G. Dingemans beszél arról a veszélyről, hogy az igehirdető úgy kezeli a gyülekezetet, mint akik lelki értelemben kezdők, kiskorúak. A helyes az, ha a lelkipásztor ismeri, hogy hallgatói milyen kapcsolatban és kommunikációban vannak Istennel, homiletikai és pásztori eszközökkel segíti ezt a kapcsolatot bővíteni, mélyíteni, vagy éppen megváltoztatni¹⁸.

A fentiek alapján egyértelmű, hogy amit régen viccesen mondtak a lelkipásztorról, az ma is kerülendő: hétköznapi láthatatlan, vasárnap érthetetlen.

3./ A harmadik vonatkozása a pew aspect érvényesítésének: a személyes jelenlét és kiállítás a lelkipásztori attitűdben. A lelkipásztor legyen ott valóságosan és küldetési formában, ahová állítatott. A szószék valóságos embert kíván. Semmiféle szerepjátszással nem helyettesíthető „az ember”. A Biblia nagy igehirdetői, a próféták és apostolok jelenlétét, kiállítását jó példaként ma-

17 G. JOHNSTON, i.m., 171k.

18 G. DINGEMANS: i.m. 41.

gunk előtt látni. De maga az Úr Jézus is példát adott e téren az igehirdetőknek. Minden szava, példázata „élt”, ott és akkor ható erővel bírt.

A templompadban ülő számára akkor hiteles az ige-esemény, ha valóságos férfi vagy nő, nem elpalástolt valóságos örömökkal és bajokkal küzdő embertárs áll vele szemben. Ernst Lange volt ennek nagy szószólója: ő úgy jellemezte a lelkipásztort, mint az emberrel beszélgető társat, partnert, az emberért ütközetet is vállaló embert.¹⁹

Ez a személyesség hitelesítheti a hirdetett ígét. F. Craddock írja egy helyen²⁰: az ige itt és most érvényes üzenetét semmilyen jól elkészített teológiai könyv, kommentár, nagyszerűen megírt és publikált igehirdetés nem tudja úgy átadni, mint az igehirdető, aki egy adott helyen és időben, egy adott gyülekezet közösségében szól. *A hit hallásból van*²¹ - Isten a *viva vox*-ot használja eszközül igéje továbbadásában.

Ha a templompadban ülő azt érzi, hogy nem *a szív teljességéből szól a száj*, hogy az igehirdető nem azt mondja, amit érez, nem ott van, ahol tartózkodik – akkor neki is sokkal nehezebb odaadni magát, alárendelni akarátát Isten szavának.

A jelenlévő, helyen lévő igehirdető viszont jó eszköz lehet abban, hogy megtörténjen az ember által soha elő nem idézhető esemény: az ige elérje célját és hatni tud a templompadban, az ember életében.

Végezetül a már idézett 1Thessz-ból hadd idézzek egy részletet²², amelyben a megfelelő – az ígére figyelő és a „pew aspect”-et is szem előtt tartó – igehirdetői attitűd körvonalait látom kirajzolódni:

...mivel az Isten ítélte minket alkalmasnak arra, hogy ránk bízza az evangéliumot, úgy hirdetjük azt, mint akik nem az embereknek akarnak tetszeni, hanem a szívünket vizsgáló Istennek... Mivel így vonzódtunk hozzátok, készek voltunk odaadni nektek nemcsak az Isten evangéliumát, hanem a saját lelkünket is, mert annyira megszerettünk titeket.

19 Ernst LANGE: *Predigt als Beruf*, München, Kaiser, 1987, 117kk.

20 F. CRADDOCK: i.m. 98.

21 Róm 10,17.

22 Olv.: 1Thessz 2,3-8.

Gaál Sándor:



KÖZÖSSÉG ÉS ÖNKÉNTESSEG – AZ ÖNKÉNTESSEG TEOLÓGIAI GYÖKEREI

A Magyarországi Református Egyház éves programjában különleges természetességgel kapcsolódik a Magyar Köztársaság Európai Unió elnöksége idején ahhoz a nemzetek közösségét érintő célkitűzéshez, amely az önkéntesség gyakorlásának megvalósítását, életszerűbbé tételét jelenti. Amikor illetékesgünket keressük ebben a nemzetközi programban, akkor kétséget kizáróan a legnagyobb bizonyossággal vallhatunk arról, hogy felszólalásunk, egyházi életgyakorlatunk korábbi és jelenlegi példájával jelentősen hozzájárulunk az önkéntesség fogalmának tisztázásához, s példát adhatunk annak gyakorlása területén is. Ugyanis az élni akaró egyház ismételten szembe találja magát a közösség fogalmának újra értelmezésével, s azon munkálkodik, hogy a közösséggyakorlás területén valamiképpen elevenség támadjon.

A történelmi egyházaknak a történelmiségükből fakadóan, erősen kiépített hivatalos szervezeti rendje áll fenn. Ez a rend eredetileg az élet és életszerűség szolgálatára hívatott, de bizonyos idő után ez a hivatalos keret akár egyenes akadályává is válhat az élet természetéből való fejlődésének. Az e témában való vizsgálódásunk során megállapíthatjuk, hogy így lett. Több ponton így van ez ma. E megállapítást súlyozza az, hogy az egyház természete szerint miszsiói,¹ vagyis állandósult küldetése nyomán újabb és újabb területeken kell, hogy megjelenjen. A szintén természetéhez tartozó nemzedékváltás miatt folyamatosan újabb és újabb embereket kell, hogy elérjen az evangéliummal. Ez az elérés a korábbi századokban, jelentős mértékben támaszkodhatott a nemzedékeken átívelő tradícióra. Mára azonban sok ponton a társadalom tradíciótisztelete alapjaiban sérült meg és ez a korábban járt út nem él, nem automatizmus, így az egyház üzenete leginkább az újra és újra való felkérés, megkeresés útján valósulhat meg.

Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy az egyház egyébként szükséges hivatalos szolgái aligha képesek az emberi határok, korlátok miatt ezt beteljesíteni.

1 BÜTÖSI János: *Három haza szolgálatában*. Budapest 1999, 169.

A keresztyén egyház történelmének valamennyi korszakában, amikor teológiai megfontolásból, hatalmi stabilizációból vagy a társadalom diktálta ideológiai kényszer miatt csak a hivatalos szolgák vállára nehezedett, s csak az ő vállukon maradt az egyház ügye a misszió, akkor az egyház törvényszerűen elgyengült: identitásában és küldetése teljesítésében szemmel láthatóan meghanyatlott korszak köszöntött rá.

Ezt állapíthatjuk meg a reformációt megelőző századra nézve is. Bár hatalmi helyzetét tekintve nincs mélypontot a korabeli egyház, de teológiai értelemben messze sodródott eredeti küldetésétől. Megoldás után kiállt, amely közzé teszi ezt a felismerést, de nem csak ezt, hanem azokat a lehetséges utakat, amelyek kivezetik ebből az önazonosnak nem nevezhető állapotból.

Így talál rá újra a reformáció az *egyetemes papság* bibliai elvére, amely a keresztyén egyház alakulásának századában gyönyörűen követhetően jelen van.

Így érkeztünk el témánk egyik gyökeréhez, hiszen a keresztyén egyház eredetében az újszövetségi iratokat szem előtt tartva: a karizmák alapján szerveződő, és a szolgálatokból élő közösség.

A szolgálatot végzők felhatalmazásának, megbízatásának alapja nem származási előjog, nem a társadalomban jogosan vagy a nélkül megszerzett rang, hanem az a képesítés, amely Isten karizma ajándékozására épül fel. Így lesznek igehirdetők, diakónusok, gyülekezetet vezető presbiterek, akik nem egyszerűen koruk miatt vének, hanem hitbeli elkötelezettségük, bizonyított hitvallássóságuk miatt gyülekezet, majd egyházkormányzásra alkalmas vezetők.

Ezzel megállapíthatjuk, hogy az egyház léte kockáztatása nélkül egyetlen korban, így jelen korunkban sem mondhat le a tagjai számára Isten által kiosztott kegyelmi ajándékok komolyan vételéről, szolgálatba állításáról. Az egyház küldetése nemcsak a hivatalos egyházi szolgák feladata, hanem a teljes gyülekezeté, az egyház minden tagjáé.² A sokat emlegetett, de annál kevésbé megvalósított, a gyakorlati életben leginkább akadályba ütköző *egyetemes papság* elve, mint teológiai alap kell, hogy a valóság talajára kerüljön. Különösen akkor, amikor a munkamezőre tekintünk, amely a rájuk bízott ajándékok miatt, az Isten fiaira sóvárogva váró világ. Ennek összefüggésében tárgyaljuk az önkéntesség kérdését.

Ha körbenézünk, akkor azt a különleges megállapítást kell tennünk, hogy egyszerre munkaerőhiányban szenved az egyház, ugyanakkor Isten által ráruházott adottságából fakadóan munkaerő többlete is van. Oldjuk fel ezt az ellentmondást!

2 A. NOORDEGRAAF, Vijf broden en twee wissen. Missionair gemeentezijn in een (post) moderne samenleving. 1998. Zoetermeer 168.

S kezdjük most a megállapítás második felével, a munkaerő többlettel! Hogyan kell ezt értenünk? Az egyház fentebb említett természetéből fakadóan az egyház nem egyszerűen egy non-profit civil társadalmi szerveződés, hanem a szentek közössége - *communio sanctorum*. Erre nézve, ad eligazítást találunk a Heidelbergi Káté 55. kérdés-felelete.

„Mit értesz a „szentek egyességén”?- Először, hogy minden egyes hívő, mint tag, az Úr Jézus Krisztusnak, minden ő javainak és ajándékainak osztályrészese. Továbbá, hogy ki-ki köteletségének ismerje, hogy Istentől nyert ajándékait készséggel és örömmel a többi tag javára és üdvösségére fordítsa.”

A káté egy egymástól elválaszthatatlan egységben adja elénk a közösség lényegét. Hiszen az első részben egy *megállapítás*, a másodikban pedig egy *elkötelezés* olvasható.

A megállapítás arra vonatkozik, hogy Isten megajándékozottjai vagyunk, s ez az első ajándékozás kétséget kizáróan Isten dolga. Ez a tényközlés az az *indicativus*, amelynek elsődleges következménye az, hogy a megajándékozott személyek az Ő „kincstárából” kaptak a tagok részt egyénenként. De a megajándékozottság nem egyszerűen egy individuális örömgig hat, hanem annak összekapcsoló ereje van. A közösség alaplépése az, hogy a részesedésben, a részesedés által közösségünk alakul egymással. Az egy forrásból való tápláltatás nemcsak az élményszerűség szintjén jelenik meg, hanem az emberi egzisztencia legmélyebb barázdáit is megérinti. Azért, mert az Isten általi megajándékozottság tárgya és minősége felülmúlhatatlan, hiszen ez az ember üdvössége. Ez adja meg az ember szabadságát és biztonságát.³

Az egyénileg elfogadott ajándék velejárója, hogy azt mások is kapták, hanem is ugyanazt, és ugyanolyan mértékben. Ez teremt közösség-helyzetet közöttünk, emberek között. A részesedés különleges titka az, tehát, hogy egymás nélkül nem nyerhető el az ajándék, és nem élvezhető.

Ebből az *indicativusból* jön aztán az az *imperativus*, amelyik az elkötelezést adja, s ez a mi dolgunk. Az eredeti hitvallási szöveg értelmében ennek megvalósulása úgy jön létre, hogy az Isten ajándékában részesültek egymással a kölcsönös közlés, kommunikáció viszonylatába kerülnek, s ebben állnak.

A kettő nemcsak logikailag egymást megelőző, egymást követő összefüggésben van egymással, hanem olyan az ajándékozó által teremtett közösségben, hogy a tagok javaikat úgyannyira egymás javára használják, mint amit egymás nélkül el sem nyerhetnek.

Az első az Isten ajándéka *misztikum*, míg a másik az általunk megvalósuló *praktikum*. De a kettő egységben adja a keresztyén gyülekezetközösség

3 VICTOR JÁNOS: A „közösség” a református teológiában. In: Református Egyház 1950.8.6.

valóságát. Ez az alapja a keresztyén egyházban élő tagok önkéntességének. Az Isten általi megajándékozottság, a Krisztus-szabadítás, mert ez a szabadság nem egyszerűen megköti, hanem felszabadítja energiáinkat, és megadja az önkéntesség motivációját. Megállapíthatjuk, hogy ebben más a keresztyén önkéntesség motivációja az egyébként tiszteletre méltó és méltányolandó egyéb önkéntes felajánlkozáshoz képest.

Egy olyan Isten áll a keresztyén egyház, benne az igazi hittudatos keresztyén gyülekezetek és benne a hitvallásos keresztyén gyülekezetek mögött, aki maga is „önkéntes Isten”.

Krisztus önként vállalta magára a mi megváltásunkat, s ennek az önmagát önként értünk adó Istennek a pusztá megismerése tesz alkalmassá és késszé arra, hogy nem is csak az egyház zárt közösségében, hanem a világ iránt érzett felelősségünk vonatkozásában is megjelenjünk. Így túlzás nélkül megáll erdeti állításunk és számszerűleg önmagunkat mérlegelve, azt kell megállapítanunk, hogy munkaerőtöbbletünk van, az kell, hogy legyen, mert ahány valóban keresztyén, annyi önkéntes, annyi valamilyen karizmával: kezűgyességgel, szevezőkészséggel, nagy vagyonnal, kreativitással, művészi készséggel, átlagon felüli szívességgel, vendégszeretettel és sok más kegyelmi ajándékkal megáldott ember húzódik meg sorainkban.

Amennyiben ez így elfogadható, akkor jogos az a kérdés, hogy hol van a hiba?

Mi az oka annak, hogy kiinduló állításunk első felét mégis legyőzi mindennapos tapasztalatunk, és mégiscsak helyt kell adnunk állításunk második részének: munkaerőhiányban szenvedünk!

Ezen a ponton csak úgy juthatunk előre, hogy állításunknak nem az igazát feszegetjük, hanem sokkal inkább azokat az akadályokat kell felismernünk és eltávolítanunk, amelyek útjában állnak annak, hogy az egyház az Istentől való eredete és természete szerint a benne rejlő nagy önkéntes kapacitását felszabadíthassa.

Lássunk hát néhányat az akadályok közül!

1. A 19. századi evangélizációs mozgalmak egyik felismerése az önkéntesség elve volt. Erre alapozva indultak az evangéliumhirdetésnek nagy világméretű mozgalmak.⁴ Nem más ez, mint a spiritualitás és önkéntesség egybetartozásának ténye. A lelki megújulásoknak egyfelől előfeltétele másrészt pedig, közvetlen következménye az önkéntesség gondolatának és gyakorlatának felvirágzása. Nem elég felébreszteni, Krisztuskövetésre serkenti az egyházon belül, de szolgálatra kell hívni, és szolgálatba kell állítani. Ugyanakkor

4 David J. BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Budapest 2005, 301-307.

arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a spirituális elevenedés nélkül önkéntességről nem sokáig szólhatunk,⁵ mert a szolgálat még az egyház szentté nyilvánított falain belül is egzisztenciateremtéssé silányulhat.

2. Közvetlen történelmi meghatározottságunkban is akadályt kell, hogy felfedezzünk. Magyarországon a szocialista társadalmi rend, az egyházi életre és szervezetre kihatóan okozott deformációt. A lázas ifjúság szabadelvűségre jutásával meghitt, ravasz elkötelezésbe sorolta az embereket: a kommunista szombat, a kötelező társadalmi munka kezdeti varázsa után mind inkább béklyóként rögzült az emberek tudatában, s társadalmi, munkahelyi vonatkozásban az önkéntes munka csapdájába senki nem akart már belelépni. Tehát, aki erre kényszerült, az sokkal inkább a kárvallottság érzésével, mintsem a szabad önfeláldozás indulatával teljesített. A „*fogjuk meg és vigyétek*” antikultúra mélyen rögzült kollektív társadalmi tudatunkban. Ez aztán a széles társadalmi rétegekre kiterjedő, az önkéntesség kultúrájának sérült állapotát idézte elő.

3. Az akadályok sorában azért találunk belső egyházi torzulásokat is. Például a *szolgáltató* egyház képének és formájának kialakulása, nem kedvez a fentebb említett, s az egyház eredeti természetéből fakadó működésének. A népegyházi keret tarthatatlansága, azt is jelenti, hogy egy megváltozott társadalmi helyzetben, s a fogyasztói társadalom kialakulásával az egyházhoz névlegesen tartozók, vagy az egyháznak csak egy-egy szolgáltatását kihasználók, mint vásárlók jelennek meg. S mint ilyenek korrekt adok-veszek marketing szabályok szerint „fogyasztanak”- tehát nem elfogadnak, hanem fizetnek és ennek fejében kért szolgáltatást vesznek igénybe. Ők nem értik, nem igénylik az önkéntesség teológiáját, következésképpen nem is jelentenek potenciális erőt az önkéntesség mezején. A piaci normák mentén szerveződő, vagy megmaradó egyházképben nincs igazán helye az önkéntesség gondolatának és nincs tere az önkéntesség gyakorlatának sem. Itt az elvégzett és kifizetett munka, szolgáltatás szemlélet az uralkodó.

4. Még egy belső akadályt említsük meg. Az elmúlt időszakban meglehetősen sokat hallottunk a *lelkész centrikusságról*, s ennek sokféle teológiai és gyakorlati értékelése történt meg. Ehhez képest azonban, kevés pozitív elmozdulás valósult meg.

A lelkészcentrikusság kialakulásának gyakorlati okaira itt, ezen a helyen nem térhetünk ki, de mint valóságos, az önkéntesség gyakorlásának útjában álló akadályt meg kell említenünk.

5 W. Van VLASTUIN: Revival. 1998.Trowbridge.103.

A csak egy ember által elvégzett munka, az egy ember mennyiségű lehet, így ha nem segítünk az egyetemes papság elve szerint az egyház tagjainak saját kegyelmi ajándékuk feltárásában, ill. azok szolgálatba állításában, akkor jelen történelmi egyházi keretekben marad az egy ill. kétkezesség, ami az egyház missziója, világban betöltött szerepe szempontjából végzetes lehet. S az önkéntesség szemléletének és gyakorlatának kiterjedését akadályozza.

Megoldáskeresésünkben tehát javasoljuk, hogy e kettősségében mégis csak egy állítás mentén haladjunk. Az egyház Istentől való természete szerint olyan közösség amelyben, mindenkori méreteihez képest óriási munkaerő-többlet húzódik meg, s lehetnek korszakok, időszakok, amikor ezzel együtt mégis nagymértékű munkaerőhiány állapítható meg. Törekednünk kell arra, hogy a feltárt akadályok elhárítására sor kerüljön, s az újabban keletkező akadályok se maradjanak az Istentől rendelt természete szerinti egyház folyamatos alakulásában, az önkéntes munkák megtermékenyítő megvalósulásának útjában.

A téma tárgyalása nem engedi megkerülni azt, hogy említés nélkül hagyjuk azt a jelenséget, amelyet egyházunk jelen korban az önkéntesség terén komoly szervezői munkával igyekszik kiépíteni. Legfelsőbb, zsinati szinten a Magyar Református Szeretetszolgálat tevékenysége, valamint az ifjúság által szervezett 72 óra kompromisszumok nélkül vagy a Szeretethíd programok egyre inkább közelebb viszik gyülekezetink gondolkodása felé annak tényét, hogy az önkéntes szolgálat alapeleme a gyülekezeti életnek.

Nagyra értékelendő és értékelhető mindhárom megmozdulás, még akkor is, ha a gyülekezet életének természete egy fordított irányultságot írna elő: a helyi közösségekben megfogalmazott és kidolgozott önkéntes indulat szolgálati nyerne összefogást egy nagyobb egyházi egység ernyőszervezete alatt.

Tagadhatatlan az, hogy a fentebb említett munkák nem egyszerűen az egyház belső rendjének megújulását segítik, hanem az összmagyar társadalom gondolatformálásával hozzájárul nemzetünk építéséhez.

Csatári Bíborka:



LENKEYNÉ SEMSEY KLÁRA VÁLOGATOTT*
BIBLIOGRÁFIÁJA (2000-2010)

Önálló kötetek

(2005)

Az eljövendő világ erejével e világban – János apostol leveleinek magyarázata, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005

(2010)

János jelenéseinek magyarázata, (kiadás alatt)

Reformátusok Lapja

(2000)

Doktorok kollégiuma – Évközi tudományos ülés, 44. évf. 9.sz.
feb. 27. 6. old.

A munka sok, de a munkás kevés, 44. évf. 18. sz. ápr. 30. 4 – 5. old.

(2001)

Nem mindennapi emberség, 45. évf. 29. sz. júl. 22. 3. old.

Vonzó keresztyén gyűlés, 45. évf. 31. sz. aug. 5. 3. old

A mozdíthatatlant megmozdító imádság, 45. évf. 33. sz. aug. 19. 3. old.

(2002)

Ünnep – ünnep után, 46. évf. 1. sz. jan. 6. 3. old.

Rendhagyó istentisztelet, 46. évf. 27. sz. júl. 7. 5. old.

Az ünnep titka, 46. évf. 51– 52. sz. dec. 22-29. 4. old.

* Ebben a kimutatásban csak az utóbbi tíz évre szorítkoztunk, a korábbi művekre való utalás kiegészítő jellegű. Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszony korábbi bibliográfiáját egyrészt Lenkey István készítette (Lenkeyné Semsey Klára, *Exegézistől a prédikációig* I, Debrecen 1988, 155-167), másrészt a legutóbbi jubileumi tanulmánykötetében található Balogh Margit munkájának köszönhetően: Győri István (szerk.), *Hit és tudomány*, Sárospatak-Debrecen 2005, 322-337 (a szerk. megjegyzése).

(2004)

Jézus egy családban, 48. évf. 6. sz. feb. 8. 5. old.
„Láttam az Urat”, 48. évf. 15. sz. ápr. 11. 5. old.
„Láttam az Urat”, 48. évf. 16. sz. ápr. 18. 5. old.
Pünkösöd várása, 48. évf. 21. sz. máj. 23. 3. old.
Pünkösöd várása, 48. évf. 22. sz. máj. 30. 3. old.
Tanévnnyitó Debrecenben, 48. évf. 40. sz. okt. 3. 5. old.

(2005)

Mellette vagy ellene, 49. évf. 17. sz. ápr. 24. 3. old.
Bátorító szó: a siker titka, 49. évf. 34. sz. aug. 21. 4. old.
Bátorító szó: a siker titka, 49. évf. 36. sz. szept. 4. 4. old.
Bátorító szó. A siker titka, 49. évf. 37. sz. szept. 11. 4. old.
Bátorító szó. A siker titka, 49. évf. 35. sz. aug. 28. 4. old.
A tudósok karácsonyi öröme, 49. évf. 52. sz. dec. 25. 6. old.

(2006)

A szeretet mindig továbblendíti az embert és mutatja az utat, 50. évf.
1. sz. jan. 1. 1. és 4. old.
A nők egyházi szolgálatáról (beszélgetés), 50. évf. 7. sz. feb. 12. 3. old.
Velünk az Isten – Jézus jó munkája, 50. évf. 23. sz. jún. 4. 4. old.
Velünk az Isten – Jézus jó munkája, 50. évf. 24. sz. jún. 11. 4. old.
Velünk az Isten – Jézus jó munkája, 50. évf. 25. sz. jún. 18. 4. old.

(2007)

Egyházi kitüntetettek, 51. évf. 48. sz. dec. 2. 5. old.

Orando et Laborando

2003/ 2004. évi értesítő a DRHE 466. tanévről
János második levelének magyarázata, 89–119. old.
2004/ 2005. évi értesítő a DRHE 467. tanévről
János harmadik levelének magyarázata, 95–123. old.
2005/ 2006. évi értesítő a DRHE 468. tanévről
Az eljövendő világ erejével e világban – János apostol leveleinek magyarázata, 248–250. old.

Református Tiszántúl

(2000)

Imádkozó asszonyok – 8. évf. 1. sz. 2000. márc. 12. old.

Dr. Kiss Tihamér László laudációja – 8. évf. 5. sz. 2000. nov. 7. old.

A győzelem motívuma János irataiban – 8. évf. 5. sz. 2000. nov. 18 – 20. old.

A győzelem motívuma János irataiban 2. rész – 8. évf. 6. sz. 2000. dec. 9 – 10. old.

(2002)

Jövel Szentlélek Úr Isten! – 10. évf. 2. sz. 2002. máj. 1. old.

A lélek gyümölcse a szeretet – 10. évf. 2. sz. 2002. máj. 5–6. old.

(2005)

„Isten szolgálatában vagyunk” – Csendesnapi kiszállások öt gyülekezetben – Nyíribrony 13. évf. 1. sz. 2005. 17. old.

Szeretettel hívtak – örömmel mentünk – 13. évf. 2. sz. 2005. 17. old.

A keresztyén család az Újszövetség fényében – 3. évf. 3 – 4. sz. 2005. 18 – 21. old.

(2006)

Az éltető szeretet – 14. évf. 6. sz. 2006. 1–2. old.

Igazság és élet

(2007)

A szeretet ereje – 1. évf. 1. sz. 2007. ápr. 50–62. old.

(2008)

„Épüljetek lelki házzá” – 2. évf. 2. sz. 2008. ápr.-jún. 83–89. old.

(2009)

„Hogy nektek is közösségetek legyen” – 3. évf. 4. sz. 2009. okt.-dec. 575 – 583. old.

(2010)

A teremtet világ is megszabadul – 4. évf. 4. sz. 2010. okt – dec. 587–596. old.

Confessio

Dr. Nagy Barna Sárospataki teológiai professzor az egykori tanítványa emlékeiben – 30. évf. 2007/ 1. sz. 29–33. old.

Sola Scriptura

(2002)

Tanító és tanítványság az Újszövetségben, in: *Sola Scriptura* – Tanulmányok Dr. Nagy Antal Mihály 70. születésnapjára, Sárospatak 2000, 73-90. old.

Református Egyház

(2000)

A nagy vacsora (Lk 14, 15 – 21) - 52. évf. 2000/ 3. sz. 58–62. old.

Tanító és tanítványság az Újszövetségben I. – 52. évf. 2000/ 9. sz. 212 – 214. old.

Tanító és tanítványság az Újszövetségben II. - 52. évf. 2000/ 10. sz. 224 – 227. old.

Laudáció

(2007)

Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára laudációja (ifj. Fekete Károly) – in: *Confessio* 15. évf. 5–6. sz. 2007. 10. old.

Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára laudációja az „Aranygyűrűs teológiai doktor” kitüntetés átadásakor, (ifj. Fekete Károly) – in: *Doctorok Collegiuma*, 4. évf. 2008/ 1. sz., 214–216. old.

Emlékkötet

Győri István (szerk.), *Hit és tudomány*. Tanulmányok Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszony ötvenévi teológiai tanári és kutatói munkája jubileumára, Debrecen – Sárospatak, Debreceni Református Hittudományi Egyetem - Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciója - Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2005.



A KÖTET SZERZŐI

ADORJÁNI ZOLTÁN PhD. — dékán - egyetemi docens, Kolozsvár
BALLA PÉTER PROF. DR. — m.b. rektor – egyetemi tanár, KGRE HTK
BARÁTH BÉLA PhD. — egyetemi docens, DRHE
BENYIK GYÖRGY PROF. DR. — főiskolai tanár, Szegedi GF HTK
BOLYKI JÁNOS PROF. DR. — nyug. egyetemi tanár, KGRE HTK
BÖLCSKEI GUSZTÁV PROF. DR. — püspök – egyetemi tanár, DRHE
BÖRZSÖNYI JÓZSEF PhD. — főiskolai docens, SRTA
CSATÁRI BÍBORKA — teol. hallgató, DRHE
FAZAKAS SÁNDOR PROF. DR. — rektor – egyetemi tanár, DRHE
FEKETE KÁROLY PROF. DR. — egyetemi tanár, DRHE
FERENCZ ÁRPÁD PhD. — egyetemi adjunktus, DRHE
GAÁL SÁNDOR PhD. — egyetemi docens, DRHE
GERÉB ZSOLT PROF. DR. — egyetemi tanár, Kolozsvár
HERCZEG PÁL PROF. DR. — nyug. egyetemi tanár, KGRE HTK
HODOSSY-TAKÁCS ELŐD PhD. — rektorhelyettes – egyetemi docens, DRHE
HORVÁTH ERZSÉBET PhD. — egyetemi docens, KGKE HTK
KÁDÁR FERENC PhD. — rektor - főiskolai docens, SRTA
KÁLLAI DEZSŐ PhD. — egyetemi docens, Kolozsvár
KÓKAI NAGY VIKTOR PhD. — egyetemi adjunktus, DRHE
KOVÁCS ÁBRAHÁM PhD. — egyetemi docens, DRHE
KUSTÁR GYÖRGY — PhD – hallgató, DRHE
KUSTÁR ZOLTÁN PROF. DR. — egyetemi tanár, DRHE
LÉSZAI LEHEL PhD. — egyetemi adjunktus, Kolozsvár
MARJOVSZKY TIBOR PhD. — egyetemi docens, DRHE
MOLNÁR JÁNOS PhD. — egyetemi docens, DRHE
MUZSNAI LÁSZLÓ — lelkipásztor, Nagyecsed
NYÍRI JÁNOS — lelkipásztor, Gergelyugornya,
PERES IMRE PROF. DR. — egyetemi tanár, DRHE
PÓTOR JÁNOS — lelkipásztor, Őr
SZABÓ CSABA — nyug. lelkipásztor, Zsáka
VLADÁR GÁBOR PhD. — rektor – teológiai tanár, PRTA

