

Az ókori keresztyén világ V.

Szerkesztette:

Németh Áron

PATMOSZ KÖNYVTÁR

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézetének
kiadványsorozata

Sorozatszerkesztő

Peres Imre

7. kötet

Az ókori keresztyén világ (V.)

Eszkatológiai antropológia

Szerkesztette

Németh Áron



**Patmosz
Debrecen 2019**

Kiadja a
Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézete
Debrecen

Szakmai lektorok:

Prof. Dr. Peres Imre, tanszékvezető egyetemi tanár
Prof. Dr. Kustár Zoltán, tanszékvezető egyetemi tanár

Olvasószerkesztők: Seres Annamária, Kallós Lilla Katalin

A kötetet Hieronymus Bosch (1450–1516) alkotásai illusztrálják.

Tördelés: Szilágyiné Asztalos Éva

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

A kötet kiadása az NTP-HHTDK-18-0003
azonosítószámú pályázat keretében valósult meg a Nemzeti
Tehetség Program részeként az Emberi Erőforrások
Minisztériumának támogatásával.



© Németh Áron, 2019
© DRHE, Patmosz, 2019

ISSN 2063-5052
ISBN 978-615-5853-20-3

Előszó

A Patmosz Újszövetségi Kutatóintézet¹ évekkal ezelőtt a hagyományteremtés szándékával indította útnak konferenciasorozatát „*Az ókori keresztyén világ*” címmel. A 2018. május 3-án megtartott 5. alkalom után bátran mondhatjuk, hogy ez a hagyományteremtő szándék célt ért. A tavaszi Patmosz konferenciák a Debreceni Református Hittudományi Egyetem egy fontos szakmai rendezvényévé váltak az évek során, melyek nemcsak tudományos fórumot teremtenek az eszkatológia kutatóinak, hanem kiemelt terepét jelentik az intézményi tehetséggondozásnak is.

„*Az ókori keresztyén világ*” sorozat ötödik alkalma az „*Eszkatológiai antropológia*” témáját állította középpontba. Már Kálvin is fontosnak tartja, és *Institutio*jában első helyen tárgyalja az önismeret és istenismeret szerves összekapcsolódását a keresztyén életben és a teológiai tudományművelésben (*Inst* I.1). A mai biblikus kutatás is vallja, hogy a Szentírás kijelentésén alapuló teológia és antropológia nem választható el teljesen egymástól, így amikor feltesszük a teológiai kérdést, hogy „Kicsoda az Isten?”, egyúttal vizsgálnunk kell azt a szubjektumot is, aki ezt a kérdést felteszi: magát az embert. A Biblia több helyen visszhangozza az Istent megszólító önreflexív antropológiai kérdést: „*Micsoda a balandó – mondom –, hogy törődsz vele, és az emberfia, hogy gondod van rá?* (Zsolt 8; 144; Jób 7; Zsid 2). Májusi konferenciánk az eszkatológia kontextusában keresett lehetséges válaszokat. Az összesen tizenöt elhangzott előadásból kötetünk csak egy keresztmetszetet közöl. A tanulmányok helyenként tükrözik az előadások formai sajátosságait, a szerkesztés során csak a minimális egységesítésre törekedtünk, hogy a kötet minél hűségesebben adja vissza a konferencia légkörét, a folyamatban lévő hallgatói kutatások – és a formálódó kutatók – jelenlegi állapotát.

1 2018 májusától új nevén: *Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézete*, amely az *Ószövetségi Kutatóintézet* és a *Patmosz Újszövetségi Kutatóintézet* egyesülésével jött létre.

A tanulmányok elrendezése a keresztyén kánon logikáját követi, így a kötet az Ószövetségtől a Jelenések könyvéig húzza meg a teológiai ívet. Az első tanulmány (NÉMETH Áron, *Testi fogyatékoság és prófétai eszkatológia*) az ószövetségi prófétai irodalomnak azon szakaszait vizsgálja, melyek eszkatológiai kontextusba helyezik a testi fogyatékoság kérdését. Ezt olyan írások követik, melyek témájukat több újszövetségi könyv érintésével bontják ki. Evangéliumi és páli szövegek, valamint a Jelenések könyve alapján ismerhetjük meg, hogy miként fogalmazódott meg az ókorban az elhunytakkal való találkozás igénye (PERES Imre, *Találkozások a halottakkal*), utalva az ezt dokumentáló Biblián kívüli forrásokra is. Szintén evangéliumi és páli hagyományok alapján kérdezhetünk rá Jézusnak arra a sajátos állapotára is, mely a feltámadás és a mennybemenetel közötti időre volt érvényes, ahogyan ezt témává is teszi a soron következő írás (BALLA Péter, *Jézus feltámadás utáni megjelenése*). A túlvilági kapuk és annak kulcsai elszórt utalásokban állnak előttünk az Újszövetségben, az itt közölt tanulmány ezeket veszi sorra a görög mitológiai párhuzamok figyelembe vételével (NAGY Viktor, *Az alvilág kapui*).

Ezt követően olyan írások sorakoznak, melyek szűkebb szövegkorpuszhoz, vagy konkrét textushoz kötődnek. Így jelenik meg kötetünkben az Apostolok cselekedetei 17. fejezetéről szóló tanulmány (KOVÁCS Patrícia, *Pál beszéde az Areopagoszon*). A nevezett fejezetben örökítette meg Lukács az Athénban elhangzó híres páli szónoklatot, melynek eszkatológiai és antropológiai vetületei egyaránt vannak. Pál itt megjelenő személye vezet át bennünket a következő két tanulmányhoz, melyek a páli corpus egy-egy antropológiai mozzanatára fókuszálnak. Ezek közül az egyik írás az intertestamentális kor irodalmát is érintve a feltámadott test kérdésével foglalkozik (LEDÁN M. István, *A feltámadott test a judaizmusban és a páli levelekben*), a másik értekezés a „belső ember” fogalom eredetét és értelmezési lehetőségeit boncolgatja (LÁSZLÓ Virgil, *A belső ember a páli antropológiában*).

Egy tanulmány a Zsidókhoz írt levél emberképét vizsgálja, részben az egyén felől közelítve, de még hangsúlyosabban a közösségi vonatkozásokat kiemelve (SERES Annamária, *Antropológiai motívumok a Zsidókhoz írt levélben*)

Egy eszkatológiai témát feldolgozó kötetből értelemszerűen nem maradhat ki a Jelenések könyvének közelebbi vizsgálata sem. A Jel 7,15–17 szakaszából indul ki az üdvösség lokalitását és az üdvösség létformáját elemző tanulmány (KALLÓS Lilla, *Tűzvilági üdvbelyek és üdvállapotok*), majd a Jel 21,18–20-ban fellistázott drágakövek analizisét olvashatjuk (ILLÉS Nikolett, *Drágakövek az apokaliptikában*).

Tanulmánykötetünket egy mélylélektani kitekintés zárja, mely az archetipusok irányából közelít az antropológia felé, képviselve az interdiszciplinaritást a konferencián és jelen kötetben (DRENKÓ Zoltán, *Örökkévaló ház az üvegtengernél. Archetipusok mint az időtlenség előképei*).

A köszönet szava mindenekelőtt Peres Imre professzor urat illeti, aki szép hagyományt teremtett a Patmosz konferenciák évenkénti megszervezésével, ezáltal sok graduális hallgatót vezetett már be a tudományos kutatás világába, irányította doktoranduszok projektjeit, és nem utolsó sorban Kárpát-medencei tudományos műhelyt hozott létre az eszkatológia kutatói számára lelkész kollégák és teológiai oktatók bevonásával. Hálásak vagyunk, hogy e kötet elkészültét szakmai lektorként segítette.

Szintén köszönetünket fejezzük ki a szakmai lektorálásért Kustár Zoltán professzor úrnak, hálásak vagyunk, hogy rektorként lehetővé tette a konferencia megrendezését a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen. A konferencia technikai megvalósításában és lebonyolításában, valamint a tanulmánykötet olvasószerkesztői gondozásában sokat fáradozott az Újszövetségi Tanszék két doktorandusza, Kallós Lilla Katalin és Seres Annamária, akiknek lelkes munkáját ezúton is köszönjük. Jelen konferenciakötet nem láthatott volna napvilágot Szilágyiné Asztalos Éva gondos tördelőszerkesztői munkája nélkül. Mind a konferenciát, mind pedig a kiadást hathatósan támogatta az Emberi Erőforrások Minisztériuma a

Nemzeti Tehetség Program keretében, melyért szintén hálás köszönetünket fejezzük ki.

Szeretettel nyújtjuk ezek után át a Patmosz Könyvtár kiadványsorozat legújabb kötetét, hogy bepillantást adjunk a Kutatóintézet munkájába, közben pedig azt reméljük, hogy a közreadott tanulmányok érdekes, szakmailag építő olvasmányt jelentenek majd, melyek inspirálóan hatnak újabb kutatásokhoz az eszkatológiai antropológia területén.

Németh Áron

Tartalom

Előszó	5
Dr. Németh Áron: <i>Testi fogyatékoság és prófétai eszkatológia</i>	11
Dr. Peres Imre: <i>Találkozások a halottakkal</i>	35
Balla Péter: <i>Jézus feltámadás utáni megjelenései</i>	49
Nagy Viktor: <i>Az ahvilág kapui</i>	61
Kovács Patrícia: <i>Pál beszéde az Areopagoszon</i>	73
Ledán M. István: <i>A feltámadott test a judaizmusban és a páli levelekben</i>	89
Dr. László Virgil: <i>A belső ember a páli antropológiában</i>	101
Seres Annamária: <i>Antropológiai motívumok a Zsidókhoz írt levélben</i>	111
Kallós Lilla Katalin: <i>Tűzhiláji üdvbelyek és üdvállapotok</i>	127
Illés Nikolett: <i>Drágakövek az apokaliptikában (Jel 21,18–20)</i>	147
Dr. Drenkó Zoltán: <i>Örökkévaló ház az ivegtengernél</i>	161
A kötet szerzői	171
Igehelyek jegyzéke	173



Tanulmányok

Testi fogyatékoság és prófétai eszkatológia

A Magyarországi Református Egyház Zsinata 2016-ban állásfoglalást adott ki a fogyatékosággal élő keresztyén testvérek befogadásáról.¹ Ez a viszonylag friss dokumentum is jól érzékelteti a téma mindenkori aktualitását, valamint a társadalmi párbeszéd és politikai döntéseken túl a teológiai reflexió szükségszerűségét is. Ez a szükségszerűség megköveteli tehát azt a tudományos teológiai munkát ezen a területen, melyről a közelmúlt jelentős biblikus konferenciái, fontos szaktanulmányok és monográfiák is tanúskodnak. Ezek a munkák tulajdonképpen a fogyatékoságtudomány/fogyatékoságkutatás, valamint a bibliatudomány/bibliakutatás határterületén születnek meg.²

A fogyatékoság kérdése nem központi jelentőségű az Ószövetségben, de teológiailag nem is teljesen irreleváns ennek a jelenségnek a biblikus vizsgálata, hiszen az Ószövetség minden jelentős iratcsoportjában (törvények, történeti szövegek, bölcsességirodalom, költészet, prófétai irodalom) megjelenik a fogyatékosággal kapcsolatos terminológia és képanyag.³

Bár Hans Walter Wolff összefoglaló művének, „*Az Ószövetség antropológiája*” c. nagyhatású monográfiának 1973-as megjelenése után az ószövetségi antropológia kutatása évtizedeken át tartó stagnálást mutatott, az utóbbi évtizedben ismét nagy lendületet vett a kutatás.⁴ Az ószövetségi antropológia témái között újabban kiemelt

1 Az állásfoglalás szövege elérhető: <https://www.reformatus.hu/data/attachments/2016/12/04/allasfoglalas.pdf>

2 Ennek az interdiszciplináris találkozásnak a kezdeményezése az angolszász biblikusoktól indult, 2004-ben a *Society of Biblical Literature* keretein belül alakult meg a *Biblical Scholarship and Disability Consultation*.

3 Jeremy SCHIPPER, Disability, Disabilities. I. Hebrew Bible/Old Testament, in: EBR 6 (2013), 864–866.

4 Wolff 1973-as művének magyar kiadása: Hans Walter WOLFF, *Az Ószövetség*

figyelmet kap például a testképek, testkoncepciók kérdése, e téma szakirodalmá jelentősen bővült néhány év alatt. Ezen belül tehetjük vizsgálat tárgyává a testi fogyatékoság kérdését, a fogyatékoság társadalmi megítélését az ókorban, illetve azokat a teológiai elgondolásokat, melyek reflektálnak a testi fogyatékoságokra.⁵

Az Ószövetség történeti könyveibe (1.), annak narratív és jogi szövegeibe való rövid betekintést követően jelen tanulmány a prófétai eszkatológia kontextusában vizsgálja a testi fogyatékoság témáját (2.), kitekintve végül az újszövetségi recepcióra is (3.).⁶

antropológiája, Pápai Teológiai Könyvek, Budapest, Harmat – PRTA, 2001. Bernd Janowski 2019 tavaszán jelentette meg az ószövetségi antropológia-kutatás Wolff-féle korszakának tényleges lezárását, vagy újszerű alternatíváját jelentő szakmonográfiáját, lásd Bernd JANOWSKI, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.

- 5 A témához újabban lásd Saul M. OLYAN, *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Rebecca RAPHAEL, *Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*, New York – London, T & T Clark, 2008. Tágabb biblikus összefüggésben foglalkozik a témával Hector AVALOS – Sarah J. MELCHER – Jeremy SCHIPPER (ed.), *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, SBL Semeia Studies 55, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007; Candida MOSS – Jeremy SCHIPPER (ed.), *Disability Studies and Biblical Literature*, New York, Palgrave Macmillan, 2011; Wolfgang GRÜNSTÄUDL – Markus SCHIEFER FERRARI (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Stuttgart, Kohlhammer, 2012. Újszövetséghez lásd újabban pl. Anna Rebecca SOLEVAG, *Negotiating the Disabled Body. Representations of Disability in Early Christian Text*, Early Christianity and its Literature 23, Atlanta, SBL Press, 2018; Louise A. GOSBELL, *The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame. Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*, WUNT II/469, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018. Kommentár formában is feldolgozták a fogyatékoság témakörét, lásd Sarah MELCHER – Mikeal C. PARSONS – Amos YONG (ed.), *The Bible and Disability. A Commentary*, Waco, Baylor University Press, 2017.
- 6 Jelen tanulmány nem tér ki a költői szövegekre, ezekhez lásd pl. RAPHAEL, *Biblical Corpora*, 81–105.109–119.

1. Testi fogyatékoság az Ószövetség történeti könyveiben

Az Ószövetség mindenekelőtt a vakság, némaság, siketség, és bénultság állapotát tekinti testi korlátozottnak,⁷ de nem minden szervi diszfunkciót definiál egyértelműen defektusnak, hiánynak.⁸ Találkozhatunk ezen kívül a mentális/szellemi/értelmi sérültség kategóriáival is, mint „tébolyodás” és „elmezavar”, ezek a Deut 28,28-ban testi fogyatékoságokkal szerepelnek együtt, Dávid pedig „félkegyelmű”-nek, „eszelős”-nek tette magát (1Sám 21,14). A testi fogyatékoságoknak az Ószövetségben nincs differenciáltabb orvosi terminológiájuk, pontos felsorolásuk vagy összefoglaló elnevezésük, így ennél közelebb nem kerülünk az egzakt definícióhoz vagy diagnózisokhoz.⁹ Tágabb értelemben a fogyatékoságok közé sorolható a Bibliában is említett meddőség, törpeség, beszédzavarok és beszéd fogyatékoságok, a gerinc vagy a végtagok torzulása, a gyengénlátás, de egyes bőrbetegségeket is a testi fogyatékoságok mellett említ az Ószövetség (vö. Lev 21,18–20).

A legtöbbször emlegetett fogyatékoságok a vakság és a bénultság.¹⁰ Minden bizonnyal ezek voltak legelterjedtebbek az ókori Izráelben. Izráel távolabbi környezetéből archeológiai bizonyítékaink is vannak erre: mezopotámiai képi ábrázolások, egyiptomi múmiák. Izráel közvetlenebb környezetéből kevesebb az információnk, de

7 Stefan SCHORCH, Behinderung, in: Michaela BAUKS – Klaus KOENEN (Hg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. *Alttestamentlicher Teil*, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/>, letöltés dátuma: 2019. január 3.

8 A vakság és bénaság egyértelműen beletartozik a חַמָּה 'folt, hiba, defektus, hiányosság, fogyatékoság' kategóriájába, míg a siketség, némaság vagy a poklos bőrelváltozások nem, lásd OLYAN, *Disability*, 47; SCHIPPER, *Disability, Disabilities*, 864.

9 RAPHAEL, *Biblical Corpora*, 13–14; SCHORCH, Behinderung, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/>

10 SCHORCH, Behinderung, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/>, vö. WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 179.

egy júdai barlangban (*Nahal Heber*) találtak olyan (Kr. u. 2. sz.) szandálokat, melyek valamilyen láb-deformációt hívatottak korrigálni.¹¹

A testi fogyatékoságok említését különböző irodalmi és teológiai kontextusokban találjuk az Ószövetség történeti könyveiben.

1.1 Narratívák

Egyrészt történeti könyvek narratíváin keresztül nyerhetünk bepillantást abba, ahogyan az ókori Izráel társadalmában megjelenik a testi fogyatékoság. A fogyatékosággal kapcsolatos terminológia előfordulási arányához képest az Ószövetség egészét tekintve viszonylag ritka a fogyatékosággal élő konkrét személyek szerepeltetése. Erre leginkább a narratívákban találunk példákat.¹²

Amikor a fogyatékoságok okáról van szó, érdekes módon veleszületett fogyatékoságról nem tesz konkrét említést az Ószövetség – noha nyilván ilyenek is voltak¹³ –, szerzett fogyatékoságról viszont többször olvasunk. Jonatán Mefibóset nevű fiáról megtudjuk például, hogy ötévesen egy balesetben mindkét lábára megbénult, mikor „a dajka gyorsan futott, a gyermek leesett és megsántult” (2Sám 4,4), és talán bénulásra kell gondolni Ahazjá baleseténél is (2Kir 1,2). Gyakori az idős korrall járó gyengénlátás, illetve vak-ság említése, ilyenről értesülünk Izsák, Jákób, Éli főpap és Ahijjá próféta esetében. Bár Mózes „nehéz nyelvűsége” (Ex 4,10, vö. Ex 6,12.30) is olyan kontextusban jelenik meg, mely testi fogyatékoságról szól (Ex 4,11), mégis inkább retorikai járatlanságra,

11 SCHORCH, Behinderung, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/>

12 SCHIPPER, Disability, Disabilities, 865.

13 Vélhetően ilyen volt annak az óriásnak a testi rendellenessége, akiről azt olvassuk a 2Sám 21,20-ban (= 1Krón 20,6), hogy a végtagjain hat-hat ujj volt. A veleszületett fogyatékoságoztól való félelemre indirekt módon utal *Kuntillet 'Agrud* egyik illusztrált cseréptöredéke (*Pithos A*), melyen egyes feltételezések szerint Bész alakok azonosíthatóak be. Ez az egyiptomi törpe istenség az anyák és gyermekek védelmező istene, a terhesség és a gyermekszületés istensége, akitől többek között azt is remélték, hogy a fejlődési és születési rendellenességektől megóvja a magzatot, lásd Herman TE VELDE, Bes, in: ²DDD (1999), 173.

semmint beszédhibára vagy beszéd fogyatékoságra kell gondolni.¹⁴ Erőszak okozta maradandó sérülésre is találunk példát: Sámson a filiszteusok, Cidkijját a babilóniak vakítják meg. Háborús sérülésként szintén nem lehetett ritka, hogy maradandó érzék- vagy mozgásszervi sérüléseket szerezzenek a harcoló katonák, illetve higiéniai okok is állhattak a maradandó testi fogyatékoságok hátterében.

A narratívákban megfigyelhetjük, hogy bizonyos esetekben Isten felhasználja tervében azokat, akik valamilyen fogyatékosággal élnek. Így például Jákób sántasága az Istennel való találkozás kiváltásának látható jele lett (Gen 32,32), Izsák vaksága Jákób elsőszülöttségi áldásának, Mefibóset mozgássérültsége pedig Dávid felemelkedésének elengedhetetlen előfeltétele.¹⁵ A női meddőség – amennyiben ezt is a tágabb értelemben vett testi fogyatékoságokhoz számítjuk – szintén meghatározó motívum az ószövetségi elbeszélésekben, melyek rendszerint a végül mégis megszülető gyermek jelentőségét (Izsák, József, Mózes, Sámson) és Isten hatalmát hangsúlyozzák.¹⁶ Ebben a vonatkozásban tehát a fogyatékos karakterek szerepeltetése és a fogyatékoság motívumai a történeti könyvekben ún. „narratív protézis”-ként¹⁷ működnek.¹⁸

14 Így többek között Rainer ALBERTZ, *Exodus*. Band 1: *Ex 1–18*, ZB. AT 2,1, Zürich, TVZ, 2012, 91. A véleménykülönbségekhez ebben a kérdésben összefoglalóan lásd Louise A. GOSBELL, *“The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame”*. *Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament* (PhD Diss.), Sydney, Macquarie University, 2015, 120.

15 Utóbbihoz bővebben lásd Jeremy SCHIPPER, *Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephiboseth in the David Story*, Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 441, New York – London, T & T Clark, 2006.

16 RAPHAEL, *Biblical Corpora*, 58.

17 David T. MITCHELL és Sharon L. SNYDER kifejezése, lásd *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000.

18 RAPHAEL, *Biblical Corpora*, 81; SCHIPPER, *Disability Studies*, 122–123.

1.2 Jogi szövegek

A történeti könyvekben a testi fogyatékoságok említésének egy másik jellemző kontextusa a törvényi szövegek. Szociális törvények jogi védelmet igyekeztek biztosítani a fogyatékosággal élők számára, hasonlóan más periférikus csoportokhoz, mint a szegények, özvegyek és árvák (Lev 19,14; Deut 27,18). A papi szövegek kultikus törvényei is érintik a fogyatékoság témáját, a testi fogyatékoság típusainak hosszú listáját adva.¹⁹ A mózesi rendelkezések értelmében (Lev 21,17–23) a fogyatékosággal élő papi személyek nem mutathattak be áldozatot az oltárnál, ellenben ehettek a szent kenyerekből. Pusztán testi fogyatékoságuk miatt tehát nem minősültek teljesen tisztátalannak (Lev 22,4–6), ám kultuszképességük korlátozott volt.

A papi személyek testi fogyatékoságának kérdésével párhuzamba állítható az áldozati állatok hibátlansági kritériuma (Lev 22,17–25; Deut 15,21), ahol szintén megfigyelhető, hogy nem minden testi fogyatékoság teszi profánná vagy egyenesen tisztátalanná az áldozatra szánt állatot: „Torz és csenevész marhát vagy juhot önkéntes áldozatul be lehet mutatni, de fogadalmi áldozatként Isten nem fogadja azt kedvesen” (Lev 22,23).²⁰

A 2Sám 5,8 egy szólás-mondást is megörökít, mely szerint a fogyatékosággal élő nem papi személyek sem vehettek részt teljesen a kultuszban: „Vak és sánta ne menjen be a templomba.” A hivatalos vallással szemben a népi vallásosság talán szigorúbb volt ebben a kérdésben, illetve koronként is eltérő lehetett a fogyatékosággal élő személyek kultuszképességének megítélése.²¹ Törvényi korlátozást tartalmaz viszont a kultuszra nézve a Deut 23,2, mely sze-

19 A Lev 21,18–20 testi fogyatékoságnak (מַרְבָּם) tekinti a vakságot, sántaságot, nyúlászajúságot, a születési rendellenesség vagy korábbi csonttörés miatt torzult végtagot, a púposságot, vézinaságot/törpeséget, hályogos szemet, viszketeses vagy sömörös megbetegedést, a sérvet/herék sérültségét.

20 A kérdéshez bővebben lásd RAPHAEL, *Biblical Corpora*, 31–39.

21 SCHORCH, Behinderung, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/>

rint: „Nem tartozhat az ÚR gyülekezetéhez a zúzott heréjű vagy a kasztrált” (vö. Lev 21,20; 22,24).

A deuteronomiumi teológia a szövetségi keret leírásakor erős polémiát folytat a bálványimádással szemben, ahol a fogyatékoság terminusai is szerepet kapnak (Deut 4,28, vö. Zsolt 115,4–8; 135,15–18; Ézs 44,18), kifejezve a bálványok élettelenségét és hatástalanságát.²²

2. Testi fogyatékoság a prófétai könyvekben

Itt érkezünk el a prófétai könyvekhez, ahol eszkatológiai kontextusban is találkozhatunk a testi fogyatékoságokkal.²³ Az ószövetségi eszkatológia fogalma meglehetősen tisztázatlan, léteznek tágabb és szűkebb definíciói a fogalomnak. Leginkább tartható álláspontnak tűnik az ószövetségi eszkatológiát nem az idő és a történelem végleges végeként (abszolút végként) érteni, hanem JHWH – akár evilági – közbeavatkozásának végérvényességeként (*Endgültigkeiten*). Az abszolút vég helyett tehát jóval inkább egy (áldatlan) állapot vége, jövőbeli döntő fordulat, törés vagy nullpont, ami után egy egészen új helyzet áll elő, mely „már nem tekinthető az addigiak folytatásának.”²⁴ Nem az idők vége, hanem az idők végérvényes megváltozása, nem egy új világ, hanem a jelenlegi világ másképp.²⁵

A jövőbeni végérvényes fordulat elképzelésével nem kizárólag, de döntően a prófétai irodalomban találkozunk. Az eszkatológiai

22 RAPHAEL, *Biblical Corpora*, 40.

23 A prófétai könyvek kommentálását a fogyatékoság kontextusában J. Blake Couey végezte el, lásd Sarah MELCHER – Mikeal C. PARSONS – Amos YONG (ed.), *The Bible and Disability. A Commentary*, Waco, Baylor University Press, 2017 c. kötetben.

24 Gerhard von RAD, *Az Ószövetség teológiája*, 2. kötet: *Izráel prófétai hagyományainak teológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001, 109.

25 A kérdéshez összefoglalóan lásd Hans-Peter MÜLLER, *Eschatologie*, II. Altes Testament, in: ⁴RGG 2 (1999) 1546–1553; Ernst HAAG, *Eschatologie*, B. II. 1: Altes Testament, in: ³LThK 3 (2006), 866–867; Klaus KOENEN, *Eschatologie (AT)*, in: Michaela BAUKS – Klaus KOENEN (Hg.), *Das wissenschaftliche Bi-*

fordulat képanyaga mindenesetre nem egységes, sőt meglehetősen sokféle.²⁶ A különböző leírástípusok egyike az, amely a testi fogyatékoságokon keresztül érzékelteti a végérvényes fordulat lényegét.²⁷

A testi fogyatékoságokra alapvetően úgy tekintett az ókor embere, mint megváltoztathatatlan állapotra. Ha valaki mozgássérültnek született, haláláig az maradt, ha egy harci sérülés végtagvesztéssel járt, akkor az végérvényes fogyatékoságot eredményezett – tegyük hozzá, hogy legtöbbször ez ma sincs másképp. A prófétai eszkatológia talán éppen a változtathatlansága miatt találta alkalmasnak a fogyatékos ember állapotát, hogy ezen keresztül érzékeltesse azt a jövőbeni végérvényes fordulatot, mely nem az eddigiéket folytatása, hanem egy teljesen új, „egészséges” állapot.

A prófétai eszkatológia a végérvényes fordulatnak három olyan mozzanatát fogalmazza meg, mely érinti a testi fogyatékoságot.²⁸

2.1 A körülmények eszkatológiai transzformációja

Az egyik a körülmények transzformációja, mai szóval azt mondánánk: „akadálymentesítés”, vagyis Isten beavatkozása úgy módosítja a külső – fizikai és/vagy metafizikai – körülményeket, hogy a testi fogyatékoságokkal élő emberek integratív részei lesznek az

bellezikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20917/>, letöltés dátuma: 2019. január 3.

26 KOENEN, Eschatologie (AT), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20917/>

27 A testi fogyatékoság említése a prófétai könyvekben nem mindig eszkatológiai természetű. Ezékiel átmeneti némasága (Ez 3,26) és mozgáskorlátozottsága (Ez 4,8) a prófétai küldetés részei, melyek szimbolikájukkal járulnak hozzá a prófétai igehirdetéshez. Az Újszövetségben is olvashatunk olyan eseteket, ahol Isten közbeavatkozása révén válik valaki fogyatékos emberré: Zakariás (Lk 1,20; 62–64) némasága, Saul (ApCsel 9,9) és Elimás vaksága (ApCsel 13,11). Bár van egyfajta büntetés jellege is a hitetlenségért, engedetlenségért járó fogyatékoságoknak, de mindegyik esetben csak ideiglenesek, és inkább jelként funkcionálnak.

28 Vö. OLYAN, *Disability*, 78–92.

épek közösségének. A fordulat tehát a (vallási) közösségből való kirekesztettség helyett befogadást ígér, diszkrimináció és izoláció helyett integrációt és rehabilitációt.

Mind a pszichológia, mind pedig az ószövetségi antropológia használja a 'szociális halál' fogalmát az egyén teljes izolációjának leírására, ami elsők között fenyegeti a fogyatékosággal élő személyeket. Az ókori Izráelben az ember nem izolált lényként, hanem elsősorban saját közösségének (család, nép) tagjaként értelmezte önmagát.²⁹ A kirekesztettség, a magány, az ellenségeskedés vagy a marginalizálódás bármely formája az ember emberségét, létét fenyegeti, és szélsőséges esetben szociális halálként definiálható. A testi fogyatékosággal élők – a torz test látványa, a munka- és harc képtelenség vagy a korlátozott kultuszképesség miatt – különösen is ki voltak téve a kirekesztő stigmatizálódásnak, ahogyan ezt a törvényi szövegek is sejtetik.³⁰

A körülmények megváltozásáról olvasunk például a hazatérés ígéretében, Jeremiás könyvében. A Jer 31,7–9 a fogságból visszatérő „nagy gyülekezet” leírásakor külön kiemeli, hogy „lesz közöttük

29 WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 180; Bernd JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2003, 43.47.

30 WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 180. Nehéz megállapítani, hogy mennyire beszélhetünk kiépült, hatékonyan működő szociális hálóról az ókori Izráelben. A kiszolgáltatottság realitását, az állandó segítség hiányát mindenestre jól mutatja a Deut 28,29 átokformulája: „Déli napfényben is tapogatózni fogsz, ahogyan a vak tapogatózik a homályban.” Inkább úgy tűnik, hogy nem rendszerszintű támogatástól, hanem az egyéni jóindulattól, a családi szolidaritástól függött a sérült emberek sorsa. A bölcsességirodalom reflektál arra, hogy fogyatékos személynek segíteni kegyes, Istennek tetsző cselekedet, lásd Péld 31,8; Jób 29,15. Jeremy Schipper megállapítja, hogy a fogyatékosággal kapcsolatos terminológia és képanyag nagy valószínűséggel nem konkrét fogyatékos személyekhez kötődik, vagy a velük való személyes interakciókból táplálkozik, ezért ezek az említések jórészt kevés információval szolgálnak a mindennapok gyakorlatáról, a fogyatékosággal kapcsolatos tényleges ókori izráeli tapasztalatokról, lásd SCHIPPER, *Disability*, Disabilities, 865.

vak és sánta, terhes és szülő asszony egyaránt” (Jer 31,8): Közvetlenül itt nincs szó a fogyatékoság megszűnéséről, csak arról, hogy a fogyatékoság nem jelent akadályt abban, hogy a tájékozódásukban vagy mozgásukban korlátozott emberek együtt haladjanak és térjenek vissza a néppel, illetve fogyatékoságuk nem zárja ki őket a gyülekezetből és a hazatérés öröméből.³¹ Isten akadálymentesíti a hazatérés útvonalát, mindenki számára teljesíthető utat készít.³²

Saul M. Olyan ebbe a szövegcsoporthoz sorolja az Ézs 33,17–24 szakaszát. Szövegében is sérült és a kontextusból is kilóg az Ézs 33,23, mely szerint az Úr olyan védtelenné és kiszolgáltatottá teszi Sion ellenségeit, hogy a harc képtelen „vakok (text. em.: 𐤅𐤍 helyett 𐤅𐤍) és sánták” is könnyen zsákmányt szerezhetnek maguknak az ellenség (hadi)hajóiról. A valószínűleg szekunder vers Olyan szerint a fogyatékosággal élők eszkatológiai rehabilitációját írja le, melyben „a vakok és sánták” ugyan nem válnak éppé,³³ de státuszuk megváltozik és a hadinép többi tagjával egyenértékűvé válnak.³⁴ Véleményünk szerint itt inkább egy retorikai fordulatról van szó, mely az ellenség impotenciáját húzza alá egy abszurd képpel és a fogyatékoság túlzó relativizálásával. Hasonló demoralizáló fordulatot olvashatunk a 2Sám 5,6-ban is: „Azok (ti. a jebúsziai) azonban ezt mondták Dávidnak: Nem jössz ide be, hiszen még a vakok és sánták is elűznek téged! Mert azt gondolták, hogy nem tud oda Dávid bemenni.” Az Ézs 33 végső formájában a jövő végérvényes (eszkatológiai) fordulata, hogy Jeruzsálem szilárdságával (Ézs 33,20) szemben a nép ellenségei tehetetlenné és ártalmatlanná

31 A vers formailag és tartalmilag egyaránt közel áll Deutero-Ézsaiáshoz, vö. Werner H. SCHMIDT, *Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52*, ATD 20, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 128–129.

32 OLYAN, *Disability*, 82. A második exodus akadálymentes végbemenetele más szövegekben is megjelenik (pl. Ézs 35; 40,2–4).

33 Másképp Otto KAISER, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39*, ATD 18, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 277, aki az Ézs 35,5–6 ígéretere utalva Sion lakóinak gyógyulására gondol, párhuzamba állítva ezt a bűnök megbocsátásával.

34 OLYAN, *Disability*, 83–84.

válnak. Ilyen értelemben megszűnik az ellenség mint fenyegető körülmény, a fogyatékoságok megszűnését azonban nem állítja a szöveg, és a fogyatékos emberek státuszának megváltozását is csak képletesen érti.³⁵

Bár a testi fogyatékoságok egy speciális formáját érinti, jól mutatja a kultikus integráció eszkatológiai megvalósulását az Ézs 56,3–7, ahol a kasztráltak, eunuchok istentiszteleti részvételét helyezi kilátásba a próféta a fogság után újjászerveződő Izraelben. A gyülekezet eszkatológiai kibővülése a Deut 23,2 hatályon kívül helyezését feltételezi, így a fogyatékoságuk miatt kultuszképtelenek (Deut 23,2–7) egy csoportja részévé lesz a jövő kultuszi közösségének (vö. ApCsel 8,26–40).³⁶

Hogy a fogyatékosággal élők integrációjának eszkatológiai megfogalmazódása mennyire nem evidencia, azt jól mutatják a qumráni közösség iratai.³⁷ A qumráni közösség a Leviticusnak a fogyatékosággal élő papi személyekre vonatkozó exkluzív rendelkezéseit kiterjeszti az egész gyülekezetre. A közösség felfogása a végidők Izraeléről, a közösség és a szentély városának tisztaságáról kizárja jövőképéből a testi fogyatékosággal élőket. A „Templomtekercs” szerint a vak ember tisztátalan,³⁸ a „Háborús Szabályzat” szerint a mozgássérültek – azaz a sánták, a bénák – és a vakok nem

35 Lásd ehhez KUSTÁR Zoltán, „*Durch seine Wunden sind wir gebeilt*”. *Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch*, BWANT 154, Stuttgart, Kohlhammer, 2002, 86; Hans WILDBERGER, *Jesaja*, 3. Teilband: *Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*, BKAT X/3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, 1320–1322.

36 OLYAN, *Disability*, 84–85.

37 SCHORCH, Behinderung, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/>; SCHIPPER, *Disability Studies*, 67–68.

38 „[...] Senki vak ember ne lépjen be oda (ti. a szentély városába), egész életében, hogy ne mocskolhassa be a várost, amelynek körében én lakozom, mert én vagyok az Úr, aki Izrael fiai körében lakozom, mindörökké [...]” (11QT XLV,12–14), lásd FRÖHLICH Ida, *A qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 1998, 108.

lehetnek tagjai a végidők hadseregének;³⁹ a „Gyülekezeti Szabályzat” pedig kimondja, hogy a vakok, siketek, némák és bénák nem lehetnek tagjai a végidők Izráélének; aki ugyanis nem látja, illetve hallja a kultusz eseményeit, az nem képes rendeltetészerűen részt venni abban.⁴⁰

2.2 *A fogyatékos személy eszkatológiai transzformációja*

A téma egy másik eszkatológiai kontextusa a fogyatékosággal élő személy transzformációja, azaz: a gyógyulás, a helyreállítás. Ahogy már említettük a veleszületett vagy szerzett testi fogyatékoságok az esetek döntő többségében – kiváltképp ókori közel-keleti körülmények között – emberileg és orvosilag legfeljebb részben korrigálhatóak, de nem hozhatóak helyre. Az Ex 4,11 megfogalmazása is arra utal, hogy amiként a fogyatékoság háttérben Isten döntése áll, úgy a testi fogyatékoságok megszüntetése is csak a teremtő Isten lehetőségei között szerepel: „Ki adott száját az embernek? Ki tesz némává vagy süketté, látóvá vagy vakká? Talán nem én, az ÚR?!” (vö. Jób 5,18).

39 „Egyetlen sánta, vak, nyomorék, vagy olyan férfi, akinek testében valami maradandó hiba van, vagy olyan férfi, akit testi tisztátalanság sújt, mindezek nem mehetnek velük együtt harcba [...]”(1QM VII,4–5), lásd FRÖHLICH, *A qumráni szövegek magyarul*, 154.

40 „[...] És senki férfi, akit a sokfajta emberi tisztátalanság közül csak egy is sújt, ne menjen ebbe a gyülekezetbe; és senkit, akit ezek sújtanak, ne erősítsenek meg tiszttségében a gyülekezetben. És senki, akinek testét csapás sújtja, bénalábú, vagy -kezű, vak, süket, vagy szemmel látható testi fogyatékosággal sújtott, vagy botladozó öreg, aki nem képes megállni a gyülekezet körében, ne menjenek ezek tisztésget viselni a Név emberei gyülekezetének körében, mivel szent angyalok (vannak) az ő gyülekezetében. [...]”(1QSa II,3–9), lásd FRÖHLICH, *A qumráni szövegek magyarul*, 146–147.

Az eszkatologikus prófétai szövegek közül két ézsaiási szakaszt idézünk, mindkettő a fogság utáni időre datálható kiegészítés, és a testi fogyatékoságok megszűnését, a gyógyulást helyezik kilátásba.

Az Ézs 35,5–6a⁴¹ üdvprófeciájában a négy leggyakoribb testi fogyatékoság sajátos módon egyszerre jelenik meg, a gyógyulás lehetőségében mutatva fel a reményteljes jövőt: „Akkor majd kinyílnak a vakok szemei, és megnyílnak a süketek fülei. Akkor majd úgy szökell a sánta, mint a szarvas, és ujjong majd a néma nyelve.”⁴² A fogyatékoságok megszűnésén túl esztétikai átalakulás is történik, hiszen az említett szarvas lehet akár a férfiúi szépség metaforája (vö. ÉnÉn 2,8–9),⁴³ valamint érzelmi fordulat is végbemegy, hiszen a néma nem csupán megszólal, hanem ujjong.⁴⁴

A másik igever s az Ézs 29,18, mely szerint: „Azon a napon a süketek is meghallják az írás szavait, a vakok szemei pedig látni fognak a homály és sötétség után.” A gondolat egyben a kultikus integráció kérdését is érinti, itt azonban nem a körülmények változása teszi lehetővé az írás meghallását, hanem a fogyatékoság megszűnése. Felmerül az is, hogy a megfogalmazás metaforikus és kollektív értelmű, Ézsaiás próféta küldetése ugyanis az, hogy „vakká” és „süketté” tegye az Istentől elfordult népet (Ézs 6,10). Eszerint az Ézs 29,18 ennek az állapotnak a jövőbeni megváltozásáról szól.⁴⁵

Mindkét imént idézett prófétai szöveg szűkebb kontextusát nagyon erősen meghatározza az öröm motívuma (שׂוֹשׁ; גִּיל; גִּילָה;

41 Az ézsaiási szakasz valószínűleg irodalmilag függ a Jer 31,7–9-től, így pl. Odil Hannes STECK, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, SB 121, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1985, 27; OLYAN, *Disability*, 86.

42 A fogság után redakcionálisan megalkotott áthidaló szöveg (*Brückentext*) a proto- és deutero-ézsaiási korpusz összekötésére, lásd STECK, *Bereitete Heimkehr*, 83.

43 OLYAN, *Disability*, 87.

44 Az eszkatologikus öröm kifejeződése miatt veszi fel Johannes Brahms az Ézs 35,10-et is az *Ein Deutsches Requiem* vigasztaló és bátorító textusai közé.

45 KUSTÁR, „Durch seine Wunden...”, 55; WILDBERGER, *Jesaja*, 1140.1362.

הַשְׂמֵקָה; רִנָּן), valamint a termékenység tematika: a fogyatékoság párhuzama a pusztaság, a természet megelevenedése pedig a fogyatékoság megszűnésével áll parallelben. Az Ézs 35 estében ezeken túl az új exodus témája is megjelenik.

Az előbb említetteken túl egy tovább vizsgálható ézsaiási paszszus az Ézs 32,1–8, mely terminológiáját tekintve bölcsességirodalmi szöveg, kontextusa alapján viszont (messiási?) üdvpróféciaaként értendő, mely egy eljövendő társadalmi fordulatra utal. Ebben az eszkatológiai eseményben történik, hogy „nem lesznek leragadva a látók szemei, ha látni kell, és a hallók fülei figyelni fognak” (Ézs 32,3) és „a dadogó nyelvűek [...] folyékonyan, világosan beszélnek” (Ézs 32,4b). Ám a dadogásként fordított *hapax legomenon* (עֲלִילָה) – mely képzési formáját tekintve a fogyatékoságok héber elnevezéseire hasonlít⁴⁶ – a kontextus alapján nem szükségszerűen jelenti a beszédszervek tényleges fogyatékoságát, hanem olyan beszédre is utalhat, amely tartalmát tekintve zavaros, nem világos, nem őszinte.⁴⁷

2.3 Isten népének eszkatológiai transzformációja

A harmadik eleme a végérvényes fordulatnak a közösség transzformációja, mely szerint a metaforikus értelemben fogyatékkal élő nép meggyógyulhat, illetve helyreállhat. Ez a metafora különösen is nagy hangsúllyal jelenik meg Ézsaiás könyvében.⁴⁸

A testi fogyatékoság terminusai sok esetben nem fogyatékos személyek és közösségek fizikai állapotát írják le.⁴⁹ A fogyatékoság

46 Vö. עוֹר 'vak'; פֶּסַח 'sánta, béna'; חֵרֶשׁ 'siket'; אֵלִים 'néma'.

47 WILDBERGER, *Jesaja*, 1258; KAISER, *Der Prophet Jesaja*, 257.

48 Redakciótörténeti vizsgálatában Kustár Zoltán abból a szinkron megfigyelésből indul ki, hogy Ézsaiás könyvében a megszemélyesített Izrael betegsége és gyógyulásának ígérete, vagy éppen a gyógyulás elmaradásának meghirdetése az egész könyvön átívelő metafora, lásd KUSTÁR, „Durch seine Wunden...”, 28.

49 SCHIPPER, *Disability, Disabilities*, 865; RAPHAEL, *Biblical Corpora*, 119. Erre az Újszövetségben is látunk példát, az írástudók és farizeusok ellen mondott beszédében például így nevezi Jézus az ellenfeleit: vak vezetők

antropológiai kategóriája olykor pusztán képként vagy hasonlatként jelenik meg, rendszerint kollektív értelemben Izráel népére vonatkoztatva, így Izráel metaforikus vaksága, siketsége a nép megkeményedését, engedetlenségét jelenti, Izráel bénasága pedig az Isten általi elutasítottság állapotát jelöli a prófétai igehirdetésben.⁵⁰

Ézsaiás próféta elhívási történetében fontos szerepet kapnak a megértést és a megtérést gátló érzékszervi zavarok (Ézs 6,9–10, vö. Mk 4,12 par.), melyek miatt a nép nem kerülheti el büntetését. Isten később is úgy szembesíti népét engedetlenségével, hogy süketeknek és vakoknak nevezi őket: „Ti süketek, halljatok! Ti vakok, nézzetek föl, és lássatok! Van-e olyan vak, mint az én szolgám, és olyan süket, mint követem, akit küldök? Van-e olyan vak, mint az én megbízottam, olyan vak, mint az ÚR szolgája?” (Ézs 42,18–19). Végül ennek a népnek szól a szabadítás örömhíre: „Hozd ki a népet, amely vak, pedig van szeme, és süket, pedig van füle!” (Ézs 43,8).

A szabadulás meghirdetése már mutatja, hogy Izráel metaforikus és kollektív fogyatékoságának is létezik eszkatológiai vetülete, sőt akár eszkatológiai transzformációról is beszélhetünk. A nép életében végbemenő jövőbeni fordulat a Mik 4,6–7 és a Zof 3,19–20 paralelszövegei szerint a „sánták” összegyűjtése,⁵¹ azaz a szét-szóródott Izráel hazatérése és újbóli megerősödése.⁵² A fentebb tárgyalt kategóriával, az „akadálymentesítés” modelljével szemben ezekben a szövegekben nem arról van szó, hogy a „sánták”, mint a nép egy periférikus csoportja újra integrált részei lesznek a tár-

(Mt 23,16.24); bolondok és vakok (Mt 23,17); vak farizeus (Mt 23,26).

50 OLYAN, *Disability*, 89–91.

51 A הַצְּלֵטָה 'sánták' mint gyűjtőfogalom csak ezeken a helyeken fordul elő az Ószövetségben, lásd Hubert IRSIGLER, *Zefanja*, HThK.AT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2002, 431.

52 Mindkét szöveg mögött az a háttérmetafora áll, mely szerint Isten egy pásztor, a nép pedig az ő összeterelendő nyája, lásd IRSIGLER, *Zefanja*, 431. A fordulat végérvényességét és eszkatológiai természetét jelzi a „mostantól fogva örökké” formula (Mik 4,7, vö. Mik 4,1: „az utolsó napokban...”), illetve „abban az időben” formula (Zof 3,19.20).

sadalomnak,⁵³ hanem a diaszpóra egészének metaforikus leírásaként látjuk magunk előtt a „sánta” népet, melynek sorsa a jövőben gyökeresen megváltozik: a sorsfordulat gyengeség helyett erőt (Mik 4,7), gyalázat helyett dicsőséget ígér (Zof 3,19). Itt a fizikai és a státuszbeli helyreállítás gondolata egyaránt megjelenik, de nem konkrét-individuális, hanem metaforikus-kollektív értelemben.

3. Újszövetségi kitekintés

A prófétai eszkatológia kontextusában megjelenő fogyatékos-ság különböző aspektusai közül leginkább a testi fogyatékos-ság megszűnésének eszkatológiai eseménye talál visszhangra az Újszövetségben, ezen belül az evangéliumokban és az Apostolok cselekedeteiről szóló könyvben. Jézus életének és működésének hagyományozói a testi fogyatékos-ságok megszűnésének végérvényes fordulatát prezentikus eszkatológiaként fogalmazzák meg az evangéliumokban, a tanítványok pünkösdi utáni működésében pedig ennek folytatását tapasztaljuk.

Az ószövetségi prófétáknál felvázolt eszkatologikus reménység az evangéliumokban mint jelen idejű valóság realizálódik. Jézus, aki Isten országának jelenvalóságát hirdeti meg, küldetésének szerves részeként definiálja az emberi test fogyatékos-ságainak gyógyítását. Keresztelő János kérdésére azzal azonosítja magát Jézus mint „el-jövendő”, hogy a testi fogyatékos-ságok megszűnésére hivatkozik: „Menjetek, és mondjátok el Jánosnak, amiket hallotok és láttok: vakok látnak, és bénák járnak...” (Mt 11,2–5 par.). Jézus válaszában Máté evangélista többek között az Ézs 35 prófécijára utal.⁵⁴ Amikor Jézus a názáreti zsinagógában felolvassza Ézsaiás könyvéből

53 Így vélekedik pl. RAPHAEL, *Biblical Corpora*, 129–130.

54 STECK, *Bereitete Heimkehr*, 98.

(Ézs 61), magára alkalmazza a szöveget, melyben a vakok szeméinek megnyílása messiási jelként szerepel (Lk 4,17–19).⁵⁵

Jézus küldetésének ezeket a megfogalmazásait erősítik meg a Jézus működését összegző summáriumok (Mt 16,18; 21,14; Mk 7,31–37) és a gyógyítási narratívák, melyek rendre említést tesznek a testi fogyatékosággal élőkről.⁵⁶ Mozgássérültek, vakok és némák meggyógyításában mutatkozik meg az Isten országának jelenvalósága és Krisztus által az új teremtés kezdete.⁵⁷ Az Apostolok cselekedeteiről szóló könyv az őskeresztyén gyülekezet életében és a tanítványok működésében ennek folytatását látja. Péter és János, Fülöp, valamint Pál többek között abban is Jézus nyomdokaiban jár, hogy Krisztus nevében gyógyít testi fogyatékoságokat (ApCsel 3,1–10; 8,7; 9,32–43; 14,8–19).⁵⁸ Az Apostolok cselekedeteiről szóló könyv az Ézs 56,3–7 üdvígéretére is reflektál, amikor az etióp kincstárnok, eunuch léte, betagozódhat a keresztyén közösségbe (ApCsel 8,26–40), ezzel a jövőidejű prófétai eszkatológia prezentikussá válik az őskeresztyén gyülekezetben.

A prezentikus eszkatológia jövőidejű dimenzióját a nagy vacsora történetében találjuk (Lk 14,16–24), melyben nincs szó a testi fogyatékoság megszűnéséről, gyógyulásáról,⁵⁹ ám a történet szerint a sérült emberek is részesei lehetnek a végidők nagy, ünnepi asztalközösségének: „Menj ki gyorsan a város útjaira és utcáira, és

55 Az Ézs 61,1 idézett szakasza nem a masszoréta szöveget, hanem a Septuagintát követi. A masszoréta szöveg nem tesz említést a vakokról, a görög fordításban viszont így zárul a vers: *καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν*. Az Ézs 42,7 héber szövege említi az Úr szolgájának feladatáaként: „Nyisd meg a vakok szeméit, hozd ki a börtönből a foglyokat, a fogházból a sötétben ülőket!”

56 Mk 2,1–12; 3,1–6; 7,31–37; 8,22–25; 10,46–52; Mt 8,5–13; 9,27–31; 9,32–33; 12,22; 15,30–31; 20,29–34; 21,14; Lk 13,11–17; 14,1–6; Jn 5,1–13; 9,1–41, lásd William LOADER, *Disability, Disabilities. II. New Testament*, in: EBR 6 (2013), 866–869, ebben lásd 866–867.

57 Az evangéliumokban ez a toposz alkalmas a betegség és bűn összefüggéseinek tematizálására: Mk 2,1–12, par; Lk 1,20; Jn 5,1–9; 9,1–3.

58 LOADER, *Disability, Disabilities*, 867.

59 I. m., 868.

hozd be ide a szegényeket, a nyomorékokat, a sántákat és a vakokat” (Lk 14,21).⁶⁰ A hagyományosnak mondható és az ógyházi kortól kezdve számos kommentár által képviselt értelmezés szerint a példázat egy allegória, mely arról szól, hogy miután a zsidóság elutasítja a Jézusban felkínált üdvösséget, megnyílik az út a nem zsidók számára is. Ezzel szemben azonban létezik egy olyan olvasata is a példázatnak, mely szerint Lukács ténylegesen a marginalizálódott szegények és a fogyatékossgal élő emberek integrációját hirdeti meg, felmutatva egyfelől Jézus asztalközösségeinek a példáját, másfelől kontrasztot állítva a kor *symposion*jainak. Számos szöveg és ábrázolás bizonyítja, hogy ezeken a rendezvényeken a vendégek szórakoztatásáért nem ritkán olyan fogyatékossgal élő személyek feleltek, akik valamilyen testi deformitással rendelkeztek, és groteszk táncukkal vagy énekükkel könnyen gúny és nevetés tárgyává váltak. Lukács a testi fogyatékossgal élő embereket meghívottként kezeli.⁶¹ Ha van is futurikus eszkatológiai olvasata Lukács történetének a nagy vacsoráról, ez a jövőkép egyúttal modelliként is szolgál a „már igen és a még nem” feszültségében lévő, mindenkori keresztyén gyülekezet számára.

A Jelenések könyve nem említi a testi fogyatékossgokat,⁶² azok esetleges megszűnését a végső időben, de beszél általában a szenvedések és a fájdalom végéről az új teremtés kontextusában: „És láttam új eget és új földet, mert az első ég és az első föld elmúlt, és a tenger sincs többé. [...] és letöröl minden könnyet a szemükről, és halál sem lesz többé, sem gyász, sem jajkiáltás, sem fájdalom nem lesz többé, mert az első elmúltak.” (Jel 21,1.4). Ebbe beleérthetjük a testi fogyatékossgal járó szenvedések megszűnését is a végső időkből.

60 A parallel igehely (Mt 22,1–10) nem nevezi meg a fogyatékkal élőket.

61 Louise A. GOSBELL, *Banqueting and Disability in the Ancient World Reconsidering the Parable of the Great Banquet (Luke 14:15–24)*, in: Andrew PICARD – Myk HABETS (ed.), *Theology and the Experience of Disability. Interdisciplinary Perspectives from Voices Down Under*, London, Routledge, 2016, 129–144.

62 Átvitt értelmű említést lásd Jel 3,17: „de nem tudod, hogy te [ti. a laodiceai gyülekezet] vagy a nyomorult, a szánalmas és a szegény, a vak és a mezítelen...”

4. Összefoglalás

A tény, hogy a fogyatékoság az eszkatológiai fordulat leírásában is szerepet játszik, utalhat arra, hogy a társadalomban nem volt reális esély az integrációra, sőt a valóságban inkább lehetett jellemző a stigmatizálás és marginalizálás. A testi fogyatékoságok szinte kizárólag egy megváltoztathatatlan, végleges állapotot jelentettek a sérült ember számára. Az eszkatológia ebben az összefüggésben a vélt véglegesség relativizálása, annak túlkínálása egy végérvényes fordulattal.

A prófétai eszkatológia talán éppen ezért találta alkalmasnak a fogyatékos ember változtathatatlan hitt állapotát, hogy minél plasztikusabban érzékeltesse azt a jövőbeni végérvényes fordulatot, mely nem az eddigiek folytatása, hanem egy teljesen új, „egészséges” állapot. Ennek a beavatkozásnak az alanya csak Isten lehet, ezért ezek a szövegek végső soron Isten hatalmáról szólnak és arról a végérvényes fordulatról, amit csak az Úr hatalma képes véghezvinni. Az események tárgya pedig az ember vagy a nép, akinek akadálymentesítést, egészséget és üdvösséget tartogat a jövő.

Felhasznált irodalom

Allásfoglalás fogyatékkal élő testvéreink befogadásáról, elérhető: <https://www.reformatus.hu/data/attachments/2016/12/04/allasfoglalas.pdf>, letöltés dátuma: 2019. január 3.

ALBERTZ, Rainer, *Exodus*. Band 1: *Ex 1–18*, ZB. AT 2,1, Zürich, TVZ, 2012.

AVALOS, Hector – MELCHER, Sarah J. – SCHIPPER, Jeremy (ed.), *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, SBL Semeia Studies 55, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.

FRÖHLICH Ida, *A qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 1998.

- GOSBELL, Louise A., *“The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame”*. *Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament* (PhD Diss.), Sydney, Macquarie University, 2015.
- GOSBELL, Louise A., *Banqueting and Disability in the Ancient World Reconsidering the Parable of the Great Banquet* (Luke 14:15–24), in: Andrew PICARD – Myk HABETS (ed.), *Theology and the Experience of Disability. Interdisciplinary Perspectives from Voices Down Under*, London, Routledge, 2016, 129–144.
- GOSBELL, Louise A., *The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame. Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*, WUNT II/469, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018.
- GRÜNSTÄUDL, Wolfgang – SCHIEFER FERRARI, Markus (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Stuttgart, Kohlhammer, 2012.
- HAAG, Ernst, *Eschatologie, B. II. 1: Altes Testament*, in: ³LThK 3 (2006), 866–867.
- IRSIGLER, Hubert, *Zefanja*, HThK.AT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2002.
- JANOWSKI, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- JANOWSKI, Bernd, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2003.
- KAISER, Otto, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39*, ATD 18, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- KOENEN, Klaus, *Eschatologie (AT)*, in: Michaela BAUKS – Klaus KOENEN (Hg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20917/>, letöltés dátuma: 2019. január 3.
- KUSTÁR, Zoltán, *„Durch seine Wunden sind wir geheilt”*. *Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch*, BWANT 154, Stuttgart, Kohlhammer, 2002.
- LOADER, William, *Disability, Disabilities. II. New Testament*, in: EBR 6 (2013), 866–869.

- MELCHER, Sarah – PARSONS, Mikeal C. – YONG, Amos (ed.), *The Bible and Disability. A Commentary*, Waco, Baylor University Press, 2017.
- MITCHELL, David T. – SNYDER, Sharon L., *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000.
- MOSS, Candida – SCHIPPER, Jeremy (ed.), *Disability Studies and Biblical Literature*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.
- MÜLLER, Hans-Peter, *Eschatologie*, II. Altes Testament, in: ⁴RGG 2 (1999), 1546–1553.
- OLYAN, Saul M., *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- RAD, Gerhard von, *Az Ószövetség teológiája*, 2. kötet: *Izráel prófétai hagyományainak teológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- RAPHAEL, Rebecca, *Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*, New York – London, T & T Clark, 2008.
- SCHIPPER, Jeremy – STACKERT, Jeffrey, Blemishes, Camouflage, and Sanctuary Service. The Priestly Deity and His Attendants, in: *HeBAI* 2/4 (2013), 458-478.
- SCHIPPER, Jeremy, *Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephibosheth in the David Story*, Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 441, New York – London, T & T Clark, 2006.
- SCHIPPER, Jeremy, Disability, Disabilities. I. Hebrew Bible/Old Testament, in: *EBR* 6 (2013), 864–866.
- SCHMIDT, Werner H., *Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52*, ATD 20, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- SCHORCH, Stefan, Behinderung, in: Michaela BAUKS – Klaus KOENEN (Hg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14828/>, letöltés dátuma: 2019. január 3.
- SOLEVÅG, Anna Rebecca, *Negotiating the Disabled Body. Representations of Disability in Early Christian Text*, Early Christianity and its Literature 23, Atlanta, SBL Press, 2018.

STECK, Odil Hannes, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, SB 121, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1985.

TE VELDE, Herman, Bes, in: ²DDD (1999), 173.

WILDBERGER, Hans, *Jesaja*, 3. Teilband: *Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*, BKAT X/3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982.

WOLFF, Hans Walter, *Az Ószövetség antropológiája*, Pápai Teológiai Könyvek, Budapest, Harmat – PRTA, 2001.

Dr. Németh Áron



A halál és a fösvény

Találkozások a halottakkal

Ahogy a címből is kiderül, vizsgálódásunk középpontjába a halottakkal való találkozások kerülnek. Az emberi élet olyan szférája ez, amely kívül esik a napi tapasztalaton. Ez a téma leginkább azok számára érdekes, akik vagy mint szakemberek (orvosok, antropológusok, teológusok, vallástörténészek, archeológusok stb.) úgy-mond hivatalból, azaz munkájukból eredően nyúlnak hozzá, vagy olyan emberek számára válhat ez a téma izgalmassá, akik elvesztették szeretteiket, és a halál miatt szörnyen bánkódnak: nem tudnak tőlük elszakadni, és ezért keresnek mindenféle módot, hogy hogyan lehetne velük találkozni vagy kommunikálni.

Vizsgálódásunkat most elsősorban újszövetségi teológusként tesszük meg, de hogy minél objektívebb eredményekhez juthassunk, természetesen szélesebb spektrumban kell mozognunk. Ezért kitekintünk a zsidó hagyományokra, a hellenisztikus szepulkralis kultúrára és a görög mitikus teológiára, illetve gyakorlati életre, a feltárt katakombás adalékokra, majd antropológiai alapon próbáljuk összegezni az átvizsgált szövegeket.

Elsődleges kérdésünk, hogy vajon lehetséges-e megismerni az Újszövetség alapján a halottakkal való találkozást? Mennyire merték átlépni a túlvilág határait az apostoli egyház tagjai? Milyen reménységet tápláltak magukban elköltözött halottaik felől, és mennyire vágytak kapcsolatba lépni vagy maradni velük? A halottakkal való találkozás érdekében milyen gyakorlatok terjedtek el az 1–2. században a pogány világban és a katakombás keresztyének között? Milyen úton járt Jézus a túlvilágba lépve, és milyen módon került Pál apostol az emberi horizont határain túlra? És milyenek azok a határok, amelyeket úgymond élve nem léphetünk át? Vagy mégis valamilyen módon lehetséges az átlépés a két világ között: az itteni és a síron túli között? Lehet-e tudni valamit a halottainkról? Lehetséges-e bármilyen kommunikáció élők és halottak között? És

a tanúk szerint – akik mégis bepillantottak az alvilágba vagy „ellátogattak” a halottak közé – milyen volt vagy milyennek tűnt a halottak teste, milyen a léte/létezése, és annak milyen emberi formája észlelhető rajtuk?

Ezekre és hasonló kérdésekre keressük a választ. Egyúttal meg kell említenünk, hogy mi *nem* képezi tárgyát kutatásunknak, mert értelemszerűen kívül esik vizsgálódásunk körén. Kutatásunk spektrumába nem tartoznak azok az esetek, amikor valaki meghal, de feltámad (vagy feltámasztják), visszatér az evilági létbe és életbe, és tovább él, tovább öregszik és egy napon újra és végleg meghal. Ilyen esetek például Jairus lánya (Lk 8,49–56), Lázár feltámasztása (Jn 11), halottak, akik Jézus halálakor feltámadtak és a városba mentek (Mt 27,51–53), Eutikhosz feltámasztása (ApCsel 20,7–12) stb. Ezekre nem térünk ki. De meg kell jegyeznünk, hogy itt olyan területen mozgunk, ahol a legtöbb kijelentés szimbolikus képekkel fejeződik ki, ezért óvatosan kell fogalmaznunk, és vigyáznunk kell, hogy túlságosan ne materializáljuk a túlvilágot, hanem hagyjuk meg az eredeti képeket abban a szimbolikus státuszban, amelyben születtek.

1. Találkozás Mózesrel és Illéssel

Vizsgálódásunkat Jézussal kezdjük. Jézus földi idejében, mint itt élő hús-test ember, átlépett bizonyos határokat, és olyat élt át, ami nem nagyon adódik másoknak. Az átváltozás, illetve megdicsőülés hegyén találkozott Mózesrel és Illéssel, miközben ő maga is elváltozott, ruhája is fehéren tündöklött, és kommunikált (συλλαλέω) velük (Lk 9,28–36 par.). A kommunikáció tartalma azonban nem a túlvilági titkok megismerése, hanem saját sorsára, élete végére vonatkozó információ volt: Mi vár rá Jeruzsálemben, és milyen halállal kell meghalnia (Lk 9,30–31). A jelenség túl titokzatosnak tűnik, mert miközben Péter és társai is ezt a jelenséget látták, s talán hallották is beszélgetésüket, álom-féle borult rájuk, és felhő vette körül őket, sőt angyal vagy Isten is társult a túlvilági beszélgetésükhöz, mert hangot is hallottak a mennyből, hogy Jézus Isten

kiválasztott Fia, akit hallgatni/követni kell. Az ókori toposzok csak a keretet tudják biztosítani az ilyen találkozásnak, amelynek tipikus teofániás kellékei vannak: magas hegy, hajlék, koncentráció vagy álom, felhő vagy köd, félelem/rémület, magán kívüliség, hangok, látomások, stb. Tény, hogy Jézus itt az égen keresztül kommunikált a régi halottakkal. Ugyanakkor ennek a jelenetnek a legalitását az ég is igazolja. Meg kell elégednünk azzal, hogy ez Jézus esetében lehetséges és legális volt. A többi halandó számára ez a kontaktus a túlvilággal egészen bizonyosan így nem adódik, és nem lehet ezt a példát követni. Itt Jézus esetében rendkívülinek számít, és evidencia értéke van.

2. Találkozás a sírban

Nem győzzük hangsúlyozni, hogy az első keresztyének olyan környezetben éltek, ahol a körülöttük levő világ minden tartozékával együtt *keményen pogány* volt. Az eszkatológia szempontjából ez azt jelenti, hogy az ókori görögök, akik kebelén keletkezett például a thesszalonikai gyülekezet, a korinthusi gyülekezet, vagy akik között felszólalt Pál apostol is Athénben, eléggé szkeptikusak voltak a túlvilághit dolgában. Korábban a keresztyének is pogányok voltak, és ez a szkepticizmus részben megmaradt, részben visszahatott rájuk a környezetből. Ezt szóvá is teszi Pál apostol például a thesszalonikaiaknak, akik környezetükhöz hasonlóan úgy gyászolták halottaikat, mint a reménység nélküli pogányok (1Thessz 4,13). A gyászuk érthető volt,¹ de zavaró volt benne az, hogy felettébb emberileg gyászoltak és vágytak halottaik után, akiktől nem tudtak elszakadni. Ennek különböző megnyilvánulásai lehettek, ahogy tanúi lehetünk ennek a görög oldalon, vagyis a görög nekropoliszokban. Ott a gyászhoz hozzátartozott a pazar sír, szép sírkövel, ha lehet színesen festett relieffel, amelyen látni lehetett a halottat és a még

1 Ezt a problémát részletesen elemzi Gene L. GREEN, *The Letters to the Thessalonians*, PNTC, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans – Apollos, 2002, 213–219.

élő hozzátartozóit is. A reliefhez rövidebb vagy bővebb sírfelirat is tartozott, amelynek feladata volt megörökíteni a halottat, magasztalni a halott jó természeti tulajdonságait, életbeli sikereit és a legpozitívabb túlvilági sorsra vonatkozó érdemeit.²

A görög sírok azonban nem álltak csak úgy magukban. A görögök rendszeresen kijártak halottaik sírjaihoz, és ott ceremoniósan siratásokat tartottak. A velük való kapcsolatteremtés vagy kapcsolattartás az volt, amikor a halottakat etették, mert képzetük szerint a halottak éheznek, ezért olyasmit hoztak nekik a sírra, amit életükben szerettek. A kisebb, kinti síroknál a szilárdabb ételeket vagy a síron hagyták egy darabig, hogy a halott elszívja az ételből az életenergiát, vagy a folyékonyabb ételeket: például leves, méz, tej, bor, must, víz stb., egy csövön keresztül a sírba eresztették.³ A halotti áldozat közben hosszasan hallgatóztak, hogy mi hallatszik a sírból, milyen üzenet szól tőlük a túlvilágról az élőkhez. Nagyobb sírok-

2 Ezzel biztosítani kellett/lehetett volna a túlvilági életet, amelyet a hozzátartozók az istenektől és alvilági bíraktól igyekeztek volna elnyerni halottjuk számára. Így nyilatkozik erről egy efézusi sírkőfelirat a hellenisztikus korból, amelyet példaként idézünk sok más sírfelirat helyett: „Difilusznak, aki szívében még nem érett meg a házasságra, e könnyekkel áztatott sírban készített lakozást (anyja) és együttérző nővére, Sztratoniké, valamint az ifjú Alexandrosznak, aki szintén egyazon szülőktől származott. Mindketten barátságosak voltak a polgárokhoz és az idegenekhez, készek csak a jót tenni és beszélni. Hermogenész, bárcsak e két ifjút bevezetnéd a hőroszok oltalmába és a boldog istenek közösségébe.” Reinhold MERKELBACH – Josef STAUBER, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, Band 1: *Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, München – Leipzig, K. G. Saur, 1998, n° 03/02/62 = Georg KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, Olms, 1965, n° 228b; Edward L. HICK (ed.), *The Collection of the Ancient Greek Inscriptions of the British Museum*, Part 3: *Priene, Iasos, and Ephesos*, Oxford, Clarendon Press, 1874, n° 625a; Werner PEEK, *Griechische Vers-Inschriften*, Band 1: *Grab-Epigramme*, Berlin, Akademie Verlag, 1955, n° 667; Ernst PFUHL – Hans MÖBIUS, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, Mainz, Von Zabern, 1979, n° 869.

3 Folyékonyabb ételeket azért is áldoztak a halottaiknak, mert úgy képelték, hogy a halott lelke szomjazik, mivel a halálban az ember elvesztette véré, tehát a test folyadékát, és a lélek szomjúságban gyötrődik.

nál vagy családi kriptáknál, amilyenek például a mauzóleumok vagy kis piramisok is voltak, ahol nagy belső tér is volt, bizonyos kijelölt napokon bejártak a sírokba és ott – közvetlenül a sírban vagy a sír előtti téren – vendégséget készítettek (*Bankettritual*),⁴ amelyről komolyan hitték, hogy ott halottaik is jelen vannak. Ott leheveredtek és ételeket fogyasztottak, amiket elhoztak, és amelyeknek szepulkralis jellegük volt.⁵ Majd a hozzátartozók ott maradtak éjszakára is.⁶ Lefeküdtek az előre elkészített ágyakra vagy heverőkre, és ott vártak halottaiktól látomást, álmot vagy inkubációt, amely lehetővé tehetné számukra a kapcsolatot a halottaikkal és a síron túli világgal.⁷

4 Vö. ehhez pl. igen hasznos tanulmányt a római kor szokásairól: Sarah BRAUNE, *Convivium funebre. Gestaltung und Funktion römischer Grabtriklinien als Räume für sepulkrale Bankettfeiern*, Spudasmata 131, Hildesheim – Zürich – New York, Olms, 2008, 149kk.

5 Az ilyen „halotti ételeknek“ számíthatott pl. a tojás, méz, tej, és természetesen a bor is, aminek szimbolikus jelentősége volt, kihatással a túlvilágra is. Imre PERES, *Sepulkralische Anthropologie*, in: Michael LABAHN – Outi LEHTIPUU (ed.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, CBETH 54, Leuven, Peeters, 2010, 169–182.

6 Vö. MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, n° 05/01/55. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften*, n° 1545; Werner PEEK, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1960, n° 335.

7 Így az ókori görögök nem tudtak elszakadni halottaiktól, és mindig abban a kísértésben éltek, hogy hogyan lehetne kapcsolatot tartani velük. Ez azt jelentette, hogy a halál nem volt számukra befejezett és lezárt valóság, hanem, hogy mindig keresték a velük való kapcsolatot és manipulálni próbálták őket. Ez azonban nem jelentette azt, hogy ezzel megelégedtek volna. Sőt. Halottaik után annál többet sírtak és a haláltól annál jobban féltek. A hellenisztikus és korai császárkori (Kr. e. 200 – Kr. u. 200) görög sírköfeliratoknak csak egészen kis százaléka beszél az ún. pozitív eszkatológiáról. Jacob THIESSEN, *Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische Überlegungen*, Studien zu Theologie und Bibel 1, Wien – Zürich – Berlin, Lit Verlag, 2009, 149. Vö. Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 20; Imre PERES, *Positive griechische Eschatologie*, in: Markus OEHLER – Michael BECKER (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT 214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 269–284.

Hasonló jelenetet kíván rögzíteni a konferencia képe is, amit a plakáton látunk:⁸ ez egy katakombás szoba, ahol a falban látszanak a már kirabolt (korábban befalazott) sírhelyek utáni lyukak, ahonnan a halott értékeit elvitték. De látszik a tér, és az oldalakon levő fekhelyek is.⁹ A keresztyének is szívesen időztek szeretett halottaikkal együtt: velük együtt étkeztek, és ápolták az úgymond síron túli hitközösséget, mert inspirálta őket az Úr Jézus utolsó-vacsorai eszkatologikus búcsúbeszéde, és mert halottaiktól, akiket olykor igen szent embereknek tartottak és csontjaikat igen tisztelték, reméltek, vártak valamilyen inspirációt a túlvilág jelenségeiről, vagy biztatást a hitben való kitartásra. Ez annyira kézenfekvő volt, hogy mélyen a föld alatt közel érezték magukat a halottaikhoz, és bíztak oltalmukban az üldözés idején. Hogy ez a hit a 2–4. században milyen erős teológia volt, mutatja az a tény is, hogy például csak Rómában¹⁰ eddig több mint 70 katakombát tártak fel, ebből ma mintegy 30 már hozzáférhető is; a többiben feltárások folynak vagy restaurátorok dolgoznak.

3. Találkozás az álmokban

Az ókorban – mint ahogy talán ma is – a halottakkal való találkozásra egy különös mód állt még rendelkezésre: az *álom* (ὕπνος vagy ὄναρ). Főleg az álom tűnt olyan eszköznek, amely segítségével kommunikálni lehetett a halottakkal, akik után az élők mindig is vágyakoztak. Valamikor az élők az isteneket is arra kérték, hogy legalább álmukban engedjék meg nekik megközelíteni halottaikat. Ugyanis az istenek, és főleg az alvilági istenek, mint Hádész és Persephoné, rendelkeztek az alvilág kulcsával, ahol fogva tartották a halottakat. Az ő hatalmukba és kompetenciájukba tartozott, hogy

8 [Ugyanez a kép szerepel jelen kötet borítóján is – a szerkesztő]

9 Sajnos a középről hiányzik az asztal, amelyet én még korábban láttam, így két kép létezik a római *Priscilla-katakombának* (Kr. u. 2–4. sz.) erről a helyiségről: az asztallal és asztal nélkül.

10 Sok más helyen is található még ókori keresztyén katakombák, mint pl. Máltán is.

őrizzék az alvilágot és senkit ne engedjenek ki onnan vissza a földi fényre, vagyis az élők közé. Mégis a görög mítoszok beszélnek arról, hogy egy-egy esetben hogyan sikerült valakinek kicselezni az isteneket vagy lehatolni az alvilágba, hogy onnan valakit (halott-jukat) kivezessenek. Ez a tényleges le- és feljárás a halottak birodalmából szinte lehetetlen volt. De mégis olyan út, mint az álom, valamennyire lehetségesnek tűnt az arra vágyóknak, hogy legalább így találkozhassanak szeretett halottaikkal. Így tudunk például egy ilyen konkrét esetről, amikor egy 2. századi sírkövön egy nagyon bánatos anya Szmirnából azt kéri az alvilági istenektől, hogy legalább álomban találkozhasson halott leányával, Paulával:

Gyermekem, Paulám, gyötrődöm könnyek közt és hívlak,
mint ahogy fiókáit siratja a madár.
Csak a süket kő visszhangozik, e gyűlölt sír,
amely gyermekeim közül kioltotta sugárzó napomat.
Az embereknek megkövesedett könnyzápornak tűnök,
mint elhagyott Nióba, minden szenvedés fájdalmával.
Ó, te sír és démon, hagyd rövid időre feljönni a fényre
lányomat, Paulát és engedd *meglátnom* (εἰσιδέειν = εἰσοράω) őt.
Kifogásolni nem fogja Hádész vagy Perszefoné sem,
ha rövid időre engeded, hogy *álomban* (κατ' ὄναρ) találkozzam gyermekemmel.
Légy üdvözölve, Paula.¹¹

Az itt használt görög kifejezések eléggé plasztikusan és materialisztikusan képzelik a találkozást, amikor az álmot ὄναρ-nak nevezik és a találkozást tényleges látássá kívánják tenni az εἰσοράω igével.

4. A sátán trónja és kultusza (Jel 2)

Egy különös jelenséggel találkozunk a Jel 2-ben, ahol bizonyos „Sátán trónjáról” (ὁ θρόνος τοῦ σατανα) olvashatunk. Ez arra vo-

11 MERKELBACH – STAUBER, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, n° 05/01/55; PEEK, *Griechische Vers-Inschriften*, n° 1545; PEEK, *Griechische Grabgedichte*, n° 335. – a szerző fordításában.

natkozik, hogy a kis-ázsiai Pergamonban állt a hatalmas Zeusz-oltár, ahol a legkülönösebb kultuszi praktikák folytak. A kortörténeti adatokból tudni lehet, hogy az ókorban úgy hírelett, hogy Pergamonban, talán a Zeusz oltár alatt, egy barlang hasadékában volt a lejárát az alvilágba, ahonnan különös vulkanikus gázok szálltak fel, amelyektől kómába, extázisba lehetett esni, hallucinációkat és látomásokat lehetett kiváltani.¹² Rövid ideig a gázok nem ártottak, de hosszabb tartózkodás után némely esetekben az elkábított emberek meg is haltak, akikről majd azt lehetett mondani, hogy a halottak birodalmával való érintkezésben Hádész elvitte őket birodalmába, ahonnan nincs visszatérés.¹³ Egy sírfelirat ezt a jelenséget a következőképpen rögzíti:

Halottak, örvendeztessétek lelketeket,
mert az élet édes, de rövid határa van.
Barátaim, ez minden. Mi jöhet még? Semmi.
Ezt mondja a sír és köve, nem én.
Εξ ἴττ καπιὺ ἔς ἰττῆι ἡδῆςζνεκ, (θῦραι μὲν ἔνθα καὶ πρὸς Αἴδαν ὀδοὶ)
melyek nem vezetnek vissza a napfényre.
Csak a bolondok várják a feltámadást...¹⁴

Sok ilyen polemikus felirat mutathatta, hogy hogyan viszonyultak az ókori görögök az alvilághoz. János mint az apokaliptikus pergamoni gyülekezet látnok, hallja, hogy Jézus hogyan harcol ez ellen a hely ellen és a vele kapcsolatos praktikák ellen. Úgy tűnik, mintha ebben a sötét alvilági mesterkedésben bizonyos nikolaiták is ludasok lennének, akik ellen a pergamoni keresztyéneknek harcolniuk kell. A hely és a helyzet kritikus, de a mennyei Krisztus segítségével

12 Vö. <http://www.vilagvege2012.hu/2018/02/19/megfejtettek-hogy-miert-volt-halalos-belepni-az-alvilag-kapujan-torokorszagban/>

13 Ez a jelenség a közeli Hierapoliszban is előfordult, ahol szintén az „alvilág kapujáról” tudtak.

14 PERES, *Griechische Grabinschriften*, 171; Richmond A. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Illinois Studies in Language and Literature 28, Urban, The University of Illinois Press, 1942, 74. – a szerző fordításában.

győzni lehet. Mert a keresztyéneknek nem a sátáni alvilág felé kell tekinteniük, hanem a mennyei Krisztusra, akinél vannak az alvilág és halál kulcsai (Jel 1,18).



A befalazott pergamoni alvilág-bejárat

5. Találkozás a halottakkal a síri rituálék által

Ahogy a halál ijeszt és taszít, úgy vonz is. Így volt ez nemcsak Teszsalonikában, hanem például Korinthusban is, ahol a keresztyének felettébb nagymértékben hódoltak a halotti kultuszoknak és szomorkodtak szeretteik halála miatt, olykor nagyon reménytelenül, akárcsak a pogányok (1Thessz 4,13). Pál apostol ezen meglepődött és kifejtette, hogy ennek nem kellene így lennie. Főleg azon lepődhetett meg, amikor meghallotta, hogy Korinthusban a keresztyén

emberek megkeresztelkednek még egyszer a sírok felett.¹⁵ Ez akaratott védelem lenni a halál ellen?¹⁶ Érthetetlen volt, miért keresztelkednek például szeretteik sírja felett οἱ βαπτίζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν: 1Kor 15,29)? Talán azért, hogy segítsenek nekik vagy rajtuk, hogy ezzel a helyettes mágikus cselekvéssel pozitív eszkatológiai állapotba hozhassák őket,¹⁷ ha netán még hitetlenként/pogányként haltak meg? Lehet őket helyettesen megváltani? Vagy netán ezáltal őket a túlvilágon akár hőszokká is tenni?¹⁸ A kereszttség rituáléja által lehet velük kommunikálni vagy világukra hatni? Pál apostol itt mélyen hallgat.¹⁹ Semmit nem bagatellizál, és nem is spiritualizál. A korinthusi halottas vagy síri gyakorlat lepte őt meg. Választ erre a halottas jelenségre az egész 15. fejezetben lehet találni. Pál szerint a halál feltárását, vagy a halál megoldását, és így a halottak sorsát csak egy módon lehet megközelíteni: Jézus Krisztusba vetett hit által, és azzal a reménységgel, hogy halottaink Krisztusban vannak, aki átment a halálon és feltámadott:²⁰ majd az utolsó napon ők is Jézus példáját követve²¹ mind feltámadnak (ἀνάστασις),²² majd csak akkor lehet velük találkozni. Addig nincs miért és nincs is szabályos mód, hogyan lehetne velük/hozzájuk közlekedni! Más menekülés a halál elől, vagy a halálba nincsen.

15 PERES Imre, *Kereszttség a halottakért*, in: *Kálvinista Szemle* 64/5 (1993), 4.

16 Érdekes, hogy ehhez a gyakorlathoz nem lehet találni semmilyen megnyugtató vallástörténeti paralleleket, ahogy ezt hangsúlyozza Luise SCHOTTROFF is: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, ThKNT 7, Stuttgart, Kohlhammer, 2013, 308.

17 David E. GARLAND, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker Academic Press, 2003, 716–719.

18 PERES, *Griechische Grabinschriften*, 96.

19 Vö. Matthias RISSI, *Die Taufe für die Toten. Ein Beitrag zur paulinischen Tauflehre*, ATANT 42, Zürich, Zwingli Verlag, 1962.

20 Roy E. CIAMPA – Brian S. ROSNER, *The First Letter to the Corinthians*, PNTC, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans – Apollos, 2010, 753–756.

21 Jeffrey R. ASHER, *Polarity and Change in 1 Corinthians 15. A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, HUT 42, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 88–89.

22 Michael F. HULL, *Baptism on Account of the Dead (1Cor 15:29). An Act of Faith in the Resurrection*, Leiden – Boston, Brill, 2005, 168kk.

6. Összefoglalás

Végül összefoglalhatjuk, mire lehet következtetni a halottakkal való találkozás szándékának a hátterében. Leszögezhetjük, hogy a találkozásba vetett remény nem az volt, hogy ilyen vagy olyan módon sikerül találkozni a halottakkal az ő jelenlegi (szétesett) csontváz állapotukban, amely egy rövid pillanatra feléledne, mozogna és beszélne. Ez elég bizarr és ijesztő lenne, főleg ha sötét éjjel és valahol a temetőben, netán zárt kriptában történne. Halottaikra úgy emlékeztek, ahogyan életükben kinéztek, és minden olyan tulajdonságot nekik tulajdonítottak, amivel életükben rendelkeztek. Ezért olykor olyan eszközöket raktak a sírjukba, amit életükben használtak, hogy hasonlóképpen folytassák ezt az alvilági létükben. Így hát a találkozásra váró halottakat más antropológiai összetételben képzeltek el.

Azonban maga a halottakkal való találkozás mögötti törekvés egyszerre több indítékú és több célú lehetett, és nem minden esetben ugyanaz a motiváció hajtotta a találkozás keresőit.

A találkozást kereső emberek abból indulhattak ki, hogy a személyes érintkezés erősítheti a meggyőződést, hogy ott vannak és *elvannak a sírban*, illetve a túlvilágon.

A hozzátartozókban erősödött a remény, hogy a *síron túl van élet*, van mozgás, van értelmes lét, de persze más kategóriában és más életfeltételekkel.

Továbbá nem bagatellizálható az az emberi érzéki törekvés, hogy az érintkezés által *enyhüljön bennük az elvesztés miatti fájdalom*.

Ha lehet, a találkozás által *kapjanak inspirációt*, vagy olyan *információkat*, amiket az alvilágból másképp nem lehetne megszerezni.

Ugyanakkor nem tudjuk kizárni, hogy a halottakhoz való közeledés szándéka bizonyos *mágikus cselekvés* végrehajtása volt, amikor nemcsak a túlvilágról áramolhattak ide az információk, hanem amikor erről a világról bizonyos hatásokat próbáltak érvényesíteni és ezzel a túlvilági halottakat valamilyen más (azaz jobb) sorsra vagy más állapotba akarták volna hozni. Esetleg elkötelezni őket arra, hogy bizonyos szituációkban a túlvilági erővel segítsenek (= fehér mágia), vagy éppen: ártsanak és rontsanak (= fekete mágia).

Ahogy láttuk, a halottakkal való találkozás mindig is – nem csak az ókorban – kísértette az embereket, akik különböző oknál fogva az alvilághoz fordultak. A keresztyén reménység és a feltámadáshit ezt az utat nem járja, hanem csakis Jézusra tekint, aki egyedül járta meg ezeket a mélységeket, és csakis rajta keresztül van egyedüli megbízható út a túlvilágra, és az eszkatonba (Jn 14,6).

Felhasznált irodalom

- ASHER, Jeffrey R., *Polarity and Change in 1 Corinthians 15. A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, HUT 42, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- BRAUNE, Sarah, *Convivium funebre. Gestaltung und Funktion römischer Grabtriklinien als Räume für sepulkrale Bankettfeiern*, Spudasmata 131, Hildesheim – Zürich – New York, Olms, 2008.
- CHESTER, Andrew, *Future Hope and Present Reality*, Vol. 1: *Eschatology and Transformation in the Hebrew Bible*, WUNT 293, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- CIAMPA, Roy E. – ROSNER, Brian S., *The First Letter to the Corinthians*, PNTC, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans – Apollos, 2010.
- GARLAND, David E., *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker Academic Press, 2003.
- GREEN, Gene L., *The Letters to the Thessalonians*, PNTC, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans – Apollos, 2002.
- HICK, Edward L. (ed.), *The Collection of the Ancient Greek Inscriptions of the British Museum*, Part 3: *Priene, Iasos, and Ephesos*, Oxford, Clarendon Press, 1874.
- HULL, Michael F., *Baptism on Account of the Dead (1Cor 15:29). An Act of Faith in the Resurrection*, Leiden – Boston, Brill, 2005.
- KAIBEL, Georg, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, Olms, 1965.

- LATTIMORE, Richmond A., *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Illinois Studies in Language and Literature 28, Urban, The University of Illinois Press, 1942.
- MERKELBACH, Reinhold – STAUBER, Josef, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, Band 1: *Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, München – Leipzig, K. G. Saur, 1998.
- PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte. Griechisch und Deutsch*, Berlin, Akademie Verlag, 1960.
- PEEK, Werner, *Griechische Vers-Inschriften*, Band 1: *Grab-Epigramme*, Berlin, Akademie Verlag, 1955.
- PERES Imre, Keresztség a halottakért, in: *Kálvinista Szemle* 64/5 (1993), 4.
- PERES, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES, Imre, Positive griechische Eschatologie, in: Markus OEHLER – Michael BECKER (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT 214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 269–284.
- PERES, Imre, Sepulkralische Anthropologie, in: Michael LABAHN – Outi LEHTIPUU (ed.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, CBETH 54, Leuven, Peeters, 2010, 169–182.
- PFUHL, Ernst – MÖBIUS, Hans, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, Mainz, Von Zabern, 1979.
- RISSI, Matthias, *Die Taufe für die Toten. Ein Beitrag zur paulinischen Tauflehre*, ATANT 42, Zürich, Zwingli Verlag, 1962.
- SCHOTTROFF, Luise, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, ThKNT 7, Stuttgart, Kohlhammer, 2013.
- THIESSEN, Jacob, *Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische Überlegungen*, Studien zu Theologie und Bibel 1, Wien – Zürich – Berlin, Lit Verlag, 2009.

Dr. Peres Imre



A hét főbűn (részlet)

Jézus feltámadás utáni megjelenései

Milyen volt a feltámadott Jézus Krisztus? Jézus állapotát tekintve négy korszakot különböztethetünk meg: a preegzisztens lét, a földön járó Jézus, a feltámadott Jézus 40 napos földi időszaka, és a posztegzisztens, megdicsőült, mennybement Jézus. Tanulmányom fő forrásának tekinthető Peres Imre munkája „A feltámadott Jézus teste”¹ címmel, amit gyakran idézni fogok, de próbálom más oldalról megközelíteni a vizsgált területet.

Feltétlenül meg kell említeni első pontként a preegzisztens állapotot, bár ez szorososan nem tartozik a témánkhoz. A Fil 2,5–11-ben, a Krisztus himnuszban olvashatunk Jézus emberré léétel előtti állapotáról. Néhány problémát vetnék itt fel a textus értelmezésével kapcsolatban. Az egyik ilyen, hogy az interpretáció során az exegeták gyakran figyelmen kívül hagyják a szöveg műfaját, ami egy himnusz. A műfaj sajátossága miatt nehéz egy-egy szónak a jelentéséből messzemenő dogmatikai tanulságokat levonni.² Szem előtt kell tartanunk azt, hogy az apostol célja elsősorban nem a hitelvi tanítás volt, hanem az etikai buzdítás. Tehát a megüresítéssel kapcsolatos elméleteket feltétlenül felül kell vizsgálni, ha a Krisztus himnusz etikai interpretációjának az útját fogadjuk el járható útnak, ahogy Gerald Hawthorne is javasolja.³ Az Inter-

1 PERES Imre, *A feltámadott Jézus teste*, in: FAZAKAS Sándor – FERENCZ Árpád (szerk.), „Krisztusért járva követségben...” *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*, Debrecen, DRHE, 2012, 96–130.

2 Vö. Moises SILVA, *Philippians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, 104, “*Sensitivity to contextual demands of the passage should discourage us from focusing excessively on the meaning of one word.*”

3 Lásd Gerald F. HAWTHORNE, *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books Publisher, 1983, 88. “*The hymn form cautions against building a doctrine on any single statement to be found in it. For like a poem the hymn is composed not to be analyzed word*

national Critical Commentary pedig párhuzamba állítja Ádámot és Krisztust.⁴

A szöveg a műfajon felül számos exegetikai nehézséget tartalmaz. Egyik ilyen, amit Peres Imre is említ tanulmányában, a *σχῆμα* és a *μορφή* közti különbség⁵, illetve az apostol szóhasználatának indoklása. Ha elfogadjuk azt a feltevést, hogy a *μορφή* a külső kinézetet jelentené, a *σχῆμα* pedig a belsőt (minden külső megnyilvánulásával együtt), akkor azt mondhatjuk, hogy Jézus *μορφή*-jét tekintve emberekhez hasonlóná lett. Ebből fakad a következő megfejtendő fogalom: a hasonlóság. Tudhatjuk, hogy a hasonlóság kizárja a teljes azonosságot, ám ahogy Donald Arthur Carson nagyon helyesen megjegyzi, hogy a hasonló és a hasonlított az azonossági pontokon teljes azonosságot mutatnak.⁶ Hosszas vizsgálatot igényelne, hogy mit is jelent pontosan, hogy Jézus emberekhez hasonlóná lett, de ha a kontextusból indulunk ki, akkor néhány egyszerű észrevételt tehetünk. Jézus lemondott bizonyos isteni attribútumokról: mindentudás, mindenhatóság, mindenütt jelenvalóság. Azt biztosan állíthatjuk, hogy a földön járó Jézus lemondott a mindenütt jelenvalóság isteni lehetőségéről, amikor emberré lett, sőt még az egyszerre több helyen valóságtól is megüresítette magát. Kérdés, hogy a megüresítés a lehetőségtől is megfosztotta volna Jézust? Az összes isteni tulajdonsággal való élés lehetősége Jézus birtokában volt, de ezzel földi élete alatt egyszer sem élt. Ez nem egyenlő azzal, hogy nem lett volna képes élni vele. A megüresítés előtt Jézus Isten formájában volt, és szolgai formát vett fel, Marvin R. Vincent vagy Eduard Schweizer ezt antitetikus parallel-

by word, but to be understood in its entirety.”

4 Marvin R. VINCENT, *Epistle to the Philippians and to Philemon*, The International Critical Commentary, Edinburgh, T & T Clark, 1955, 84. “*Adam incurred the divine curse; Christ won the approval of God, and the reward of exaltation to equality with God.*”

5 PERES, A feltámadott Jézus teste, 103.

6 Donald Arthur CARSON, *Exegetikai tévedések*, Budapest, Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány, 2003, 68–70.

ként kezeli, Frederick Fyvie Bruce pedig azt emeli ki, hogy Jézus *Isten* szolgai formában.⁷

Véleményem szerint a szolgai forma és az emberré létel azonos jelentésű, de az egyik a külső formára vonatkozik, a másik pedig emberi tulajdonságokra. A szolgai forma az emberi μορφή-t jelenti ennek minden hátrányos tulajdonságával együtt (éhes, fáradt, egyszerre egy helyen jelenvaló), a σχῆμα pedig, azokat a tulajdonságokat, amik csak emberi alannal értelmezhetőek, és amiket a himnusz közvetlen kontextusban említ. Ebből a két legfontosabb az engedelmesség és a halandóság. Isten nem engedelmes és nem hal meg, az ember Jézus igen.⁸ A Krisztus himnusz értelmezési nehézségeit néhány biblíamagyarázó *crux interpretum*nak nevezi.⁹

Következő pontként a 40 napos időszak alatti megjelenés egyikét vizsgálom. János evangéliumának 20. részében olvashatjuk, hogy Jézus megjelent a tanítványainak, annak ellenére, hogy az ajtók zárva voltak. Jézus a feltámadás után képes volt a létformaválásra, azaz tudott materiális test lenni, és tudott lelki formában is mozogni, hiszen átment a zárt ajtón. Jézus többször is tesz olyat, amivel igazolja, hogy nem szellem, nem fantom. Például eszik, megfoghatóvá teszi a sebeit, megfogja és megtöri a kenyeret. Amikor megjelenik a tanítványoknak Tamás nincs velük. Nyolc nappal később ismét megjelent és a zárt ajtók ellenére Jézus bement. Itt kettéágaznak az értelmezési lehetőségek. Azt észre kell vennünk, hogy az „ajtók zárva voltak” megállapítás kétszer is szerepel Jánosnál. A Revideált Új Fordítás (2014) a bezárás perfectumi alakját na-

7 Frederick Fyvie Bruce véleményét idézi Peter T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, 216: „Precisely F. F. Bruce says: »Not that he exchanged the form of God for the form of a slave, but that he manifested the form of God in the form of a slave.«”

8 Vö. HAWTHORNE, *Philippians*, 85, aki Machintosh véleményét idézi: „Machintosh's opinion is very informing. He says the relative attributes of deity is omniscience, omnipresence and omnipotence.”

9 Ralph P. MARTIN, *A Hymn of Christ, Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1997, 69.

gyon pontosan úgy adja vissza, hogy „zárva voltak”. Hogyan ment át rajtuk Jézus? Vagy csodás módon az ajtók megnyitottak előtte,¹⁰ vagy Jézus létformáját szellemire váltva átment rajtuk, majd érinthetővé, materiális testté tette magát. Azért ez a körülményes fogalmazás, mert a Jézus érzékelés Isten, illetve Jézus akaratától függ. Jézus az ellenségeinek soha nem jelent meg a feltámadása után.¹¹ Véleményem szerint a zárt ajtókon való átmenés ezt a létformaváltást hangsúlyozza, mivel nincs exegetikai érvünk azt gondolni, hogy az ajtók csodásan kinyíltak volna. Találunk a Szentírásban olyan helyet, ahol ez így történt és leírásra is került, ilyen például a Filippi börtönőr esete. Peres Imre is kiemeli a jánosi fogalmazás pleonasztikus jellegét, illetve úgy fogalmaz, hogy „Jézus érinthetővé teszi sebeit kezén és lábán, illetve oldalán, amik a szögek utáni valódi sebhelyek voltak.”¹²

Jézus megjelenései során disztingvál az alanyok tekintetében. Szintén ebben a tanulmányban olvashatjuk, hogy „a Feltámadott csak a legközelebbi emberek előtt jelenik meg, a hitetleneknek marad az utolsó látás: a végítéletnél.”¹³ Tehát azt elmondhatjuk, hogy az ellenségek nem láthatták a Feltámadott Urat. És mi van azokkal, akik látták, de nem ismerték fel? Az saját hibájuk volt, vagy Isten akarata? Azt olvashatjuk a Lukács 24-ben, hogy az emmausi tanítványok szeméi visszatartattak. A szöveg azt sejteti számunkra, hogy a hitelenség az, ami miatt nem ismerték fel Jézust, annak ellenére, hogy Ő maga jelent meg nekik, amit a szöveg szintén nagyon hangsúlyossá tesz. A kenyér megtörésekor azonosítják, hogy Jézus van velük, szemek megnyitottak. Mivel mindkét esetben passzív alakkal találkozunk, így a cselekvő alany azonosítása nem

10 „Kálvin szerint Krisztus isteni erejével nyitotta ki maga előtt a bezárt ajtókat, tehát csoda útján lépett be. Lukács nem említi a zárt ajtókat. Lukács materialisztikusabb képet rajzol a feltámadott Jézusról, akárcsak Kálvin.”
Lásd PERES, A feltámadott Jézus teste, 118.

11 Kivétel ez alól Saul-Pál, lásd lentebb.

12 PERES, i. m., 106.

13 PERES, i. m., 117.

könnyű. Talán a sötétedés miatt nem látták tisztán Jézus arcát, és csak a kenyér megtöréséből ismerték fel, vagy a hitetlenség tartotta vissza a szemüket, esetleg Isten akarata volt ez? A szöveg alapján több magyarázat is elfogadható lehet. Ami viszont ismét a létformaváltás lehetőségét támasztja alá az a történet befejezése, ami szerint mikor felismerték Jézust, Ő eltűnt a szemük elől.¹⁴

A 40 napos időszak kétség kívül rendkívül különleges és érdekes periódus. Azt gondolhatnánk, hogy a mennybemenetel után Jézus többé nem jelent meg, az Ő földi küldetése lezárult. Ez részben helyes gondolat, de mégsem teljesen pontos. Jézus a mennybemenetel után többé nem jelenik meg materiális testben, de megjelenik Pál apostolnak a damaszkuszi úton látható és hallható – tehát emberi érzékszervekkel érzékelhető – módon, ami jó pár évvel a mennybemenetel után következett. Pál apostol megtéréséről több helyen is olvashatunk az Apostolok cselekedeteiben, a 9. részben, a 26. részben pedig Pál saját beszámolóját a történekekről. Most viszont az első Korinthusi levél 15. részére szeretnék rátérni, ahol Pál az Úr Jézus megjelenéseiről ír. Pál Jézus-látása nagyon nagy hangsúllyal bír, ezt majd a levél olvasása közben is láthatjuk. Az első részben megállapításra került, hogy nem lehet egy-egy szó-
nak a kellelénél nagyobb jelentőséget tulajdonítani, főleg egy olyan szakasznál, aminek a műfaja is speciális. A következő textusunk azonban tele van olyan kulcsszavakkal, amik nagyban befolyásolják a véleményformálásunkat. Az 1Kor 15,5–8-ban olvashatjuk Pál apostol beszámolóját, hogy Jézus kiknek jelent meg. A legfontosabb szóval kezdem a magyarázatot, ami rendre visszatér minden versben, ez pedig az ὄφθη. A „theofániák az ószövetségben demonstratív megjelenései az Úrnak, amikor láttatni akarja dicsőségét, a LXX hasonlóan fogalmaz, mint a feltámadási szövegek az ὄφθη-t használja”¹⁵ – olvashatjuk Peres Imrénél. Néhány értékes

14 Az ἄφαντος 'láthatatlan' jelentésű kifejezés *hapax legomenon* a görög Újszövetségben.

15 PERES, A feltámadott Jézus teste, 113.

gondolattal kezdeném Peres Imre tanulmányából, kiegészítve a saját kutatásommal:

- A görög szöveg leginkább az ὄφθη igét használja a Jézus-látásra, aminek inkább 'láttatni' értelme van.
- Ez tulajdonképpen nem is csak látást jelent, hanem 'látattatást', vagyis hogy ezt a látást Isten vagy maga Jézus engedte meg, illetve ez az Ő akaratából történt.
- A passzívum azt jelenti,¹⁶ hogy az aktív cselekvő itt nem a látó, hanem a látott, vagyis a feltámadott Jézus.
- Az ὄφθη szót használja a klasszikus görög irodalom az istenek testet öltésére.¹⁷
- Peres Imre a következőképp fogalmaz: „Zeusz is képes megváltoztatni magát, ezeknek a theriomorfikus átváltozásoknak célja az, hogy könnyebben hozzáférkőzhessen azokhoz, akiket valamilyen célra fel akar használni. Ez igaz a többi görög istenre is.”¹⁸

Az Exegetical Dictionary of the New Testament (EDNT) egy egész fejezetet szentel Jézus megjelenésének magyarázatára a 'látni' ige elemzése során.¹⁹

Az EDNT az ὄφθη passzív alakot theologikum passzívumként kezeli.

- Az ὄφθη csak ritkán van generális értelemben használva a Septuagintában és az Újszövetségben (ezekre más igét használ).
- Pál az 1Kor 9,1-ben a ἐώρακα igét használja, amiben apostoli tekintélyét erősíti meg, de ugyanakkor a 15. részben leírja a saját tapasztalatát, hogy látta az Urat.

16 Az ὄφθη a 'látni' ige: ὀράω vagy ὀρᾶ passzív alakja.

17 Bolonyai Gábor tanszékvezető egyetemi docens (ELTE BTK, Görög Tanszék) szóbeli közlése alapján.

18 PERES, A feltámadott Jézus teste, 108.

19 Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 2., Grand Rapids, Eerdmans, 2000, 526–527.

Azt olvashatjuk, hogy megjelent Kéfasnak, majd a tizenkettőnek. Aztán megjelent több mint 500 testvérnek egyszerre. Mit is jelent ez? Két alternatíva lehetséges, hogy a több mint 500 testvér egy helyen gyűlt össze, és akkor jelent meg a feltámadott Jézus, vagy képes volt több helyen is megjelenni egyidejűleg. Peres Imre tanulmányában ezt lábjegyzetben említi, ahol azt írja, hogy aránylag tisztázatlan maradt, hogy az 500 összegyűlt embernek való megjelenést pünkösdhöz kellene kötni, vagy Galileában kellene lokalizálni.²⁰ Az ἐφάπαξ két dolgot jelenthet: „egyszerre” azaz egy időben, vagy „egyszer és mindenkorra”. Pál az ἐφάπαξ szót mindig numerikus értelemben használja,²¹ a Róm 6,10-ben olyan értelemben, hogy ’egyszer s mindenkorra’, a vizsgált szakaszunkban pedig, hogy ’egyszerre’, ’egy időben’. A vízválasztó kérdés, hogy az 500 embernek való megjelenést mikorra datáljuk, és hová helyezzük. Ha egyszerre megjelent több mint 500 embernek, akik nem egy helyen voltak, akkor a feltámadott testben levő Jézus képes már, vagy még a földön jártában arra, hogy egyszerre több helyen jelen legyen, aminek képessége meg lehetett neki halála és feltámadása előtt is, de olyan beszámolóról nem olvasunk, amikor élt is volna ezzel a lehetőségével.

A másik kérdés, ami felvetődhet bennünk, ha tovább olvassuk a textusunkat, hogy a „végül nekem is megjelent” mit jelent. Itt szintén szerteágaznak az interpretációs lehetőségek: a ’végül’ jelentheti azt is, hogy ’a felsorolás utolsó tagjaként’, illetve azt hogy ’a felsorolás tagjai közül utoljára’, vagy azt, hogy ’mindenki közül utoljára’. Ha a kontextust vizsgáljuk, arra juthatunk, hogy annak kicsi a valószínűsége, hogy Pál azért említi magát az utolsó helyen, mert mindenki mást magánál különbnek tart. Még ha ez igaz is, akkor is azt olvashatjuk az előző versekben, hogy „azután” megjelent a tizenkettőnek, azután Jakabnak, stb. Tehát ezek az időhatározók arra engednek következtetni, hogy Pál kronológiai sorrendben írja le a

20 PERES, A feltámadott Jézus teste, 97.

21 BALZ–SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 91.

megjelenéseket, és nem a szerénység vezérli, amikor magát utolsóként említi. Jelentős időintervallumról beszélhetünk azonban Pál esetében, ha arra gondolunk, hogy a damaszkuszi úton való megjelenés kb. három évvel a mennybemenetel után történt. Pál az egyetlen apostol, aki nem járt az Úr Jézussal. Mátyás választásánál ez kritérium volt, az apostolság kritériuma, hogy szemtanú legyen. Pál ebben egyedülálló, mert Ő nem járt a földön egzisztáló Jézussal, ellenben Ő az egyedüli, aki találkozott a mennybement Jézussal. Persze nem testileg,²² hanem látta és hallotta. A feltámadott Úr megjelenése esetében is volt, hogy a látás mellé kellett a hang is, hogy minden kétséget kizáróan identifikálható legyen az Úr, gondoljunk Mária esetére.²³ Peres Imre a következőképp fogalmaz: „a mennybemenetel után is történhettek bizonyos Jézus-víziók, ahogy erre Pál apostol damaszkuszi látomása is példa [...] Jézus nem jelent meg az ellenségeinek, ebből kivétel Saul-Pál esete, akivel Istennek nagy tervei voltak, és a későbbi Krisztus víziója hitre vezette őt.”²⁴ A vízió, látomás azt sejteti velünk, hogy ezek nem feltétlenül valós dolgok, lehetséges, hogy csak az adott egyén számára érzékelhetőek. Ennél Pál Jézus-látása, véleményem szerint több volt, hiszen többen is hallották a hangot, és látták a fényességet. Ebben eltérést tapasztalhatunk a hagyományban. Jézus érzékelhető módon jelenik meg Pálnak, aki látja és hallja. Nem álomban, nem elragadtatásban, hanem fizikálisan érzékelhető módon. Hogy mit látott Pál azt nem tudhatjuk, de arról beszámol, hogy mit hallott. Ha az 1Kor 15-ben olvasható „végül” szót nem csak úgy értelmezzük, hogy a felsoroltak közül utoljára, hanem az egész üdvtörténetben utoljára²⁵ neki jelent meg az Úr Jézus látható és hallható módon, akkor elejét vesszük rengeteg félreértésnek. „Pál lezártnak mondja Jézus testi alakjának látomásait (2Kor 5,16), és ezzel illegitimnek minősít

22 Nem tudjuk, hogy milyen alakban jelent meg Jézus Pálnak.

23 PERES, A feltámadott Jézus teste, 97.

24 PERES, A feltámadott Jézus teste, 121.

25 Erre joggal következtethetünk az ἔσχατον szóból.

minden későbbi víziót vagy tradíciót” – írja Peres Imre.²⁶ Érdeemes kiemelni a ὕστερον és az ἔσχατον használatából fakadó esetleges különbségeket. Pál felsorolásában a második szerepel, aminek véleményem szerint időhatározói értelme van. A 12 közül neki jelent meg utoljára az Úr, de a „legvégül” értelmezését egész addig tágíthatjuk, hogy minden ember közül neki jelent meg Jézus utoljára. Az ἔσχατον jelentéseit vizsgálva Varga Zsigmond megjegyzi, hogy a helyhatározói értelemnél sokkal inkább az időhatározói használat a gyakoribb és általánosabb.²⁷ A ὕστερον sok esetben kevésbé fejez ki időhatározói értelmet és eszkatológiai értelemben Pálnál csak egy alkalommal szerepel az 1Tím 4,1-ben.²⁸ Tökéletesen érthető számunkra a következő disztinkció Pál tapasztalatai között, amit így olvashatunk: „Pálnak később is lehettek kinyilatkoztatásai az arábiai tartózkodása alatt, de ezeknek nem kellett vizionális látomásoknak lenniük, de mindenképpen »karizmatikus kinyilatkoztatásoknak« számítanak”.²⁹ Ez a vélemény is azt támasztja alá, hogy Pál volt az utolsó, aki látta az Urat, nem csak látomásban, elragadtatásban, hanem fizikálisan érzékelhető módon.

Kell-e különválasztani Jézus földi létét és a negyven napot? A feltámadott Úr tud egyidejűleg több alakban is megjeleni, tud létformát váltani, a földön járó Jézus tudott negyven napig böjtölni a pusztában, tudott vízen járni, megfoghatatlanná tette magát, átváltozott a hegyen. A sok hasonlóság mellett mégis azt gondolom, hogy helyes ez a különválasztás. A tanítványoknak szüksége volt ebben a negyven napban arra, hogy Jézus a testi dolgokról a lelkiekre irányítsa a figyelmüket, hogy fokozatosan a fókuszpontjukat áthelyezzék. „A tanítványok amikor látták a feltámadott Jézus Krisztust, Jézus földi térbe való visszatérésére gondolhattak,

26 PERES, A feltámadott Jézus teste, 102.

27 VARGA Zsigmond, *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996, 378.

28 BALZ–SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 409.

29 PERES, A feltámadott Jézus teste, 121.

azonban az Úr helyre igazítja őket.”³⁰ A „legvégül”-i megjelenést Pálnál lehet úgy értelmezni, hogy a felsorolás utolsó tagját fejezi ki az ἔσχατον szó,³¹ de Pál Jézus-látásában az elhívás mellett nagy szerepet játszott az apostoli tekintély megalapozása is. Akárcsak a többi apostolnak, Pálnak is megjelent a Feltámadott Úr és elhívta a szolgálatra, tehát minőségi differencia nincs a kétfajta megjelenés között.³²

Felhasznált irodalom

- BALÁZS Károly, *Újszövetségi szótár*, Budapest, Logos Kiadó, 1998.
- BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 2., Grand Rapids, Eerdmans, 2000.
- CARSON, Donald Arthur, *Exegetikai tévedések*, Budapest, Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány, 2003.
- CRAIG, Clarence T., *The First Epistle to the Corinthians*, The Interpreters Bible 10, Nashville, Abingdon Press, 1953.
- HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books Publisher, 1983.
- MARTIN, Ralph P., *A Hymn of Christ, Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1997.
- O'BRIEN, Peter T., *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991.
- PERES Imre, A feltámadott Jézus teste, in: FAZAKAS Sándor – FERENCZ Árpád (szerk.), „Krisztusért járva követségben...” *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*, Debrecen, DRHE, 2012, 96–130.

30 PERES, i. m., 122.

31 BALÁZS Károly, *Újszövetségi szótár*, Budapest, Logos Kiadó, 1998, 248.

32 Clarence T. CRAIG, *The First Epistle to the Corinthians*, The Interpreters Bible 10, Nashville, Abingdon Press, 1953, 221.

SILVA, Moises, *Philippians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker Academic, 2005.

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

VINCENT, Marvin R., *Epistle to the Philippians and to Philemon*, The International Critical Commentary, Edinburgh, T & T Clark, 1955.

Balla Péter



Szénásszekér (részlet)

Az alvilág kapui

Nem meglepő számunkra, hogy az Újszövetség írói sok elemet vettek át, illetve használtak fel a görög-hellén kultúrából. Az eszkatológiai tanítások esetében ez különösen is igaz. Az egyik legszembetűnőbb hasonlóság a túlvilági képzetekben mutatkozik meg. Értekezésemben ezen elemek közül a túlvilági, azon belül az alvilági kapukat vizsgálom. Először a görög mitológiában való megjelenésükre tekintünk, ezt követően megvizsgáljuk, hogy a keresztyén iratok milyen mértékben vették át ezeket. Olyan kérdésekre igyekeztem választ találni, mint hogy, mit is jelent ez a kép, hogy az alvilágnak vannak kapui? Csak az alvilágban, vagy az égi szférákban is megjelennek? Kinek van hatalma ezen kapuk felett? Vannak-e kulcsaik? A görög mitológiában hogy jelennek meg? Valamint, hogy a keresztyén hagyományra milyen hatása volt, és hol jelennek meg?

1. Túlvilági kapuk a görög mitológiában

Természetes, hogy ahogy az életben, úgy a görög mitológiában is a „kulcsok” képe szorosan összefügg az „ajtók”, a „kapuk” vagy a „zárak” képével. Emögött az a képzet áll, hogy amint az ajtók, záruk vagy kapuk bizonyos (jó és rossz értelemben vett) elválasztást jelentenek, a kulcsok magukban hordozzák azt a szimbolikus elképzelést, hogy a kulcsokkal át lehet hatolni oda, ahol zárva az út. Mert megnyitják az akadályokat, megszüntetik a korlátokat. Ez vonatkozik a mennyei és az alvilági szférára is egyaránt. A görög mitológiában és más antik vallásokban is számos példa van arra, hogy az istenek harcoltak az alvilág kapuinak kulcsaiért, hiszen a kulcsok, és így a kapuk fölötti hatalom egy különleges isteni privilégiumnak számított. A *θύρα* „ajtó, kapu” kifejezés ugyanúgy használható ház, palota, királyi udvar bejáratához. Egyaránt megvolt a pozitív és a negatív jelentéstartalmuk. Homérosz írja az Iliászbán,

hogy a hádész kapuját Kerberosz őrizte,¹ de Hádész palotájának kapuját is őrizte. Kerberosz a belépőket olykor igen szívélyesen fogadta, viszont, ha valaki ki akart onnan szökni, azt semmilyen módon nem engedte ki. A hádész kapuin való átjárás csak egyirányú, befelé vezető a halandók számára. Kijáratnak csak az istenek használták.²

Pozitív értelemben ez a képzet előfordul például azzal kapcsolatban, hogy a mennyei isteni paloták is rendelkeznek kapukkal, amiken keresztül be lehet oda jutni. A népi ógörög vallásosságban elterjedt ezért az a képzet, hogy a haldokló vagy halálba menő emberek a mennyei vagy olümposzi isteni paloták felé tekintenek, hogy haláluk után oda kerüljön a lelkük, és amikor odaér, valaki kinyitja nekik az istenekhez vezető kaput. Az egyik ilyen népi sírfelirat Milétoszból (Kr. u. 2. sz.) Athéné istennőt ruházza fel a nyitás jogával, aki majd a halottat beviszi az istenek társaságába, ahol velük együtt részesülhet az olümposzi dicsőségben és az asztali megvendégelésben. A sírfelirat ezt konkrétan így fogalmazta meg:

Az Olümposz *kapuira* nézel (βλέπεις δὲ Ὀλύμπου τὰς πύλας),
és istenek mellé ülsz dicső helyedre,
mert maga Athéné visz be az udvarukba,
hogy istenek társa légy
és részesülj közös dicsőségben,
mert a Léthé vizét nem kóstoltad meg.³

Ebből adódik, hogy aki kulcsokkal rendelkezik, az rendelkezik hatalommal is. Vagyis ura azoknak a tereknek és pozícióknak, aho-

1 HOMÉROSZ, *Iliász*, Budapest, Európa Könyvkiadó, [é.n.], VIII, 368. „Hogya előre tudom mindezt értelmes eszemmel, aznap, hogy Hádész kapujához küldte az úr őt, hozni a gyűlöletes Hádésznek ebét Ereboszból, – mély örvényéből sohasem menekül meg a Sztüxnek.”

2 Ugyanakkor találkozunk számos olyan esettel, amikor héroszoknak sikerül feljönniük a Hádészből.

3 Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 229–230. – a szerző magyar fordításában.

va vagy amihez az ajtók és kapuk vezetnek. Ezért a kulcsokhoz hozzátartozik a tulajdonjog vagy megbízatás, amely feljogosítja az illető istent, hogy a kulcsokat kezelje. Így például az egyik görög mítoszban Zeusz megbízhatta az egyik alvilági bírót, Aiakoszt, hogy ő kezelje az alvilági kulcsokat, ami neki hatalmat adott; vagyis a kulcsok itt egyúttal hatalmat és bizonyos „hivatalt, posztot, funkciót” is jelentenek.⁴

Negatív értelemben is említésre kerül az ókori görögöknél az alvilági hádész-ház, amelynek vaskapui vannak, amelyeket csak Zeusz tud kinyitni vagy bezárni, ahogy erről az egyik részletében is regél maga Homérosz, amikor Zeusz fitogtatja erejét a Tartarosz fölötti hatalmával:

Mert kit rajtakapok, hogy távol az égilakóktól
menne segítségére a trósznak vagy danaosznak,
azt csúnyán megütöm, s úgy tér az olümposzi csúcsra;
vagy pedig elkapom és lehajítom a Tartarosz-árnyba,
messze le, sűrű/homályos mély üregébe a földnek,
ott, hol *vaskapu* van, meg rézküszöb, annyira mélyen
Hádész háza alatt, amilyen magasán van az égbolt:
akkor majd meglátja, hogy én vagyok itt legerősebb.⁵

Pauszanasz Görögország leírásában az V 20,3-ban a következőt írja az alvilág kulcsaival kapcsolatban:

Az egyik oldalon Aszklépiosz, s Aszklépiosz leányai közül Hügieia, továbbá Arész és mellette a Verseny (Agón), míg a másikon Plutón, Dionüszosz, Perszephoné és a nimfák. Az egyik nimfa kezében labdát tart. Ami pedig a kulcsot illeti, amelyet Plutón tart a kezében, erről azt mondják, hogy állítólag ezzel zárja be az úgynevezett Hádészt, úgyhogy onnan senki sem tér vissza.⁶

4 ERWIN ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Band 1, Tübingen, Mohr Siebeck, ⁷⁻⁸1921, 311.

5 HOMÉROSZ, *Iliász* VIII, 10–17, vö. HÉSZIODOSZ, *Istenek születése*, [h.n.], Magyar Helikon, [é.n.], 720–745.807–819.

6 PAUSZANIASZ, *Görögország leírása*, 1. kötet, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2008, 342.

Ahogy ez a szakasz is mutatja, a hádész egy olyan hely a túlvilágon, melynek van kapuja, amelyet ki lehet nyitni, de ugyanúgy bezárni is. Az ehhez szükséges kulcs pedig Plutónnál van, azaz ő birtokolja a hatalmat a hádész felett. Érdekes, hogy Pauszaniász nem beszél az oda való belépésről, csupán arról, hogy onnan senki sem jöhet ki. Így tehát az állapítható meg, hogy a hádészba való belépéshez nincs szükség arra, hogy a kapukat megnyissák. Ha a lelkeknek sikerül átkelniük a folyón, akkor a hádészba beléphetnek, melyet Kerberosz őriz. Hésziodosz írja, hogy az érkezőket Kerberosz szívélyesen üdvözlí, füleit lapítva dörzsöli és farkát csóválja. Azonban, aki a hádészból ki akar menni, azt nem hagyja. Általában három fejűnek titulálták, így amikor pihent is, az egyik feje mindig ébren volt, és ha észrevett valakit, aki szökést kísérelt meg, azt felfalta,⁷ amit megerősít Homérosz, Apollodórosz és Euripidész is.⁸ Hésziodosz ezt a következőképp fogalmazta meg:⁹

Szörnyű eb van előtte, kegyetlen, az őrizi a házat álnok fortéllal: ki belép, csóválja körötte hízelkedve a farkát és füleit leereszti, ám aki egyszer benn van már, nem hagyja kilépni, lesben ül és felfalja, ki szökni igyekszik a házból, melyben az úr Hádész, fenséges Perszephonéval.¹⁰

Érdekes, hogy Hádész birodalma itt, mint egy ház van elénk tárva, ahol szeretettel fogadják az elhunyt lelkeket, mintha vendégségbe érkeznének. Viszont ide eljutni alapvetően sem egyszerű, távozni onnan pedig lehetetlen. Így a hádész inkább úgy írható le, mint egy börtön. Azonban teljes egészében börtönnek sem nevezhető a hádész,

7 PERES Imre, Kerberosz, in: *Vallástudományi Szemle* 4/1 (2008), 75–92, ebben lásd, 77.

8 HOMÉROSZ, *Iliász* VIII, 368; APOLLODÓROSZ, *Mitológia*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1977, 2,5,12; EURIPIDÉSZ, *Az őrjögő Héraklész*, (ford. Jánosy István), in: *Euripidész összes drámái*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 24.

9 HÉSZIODOSZ, *Istenek születése*, 769–774.

10 Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

hiszen a görög felfogás szerint olykor inkább egy semleges hely volt, mint negatív, vagy épp a kárhozát helye.¹¹

2. Túlvilági kapuk a keresztyénségben

Az Újszövetségben is számos alkalommal olvasunk a kapuk megnyitásáról, ugyanakkor bezárásáról is. A kapukat azonban lelki, szellemi értelemben is használja az Újszövetség (Lk 13,24; Jel 3,8), valamint Jézus metaforikus önértelmezésében is találkozunk vele, amikor kijelenti, hogy *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα* (Jn 10,9), amely a juhásztor-igéekkel összekapcsolva a juhok kapujára utal, amelyen át bemennek. A túlvilági kapuk pozitív értelmezésével közvetlenül Jézus eszkatológiájában és az apostoli egyházban is találkozhatunk. Ilyen például Jézus hivatkozása arra, hogy az Atya házában sok lakóhely van, ahova ő megy, hogy helyet készítsen tanítványainak és övéinek (Jn 14,2). Nyilvánvaló, hogy Jézus oda be tud menni, és mások számára is ki tudja nyitni az Atya hajlékának kapuit. Ezzel biztosítja a mennybe való bejutást.

Ugyanakkor ezzel a képpel találkozunk a későbbi, posztapostoli kor egyházában is, egy Pientiosz nevű püspök sírfeliratában, aki a Kr. u. 3–4. században élt és szolgált Frígiában, a következőket olvashatjuk:

A mennyei csarnokok *kapuikon* belül
 rejtik magukban Pientiosz főpüspököt – lelki értelemben,
 de ez a kis sír őrzi testének relikviáit
 feltámadásáig [...]¹²

11 PERES Imre, Apokalypsis Homeri. Homéroszi motívumok a Jelenések könyvében, in: *Theológiai Szemle* 43/4 (2000), 266–281, ebben lásd 270.

12 Reinhold MERKELBACH – Josef STAUBER, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, Band 3: *Der „Ferne Osten“ und das Landesinnere bis zum Tauros*, München – Leipzig, K. G. Saur, 2001, n° 16/43/06; Christopher S. LIGHTFOOT – Eric A. IVISON, Amorium Excavations 1994: the Seventh Preliminary Report, in: *Anatolian Studies* 45 (1995), 105–138.

A sírfelirat felidézi a régi hitet, hogy a sírban csak a csontok fekszenek, de a püspök lelke a mennyei csarnokokban vagy Isten házában udvaraiban (οὐράνιαι αὐλαί) van, amelyeknek vannak kapui (ἔνδον πυλῶν), hogy egyszer a feltámadás által újra „egész” legyen a püspök. Ez azonban a sírfelirat szerint lelki értelemben (πνευματικῶς) értendő! Valószínűleg ez a kép is amolyan ógyházi reflexió akar lenni az evangéliumbeli jézusi kijelentésre a mennyei hajlékokról a Jn 14,2-ben.¹³

Péter első levelében olvasunk arról, hogy miután Krisztus meghalt, leszállt az alvilágba, hogy az ott lévő lelkeknek hirdesse a megváltást, valamint a győzelmet a bűn és a halál felett (1Pt 3,19; 4,6). A szöveg a helyet börtönnek (ἐν φυλακῆ), az ott lévőket pedig lelkeknek πνεύματα-nak, valamint halottaknak νεκροὶ-nak nevezi, akiknek az evangéliumot hirdette. Amennyiben a φυλακὴ az apostoli egyház számára nem jelentette a halottak birodalmát, vagy a hādész, akkor a szerzőnek ismernie kellett egy osztható hādészi topográfiát, amiben megfogalmazta a túlvilág felosztását, és ebbe látja Krisztust alászállni. Mivel börtönnek nevezi ezt a helyet, az ott lévőek foglyoknak vannak titulálva, azért vannak ott, mert engedetlenek voltak. A görög mitológia szerint itt a Tartarosra kell gondolnunk,¹⁴ ami maga a „kárhozat” helyének tekintendő, amolyan görög pokol, ahová a bűnösök és gonoszok kerülnek.¹⁵ Az idekerült gonosztevők ténylegesen is bűnhődnek, szenvednek.¹⁶

Az alvilág kapujának képzete a Jelenések könyvében is megtalálható (Jel 9,1). Ahogy olvashatjuk, Krisztus különböző kulcsokat tart a kezében, ez az egyik, mellyel biztosítja a teljes alvilág feletti

13 PERES, *Grabinschriften*, 156.

14 PERES, Kerberosz, 88.

15 PERES, *Apokalypsis Homeri*, 270.

16 Hogy a szerző ismerhette a túlvilág részletesebb felosztását, a 2. levélből derül ki, amelyben szó szerint szerepel a Tartarosz, ahova az engedetlen angyalokat Isten láncra verte, és ott is kell maradniuk az ítélet napjáig (2Pt 2,4). Továbbá a Jelenések könyvében is ezt feltételezhetjük a Jel 20,1–3 leírásában.

hatalmát. A leírások arra engednek következtetni, hogy a Jelenések szerzője is ismerhetett egy összetettebb görög alvilágképzetet, így azok a kulcsok, melyekről a könyvben olvasunk, nem egy lejárathoz, kapuhoz tartoznak, hanem az alvilág különböző bejárataihoz, egységeihez. Az, hogy Krisztus több kulcsot is magánál tart azt jelzi, hogy amennyiben az alvilágnak valóban több helyisége, tere, valamint kapuja van, azok közül mindegyik felett úr. Az az apokaliptikus kép, hogy a Feltámadottnál vannak ezek a kulcsok, támaszkodhat korábbi zsidó hagyományokra, valamint arra a zsidó legendára is, amely szerint Ábrahám a gyehenna bejáratánál ül, ahova egyetlen körülméletlent sem enged be. Ez nagyban összefügg a görög, hellenista alvilágképzettel, mely szerint a hádész kapuját Kerberosz őrizte, a kapu kulcsát Hádész tartja magánál, valamint azt a jogart is, amivel demonstrálja a hádész feletti hatalmát. Azonban olyan esetekkel is találkozunk, amikor Kharón az, aki rendelkezik a kapuk felett, mint ahogy az alvilág mélységének kulcsa esetében is találkozunk ezzel, ahol egy megbízott angyal kapja meg a kulcsot, hogy azzal rendelkezzen.¹⁷

Itt meg kell említenünk továbbá Jézusnak azt a Máté által megfogalmazott kijelentését, amelyet Péternek mondott, hogy az ő küldetésén és az egyházon a pokol kapui nem vesznek diadalmat (Mt 16,18). Ez a metafora a hádészről/pokolról és a túlvilági kapuról, közel állt az apostoli teológiai felfogáshoz, amellyel találkozunk a „két út – két kapu” (Mt 7,13–14) tanításában. Létezik a széles út a tágas kapuval, ami a hádészbe visz, valamint a keskeny út a szoros kapuval, ami pedig a mennyek országába visz.¹⁸ Ha tehát a túlvilágról, annak kapuiról beszélünk, akkor fontos különbséget tennünk az alvilág, valamint a mennyek országa között. Épp ezért a kulcsok és a kapuk önmagukban nem hordoznak negatív, vagy pozitív tartalmat. Azonban, míg a mennyei Jeruzsálem leírásánál arról olvasunk, hogy körül van véve falakkal és kapukkal (Jel 21,9kk),

17 PERES, Kerberosz, 86.

18 PERES, Kerberosz, 86–87.

addig az alvilágról nem kapunk ilyen részletes leírást. Mindössze következtethetünk arra, hogy az egy börtön jellegű hely, ahova a bűnösök kerülnek, melynek falai és kapui olyanok, mint a rácsok. Át lehet rajtuk látni, viszont átjárni nem. A Jelenések könyvében ugyanis tényleges leírást nem kapunk róla. Az 1Pt 3,19, valamint a Jelenések utalásszerű kijelentéseiből (Jel 9,1–2; 20,1–3), illetve a mitológiai párhuzamokból tudunk erre következtetni.¹⁹ Azt viszont egyértelműen kimondja, hogy a menny és a pokol között olyan áthidalhatatlan szakadék van, hogy már az önmagában lehetetlené teszi, hogy a túlvilági lelkek egyik helyről a másikra szabadon utazgassanak. Emellett az új Jeruzsálem falai és kapui még inkább kifejezik, hogy az oda való belépéshez Krisztusnak kell a kapukat megnyitnia. Ami ismertetést kapunk az alvilágról, kimondatlanul, ám mégis egyértelműen ugyanezt fogalmazza meg.

Az alvilágba való leszállás és feljutás, valamint az alvilág felnyitása valószínűleg összefügg a Jel 9,1–12 apokaliptikus képével, ahol a sáskák jönnek fel onnan. Hasonló lehet ehhez a Jel 20,3–10 leírása is, ahol a megkötözött sátán elszabadul, feljut a földre, hogy pusztítson és legyőzze Isten táborát. Azonban ebben a küzdelemben a sátán nem győzhet, csak elbukhat.²⁰ Ami érdekes, hogy a sátán is csak úgy tud feljönni az alvilágból, hogy az Úr megbízza egyik választottját az alvilág kulcaival, hogy nyissa fel annak zárait, kapuit. Ezek a leírások is tanúsítják a Jelenések könyve szerzőjének álláspontját az antik vallások túlvilági képzeteivel szemben, hogy nincs külön „halálisten”. Ugyanúgy, ahogy a mennyen és a földön, az alvilágon is egyedül a Mindenható uralkodik, aki a túlvilág kapuit akkor nyitja ki és zárja be, amikor akarja. Néhány kapu felett pedig átadja legalább részben az uralmat, melyet azok kulcsainak átadása szimbolizál. A halálon egyszer minden embernek át kell esnie. Ez

19 Véleményem szerint nem is volt szükséges, hogy az alvilágot oly részletességgel ismertessék a szentírók, hiszen Krisztus követőinek nem az a végcélja, hanem az Isten országa, ezért mindössze annyi leírást kapunk az alvilágról, amennyi szükséges.

20 PERES, Kerberosz, 87–88.

elkerülhetetlen. Azonban az Úr igazságos ítéletén múlik, hogy kit hová enged be a túlvilágon. Ha pedig eldöntötte, onnan nincs átjárás, hiszen a falak és az utána már zárt kapuk nem adják meg erre a lehetőséget.

3. Következtetések

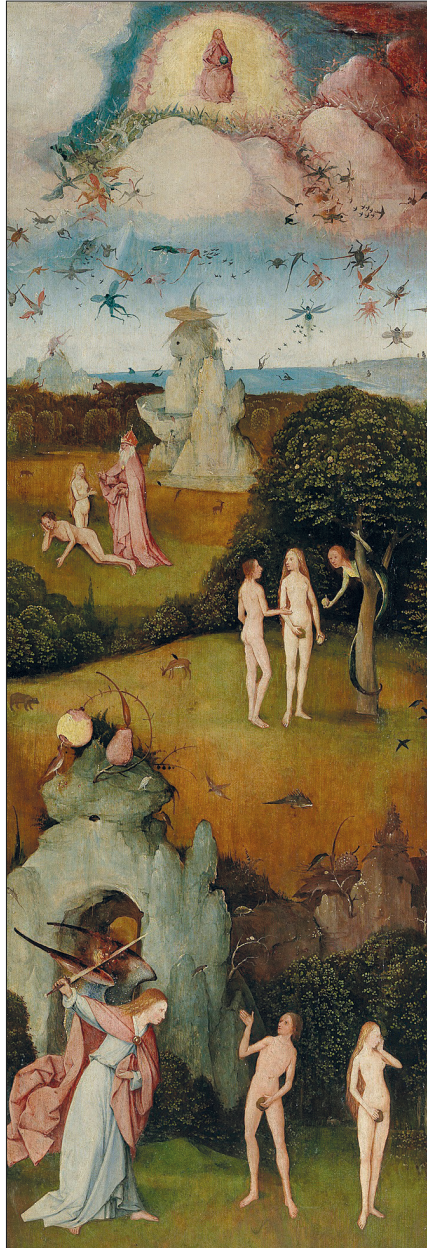
Ahogy láthattuk a görög mitológia két részre osztja a túlvilágot, az istenek helyére és a hádészra, melyet szintén több részre osztottak fel. Az emberek csak nagyon ritkán jutottak el az Olümposzra, inkább kerültek a hádész semlegesebb területére, ahová csak belépésük lehetett, de onnan visszatérni már nem lehetett. A kapuk azt jelzik, hogy a halálból senki sem térhet vissza. A túlvilág égi és alsó szféráihoz is tartoznak kapuk, melyek felett annak a birodalomnak az istene rendelkezik, olykor egy-egy megbízottja. Ezt a kapuk kulcsai szimbolizálják.

Ez a túlvilágkép egyértelműen átkerült a keresztyén felfogásba, helyenként módosított formában. A mennynek is több kapuja van, maga Krisztus is értelmezi magát kapunak, példázataiban is megjelennek, melyek az Isten országába vezetnek. Az alvilágnak szintén több kapuja van, melyek fölött szintén Krisztus uralkodik, azonban néhány kapu felett legalább részben átengedi a hatalmat követeknek. Míg a görög mitológiában az isteneknek fontos volt az alvilág kulcsai fölötti hatalom, melyet végül Hádész és Perszephoné birtokolt, találkozunk azzal, hogy Zeusz tőlük függetlenül nyitja fel a Tartarosz kapuját, bedobva oda a hozzá hűtleneket, így a kulcsok birtoklása lényegében értelmét veszti, addig a keresztyénségben nincs az alvilágnak külön istene, hanem afelett is Krisztus rendelkezik, így erősítve a monoteizmust. Ezek alapján elmondható, hogy a keresztyénség túlvilágképe a görög mitológia nagy hatással volt.

Felhasznált irodalom

- APOLLODÓROSZ, *Mitológia*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1977.
- EURIPIDÉSZ, Az őrzöngő Héraklész, (ford. Jánosy István), in: *Euripidész összes drámái*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.
- HÉSZIODOSZ, *Istenek születése*, [h.n.], Magyar Helikon, [é.n.].
- HOMÉROSZ, *Iliász*, Budapest, Európa Könyvkiadó, [é.n.].
- LIGHTFOOT, Christopher S. – IVisON, Eric A., Amorium Excavations 1994: the Seventh Preliminary Report, in: *Anatolian Studies* 45 (1995), 105–138.
- MERKELBACH, Reinhold – STAUBER, Josef, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, Band 3: *Der „Ferne Osten“ und das Landesinnere bis zum Tauros*, München – Leipzig, K. G. Saur, 2001.
- PAUSZANIASZ, *Görögország leírása*, 1. kötet, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2008.
- PERES Imre, Apokalypsis Homeri. Homéroszi motívumok a Jelenések könyvében, in: *Theologiai Szemle* 43/4 (2000), 266–281.
- PERES Imre, Kerberosz, in: *Vallástudományi Szemle* 4/1 (2008), 75–92.
- PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- ROHDE, Erwin, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Band 1, Tübingen, Mohr Siebeck, ^{7–8}1921.

Nagy Viktor



Szénásszerekér (részlet)

Pál beszéde az Areopagoszon

Pál apostol második missziói útja során látogat el Athénba. Egyedül érkezik, és egyedül végzi itt a missziói munkát. Az athéni beszámolókból nem olvashatunk arról, hogy megalakul-e gyülekezet Athénban. Mégis olvashatunk megtértekről és későbbi sírfeltárásoknál találtak keresztyén sírfeliratokat, amelyek egy esetleges gyülekezet működését bizonyítják. Vajon Pál apostol sikertelensége tényleg sikertelenség volt-e?

1. Athén városa

Azután, hogy Athén elvesztette politikai és gazdasági hatalmát, az antik világban a szabadság és kultúra városának élő jelképe maradt. Erre találunk példát a Makkabeusok második könyvében: Kr. e. 164-ben IV. Antiochus Epifanész király üzenetben megígéri Jeruzsálem lakóinak, hogy visszaadja a szabadságukat, és az athéniakkal egy sorba veszi a zsidókat (2Makk 9,15).¹ Pál idejében Athén szabad város volt és szövetséges a Római birodalommal. A rómaiak által is nagy elismerésnek örvendett előkelő múltja miatt, és egyre jelentősebb művelődési központtá vált. A lakosság száma abban az időben lecsökkent, és Pál idejében körülbelül 5-10 ezer szavazó polgára lehetett.² A görög-római világ tudományos és vallási központja volt, a filozófusok városa, Itáliától Kis-Ázsiáig és Szíriáig vonzotta a fiatalokat. Sokan látogattak a városba híres költők, államférfiak és filozófusok egyaránt. Itt található Platón akadémiaja, Arisztotelész líceuma, Zenón „tarka csarnoka”, a *Σχολα Ποικίλη*, valamint Epikurosz híres kertjei.³

1 Henry-Dominique SAFFREY, *Pál apostol története*, Szeged, Agapé, 2001, 62–65.

2 Ben WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Cambridge, Paternoster Press, 1998, 512–523.

3 GYÜRKI László, *Szent Pál apostol útjain*, Budapest, Szent István Társulat, 1980, 129–142.

A görög és római írók egybehangzó tanúsága szerint Athén nemcsak az őskori hellén művészeteknek, hanem a bálványkultuszoknak és az ezzel együtt járó babonáságnak is leghíresebb gócpontja volt. A Periklész korabeli Athén szépségét elragadtatással énekelte meg Arisztophanész (Kr. e. 450–385) ekképpen:

Nagyszerű templomok, isteni szobrok
Oltárnál szent körmenetek sora,
Istenek áldozatin koszorúk és ünnepi
Pompák minden időben.⁴

Pál idejében Athén nem a régi Periklész korabeli Athén volt. Az akkori világ múzeumjává vált és maguk a görögök is felügyelők és idegenvezetők voltak a földjeiken. Kr. e. 168-tól Róma egyre jobban kiterjesztette rá hatalmát. Ennek ellenére Athén mégsem veszítette el régi vonzerejét és pompáját. Cicero szerint Athén mindig a világ világító fényessége marad.⁵

Sztrabó görög földrajzíró (Kr. e. 63 – Kr. u. 23) arról tudósít, hogy az athéniak, miként más tekintetben, akként az istenekre nézve is szívesen kitartanak az idegenszerűség mellett, mert az idegen vallási elemekből sokat vettek át. Pál, amikor itt jár maga is elborzad a tudatlanságból űzött bálványkultusz áldozati tárgyainak láttán.⁶

A város három fő pólusa az Agora (piactér), az Akropolisz (fellelgvár) és a színház volt. Július Cézár egy új piactér építéséhez kezdett, amely a „római Agora” nevet viselte, ezt majd Augustus császár fejezte be. Az Akropoliszon Rómának és Augustus császárnak építettek és szenteltek fel egy templomot. Caligulának megtetszettek a görög szobrok, így elvitette azokat, hogy a Római birodalom fővárosát díszítsék, de Claudius ismét visszazállította azokat. Ezek az újjáépítési munkálatok ingerelhették fel Pál apostolt is.⁷

4 GYÜRKI, *Szent Pál apostol útjain*, 127.

5 uo.

6 ERDŐS Károly, *Pál apostol athéni beszéde*, Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1927, 7–40.

7 SAFFREY, *Pál apostol története*, 64–65.

Az Areopagosz elnevezésre sokféle hagyomány létezik. Talán azért hívják, így mert Árész tiszteletére szánt ünnepeket itt tartották. Egy mítosz szerint ezen a helyen mondtak először ítéletet Árész fölött a főistenek.⁸ Az „Areopagosz” elnevezés azt jelenti: ’Árész dombja’ – minthogy Árész Mars isten görög megfelelője.⁹ Szuidasz szerint azért Areopagosz mivel halmon és magas helyen van a törvényszék.¹⁰ Az Akropolisz közelében egy kopár, sziklás domb volt, ahol még ma is láthatók a törvényszéki tagok sziklafalba véset ülőhelyei.¹¹ A név később nemcsak a helyet, hanem magát a bíróságot is jelölte. Már Pál idejében is sor került egy-egy kihallgatásra, de a bíróság ekkorra már tanács jelleget öltött és jogköre jelentősen csökkent. Az Areopagosz tagjai bírászkodás helyett inkább a város vallási és erkölcsi rendje, valamint az oktatás felett őrködtek, és rendszerint az agóra „királyi csarnokában” találkoztak.¹² Azonban Pált nem azért vitték ide, hogy elítéljék, amint az a későbbi eseményekből is kiderül, hanem azért hogy meghallgassák. Ernst Curtius, *Stadtgeschichte von Athen* (1891) és a *Paulus in Athen* (1893) című tudományos közleményeiben azt igyekezett kimutatni, hogy az Apostolok cselekedeteiben (ApCsel 17,19–22) említett Areopagoszon nem a szikladombot kell értenünk, hanem a törvényszéket.¹³ Tehát az areopagiták kollégiumát. Szerinte a régebbi nézet hívei összekeverik a törvényszéket és az előzetes tárgyalást. A sziklatető nem volt alkalmas sem a beszédre, sem a hallgatásra. Zahn viszont védelembe veszi ezt a nézetet, mivel az apostol areopagoszi beszédének közlésében sem fedezhető fel semmilyen

8 ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 13.

9 JOHN STOTT, *Az apostolok cselekedetei*, Budapest, Harmat–KIA, 2012, 315.

10 ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 14.

11 uo.

12 STOTT, *Az apostolok cselekedetei*, 314.

13 ERNST CURTIUS, *Die Stadtgeschichte von Athen. Mit einer Übersicht der Schriftquellen zur Topographie von Athen von A. Milchhofer*, Berlin, Weidmann, 1891; uő, Paulus in Athen in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 2. Halbband: Juni bis Dezember, Berlin, Verlag der Königlischen Akademie der Wissenschaften, 1893, 925–938.

nyoma egy védőbeszédnek, mint például a 22., 24. és a 26. fejezetekben.¹⁴ Ugyanakkor, jöllehet Pált nem vetették alá hivatalos kihallgatásnak, számot kellett azért adnia a tanításáról. Ezért az eset tekinthető nem hivatalos vizsgálatnak is, mely során Pál megkaphatta a „szabadságot” a városban a prédikálásra.¹⁵ Viszont ezek az érdeklődők nem kedvelték őt, és rosszindulatból vitték ide, de ez nem csak maga Pál személye ellen irányult, hiszen az Athéniak általában így bántak minden kívülállóval és új emberrel.¹⁶ Arisztotelész, Demoszthenész, Plutarkhosz és Origenész műveiből idézett kifejezésekre és filológiai példákra való utalással is igazolja Zahn az Areopagosz helyrajzi megállapítására vonatkozó tradicionális nézet helyességét.

A város kapcsán szükséges megvizsgálunk, az idegen Istennek szóló oltár jelentését is. Pauszanasz jegyzi meg egyik művében, hogy Athénban éppúgy voltak megnevezett, mint ismeretlen isteneknek és hősöknek oltárai. Philosztratosz szerint szintén ilyen vonatkozásban szólott Apollóniosz:

Okosabb dolog az összes istenekről jól beszélni, kiváltképpen Athénban, ahol ismeretlen istenek oltárai is vannak felállítva.¹⁷

Ez és hasonló írások mind azt tanúsítják, hogy Athénban volt egy-egy olyan oltár, amelyre az volt felírva, hogy AZ ISMERETLEN ISTENNEK. Ez azt bizonyítja, hogy Lukács szövegezése is hiteles és minden bizonnyal valóban ott állhatott egy oltár Athénban, amikor ott járt Pál, amelyre ez volt felírva, hogy Ἄγνωστω θεῷ.¹⁸ Voltak kutatók, akik azt gondolták, hogy Pál apostol az ismeretlen isteneknek emelt szobrok többes dativusban megadott feliratait

14 ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 14–15.

15 STOTT, *Az apostolok cselekedetei*, 315.

16 WITHERINGTON, *The Acts of Apostles*, 517.

17 Apollónioszt a *Vita Apollonii* (VI, 3) alapján idézi ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 19.

18 ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 19.

átváltottatta egyes számú dativusra, és ily módon keletkezett az Ἀγνώστῳ θεῷ nevű felirat. Hieronymus is ezt a nézetet vallotta, ám ezt semmilyen történeti feljegyzés, említés nem támasztja alá. És az sem feltételezhető Pál apostolról, hogy az egész beszédét egy saját maga által átköltött hamis alapra építené fel. Ilyen hamis bevezető után senki sem figyelt volna rá, sőt szó nélkül otthagyták volna.¹⁹ Hans Conzelmann viszont azzal érvelt, hogy Pál ezt azért tette, hogy kapcsolatot teremtsen az Athéniakkal és hogy ez csak egyszerű irodalmi motívum.²⁰ Minden ide vonatkozó feljegyzés az első század után keletkezett, például ilyenek Pauszaniasz feljegyzései, aki úgy írja le a görögséget: βωμοὶ τε θεῶν τε ὀνομαζομένων ἄγνωστων 'ismeretlen Isten oltáiról beszél'. Volt, aki azt mondta, hogy Pauszaniasz maga látta ezeket az oltárokat Athénban, de mégis bajban vagyunk az értelmezésével, hiszen érthetjük úgy is, hogy több oltárt látott, egy ISMERETLEN ISTENNEK címezve vagy oltárokat, amelyek mind ISMERETLEN ISTENEKNEK voltak címezve.²¹ Pieter Willem van der Horst rámutat arra, hogy nyelvilag itt nem „ismeretlen istenek oltárai”-ról van szó, hanem különböző oltárokról, melyek egy istenséghez tartoznak. Tehát több olyan oltár létezhetett, melyen az a felirat szerepel, hogy az ISMERETLEN ISTENNEK.²²

Viszont Pauszaniasznak olyan feljegyzései is vannak, ahol ki-mondottan egy oltárról beszél az idegen isteneknek, ezt alátámasztják Diogenész Laertiosz és Philosztratosz is a Kr. u. 3. században. Mindketten elismerték, hogy Athénban léteztek olyan oltárok, amelyek idegen isteneknek voltak címezve.²³

Egy fontos archeológiai leletet találtak a Kr. u. 2. században Demeter temploma környékén, a kis-ázsiai Pergamonban. A felirat

19 ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 20.

20 WITHERINGTON, *The Acts of Apostles*, 521.

21 uo.

22 uo.

23 A források szerint az „oltárok” és az „istenek” is többes számban álltak, lásd WITHERINGTON, i. m., 522.

eltört a kulcsfontosságú helyen, de rekonstruálták a betűméret, a betűk száma és a sorok alapján. A rekonstrukció alapján ezt olvashatjuk: ISMERETLEN ISTENEKNEK, a „fáklya hordozója”²⁴ dedikálásával. Jeromos szerint Pál egyfajta új olvasatot adott egy kiírásnak, amelynek azelőtt egy ilyen olvasata volt: „Ázsia, Európa, Afrika és az ismeretlen és az idegen isteneknek.”²⁵ Frederick F. Bruce szerint sokszor ezek az oltárok újra lettek használva egy-egy katasztrófa vagy háború után. Ha esetleg találtak egy oltárt, mely megsérült, vagy amelyről hiányzott a felírás, hogy melyik istenségnek szól, akkor később újra dedikálták általában úgy, hogy „egy istenek” vagy „egy ismeretlen vagy névtelen istenek”²⁶.

Van der Horst viszont azt vetette fel, hogy az istenfélőknek, akik Athénban vagy Palesztinán kívül éltek, lehettek akár oltáraik a zsidók Istenének is azzal a felírással, hogy „az ismeretlen (esetleg névtelen) Istennek”. A görögök számára a zsidók Istene egy ismeretlen Isten volt, hiszen nem volt neve és így azok nem is tudták elképzelni.²⁷ Maga az ismeretlen név abból is eredhet, hogy ha valaki számára ismeretlen volt az isten, akkor ezért nevezte el így, de lehetett ez magának az istenségnek a neve is. A névtelen istenség megnevezést kerülték, hiszen féltek, hogy ezzel kiváltják az istenség haragját. Van der Horst úgy gondolta, hogy nem létezhetek egyes számban lévő megnevezések, kivéve, ha azok nem valamilyen célt szolgáltak, mert inkább többes számban megnevezett oltárok voltak.²⁸

Fontos megemlítenünk még azonban Diogenész Laertioszt, aki az ismeretlen istenek oltárainak felállítására vonatkozólag hagyott

24 Ez egy olyan személy lehetett, aki a kultikus alkalmaknál használt fáklyákra vigyázott.

25 Lásd WITHERINGTON, *The Acts of Apostles*, 522.

26 Frederick Fyvie BRUCE, *Commentary on the Book of the Acts*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, 381.

27 WITHERINGTON, *The Acts of Apostles*, 522.

28 Van der Horst gondolatát idézi WITHERINGTON, i. m., 523.

hátra feljegyzéseket. Kr. e. 500 körül történt, hogy Epimenidész krétai misztikus pap Athénban a pestist oly módon szüntette meg, hogy az Areopagoszon szabadjára engedett fekete és fehér juhot. Azon a helyen ahol leheveredtek, leölték azokat, az illetékes istennek, annak, aki éppen a pestis okozója volt. Ezért lehetett látni Athénban annak idején névtelen jelzésű bálványoltárokat. Az egyik ember emezt, a másik ember amazt az oltárt szentelte az illetékes istenségnek, aki ugyan ismeretlen volt számára, mégis tisztelte. Így tehát sok ilyen oltár keletkezett.²⁹ Pauszanasz például Kr. u. 175 körül a világ számos táját bejárta. Görögország leírását éppen Athénnal kezdte. Amikor partra szállt Pireusz kikötőjében, a várostól nyolc kilométerre délnyugatra, a kikötő közelében számos templomot talált, köztük az „ismeretlen nevű istenek oltárait” is.³⁰ Athént valóban a „bálványok városának” lehet nevezni. Azt mondja Pauszanasz a beszámolóiban, hogy több szobor van Athén városában, mint egész Görögországban.³¹

2. Vallástörténeti háttér

„Pál apostol hatalmas dialektikája az athéni zsinagógában a rendes összejövételkor tartott dialexis alkalmával nem maradt megfelelő hatás nélkül. A zsinagógán kívül beszélgetésbe elegyedett az apostol a pogányokkal is.”³² A szerző itt úgy mutatja be őket, mint akik fontoskodók és műkedvelők, akik egész idejüket azzal töltik, hogy valami újat halljanak vagy mondjanak.³³ Christiani Theolphili Kuinoel kommentárjával együtt mások is úgy vélik, hogy Athénban akkor két nevezetes tér volt: *Kerameikos* és az újabb *Eretria*.³⁴ Pál athéni idézésekor nem az Eretrián, hanem a Kerameikos nevű

29 GYÜRKI, *Szent Pál apostol útjain*, 136.

30 STOTT, *Az apostolok cselekedetei*, 315.

31 GYÜRKI, *Szent Pál apostol útjain*, 130.

32 ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 9; GYÜRKI, *Szent Pál apostol útjain*, 130.

33 WITHERINGTON, *The Acts of Apostles*, 517.

34 Christiani Theolphili Kuinoel kommentárját (1827) hivatkozva ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 9.

belvárosi részen volt, mely egy pompás templomokkal, szobrok-
kal díszített térség az Akropolisz, Areopagosz és a *Στοα Ποικίλη*
közelében a kereskedelmi-, törvénykezési-, filozófálási- és korzózási
találkozásokra a legalkalmasabb helyül szolgált. Az apostol azzal a
reménnyel jött ide, hogy majd talál megfelelő embereket, akik fogé-
konyaknak mutatkoznak az evangélium iránt.³⁵ Vitatkozott egy pár
istenfélővel és a 18. versben azt olvashatjuk, hogy néhány epiku-
reus és sztoikus filozófus is vitázott vele. A hellenisztikus korban az
epikureusok és a sztoikusok között kiélezett verseny folyt a művelt
réteg megnyeréséért.³⁶ Két szempontból is meg kell vizsgálnunk a
hallgatóságot. Először is teológiaiilag: Az „istenfélők” alatt a zsidó-
kat értjük, akik monoteisták voltak, akik az egy elő Istenben hittek.
Az „epikureusok” ateisták voltak, nem hittek a világ teremtőjében.
A „sztoikusok” panteisták voltak, akik az istenséget az univerzum-
mal egyesítették. Pálnak ezzel a három különféle istenképpel és vi-
lágfelfogással kellett felvennie a harcot.³⁷ Másodszor pedig etikailag
jellemző volt: a zsidók öngazultsága, az epikureusok érzékisége
és a sztoikusok közömbössége.³⁸ Továbbá a korai zsidó-keresztény
felfogás szerint, amelyből Pál is érkezik, minden szobor bálvány-
imádásnak és erkölcstelenségnek számított, amit a jeruzsálemi zsi-
nat is megállapított (vö. ApCsel 15).³⁹

A kereszténység is hasonló szókinccset használ, amely már
a sztoicizmusban is ismert volt: lélek, lelkiismeret, logosz,
erény, önállóság, szólásszabadság, okos szolgálat (istentisztelet).
A sztoicizmus jegyei megfigyelhetők kanonikus és deuterokanoni-
kus bibliai iratokban is, mint például Salamon bölcsességében, a
Róm 1–2 fejezetekben, valamint az ApCsel 17-ben. Azonban
bármilyen terminológiai hasonlóságot is találhatunk ezekben az

35 ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 9–10.

36 EVERETT FERGUSON, *A kereszténység bölcsője*, Budapest, Osiris, 1999, 311kk.

37 DAVID THOMAS, *Acts of the Apostles*, Grand Rapids, Kregel Publications,
1980, 271kk.

38 THOMAS, *Acts of the Apostles*, 271.

39 WITHERINGTON, *The Acts of Apostles*, 512–513.

iratokban, a sztoikus etikai gondolkodás és a keresztyénség olyanira különböző világszemléletet hordoznak, hogy jelentésük teljesen eltérő.⁴⁰ A keresztyén gondolkodás szerint a világegyetemnek van kezdete, célja és vége, ezzel szemben a sztoicizmusban mindez ismeretlen. Egyetlen inkarnációhoz hasonló gondolatuk az, hogy az egyes ember belülről birtokolja a logosz egy részét.⁴¹ Még abban is egymásnak ellentmondanak, hogy a keresztyénség a tömeghez szólt azáltal, hogy minden társadalmi réteget megpróbált kapcsolatba hozni az erkölcsi tekintéllyel bíró személyes Megváltóval. A sztoikusok ugyan tagadták a társadalmi megkülönböztetéseket, mégis kevesek filozófiája tudott maradni, mivel etikai alapja intellektuális volt. Kevesen tudtak ilyen életmódot élni.⁴² A sztoicizmus tagadta a személyes halhatatlanságot. A hálál után így az egyén visszatér az Egészbe (az istenségbe).⁴³ A sztoikusok egyfajta önfelzabarádítást hirdettek, mint az ember legfőbb célját. Egymással szemben pedig önmaguk tisztelete volt a fontos, nem pedig a szeretet. A keresztyének pedig jó esetben nem csak azért tanúsítanak jóakaratot egymás iránt, hogy eleget tegyenek Isten akaratának, hanem önfeláldozást és tevékeny szeretetet tanulnak Jézus Krisztustól.⁴⁴

A negatív kritika még közelebb hozza a görög filozófia hatását a 27. versben:

[...] hogy keressék az Istent, hátha kitapinthatják és megtalálhatják, hiszen nincs messzire egyikünkötől sem, mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk (ApCsel 17,27–28a).

Ezt sztoikus panteizmusnak nevezik a kritikusok. Az nem vitatható, hogy valóban fellelhetőek ilyen kifejezések a sztoikusoknál és

40 FERGUSON, *A keresztyénség bölcsője*, 311.

41 uo.

42 uo.

43 FERGUSON, i. m., 312.

44 uo.

az ő gondolkodásmódjuk alapján keletkezett iratokban. A sztoikus Kleanthésznél (Kr. e. 331–232) is találkozhatunk ugyanezzel a gondolattal. Az akkori sztoicizmusra jellemző panteista felfogás szerint mindenki az istenek családjához tartozik. Pál továbbá azt is mondja, hogy „ha isten fiai vagyunk”. Ez alapján gondolhatjuk, hogy Pál nagyon otthonosan mozgott a sztoicizmus világában. A korabeli sztoicizmus gondolataiban is felfedezhető néhány, a keresztyén tanítással való hasonlóság.⁴⁵ Azonban vannak kutatók – köztük Erdős Károly is – akik elismerik a szöveg páli eredetét, ők a bizonyítékokat az Ószövetségben keresik. Több olyan ószövetségi igehely is létezik, amely az Úr keresését fejezi ki, mint például:

[...] megjedtt Jósáfát, az Urat kezdte keresni, és böjtöt hirdetett egész Júdában. Összegyülekeztek a júdeaiak, hogy segítséget kérjenek az Úrtól. Júda összes városából is eljöttek, hogy az Úr segítségét kérjék. (2Krón 20,3–4)⁴⁶

Istennek mindenhol jelenvalóságát pedig a 139. zsoltár tárja elénk:

Minden oldalról körülfogtál, kezedet rajtam tartod. Csodálatos nekem ez a tudás, igen magas, nem tudom felfogni. Hova menjek lelked elől? Orcád elől hova fussak? Ha a mennybe szállnék, ott vagy, ha a holtak hazájában feküdnék le, te ott is jelen vagy. Ha a hajnal szárnyaira kelnék, és a tenger túlsó végén lagnék, kezed ott is elérne, jobbod megragadna engem. Ha azt gondolnám, hogy elnyel a sötétség, és éjszakává lesz körülöttem a világosság: a sötétség nem lenne elég sötét neked, az éjszaka világos lenne, mint a nappal, a sötétség pedig olyan, mint a világosság. (Zsolt 139,5–12)⁴⁷

Azt se felejtjük el, hogy Epiktétosz és a sztoicizmus sem ismer egy személyes Istent, csupán immanens istenképpel rendelkezik.

45 BENYIK György, *Szent Pál és a pogány irodalom*, Szeged, Szegedi Egyetemi Kiadó, 2010, 29kk.

46 Lásd még Zsolt 34,11; 73,28; JerSir 3,25.

47 ERDŐS, *Pál apostol athéni beszéde*, 39–40.

A Biblia Istene, a világ teremtője soha sem azonosítható magával a világgal, ahogyan a sztoikus panteizmus gondolja.⁴⁸ Így tehát a kritikusok nézetei ezzel is megcáfolhatóak, és nem bizonyulnak eléggé megalapozottnak.

Pál apostol nem különíti el a filozófiai és a teológiai megismerést, vagy következtetést, sőt próbál párhuzamot keresni a kettő között, és próbálja még közelebb hozni a filozófusok és a pogányok számára a keresztyén világgépet. Párhuzamot von a természetben tapasztalható rend és az üdvtörténet között.⁴⁹ Végül tehát elmondható, hogy a hellenista közegben sem maradhatott el az evangélium eszkatológiai vetülete. Az evangélium hirdetőinek, jelen esetünkben Pálnak sem volt könnyű dolga, mivel az egyik oldalon a zsidó apokaliptikus váradalmak hatása alatt álltak, a másik oldalon konfrontálódniuk kellett a görög-római mitikus gondolkodással szemben.⁵⁰ Pál beszéde végén szól a feltámadásról. Nem említi Jézus nevét, de szeretne volna kifejtetni az Ő megváltó művét, azonban a hallgatóság ekkorra már nem figyel rá. Hiszen a feltámadás gondolata túl idegen volt a számukra.⁵¹ A görögök hittek a lélek halhatatlanságában, de a test feltámadását tagadták. A sztoikusok és a panteisták úgy gondolták, hogy a testből távozó lélek a világ lelkének része lesz. Platón vagy Epikurosz tanítványai számára ez érthetetlen volt. Mivel ők úgy tartották, hogy a lélek a test börtönében van, és a halállal éppen onnan szabadul ki.⁵² A lelket mint ideát képzeltek el, amely egy örök létező és csak büntetésből került a test börtönébe. Pont ezért örülhet majd a halál után, hogy megszabadul a test rabságából.⁵³ Ahhoz, hogy valaki megértse és elfogadja a

48 FERGUSON, *A keresztyénység bölcsője*, 311.

49 GÁL Ferenc, *Az apostolok cselekedeteinek olvasása*, Budapest, Szent István Társulat, 1982, 133–134.

50 PERES Imre előadása: *Az evangélium hirdetése a római birodalomban*, Debrecen, A Magyar Tudomány Ünnepe, 2008. november 6-án.

51 GÁL, *Az apostolok cselekedeteinek olvasása*, 133.

52 GYÜRKI, *Szent Pál apostol útjai*, 141.

53 GÁL, *Az apostolok cselekedeteinek olvasása*, 134.

feltámadást, ahhoz először el kell fogadnia Isten mindenhatóságát, melyet kinyilvánított a teremtésben és az üdvösségtörténetben.⁵⁴ „A keresztyénység nem ész-vallás, amely észbeli következtetések alapján jön létre, hanem kinyilatkoztatott vallás, azaz olyan természetfölötti eseményekre épül, amelyekben Isten maga tárul ki az ember felé. Más szóval a természetfölötti misztérium a lényegéhez tartozik. A hitnek megvannak az ésszerű előfeltételei, de emellett a hit mindig a szabad akarat és kegyelem titka marad.”⁵⁵ Pál apostol beszéde kudarcra végződik, de missziója mégsem volt olyan sikertelen. Lukács megtérteket említ: Damariszt és Dénest.⁵⁶ Későbbi athéni sírfeliratok is azt bizonyítják, hogy Pál után létrejött Athénban egy keresztyén közösség.⁵⁷ Az athéni kudarc azonban nemcsak az igehirdető ügyességén, vagy ügyetlenségén múlt, hanem a hallgatóságon is. Azt mondják Pálnak, hogy még máskor is meghallgatják őt, nem látnak tehát benne mást, pusztán egy tanítót a sok közül. Úgy vélték, hogy az ő tanításuk jobb annál, mint amit az apostol eléjük tárt. Az athéniak úgy gondolták, hogy az emberi bölcsesség mindenre orvosság, és ők teljességgel birtokolják ezt a bölcsességet. Athén túlságosan is gazdag volt szellemileg, és azért nem tudta befogadni az egyszerű igazságot, amelyet az apostol hirdetett.⁵⁸

3. Összefoglalás

Összefoglalásként tehát elmondhatjuk, hogy Pál apostolnak nem volt egyszerű feladata Athénban. Jól felkészült, mind a hallgatóság és a körülmények megismerésében, mind pedig az igehirdetése megfogalmazásában és átadásában. Mégis olyan gátakba ütközött, amelyeket nem tudott áttörni. Az igehirdetése sikertelensége

54 GÁL, *Az apostolok cselekedeteinek olvasása*, 134.

55 GÁL, i. m., 133.

56 GYÜRKI, *Szent Pál apostol útjain*, 141.

57 PERES Imre előadása: *Az evangélium hirdetése a római birodalomban*, Debrecen, Magyar Tudomány Ünnepe, 2008. november 6-án.

58 GYÜRKI, *Szent Pál apostol útjain*, 141–142.

nem rajta múlott. Viszont az ő sikertelensége mégsem volt annyira kudarcos, hiszen elérte célját, mivel olvashatunk megtértekről, és okkal feltételezhető egy lehetséges gyülekezet is. A misszió sikerességét nem a megtértek száma adja, hanem hogy megalakul-e egy működőképes közösség. További kutatásaim során ennek a lehetséges gyülekezetnek a létezését szeretném kutatni és esetleg bebizonyítani.

Felhasznált irodalom

- ALEXANDER, Joseph A., *A commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh, Banner of Truth Trust, 1980.
- BENYIK György, *Szent Pál és a pogány irodalom*, Szeged, Szegedi Egyetemi Kiadó, 2010.
- BRUCE, Frederick Fyvie, *Commentary on the Book of the Acts*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1976.
- CURTIUS, Ernst, *Die Stadtgeschichte von Athen. Mit einer Übersicht der Schriftquellen zur Topographie von Athen von A. Milchhofer*, Berlin, Weidmann, 1891.
- CURTIUS, Ernst, Paulus in Athen in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 2. Halbband: Juni bis Dezember, Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1893, 925–938.
- ERDŐS Károly, *Pál apostol athéni beszéde*, Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1927.
- FERGUSON, Everett, *A kereszténység bölcsője*, Budapest, Osiris, 1999.
- GÁL Ferenc, *Az apostolok cselekedeteinek olvasása*, Budapest, Szent István Társulat, 1982.
- GYÜRKI László, *Szent Pál apostol útjain*, Budapest, Szent István Társulat, 1980.
- KÁLVIN János, *Kálvin János magyarázatai az Apostolok cselekedeteihez*. 2. kötet, (ford. Szabó András), Székelyudvarhely, Könyvnyomda Rt., 1942.

SAFFREY, Henry-Dominique, *Pál apostol története*, Szeged, Agapé, 2001.

STOTT, John, *Az apostolok cselekedetei*, Budapest, Harmat – KIA, 2012.

THOMAS, David, *Acts of the Apostles*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1980.

WITHERINGTON III, Ben, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Cambridge, Paternoster Press, 1998.

Kovács Patrícia



Mennybemenetel

A feltámadott test a judaizmusban és a páli levelekben

A megdicsőülés történetének Márk szerinti változatában – és csak a Márk szerinti elbeszélésben – miközben lefelé tartanak a hegyről, a tanítványok azon tanakodnak egymás között, hogy mit jelenthet a halottak közül való feltámadás (Mk 9,10)¹ A kérdésre – főként, ha a részletekre is kíváncsiak vagyunk – nem egyszerű választ adni. Kik támadnak fel? Mindenki vagy csak a zsidók? A zsidóságon belül mindenki vagy csak a kegyesek? A feltámadás a testre vagy a lélekre vonatkozik, vagy esetleg erősen spirituális értelmű, mint Illés „feltámadása” Keresztelő Jánosban? Ha megvizsgáljuk az Ószövetség, az intertestamentális kor, vagy akár az Újszövetséggel egyidős zsidó irodalom vonatkozó adatait, a feltámadással kapcsolatos képzetek meglepő sokszínűségével találkozunk, és ez a sokszínűség – jegyzi meg Irving Wood – egészen modernnek hat.²

1. Feltámadás a judaizmusban

Általánosnak mondható a kutatók konszenzusa abban, hogy az egyetlen ószövetségi szakasz, mely explicit módon beszél az emberi individuum feltámadásáról a Dán 12,1–3.³ A feltámadásban „sokan” részesülnek a föld porában alvók közül, azaz úgy tűnik, a nagyon igazak és a nagyon gonoszok támadnak majd fel. Nem

1 A kérdés tulajdonképpen az, hogy mit jelent felkelni/felébredni (ἀνίστημι). Az Újszövetség valahányszor feltámadásról beszél, akár az ἀνάστασις (1Kor 15,12–13.21.42 vagy az egyszer előforduló ἐξανάστασις (Fil 3,11) kifejezéseket, akár az ἐγείρω ígét (1Kor 15,42–44, 2Kor 4,14, Róm 7,4) használja, képszerűen felébredést/felkelést ért alatta. Ha nagyon redukcionista módon kezeljük a képet, azt (és csak azt) sugallja, hogy azok, akik alszanak/fekszenek a föld porában a végidőkben fel fognak kelni/ébredni.

2 Irving F. WOOD, Paul's Eschatology, in: *The Biblical World* 38/2 (1911), 79–91, ebben lásd 83.

3 Itt nem egy közösség (a nép) jövőbeli helyreállításáról van szó, és nem is az a szöveg értelme, hogy halál nem lesz többé (vö. Ez 37, Ézs 26,19, különösen: Ézs 25,6).

egyértelmű, hogy a felébredés a testi feltámadást jelenti-e, vagy inkább a lélek ébredésére kell gondolnunk, mely a Seolban alszik. A feltámadást követő életről a szerző szűkszavúan beszél: vannak, akik örök gyalázatra ébrednek fel, a kegyesek azonban fénylenek mint a csillagok. A csillagként ragyogás képe akár a görög-római világban népszerű asztrális halhatatlanság képzetét is tükrözheti.⁴ Ám valószínűbb, hogy a kép a zsidó apokaliptikus irodalom kontextusában értelmezendő, ahol a csillagok a mennyei vagy anyagi sereget jelentik, vagyis a feltámadottak a mennyei sereg részévé lesznek.⁵

Csak az igazak támadnak fel Énók könyvében (Énók 1–36), ahol is arról olvassuk, hogy az igazak és gonoszok lelkei differenciáltan, külön helyiségekben várják az utolsó napot. Amikor az élet fája megjelenik, az igazak hosszú életben részesednek, akárcsak az ősatyák. Ez nem a szó szoros értelmében vett örök élet, hanem egy rendkívüli hosszú élet (Énók 25,5–6, vö. Ézs 65,17–25).⁶ A gonoszok lelkei nem lesznek elpusztítva az ítélet napján, de nem is támadnak fel (Énók 22,9–14).

Nincs az istentelenek számára feltámadás a 2Makk szerzője szerint sem. A feltámadás fizikailag értendő, az ember ugyanazt a testet kapja vissza, mely a halálban elpusztult. A feltámadás persze

4 Egy Kr. u. 1–2. századi sírfelirat így vigasztalja a hátramaradott anyát: „Anyám, ne hullass könnyet. Ugyan mit segít ez? Inkább ámulj! / Csillag lettem, dicső esthajnalcsillag”, lásd Werner PEEK, *Griechische Grabgedichte. Griechisch und Deutsch*, Berlin, Akademie Verlag, 1960, 178; Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 86.

5 John J. COLLINS, *The Afterlife in Apocalyptic Literature*, in: Alan J. AVERY-PECK – Jacob NEUSNER (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, Part 4: *Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaism of Antiquity*, Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East, Vol. 49, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 119–139, ebben lásd 126.

6 Lásd COLLINS, *The Afterlife in Apocalyptic Literature*, 121–123.

nem egyszerűen visszatérés ebbe az életbe, ugyanis az a szerző hite szerint az örökké tartó megújulást jelenti (2Makk 7,7–23).

Általános feltámadásról beszél viszont Báruk 2. könyve, mely szerint a messiási kor után a Messiás visszatér dicsőségben a mennybe, ezt követően pedig a tárházak, ahol a lelkeket őrizték, megnyílnak, és az igazak feltámadnak (2Bár 30). A halottak – kivétel nélkül – ugyanazzal a testtel támadnak fel, ám ugyanakkor az igazak fénylő szépségben is, hogy beléphessenek abba a világba, melyben nincs halál, és amely felől ígéretet kaptak. Az idő nem lesz hatással rájuk, nem öregszenek, az angyalokhoz, csillagokhoz lesznek hasonlónak, sőt dicsőségben meg is haladják őket (2Bár 51). A gonoszok a feltámadás után a szenvedés következtében, ugyancsak változáson esnek át, rosszból rosszabbra fordul az állapotuk.⁷

Úgy tűnik, általános a feltámadás Ezsdrás 4. könyvében is, melyben, hasonlóan a vele nagyjából egy időben keletkezett Báruk 2. könyvéhez, a feltámadottak sorsa a feltámadást követően differenciált. Isten Ezsdrás kérdésére kijelenti, hogy ez a világ sokak számára, az eljövendő viszont kevesek számára teremtett (4Ezsdr 8,1).⁸

A zsidó apokaliptikus gondolatok a lélek halhatatlanságának görög nyelvezetében csomagolva jelennek meg a Salamon bölcsessége (*Sapientia Salamonis*) című iratban. A halál és a halhatatlanság olyan állapotok, melyben az istentelen és az igaz már most benne van, és amely folytatódik a fizikai halál ellenére is. Az igaz csak az esztelen szemében látszik halottnak (SapSal 3,1–2), ám valójában lelke Isten kezében van, azaz halhatatlan. Az istentelenek, mivel a „halál hívei” (SapSal 1,12) megsemmisülnek (SapSal 5,9–14), az igazak azonban örökké élnek Isten jelenlétében, Istennel való közösségben (SapSal 5,15kk). Ám ellentétben a platonizmussal a lélek nem eredendően

7 A 2Báruk szövegét lásd Robert Henry CHARLES, *The Apocalypse of Baruch*, New York, Macmillan, 1918.

8 COLLINS, *The Afterlife in Apocalyptic Literature*, 130.

halhatatlan: a halhatatlanság a kegyes élet jutalma Istentől, ahogy az örök megsemmisülés is büntetése az istentelen életnek.⁹

A fenti vázlatos áttekintésből is nyilvánvaló, hogy túlságosan leegyszerűsített az a kép miszerint a zsidóság a test fizikai feltámadásában, a görög-római világ pedig a lélek halhatatlanságában hitt.¹⁰ Egyrészt a zsidóság számára is familiáris volt az a gondolat, hogy csupán a lélek részesül az örök életben (Salamon bölcsessége), másrészt a test feltámadásának gondolatát is többféle variációban képzeletük el:

- I) a lélek támad fel az angyalokéhoz hasonló, tehát az Isten országához alkalmazkodó testben (2Bár),
- II) a test támad fel a földi testtel azonos formában, ám megújult, örökkévaló életre (2Makk),
- III) a lélek támad fel, de csupán hosszú, és nem feltétlenül örök életre (SapSal).

Ami a kegyesek, illetve istentelenek sorsát illeti:

- I) ezek is, azok is feltámadnak, de sorsuk a feltámadást követően differenciált (Dán; 4Ezsdr; 2Bár)
- II) csak a kegyesek támadnak fel (Énók 1–36; 2Makk), a gonoszok
 - a. nemlétben maradnak (2Makk),
 - b. lelkük nem pusztul el (Énók 1–36).

9 Lásd George W. E. NICKELSBURG, Judgment, Life-after-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudepigrapha, in: Alan J. AVERY-PECK – Jacob NEUSNER (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, Part 4: *Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East, Vol. 49, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 141–162, ebben lásd 152–154.

10 Vö. COLLINS, *The Afterlife in Apocalyptic Literature*, 129.

2. Feltámadás/feltámadott test a páli levelekben

A fentebb bemutatott képzetek sokféleségét – miként Wood találoán megfogalmazza – az a világnézet, lelki-szellemi attitűd hozza közös platformra, hogy a világ, jelenlegi állapotában gonosz, de Isten nem hagyja, hogy ez a gonosz erő végképp elhatalmasodjon a világban. Ezt a világnézetet az optimizmus jellemzi Istent illetően, ám szinte szélsőséges pesszimizmus amennyiben az emberi lehetőségekre, a világra tekint.¹¹ Ez az apokaliptikus világnézet – miként ezt Ascough szépen érvelve kifejti – nem volt idegen a görög-római világtól sem.¹² Pál és gyülekezetei ebből a szempontból nagyjából azonos módon látták a világot (vö. Róm 8,19–23). A kérdés tehát nem az, hogy hatott-e Pálra a zsidó apokaliptika (nehéz is lett volna kivonnia magát ez alól a „Zeitgeist” alól), hanem az, hogy a krisztológiában gyökerező eszkatológiai kijelentéseiben, egészen pontosan, a feltámadáshit megfogalmazása során milyen képzeteket használt fel, gondolt tovább, illetve alakított át az apokaliptika kelléktárából?

Mivel Pál szerint a keresztyén élet úti célja, desztinációja a transzcendens élet, az örök dicsőség a mennyben, Isten/Krisztus jelenlétében, egyértelmű, hogy ehhez a dicsőséghez szükségszerűen hozzátartozik a dicsőséges test, mely lehetővé teszi az Istenhez való új közelséget, azaz kompatibilis a mennyei valósággal.¹³

11 WOOD, Paul's Eschatology, 83.

12 Mind az epikureusok, mind a sztoikusok hittek abban, hogy a világ elpusztul, illetve, hogy a pusztulás felé tart. Idősebb Plinius azt írja, hogy az emberi faj napról napra csökevényesebb lesz (*Naturalis Historia*, 7,16.73), Lucrétiusnál pedig arról olvassuk, hogy a föld elfáradt, az élet ereje megtört (*De rerum natura*, 2.1150–52). Lásd Richard S. ASCOUGH, A Question of Death. Paul's Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13–18, in: *Journal of Biblical Literature* 123/3 (2004), 509–530, ebben lásd 527–529.

13 Ez derül ki mind a korai (1Thessz 4,17b – „mindenkor Krisztussal leszünk”), mind későbbi leveleiből (2Kor 5,1–10, Fil 1,23), lásd Joseph PLEVNIK, The Destination of the Apostle and of the Faithful. Second Corinthians 4:13b–14 and First Thessalonians 4:14, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 62/1 (2000), 83–95, ebben lásd 91–93. A *szómát* illető változás – írja Gillman

A 2Kor 5,1–10-ben a felöltözés implikál valamilyen alsóruhát, amire az ember felölti az újat. Ez az alsó ruha nincs megnevezve, de valószínűleg a hívőt magát jelenti, halandó és romlandó testében. A 2Kor 4,16 értelmében az alsóruha a külső ember (ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος), mely megromolhat. Ha így van, a *felöltöni* ugyanazt a gondolatot fejezi ki, mit az 1Kor 15,53: ahogy az utóbbi arról szól, hogy a romlandó felöltözi a romolhatatlant, az előbbi is azt fejezi ki, hogy a szétbomló földi sátorház felöltözi a mennyeit.¹⁴ Pál „kevert metaforát” használ, ahelyett, hogy a ruha felöltözéséről beszélne, vagy átköltözésről az új házba, a *ház felöltözéséről* beszél. Ennek oka az lehet – érvel Gillman – hogy, egyrészt a *ruha felöltözéséhez* mint szimbólumhoz, valami időleges kapcsolódna (hiszen a felöltött ruha könnyen levethető), másrészt az *átköltözés egy másik házba* metaforájához nem kapcsolódna eléggé hangsúlyosan az a gondolat, hogy erős kapocs van a személy és az új valóság között. A *felöltöni a házat* egy olyan állapotot sugall, mely állandó a hívő számára, a személy és az új ház mintegy szervesen egybeépített, összetartozó.¹⁵ Pál számára, úgy tűnik, nagyon fontos annak hangsúlyozása, hogy a földi és mennyei test, vagy inkább a földi és mennyei személy között egyszerre van kontinuitás és diszkontinuitás.¹⁶ Pált feltehetően elsősorban nem a földi

is – mind az élők, mind a holtak vonatkozásában szükséges (δεῖ), hiszen a test csak így lehet kompatibilis a mennyei valósággal. Ugyanakkor ez a „kell” nemcsak szükségszerű (elméletileg), hanem meg is fog történni (τότε γενήσεται), lásd John GILLMAN, A Thematic Comparison. 1 Cor 15:50–57 and 2 Cor 5:1–5, in: *Journal of Biblical Literature* 107/3 (1988), 439–454, ebben lásd 444.

14 Lásd GILLMAN, A Thematic Comparison, 452.

15 GILLMAN, i. m., 453.

16 Ezt a gondolatot fejezik ki a szakaszban használt igék is. A καταλύω cserét sugall, az új felülírja a régit, a sátort lecsereéli a ház. Az ἐπενδύομαι felöltözés kiegészítést, hozzáadást sejtet, a személy egy új épületet kap. A καταποθῆ eliminációt sugall, a halandót eltünteti az élet. Ezek közül az eltérő leírások közül a csere és az elimináció a földi és a mennyei közötti diszkontinuitást, a kettő közötti cezúrát, éles határt, míg a hozzáadás a kontinuitást, a személy

és a majdani feltámadott test szubsztanciája foglalkoztatja (földi: hús és vér, feltámadott: hús és vér hiánya), az ellentét nem annyira a **σάρξ** és a **σῶμα**, hanem az erőtelens és dicsőséges test között feszül. Az apostolt tehát a kétféle test közötti minőségi, kvalitatív, és nem a mennyiségi, kvantitatív különbség érdekli.¹⁷ Ezt a gondolatot fejezi ki az 1Kor 15-ben használt Ádám-Krisztus, illetve a mag analógia. Az Ádám-Krisztus analógiában az a hangsúlyos, hogy Ádám, és az Ádám szerinti, Ádám „természetét” öröklő ember(iség) élő lélek (**ψυχὴ ζῶσα**), és földből való, a második Ádám, Krisztus a mennyből való, életadó lélek (**πνεῦμα ζωοποιῶν**).¹⁸ A Krisztus szerinti ember(iség) „pneumatikus”, ami nem jelent szóma-nélküliséget, valamilyen szétfolyó, „asztrális” létezést. A mag analógia¹⁹ pedig azt kívánja érzékeltetni, hogy egyrészt az új

folytonosságát hangsúlyozza. Természetesen utalásszerűen, anélkül, hogy Pál részletekbe menően fejtegetné a földi és mennyi közötti hasonlóságokat, ill. különbségeket. Lásd GILLMAN, A Thematic Comparison, 453.

17 Lásd Donald GUTHRIE, *New Testament Theology*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1981, 828.

18 Lásd GUTHRIE, *New Testament Theology*, 829.

19 MacComb szerint Pál nem írja le a lelki test természetét, csupán annyi világos, hogy test és vér nem örökli a romolhatatlanságot, a kettő viszonyát és kapcsolatát pedig a mag analógiája érzékelteti: jelen egzisztenciánkat Isten olyanképpen változtatja át, hogy az alkalmas legyen a mennyi valóság számára. De a precíz viszony a két létmód között sehol nincs kifejtve, ebben Pál visszafogott. Ám a teológusok – jegyzi meg a szerző – már nem ennyire szerények. Úgy véli, a sírba magunkkal viszünk egy materiális és ugyanakkor halhatatlan csírákat, melyből az utolsó napon új testünk alakot nyer. Leírják a lelki test szubsztanciáját is, mely egy nem atomokból álló lélek-burok, éteri, megfoghatatlan, és láthatatlan, ezt a testet mintegy lassanként a lélek szövö, így amikor a halált követően a jelenlegi test elpusztul, ez a másik test készen áll arra, hogy átvegye a helyét a réginek, mint egy olyan orgánum, mely kifejezi és hordozza a személyiséget. Lásd Samuel MACCOMB, *The Eschatology of Paul*, in: *The Biblical World* 22/1 (1903), 36–41, ebben lásd 38. Noha ilyen spekulációkat valóban nem találunk Pál gondolkodásában, mégsem ítélték el, hiszen ha láthatókból nem is lehet következtetni a láthatatlanokra, a hívő ember, szemtől szembe a halállal, mintegy tükör által homályosan, próbál megérteni valamit a mennyi világ, érzékek, gondolkodás számára

élet nem egyszerűen csak reprodukciója a korábbi életnek, hanem valami jobb és más, másrészt, hogy kontinuitás és kapcsolat van a fizikai test és a feltámadott test között,²⁰ ám az előbbinek átváltozáson kell átesnie. A fizikai test elpusztul ugyan, de nem valami gyökeresen más lesz belőle, hanem hasonló, még ha minőségileg más is. A halandó halhatatlanná lesz, ám Isten nem valami egészen más testet (személyiséget) teremt.²¹ A végső állapot, melybe a hívó kerül mindenképpen szomatikus állapot.²²

3. Összegzés

Ha megvizsgáljuk az Ószövetség, az intertestamentális kor, vagy akár az Újszövetséggel egyidős zsidó irodalom vonatkozó adatait, a feltámadással kapcsolatos képzetek meglepő sokszínűségével találkozunk. Már egy vázlatos áttekintésből is kiderül, hogy túlságosan leegyszerűsített az a kép, miszerint a zsidóság a test fizikai feltámadásában, a görög-római világ pedig a lélek halhatatlanságában hitt. A képzetek sokféleségét az apokaliptika hozza közös platformra, vagyis az a világnézet, lelki-szellemi attitűd, „életérzés”, hogy a világ, jelenlegi állapotában gonosz és pusztulásra érett, ám Isten útját állja a gonosz elharapózásának. Ezen a platformon áll

felfoghatatlan, valóságból.

20 Ikoniumi Amphilokhiosz ihletett megfogalmazása szerint a feltámadott test ugyanaz, de nem ugyanolyan. Így előadásában PÁSZTORI-KUPÁN István, Ugyanaz, de nem ugyanolyan. A test feltámadása Ikoniumi Amphilokhiosz értelmezésében (kézirat), elhangzott Magyar Patrisztikai Társaság XIV. országos konferenciáján, Esztergom, 2014. június 26–28.

21 Lásd GUTHRIE, *New Testament Theology*, 829.

22 Schnelle szerint arra a kérdésre, hogy milyen a posztmortális egzisztencia, Pál úgy válaszol, hogy kerüli a lélek halhatatlanságának gondolatát, ugyanakkor kerülni kezdi azt is (2Kor 5), hogy a mennyei léthez a *szómat* kösse, és kezdi a testi létmódot negatívan értékelni. De hozzáteszi, hogy a Filippi és Római levelek ugyanakkor azt mutatják, hogy Pál eredeti gondolata, miszerint a Lélek által átváltoztatott testnek, mint *szóma pneumatikomnak* része van a mennyei világban, továbbra is érvényes, lásd Udo SCHNELLE, *Theology of the New Testament* (transl. M. Eugene Boring), Grand Rapids, Baker, 2009, 349.

Pál is. Ismerős számára ez az „eszkatológiai szótár”, de az apokaliptika túlkapásaiban, fantáziadús spekulációiban nem osztozik. Az apostol, a Krisztusban hívő ember eszkatológiai reménységének megfogalmazása során, mondhatni az apokaliptika „legjobb” hagyományából merít: eszkatológiai gondolkodásában mindvégig kardinális pont marad a feltámadás, illetve az a gondolat, hogy a feltámadott test „minőségileg” más, Isten országával kompatibilis kell, hogy legyen.

Felhasznált irodalom

- ASCOUGH, Richard S., A Question of Death. Paul's Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13–18, in: *Journal of Biblical Literature* 123/3 (2004), 509–530.
- CHARLES, Robert Henry, *The Apocalypse of Baruch*, New York, Macmillan, 1918.
- COLLINS, John J., The Afterlife in Apocalyptic Literature, in: Alan J. AVERY-PECK – Jacob NEUSNER (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, Part 4: *Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East, Vol. 49, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 117–139.
- GILLMAN, John, A Thematic Comparison. 1Cor 15:50–57 and 2Cor 5:1–5, in: *Journal of Biblical Literature* 107/3 (1988), 439–454.
- GUTHRIE, Donald, *New Testament Theology*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1981.
- MACCOMB, Samuel, The Eschatology of Paul, in: *The Biblical World* 22/1 (1903), 36–41.
- NICKELSBURG, George W. E., Judgment, Life-after-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseud-epigrapha, in: Alan J. AVERY-PECK – Jacob NEUSNER (ed.), *Judaism in Late Antiquity*, Part 4: *Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, Handbook of Ori-

- ental Studies. Section 1. The Near and Middle East, Vol. 49, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 141–162.
- PÁSZTORI-KUPÁN István, Ugyanaz, de nem ugyanolyan. A test fel-támadása Ikoniumi Amphilokhiosz értelmezésében (kézirat), elhangzott Magyar Patrisztikai Társaság XIV. országos konfe-renciáján, Esztergom, 2014. június 26–28.
- PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte. Griechisch und Deutsch*, Berlin, Akademie Verlag, 1960.
- PERES, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschato-logie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PLEVNIK, Joseph, The Destination of the Apostle and of the Faith-ful. Second Corinthians 4:13b–14 and First Thessalonians 4:14, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 62/1 (2000), 83–95.
- SCHNELLE, Udo, *Theology of the New Testament* (transl. M. Eugene Boring), Grand Rapids, Baker, 2009.
- WOOD, Irving F., Paul's Eschatology, in: *The Biblical World* 38/2 (1911), 79–91.

Ledán M. István



Szent Antal megkísértése

A belső ember a páli antropológiában

1. A „belső ember” fogalom eszmetörténeti gyökerei

A páli corpuson belül három ízben találkozhatunk a „belső ember” kifejezéssel mint antropológiai fogalommal.¹ Ha az apostoli alkalmazás eszmetörténeti gyökereit szeretnénk megvizsgálni, akkor az Újszövetségben előforduló „ὁ ἔσω ἄνθρωπος” kifejezés mellett figyelembe kell vennünk az ezzel szinonim értelmű „ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος” és „ὁ ἐνδον ἄνθρωπος” terminusokat is. Az első érdekesség, amit az „ἔσω”, „ἐντὸς” és „ἐνδον” szavak kapcsán látnunk kell, hogy bár melléknévként fordítjuk őket, ezek szófajlag határozószók. A „belső ember” tehát szó szerint: „az ember belül”. Szövegkörnyezettől függően, szemantikailag öt nagyobb csoportba sorolhatjuk az ókori előfordulásokat.²

a) A literális értelmű alkalmazás során érzékelhetjük az „ἔσω”, „ἐντὸς” és „ἐνδον” adverbiumi jellegét, amikor is egy valamilyen helyiségben vagy épületben bent, belül lévő emberre utalnak. A sok közül példaképpen egyet kiválasztva Xenophón Anabázisában egy város ostroma során a fellegrárban bent tartózkodó emberekre utal.³

1 2Kor 4,16: „Ezért tehát nem csüggedünk. Sőt ha a külső emberünk megromlik is, a belső emberünk mégis megújul napról napra.”

Róm 7,22–23: „Mert gyönyörködöm az Isten törvényében a belső ember szerint, de tagjaiban egy másik törvényt látok, amely harcol az értelmem törvénye ellen, és foglyul ejt a bűn tagjaiban lévő törvényével.”

Ef 3,16: „...adja meg nektek dicsőségének gazdagsága szerint, hogy hatalmasan megerősödjék bennetek a belső ember az ő Lelke által;...”

2 Az öt kategóriát George H. van Kootentől kölcsönöztem, vö. George H. VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, WUNT 232, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 359–370.

3 *Anabasis* 5.2.18. (XENOPHÓN, *Kürosz nevelkedése. Anabázis*, /ford. Fein Judit/, Bibliotheca Classica, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1979.)

b) Orvosi avagy fiziológiai értelemben Hippokratésznál a „τὰ ἔσω τοῦ ἀνθρώπου” az emberi testen belüli részekre, helyre vonatkozik,⁴ de előfordul Platónnál⁵ vagy Arisztotelésznál⁶ is így.

c) Metaforikus alkalmazásnak lehetünk tanúi a Kr. e. 4. századi Menandrosznál,⁷ aki szerint a közismert, illusztris emberek kívülről (ἐξωτέν) gazdagnak és szerencsésnek látszanak, ám belsőre nézve (τὰ δ’ ἔνδον) minden ember egyenlő. Itt nem pusztán a belső szervekről van szó, hanem valószínűleg inkább az ember belső pszichikus világáról.

d) A filozófiai értelemre példaként Platón Államában (IX 588–589) találjuk a következőket. Az emberi lelket ő úgy ábrázolja, mint ami három részből áll. Az első egy sokfejű állatalak, amelynek szelíd és vadállatfejei vannak, a második egy oroszlán, a harmadik pedig egy ember. Ezek hárman összekapcsolódnak és kívülről úgy tűnnek, mint egyetlen ember. Aki csak kívülről képes látni az illetőt, az csak a külső hüvelyt látja, ami egy emberi forma. Az igazságtalanság cselekvése az ilyen konstitúciójú illetőben – tulajdonképpen mindannyiunkban – erőssé teszi a sokfejű állatot és az oroszlánt, az embert (itt a 3. alkotórészt) azonban éhhalálra ítéli. Az igazság cselekvése azonban haszonnal jár:

[...] mindig azt kell cselekedni, azt kell beszélni, ami által az emberben lévő belső ember (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) a legjobban megerősödhet (szó szerint: hogy a bennünk lévő ember teljes uralomra jusson az egész ember felett), s alkalmassá lehet rá, hogy a sokfejű vadállatot úgy gondoza, mint a földműves, aki a szelíd hajtáso-

4 *De prisca medicina* 22. (HIPPOCRATES, *De prisca medicina*, http://www.poesia-latina.it/_ns/Greek/testi/Hippocrates/De_prisca_medicina.html, letöltés dátuma: 2019. május 13.)

5 *Protagoras* 334b–c. (PLATÓN, Prótagórasz, in: *Platón összes művei*, Vol. 1., Bibliotheca Classica, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 173–266.)

6 *Historia animalium* 497b. (ARISZTOTELÉSZ: *Historia animalium*, in: Immanuel BEKKER /ed./, *Aristotelis opera*, Vol. 4., Oxford, Oxford University Press, 1837, 1–383.)

7 *Fragmentum* 122. (August MEINEKE, *Fragmenta comicorum Graecorum*, Vol. 4., Berlin, Reimer, 1841.)

kat neveli és ápolja, a vadhajítások növést pedig megakadályozza; szövetségesévé teszi az oroszlán természetét, mindegyikről egyformán gondoskodik, egymásnak és önmagának jó barátjává teszi, és úgy neveli őket.⁸

A belső ember tehát itt a platóni antropológia értelmében vett értelmes lélekrész, amelynek uralnia kell a vágyakozó és az indulatos lélekrészeket. Később az újplatonista Plótínosz a belső embert (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) azonosítja a „ὁ ἀληθὲς ἄνθρωπος”-szal,⁹ az igazi emberrel, de az újplatonista iskola további nagy alakjai, mint Porphüriosz¹⁰ és Proklosz¹¹ is alkalmazzák a képet.

e) Végül, de nem utolsósorban Alexandriai Philón sajátos módon ötvözi a platóni belső ember terminológiáját a zsidó forrásokban található, az igazi/valódi ember (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινός) gondolatával,¹² amelyet például Jóbra¹³ vagy Énókra¹⁴ használtak korábban. Philón szerint a Gen 1,26–27-ben Isten képeré való teremtettség az értelemre vonatkozik, amely a léthierarchiában a harmadik. Isten képe a λόγος, az ember pedig csupán Isten képeré teremtetett. Az értelem a valódi ember, ami azonos a belső emberrel.¹⁵ Ez felettébb hasonlít a Róm 7,22–25-re, ahol a belső ember

8 *De Republica* IX 589b. (PLATÓN, Az állam, in: *Platón összes művei*, Vol. 2., Bibliotheca Classica, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 7–710, ebben lásd 641.)

9 *Enneades* 1.1.10. (Arthur Hilary ARMSTRONG /transl./, *Plotinus in Seven Volumes*, Vol. 1., Cambridge, Harvard University Press, 1989, 114–116.)

10 *Fragmentum* 275. (Andrew SMITH /ed./, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1993.)

11 *In Platonis Timaeum commentaria* 3.204. (Ernestus DIEHL /ed./, *In Platonis Timaeum Commentaria*, Vol. 2., Leipzig, Teubner, 1903.)

12 *De fuga et inventione* 131. (in: Paulus WENDLAND /ed./, *Philonis opera quae supersunt*, Vol. 3., Berlin, Reimer, 1898, 110–155.); *Quod deterius potiori insidiari soleat* 10. (in: Leopoldus COHN /ed./, *Philonis opera quae supersunt*, Vol. 1., Berlin, Reimer, 1896, 258–298.)

13 Lásd Jób 1,1.8; 2,3 LXX-fordítását.

14 1Énók 22,9–14, lásd Matthew BLACK, *The Book of Enoch or 1Enoch*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7., Leiden, Brill, 1985, 34.

15 *Quis rerum divinarum heres sit* 231. (in: Paulus WENDLAND /ed./, *Philonis opera quae supersunt*, Vol. 3., Berlin, Reimer, 1898, 1–71.); *De plantatione* 42.

szintén a νοῦς, az értelem. A Gen 1-beli teremtéstörténet tehát Philón szerint a valódi emberre, a tiszta értelemre vonatkozik. Ezzel szemben a Gen 2-ben az összetett, földi ember teremtéséről van szó. Egy ponton azonban már a Gen 1,26 és 1,27 között is éles különbséget tesz: míg előző vonatkozik az igazi emberre, a második az összetettre, akiben az irracionális és racionális természet teljesen összeszővődik.¹⁶ Ezen felül Philón azonosítja ezt a valódi embert azzal, akit a cinikus Diogenész verőfényes nappal egy gyertyát meggyújtva keresett.¹⁷

2. *A páli alkalmazás nem-platonikus megközelítése*

Míg a Pálnál is felbukkanó „belső ember” kifejezés platóni eredete és a hellenizmusban való illetén formájú közismertsége körül nem nagyon van vita a szakirodalomban, azt többen megkérdőjelezik,¹⁸ hogy maga Pál platonikus értelemben használta volna a fogalmat. Így tesz például James D. G. Dunn is,¹⁹ aki Római levél kommentárjában amelletttör lándzsát, hogy bár Pál római olvasói nyilván jól ismerték a fogalom platóni értelmét, Pál mondanóját azonban nem érthették félre ilyen irányban. A Róm 7-ben szerinte ugyanis nem a platonikushoz hasonló antropológiai dualizmusról, hanem inkább egyfajta üdvtörténeti dualizmusról van szó. Ebben a híres szentírásí fejezetben az „én” megosztottsága nem a teremtés vagy a bűnbeesés következtében létrejött antropológiai jellegű hasadás, hanem egy olyan dualizmus, ami éppen a megváltásnak köszönhe-

(in: Paulus WENDLAND /ed./, *Philonis opera quae supersunt*, Vol. 2., Berlin, Reimer, 1897, 133–169.)

16 *De fuga et inventione* 71–72.

17 *De gigantibus* 34. (in: Paulus WENDLAND /ed./, *Philonis opera quae supersunt*, Vol. 2., Berlin, Reimer, 1897, 42–56.)

18 Például Christoph MARKSCHIES, *Innerer Mensch*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 18 (1998), 266–312; Hans Dieter BETZ, *The Concept of the "Inner Human Being" (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul*, in: *New Testament Studies* 46/3 (2000), 315–341.

19 James D. G. DUNN, *Romans 1–8*, WBC 38a, Dallas, Word Books, 1988, 393–394.

tően lép fel. A krisztushívő „én”-je két világekorszakhoz tartozik, ezek között feszül ki: a halál és a Törvény régi korszaka és a kegyelem, az élet, a Lélek korszaka között. A belső ember így az az „én”, amely egyesült Krisztussal halálában és feltámadásában, míg a testi én az az „én” amely még nem halt meg.

3. A páli használat platonikus megközelítése

Ezzel szemben George H. van Kooten amellettt érvel, hogy Pál nagyon is tudatosan használta platonikus-filozofikus értelemben is a „belső ember” kifejezést, csakúgy mint a zsidó kortárs Alexandriai Philón. A 2Kor 4,16 eleve egy szofista-ellenes kontextusban tárul elénk. A Róm 7 kapcsán pedig van Kooten párhuzamot von a két évszázaddal későbbi Plótínossal, aki Platónra alapozva, de szemmel láthatólag nagyon hasonlóan gondolkodik, mint Pál.²⁰ A Róm 7,14 szerint: „Tudjuk ugyanis, hogy a törvény lelki, én pedig testi vagyok: ki vagyok szolgáltatva a bűnnek.” Az ebben az igeversben szereplő, hivatalosan ’kiszolgáltatottság’-ként fordított *πεπραμμένος* alak a *πιπράσκω*, ’eladni’ ige *participium perfectum*, azaz a páli szakaszban szó szerint azt jelenti, hogy „el vagyok adva”. Ez a kifejezés azoknak a foglyoknak a deportálására vonatkozott, akiket külföldre eladtak rabszolgának. Ezzel a képpel festi le Pál a bűnnek való kiszolgáltatottságát. Éppen ezért a cselekedetei nem a sajátjai, hiszen nem azt teszi, amit ő akarna, hanem amit megvet, ám rabszolgaként mégis köteles azt megtenni. Ahogy a Róm 7,18b–20-ban olvashatjuk:

[...] minthogy arra, hogy akarjam a jót, van lehetőségem, de arra, hogy megtegyem, nincs. Hiszen nem azt teszem, amit akarok: a jót, hanem azt cselekszem, amit nem akarok: a rosszat. Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor már nem én teszem, hanem a bennem lakó bűn. (Róm 7,18b–20)

20 VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology*, 370–374.

Plótinosz szerint az összetett lélek az, ami vétkezik, és nem a belső ember. Van Kooten úgy látja, hogy nagyfokú összhang van Pál és Plótinosz között a „belső ember” etikai természetét illetően, s hogy az ember örvendezhet az Isten törvényében.²¹ Ugyanígy annak az elismerése, hogy létezik egy ettől eltérő akaratlan impulzus, amely működik bennünk, nem igazolja egyiküknél sem az etikátlan cselekvést. Sőt, ellenkezőleg, mert a „belső ember” fogalma mögött annak a gondolata húzódik meg, hogy az embernek Isten képére kell transzformálnia. Platónnál ez a „*ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν*”,²² azaz Istenhez hasonlatossá válni, amennyire lehetséges. Pálnál is számos nyomát lelhetjük fel mindennek.

Mi pedig, miközben fedetlen arccal, mint egy tükörben szemléljük az Úr dicsőségét mindnyájan, ugyanarra a képre formálódunk át az Úr Lelke által dicsőségről dicsőségre. [...] Ezért tehát nem csüggedünk. Sőt ha a külső emberünk megromlik is, a belső emberünk mégis megújul napról napra. (2Kor 3,18; 4,16)

Figyelembe kell vennünk a Róm 8,29-et is: „Mert akiket eleve kiválasztott, azokról eleve el is rendelte, hogy hasonlókká legyenek Fia képéhez,” (*συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*). Ez az alak, a *μορφή*, a transzformáció eredménye. Maga a transzformáció az értelem megújulásával megy végbe, ahogy azt a Róm 12,2-ben olvassuk:

[...] okos istentiszteletként szánjátok oda testeteket élő és szent áldozatul, amely tetszik az Istennek; változzatok meg (*μεταμορφοῦσθε*) értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek: mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes. (Róm 12,2)

21 VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology*, 373.

22 *Theaitetus* 176b. (PLATÓN, Theaitétosz, in: *Platón összes művei*, Vol. 2., Bibliotheca Classica, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 895–1070.)

Az okos istentisztelet a λογική λατρεία, azaz a transzformáció az értelmén (νοῦς) belül kell, hogy végbe menjen. S mint a Róm 7,23.25-ben láthatjuk, a belső ember az értelemben található, vagy azzal azonos.

4. Konklúzió

Két típusosnak mondható megközelítését ismertettem a páli „belső ember”-fogalom szakirodalmi értelmezésének. Magam részéről azt gondolom, hogy bár első látásra úgy tűnik, azonban mégis kibékíthetetlen ellentét az antropológiai dualista (lásd van Kooten) és a hangsúlyosan eszkatológiai dimenziókkal is rendelkező üdvtörténeti típusú dualista (lásd Dunn) szemléletmódok között. Ugyanis amennyiben nem a fogalmi hordozóeszközöket abszolutizáljuk, hanem a mögöttes, megjeleníteni kívánt tartalmat, akkor álláspontom szerint tekinthetünk úgy is e megközelítésekre, mint amelyek aspektuális igazságokat közvetítenek felénk. Hiszen „a már igen és még nem” eszkatológiai feszültsége egy képzeletbeli koordinátarendszer időtengelyét, míg a belső ember és a külső ember ellentéte egyfajta spirituális térbeliség értelmében vett tér-tengelyt alkotva együttesen jeleníthetik meg krisztushívőként való, a tér és idő keresztjére feszített létünk itt és most, nézőpont szerint egyszerre folyamatként és állapotként megvalósuló, paradox, *simul iustus et peccator* valóságát.

Felhasznált irodalom

- ARISZTOTELÉSZ: *Historia animalium*, in: Immanuel BEKKER (ed.), *Aristotelis opera*, Vol. 4., Oxford, Oxford University Press, 1837, 1–383.
- ARMSTRONG, Arthur Hilary (transl.), *Plotinus in Seven Volumes*, Vol. 1., Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- BETZ, Hans Dieter, The Concept of the ”Inner Human Being” (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul, in: *New Testament Studies* 46/3 (2000), 315–341.

- BLACK, Matthew, *The Book of Enoch or 1Enoch*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7., Leiden, Brill, 1985.
- DIEHL, Ernestus (ed.), *In Platonis Timaeum Commentaria*, Vol. 2., Leipzig, Teubner, 1903.
- DUNN, James D. G., *Romans 1–8*, WBC 38a, Dallas, Word Books, 1988.
- HIPPOCRATES, *De prisca medicina*. http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Hippocrates/De_prisca_medicina.html, letöltés dátuma: 2019. május 13.
- KOOTEN, George H. van, *Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, WUNT 232, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- MARKSCHIES, Christoph, Innerer Mensch, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 18 (1998), 266–312.
- MEINEKE, August, *Fragmenta comicorum Graecorum*, Vol. 4., Berlin, Reimer, 1841.
- PHILÓN, Alexandriai, De fuga et inventione, in: Paulus WENDLAND (ed.), *Philonis opera quae supersunt*, Vol. 3., Berlin, Reimer, 1898, 110–155.
- PHILÓN, Alexandriai, De plantatione, in: Paulus WENDLAND (ed.), *Philonis opera quae supersunt*, Vol. 2., Berlin, Reimer, 1897, 133–169.
- PHILÓN, Alexandriai, De gigantibus, in: Paulus WENDLAND (ed.), *Philonis opera quae supersunt*, Vol. 2., Berlin, Reimer, 1897, 42–56.
- PHILÓN, Alexandriai, Quis rerum divinarum heres sit, in: Paulus WENDLAND (ed.), *Philonis opera quae supersunt*, Vol. 3., Berlin, Reimer, 1898, 1–71.
- PHILÓN, Alexandriai, Quod deterius potiori insidiari solet, in: Leopoldus COHN (ed.), *Philonis opera quae supersunt*, Vol.1., Berlin, Reimer, 1896, 258–298.
- PLATÓN, Az állam, in: *Platón összes művei*, Vol. 2., Bibliotheca Classica, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 7–710.
- PLATÓN, Prótágórasz, in: *Platón összes művei*, Vol. 1., Bibliotheca Classica, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 173–266.

PLATÓN, Theaitétosz, in: *Platón összes művei*, Vol. 2., Bibliotheca Classica, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 895–1070.

SMITH, Andrew (ed.), *Porphyrrii philosophi fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1993.

XENOPHÓN, *Kürosz nevelkedése. Anabázis*, (ford. Fein Judit), Bibliotheca Classica, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1979.

Dr. László Virgil



Töviskoronázás

Antropológiai motívumok a Zsidókhöz írt levélben

Isten teremtményéről, az emberről a Teremtő iránti csodálattal és ámulattal állapítja meg már az Ószövetségben a zsoltár megfogalmazója:

Micsoda a halandó – mondom –, hogy törődsz vele, és az emberfia, hogy gondod van rá? Kevéssel tetted őt kisebbé Istennél, dicsőséggel és méltósággal koronáztad meg. Úrrá tetted kezéd alkotásain, mindent a lába alá vetettél. (Zsolt 8,5–7)

Nem véletlenül idézi a Zsidókhöz írt levél szerzője is ezt a verset, de tovább is fűzi gondolatát.¹ Nincs másik irat, mely ennyire rávilágítana a Krisztus, azaz a Fiú isteni eredetére és rangjára – lásd különösen a Zsid 1,5–13-at –, ugyanakkor nincs még egy olyan irat, mely az emberi léte ilyen következetesen végiggondolta volna – lásd Zsid 4,5–10 –, és ne az antropológia köveiből kezdett volna el hivat építeni a krisztológiába, szótériológiába, ekkleziológiába és az eszkatológiába. Így kerül bemutatásra számunkra, hogy miképpen állhat meg Isten előtt Krisztus váltságáldozata óta a teljes emberiség. Hogyan próbál beilleszkedni és miként próbálja meg önmagát meghatározni egy keresztyén gyülekezet az őt kiszorító kulturális közegben, és milyen pozícióra és státuszra számíthat a megváltott ember Isten trónusa előtt, belépve nyugalmanak helyére, miután

1 A Zsolt 8 idézetének krisztológiai és az emberiség egészére történő értelmezését ezen a helyen lásd Kenneth L. SCHENCK, *Cosmology and Eschatology in Hebrews. The Settings of the Sacrifice*, SNTS 143, New York, Cambridge University Press, 2007, 56–59. Arról, hogy miként befolyásolta a Zsid levelet a qumráni teológia Isten trónjának apokaliptikus, térbeli látása, ahol az angyalok Isten trónja körül végzik az istentiszteletet Isten gyermekeivel együtt, vö. Martin KARRER, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1–5,10*, ÖTK 20/1, Gütersloh – Würzburg, Gütersloher Verlagshaus – Echter Verlag, 2002, 82–83.

Krisztus, a mennyei főpap egyszerű és tökéletes áldozatát bemutatta Isten gyermekeiért és testvéreiért? Így kerül sor e tanulmányban a levél néhány eszkatológiai antropológiai motívumának feltárására, leginkább annak társadalmi-közösségi vonatkozásában úgy, mint vándorló Isten népe. S miközben az engedetlensége miatt veszélybe sodródott emberiség sorsára ad választ a gyönyörű görögséggel megírt szöveg, látnunk kell azt is, hogy a Zsidókhoz írt levél teológiájának szíve a mennyei főpap krisztológiájában bontakozik ki, így a megváltott emberiség és azon belül a megváltott egyén sorsát is ezen keresztül láttatja és értelmezi.²

1. Egyéni vonatkozás

Ki gondolná, hogy egy ilyen különleges levélben is, mint a Zsidókhoz írt levél az embernek első sorban a hallására van szüksége. Hiszen a hallás által megszólított ember – s általa a humanitás – van a középpontba helyezve, mint akihez sokszor és sokféleképpen szóltak, de most Isten szól, mégpedig a Fiú által (Zsid 1,1-2: ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ). A hívő ember képessége az Isten beszédének (meg-)hallására határozza meg teljes identitását és Isten előtti megállását.³ Az antropológia központi témája a Zsidókhoz írt levélnek, melyben az egyén (és közösség) előtt ott a lehetőség a meghallásra és megértésre, melyen keresztül az embernek teljes valójában lehetősége nyílik arra, hogy ne csak halljon, de egyben tanuljon és

2 Helyes tehát akár úgy is fogalmazni, hogy a levél emelkedett antropológiáját a szerző annak emelkedett (υἱός) krisztológiájából vezeti le, lásd Udo SCHNELLE, *Theology of the New Testament*, (transl. M. Eugene Boring), Grand Rapids, Baker, 2009, 641.

3 „Akit a megsüketülés és megnémulás fenyeget, az emberi mivoltának elvesztésétől retteg. Hallani, meghallani, ez teszi az embert emberré [...]. Mivel az emberi élet értelmes élet, ezért a halló fül és a helyesen irányított nyelv az ember legfontosabb szervei. Ezért értékelhető a központi deuteronomiumi, az atyákhoz és prófétai hangokhoz címzett »Halld meg, Izráel!« (5Móz 6,4) felszólítás úgy, mint ami lényegében megalapozza és megújítja az emberi életet.” Hans Walter WOLFF, *Αξ Ὄσζὼνςῆς ἄνθρωπολόγίᾱς*, Pápai Teológiai Könyvek, Budapest, Harmat – PRTA, 2001, 102.

okuljon az elődök által elkövetett hibákból és „félre-hallásokból.” Felsorakozik az egész múlt az elődök engedetlenségével és engedelmességével egyaránt, a hit hőseinek példáján keresztül (Zsid 5,6; 11). Az ember az engedelmség és engedetlenség közül választhat, hogy melyiknek az útjára lép, ezzel azt is eldöntve, hogy Isten beszédét meghallva az „elhívás részese lesz” (vö. Zsid 3,1), mely az egyén teljes valóját megköveteli, vagy süket fülekre talál. Az engedetlenség kifejezésére viszont egy másik antropológiai elemet választ ki, hisz ennek a magatartásnak a leírásához már nem a hallás a kiindulópont, hanem a megkeményedett szív, mely az emberi „nagyothallás” eredménye Isten kegyelmes szavára, ilyen értelemben a füllel is összefügg.⁴ Így ezt az isteni beszédet a meghallás útján identitásának részévé fogadhatja. Mert Isten Igéje az, ami mélyre hatol és még a szív gondolatait is megítéli.

Az erős test-képi kifejezések mellett az egyén érzelmvilágát is kivételes finomsággal térképezi fel, nem véletlenül gondolnak a levél mögé egy olyan szerzőt, aki egyben kiváló lelkipáterként is rendelkezett. Ugyanúgy tisztában van az emberi lélek gyengeségeivel, lemaradásával: az engedetlenség, az elkeseredés, a kísértésbe esés állapotairól tudja, hogy ebben segítségre van szükségünk (vö. Zsid 2,18; 4,16). Ezzel szemben óvva int, figyelmeztet, sőt mivel ismerheti milyen nehéz lehet a hit mellett kiállni a kemény időben: együttérez és bátorít (vö. Zsid 5,11–14). Egyedül itt olvassunk az Újszövetségben szó szerint arról, hogy a hívő embernek is valóságos félelmet jelent a halálfélelem (φόβη θανάτου).⁵ Ha pedig

4 Vö. Jer 7,21–28; Zsid 3,8; 4,7. A szív a leggyakoribb ószövetségi antropológiai motívum, amit bizonyos agyi funkcióknak és testrészek koordinációjának központjaként képzeltek el, ahol a legfontosabb döntések születnek, lásd WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 61.66.

5 A félelem fontos indikátora a vallási önértelmezésnek, vö. Horst BALZ – Gunther WANKE, φόβη, in: ThWNT 9 (1973),186–219, ebben lásd 189.

valamivel szemben reményre és bátorításra van szükség, az éppen ez a területe az emberi léleknek.⁶

A hallás és a megkeményedett szív mellett a levél szerzője erőteljes antropológiai képeket használ, hogy ezt a halálfélelmet feloldja. Ennek érdekében a „test”, illetve „test és vér” kifejezésekkel bővíti antropológiai szótárát, itt elsősorban úgy állítja elénk, hogy a Jézusnak értünk hozott áldozatát bemutassa.⁷ Ez annak a kultikus nyelvezetnek a szerves részét képezi, mely azt kívánja bemutatni, hogy Jézus mint főpap a maga testét-vérét mutatta be áldozatul. Ennek az önkéntes felajánlásnak kultikus kifejező képei összekapcsolódnak Jézus test szerinti feltámadásával.⁸ A Fiú megalázkodása, halála csak időszakos, mert emögött egy dicsőségesebb valóság húzódik meg. Erre csak ráerősít, amikor azt mondja, hogy a megfeszítettet pedig látjuk, hiszen áldozata és önkéntes felajánlása a szemünk előtt van. Jézusnak mint főpaprak a megtisztító kultikus cselekedete összekapcsolódik az ő dicsőségével mint Fiú, aki Isten jobbán ül.⁹ Az emberek „gyermek” és „fiak”, akiket Jézushoz, a Fiúhoz kapcsol azáltal, hogy ő sem szigetelte el magát az emberi nyomorúságtól, hogy bezárkózzon a mennyei világ dicsőségébe, hanem szándékosan szenvedést vett magára, a haláltusát, annak érdekében, hogy helyreállítsa az emberiség állapotát. Mint egy nagy

6 Knut Backhaus kifejti, hogy a halálfélelemre nem annak részletezésével történik utalás, hanem beépíti azt, s így a Zsid levél felépítésének egy kigondolt és jól meghatározott elemét képezi a Krisztus-drámán belül. Egyrészt Krisztus a végsőig kitartó hit példája, másrészt ezzel megnyitja a perspektívát a hallgatóságban egy eszkatológiai irányultságra, mely egy újfajta ön- és halálértelmezést eredményez, vö. Knut BACKHAUS, *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 144.

7 Vö. Zsid 2,14-gyel, ahol megjegyzi, hogy a gyermekek is, gondolva itt az emberiségre, test és vér részesei, ill. Zsid 10,20.

8 David M. MOFFITT, *Atonement and the logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, SNT 141, Leiden, Brill, 2015, 295.

9 David M. Moffitt e két fejezetet együttesen értelmezi az 5–7. fejezetekkel, melyben Jézus angyalok fölé emelkedését összekapcsolja Jézus főpapi tisztével, lásd MOFFITT, *Resurrection*, 45.

család része, kapcsolja össze az egyént a közösséggel Isten Fiának emberré létele, ahogy a generációkat is összekapcsolja maga a beszélő Isten: az egykori exodus generációt a mostani vándorló Isten népével és a mennyei örök üdvösség részeseit.¹⁰ Sohasem emeli ki az egyént a gyülekezet vándorlása során a közösségből, mert tudja, hogy a közösség hitet épít – lásd az állhatatosságuk révén erőt nyújtó hithősök, mártírok példáját –,¹¹ hiszen az elhívást is együtt kapták. De Isten a Fiún keresztül szólt és általa a fiainak az örök dicsőséget készítette el.¹² Már ebből is érzékelhető, hogy az egyén és közösség mennyire szétválaszthatatlanul egybeforr Krisztus áldozata kapcsán ebben a levélben. De Krisztus egyéni és egyben egyedi emberi létezésével szétfeszítette a halál kereteit, így új szövetség és szabadság nyílt meg az emberek előtt, hogy felülemelkedjenek

10 BACKHAUS, *Hebräerbrief*, 136.

11 Lásd ehhez a Zsid 6,3–4-ben a második megtérés kérdését, mely egy tudatos elhagyás vagy krisztustagadás gyaníthatóan a császári üldözések és kínvallatások esetében, vö. PERES Imre, Isten népének vándorlása a Zsidókhöz írt levélben, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 10/1–2 (2018), 30–43, ebben lásd 37.

12 A Zsid 2,5–18-ban kifejezetten, ahol a Zsolt 8-ra történik utalás, melyet a LXX alapján idéz. Jézus azzal, hogy alávetette magát a halálnak – vállalva ezzel, hogy rövid ideig kisebb lett az angyaloknál – így teljesen azonosította magát az emberrel, egy lett közülük, lásd LOREN T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, WUNT 70, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, 120. Az angyalok említése nem azt jelenti, hogy angyalokat tisztelt a gyülekezet vagy a szerző, sem azt, hogy Krisztust az angyalok közül egynek, bár az angyalok seregében kimagaslónak tartották volna őt, hanem a közösség környezetében kapcsolatba kerülhetett angyalokat tisztelő közösségekkel, esetleg a tévtanítók hitére volt ez jellemző. A Zsidókhöz írt levél egy olyan korszakban keletkezhetett, amikor az ember és Isten közötti közvetítők szerepe az angyalokkal is gyarapodhatott. Az angyalok ekkor sokkal többek pusztá hírnököknél, úgy vélték, hogy Istenhez nagyon közeli helyen vannak, akik a Tórárt közvetítették Isten és az emberek között, vö. DAVID A. DE SILVA, *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle „to the Hebrews”*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, 93–94.

a halálon, és hogy bizalommal járuljanak Isten elé.¹³ Mielőtt még a közösségi vonásokat megvizsgálánk, a fent elmondottak alapján a Zsidókhöz írt levél az egyénre nézve nyújt eszkatológiai antropológiai információkat. Épp ez erősít meg bennünket is afelől, hogy feltámadásunk nem test nélküli lesz, hanem érinti a testet is valamilyen formában.¹⁴ Nem a fizikai testben történik ugyan a feltámadás, hanem egy dicsőséges, „mennyei” testet kapunk, s így válunk majd a menny közös örököseivé (Zsid 2,10–15).¹⁵ De rávilágít arra is, hogy az identitásnak, önértelmezésnek milyen hangsúlyos szerep jut. Ezekkel az egyéni vonásokkal is számolhatunk a levél olvasása során, akkor is, amikor a hangsúly áttevődik a közösségre.

2. *Közösségi vonatkozás és a mennyei polgárjog*

A kulturális antropológiai vonatkozásokat¹⁶ jól mutatja egyik központi témája a könyvnek, az új szövetség (Zsid 8,8; 9,15). E megújult szövetséget Krisztus örök érvényűvé tette (Zsid 13,20) Isten és az emberiség között. A levél szoros kapcsolatára nézve az Ószövetséggel és az abból vett motívumokkal, itt is egy olyan megújult szövetségre kell gondolnunk, mely Isten és a kiválasztott nép, esetünkben az egész emberi nemzetség között jött létre. Már a Zsid 1,1–4-ben kifejezésre jut, hogy egy sorsfordító beavatkozás ment végbe az emberiség történetében. Valami teljesen új és magasztos vette kezdetét, ami egy új, végső módját jelenti annak, ahogyan

13 Eric F. MASON, *'You Are a Priest Forever' Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*, STDJ 74, Leiden – Boston, Brill, 2008, 15.

14 Erre utal az a megjegyzés is a Zsid 2,5.16-ban, hogy nem angyalokat érint a megváltás, az eljövendő világ új állapota.

15 Vö. PERES Imre, *Mennyei polgárjogunk. Elmékedések a halálról és temetésről a Filippi levél alapján*, Patmosz Könyvtár 5, Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2018, 24.

16 Kulturális antropológiai vonatkozásait mutatja be az antik világ „gyalázatos-tiszteletreméltó” értékrendi kategóriák szerint David A. DESILVA, *Dispising Shame. A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews*, in: JBL 113/3 (1994), 439–461.

Isten kommunikál az emberrel (Zsid 1,2) és helyreállítja az ember sorsát, azaz megtisztít a bűneinktől (Zsid 1,4) és tökéletesekké tesz. Akin keresztül mindez megtörtént és létrejöhetett nem más, mint a Fiú! Ő az az egy, mindenki más helyett, akinek áldozatára tekint Isten, és így erre az egyre nézve állhat meg a közösség is Isten előtt, rá nézve kerültek ők közel az üdvösséghez (Zsid 6,9).

A levél szerzője közösségben gondolkodik, és a teljes közösség üdvösségét tartja szem előtt. Az emberiség fontos, mert megváltásra szorul. Talán a legtökéletesebben foglalja össze e közösség meghatározását a Zsid 3,1: „szent testvéreim, mennyei elhívás részesei”. De ezért beszél „számtalan fiúról” is, akik majd dicsőségre jutnak (Zsid 2,10), nem szégyelli őket a Fiúra nézve „testvéreknek” nevezni (Zsid 2,12), és nem marad el ezzel a közösséggel, a „gyülekezettel” a liturgikus dicsőítés sem (Zsid 2,13).¹⁷ Pontos kilétüket, származásukat, környezetüket, ahova elhelyezhetnénk őket, homály fedi.¹⁸ Arra viszont következtetni tudunk velük kapcsolatban, hogy hitbeli gyengeségeket tapasztalhattak, melyek legyőzésére bátorítja őket a szerző. Bátorításukra nagy szükségük van, mert már átélhettek üldözéseket, bár áldozatokra nem került sor (Zsid 12,4). De részük volt a társadalom részéről bizonyos szorongatásban, kirekesztésben, vagyonuk elrablásában (Zsid 6,10; 10,32–34). A hit megőrzésén van a hangsúly, s az összetartozáson, hiszen dorgálva jegyzi meg „saját gyülekezetünket ne hagyjuk el, ahogy egyesek szokták” (Zsid 10,25). Ezek nehezítették a hitben való engedelmességet, felőrölték kezdeti lelkesedésüket. Mivel a gyülekezet helyzete

17 A Zsid levél műfaját tekintve már a 18. századtól vannak, akik amellet érvelnek, hogy egy homíliát olvashatunk. A műfaji meghatározásokhoz lásd Udo SCHNELLE, *The History and Theology of the New Testament Writings*, (transl. M. Eugene Boring), Minneapolis, Fortress Press, 1998, 372–374.

18 Egyéb bevezetéstani kérdések tisztázatlansága miatt számos kommentár a könyvet az Újszövetség legnagyobb „talányának” nevezi.

megváltozott, ahhoz képest, mint amikor a hit útjára léptek, ezért hitük krízisbe jutott.¹⁹

Mind antropológiai, mind eszkatológiai szempontból érdekes azt megvizsgálni, hogy egy ilyen krízisben, – a társadalom által gyaníthatóan a hitük miatt megbélyegzettek esetében – milyen irányba tolódik el egy kisebbségi közösség gondolkodása. Egy társadalmilag kirekesztett helyzetben kapaszkodókat kell találni ennek az életnek a nehézségei leküzdésére, és ezek a helyzetek idézik elő, hogy szükség van egyfajta új önértelmezésre.²⁰ Marginalizált helyzetükben ilyen kapaszkodót jelentett az, hogy a világi értékrendtől lassan-lassan megtanultak elszakadni.²¹ Nem az első ilyen leszakadás ez, amit meg kellett tanulnia múltja során a közösségnek, hiszen a Kr. u. 70-ben átélt események következtében a jeruzsálemi templomtól és annak kultuszától is fájó szívvel kellett elszakadni.²² A kultusz kezdeteinek emléke, el addig, amikor a pusztai nemzetiség a szent sátorban mutatta be kultikus cselekedeteit és tisztelte JHWH-t, továbbra is erőforrás a számukra. Hogy megőrizhessék hitüket, meg kellett tanulniuk erre a világra, az őket körülvevő pogány társadalom értékrendje és az annak való megfelelés helyett, a mennyei értékrend és Isten trónusa felől nézni.²³ Ez az örökös küzdelem a mindennapokban állhatatosságot, engedelmisséget megkí-

19 Számos kijelentés utal arra, hogy a szerző jól ismeri a közösség múltját (Zsid 2,3–4; 5,11–14; 13,19).

20 Dirk SCHINKEL, *Die Himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem Urchristlichen Sprachmotiv*, FRLANT 220, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 157.

21 DESILVA, *Despising Shame*, 440.

22 A Templom pusztulása után a zsidó apokaliptikában funkciója és a kultusz gyakorlása nem eltűnik, hanem áttevődik, az égbe vetül ki, ahol majd új Templom, új Jeruzsálem és tökéletes istentisztelet lesz, ahol majd Isten népe bevonulhat az örök közösségbe és Isten nyugalmanak helyére, vö. PERES, *Isten népének vándorlása a Zsidókhoz írt levélben*, 36.

23 Knut BACKHAUS, *How to Entertain Angels. Ethics in the Epistle to the Hebrews*, in: Gabriella GELARDINI (ed.), *Hebrews. Contemporary Methods, New Insights*, Biblical Interpretation Series 75, Leiden, Brill, 2005, 149–175.

vánó hitharcban tartja a közösséget, mely éberséget követel, hogy nehogy az engedetlenségbe süllyedjenek, amint az megtörtént azok között, akik Mózes vezetésével kijöttek Egyiptomból (Zsid 3,13–4,11). Szembe kellett nézniük a valósággal, ugyanakkor a közösség önértelmezését is meg kellett találniuk, és valamilyen módon egyensúlyba hozniuk. A szociális megbélyegzéssel szemben a Zsid 11 buzdításai az önszerveződés hatékonyságát és előnyeit emelik ki kisebbségi csoportok számára a krízisek idején.²⁴ Ezt az átértékelést és közösségi önmeghatározást adja meg az, hogy Krisztus, amint áthaladt a kárpiton mint előljáró, vére által megnyitotta az utat a szentélybe, a mennyei valóságba (Zsid 10,20). Ezután már a közösség előtt is szabaddá és nyitottá vált az út Isten nyugalmanak elérésére, ezért tudtak ők új referenciaponttal és új értékrenddel a világra tekinteni.

Ennek a mennyei elhívásban részesült közösségnek önmeghatározása küzdelmekkel jár, a bűn ellen szüntelenül harcolniuk kell. Ebben az értelemben szól a biztatás, hogy a hitüket egy állandó lelkigyakorlatnak,²⁵ tréningnek vessék alá, hogy állhatatosak maradjanak. Kell a lelki állhatatosság, melyet gyakran a fizikai állhatatossággal szemléltet a levél. Erre a hitbeli kitartásra nemcsak az atléták világából vett képekkel,²⁶ hanem a vándorlásból, az úton

24 Hogy mennyi mindent tanult meg a pusztai vándorlás során a nép önmagáról, értékrendjéről, szerveződéséről, lásd KARRER, *Der Brief an die Hebräer*, 219; PERES, Isten népének vándorlása a Zsidókhöz írt levélben, 35; BACKHAUS, *How to Entertain Angels*, 169.

25 Az antik világban a személyiségfejlődésében és a szubjektum kialakulásában is fontos szerepet játszott a sport, a test „nevelése” és a különböző tulajdonságok fejlesztése. Az Újszövetségben csak érintőlegesen találunk utalást az atlétika világából, mely hangsúlyozza a személyiség formálását gyakorlások útján lásd Christian STRECKER, *Das liminale Subjekt*, in: Eckart REINMUTH (Hg.), *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, Theologische Bibliothek Töpelmann 162, Berlin – Boston, De Gruyter, 2013, 97–124, ebben lásd 109–111.

26 Erre történik utalás a Zsid 12,1–4.12–14-ben, ahol a versenyzők, küzdők világából vett kifejezésekkel, képekkel (ἀγών 'küzdelem, verseny, harc') ta-

levés szemantikai területeiről kölcsönzött kifejezésekkel is biztat.²⁷ Érdemes a megannyi motívum közül – mely megmaradásukat segítette – a vándorlás motívumánál elidőzni kicsit. Ez a vándorlás, kivonulás a „nyugalom helyére” (Zsid 3,11), „Sion hegyéhez”, „Isten városához”, „a mennyei Jeruzsálemhez” (Zsid 12,22), a „maradandó városba” (Zsid 13,14), bizonyos párhuzamokat mutat a Mózes által vezetett pusztában vándorló generációval, akik engedetleneknek bizonyultak, így nem mehettek be a nyugalom helyére (Zsid 3,18). Ebben az értelemben úgy tűnik a közösség párhuzamokat vélt felfedezni, magára ismert abban a képben, mely a földi léte során hazáját kereső, vándorló Isten népét tárja elének. A gyülekezet teljesen megváltoztatja viszonyítási pontját és szociális önmeghatározását azzal, hogy nyugalomának helyét a mennyben keresi.²⁸ Mert az így megtalált új önmeghatározás már számol a nehézségekkel, üldözésekkel, sőt már számol a halállal is.²⁹ E marginalizáció adja a bátorságot arra, hogy egy más, alkalmasabb helyet keressenek maguknak, ez adja kulturális antropológiai szempontból a csoport tagjainak egymás iránti szolidaritását, a világtól eltérő más etikai magatartást.³⁰ Ugyanakkor motivációt is jelent az előrehaladásban, a közös kitartásban (Zsid 4,1–2).³¹ Krisztus az, akinek egyszeri és

lálkozunk, melyet állhatatossággal (ὀπομονή ἴτιρεlem, állhatatosság) kell kiállni.

27 Zsid 2,1; 3,7–4,11; 10,20; 11,8–10.13–16.27; 12,18–24; 13,13–14.

28 BAKCHAUS, *How to Entertain Angels*, 169.

29 Már a szinoptikusoknál is találkozunk ezzel (Mk 8,35), de különösen is a Jelenések könyvében és itt a Zsidókhoz írt levélben látjuk az összefüggést a címzettek önmeghatározása és a megtapasztalt szenvedések között, vö. Eckart REINMUTH, *Subjekt werden. Zur Konstruktion narrativer Identität bei Paulus, Johannes und Matthäus*, in: Eckart REINMUTH (Hg.), *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, Theologische Bibliothek Töpelmann 162, Berlin – Boston, De Gruyter, 2013, 251–284, ebben lásd 260.

30 BAKCHAUS, *How to Entertain Angels*, 169.

31 Matthew C. EASTER, *Faith and the Faithfulness of Jesus in Hebrews*, SNTS 160, New York, Cambridge University Press, 2014, 57.

tökéletes áldozatával megnyílt az út számunkra is a mennybe, akire nézve hazájára találhat e vándorló sereg, akiknek magatartásuk nem arra irányul, hogy megtagadják ezt a világot, hanem hogy megtalálják helyén kezelni a még előttük álló nagyobb elszakadásokat, még azokat is, amelyek a halálfélelemből adódnak.

Ez jelentős abból a szempontból, hogy kétség kívül a közösség még itt a földi létben nem találta és nem is találhatta maradandó városát, mert kirekesztett volt abban a városi, vagy városi életet utánzó környezetben, ahol élt, ezért minderre a kirekesztésre máshol kereste a vigasztalást.³² Egy olyan közösségről beszélünk tehát, aki földi vándorlását befejezve valódi otthonát véli megtalálni akkor, amikor közvetlenül Isten trónusa elé áll majd. Ez a közösség bűneitől megtisztulva állhat meg közvetlenül Isten előtt. Míg a földön gyalázatban van részük, addig pont a kereszt gyalázata felvállalásával (Zsid 12,2–3) Krisztus megszerezte számukra a mennyei dicsőséget, mellyel szert tehetek mindarra, amiben itt nem lehetett részük: „a maradandó városra” és az ezzel kijáró „mennyei polgárjogra” (vö. Fil 3,20).

3. Összegzés

A vándorló Isten népe a mennyben majd valódi otthonára talál, végre megpihenhet örökös vándorlásában, megnyugodhat menedékére találva a szenvedések és félelmek után. Nagy vigasztalás, öröm, hogy mindazok, akiknek közösen kellett osztozniuk a szenvedésekben, azoknak közösen lesz majd részük a mennyei dicsőségben, amikor közvetlenül állhatnak meg Isten trónusa előtt, a jobbján pedig az értünk közbenjáró Krisztussal. Mert ahogy vannak olyan szenvedések, melyekben nagy segítség, hogy „egymás

32 A kereszttyének nem ebben a világban találták meg maradandó helyüket, de az, hogy reménységük a mennyei lokalitásba tevődik át, nem jelenti azt, hogy az urbán kultúrától is el szerettek volna határolódni, vö. BACKHAUS, *How to Entertain Angels*, 158. S bár a hit otthona számos ponton ellentétben áll a földi valósággal, de urbanisztikus eszkatológiájuk azt mutatja, hogy maguk is vágytak a város kényelmére, biztonságára, szépségére.

terhét hordozzuk”, ugyanúgy az örömmel is így van, hogy áldott dolog, amikor osztozni tudunk egymás örömeiben. Különösen, ha erre a közös öröme közvetlenül Isten előtt kerülhet sor.

Mint megszenteltek közössége, akiknek szíve megtisztult a bűntől (Zsid 10,22), jutalmuk az a bevonulás, amit Krisztus nyitott meg számukra. Így elfoglalhatják a várost, amit Isten készített el számukra, melynek alkotója és tervezője az Isten (Zsid 11,10), tehát mint „mennyei városlakók” képzeltek el Isten elé járulásukat.

Másrészt nem a tétlenség jellemzi őket, hanem mivel a mennyben is megmarad egy bizonyos kommunikációs képesség³³, majd ott is dicsőséges feladatunk az Isten magasztalása, a mennyei istentiszteleten való részvétel, amikor csatlakozhatnak az „angyalok ezreihez, az elsőszülöttek mennyei seregéhez és gyülekezetéhez, akik fel vannak jegyezve a mennyben” (Zsid 12,23–24). A Zsidókhoz írt levél mutatja milyen, amikor a szociális stigmatizálás motivációjára a teljes irányultság átfordul egy eszkatológiai reménységbe, mert ez azt jelenti, hogy mindennek változnia kell. Mi lenne változóbb, mint maga az ember? A szerző bemutatja, hogy miként változik a közösségi önmeghatározás, a viszonyítási alap, az erkölcs, még az otthonhoz fűződő meglátásaink is viszonylagossá válnak, ha kitágul a hit horizontja. S így bátorítóan rámutat arra, amire az 1Jn 4,18 is rávilágít, hogy a szeretetben nincs helye a félelemnek, sőt kiűzi a félelmet, még a halálfélelmet is.

33 Lásd ehhez Imre PERES, Sepulkralische Anthropologie, in: Michael LABAHN – Outi LEHTIPUU (ed.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, Leuven, Peeters, 2010, 169–182, ebben 177.

Felhasznált irodalom

- BACKHAUS, Knut, *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- BACKHAUS, Knut, How to Entertain Angels. Ethics in the Epistle to the Hebrews, in: Gabriella GELARDINI (ed.), *Hebrews. Contemporary Methods, New Insights*, Biblical Interpretation Series 75, Leiden, Brill, 2005, 149–175.
- BALZ, Horst – WANKE, Gunther, φοβέω, in: ThWNT 9 (1973), 186–219.
- DESILVA, David A., Despising Shame. A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews, in: JBL 113/3 (1994), 439–461.
- DESILVA, David A., *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle „to the Hebrews”*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000.
- EASTER, Matthew C., *Faith and the Faithfulness of Jesus in Hebrews*, SNTS 160, New York, Cambridge University Press, 2014.
- KARRER, Martin, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1–5,10*, ÖTK 20/1, Gütersloh – Würzburg, Gütersloher Verlagshaus – Echter Verlag, 2002.
- MASON, Eric F., ‘You Are a Priest Forever’ Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews, STDJ 74, Leiden – Boston, Brill, 2008.
- MOFFITT, David M., *Atonement and the logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, SNT 141, Leiden, Brill, 2015.
- PERES Imre, Isten népének vándorlása a Zsidókhöz írt levélben, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 10/1–2 (2018), 30–43.
- PERES Imre, *Mennyei polgárjogunk. Elmékedések a halálról és temetésről a Filippi levél alapján*, Patmosz Könyvtár 5, Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2018.
- PERES, Imre, Sepulkralische Anthropologie, in: Michael LABAHN – Outi LEHTIPUU (ed.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, CBETH 54, Leuven, Peeters, 2010, 169–182.

- REINMUTH, Eckart, Subjekt werden. Zur Konstruktion narrativer Identität bei Paulus, Johannes und Matthäus, in: Eckart REINMUTH (Hg.), *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, Theologische Bibliothek Töpelmann 162, Berlin – Boston, De Gruyter, 2013, 251–284.
- SCHENCK, Kenneth L., *Cosmology and Eschatology in Hebrews. The Settings of the Sacrifice*, SNTS 143, New York, Cambridge University Press, 2007.
- SCHNELLE, Udo, *Theology of the New Testament*, (transl. M. Eugene Boring), Grand Rapids, Baker, 2009.
- SCHNELLE, Udo, *The History and Theology of the New Testament Writings*, (transl. M. Eugene Boring), Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- SCHINKEL, Dirk, *Die Himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem Urchristlichen Sprachmotiv*, FRLANT 220, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- STRECKER, Christian, Das liminale Subjekt, in: Eckart REINMUTH (Hg.), *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, Theologische Bibliothek Töpelmann 162, Berlin – Boston, De Gruyter, 2013, 97–124.
- STUCKENBRUCK, Loren T., *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, WUNT 70, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995.
- WOLFF, Hans Walter, *Az Ószövetség antropológiája*, Pápai Teológiai Könyvek, Budapest, Harmat – PRTA, 2001.

Seres Annamária

Túlvilági üdvhelyek és üdvállapotok

A túlvilági üdvhelyekről és üdvállapotokról – az ókori népek és a szentírási tradíció történetében – az ún. pozitív eszkatológia tárgy-körén belül beszélhetünk. Az antik, ókori világban évszázadokon át fokozatosan alakult és formálódott ki egy bizonyos pozitívabb, kellemesebb, halál utáni létezés lehetőségének gondolata, avagy a boldog, gondtalan továbbélés koncepciója. A teljes túlvilági lét tagadása mellett, egy olyan reménység és bizakodás született meg az ókori emberekben – miközben a halál borzalmával és fájdalomával küszködtek –, hogy nemcsak a szürke, sötét árnyéklét várja az elhunytakat a halottak birodalmában vagy az Ószövetségből jól ismert Seolban, hanem egy a földivel, illetve az alvilággal szinte teljes mértékben ellentétes atmoszférájú, lényegében paradicsomszerű hely és állapot.

Üdvhely kifejezése alatt olyan halál utáni lokalizációt értünk, mely minőségileg „üdvös”, azaz jólétet, „jól-létet” biztosít, boldogság, áldás hona. Ilyenformán munkánkban használjuk e kifejezést más kultúrkörök túlvilági, pozitív lokalitásaira is, – melyekre igaz, hogy „üdvös” bennük a halál utáni létezés –, hogy összehasonlíthatóak legyenek a keresztyén túlvilági várakozás tárgykörével. Ugyanígy, az üdvállapot kifejezés alatt olyan „üdvös”, azaz pozitív halál utáni létezést, és ehhez szükséges vagy elégséges feltételek összességét értjük, mely állapot kultúrkörönként vágyott lehet a földi, olykor ezeket nélkülöző ember számára.

Az emberre váró optimális állapotra az Újszövetségben is több helyen találhatunk utalást. A leggazdagabb, a legrészletesebb képzeteket a túlvilági helyekről és üdvállapotokról a Jelenések könyvében olvashatjuk. A Jelenések könyvében ugyanis a halottak feltámadásának reménye és a halál utáni élet ábrázolása jelentős

szerepet játszik.¹ A figyelmet az előadásban ezért különösen a Jel 7,15–17-re irányítjuk, ahol az apostol üdvhelyszíneként látja az Isten trónusát és a Bárány közvetlen jelenlétének környezetét. A következő kérdések alapján tanulmányozzuk ezt a részt: mi jellemzi Isten és a Bárány közvetlen jelenlétét, terét? Milyen hatással van ez a jelenlét a megváltott egyházra, a megváltott emberekre? Vajon felfedezhetünk-e hasonlóságokat, parallel motívumokat más népek eszkatológiai képzeteiben, amikor a túlvilági üdvhelyeket és üdvállapotokat szemléltetik? Milyen forrásokra támaszkodhat a látnok leírásában? Ugyanakkor pedig ahhoz a bizonyágtételhez szeretnék közelebb jutni, amit Pál a Róma 8,18-ban így fogalmaz meg: „Mert azt tartom, hogy amiket most szenvedünk, nem hasonlíthatók ahhoz a dicsőséghez, mely nekünk megjelentetik.”

1. A Jel 7,15–17 vizsgálata

Tanulmányunk vizsgálódásának közép- és kiindulópontjában tehát a Jel 7,15–17 szakasza áll, de ha figyelembe vesszük az egész fejezetet, akkor azt látjuk, hogy az apostol látomása, a megváltottak mennyei helyéről és állapotáról, több részletben tárul elénk.² Az apostol, először látja Izráel 12 törzséből az elpecsételteket, majd lát egy megszámlálhatatlan tömeget minden népből és minden nemzetből, akik fehér ruhában vannak, és kezükben pálmaágakkal, imádva és magasztalva, az Isten trónja és a Bárány előtt, hatalmas hangon kiáltanak (καὶ κράζουσιν φωνῇ μεγάλῃ). A mennyei látomás legvégén pedig a megváltottak eljövendő, eszkatológiai időben uralkodó üdvhelyzete és boldogsága különböző, részben realiztikus, részben materialisztikus képekkel illusztrálva sejlik fel.³ Izráel,

1 Martin HASITSCHKA, Bilder des Lebens in der Offenbarung des Johannes. Überblick und theologische Deutung, in: Michael LABAHN – Manfred LANG (Hg.), *Lebendige Hoffnung – Ewiger Tod*, ABG 24, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 265–286, ebben lásd 265.

2 HASITSCHKA, i. m., 273.

3 PERES Imre, *Jelenések könyvének magyarázata* (kézirat), Debrecen, 2012, 141–151.

valamint az egyház megelőlegezett, örökkévaló kegyelmi állapota ez, amikor Isten jelenlétében, a haláluk és feltámadásuk után,⁴ a mennyei üdvhelyen felismerik hűséges kitartásuk jutalmát és következményét.⁵

A 14. versből, mely magyarázó versként is tekinthető, megtudhatjuk, hogy mennyei jutalmuk alapja a nyomorúságban való kitartásuk, Krisztushoz való hűségük, és az abból fakadó tisztaság. Ez a tisztaság, nem saját földi érdemeken és jó cselekedeteken múlik, hanem hogy megmosták ruhájukat és megfehéřítették a Bárány véreben.⁶ Ezek mind alapul szolgálnak arra, hogy Isten és a Bárány közvetlen jelenlétébe kerüljenek, a mennyei térbe. A nagy nyomorúságból jövők (οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως) kifejezés azokra vonatkozik, akiket hitük miatt ért támadás, akik üldözések, kísértések közt helytálltak (vö. Dán 12,1) és megmaradtak Krisztusban. Ilyenek többek között a mártírok, de nem csak kimondottan rájuk kell gondolni.⁷ Jogosultak arra, hogy ebben a mennyei létben részesedjenek.

Az ábrázolás alapmotívuma, hogy az üdvözültek a mennyei üdvhelyen részt vesznek a mennyei istentiszteleten, a templomban⁸

4 Hans Bietenhard szerint ez a rész már az új teremtésre utal, és cáfolja Hadorn állítását, aki azt mondja, hogy itt csupán a mártírok közvetlen halál utáni üdvösségéről, jutalmáról lenne szó, s nem a feltámadás utáni üdvkorszakra vonatkozik ez a szakasz. Lásd Hans BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1951, 130–131.

5 Gregory K. BEALE – David H. CAMPBELL, *Revelation. A Shorter Commentary*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2015, 151.

6 Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC 21, Grand Rapids – Cambridge – Carlisle, Eerdmans – Paternoster Press, 1999, 440.

7 KARNER Károly, *Apokalipszis. Fordítás és magyarázat*, Bécs, Magánkiadás, 1974, 101.

8 A templom előfordulása a mennyben több helyen említésre kerül a Jelenések könyvében: 11,19; 14,15.17; 15,5.6.8; 16,1.17; 22,3. A mennyei templom úgy van megemlítve a korai zsidó irodalomban, mint Isten trónjának helye (Lévi Testamentuma 5,1; 18,6), lásd David E. AUNE, *Revelation 6–16*, WBC

papi szolgálatot végeznek. Mondhatnánk, hogy Isten országában nincs tétlenség.

A 15. vers kapcsán, Robert Mounce és Gregory K. Beale, akikkel egyetértünk, amellett érvelnek, hogy nem konkrét kőtemplomra, nem egy mennyei épületre kell gondolnunk, hanem inkább szimbolikus a jelentősége ennek a templomnak. Az apostol szemléletében a menny maga a szentély, a templom, ahol Isten minden megváltott gyermeke papként imádja és szolgálja Őt.⁹ Ugyanakkor ez a szimbolikus templom, rendelkezik a templom egy másik fő tulajdonságával, hogy Isten találkozik benne az emberrel. Az apostol egy ószövetségi motívummal jelképesen így fejezi ki: „és a trónon ülő velük lakik”¹⁰ (ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ’ αὐτούς). Az itt szereplő görög ige a σκηνώω, mely szó szerint az ’élni/táborozni egy sátorban’ jelentést hordozza.¹¹ A héber *sekhina*-ra utalhat ez az ige, mely egy rabbinikus kifejezés az isteni jelenlétre. Pontosabban az isteni jelenlétre a felhőben és a tűzoszlopban.¹² Az ószövetségi forma jelenik meg tehát, a vándorló nép szent helye, mely által Isten lakozott az ő népe között, miután ki-

52b, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998, 476.

9 Robert MOUNCE, *The Book of Revelation*, NICNT 20, Grand Rapids, Eerdmans, 1977, 174; BEALE, *The Book of Revelation*, 441. A Jel 21,22-ben – amely párhuzamba állítható a Jel 7-tel –, az apostol nem lát templomot az új Jeruzsálemben, mert funkciójára nem lesz szükség.

10 A RÚF 2014 magyar fordítása pontatlanul adja vissza az eredeti görög szöveget, helyesebb volna így fordítani: ’a trónon ülő fölöttük fog lakozni’. A Jel 21,3-ban pedig σκηνώσει μετ’ αὐτῶν, ’náluk vagy közöttük fog lakozni’, lásd AUNE, *Revelation* 6–16, 476.

11 Anthony C. GARLAND, *A Testimony of Jesus Christ. A Commentary on the Book of Revelation*, Vol. 1., Camano Island, Spirit & Truth, 2004, 367. Az Újszövetségben ez az ige még egy helyen fordul elő, a Jn 1,14-ben. Jézus inkarnációja kapcsán mondja az evangélista: „Az Ige testté lett, közöttünk lakott.”

12 Ford J. MASSYNGBERDE, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 38, New York, Doubleday & Company, 1975, 128.

hozta őket Egyiptomból, és vándorolt velük, élelmet és biztonságot nyújtott számukra.

A 16. versben olvasható látomásrészben az apostol szeme elé nem egy kietlen, élettelen, elhagyatott mennyei tér tárul, hanem olyan létfeltételek, adottságok, amelyek tényleges „jól-létet”, jólétet jelentenek, mivel hiányzik mindaz, ami kielégítetlen szükséglet vagy káros külső hatás révén rosszat, szenvedést okozna az embernek. Ezek a motívumok, konkrétumok a következők: nem fognak éhezni (οὐ πεινάσουσιν), sem szomjazni többé (οὐδὲ διψήσουσιν), nem árthat nekik a nap és a hőség (οὐδὲ μὴ πέση ἐπ’ αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα). Mindez azért lehetséges, mert a Bárány (ἄρνιον),¹³ mint egy „vezérürü” legelteti és az élő vizek forrásaihoz vezeti őket (ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὕδατων). Mint látható, az éhezés és szomjazás negatív párjának tagadását közvetlenül követi pozitív képpárként az, hogy a Bárány aktívan teremti meg lehetőségét mindannak befogadására, mikre nyájának szüksége van. A ’forrás’ (πηγή) magyar nyelvünkben is hordozza azt az alapvető tulajdonságot, hogy arra utal, amiből származik valami, illetve ami előidézője valamely hatásnak, s ez a gondolat a Szentírásban, s így a Jelenések könyvében is egyértelműen utal Istenre, mint minden jó forrására (Ez 47,1; Jel 22,3).¹⁴ Az élő víznek – mely az örök életet szimbolizálja – eredete, forrása Istenben és a Bárányban van.¹⁵ Földi megpróbáltatásuk tele lehet fájdalommal és bánattal, de az ilyen

13 Az ἄρνιον egyedül csak János és a hozzá kapcsolódó kör teológiájában használt megjelölés a bárányra. A többi újszövetségi iratok más kifejezést használnak, lásd PERES Imre, A mennyei Krisztus-Bárány alakja, in: PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztyén világ. Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága (IV.)*, Patmosz Könyvtár 6, Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2018, 33–43, ebben lásd 33.

14 Wilhelm MICHAELIS, πηγή, in: TDNT 6 (1968), 112–117, ebben lásd 114.

15 HASITSCHKA, Bilder des Lebens in der Offenbarung des Johannes, 274; BEALE, *The Book of Revelation*, 441.

tapasztalatok többé nem bántják őket, mert „Isten eltöröl minden könnyet a szemükből” (17. v.).¹⁶

A legtöbb kommentáríró úgy látja, hogy a vizsgált szakasz egyedül ószövetségi motívumokra támaszkodik,¹⁷ amelyet ki kell mondani, hogy a gondolategyezések némileg alátámasztanak. Ebben a kontextusban pedig úgy értelmezhető az egész látomási jelenet, mint a próféták által megígért, Izráel helyreállításáról szóló ígélet megismétlése, amely kiegészül azzal, hogy már nem csak Izráelre vonatkozik, hanem minden a Bárány által megváltott emberre igaz, de ez a helyreállítás kitolódik az eszkatológiai időkbé. Így válnak az ézsaiási, ezékieli próféciaák az apostol látomásában halál utáni üdvállapottá.¹⁸

Az apostol részben materialisztikusan, részben realisztikusan, részben pedig jelképszerűen közvetíti számunkra, hogy milyen meghatározó létállapot uralkodik majd Isten mindent betöltő terében.¹⁹ Érdeemes a látómezőnket kiszélesíteni, amint azt Peres Imre is ajánlja, s rögtön megláthatjuk, hogy ez a túlvilági üdvhelyekre kivetített klíma, létállapot nem párhuzam nélküli a Jelenések könyvét illetően. Sőt, hasonló materialisztikus ábrázolásmódra más ókori népek vallási rendszerében, azon belül az eszkatológiájukban is találunk példát, valamint hasonló, parallel motívumokat.²⁰ Ahol szintén, az optimális körülmény, létállapot a halál utáni életre tevő-

16 Mitchell G. REDDISH, *Revelation*, SHBC NT 20, Macon, Smyth & Helwys Publishing, 2001, 153.

17 Vö. Ez 34,23; 37,26–28; Ézs 25,8; 49,10, lásd Ford J. MASSYNGBERDE, *Revelation*, 126–128; AUNE, *Revelation* 6–16, 477–479; Craig R. KOESTER, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A, New Haven, Yale University Press, 2014, 429–431.

18 Lásd BEALE, *The Book of Revelation*, 441–442. Kérdés, hogy ez utóbbi folyamat minnek a hatására ment végbe, ugyanis ez már nem vezethető vissza ószövetségi analógiá(k)ra.

19 KARNER, *Apokalipszis*, 102.

20 PERES, *Jelenések könyvének magyarázata*, 150–151.

dik, ámde a képi megjelenítés szükségszerűen támaszkodik a földi térből ismert és az ember számára kellemes, pozitív elemekre.

Mielőtt még tényleges példákat sorolnánk fel, érdemes ennek a materialisztikus, plasztikus ábrázolásmódnak a sajátosságait, ismertetőjegyeit megemlíteni: az ábrázolt túlvilági toposz, üdvállapot szinte szemmel látható, orral szagolható. Majdnem minden emberi érzékszervvel, az emberi testtel tudunk kapcsolódni az oda kivetített klímához, körülményhez, a túlvilági helyet alkotó térelemekhez, létállapothoz. Minden leírt, ábrázolt túlvilági hely, legyen akár pozitív vagy negatív töltetű, valóságos földi, térbeli viszonyok érzését kelti és adja számunkra. A földi világ és a túlvilági üdvhely között tehát szükségszerűen vannak hasonlóságok és ellentétek egyaránt.

2. *Pozitív túlvilági lokalitások a görög mitológiában*

A vágyott, szinte paradicsomi állapotot már Homérosz is említette költeményeiben a Kr. e. 8./7. században, valamint a homéroszi mítoszok hagyományozásában is hasonlóan megtalálhatóak a pozitív túlvilági üdvhelyek. Ilyen pozitív túlvilági lokalitásként emelkedik ki költeményeiből az Elízium mezeje. A források alapján először az Odüsszeiában találkozunk vele. Homérosz úgy tekint erre a helyre, mint egy pompázatos, vonzó, mindig mérsékelt éghajlatú területre.²¹ Továbbá, úgy ábrázolja ezt az ideális, optimális, minden szempontból kedvező létet, mintha ez a valamikori aranykor idejének lényeges velejárója lett volna.²² Az éghajlat tökéletes, nincs semmilyen zavaró tényező: nyugodt, felüdítő szél van. Hó, eső és vihar sem teszi tönkre az ottani létet. Az élet mindig kellemes, barátságos, mint egy könnyű, nyugodt álom. S azt mondja, hogy a

21 FRENÝÓ Zoltán, A Hádésztól az Orcusig, in: L. ERDÉLYI Margit – PERES Imre (szerk.), *Gaudium et corona. Tanulmánykötet TbbDR. Ing. Takács Zoltán, PhD. tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Komárno, Selye János Egyetem, 2007, 60–95, ebben lásd 77.

22 Joseph Ellis DUNCA, *Milton's Earthly Paradise. A Historical Study of Eden*, Minneapolis, University Minnesota Press, 1972, 20.

legkönnyebb lét várja itt a földi lakókat.²³ A hétköznapi emberek körülbelül a Kr. e. 5. századig áldott, boldog életre nem is igen vágyhattak az Elízium mezején: az Elízium mezejét még csak a hősök érthették el.²⁴

Hésziodosznál is megjelenik egy pozitív túlvilági üdvhely: ő a kivételes halott hősök lakóhelyét a Boldogok Szigeteire helyezi.

Ott a halál végzése homályba takarta be őket, ám egy részét Zeusz Kronidész, ki az emberi sorsot, két mértékkel méri, a föld peremére helyezte. Ott laknak, s lelkükhöz nem fér gond, s szomorúság, mély érvényű Okeanosz boldog szigetében, áldott hősök, s kiknek mézédés gabonát ad, s esztendőnként háromszor virul újra a szántó, távol az isteni székhelytől, s Kronosz ott királyuk.²⁵

Mint látható, Hésziodosz a Boldogok Szigetének leírásában nem rugaszkodik el teljesen a Homérosz-féle illusztrálástól,²⁶ az életfeltételek, életkörülmények ábrázolása majdnem ugyanaz, mindkét helyre hasonló mértékű boldogságot vártak,²⁷ mindkét helynek jellemzője az enyhe klíma, éghajlat és bőséges, gazdag növényzet. A természet is megőrizte aranykori vonásait: a föld évente háromszor hozta meg önmagától mézédés termését.²⁸ Emily Vermeule szerint

23 HOMÉROSZ, *Iliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények* (ford. Devecseri Gábor), Budapest, Magyar Helikon, 1974, 561–569.

24 Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 82.

25 HÉSZIODOSZ, *Munkák és napok* (ford. Trencsényi-Waldapfel Imre), Budapest, Magyar Helikon, 1976, 166–172.

26 TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre, *Az Aranykor-mítosz és a Boldogok szigetei*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1959, 115.

27 PERES Imre, *Apocalypsis Homeri. Homéroszi motívumok az ókori görög sírköveken és a Jelenések könyvében*, in: SZATMÁRY Sándor (szerk.), *Napkeletől napnyugatig. Vallástörténeti tanulmányok I.*, NTK 43, Budapest, Lux, 1999, 65–149, ebben lásd 95.

28 Dietrich ROLOFF, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, UALG 4, Berlin, De Gruyter, 1970, 93. Platón az *Allam* című művében feleleveníti Kronosz boldog uralkodásának idejét, s külön figyelemre méltó, ahogyan az

meglepő Hésziodosz leírása, hiszen anélkül jutnak ételhez, hogy fáradságos munka előzte volna meg a betevő falat előteremtését. Nem kell gondoskodniuk semmiről, nem kell harcolniuk a betevő falatért.²⁹ A boldog hősök, akik jutalomként a szigeten lehetnek, úgy tűnik, nem feltétlenül személyes érdemeikért vannak megjutalmazva ezzel az áldott sorssal, hanem inkább annak következtében, hogy a csatamezőn érte utol őket a halál.³⁰ Ám a hősök kiváltságos halál utáni lakhelyei a beavatási misztériumuk révén a halandó közemberek számára is elérhetővé válhattak. Szerepet kezd játszani az etikailag kifogástalan életvitel.³¹

Egy görög sírfelirat, amely a túlvilági élvezetes klímáról és a halottak boldog állapotáról ír, magába ötvözi mind az Elíziumi mező motívumát, mind a Boldogok Szigetét:

Nem haltál meg Prote, csak átmentél jobb helyre, És laksz most a Boldogok szigetén, körülvéve ünnepi fényvel, Ott az elíziumi

aranykori állapotokat feleleveníti: „Kormányzása idején államok nem voltak [...] volt ellenben bőven gyümölcs a fákról és sok bokorról, s mindezt nem a föld művelése eredményezte, hanem magától adta a föld. Meztelenül és takaró nélkül többnyire a szabad ég alatt tanyáztak. Mert az időjárás viszonyok az ő korukban szelíden mérsékeltek voltak, és puha fekhelyük volt, hiszen bőven nőtt ki a földből fű.” (Az államférfi), lásd PLATÓN, *Platón összes művei* I. II. III., Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 15 (272ab).

29 Emily VERMEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1979, 72.

30 Robert GARLAND, *The Greek way of Death*, New York, Cornell University Press, Ithaca, 1985, 61.

31 SIMON Róbert, *Etiűdök a balálról. Tűvilági utazás a mazdaizmusban és az iszlámában*, Budapest, Corvina Kiadó, 2013, 92–93. Az orphikus mozgalomnak volt egy világos, meghatározó üdvösségtana, megváltástana, amelybe a misztériumok által beavatottakká váltak, és a beavatás, megüsztlás által a halhatatlan lélek rögtön részesülhet az istenségben, istenivé válik, lásd Heinrich DÖRRIE, Gottesvorstellung, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 12 (1983), 81–154, ebben lásd 94. Az orphikus eszkatológiában Pindarosznál, Arisztophanésznál, Platónnál a pozitív túlvilág ábrázolását úgy látjuk, mint amelyben örök napsugár található, s amelyben szigorú elválasztása van a jóknak, akik haláluk után egy csodálatos túlvilági létbe nyernek belépést, és

mezőkön sétálsz örömmel, A virágos mezőkön, minden gonosztól távol, Nem gyötör téged a hideg tél, sem a nap hősége, és a betegség sem árt, Nem szenvedsz az éhség vagy a szomjúság miatt, nem vágyasz vissza a (földi) emberi élet után: élsz hiány nélkül, tiszta ragyogásban, közel az Olümposzi csúcshoz.³²

Látható tehát, hogy a görögöknél, hasonló mértékű, maradéktalan, teljes boldogság, gondtalan lét reménye fogalmazódik meg, hasonló üdvállapot jellemzi ezeket a túlvilági helyeket, még ha először is a földre lokalizálódnak, s csak később a mennyei szférákba.³³ Mindenestre feltételezhető, hogy a Jel 7,15–17 mögött nem csak ószövetségi eszkatológiai motívumok, hanem további vallástörténeti összefüggések is állhatnak.

3. *A zsidó és keresztyén apokaliptikus iratok*

A zsidó és keresztyén apokaliptikus írásokban is találkozunk pozitív üdvhelyleírásokkal, amelyről előljáróban annyit mondhatunk, hogy az ezek mögött meghúzódó vágy és remény feltehetően ugyanaz (tehát hogy van folytatás a halál után, lehetőleg jó körülmények között legyen), még ha eltérő módon is juttatják kifejezésre.

Az etióp Énók apokalipszisében³⁴ a túlvilági jutalmazás helyszínét a következő módon írja le: Isten trónusát csodálatos hegyek veszik körül, patakok szelik át, valamint a trónus körül illatos fák

a rosszaknak, akiknek hádész sarában kell fürödniük. J. Gwyn GRIFFITHS, In search of the Isles of the Blest, in: *Greece & Rome*, 16/48 (1947), 122–126, ebben lásd 123.

32 PERES, *Jelenések könyvének magyarázata*, 150, láb. 333.

33 Lásd Imre PERES, Positive griechische Eschatologie, in: Michael BECKER – Markus ÖHLER (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 267–282.

34 Feltehetően ez a legkorábbi olyan zsidó írás, apokalipszis, amelyben a túlvilági utazás, a túlvilági toposzok, a büntetés és jutalmazás túlvilági helyszínei markánsan megjelennek. 1Énók legalább öt különböző részből állt össze, melynek létrejötté körülbelül 300 évet fog át, tehát nem lehet egységes műként kezelni, lásd George W. E. NICKELSBURG, *1Enoch. A Commentary on the Book of 1 Enoch*, Minneapolis, Fortress Press, 2001, 11.

állnak. De az illatos fák közül is kiemelkedett egy, amely minden illatos fát felülmúlt, levelei, virágai, ágai sohasem száradtak el. A gyümölcse szépséges volt, a pálmafa datolyáira hasonlított. A gyümölcsfa a választottak elegele lesz, de az ítélet napjáig senki sem érintheti. Az igazak örömmel vigadnak majd, boldogok lesznek, belépnek majd a szentélybe, és a fa illata átítatja a csontjaikat... azokban a napokban nem lesz többé bánat vagy vész, sem kínok, sem csapások nem érik utol őket már (1Énók 24–25).³⁵

Papiasz hierapoliszi püspök, az első század fordulóján élt ókeresztyén író,³⁶ olyan forrásokra hivatkozhat, amikor az üdvállapotot ábrázolja, amelyek ma már nem állnak rendelkezésünkre, de ilyen hagyomány korokban létezett és materialisztikus gondolkodással dúsította az akkori hierapoliszi keresztyén eszkatológia reményeit.

Bőségben fog teremni az ég harmata és a föld termékenysége folytán, miként erről azok a presbiterek is említést tesznek, akik még látták Jánost, az Úr tanítványát, és tőle hallották azt, amit ezen idővel kapcsolatban tanított az Úr. Eljönnek majd azok a napok, mikoron majd olyan szőlőtövek sarjadnak, melyeknek mindegyike ezer ágat hordoz, és egy-egy ágán tíz-tízezer venyige lesz majd, és minden venyigén tíz-tízezer hajtás, és minden egyes hajtáson tízezer szőlőfürt, és minden fürtön tízezer szőlőszem, és minden egyes szőlőszem huszonnégy metrét (40 liter) bort fog adni...! Hasonló lesz ehhez a gabona is, mert minden egyes kalász tízezer búzaszemet fog hordozni, és minden egyes szem négyszer kétfontnyi lesz, egyformán kiváló minőségű; sőt az almák, meg a különféle magvak, a fűfélék is mind-mind ilyenek vagy ezekhez hasonlók lesznek, és minden állat mindazzal táplálkozni fog, amit

35 FRÖHLICH Ida – DOBOS Károly Dániel, *Henok könyvei*, Piliscsaba, PPKÉ Bölcsészettudományi Kar, 2009, 20.

36 Lásd Ulrich KÖRTNER, *Papias von Hierapolis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 88.

a föld megterem. Békesség és egyetértés lesz majd közöttük, és az embernek való tökéletes alávetettségben fognak élni.³⁷

A termékeny állapot motívuma Papiasznál,³⁸ mondhatnánk elérte a csúcstát, szinte példátlan az a mennyiség, bőség, amelyet itt számokkal is kifejez. Nemcsak annyit mond, hogy lesz elegendő étel és ital, nem fognak éhezni és szomjazni, valamiért fontosnak tartja számszerűsíteni. Peres Imre úgy látja, hogy az apokaliptikus matematikához bölcsesség szükségeltetik, amely keveseknek adatott meg. Bár az ún. apokaliptikus matematika épít a római számrendszerre, de eltérő látásmódot, szemléletet követ. Annyi elmondható, hogy bizonyára szimbolikus számokkal találkozunk itt is, akárcsak a Jelenések könyvében.³⁹ A halmozást inkább a megszámlálhatatlan, gigantikus mennyiség kifejezésére alkalmazza.

4. Eszkatológiai antropológiai kérdések

Visszatérve kutatásunk fókuszához: a Jelenések látnokát meglepő józanság és egyszerűség jellemzi. Amikor az üdvállapotot leírja, nem csupán a mindennapok egyszerű tapasztalatánál marad meg, de a részletezést sem kívánja feltétlenül képekké alakítva ábrázolni, „fantáziájának” határt szab. Ennek következtében marad hátra egy érdekes kérdés, mely az eszkatológiai antropológiát érinti. A túlvilági üdvállapot és a test feltámadásának egymáshoz való viszonya. Lesznek-e egyáltalán a feltámadott testnek szükségletei? A test feltámadása azért rendkívül fontos kijelentés a számunkra, mert

37 PAPIASZ, Hierapoliszi Papiasz írásaiból ránk maradt töredékek (ford. Ladosi Gábor), in: VANYÓ László (szerk.), *Apostoli atyák*, Ókeresztény Írók 3, Budapest, Szent István, 1980, 111–117, ebben lásd 111–112.

38 Megjegyzendő, hogy Papiasz, Eusebius szerint, a chiliazmus követőjeként *ad litteram* értelmezett eszkatológiai témákat, és ez hatott Iraeneuszra is. Ilyenformán az idézett fragmentum óvatosan kezelendő témánkat illetően. vö. KÖRTNER, *Papias von Hierapolis*, 97–108.

39 PERES Imre, A megváltottak apokaliptikus száma, in: PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ. Az ókori egyház eszkatológiai vetületei (III.)*, Patmosz Könyvtár 4, Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2016, 9–20, ebben lásd 10.13.

ennek üdvbizonyosságából nem az következik, hogy „feloldód-nánk” valamiféle transzcendens, spirituális óceánban, hanem épp ellenkezőleg: lesz létezésünknek az örökkévalóságban valamiféle határa! Izgalmas kérdés, hogy lesz-e a feltámadott testnek olyan szükséglete, de legalábbis igénye, melyet csakis a környező adottság által tud kielégíteni. Elvégre, ha azt a kijelentést kapjuk, hogy nem lesz éhség és szomjúság, ezt úgy is értelmezhetjük, hogy nem lesz ételre és italtra szükségünk, de úgy is, hogy bár igény lesz, de az mindig megelégtetik. A Bárány elvezeti nyáját az élet vizeire. Teljesen mindegy, hogy ez olyan életszükségletű víz-e, mint ahogyan a mi világunkban a víz ténylegesen az, vagy valami szimbolikusan értelmezendő, emberésszel fel sem fogható, de nagyon is lelki szükségletünkől fakadó, isteni ajándék. Vagy ha arra gondolunk, hogy a megváltottak énekelnek, ebből az is következhet, hogy szükség van hangra, azaz gégére, tüdőre és még sorolhatnánk. Mindenesetre ennek kérdését én nyitva hagyom. Ugyanakkor kellő óvatosságra int Pál szava: itt még nem láthatunk színről színre. Erre a kérdésre is érvényes.

Annai viszont elmondható, hogy minden valaha élt emberi vágy, mely olyan létben konkretizálódik, mint az örökké tartó élet és az örökké tartó boldogság, valóságosan adatik Krisztus megváltása által. A megváltottak a túlvilági üdvhelyen nem szenvednek hiányt, mert semmiféle negatív, ártó hatás nem érvényesülhet a mennyei térben és létben. Krisztus, Isten közelsége mindent betöltő és mindenre elégséges. Isten és Krisztus közvetlen közelsége. Ez az, ami bizonyossággal kijelenthető.

5. Összegzés

Ahhoz, hogy a vizsgálatunk tárgyát képező textust, illetve a témánkat képező eszkatológiai kontextust minél jobban megérthessük, véleményünk szerint hasznos megvizsgálni mindezeket az adott korszakban kulturálisan domináns görög vagy hellenisztikus tényezők fényében is. Egyik oldalról segíthet megértenünk, hogy az adott kor „pogány” embere mit kaphatott, érthetett meg egy ilyen

apokaliptikus látomás és keresztyén eszkatológia által, saját életére, az emberi sors általános vonatkozásaira, illetve a világrend egészére nézve. Másfelől, az összehasonlító elemzés feltárhat motivációs tényezőket, hogy az eszkatologikus látomás, illetve leírása milyen okokból és célokkal fókuszál bizonyos elemekre, jelképekre, nagyobb vallási összefüggésekre.

A fenti példákból is szemmel látható, hogy mennyire foglalkoztatta az ókori embert a halál utáni létállapot módja, s hogy egyre gazdagabb, földiekre támaszkodó képekben festették le az ígért, túlvilágon elérhető gazdagságot és túlsorduló bőséget. Elmondható, hogy általános emberi gondolkodási struktúrák, motívumok révén, kultúrákon átívelően is találunk parallel jelenségeket, vonásokat. A homéroszi Elízium mezeje ugyanúgy egy paradicsomi állapotot tükröz, mint bizonyos szempontból az etióp Énók apokaliptikus látomásának vagy hierapoliszi Pappiasz püspök elbeszélésének képei. Azonban fontos észrevenni a különbséget, hogy amennyire nem evidenciaként jelent meg a görög közgondolkodásban a pozitív üdvállapot, illetve az azt nyújtó üdvhely mint olyan, úgy azok elérése sem volt mindenki számára könnyűnek feltételezett. Héziadosznál a Boldogok Szigete kevesek, boldog hősök túlvilági lakhelye. A pozitív eszkatológia megjelenése mellett is megmaradt a görög gondolatvilágnak egy alapvetően pesszimista alapjellege, mely a világban tapasztalható egyenlőtlenségeket átterezte a túlvilágra is, noha valamiféle igazságszolgáltatásban azért reménykedett. A misztériumok révén ugyan nyílt mód arra, hogy egyszerű emberek, beavatást nyerve egy vallási közösségbe és az általuk bírt titkokba, valamiképp előkészítsék saját haláluk utáni létezésük kívánt, jobb módozatának feltételeit, de mindezek mellett is megmaradt az alapp probléma: botladozó istenségek kegyét kívánták megnyerni, egy alapvetően öncélú üdvállapot elérése céljából.

Mint fentebb láthattuk, az ókori ember által vélt halál utáni ítélet a keresztyén eszkatológia által tényében nem nyújtott „váratlant”, de az üdvhelyre való kerülés kritériuma igen. A vizsgált igeszakasz ugyan nem a közvetlen ítéletről szól, de látható, hogy akik Isten

elé kerülhetnek, a vágyott üdvállapotba, azok fehér ruhát nyertek, mégpedig a Bárány vére által. Így kapcsolódik tehát össze a számos kultúrában, akár párhuzamosan is megjelenő áldozás, megtisztulás, kiengesztelés általános kérdésköre, a speciálisan keresztyén örömmüzenettel, evangéliummal. Sőt, feltételezve a fehér ruhába öltözöttek esetében, hogy vértanúkról (is) van szó, az összkép még gazdagabbá válik: a Bárány, mely legelteti az általa megmentetteket, akik így maguk is bárányok, hogyan követnék Mesterüket életükben, akár életüket is adva, ha egyszer az üdvösség egyetlen feltétele, nem az ő életük és tetteik, hanem a Bárány vére. A halál így nem rémisztő, a szenvedés átmeneti állapot, s ami utána várja az embert, az mindezek ellentéte: élet és szenvedésmentes boldog lét.

Lokalizációs szempontból az összkép ugyancsak dinamikus: nem egy kőtemplom statikus képét látjuk, hanem Isten ahol van, ott jelenik meg a templom funkciója is: mint szent sátor borul az emberek fölé. Tehát az elképzelhető legbensőségesebb és legközvetlenebb életközösségben vannak a megváltottak Istennel és a Báránnyal. Ez a közvetlen, folyamatos együttlét gondolata nem példanélküli a görög vallási gondolkodás esetében sem, de összességében sokkal kevésbé tér ki arra, hogy mi célból van a halál utáni létezés, mint a keresztyén eszkatológia esetében. A vén, aki Jánosnak elmagyarázza látomásában mit és miért lát, ezzel toldja meg az általa feltett két kérdést és annak magyarázatát (Jel 7,15): Krisztus által tisztulhat meg az ember, tehát azért kerülhet Isten elé, mert nincs már semmi, ami elválaszthatná az embert Istentől. Ha jobban belegondolunk, drasztikus a különbség a görög és a keresztyén eszkatológia reménysége között. A pogány görög ember abban bízhatott csak, hogy ő is valamiképp társaságukba, asztalközösségükbe férhet.⁴⁰ Ellenben a keresztyén ember reménysége az, hogy egy tökéletes Isten, mindenható voltából kifolyólag képes, sőt megelőle-

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

gezve kész is volt, őt megtisztítani, s majdan halála után magához is emelni. Mindezek mellett a keresztyén eszkatológia célt is rendel az üdvállapoti létezéshez: szolgálnak szüntelenül Istennek, aki mindközben velük lakik, velük együtt jár. A zsidó hagyomány szinte kasztszerű papságának szolgálata, Krisztusban s az eszkatológiai képben kiszélesedik egy nemzetek és nyelvek fölött álló, egységes és univerzális papsággá. A szolgálat mibenlétéről nem tudunk meg többet a textusban, mintsem hogy dicsérik Istent az angyali lényekkel együtt. Ez viszont semmit nem von le az üdvállapot nagyszerű voltából tekintve, hogy Isten a lehető legközelebb van az őt dicsérő és szolgáló emberekhez, és Krisztusban megmutatta, hogy Isten kész szolgálni az ő szeretteit, mint ahogyan a Bárány vezeti az övét, földi életükben s haláluk után is.

A keresztyén túlvilági üdvállapotnak és üdvhelynek az alapja pár szóban tehát így foglalható össze: Isten és Krisztus maradandó, emberhez közeli, mindent betöltő jelenléte. A megváltottak megszákítás nélkül szolgálhatják Istent és élvezhetik a jelenlétéből fakadó áldásokat. Feltételezhető az apostol közvetítése alapján, hogy konkrétumokban testet öltő ez az állapot, hiszen, ahogyan a megváltottak már földi létükben részesültek a kegyelemben, az áldásokban, sokkal teljesebben valósul ez meg majd posztmortális létükben. A vizsgált igeszakaszban páros földi példák felsorolása oly szükségleteket és potenciálisan ártó hatásokat mutat be, mely a korszak és tájegység átlag embereit mind érinthette, s melyektől megszabadulás a reménylett üdvállapot jellemzője lehet. Konkrétumok nélkül is egyértelmű, hogy bármilyen is legyen a Szentháromság Istenének eleve eltervezett, gyermekeinek szánt üdvhelye, a Bárány nyájának üdvállapota, az bizonyos, hogy Isten közvetlenül nyújtani fog mindent, ami jó az embernek.

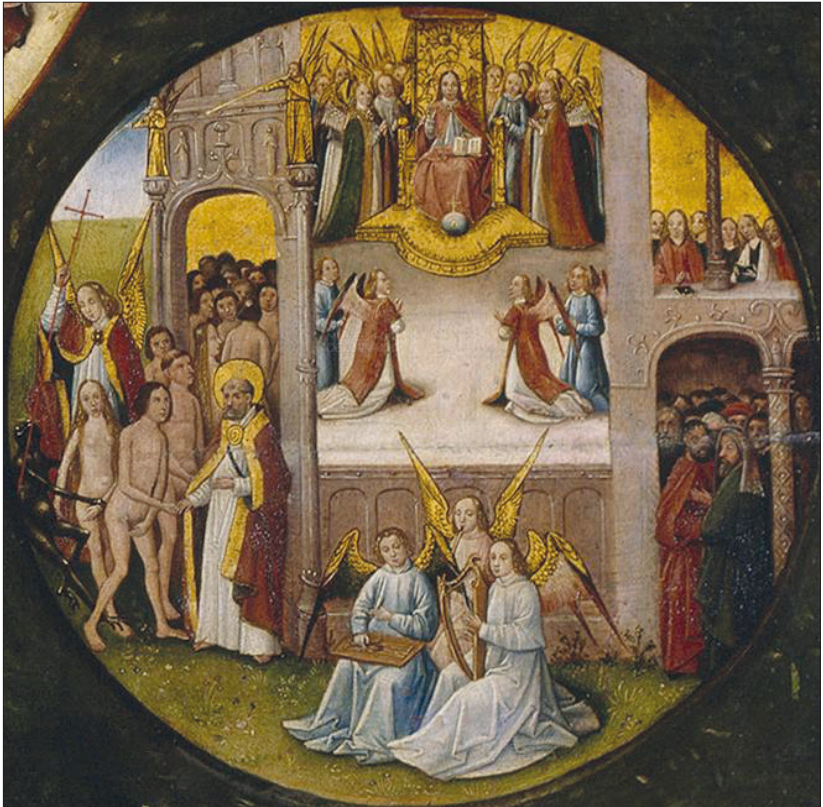
Felhasznált irodalom

- AUNE, David E., *Revelation 6–16*, WBC 52b, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998.
- BEALE, Gregory K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC 21, Grand Rapids – Cambridge – Carlisle, Eerdmans – Paternoster Press, 1999.
- BEALE, Gregory K. – CAMPBELL, David H., *Revelation. A Shorter Commentary*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2015.
- BIETENHARD, Hans, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1951.
- DUNCA, Joseph Ellis, *Milton's Earthly Paradise. A Historical Study of Eden*, Minneapolis, University Minnesota Press, 1972.
- DÖRRIE, Heinrich: Gottesvorstellung, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 12 (1983), 81–154.
- FRENYÓ Zoltán, A Hádészról az Orcusig, in: L. ERDÉLYI Margit – PERES Imre (szerk.), *Gaudium et corona. Tanulmánykötet ThDR. Ing. Takács Zoltán, PhD. tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Komárno, Selye János Egyetem, 2007, 60–95.
- FRÖHLICH Ida – DOBOS Károly Dániel, *Henok könyvei*, Piliscsaba, PPKE Bölcsészettudományi Kar, 2009.
- GARLAND, Anthony C., *A Testimony of Jesus Christ. A Commentary on the Book of Revelation*, Vol. 1., Camano Island, Spirit & Truth, 2004.
- GARLAND, Robert, *The Greek way of Death*, New York, Cornell University Press Ithaca, 1985.
- GRIFFITHS, J. Gwyn, In search of the Isles of the Blest, in: *Greece & Rome*, 16/48 (1947), 122–126.
- HASITSCHKA, Martin, Bilder des Lebens in der Offenbarung des Johannes. Überblick und theologische Deutung, in: Michael LABAHN – Manfred LANG (Hg.), *Lebendige Hoffnung – Ewiger Tod*, ABG 24, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 265–286.
- HÉSZIODOSZ, *Munkák és napok* (ford. Trencsényi-Waldapfel Imre), Budapest, Magyar Helikon, 1976.

- HOMÉROSZ, *Iliász, Odiüsszeia, Homéroszi költemények* (ford. Devecseri Gábor), Budapest, Magyar Helikon, 1974.
- KARNER Károly, *Apokalipszis. Fordítás és magyarázat*, Bécs, Magánkiadás, 1974.
- KOESTER, Craig R., *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A, New Haven, Yale University Press, 2014.
- KÖRTNER, Ulrich, *Papias von Hierapolis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- MASSYNGBERDE, Ford J., *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 38, New York, Doubleday & Company, 1975.
- MICHAELIS, Wilhelm, *πῆγή*, in: TDNT 6 (1968), 112–117.
- MOUNCE, Robert, *The Book of Revelation*, NICNT 20, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.
- NICKELSBURG, George W. E., *1 Enoch. A Commentary on the Book of 1 Enoch*, Minneapolis, Fortress Press, 2001.
- PAPIASZ, Hierapoliszi Papiasz írásából ránk maradt töredékek (ford. Ladócsi Gábor), in: VANYÓ László (szerk.), *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók 3*, Budapest, Szent István, 1980, 111–117.
- PERES Imre, *Apocalypsis Homeri. Homéroszi motívumok az ókori görög sírköveken és a Jelenések könyvében*, in: SZATMÁRY Sándor (szerk.), *Napkelettől napnyugatig. Vallástörténeti tanulmányok I.*, NTK 43, Budapest, Lux, 1999, 65–149.
- PERES, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES, Imre, *Positive griechische Eschatologie*, in: Michael BECKER – Markus ÖHLER (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 267–282.
- PERES Imre, *Eszkatológiai asztalközösség*, in: BÉKÉSI Sándor (szerk.), *Ostium in caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiaprofesszor 75. születésnapjára*, Budapest, KRE Hittudományi Kar, 2006, 75–82.

- PERES Imre, *Jelenések könyvének magyarázata* (kézirat), Debrecen, 2012.
- PERES Imre, A megváltottak apokaliptikus száma, in: PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ. Az ókori egyház eszkatológiai vetületei (III.)*, Patmosz Könyvtár 4, Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2016, 9–20.
- PERES Imre, A mennyei Krisztus-Barány alakja, in: PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ. Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága (IV.)*, Patmosz Könyvtár 6, Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2018, 33–43.
- PLATÓN, *Platón összes művei I. II. III.*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.
- RADCLIFFE, Edmonds, Imagining the Afterlife, in: Esther EIDINOW – Julia KINDT (ed.), *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 551–563.
- REDDISH, Mitchell G., *Revelation*, SHBC NT 20, Macon, Smyth & Helwys Publishing, 2001.
- ROLOFF, Dietrich, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, UALG 4, Berlin, De Gruyter, 1970.
- TRENCSÉNYI-WALDAFEL Imre, *Az Aranykor-mítosz és a Boldogok szigetei*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1959.
- VERMEULE, Emily, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1979.
- SIMON Róbert, *Etüdök a halálról. Túlvilági utazás a mazdaiizmusban és az iszlámban*, Budapest, Corvina Kiadó, 2013.

Kallós Lilla Katalin



A hét főbűn (részlet)

Drágakövek az apokaliptikában (Jel 21,18–20)

Az ásványtan (mineralógia) nagyon fiatal tudomány, amit az ókorban nem ismertek. Sokszor nem is lehetünk biztosak abban, hogy különböző ásványok bibliai nevei, azonosak-e az ásványtan mai elnevezéseivel.¹ A Bibliában nagyon sok ásvány fordul elő, ezek közül az egyik fontos lista, a Jelenések könyve 21. fejezetének 18–20. verseiben található, amelyek az új Jeruzsálem falainak építőanyagáról számolnak be. Az itt megjelenő drágakövek igen szép látványt nyújtanak, amit talán az ember fel sem tud fogni. De miért is ne lenne szép, hiszen ezek a kövek egy mennyből alászálló menyaszonynak az ékszerai, magának a mennyei Jeruzsálemnek.

Célomnak nem azt tűztem ki, hogy tudományosan, szakmai szemmel körbejárjam ezeknek az építőanyagoknak az összetételét vagy előállítását, hanem inkább azt, hogy megpróbáljam feltárni, mi a jelentősége ennek a Jelenések könyve és a 21. fejezet kontextusában, valamint figyelembe vettem antropológiai szempontokat is.

1. A szöveg

Falának építőanyaga jáspis, és a város színarany, tiszta üveghez hasonló. A város falának alapköveit mindenféle drágakő ékesítette: az első alapkő jáspis, a második zafír, a harmadik kalcedon, a negyedik smaragd; az ötödik szárdonix, a hatodik karneol, a hetedik krizolit, a nyolcadik berill, a kilencedik topáz, a tizedik krizopráz, a tizenegyedik jácint, a tizenkettedik ametiszt. (Jel 21,18–20)

Nagyon szépen látszik már a fejezet elején, hogy itt egy teljesen új szakasz fog kezdődni, amelyet hét egységre lehet osztani, miniket azonban csak egy részlet érint: a város falainak építőanyaga

1 OLÁH Levente (szerk.), *Bibliai nevek és fogalmak*, Primo Kiadó, Budapest, 1988, 27.

(Jel 21,18–20).² Az egész 21. fejezet szövege összhangban van, ezért nagyon nehéz külön beszélni róla. Úgy próbálja feltárni a mondandóját, hogy a hagyomány régi anyagából válogat, majd abból teljesen újat alkot. A kép mögött egy templomleírás található. Valószínű, hogy az Ez 40–48 lehet, ami nem tartalmazza a drágakövekről való beszámolót.³ Valamint ide tudjuk sorolni az Ex 28,15–30 leírását.

A 18. versben a város építőanyagáról van szó. Az ἐνδῶμησις egyedül csak itt fordul elő az Újszövetségben. Jelentése lehet: oszlop, pillér vagy egy alap, amire az épületet helyezik,⁴ vagy a kövek elrendezését és elhelyezkedését is jelentheti.⁵

A 19. verset összefüggésbe hozzák az Ez 28,12 ásvány-listájával, de itt teljesen más módon jelenik meg. Számos zsidó szöveg, mint például az Ézs 54,11–12, a Tóbit 13,16–17⁶ és a qumráni Új Jeruzsálem szövegek azzal számolnak, hogy Jeruzsálemet különféle ékszerek és nemesfémek fogják ékesíteni.⁷

Apokrif iratokban is találunk párhuzamot: 1Énók 14,15–23 és 71,1–17 is ábrázol egy kristályból épült házat, beleértve a falat és az alapokat is. Az 1Énók 71 házából indulnak ki az eljövendő világról szóló próféciák.⁸

2 LENKEYNÉ SEMSEY Klára, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 2. kötet, Debrecen, MRE Doktorok Kollégiuma, 2016, 252.

3 KOCSIS Elemér, János jelenéseinek magyarázata, in: BARTHA Tibor (főszerk.), *A Szentírás Magyarázata, Jubileumi kommentár*, 3. kötet: *Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Mértékek, táblázatok, térképek*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 428–464, ebben lásd, 463.

4 TAKÁCS Gyula, *Jelenések könyve*, Budapest, Paulus Hungarus – Kairoosz, 2000, 431.

5 Vö. Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1981, 339.

6 *Deuterokanonikus Bibliai könyvek*, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, Budapest, 1999, 22–23.

7 David E. AUNE, *Revelation 17–22*, WBC 52C, Nashville – Dallas – Mexico City – Rio de Janeiro, Thomas Nelson, 1998, 1164.

8 Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC 21, Grand Rapids – Carlisle, Eerdmans – Paternoster Press, 1999, 1088.

A qumráni szövegek közül a 4Q554 lelet utal a zafírra, rubintra, ablakokra, a 32 arany toronyra. Az 5Q15 szerint a város minden utcája fehér kővel burkolt (alabástrom és ónix). A 11Q18 drágakő falat említ.⁹

2. Kortörténet

A következőkben fel kell vázolnunk az adott korról kapcsolatos történeti ismereteket. A képek és hasonlatok mögött, így a drágakövek mögött is, valóságos gyülekezet, hús-vér személyek és konkrét üldöztetések állnak. A Jelenések könyvének kortörténeti háttere Domitianus császár uralkodása, Kr. u. 95 körül. Ebben a korban a keresztyének kritikus helyzeteket éltek meg, mert üldözték őket. Megerősödik a császárkultusz, és ebben a keresztyének renitensek voltak, mert nem vállalták a császárkultusszal járó kötelezettségeket.¹⁰ Kis-Ázsiában is, ahol a Jelenések könyve íródott, Kr. u. 92–96 között terjedt el a császárkultusz. Sőt e térségben, Efezusban egy Domitinaus templom romjaira is rábukkantak. Ebben a korban a kis-ázsiai térség Domitianus császár valláspolitikájától szenvedett.¹¹ A keresztyéneknek tudatában kellett lenniük, hogy mi fog rájuk várni. A Jelenések szerzője is ezt akarta elültetni az olvasóiban, de azzal a tudattal, hogy Isten az Ő célja felé fogja vezetni őket, ami- ben nemcsak az üldöztetés, hanem a reménység távlatait is megnyitja. Ezeket összevetve, a Jelenések könyve nem jövendöléseket tár fel nekünk arról, hogy a világ a történelem megszűnése felé halad, hanem hogy Isten az Ő célja felé vezeti a választottjait és ebben van a reménység.

A drágakövek képeiből is láthatjuk azt, hogy a kis-ázsiai gyülekezeteknek üldöztetésben volt részük, de nem mondhatjuk azt, hogy a szenvedések közepette nem volt jövőképük. S a drágakövek megmutatják azt a jövőképet, hogy Isten dicsőségében lesz részük.

9 BEALE, i. m., 1090.

10 FABINYI Tamás, A Jelenések könyve, in: PECSUK Ottó (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2008, 655–675, ebben lásd, 669.

11 FABINYI, i. m., 671–672.

Lehet, hogy üldözték őket, de volt kapaszkodójuk, ami nem más, mint hogy egy különlegesen csodálatos várost készített el Isten a számukra. Ezalatt a város alatt a mennyei Jeruzsálemet kell érteni, ami drágakövekkel van felékesítve, mint a férje számára elkészített menyasszony.¹²

3. *Az új Jeruzsálem*

A könyv utolsó nagy egységének témái közé tartozik az új Jeruzsálemnek a leírása és az alapkövekről szóló beszámoló, ami a tizenkét drágakövből állt. Itt csak olyan kinyilatkoztatási sorozatok mutatkoznak meg, amely Krisztus és Isten dicsőségére utalnak.¹³ Isten dicsőségét mutatják be maguk a drágakövek is. Ezen belül mást is próbál megjeleníteni ez a fejezet. Szemlélteti azt, hogy helyesen döntött mindenki, aki hitt Jézus Krisztus szavának. Jól döntött mindenki, aki hűséges maradt hozzá a nehéz külső körülmények ellenére is. Ők teljesítették azt, amit Krisztus rájuk hagyott, átadták a meghívókat Isten országába. Mert megvan a jutalmuk: Isten különleges helyet készített a számukra, aminek az alapkövei drágakövekből állnak, és Isten dicsőségét tükrözi, ahol a kapuk gyöngyből készültek, s melynek az utcája színarany üveghez hasonló. Itt vannak a Bárány választottai, akikért az Ő vérét ontotta.¹⁴

A mennyei Jeruzsálem leírása nem kirekesztő. Bár a várost magas fal veszi körül és biztosítja a védelmét, mégis kapui által nyitott a világ minden tájára. A soha be nem zárt kapukon bejuthatnak a népek, de egyaránt van helye Isten ószövetségi és újszövetségi népének is. Izráel fiai tizenkét törzsének neve lesz a kapukra írva, a tizenkét drágakövből kirakott alapon pedig az apostoloknak, az egyház első tanúinak a neve szerepel. A mennyei Jeruzsálem nemcsak

12 FABINYI, i. m., 669–672.

13 LENKEYNÉ SEMSEY, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 252.

14 KARNER Károly, *Apokalipszis. Fordítás és magyarázat*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1990, 212.

az egyház részére van elkészítve, hanem egyetemességet képvisel, valamint az Ó- és Újszövetség egységét is hirdeti.¹⁵

A mennyei Jeruzsálem egy szent város, erre utal a tizenkét drágakő is. Ezek először azt írják le, ami emberi képzelőerővel nem ragadható meg. A szent városban pedig azok kapnak helyet, akik megszenteltettek, vagyis akik Isten számára el vannak különítve.¹⁶ A másik fontos motívum, hogy a drágakövek színjátéka az egy csodálatos szivárvány képét adja elénk. A szivárvány pedig nem más, mint a békességnek a jelképe.¹⁷ A Mennyei Jeruzsálemben békében lesznek azok, akik olyan sokat szenvedtek hitük miatt. Ez a békesség a tenyerén hordozza ezt a várost. Ebbe a képbe alkalmas volt az üldöztetések között belekapaszkodnia a kis-ázsiai gyülekezeteknek.

A szivárvány annak is a jelképe, hogy a világ nem fog visszacsúszni abba az állapotba, ahonnan kiemeltetett, vagyis a káoszba, mert a megváltás elvégeztetett.¹⁸ A Jelenések teológiája is erre utal, ami mélyen a megöletett Bárány teológiájában gyökerezik, aki kiemelte a megváltásával a világot a káoszból. Ebben a világban található meg az Egyház, aki várja a világban megjelenő Bárány dicsőségét, aki helyet készített nekik a ragyogó mennyei Jeruzsálemben.¹⁹ Tehát a város dicsőséges csillogása a megdicsőülés és az örök élet jelképe.²⁰

4. *A drágakövek vizsgálata*

A drágaköveket csoportosítani lehet kémiai összetételük, keménységük, színük alapján²¹ és úgy, mint féldrágakövek és drágakövek.²²

15 GÁL Ferenc, *Jelenések könyve*, Szeged, Agapé, 1994, 74; TAKÁCS, *Jelenések könyve*, 428.429; LENKEYNÉ SEMSEY, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 255.

16 BEALE, *The Book of Revelation*, 1079.

17 LENKEYNÉ SEMSEY, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 258.

18 TAKÁCS, *Jelenések könyve*, 432.

19 u. o.

20 GÁL, *Jelenések könyve*, 73.

21 NAGY Mihály, *Ásványok a Bibliában*, Debrecen, DRK – ORTE, 2003, 73.

22 Herbert HAAG, *Bibliai lexikon*, Budapest, Szent István Társulat, 1989, 266.

A legjárhatóbb útnak találtam a szín szerinti csoportosítást, ami két csoportot alkot: a Jel 21,18–20-ban uralkodó szín a zöld – ez lesz az egyik csoport – a másik pedig az ettől eltérő kövek. Zöld árnyalatú: a smaragd, a berill, kalcedon, a krizopráz és a jáspis is lehet ilyen árnyalatú (vagy jáspis-kristály).²³ A zafír, krizolit, topáz, szardonix, karneol, ametiszt és jácint különböző színű. Legtöbbször előforduló szín a zöld, ami az élet, a halhatatlanság, a megújulás, a bizalom, a remény színe.²⁴ Ezt támasztja alá a legtöbb magyarázat is, és ez bele is fér a korabeli üldöztetések kontextusába. A zöld szín jelképezheti, hogy a mennyei Jeruzsálemben nem lesz többé halál, hanem az örök élet van jelen a városban.

A köveknek többféle értelmet adtak. Az egyik ilyen felfogás szerint a kövek a szenteknek egyes tulajdonságait jelképezik, vagy egy-egy apostol tulajdonságát (például: a jáspis keménysége miatt Pétert) – ez viszont nem egy járható út.²⁵ Egy másik bizonyos felfogás szerint Isten lényének valamennyi tulajdonságát és a megváltás és új teremtés sokszínű dicsőségét a különböző drágakövek és színeik ábrázolják ki.²⁶ Vagy éppen semmi ilyesmit nem láttak mögöttük, hanem csak az állatöv tizenkét csillagjegyét szimbolizálhatták. Jelentésüket nagyon nehéz megtalálni.²⁷

Három követ mégis ki szeretnék emelni, ami az akkor üldöztetett keresztyéneknek sokat jelenthetett. Az egyik kő a *jáspis*, ami a 21. fejezetben többször is előfordul és az Újszövetségben egyedül csak a Jelenések könyvében.²⁸ Egyesek szerint a Jelenések könyvében a jáspis-kristálynak vagy a gyémántnak a megfelelője.²⁹ Miért

23 TAKÁCS, *Jelenések könyve*, 432.

24 PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.), *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*, Budapest, Balassi Kiadó, 2001, 420.

25 HASTINGS, *Angyalnak orcája*, (ford. Dobos János és Incze Gábor), Budapest, Budapesti Ref. Vallásoktató Testület Kiadása, 1937, 118–119.

26 BEALE, *The Book of Revelation*, 1079.

27 LENKEYNÉ SEMSEY, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 258.

28 uo.

29 uo.

ez a kő lett az alapja a Mennyei Jeruzsálemnek? Azért, mert egy kemény és erős anyagról van szó. Ezért az üldöztetett közösség számára valami olyan üzenetet fejezhetett ki, ami arról beszél, hogy legyetek erősek és kitartóak, mert a jutalom már el van készítve a mennyei Jeruzsálemben, ahol békesség vár.³⁰

A másik ilyen kő az *ametiszt*, ami egy féldrágakő.³¹ Ezt a követ a legkönnyebb beazonosítani a tizenkettőből, mert minden korban ugyanaz volt.³² Az általános felfogás a kővel kapcsolatban, hogy a szentség, az alázatosság és a bűnbánat jelképe.³³ A Jelenések könyve mögött található keresztyén gyülekezeteknek viszont a hűséget jelentette Istenhez. Azt, hogy minden nyomorúság és üldöztetés közepette is megtartsák a hitüket, az evangélium célba érjen, akár még az életük árán is.

A harmadik kő a *smaragd*, ami az egyik legszebb drágakő. Színe a fákra, fűre emlékeztet. A zöld maga az élet színe. Már szó esett arról, hogy a zöld szín, a megújulást, a bizalmat, a reményt szimbolizálja. De jelképezheti a feltámadást és a halhatatlanságot. Ez a kép is hozzákapcsolódik a kis-ázsiai gyülekezetek jövőképehez. Tehát ez a kő azt fejezi ki, hogy ezek az üldözött keresztyének, Pál apostol szavaival élve: nem a hervadó koszorúért futottak, hanem a hervadhatatlanért. Tudták, hogy ha meg is kell halniuk a Krisztus ügyéért, örök életük és helyük van a mennyei Jeruzsálemben, ahol Isten színe előtt lesznek örökké.

Vannak kutatók, akik azt állítják, hogy a tizenkét drágakő száma a legtöbb drágakövet írja le, vagyis ami meg van említve azon kívül még lehetett több kő is.³⁴ Úgy gondoljuk azonban, hogy inkább a kövek összhangja, összképe a lényeg: az új Jeruzsálem Isten gazdagságával és szépségével telik meg. A kövek valóban sokszínűek, mégis összhangban vannak, egy képet alkotnak közösen: a várost

30 HASTINGS, *Angyalnak orcája*, 118–119.

31 LENKEYNÉ SEMSEY, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 258.

32 HASTINGS, *Angyalnak orcája*, 121.

33 uo.

34 TAKÁCS, *Jelenések könyve*, 432.

olyanná teszi, mint egy hatalmas szivárványt, amely a béke szimbóluma, az Istennel való békességé, ahol nincs üldöztetés és szenvedés.³⁵

5. A drágakövek és a Hósen (Ex 28,15–30)

A hósen kövei egész Izráelt szimbolizálták, pont úgy, ahogy a pap kultikus cselekedeteiben képviselte a nép egészét, amikor megjelent Isten előtt a templomban.

Van összefüggés a papi mellvért ékszerei és az új Jeruzsálem alapkövei között. Vegyük most szemügyre egy kicsit Áron papi öltözetét. Áron ruhája a földi sátor-templom kicsi változatát is jelképezte, amelynek modellje a mennyei Szentély. Maga az ékkövekkel kirakott mellvért pedig a Szentek Szentjének a kicsinyített mása volt. Tudjuk azt, hogy a Szentek Szentje a templom legbelső részét képezte, ahol Isten dicsősége lakozott. A mellény ugyanabból az anyagból készült, mint a Szentek Szentje. Ide csak a főpap lépett be. Kiválik az, hogy ez a Jel 21-ben nem így van, hanem Isten közvetlen jelenlétében van mindenki. Azon a helyen, ahová csak a főpapnak volt szabad belépnie, most jelen van Isten egész népe, és mindenkinek papi jellege van, amit a Jel 22,3b–4 így ír le: „... szolgái imádják őt, és látni fogják az ő arcát, és az ő neve lesz a homlokukon.” Ezt láthatóan az 1Pt 2,5 is megerősíti: „ti magatok is, mint élő kövek épüljétek fel lelki házzá, szent papsággá”.

Az összehasonlításnak a mondanivalója nem más, mint az univerzális kiterjedés. Az, hogy a Mennyei Jeruzsálemben mindenki az Isten színe előtt lesz, már nem csak a főpap. A másik üzenet, hogy szépen kirajzolódik benne az egyetemes papság tanítása is, ami nagyon szépen végignézhető az ószövetségi kiindulóponttól, annak újszövetségi kitarulkozásáig. Ebből az egyetemes papságból sem Izráel, sem a pogányok nincsenek kizárva. Mindenki papi jelleggel bír: éjjel, nappal, örökké szolgálják a Mindenség Urát.

35 LENKEYNÉ SEMSEY, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 258.

6. *A drágakövek szerepe és jelentősége az antropológiában*

A kis-ázsiai egyház erősen hitte és remélte, hogy Isten nem valamilyen „átmeneti sátorban” készíti övéinek a helyet a mennyben, ahová épphogy beférnének, és ahol meghúzódhatnának, hanem „pompás helyet”, amilyen illik Isten dicsőségéhez. Ezt osztja meg velük az Isten, hiszen saját házába fogad be, és Isten mennyei lakhelye nem szegényes hajlék, hanem ragyogó pompával díszített mennyei trónushely.³⁶

A sokféle drágakő színjátéka azt mutatja, hogy a városban nincs egyhangúság, hanem benne van a szabadság, a sokféleség. Mindegyik hozzáteszi a maga külön jellegét az egészhez. Ez adja a város fényének a szépségét, amit még a legtehetségesebb festő sem tud megörökíteni a vásznán.³⁷ Ezt az egységet tükrözi az, hogy nincs válaszfal, mert az Isten dicsőséges színe előtt lesznek a választottak és szolgálják Őt örökké.

A drágakövek az egyháznak mint a Bárány menyasszonyának az értékét adják. Mert Isten nem a hideg anyagokban, hanem az élő kövekben gyönyörködik (1Pt 2,5–9). Az a jáspis, amit a falba építenek be anyagként, nem a régi ember természetét jelképezi, hanem azt az új természetet, amit Isten a győzteseknek fog majd ajándékozni. S ezáltal új testet is. Mert a falakat emberkövekből fogják felépíteni. Ezek az emberkövek pedig azok, akik Krisztustól új természetet kaptak. Így a falakba Isten természete kerül, ez a gyémánt (jáspis).³⁸

A drágakövek a város falainak az alapköveit díszítik, amelyeken a Bárány apostolainak tizenkét neve volt. Ez visszavezet a tizenkét apostolhoz és a földi egyházhoz. Íme, most milyen fényben és dicsőségben tündököl az egyház – ilyenek látja őt a Bárány. Pedig a földi időben mennyiszere figyelmeztette, korholta, buzdította, biz-

36 PERES Imre, *Pillantások a végidőkbe*, Patmosz Könyvtár 3, Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2016, 51.

37 CSIA Lajos, *A Jelenések könyve a mai kor tükrében*, Budapest, Százszorszép Kiadó és Nyomda Kft, 2001, 328.

38 uo.

tatta népét. De mindezt leküzdve már úgy tekint rá a Bárány, mint a legértékesebb lényekre és társakra, akiknek kiemelkedő helyük van Isten mennyei lakhelyén.

A mennyei drágakövek antropológiai szempontból talán azt sugallhatják, hogy egy átminősített létezési (ragyogó, megdicsőült) formában lehet várni és remélni a mennyei üdvállapotot, aminek az értéke a földi szemnek és értelemnek felbecsülhetetlen. Csak ámulni lehet azon, hogy Isten milyen csodálatos új világot hoz létre az övéi számára, amelyben ők maguk is elképzelhetetlenül kiemelkedő helyet és létformát kapnak (1Kor 2,9).

7. Zár szó

A drágakövek, amelyek megjelennek a Mennyei Jeruzsálem alapjaibanál, sokkal nagyobb és mélyebb üzenettel rendelkeznek, mint azt gondolnánk. Láttuk a kortörténeti háttérét, amibe belehelyezkedik, azt, hogy milyen értéket képviseltek a kis-ázsiai gyülekezetben azok, akik üldöztetést szenvedtek és ennek ellenére is volt egy jövőbeli perspektívájuk, még hozzá nem negatív, hanem pozitív. A drágakövek nemcsak az Isten dicsőségének a kifejezői, hanem megjelenik bennük az is, ami ezeknek a gyülekezeteknek biztatást nyújtott, hogy legyenek erősek, legyenek kitartóak és hűségesek a jelen nyomorúságában is a jövőkéjükhez, tudva, hogy Isten elkészítette számukra a béke városát. Nyugodjanak meg afelől, hogy egyszer új teremtés lesz, ahol a Mindenható Isten színe előtt fognak szolgálni örökké. S a Bárány és a Mindenható Isten örök uralkodását semmilyen elnyomó hatalom nem törheti meg.

A drágakövek kifejezhetik azt, hogy Isten milyen helyet készített azok számára, akik vállalták az Ő elhívását, ami nehéz megpróbáltatással járt. Ez adja a legnagyobb tanulságot is, ami nem más, mint a gyülekezet kitartása és jövőképe, ami a Jelenések könyvében tükröződik. Kiemelendő az, hogy a szenvedések közepette is kitartóak tudtak maradni és nem azt látták, hogy most mindennek vége lesz, hanem azt, hogy az örök élet a szenvedés után jön, és az csodálatos lesz. Ezt meg is fogalmazza a 21. fejezet eleje: „és (Isten)

letöröl minden könnyet a szemükről, és halál sem lesz többé, sem gyász, sem jajkiáltás, sem fájdalom nem lesz többé, mert az elsők elmúltak.” (Jel 21,4)

Felhasznált irodalom

- AUNE, David E., *Revelation 17–22*, WBC 52C, Nashville – Dallas – Mexico City – Rio de Janeiro, Thomas Nelson, 1998.
- BEALE, Gregory K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC 21, Grand Rapids – Carlisle, Eerdmans – Paternoster Press, 1999.
- CSIA Lajos, *A Jelenések könyve a mai kor tükrében*, Budapest, Szászorszép Kiadó és Nyomda Kft, 2001.
- Deuterokanonikus Bibliai könyvek*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, Budapest, 1999.
- FABINYI Tamás, A Jelenések könyve, in: PECSUK Ottó (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Kiadó, 2008, 655–675.
- GÁL Ferenc, *Jelenések könyve*, Szeged, Agapé, 1994.
- HAAG, Herbert, *Bibliai lexikon*, Budapest, Szent István Társulat, 1989.
- HASTINGS, *Angyalnak orcája*, (ford. Dobos János és Incze Gábor), Budapest, Budapesti Ref. Vallásoktató Testület Kiadása, 1937.
- KARNER Károly, *Apokalipszis. Fordítás és magyarázat*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1990.
- KOCSIS Elemér, János jelenéseinek magyarázata, in: BARTHA Tibor (főszerk.), *A Szentírás Magyarázata*, Jubileumi kommentár, 3. kötet: *Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Mértékek, táblázatok, térképek*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 428–464.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára, *A Jelenések könyvének magyarázata*, 2. kötet, Debrecen, MRE Doktorok Kollégiuma, 2016.
- NAGY Mihály, *Ásványok a Bibliában*, Debrecen, DRK – ORTE, 2003.

OLÁH Levente (szerk.), *Bibliai nevek és fogalmak*, Budapest, Primo Kiadó, 1988.

PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.), *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*, Budapest, Balassi Kiadó, 2001.

PERES Imre, *Pillantások a végidőkre*, Patmosz Könyvtár 3, Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2016.

PRIGENT, Pierre, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1981.

TAKÁCS Gyula, *Jelenések könyve*, Budapest, Paulus Hungarus – Kairoz, 2000.

Illés Nikolett



Szent János Patmosz szigetén

Örökkévaló ház az üvegtengernél

Archetípusok mint az időtlenség előképei

(Mélylélektani kitekintés)

Évezredek óta, mióta ember lakja a teremtett világot, így minden kor átlagembere rettegett a tudattalan feltöréseitől, melyről úgy vélte, megzavarná az irányítást tudata, így önmaga felett. Ám ősi népek iratai, így a Biblia is tudósít „kiválasztottokról”, akik szándékosan hívták elő – vagy a Lélek által hagyták előhívni – magukban a tudat s ráció „alatti” képeket. A vallástudomány, filozófia, ám maga a mélylélektan révén is megtudjuk, hogy a tudattalan, mégannyira a kollektív tudattalan archaikus-mitologikus módon gondolkodik. A látomások formájában elemi erővel feltörő ősi szimbólumokat le kell fordítani a mindenkori tudat nyelvére, s felfedezni bennük azt, ami általános természetű és transzcendens, örök forma, kódolt jelrendszer, mely magában hordozza az időtlenséget.

Ősképekről lévén szó, a 21. század embere számára megfa-
kult szimbólumok halmaza ez a világ, mely átragyog az egzisztencia örökkévalóságába.

Szeretteim, most Isten gyermekei vagyunk, de még nem lett nyilvánvaló, hogy mivé leszünk. Tudjuk, hogy amikor ez nyilvánvalóvá lesz, hasonlóvá leszünk hozzá, mert olyannak fogjuk őt látni, amilyen valójában. (1Jn 3,2)

Életünk során kiemelkedő pillanatokban valamennyien átélhettük, átélhetjük az ősi, mitikus, kollektív lelki alapstruktúrákat s azoknak érintését, magát az érintettséget, az általuk adódó alapérzelmeket, benyomásokat, azoknak variánsait, melyek mély, belső, archaikus húrokat szólaltatnak meg bennünk.

Szinte berezonál a lelkünk egy-egy álomban, félálomban előtörő ősképre, melyek transzcendens, örök formák, készenléti rendszerek. A bennünk lévő gyermeki, feminin és masculin princípiumok

umok, Isten archetípusok, a nagy Ó, a Bölcs, a Hős, az Apa, a Csábító. Ezek nem csupán valamennyi nép történelmében, annak hitvilágában, mítoszaiban, meséiben, rögzített álmaiban, látomásaiban fordulnak elő, hanem bennünk is, személyre lebontva.¹ Valamennyinek ott a legerősebb a hatása, ahol a tudat a leggyengébb, s ebből eredően a lélek ősképtára a fantázia segítségével a külvilágból érkező adottságokat transzformálva, ötvözve ellepheti. Ilyen módon mondhatjuk bátran: a tudat le van földelve, ki van iktatva.

Ősi, időtlen mintázatok ezek, melyek az „Isten első megtapasztalásának ábrái”. Az archetípus vonatkozhat a bennünk lévő *imago Deire*, s alapgondolata megtalálható Alexandriai Philónnál, Irenaeusnál, ki azt írja, hogy „a Teremtő nem saját magából alkotta meg a világot, hanem Önmagától különböző archetípusokból”.² Ágoston, bár a kifejezést nem használja, ám a gondolatát igen: „A gondolatok, melyek nem maguktól alakulnak ki [...] isteni értelemben vannak.”³ Isten istenségének összes kincsét magába, mint archetípusba rejti. A képek (álom, mítoszok, mesék, legendák) kezdetől létező típusok, ősi mintázatok, melyek átszövik az időtlenséget. Kiapadhatatlan feltárt avagy feltáratlan gyémántbányák, melyekből bőven kell meríteni. Alkalmunk adódik azokat a legkülönbözőbb módon tolmácsolni, hiszen azok szimbolikus képek formájában kelnek életre, aktivizálódnak. Ősi lenyomatok, melyek eredeti kéziratra, az isteni érintésre utalnak, melyekből másolatok, variánsok keletkeznek, ám minden esetben az eredeti mintájára.⁴

Megjeleníthetnek negatív érzéseket, félelmeket, szorongásokat, s mindezt természetesen ősképekben: sárkány, torz lények, szörnyek. Előbukkanhatnak pozitív vágyképekben mint angyal, csodatévő víz, állatok, tárgyak, hősök, különböző lények. Ám bibliai

1 Carl Gustav JUNG, *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, C. G. Jung összegyűjtött munkái 9/1, Budapest, Scolar, 1974, 159.

2 Irenaeust idézi JUNG, *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, 63.

3 Ágostont idézi JUNG, *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, 63.

4 Carl Gustav JUNG, *Az alkímista elképzelésekről*, C. G. Jung összegyűjtött munkái 13, Budapest, Scolar, 2014, 47.

alakok a kollektív tudattalan alakzataiként álmainkban, fantáziálásunkban is előjöhethetnek. Egyéniek, sokszor magyarázatra szorulnak.

Antropológiai szempontból, vizsgálatunk tárgyát képezve a jánosi Atya-Gyermek kapcsolatra fókuszálva, megfigyelhetjük, hogy a két archetípus hogyan kapcsolódik egybe. Az Atya hatalmas archetípus, mely ott él a gyermek lelki világában. Ő a mindent átölelő istenkép és dinamikus elv. A Gyermek számunkra hármas jelentéstartalommal bír:

- I) saját gyermekkorunk (emlékek, élmények, kapcsolatok)
- II) saját gyermekeink (a velük átélt élmények, hozzájuk fűződő emlékek s a velük kialakult kapcsolatunk)
- III) a bennünk élő gyermek archetípusa, melyet magunkkal hoztunk, magunkban hordozunk mint az emberi őskézdet szimbólumát.

S milyen döbbenetes s egyben felemelő érzés, hogy Jézus, majd János közvetíti számunkra, kik voltunk, vagyunk: Isten gyermekei. Ilyen nagy szeretettel ajándékozott meg bennünket az Örökkévaló, s így válik ez a tény fölöttébb nagy titokká. Szeretnénk látni a láthatókat, ám résnyire már a láthatatlanokat is. Erről szól az Írás, ezek valós tények. Isten gyermekei vagyunk, ennek nevez bennünket az ihletett szerző, s valóban azok is vagyunk. Ennek kell magunkat látnunk. Nem az a döntő milyenek vagyunk: tökéletlenek, hogy vannak hiányosságaink, hogy meg van bennünk a gyarlóság, hogy bukdácsolunk, s olykor nem vagyunk szabadok, hanem az, hogy Isten az Ő tökéletes Hármasságában kinek lát minket, kihez tartozunk, kinek mond minket. A két archetipikus „TE-ÉN” szeretetrelációban van egymással, s ez a döntő.⁵ Ez már megfellebbezhetetlen igazság, mely tovább mutat a jelenen, időtlen. Még nem lett nyilvánvalóvá, hogy mivé leszünk: ám a titok feszültségében már sejtésünk van róla: hasonlókká leszünk Hozzá. Olyan

5 Martin BUBER, *Én és Te*, Budapest, Európa, 1999, 38.

ez, mint a pillangók teljes átalakulásának eseménye: pete, hernyó, báb, pillangó. Még korántsem vagyunk fejlődésünk végén, de folyamatban vagyunk. Nagy titok ez. Az Atya már látja mivé, kivé formál bennünket. Ő egyben látja múltunkat, jelenünket s jövőnket. Ő LÁT bennünket, mi viszont csak tükör által homályosan. Ő olvas bennünket: belső világunkat, érző és intuitív funkcióinkat, s a külső világunkból belénk áramló információkra adott érzékszervi, avagy tudatos-tudattalan, gondolkodó-éző funkcióinkat. Ő látja a bennünk meghúzódó gyermek archetípust, a gyermekhőst, az áldozatot, az elhagyatott gyermeket, a legyőzhetetlenséget, melynek Ő a garanciája, a kezdő s bevezető, majd újratekintő lényünket. Ő az, aki a férfi identitás sérült területét is érzi, mely a gyermeki vonásokat teljesen meg tudja tagadni, mely a nőknél kevésbé következik be. Gyermek-archetípusunk lehet sebzett, árva, eszményi, természeti, ám minden esetben Istené. Korántsem kell gyermeknek maradnunk, hiszen az az infantilizmussal lenne egyenértékű, hanem gyermekké kell válnunk a bizalom s a feltétel nélküli Atyára való hagyatkozás hitbéli, élő kapcsolatban élő, ÉN-TE viszonyt ápoló kiseddé.

Az ősképek sohasem objektív tapasztalatok allegóriái, hanem az időtlenségben élő lélek belső és tudattalan drámájának, szimbólumok gazdagságával áthatott jelképrendszere s annak kifejeződése, mely csupán kivetítés által válik felfoghatóvá és értelmezhetővé az emberi tudat számára. Az archetípusok szüntelen folyamatról beszélnek a szimbólumok nyelvén, s abba burkolóznak. Eredetileg titkos kinyilatkoztatásokon alapuló tudást foglalnak magukba, s pazar képekben fejezik ki a lélek titkait.⁶ Gondoljunk a már projektált, gazdagon ábrázolt ősi templomok képanyagára, a szent iratok képekben és szavakban történő, megszentelt tudást közvetítő áthagyományozására, melyek elérhetővé tesznek számunkra minden érzékeny látomást, távoli gondolatot. Ilyen képletekben, lelki katarziszban lehet részünk, ha nem hagyjuk nyomok nélkül elmerülni

6 JUNG, *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, 175.

Őket a kísértő materializmus, racionalizmus s az empirizmus lélekvesztő cunamijában, hanem hagyjuk azokat holisztikusan (test, lélek, szellem, érzelmek, értelem) újra és újra előtörni, felbukkanni. Ezek sokkal szebb és átfogóbb élményt jelentenek, mint a közvetlen tapasztalat. A zsidó-keresztény hitvilág kincstára telis-tele van szimbolikus csodákkal, melyek táplálják lelkünket új víziók, új viselkedések iránti éhségünkben. Ezek az ősképek s azoknak szimbolikus lecsapódásai szépek, titokzatosak és sejtelmesek. Elengedhetetlen, hogy újra a szimbólumok csodájára fókuszáljunk, hogy hitéleti érzékenységünk nyitott legyen. Át kell élnünk mennyire vonzóak, meggyőzőek, igézők, s ez által engednünk kell magunkat le- és meggyőzni. Ezek teszik lehetővé számunkra az Isten megsejtését anélkül, hogy azt közvetlenül megélnénk. Álmodások, látomások válhatnak istenélménnyé. Olykor az archetipikus elképzelések megszelídített folyamként hömpölyögnek az írásokban, hitvallásokban s a szimbólumokban gazdag liturgiában. Ezek az erőteljes ősminták védelmet ígérnek a lélek mélységeinek szörnyűségei ellen. Sajnos a reformáció szószentí és átvitt értelemben vett képrombolása hatalmas végzetes csapást mért a képek védőfalába, melyek erőteljesen mállnak szét, s válnak a semmi martalékává, romba dőltek templomokká. Félelmetesen ijesztő a szegényes szimbólumképlet s így – valljuk meg és valljuk be – eltűnt az Egyház vonzereje is, olyan házzá lett, melynek kidőltek a falai s mindenféle szél járja át néhány száz felekezetre szakadozottságát a maga mai napig zajló nyugtalanságában. Tény, hogy a kereső lélek titkon másutt keresi azt, mely itt akarva-akaratlan elveszett. Idegen jelmezt keres, amihez semmi köze. Érezzük, nehéz helyzet áll fenn manapság, pedig mi vagyunk az archetipusoknak s azok szimbólumainak örökösei. Nem érhetjük be pótlékokkal, mely előtt a semmi tátong, s amiktől félelemmel kellene elfordulni. Valahogy ránk ragadt a szimbólumszegénység s az archetipusoktól, szimbólumoktól való páni félelem s az irántuk tanúsított elutasító hidegség, merevség, ridegség.

Mindezek ellenére jó tudni, hogy a lélek útja a víz felé vezet.⁷ Jelképében a víz sötét tükör a lélek legalján. Antropológiailag maga az ÉN ősképe. Ez él megannyi bibliai vízzel kapcsolatos híradásban, s még ma is él a keresztség sákramentumában. Mint őskép lényünk, legszorosabban vett egzisztenciánk mélységeibe ereszkedik le, mely időtlenséggel bír. Minden út rejtélyesen vízhez vezet, a Jordánhoz, a Galileai tóhoz, a Bethesda tavához, ahol minden esetben csodák történnek, s gyógyírrá válnak. Mindnyájunknak le kell mennünk a vízhez, hogy életre keltsen. A víz elérése a holtpont, innen már nem lehet lejjebb kerülni, csupán felemelkedni, vagy végleg végzetünké válik az, mint ahogyan azt az üvegtenger ténye mutatja. Kegyetlen tükör, melybe belenézve látjuk önmagunkat teljes valóságunkban. Itt véget ér a magunk választotta, vagy mások által ránk aggatott életmaszk, az az arc néz vissza ránk, melyet életünkben gondosan rejtegettünk. Ez elől szívesen kitérnénk, ám lehetetlen. A forrás, patak, csermely, folyó, tó, tenger, óceán mind szembesülésre indít önmagunkkal. A személyes tudattalannal való szembenézés során meglátjuk saját árnyékunkat is, és ezzel elérkeztünk a rémisztő archetípushoz, magához a gonoszhoz, mely személyen túli terület. Itt él a „völgy szelleme”, ahol veszély honol, és amely az örök kigyógyulás, vagy az időtlen szenvedés helyévé válik.⁸

Az archetípusok mindig szimbólumokban manifesztálódnak, melyek élményvilágok esszenciája s melyek évezredek során halmozódtak fel s az időtlenség termékei. Számunkra elengedhetetlenül érzelmi jelentőségük van és jelentéstöbblettel bírnak, s bár mindenkire egyaránt érvényesek, számunkra egyedi jelentésük van, hiszen a tudatunk s tudattalanunk közötti híd szerepét töltik be. Alapjuk az archetípusok szimbólumkészlete variációk milliárdjai-

7 ANTALFALVI Mária, Személyiség és archetípusok Jung analitikus pszichológiájában, in: GYÖNGYÖSINÉ KISS Enikő – OLÁH Attila (szerk.), *Vázlatok a személyiségről*, Budapest, Ú.M.K., 2007, 166–189, ebben lásd 171.

8 JUNG, *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, 161.

ban. Jó tudni, hogy valamennyi – lett legyen az pozitív vagy negatív – holisztikus egészségvédő, gyógyító szereppel van töltve.

Lehetnek élőlények, ám stilizált formák is, mint például a ház, mely ugyancsak antropológiailag a teljes személyiséget az egész ÉN-t szimbolizálja. Öntudatlan firklásaink után döbbsennék rá, hányan rajzolnának közülünk stilizált házat, előtte folyó vízzel a papírlapra. Ezt teszi a gyermek is: ház, felhő, eső, patak, folyó. A ház, mely rendelkezik külső falakkal, belső térrel, ami a védelmet, védelem utáni vágyat jelenti, s ahol berendezkedhetünk, komfortzónát alakíthatunk ki, a nyílászárók, mely a külvilággal való kapcsolatok képe, pince, mely a földdel az e világgal való kapcsolatot jelenti, a tetőtér s maga a tető, mely az Örökkévalóval való kapcsolatra utal. Lett legyen az kunyhó (mézeskalácsház) és palota (kacsalábon forgó kastély), viskó, avagy várkastély.⁹

Az előttünk lévő fal minden esetben azt a perspektívát jelenti, mely az életünkbe életkedvet, életnedvet kölcsönöz, örömmel tölt el. A mögöttünk lévő fal jelenti mindazon erők csoportját, melyek hátulról, támogatórendszerként vannak jelen az életünkben, lehetnek mentoraink, jóakaróink, jótévőink. A szívünk oldalán álló fal a barátokat jelenti, akik szabadidőnkben a holisztikus felfrissülést jelentik. Jobb oldalunkon lévő fal a munkahelyünkön bennünket támogató kollégákat jelenti, akik a szürke kötelességek óráit varázsolják egygé. Az alattunk lévő talaj az a hely, ahol éppen állunk, ahol állnunk kell. A fölöttünk lévő fal és tető a Transzcendens a személyes Isten s mindaz, ami Hozzá közelebb visz. A belső tér vagyunk mi, a mi teljes valóságunk annak minden időtlenségével együtt, gyermekek ma s a jövőben Hozzá hasonlók. Ez után vágyódunk. Örök hajlék után, ahol teljes értékű ÉN lehetek, komfortjaimmal együtt, s mégis Hozzá hasonló.¹⁰

Mint látjuk a szimbólumok a fejlődés katalizátorai és a transzcendens funkciók letéteményesei, mondhatjuk ugródeszkák, melyek minden esetben minőségi változást hordoznak magukban.

9 Carl Gustav JUNG, *Az ember és szimbólumai*, Budapest, Göncöl, 1993, 105.

10 Murray STEIN, *Jungova mapa duše*, Brno, Emitos, 2016, 101.

Az álmainkban, képzelődéseinkben, látomásainkban tevékenykedő Énünk s a megjelenő archetípusok befolyása akkor válik veszélyessé az elme és lélek számára, ha azokat elhanyagoljuk, s nem tudatosítjuk. Amennyiben nem dolgozunk velük. Tudatosítanunk kell, hogy a bennünk élő archetípus-konstellációkkal nem vagyunk egyedül. Mindenki, elődeinkben, utódainkban egyaránt megvoltak s meglesznek. Ezeket nevezzük nem genetikai öröklődésnek, melyek már az időtlenség határát súrolják. Jelképrendszerek, melyek konstitúciónkhoz igazodva tárgyasulnak saját képünkre és hasonlatosságunkra, ahhoz az éppen aktiválódott archetípushoz, amely az itt és most.¹¹

Ez tesz egyedivé, megismételhetetlenné. Ez hat képzeletünkre, fantáziánkra, érzés-, érzelem-, érzet-világunkra. Ez érinti meg legbelső, legrejtettebb lelki világunkat. Ez kell, hogy eltöltsön az örök aktualitással, az időtlenséggel.

Felhasznált irodalom

STEIN, Murray, *Jungova mapa duše*, Brno, Emitos, 2016.

YALOM, Irvin David, *Chvála psychoterapie*, Praha, Portál, 2012.

BUBER, Martin, *Én és Te*, Budapest, Európa, 1999.

ANTALFALVI Mária, Személyiség és archetípusok Jung analitikus pszichológiájában, in: GYÖNGYÖSINÉ KISS Enikő – OLÁH Attila (szerk.), *Vázlatok a személyiségről*, Budapest, Ú.M.K., 2007, 166–189.

JUNG, Carl Gustav, *Az ember és szimbólumai*, Budapest, Göncöl, 1993.

JUNG, Carl Gustav, *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, C. G. Jung összegyűjtött munkái 9/1, Budapest, Scolar, 1974.

JUNG, Carl Gustav, *Az alkimista elképzelésekről*, C. G. Jung összegyűjtött munkái 13, Budapest, Scolar, 2014.

Dr. Drenkó Zoltán

11 Irvin David YALOM, *Chvála psychoterapie*, Praha, Portál, 2012, 87.



Ecce Homo

A kötet szerzői

BALLA PÉTER – PhD-hallgató, DRHE Szociáletikai és Egyházszociológiai Tanszék

DRENKÓ ZOLTÁN, PaedDr. – református lelkész, mentálhigiénés szakember, Barka (Felvidék)

ILLÉS NIKOLETT – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE

KALLÓS LILLA KATALIN – PhD-hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék

KOVÁCS PATRÍCIA – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE

LÁSZLÓ VIRGIL, PhD – adjunktus, EHE Újszövetségi Tanszék

LEDÁN M. ISTVÁN – PhD-hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék

NAGY VIKTOR – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE

NÉMETH ÁRON, PhD – adjunktus, DRHE Ószövetségi Tanszék

PERES IMRE, PhD, Dr. habil. – tanszékvezető egyetemi tanár, DRHE Újszövetségi Tanszék

SERES ANNAMÁRIA – PhD-hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék

Igehelyek jegyzéke

Ószövetség

Gen 1 103, 104	Deut 28,28 13
Gen 1,26 103, 104	
Gen 1,26–27 103	1Sám 21,14 13
Gen 1,27 104	
Gen 2 104	2Sám 4,4 14
Gen 32,32 15	2Sám 5,6 20
	2Sám 5,8 16
Ex 4,10 14	2Sám 21,20 14
Ex 4,11 14, 22	
Ex 6,12 14	2Kir 1,2 14
Ex 6,30 14	
Ex 28,15–30 148, 154	2Krón 20,3–4 82
Lev 19,14 16	Ézs 6,9–10 25
Lev 21,17–23 16	Ézs 6,10 23
Lev 21,18–20 13, 16	Ézs 25,6 89
Lev 21,20 17	Ézs 25,8 132
Lev 22,4–6 16	Ézs 26,19 89
Lev 22,17–25 16	Ézs 29,18 23
Lev 22,23 16	Ézs 32,1–8 24
Lev 22,24 17	Ézs 32,3 24
	Ézs 32,4(b) 24
Deut 4,28 17	Ézs 33,17–24 20
Deut 6,4 112	Ézs 33,20 20
Deut 15,21 16	Ézs 33,23 23
Deut 23,2 16, 21	Ézs 35 20, 23, 24, 26
Deut 23,2–7 21	Ézs 35,5–6(a) 20, 23
Deut 27,18 16	Ézs 35,10 23
Deut 28,29 19	Ézs 40,2–4 20

Ézs 42,7 27

Ézs 42,18–19 25

Ézs 43,8 25

Ézs 44,18 17

Ézs 49,10 132

Ézs 54,11–12 148

Ézs 56,3–7 21, 27

Ézs 61 27

Ézs 61,1 27

Ézs 65,17–25 90

Jer 7,21–28 113

Jer 31,7–9 19, 23

Jer 31,8 19

JerSir 3,25 82

Ez 3,26 18

Ez 4,8 18

Ez 28,12 148

Ez 34,23 132

Ez 37 89

Ez 37,26–28 132

Ez 40–48 148

Ez 47,1 131

Dán 12,1 89, 129

Dán 12,1–3 89

Mik 4,1 25

Mik 4,6–7 25

Mik 4,7 25, 26

Zof 3,19–20 25

Jób 1,1 103

Jób 1,8 103

Jób 2,3 103

Jób 5,18 22

Jób 7 5

Jób 29,15 19

Zsolt 8 5, 111 115

Zsolt 8,5–7 111

Zsolt 34,11 82

Zsolt 73,28 82

Zsolt 115,4–8 17

Zsolt 135,15–18 17

Zsolt 139,5–12 82

Zsolt 144 5

Péld 31,8 19

ÉnÉn 2,8–9 23

Újszövetség

- Mt 7,13–14 67
 Mt 8,5–13 27
 Mt 9,27–31 27
 Mt 9,32–33 27
 Mt 11,2–5 26
 Mt 12,22 27
 Mt 15,30–31 27
 Mt 16,18 27, 67
 Mt 20,29–34 27
 Mt 21,14 27
 Mt 22,1–10 28
 Mt 23,16 25
 Mt 23,17 25
 Mt 23,24 25
 Mt 23,26 25
 Mt 27,51–53 36

 Mk 2,1–12 27
 Mk 3,1–6 27
 Mk 4,12 25
 Mk 7,31–37 27
 Mk 8,22–25 27
 Mk 8,35 120
 Mk 9,10 89
 Mk 10,46–52 27

 Lk 1,20 18, 27
 Lk 1,62–64 18
 Lk 4,17–19 27
 Lk 8,49–56 36
 Lk 9,28–36 36
 Lk 9,30–31 36

 Lk 13,11–17 27
 Lk 13,24 65
 Lk 14,1–6 27
 Lk 14,16–24 27
 Lk 14,21 28
 Lk 24 52

 Jn 1,14 130
 Jn 5,1–9 27
 Jn 5,1–13 27
 Jn 9,1–3 27
 Jn 9,1–41 27
 Jn 10,9 65
 Jn 11 36
 Jn 14,2 65, 66
 Jn 14,6 46
 Jn 20 51

 ApCsel 3,1–10 27
 ApCsel 8,7 27
 ApCsel 8,26–40 21, 27
 ApCsel 9 53
 ApCsel 9,9 18
 ApCsel 9,32–43 27
 ApCsel 13,11 18
 ApCsel 14,8–19 27
 ApCsel 15 80
 ApCsel 17 6, 80
 ApCsel 17,18 80
 ApCsel 17,19–22 75
 ApCsel 17,27–28a 81
 ApCsel 20,7–12 36

ApCsel 22 76	2Kor 4,16 94, 101, 105, 106
ApCsel 24 76	2Kor 5 96
ApCsel 26 53, 76	2Kor 5,1–10 93, 94
	2Kor 5,16 56
Róm 1 80	
Róm 2 80	Ef 3,16 101
Róm 6,10 55	
Róm 7 89, 101, 103–105, 107	Fil 1,23 93 94
Róm 7,4 89	Fil 2,5–11 49
Róm 7,14 105	Fil 3,11 89
Róm 7,18b–20 105	Fil 3,20 121
Róm 7,22–23 101	
Róm 7,22–25 103	1Thessz 4,13 37, 43
Róm 7,23 107	1Thessz 4,17b 93
Róm 7,25 107	
Róma 8,18 128	1Tim 4,1 57
Róm 8,19–23 93	
Róm 8,29 106	Zsid 1,1–2 112, 116
Róm 12,2 106	Zsid 1,1–4 116
	Zsid 1,2 117
1Kor 2,9 156	Zsid 1,4 117
1Kor 9,1 54	Zsid 1,5–13 111
1Kor 15 44, 53, 54, 56, 89, 94, 95	Zsid 2 5
1Kor 15,5–8 53	Zsid 2,1 120
1Kor 15,12–13 89	Zsid 2,3–4 118
1Kor 15,21 89	Zsid 2,5–18 115
1Kor 15,29 44	Zsid 2,5 116
1Kor 15,42 89	Zsid 2,10 116, 117
1Kor 15,42–44 89	Zsid 2,10–15 116
1Kor 15,53 94	Zsid 2,12 117
	Zsid 2,13 117
2Kor 3,18 106	Zsid 2,14 114
2Kor 4,14 89	Zsid 2,16 116
	Zsid 2,18 113

- Zsid 3,1 113, 117
Zsid 3,7–4,11 120
Zsid 3,8 113
Zsid 3,11 120
Zsid 3,13–4,11 119
Zsid 3,18 120
Zsid 4,1–2 120
Zsid 4,5–10 111
Zsid 4,7 113
Zsid 4,16 113
Zsid 5,6 113
Zsid 5,11–14 113, 118
Zsid 6,3–4 115
Zsid 6,9 117
Zsid 6,10 117
Zsid 8,8 116
Zsid 9,15 116
Zsid 10,20 114, 119, 120
Zsid 10,22 122
Zsid 10,25 117
Zsid 10,32–34 117
Zsid 11 113, 119, 122
Zsid 11,8–10 120
Zsid 11,10 122
Zsid 11,13–16 120
Zsid 11,27 120
Zsid 12,1–4 119
Zsid 12,12–14 119
Zsid 12,2–3 121
Zsid 12,4 117
Zsid 12,18–24 120
Zsid 12,22 120
Zsid 12,23–24 122
Zsid 13,13–14 120
Zsid 13,14 120
Zsid 13,19 118
Zsid 13,20 116
1Pt 2,5 154, 155
1Pt 2,5–9 155
1Pt 3,19 66, 68
1Pt 4,6 66
2Pt 2,4 66
1Jn 3,2 161
1Jn 4,18 122
Jel 1,18 43
Jel 2 41
Jel 3,8 65
Jel 3,17 28
Jel 7,14 129
Jel 7 7, 128, 130, 136, 141
Jel 7,15 7, 128, 136, 141
Jel 7,15–17 7, 128, 136
Jel 7,16 131
Jel 7,17 132
Jel 9,1 66, 68
Jel 9,1–12 68
Jel 9,1–2 68
Jel 11,19 129
Jel 14,15 129
Jel 14,17 129
Jel 15,5 129
Jel 15,6 129
Jel 15,8 129
Jel 16,1 129

Jel 16,17 129	Jel 21,9kk 68
Jel 20,1–3 66, 68	Jel 21,18 148
Jel 20,3–10 68	Jel 21,18–20 7, 147, 148, 152
Jel 21 7, 28, 68, 130, 147, 148, 152, 154, 157	Jel 21,19 148
Jel 21,1 28	Jel 21,22 130
Jel 21,3 130	Jel 22,1 131
Jel 21,4 28, 157	Jel 22,3 129, 131
	Jel 22,3b–4 154

Deuterokanonikus és pszeudepigráf iratok

Tóbit 13,16–17 148	1Énók 14,15–23 148
2Makk 7,7–23 91	1Énók 15,1 103
2Makk 9,15 73	1Énók 22,9–14 90, 103
SapSal 1,12 91	1Énók 24–25 137
SapSal 3,1–2 91	1Énók 25,5–6 90
SapSal 5,9–14 91	1Énók 71,1–17 148
SapSal 5,15kk 91	2Bár 30 91
4Ezsdr 8,1 91	2Bár 51 91
1Énók 1 136	Lévi Testamentuma 5,1 129
1Énók 1–36 90, 92	Lévi Testamentuma 18,6 129

A PATMOSZ KÖNYVTÁR
sorozatban eddig megjelent könyvek:

1. PERES Imre – JENEI Péter (szerk.), *Az ókori keresztény világ* (2013)
2. PERES Imre, *Pál apostol túlvilági látomásai* (2015)
3. PERES Imre, *Pillantások a végidőkre* (2016)
4. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ III.* (2016)
5. PERES Imre, *Mennyei polgárjogunk* (2018)
6. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ IV.* (2018)
7. NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ V.* (2019)

Tervezett kiadványok:

8. PERES Imre, *Az apokaliptikus gyülekezetek* (2019)
9. BOLYKI János, *Tanulmányok a Jelenések könyvéhez* (2019)
10. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ II.* (2019)

