

Hatalom és karizma

Szegedi Biblikus Konferencia

Szeged 2000. szeptember 3–6.

Szerkesztette:

Benyik György

JATEpress

Szeged 2003

A kötet megjelenését

a Szegedi Hittudományi Főiskola
Szent György Alapítványa
támogatta.

A borítót és a kötetet tervezte:

Szőnyi Etelka

Tartalom

Bartha Tibor: Karizma mint hatalom	7
Brachet, Jean-Yves f.j.: Tekintély, Isten Igéje és igazság karizmája	11
Flichy, Odile: A „karizma” szó jelentése Szent Pál leveleiben	19
Gnilka, Joachim: Péter szolgálata – Az újszövetségi megalapozás	29
Hausmann, Jutta: A próféták hatalma – Megfontolások az ószövetségi próféta képéhez	39
Herczeg Pál: Pál apostol és a Törvény	49
Holtz, Traugott: Az elveszett bárányról szóló példabeszéd (Mt 18,12–14 / Lk 13,3–7). Jézus teljhatalma	61
Horn, Friedrich: Karizma és értelem a Róm 12-ben	73
Jakab Attila: A szolgálatok különfélesége (1Kor 12). Karizma és hatalom az ókeresztény korban	83
Kertelge, Karl: Karizma és hivatal Pálnál	89
Kocsi György: Jotám meséje a hatalom és a karizma fényében	97
Richter, Hans-Friedemann: A Gonosz az emberben. A Teremtés 6,5 és 8,21 szellemtörténeti jelentéséhez	111
Schmatovich János: A tizenkettő apostolsága	131
Szécsi József: Jegyzetek a Septuaginta <i>hatalom és karizma</i> szavaihoz	149
Wrege, Hans-Theo: Jézus és a Lélek. Mk 3,28k / Lk 12,10 / Mt 12,32, Tamás-evangélium 44 és Didakhé 11,7 alapján	165
Zsengeller József: A nagyparancsolat fejlődéstörténete	171
Benyik György: Utószó	187



Bartha Tibor

Karizma mint hatalom

A Szentlélek az isteni jelenlét és erő manifesztációja. A Szentlélek az a mód, ahogyan Isten munkálkodik, elsősorban az egyházban – persze a világban is. A karizmákról, a Szentlélek ajándékairól szintén elmondhatjuk, hogy manifesztációk, mégpedig a Szentlélek manifesztációi. Ami az erőt, hatalmat illeti, célszerű **nem** egymással meghatározni őket (pl.: „a hatalom az az erő...”). Azért nem, mert a hatalom és az erő szinonimák is lehetnek. Akkor pedig nem meghatározásról, hanem pleonazmusról van szó. Hatalmon értjük viszont azt a lehetőséget, hogy valaki képes valamit vagy valakit megmozdítani, rá hatást gyakorolni, a saját akaratát érvényesíteni a másikkal szemben.

A Szentléleknek önmagában is hatalom jellege van. Ez a hatalom kizárólag Istentől származhat. Így például az ószövetségi Messiás *személye* kapja a Lélek ajándékát (pl. Ézs 11,2: „Az Úr Lelke nyugszik rajta...”). A *nép* egésze is kaphatja a Lelket (Ézs 44,3: „... Lelkemet árasztom utódaidra...”). Az Újszövetségben: Jézusnak a feltámasztása a halottak közül olyan cselekedete Istennek, amelyik a Lélek tevékenységére utal (Róm 1,3,4: „Az ő Fiáról szól ez az evangélium... a Szentlélek szerint pedig a halottak közül való feltámadásával Isten hatalmas Fiának bizonyult.”).

Jézus földi életében is megmutatkozik az isteni hatalom. Van olyan vélemény, amely szerint éppen a húsvéti eseményből vezethető le a földi Jézus cselekedeteinek isteni hatalmat bizonyító volta. Ez az erőmegnyilvánulás feltételezi a messiási hatalmat, amelyről már az Ószövetség is említést tesz.

Természetesen a sátáni jelenlét megnyilvánulásait is az erő, hatalom kategóriájában értelmezi az Újszövetség. (ApCsel 19,15–16: „A gonosz lélek [το πνευμα το πονηρον] azonban visszafelelt, és azt mondta nekik: Jézust ismerem, Pálról is tudok, de ti kik vagytok? Az az ember pedig, akiben a gonosz lélek volt, rájuk ugrott, legyűrte őket, és föléjük kerekedett...”). Így, amikor Jézus összeütközik a Sátánnal, akkor két hatalom mérkőzik meg (Máté 12,28: „Ha viszont én Isten Lelkével úzom ki az ördögöket, akkor bizony elérkezett hozzátok az Isten országa.”) Jézus a tisztátalan lelkek ellen is hatalommal, erővel lép fel, amikor gyógyít (Lk 6,18k). Mindezek a cselekedetek egyrészt Jézusnak a Szentlélekkel való kapcsolatát feltételezik, másrészt ebben az isteni hatalom jelenlétét látják.

Ezen kívül Jézus szavakkal is bizonyóságot tesz Istentől kapott hatalmáról (Lk 4,36: ... – „Milyen beszéd ez? Hatalommal és erővel parancsol a tisztátalan lelkek-

nek, és azok kimennek!” [Kapernaum lakóiról van szó]). Jézusnak az Istentől (Atyától) kapott egyedülálló hatalma a Hegyi Beszédben is kifejezésre jut: „Én pedig azt mondom nektek”. Ez a bevezetés Jézus szájából még hatalmasabbá teszi őt akkor, amikor éppen a mózesi törvény egyfajta antipódusaként jelenti ki magát, illetve mondanivalóját, igéjét.

A lelki ajándékok is Istentől adattak Jézus Krisztusnak. Péter apostol pünkösdi beszédében ezt olvassuk: ApCsel 2,22: „... A názáreti Jézust, azt a férfiút, akit az Isten igazolt előttetek **erőkkel, csodákkal és jelekkel** (δυναμεις και τερασι και σημειοις), amelyeket általa tett az Isten közöttetek...”.

Ezek az erők, csodák és jelek már nem csupán mint lehetőségek vannak meg Jézus életében, hanem „használatban”, mozgásban, hatásokban megfigyelhetők. Ezek a történések az élet számos területére kiterjednek: Róm 12,6kk: „Mert a nekünk adatott kegyelem szerint különböző ajándékaink (χαρισματα) vannak, eszerint szolgálunk is: ha prófétálás adatott, akkor a hit szabálya szerint **prófétáljunk**, ha valamilyen más szolgálat adatott, akkor abban a szolgálatban munkálkodjunk: a tanító a **tanításban**, a buzdító a **buzdításban**, az adakozó szerénységben, az **előljáró** igyekezettel, a könyörülő pedig jókedvvel.”

Szó is és cselekedet is szerepel a Pál által adott felsorolásban. Mindkét fajtája Isten különböző ajándékainak, kegyelmi ajándéknak neveztetik. A krisztológiai és pneumatológiai kijelentések egymáshoz való viszonya is vizsgálandó. A mi témánk szempontjából különösen vonatkozik ez Jézus hatalmára, annak eredetére, isteni, vagy sátáni voltára. 1Kor 15,45: „Így is van megírva: „Az első ember, Ádám, élő-lénné lett, az utolsó Ádám pedig megelevenítő Lélekké”. Először is benne van ebben a kijelentésben, hogy Jézus Krisztus földi jelenlétében maga a Lélek. Ezt a Lelket minősíti úgy Pál, mint aki „megelevenítő”, azaz életet adó, teremtő. Pál kijelentése lényegében kétsíkú: tartalmazza a prézentikus eszkatológiát a földi Jézus személyében, de a futurikus eszkatológiát is, éppen azáltal, hogy a kegyelmi ajándékok által (1Kor 12,31) teljesedik ki a Krisztustest.

Pál apostolnál az eucharishtiában reálisan jelen van a Lélek. A keresztségben is jelen van. Keresztelő János tesz nyilvánvaló különbséget a saját keresztsége és a Szentlélek keresztsége közt. A Keresztelő János keresztsége a vízzel való keresztség. Mindenesetre ez is eszkatologikus keresztség, mert előre mutat Jézus Krisztusra, illetve a Krisztus keresztségére. Keresztelő János keresztségét Krisztus elfogadja, és ez is kapcsolódik a Szentlélek leszállásával (Lukács 3,21–22).

Ahogy Keresztelő János különbséget tesz a vízzel való keresztség (tehát a Keresztelő János keresztsége) és a Szentlélekkel és tűzzel való megkeresztelés között, nyilvánvaló, hogy értékbeli különbség van közöttük, az utóbbi javára.

Egyértelműen ugyan nem magyarázható a tűzzel való megkeresztelés, de mindenképpen – a lukácsi szöveg szerint is – kapcsolata van a Szentlélekkel. Egyes magyarázók a Szentlélek kitöltetésével kötik össze (ApCsel 2,3), mások pedig a Szentlélek tisztító erejével (Lukács 3,17: „Kezében szórólápat lesz, és megtisztítja szérűjét:

a gabonát csűrbe takarítja, a polyvát pedig megégeti olthatatlan tűzzel”). A láng megvilágít. A tűz tisztít. A Szentlélek pedig mindkettőt teszi.

A vízzel való keresztség csak a felületet érinti. A tűz viszont áthatol mindenben. A tűz egyébként az ítélet jele is (ld. 3,17), de egy kegyelemmel teljes ítéleté.

Pál apostolnak a charizmák értelmezésével is foglalkoznia kellett, és bizonyos tanokat, amelyek a fiatal keresztyén gyülekezetben terjedtek, vissza kellett utasítania. Így például a zsidó tradicionalizmus és törvényeskedés magyarázatát éppen úgy, mint a hellénista entuziazmus túlzásait.

A Lélek nem egy elveszíthetetlen tulajdon, és a lelki ajándékok nem korlátozódnak csodálatos cselekedetekre, vagy megnyilvánulásokra. Pál apostol számára a karizma erőt és isteni adományt jelent, mégpedig eszkatologikus értelemben.

A karizma erő és hatalom voltát persze ki lehet játszani. Éppen ezért szükséges, hogy a gyülekezet megvizsgálja a lelkeket, vagyis, hogy senki ne éljen vissza a gyülekezet tagjai közül a Lélek ajándékaival. A visszaélés maga úgy mutatkozik meg, mint a **hatalommal** való visszaélés. Ezért tesz Pál különbséget a karizmák értékei között (pl. nyelveken szólás és prófétálás között). Nem blaszfémia tehát, ha éppen Pál apostol tanítása alapján mi is hajlandóak vagyunk, és tudunk különbséget tenni a különböző karizmák értéke között. A prófétálás (azaz az igehirdetés) lévén az értékesebb karizma, azért a Szentlélek kora a misszionáló egyház korszaka, a Lélek maga pedig az üdvtörténeti kontinuitást jelenti Isten népe körében, egyúttal azt a teológiát is, ami megint csak üdvtörténeti meghatározottságú, és a célra, vagyis a végidőkre irányul. A Lélek az igehirdetés ereje.

A prófétálás lelkében jelenik meg a megdicsőült Krisztus, mégpedig az igehirdetés által. A Szentlélek úgy jelenik meg az egyház életében, mint Krisztus ereje és hatalma, melyek az igében revelálódnak.



Brachet, Jean-Yves f.j.

Tekintély, Isten Igéje és igazság karizmája

A szentírás szemtől szembe állítja Istent az emberrel, akinek kinyilatkoztatta ömagát. E szövetség Isten és az ember között Krisztus által jött létre, aki megmutatja az Atyát (Jn 14,8) és elküldi nekünk a Szentlelket (Jn 15,26). Isten magát az embert is a Szentháromság képére alkotta (Ter 1,26), s hogy a Szentháromság kinyilatkoztathassa magát az embernek, szükséges a megtestesült Ige nyilvános küldetése, és a Szentlélek működése, akitől minden kegyelem és karizma származik. Az erkölcs- és Egyháztan Krisztusközpontúsága miatt néha háttérbe szorult a Szentlélek szerepe, pedig éppen ő az, aki elvezet bennünket a teljes igazságra (Jn 16,13), ő az, aki Krisztuson nyugszik (Lk 4,18), és akit Krisztus megígér (Jn 15,26), majd pünkösdkor el is küld apostolainak (ApCsel 2,3). A Szentlélek működik az Egyházban, és ő volt már az is, aki szűz Máriát a megtestesült Ige édesanyjává tette (Lk 1,35). Így hát, hogy megértsük a tekintély szerepét és az igazság karizmájának jelentőségét, az egész Szentháromságot figyelembe kell vennünk.



A következőkben megpróbáljuk kibogozni azokat a szálakat, melyek a tekintélyt, az Isten igéjét és az igazság karizmáját kapcsolják össze, ehhez pedig az első korintusi levél 12. fejezetét használjuk fel. Ezen sokan meglepődhetnek, hiszen az említett szövegrészben a három kifejezés egyike sem szerepel, ennek ellenére szeretnénk rámutatni, hogy szent Pál figyelmes olvasása fényt deríthet arra, hogy milyen szálak kötik is össze e három, a keresztény életben oly fontos valóságot. A 12. fejezet első verséből megtudjuk, hogy szent Pál a továbbiakban Isten ingyenes ajándékairól szól. Az itt említett lelki adományok, karizmák (v. 4) egytől egyig a Szentlélektől (v. 4) származnak és a közösség javát szolgálják. A folytatásból kiderül, hogy az egész Egyházzal lesz szó a test példázatán keresztül. Érdeemes megjegyezni, hogy a kép részletes kifejtése nem Krisztusnak, mint főnek a bemutatásával végződik az efezusiakhoz és a kolosszeiekhez írt levéllel ellentétben.

Az Egyház életének alakulása és a teológia fejlődése hozzájárult a karizma szó téves értelmezéséhez. Noha a karizmat nagyon helyesen megkülönböztetjük a kegyelemtől, ez mégis félreértésre adhat okot, ha figyelmen kívül hagyjuk a keresztény élet Egyházi dimenzióját. Ez odáig is vezethet, hogy azokat, akik szeretnék újra felfe-

dezni a karizmákat, egyenesen azzal gyanúsítják, hogy azon 13. századi eretnek lelkiség irányzatokhoz térnek vissza, melyek szembeállították a Lélek Egyházát – melyet tévedésből a karizmatikus Egyházzal azonosítanak – az intézményes Egyházzal. Ez a felfogás az intézményes Egyházat túlságosan is egysíkúan Krisztus testeként értelmezi, anélkül, hogy elég hangsúlyt fektetne a Szentlélek szerepére e test egységében. Mivel a karizmák és Krisztus teste, mint intézményes szervezet között ilyen módon nehéz lenne bármi összefüggést találni, a kettő szembeállításának kísértése igen nagy.

Karizma alatt tágabb értelemben Isten valamennyi ingyenes adományát értjük, a szó maga pedig etimológiailag a kegyelem szóhoz kapcsolódik. A karizma szó viszonylag új kifejezés, szent Péternél egyszer, szent Pálnál 15-ször, és az első korintusi levél 12. fejezetében 5-ször fordul elő. Valószínűleg tanácsosabb megmaradnunk ennél az általánosabb jelentésnél, hogy jobban megértsük a páli szempontokat, és ne hamarkodjunk el a szó jelentésének leszűkítését a teológiai szakszó jelentésére. Isten első ajándéka maga a Szentlélek, és minden más ajándék ehhez az elsőhöz nyúlik vissza, amint ezt már az imént megemlítettük. Ennek megfelelően a karizmákat tehát a Szentlélek működésének perspektívájában kell értelmezni, mind tágabb értelemben: Isten ingyenes ajándékaiként, mind pedig szűkebb értelemben, mint a Lélek megnyilvánulásai a közösség, azaz az Egyház javára. A karizma szó tehát nem egy, a személyek megszentelődésétől független másodlagos, Isten kényekedve szerinti megnyilatkozást takar, hanem a Szentlélek működésére vonatkozik, aki beteljesülése felé vezeti az Egyházat. Mikor azt állítjuk, hogy a karizma a közösség javát szolgálja, ez még nem jelenti hogy kevésbé fontos szerepet játszana a megszentelő kegyelemnél, csak arra mutatunk rá, hogy a karizma milyen helyet foglal el a Szentléleknek az Egyház életében végzett munkájában. Noha ténylegesen valamennyi ember üdvössége a neki juttatott kegyelemtől függ, a test dimenziója, mely éppúgy lényeges az üdvözültek közösségében a mennyben, mint a földön, ettől még nem lesz kevésbé hangsúlyos. Allo szerint „ki kell békíteni a karizmákat és a hierarchia által fenntartott rendet”¹. Vajon miféle „kibékítésről” lehet is szó? Allo minden bizonnyal az Egyház hierarchikus oldala és karizmatikus jellege közötti feszültség feloldására utal. De vajon nem kell-e tovább mennünk, és jobban szemügyre vennünk az Egyház kormányzásának karizmatikus dimenzióját, nem kell-e vajon felhívunk a figyelmet arra, mennyire mélyen áthatja az Egyház irányítását a Szentlélek? A 28. versben a kormányzás adománya is ezt látszik alátámasztani. Allo szerint valószínűleg az püspökökről és a papokról van itt szó.

Így jelen perspektívánknak, mely Isten Igéjéből indul ki, egy ekléziológiai aspektus is részét képezi, mely viszont további krisztológiai és pneumatológiai fejte-

¹ Cf. Allo, p. E.-B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Paris 1934. Pour les développements qui suivent, voir pp. 317–339: „il va s'agir de concilier les «charismes» avec l'ordre maintenu par la hiérarchie.”

getéseket tesz szükségessé. Az 5.-től a 7. versig tartó szakasz a Szentháromságra utal, noha egyes szerzők inkább a Szentlélek három különböző megnevezését tartják valószínűbbnek. Szent Pál több különböző Szentháromságos formulát ismer (pl. 2Kor 13,13). Allo szerint „Jobbnak tűnik, ha úgy fogalmazunk, hogy ugyanazokról a jelenségekről van szó, de három különböző aspektusból szemlélve, s így a Szentháromság három személyének tulajdonítva”². E szentháromságos jelleg fellelhető még a 12. és a 13. versben is, melyekben szent Pál Krisztus testéről és az egyetlen Lélekről beszél, melyben egy testet alkotunk. Vissza kell tehát térnünk a bibliai ki nyilatkoztatás két alapvető aspektusához: az Ige evilági, időbeli küldetéséhez, azaz a megtestesülés titkához, valamint a Szentlélek küldetéséhez, a Vigasztalóéhoz, akit Krisztus küldött (Jn 15,26), s aki elvezeti az emberiséget a teljes igazságra (Jn 16,13). Már említettük; hogy az Ige megtestesülése is magába foglalja a Szentlélek működését. Krisztusról szent Lukács evangélista azt mondja – Izajás szavát idézve –, hogy az Úr lelke nyugszik rajta. Krisztus egész életét és halálát a Szentlélek folyamatos jelenléte hatja át. Krisztusnak az üdvösség történetében elfoglalt helye, mivel ő a testnek, azaz az Egyháznak a feje, a Szentlélek szüntelen működésére utal. Krisztus, mint az Egyház feje, testének tagjait ténylegesen összefogja, de főségének nem ez az egyetlen, sem pedig a legfontosabb jellemzője. Elidőzhetünk ezen a ponton, hiszen korántsem távolít el bennünket témánktól, sőt segítségünkre lesz abban, hogy képet kapjunk az Egyház életének és felépítésének különböző, egymást kiegészítő aspektusairól, melyekkel az Isten Igéjét szolgálja. A test hasonlatát (Róm 12,4–8; 1Kor 12,12–30) hallva akaratlanul is az jut eszünkbe, hogy az Egyházon belüli tisztségek kiegészítik egymást: „Amint ugyanis egy testben sok testrészünk van, s nem ugyanaz a rendeltetése minden testrésznek, ugyanúgy vagyunk sokan egy test Krisztusban; egyenként pedig egymásnak tagjai” (Róm 12,4–5). Ha azonban figyelmesen olvassuk a szöveget, nem ragadhatunk le az egymást kiegészítő feladatokról, az Egyház szerveződésénél, hiszen alapvetően nem ez formálja testté az Egyházat. A rómaiakhoz írt levélben szent Pál a kegyelemről beszél, melyből a különféle adományok származnak (Róm 12,6), s az első korintusi levélben (1Kor 12,4) leírtak szerint az adományok sokszínűsége egy és ugyanazon Lélekre vezethető vissza: „És az erőmegnyilvánulások is különfélék, de Isten, aki mindezt mindenki b cselekszi, ugyanaz. A Lélek megnyilvánulásait mindenki azért kapja, hogy használjon vele” (1Kor 12,6–7). Az ajándékok sokféleségének pedig nem szabad elfeledtetnie az értékesebb adományokat, különösen pedig a szeretetet (1Kor 13). De vajon beszélhetünk-e testről a fej említése nélkül? Szent Pál ismét ciosztat minden kétséget: „Mindent a lába alá vetett, s megtette őt mindenek fölött álló főnek az Egyházban, amely az ő teste, és annak a teljessége, aki mindent mindenben betölt” (Ef 1,22–23).

² *Idem*: „il nous paraît meilleur aussi d’admettre qu’il s’agit des mêmes phénomènes, mais considérés sous trois aspects, et appropriés ainsi aux trois personnes de la Trinité.”

Nem szemléltethetjük tehát az Egyházat, mint Krisztus testét anélkül, hogy ezzel egyidejűleg ne hangsúlyoznánk a Szentlélek jelenlétét, hiszen ő tartja össze e testet. Az egység annak a kegyelemnek a gyümölcse, melynek forrása Krisztus, szétosztója pedig a Szentlélek. Ezen a ponton kapcsolódik a páli analógia a testről és a fejről szent János megállapításához: „Mi mindyájan az ő teljességéből merítettünk kegyelemből kegyelmet” (Jn 1,16). Krisztus tehát az Egyház feje, mivel tőle származik a kegyelem. Ugyanezt szent Pálnál is megtaláljuk a kolosszeiekhez írt levélben: „Senki sem ítéljen el tehát titeket étel vagy ital dolgában, sem az ünnepnapra, újholdra vagy szombatra vonatkozó dolgokban. Ezek csak árnyékai a jövődő dolgoknak, a valóság azonban Krisztusé. Jutalomra méltatlanoknak ne mondjon titeket az olyan ember, aki tetszeleg magának az aláztataskodásban és az angyalok tisztelésében, és nem ragaszkodik a Főhöz, aki az illesztések és az ízületek segítségével gondozza és összetartja az egész testet, hogy megvalósítsa abban az Isten szerint való növekedést” (Kol 2,16–19). Azon túlmenően tehát, hogy a test szerveződése a Szentlélek jelenléte nélkül nem mehet végbe, ez utóbbi idézetből az is kiderül, hogy a szervezet célja az egész test növekedése, feladata pedig, hogy valamennyi tagját együtt és mindenkit külön-külön is az örök boldogságra vezessen. Nemde ugyanez áll fenn akkor is, ha csupán az emberi gondolkodás szintjén maradunk is? A különféle testrészek egységét a lélek teremti meg, s változatosságuk az egész test javát szolgálja. A szent hagyomány a Szentléleknek a szív vagy a lélek szerepét jelöli ki az Egyház testében, melynek Krisztus a feje. Itt érdemes átolvasni a *Lumen Gentium* konstitúció 7. fejezetét: *Amint az emberi test összes tagjai, jöllehet nagy a számuk, mégis egy testet alkotnak, úgy egyesülnek a hívők is Krisztusban* (vö. 1Kor 12,12), *Krisztus testének építésénél is megvan a tagoknak és a feladatoknak különbözősége. Egy a Lélek, aki – a maga gazdagsága és a szolgálatok szükségletei szerint – sokféle adományát osztja szét az Egyház hasznára* (vö. 1Kor 12,1–11). *Az adományok közül kimagaslik az apostoloknak jutott kegyelem: az ő tekintélyük alá helyezi maga a Szentlélek még a karizmák hordozóit is* (vö. 1Kor 14) (...) *Ennek a tesnek Krisztus a feje* (...) *Azt akarja, hogy szünet nélkül megújuljunk őbenne, ezért a Lelkéből adott nekünk, aki egy és ugyanazon személyként lakik a főben is, a tagokban is; úgy élteni, egyesíti és mozgatja az egész testet, hogy tevékenységét ahhoz a szerephez hasonlíthatták a szentatyák, amelyet az életelv, azaz a lélek tölt be a tesben*³

A tisztségek, feladatok sokfélesége értermetlen lenne tehát, ha nem lenne célja az, hogy Isten felé irányítson, visszavezessen Hozzá a megváltás titka által. A kegyelmet Krisztus kegyelmének teljességéből kapjuk. A kegyelem szó alatt tehát értjük a szorosabb értelemben vett megszentelő kegyelmet, és a közösség javára kapott adományokat, tehát a karizmákat. Fontos kiemelni, hogy a karizmák az Egyházban nyerik el jelentésüket: a közösségért vannak. *A szeretet Lélkének hatalmas ereje biz-*

³ *Lumen Gentium*, 7.

*tosítja az Egyház testének egységét, amikor minden egyes tagjának saját egyéni hivatást ad, és igen változatos kegyelmeket juttat valamennyiüknek.*⁴



Kétségtelen, hogy nem lenne felesleges az idáig előfordult többi terminus értelmet is pontosan kifejezni. Úgy tűnik, hogy a tekintély szó, mint fogalom napjainkban sokak számára igen kérdésessé lett. Igazságról beszélni, szintén idejét múltnak tűnhet. Isten Igéje pedig nem több, mint egy könyv, a Biblia, mivel magának Istennek a létezése is sokak számára már egyáltalán nem magától értetődő.

Az első terminus, amit pontosítanunk kell, nem más, mint a tekintély szó. Korkunkban e terminus túlságosan gyakran is egyfajta negatív kicsengéssel bír, mivel könnyen egybeolvasztható egy másik, kétség kívül hozzá közel álló, de mégis jelentősen különböző terminussal, a „hatalom”-mal. Itt két határozottan különböző fogalommal van dolgunk. Míg a „tekintély” szó egy hatalom vagy egy megbízatás legitimitását fejezi ki, addig a „hatalom” kifejezés inkább a cselekvésre, az e hatalom gyakorlására való képességre és erőre utal. Rövid bibliai tanulmány segítségével könnyebben megragadhatnánk ezt az oly fontos árnyalatkülönbséget a két szó között. Olvashatjuk Lukács evangéliumában: „Ezután összehívta a tizenkét apostolt, erőt és hatalmat (δύναμιν και εξουσίαν) adott nekik minden ördög felett, és a betegségek gyógyítására.” (Lukács 9,1). Lagrange atya a következő magyarázatot adja: *Lukács hozzáteszi δύναμις a εξουσία-hoz a IV. fejezet 36-os verséhez hasonlóan, de fordított sorrendben. Míg az első esetben a tekintély még az isteni erő beavatkozása előtt nyilvánult ki, addig itt Jézus egy, a belőle kiaradó erőhöz és tekintélyhez hasonló (VIII, 46) hatalmat ad tovább, hogy a tekintély később ne szenvedjen csorbát a hatalom gyakorlásakor.*⁵

Érdekes egyébként megjegyeznünk, hogy bár beszélhetünk a hatalommal való visszaélésről, nem mondhatjuk, hogy valaki visszaélt a tekintélyével. A két fogalom határozottan különbözik egymástól. A tekintély olyan hatalomnak a legitimitására utal, melynek célja, hogy segítségével másokat végcéljuk felé elvezessünk. Ezt a hatalmat Krisztus az Atyától kapta (Mt 28,18), hogy így az emberiséget a mennyei boldogságra elvezesse. Jézus tekintéllyel tanított és cselekedett, hatalma az Atyától való, tőle kapta, hogy így minden embernek örök élete legyen (Jn 17,1–2). A hatalom a tekintély gyakorlására szolgál, nem a befejezést tartja szem előtt, hanem a megvalósulást. Minden tekintély gyakorlásához szükség van valamennyi hatalomra.

⁴ De Montleón, fr. A.-M., *Charismes et ministères*, Paris 1995, 19.

⁵ Lagrange, p. M.-J., *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1948, 258: „Luc ajoute δύναμις a εξουσία comme IV, 36, mais dans l'ordre inverse. Dans le premier cas l'autorité s'était manifestée avant la vertu divine; ici Jézus confère une vertu, semblable à celle qui est sorti de lui (VIII, 46), afin que l'autorité ne soit pas frustrée dans l'exécution.”

Ha viszont valaki tekintély hiányában gyakorol hatalmat, a „hatalommal való visszaélés”-ről, vagy más szóval diktatúráról beszélünk. A tekintélyben nem lehet önkényesség: vagy megkaptuk vagy nem, és ha igen, akkor egészen arra szolgál, hogy minden személyt végcélja felé segítsen. A hatalmat jogtalanul is lehet birtokolni, de ekkor elveszti legitimitását. Nincs megvalósulás finalitás nélkül, mint ahogy nincs hatóok végső ok nélkül, mivel minden tett valamilyen végcél felé irányul. A tekintély tehát két aspektust foglal magába: először is, a tekintély azok végcélját tartja szem előtt, akik felett hatalmat gyakorol, másodszer, a tekintélyt csak kapni lehet valakitől – senki sem adhat magának tekintélyt –, aki e tekintélyt sajátjaként birtokolja, s azt ünnepélyes keretek között valakire átruházza, tehát küldetést bíz rá. Ez teljesen így van Krisztus esetében is, akit az Atya küldött, aki az Atyától kapott minden hatalmat. Az Egyházra vonatkozólag pedig megállapíthatjuk, hogy a tekintély mindig az egyének javát, tehát örök, mennyei boldogságukat tartja szem előtt, és e tekintély Isten adománya, akitől minden hatalom származik. Az a hatalom egészen e végső cél megvalósulásának szolgálatában áll. És most kell, hogy szót ejtsünk az igazság fogalmáról is: hogyan ismerhetjük fel, hogy mi az igazi végcél, és hogyan győződhetünk meg arról, hogy a kapott hatalom legális-e?

Mielőtt belekezdnenék ez irányú fejtegetéseinkbe, jól tesszük, ha visszakanyarodunk egy kicsit és Isten Igejéről mondunk néhány szót. Csak röviden szeretnék említést tenni a *Dei Verbum* zsinati konstitúcióra, mely nagyon jól pontosította az Isten írott Igéje, – a Biblia-, az előszóban továbbadott Ige – a Szenthagyomány- és a Tanítóhivatal között húzódó elszakíthatatlan szálakat. Ezáltal, újra visszatérünk majd kiinduló gondolatunkhoz, mely szerint témánkat csak egy ekleziológiai, tehát ennél fogva szentháromságos keretben szemlélhetjük. *Kizárólag az Egyház eleven tanítóhivatalára van bízva az a feladat, hogy hitelesen magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott igéjét. Tekintélyét Jézus Krisztus nevében gyakorolja. Ez a tanítóhivatal nincs felette az Isten szavának, hanem szolgál neki, amennyiben csak azt tanítja, ami át van hagyományozva. Isteni parancs alapján, a Szentlélek vezetésével, áhitatosan hallgatja, szentül őrzi, hűségesen kifejti...*⁶

Ez a részlet már rávilágít arra a szerepre, melyet Krisztus és a Szentlélek a kinyilatkoztatás továbbadásában játszik, az Egyházban és az Egyház által. Erre a következőkben meg visszatérünk.

A fentebb elhangzottakban szó esett már a karizma fogalmáról. De hogy megérthessük, mit takar az „igazság karizmája” kifejezés – a kifejezés Szent Iréneusztól való⁷ – újra vissza kell térnünk az igazság fogalmához. Nem új a kérdés, mely az igazság mibenlétet keresi. Ha Krisztus idejében léteztek volna szerzői jogok, Pilátus egész vagyonra tehetett volna szert „Mi az igazság?” kérdésével (Jn 8,38). Egyébként

⁶ *Dei Verbum*, 10.

⁷ *Az eretnekségek ellen*, IV, 26, 2.

nem mindig kíváncsiak a válaszra azok, akik a kérdést felteszik! Az igazság a Bibliában nem elvont fogalom, hanem Krisztus személye (Jn 14,6), Krisztus tanítása, a Szentlélek, az igazság Lelke (Jn 14,17; 15–26; 16,13), aki elvezet bennünket a teljes igazságra (Jn 6,13), vagyis aki által beléphetünk magának Krisztusnak a misztériumába, mely ezáltal élővé és aktuálissá lesz számunkra. Nem elég ismernünk az igazságot, de az igazság szerint is kell cselekednünk (1Jn 1,6; Jn 4,23–24; 1Jn 3,18), az „igazságból valónak kell lennünk” (1Jn 3,19). Lehetetlen az igazságot valóban megismerni, ha nem vagyunk készek egész személyünket és létünket a felismert igazsághoz alakítani, annak alárendelni. Pontosan ezt teszi a Szentlélek az emberben, amikor abban segíti, hogy befogadhassa Krisztust a Megváltót, s ebben a perspektívában érthetjük meg igazán az Egyházat is. A Egyház Feje Krisztus, tanúságtétele központi szerepet játszik (akár a szubjektív értelemben vett, Jézusnak önmagáról való tanúságtételére (Apcsel 19,10), akár az objektív értelemben értelmezett, tehát a Jézusról való tanúságtételre gondolunk)⁸. A szóban forgó igazság nem más, mint ami ismertté lett előttünk Isten és az ember misztériumáról Krisztus által és Krisztusban, aki a megtestesült Ige, igaz Isten és igaz ember. De mindez lehetetlen lenne a Szentlélek működése nélkül, aki éltet, és aki nélkül egy élő sem vallhatja, hogy Jézus az Úr (1Kor 12,3). Az Egyház Krisztus testeként, a Szentlélek éltető lehellete által (Jn 6,63 és 2Kor 3,6), elvezeti az emberiséget végcéljához, az igazság teljességéhez.

Mint ahogy Krisztusnak és a Szentléleknek a Kinyilatkoztatás ihletésében és történetében játszott szerepe kölcsönösen felcserélhető, illetve egymást kiegészítik, ugyanúgy kölcsönös felcserélhetőség és komplementaritás jellemzi a Tanítóhivatal és a Szentagyomány között fűződő viszonyt, amikor e kinyilatkoztatott igazságot őrzik és szavakba foglalják az Egyházban. Ha igaz, hogy a Szentlélek nem torzíttja el Krisztus arcát az apostolok tanúságtétele során, még inkább megállapíthatjuk ezt a Szentagyományról, ahol a Szentlélek az Egyházat csak jelenléte által segíti. Az újszövetségi könyvekben megfogalmazott apostoli tanúságtétel jelenti a Krisztusban való hit letéteményet (2Tim 1,14; Jn 20,30–31; 21,24–25), amit az Egyháznak először is meg kell őriznie. Ez az a szolgálat, melyet szent Pál Timóteusra bízott, s mely a püspökök tanítói hivatalában valósul meg, akikről szent Ireneusz azt mondja, hogy „a püspöki utódlás által, megkapták az igazság biztos karizmáját az Atya jósaágos tetszése szerint” (Az eretnkségek ellen, IV, 26,2). Az Egyház Tanítóhivatala egy garantált karizma az Egyház apostoli hitének megőrzésére, a Szentlélek közreműködése által, mint ahogy szent Pál is írta Timóteushoz írt levelében: „őrizd meg a hit letéteményét a Szentlélek által, aki bennünk lakik” (2Tim 1,14).⁹

⁸ De Lassus, fr. A.-M., „La Trinité dans l'Apocalypse”, dans *Aletheia*, 17, juin 2000.

⁹ Garrigues, fr. J.-M.: „La complémentarité des missions du Christ et de l'Esprit dans la révélation, la tradition et le magistère”, dans *Aletheia*, 17, juin 2000.

A Szentlélek vezet és segíti az Egyházat nemcsak a kinyilatkoztatott hitletéremény megőrzésében, de homogén fejlődésében is. Szintén ő az, aki hatalommal közreműködik az Egyház kormányzásában. Tudjuk, hogy a Szentlélek az emberiséget az igazság teljessége felé vezet (Jn 16,13). Talán nem éppen abban áll e az Egyház kormányzásának feladata, hogy az Egyház vezetői befogadják a Szentléleknek ez oly szükséges adományát, hogy így általuk maga a Szentlélek vezethesse el az embereket végcéljukhoz, a teljes igazsághoz? A tekintély tehát az Egyházban nem más, mint Istentől kapott adomány gyakorlása a közösség javára, s ilyen értelemben karizmának mondható, s mivel a közösség java az, hogy Krisztus misztériumát, az igazság teljességét befogadhasa a maga teljességében, a Szentlélek vezetése által, jogosan beszélhetünk az „igazság karizmájáról”. Ez a karizma nincs fenntartva az úgynevezett vezetői elit számára, aki sajátjaként birtokolná, hanem Isten ingyenes adománya, mely az őt befogadókat az Egyházat vezető Szentlélek eszközévé teszi. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy csak az Egyház vezetői kapják meg a Szentleket, de ők Isten ingyenes adományaként kapják a rájuk bízott misszió betöltésére, vagyis az Egyház vezetésére, ami nem más, mint ahogy fentebb említettük, mint elvezetni az emberiséget végcéljához, a mennyei boldogsághoz, az Atyához, a Fiú által, a Szentlélekben. A Szentlélek működése egymástól elválaszthatatlanul *anamnézis* és *epiklézis*, mivel a húsvéti misztériumra mutat, hogy így eljuthassunk az igazság teljességére.

A Bibliában nem találkozhatunk az „igazság karizmája” kifejezéssel, de tökéletesen beleillik mindabba, amit Isten ígéről és a Szentlélek működéséről mondtunk. Az igazság karizmáját az Újszövetség tanítása foglalja magába: Ez az apostoloiktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével kibontakozik az Egyházban, egyre teljesebb lesz az áthagyományozott tények és ígék értelmi megragadása, akár a hívők elmélkedése és tanulmányozása folytán, amikor szívükben el-elgondolkodnak rajtuk (vö. Lk 2,19 és 51), akár a lelki dolgok bensőséges és élményszerű megértése folytán, akár azok igehirdetése alapján, akik a püspöki utódlással együtt megkapták az igazság biztos megtalálásának karizmáját. Az Egyház ugyanis a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart, amíg csak be nem teljesednek benne az Isten ígéi.¹⁰



A fentebb kifejtettek segítségével megláthattuk a három fogalom között fűződő szálakat és az egymással való kapcsolatukat. Vagy talán jobban tennénk, ha inkább úgy fogalmaznánk, hogy az igazság karizmája, melyben azok részesednek, akik az Egyházban tekintéllyel bírnak, Isten ígének befogadására szolgál. Ugyanaz a Szentlélek, aki a szentírókat ihlette, vezet az Egyházat a hierarchia által, hogy minden ember eljusson az Igazság teljességére.

¹⁰ *Dei Verbum*, 8.



Flichy, Odile

A „karizma” szó jelentése Szent Pál leveleiben

A „karizma” szót manapság a szociológiai szaknyelv használja (így van ez, mióta Max Weber „karizmatikus vezetőnek” nevezte azt, aki hatalmát nem mástól kapta, hanem magában hordozza), illetve vallási szakkifejezésnek tartjuk, hiszen „lelki karizmákról” vagy „karizmatikus csoportokról” hallunk. A különféle filológiai és exegetikai értelmezések a görög χάρισμα szót Pál apostol írásaiban idézik, akinek leveleiben 14-szer fordul elő.¹

E Biblikus Konferencián, amelynek témaköre a karizma és a hatalom kapcsolata, szükséges megfogalmazni azt az alapvető és mégis összetett kérdést, hogy Pál milyen értelemben használta a karizma szót. Miért volt szüksége annak kiagyaltására? Miért oly jelentős ez a választása teológiai reflexióját tekintve?

A páli levelekben szereplő „karizma” szó értelmét keresve olyan kérdések irányában is elindulunk, hogy ennek milyen kapcsolata fedezhető fel a „hatalommal”.

Az 1Kor és Róm levelekben található elsődleges előfordulásokat vizsgálva rámutatunk arra, hogy a további két páli kulcsfogalommal is kapcsolatba hozható: a χάρις főnévvel és a πνευματικός melléknévvel. Felhívom a figyelmet arra is, hogy ezek értelme elválaszthatatlan attól az élettől, ahol Pál apostol munkálkodik: az 1Kor levél elsődlegesen lelkipásztori irányultságú, a Róm levél pedig inkább teológiai reflexió szándékával íródott. Megkülönböztetem azokat az előfordulásokat, ahol a χάρισμα terminus technicus-ként, vagyis sajátos értelemben, illetve ahol általánosabb, több mindenre kiterjedő értelemben szerepel.

1. A χάρισμα az 1Kor-ban

Az első korintusi levélben három különböző szakaszban található a χάρισμα: elsőként az olvasók köszöntését követő hálaadásban (1,4–9), majd a 7. fejezetben, amely egészében az egymást kiegészítő két életállapottal, a házassággal és a szüzességgel foglalkozik (7,7), végül a 12. fejezetben, ahol ötszörös (12,4.9.28.30.31) előfordulásban kapcsolódik a tárggyal: πνευματικάι.

1Kor 1,4–8

¹ 1Kor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31; 2Kor 1,11; Róm 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29; 12,6; valamint 1Tim 4,14 és 2Tim 1,6. Meglepő módon, a klasszikus görögben ismeretlen, az evangéliumokban, sőt a LXX-ban sem fordul elő, kivéve kétszer a Sirák Fia könyvének egyes szövegvariánsában. Ezenkívül nem páli előfordulása az 1Pét 4.10.

⁴ Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ⁵ ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, ⁶ καθὼς ² τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν, ⁷ ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ⁸ ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ].

Hálát adok értetek Istennek mindenkor azért a kegyelemért, amely nektek a Krisztus Jézusban adatott. Mert a vele való közösségben mindenben megdagadtatok, minden beszédben és minden ismeretben, amint a Krisztusról való bizonyoságtétel megerősödött bennetek. Azért nincs hiányotok semmiféle kegyelmi ajándékban, miközben a mi Urunk Jézus Krisztus megjelenését várjátok, aki meg is erősít titeket mindvégig, hogy feddhetetlenek legyetek a mi Urunk Jézus Krisztus napján.

Megfigyelhető, hogy e mondatban a *χάρις* és a *χάρισμα* visszhangoznak: Isten kegyelme, amely Jézus Krisztusban adott, a korintusiaknak az „ige gazdagságában” és az „ismeret gazdagságában” nyilvánul meg, hogy megkapják azt a tanúságot, amit Krisztus hozott el az embereknek. Ennél fogva nincsenek karizma híján, vagyis – a kifejezés etimológiáját és szuffixumát tekintve – e kegyelem megnyilvánulása nélkül. Tehát Isten kegyelme egyrészt az azt adományozó Istenre vall (*χάρις*), másrészt az embereken nyilvánul meg (*χάρισμα*). Istennek e kegyelme ajándék (a TOB és C. Senft kommentárja ³ „kegyelmi adománynak” nevezi). Mindenesetre a *cháris* szót majdnem minden esetben a *didómi* ige követi, ami föltételezi, hogy a *cháris* önmagában nem jelent adományt. A *chárisma* – a fentiekben említettek miatt – szoros szemantikai kapcsolatban áll a *cháris*-szal, ami az Újszövetségben a Krisztus-eseményre utal.

Levelének bevezetésében Pál apostol hálát ad Istennek mindazért, ami a korintusiak között Jézus Krisztusban Isten ajándékaként kinyilvánult.

1Kor 7,7

⁷ θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν· ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὃ μὲν οὕτως, ὃ δὲ οὕτως.

Szeretném ugyanis, ha minden ember úgy volna, mint én magam is; viszont **mindenkinek saját kegyelmi ajándéka van Istentől:** kinek így, kinek amúgy.

² E kötőszó inkább oksági, mint összehasonlítóként értendő (Blass–Debrunner & 453).

³ Senft C., *La première épître de Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1979; Genève: Labor et Fides 1990.

Két kérdés merül itt fel: mit értsünk „miként én is”, valamint az *idion charisma*, amit a *butós...* *butós* egészít ki? A hagyományos olvasat a szöveg folytatásán alapszik, vagyis a Pál által kifejezetten előnyben részesített cölibátust értelmezi, miszerint az apostol arra vágyik, hogy minden korintusi a házasságról lemondva cölebsz maradjon. Ebből a szempontból a karizmát úgy kell érteni, mint amit mindenki megkap vagy a cölibátusban vagy a házasságban. Úgy tűnik, hogy az apostol a következő javaslatot teszi a korintusiaknak: „szeretném, hogy mindannyian cölebszek lennétek, de ez (sajnos) nem mindenkinek lehetséges, hiszen Isten adja meg egyeseknek, hogy cölebsz maradjon, másoknak viszont ezt nem adja meg.” Így ezeknek a házasság ajánlatos: „A házasság az egyetlen lehetséges életállapot azoknak, akik az önmegtartóztatás karizmája nem adatott meg”.⁴

Egy másik olvasat⁵ azonban előnyösebbnek tűnik számomra. Távol attól, hogy Pál lebecsülné a házasságot, levelének c fejezetében éppen annak védelmére kel: szembeszáll azokkal a Korintusban élő házasokkal, akik a szexuális önmegtartóztatást hitük jobb megélésének tartják mondván: „jobb, ha az ember asszonyt nem érint” (7,1). Pál mindenek előtt azzal érvel, hogy a házasság férfiak számára ez többé nem fel sem merülhet, hiszen az absztinencia veszélyes számukra a *porneia* (jogtalan szexuális kapcsolat) veszélye miatt, másrészt az egyoldalú döntés a házastárs figyelmen kívül hagyását jelenti. Ugyanakkor egy engedményt tesz: „Ne tartózkodjatok egymástól, legfeljebb közös akaratból egy időre, hogy az imádságnak éljete” (7,5–6). Majd az apostol így folytatja: „Szeretném, ha minden ember úgy volna, mint én magam”, vagyis mindenki azt választaná, hogy cölebsz marad – (a szöveg folytatása a parúzia egészen közelségét föltételezi, s így érthető, hogy ez az életállapot előnyösebb a végidő beköszöntésekor). De – folytatja Pál – mind a házasságban, mint a cölibátusban ki-ki a sajátos módján magán hordozza (ez az értelmé az *ἔχειν* igének) Isten kegyelmének (*χάρις*) konkrét megvalósulását. Ebben a tekintetben senki sem állíthatja, hogy a *charisma* csak a cölibátusra vagy a házasságra utal, és ebből következően semmi sem igazolja, hogy „adománynak” fordítsuk, bár a cölibátust (és egyesek a házasságot is) így szokták jelölni. A „miként én is” kifejezés Pál érvelésében megegyezik azzal, hogy Istentől kapott sajátos karizmáját (*χάρισμα ἐκ θεοῦ*) ő is meg akarja őrizni. Eszerint mindenki élhet azon módon, ahogy Isten neki juttatott kegyelme számára megmutatkozik. Pál ráadásul nem akarja általánosítani, hogy milyen társadalmi életállapot volna a leghelyesebb, és még kevésbé prédikálja, hogy a szexuális önmegtartóztatás önmagában e kegyelem megélésének legjobb módja lenne. Éppen fordítva igaz, hiszen a házasoknak elő is írja a házasság gyakorlását. Önma-

⁴ Senft C., *op. cit.* p. 90.

⁵ Fee G., *The First Epistle to the Corinthians*, (NICNT) Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1987. Baumert N., *Frau und Mann bei Paulus, Überwindung eines Mißverständnisses*, Würzburg: Echter 1993. (Magyarul megjelent: Lámpás kiadónál Abaliget 1995.)

gában tekintve semmilyen életmód nincs felette a másinak, hanem csak az a fontos, hogy mindenki a kapott kegyelmeknek, vagyis Isten szeretetének megfelelően éljen. Mindenki maradjon meg abban az állapotban, amelyben Isten meghívása találta (vö. 7,17–24), hiszen a legfontosabb, hogy „osztatlan szívvel ragaszkodjunk az Úrhoz” (vö. 7,35).

A levél 12–13–14-es fejezeteinek szerkezete (A–B–A’) nyilvánvalóvá teszi, hogy Pál szoros kapcsolatot lát a χαρίσματα és a πνευματικά között.

A a 12,1 vers megjelöli a témát: (πνευματικά)

12,4 verstől a kegyelmi ajándékok sokszínűségéről olvashatunk (χαρίσματα)

Végül a legkiválóbb kegyelmi ajándéokra való buzdítás olvasható: (12³¹ ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα (törekedjete a legkiválóbb kegyelmi ajándéokra))

B 13. fejezet („Szeretethimnusz”) az ἀγαπή-hoz vezető utat jelöli ki

A' 14¹ ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά (Törekedjete a lelki adományokra!)

14³⁷ Ἐἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός (Ha valaki azt tartja magáról, hogy próféta vagy lelki ember)

³⁹ ὥστε, ἀδελφοί [μου], ζηλοῦτε τὸ προφητεῦν

A korintusiak kérdésekkel fordultak Pálhoz „a Lélekre vonatkozó dolgokról”.⁶ A 14. fejezetet olvasva arra következtethetünk, hogy a korintusi hívek a glosszológiát és a próféciaát elengedhetetlennek tartják ahhoz, hogy a Lélek jelenléte és működése bizonyítást nyerjen a keresztény közösségben. A bevezető formula azt sejteti, hogy a 7. fejezethez hasonlóan Pál itt is egy a korintusi egyházat megosztó kérdést akar tisztázni (egyesek szemében a próféciaák és glosszológiák túl nagy helyet foglalnak el a közösségi imában).

Pál szerint Isten Lelke – aki egyedül képes megadni az erőt az Úr Krisztus megvallásához – nem csak a glosszológián és a prófécian keresztül nyilatkozik meg, miként azt a korintusiak gondolják. Amint egy az Úr és egy az Isten, úgy a Lélek is egy (vö. 12,11), bár sokszínűség jellemzi: a kegyelem megnyilvánulásai (χαρίσματα), a szolgálatok (διακονίαι), és isteni erőmegnyilvánulások (ἐνεργήματα).⁷ Az „egy és ugyanaz” valamint a „különbélek” így olyan teológiai megfontolások jelzői, amelyeket az apostol a korintusi egyházat ismerve fogalmaz meg. A Lélek megnyilvánulá-

⁶ A kommentátorok többsége a τῶν πνευματικῶν kifejezés semlegessége mellett érvel.

⁷ E három kifejezés közül egyedül a διακονία bírhat olyan jelentést, amely szakkifejezésként „szolgálatokat” jelöl, de – miként az ἐνεργήματα esetében nyilvánvaló – a két másik kifejezéssel együtt általános értelemben használatos. J. Dunn (*Jesus and the Spirit*, London: SCM Press, LTD 1975) egymásra épülőknek tartja e három kifejezést: a karizmák a szolgálatokban és erőmegnyilvánulásokban tapasztalhatók meg.

sait nem szabad határozott kategóriákba zárni. Jelentésének megvilágosítására Pál bevezeti a πνευματικά szakkifejezést, hogy világosan megkülönböztesse a korintusiak által leszűkített értelemben – csak a glosszológiára és próféciaira – használt χαρίσματα kifejezéstől. Az előző szakaszokhoz hasonlóan általános értelemben használja a πνευματικά kifejezést, hogy így Isten kegyelme álljon a középpontban. Isten kegyelmének megismeréséhez a Lélek vezet, hála sokszínű megnyilvánulásának, amiről egész felsorolást ad az apostol (12,8–10).⁸ Mindenki éljen az Istentől kapott kegyelmek szerint, és tegye azt nyilvánvalóvá különféle módokon. Isten az ő Lelke által működik, ami pedig a sokféle emberi cselekvés által nyilvánul meg. Így a karizmák nem a közösségben való emberi szerepeket jelölik. Pál tehát a karizmák meg nem határozott jellegét és sokszínű megnyilvánulását hangsúlyozza.

Az 1Kor-ban a χάρισμα kifejezéssel Pál Isten kegyelmének konkrét megnyilvánulását jelöli az emberen. Isten szeretete (ἀγάπη) az emberi élethelyzetek közepette sokféle formában nyilvánul meg; a karizmákra épül az a közösség, amely a Jézus Krisztusban való üdvösség befogadását tanúsítja.

2. A χάρισμα a Római-levélben

A χάρισμα hatszor fordul elő a levél négy különböző helyén: a megszólításban (1,11), az 5–8 fejezetek alkotta egységben (5,15.16; 6,23), az Izrael üdvösségéről szóló részben (11,29), és a végső parainézisben (12,6).⁹

Róm 1,11–12

¹¹ ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν
πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, ¹²
τοῦτο δέ ἐστιν συμπαρακληθῆναι ἐν
ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν
τε καὶ ἐμοῦ.

...hogy juttassak nektek némi lelki kegyelmet hogy megerősítselek benneteket, és hogy közöttetek tartózkodva közösen megvigasztalódjunk egymás hite, a tiétek és az enyém által.

Két melléknév határozza meg a karizmat: a határozatlan τι jelző, amely a különbözőséget, sokszínűséget jelöl, és meglepő módon a πνευματικόν, amely azt jelzi, hogy vannak olyan karizmák, amelyek nem „lelkiek” (vagy ez a jelző csak redundan-

⁸ A χαρίσματα λαμάτων kifejezéssel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy a gyógyítás karizmája itt olyan *terminus technicus*, ami a gyógyításra való képesség adományát *stereotyp* módon jelöli. Olyan karizma ez, amely a gyógyítás szolgálatában nyilvánul meg, vö. M. A. Chevallier, *Esprit de Dieu, Paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel: Delachaux–Niestlé 1966.

⁹ Vö. a J. N. Aletti (*Comment Dieu est-il just?* Paris: Seuil 1991) által javasolt szövegszerkezettel.

cia volna?). Ennek értelme nem szembeötlő. Ugyanakkor egy pontosítást olvashatunk a 13. versben: „hogy közöttetek is legyen munkámnak valamilyen gyümölcse”. A gyümölcs (καρπός) metaforikus értelemben szerepel, miként a Gal 5,22-ben a keresztény közösséget betöltő Lélek gyümölcseiről (καρπὸς τοῦ πνεύματος) olvashatunk. Pál munkájának gyümölcse ezek egyike, amely Isten kegyelméből fakad a Lélekben. A χάρισμα πνευματικὸν jelen esetben tehát megegyezik a καρπὸς τοῦ πνεύματος-szal. Isten kegyelme mindig a Lélek által nyilvánul meg. A római testvérekkel való tervezett találkozás hitük megerősítésére fog szolgálni, mind a római egyház, mind Pál javára (a 12. versben olvasható τοῦτο de, azt igazolja, hogy az előző vers „megerősítselek benneteket” kifejezése még egyirányúságot feltételez, de a közös hit mindkét félnél megerősödést nyer). Ha csak ennyit akarna mondani az apostol, akkor a pneumatikos jelző szükségtelen volna. Valószínű azonban, hogy ez a melléknév a levél egy későbbi fontos témáját elővételezi: vö. 8,2: „A Krisztus Jézusban való élet Lelkének törvénye megszabadított engem a bűn és a halál törvényétől”. Pál így akarja a rómaiakat rádöbbenteni arra, hogy Jézus halála és feltámadása által a Krisztusban való üdvösség és a Lélek uralma már elérkezett. Isten kegyelmének ezt a megnyilvánulását akarja olvasóival megosztani. Ez a megnyilvánulás pedig azért „lelki”, mert annak a Léleknek ajándéka, aki így kiált fel bennünk: „Abba”.

Róm 5,15–16

¹⁵ Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν!

¹⁶ καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.

De nem igaz az, hogy amilyen a véték, olyan a **kegyelmi ajándék** is. Mert ha annak az egynek a vétké miatt sokan haltak meg, az Isten kegyelme és **ajándéka** még bőségesebben kiáradt az egy ember, a Jézus Krisztus kegyelme által sokakra. És az **ajándékkal** pedig nem úgy van, mint annak az egy bűnösnek a tettével; mert az egy miatt való ítélet a kárhozatra visz, a kegyelem azonban sok vétekből a **megigazulásra** vezet.

A 15. versben a karizma szót határozott névelő előzi meg. Értelmét a következőkben olvasható kettős kifejezés pontosítja: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι, amely ún. hendiadys stilisztikai forma (Isten kegyelme, vagyis ajándék, amely a kegyelemben áll fenn) egyúttal két szintet jelöl: Isten a kegyelem címzettje és maga Jézus Krisztus az ajándék abban az értelemben, hogy e kegyelemnek ő a célja és közvetítője. A χάρισμα itt pontosan Isten kegyelmi ajándékának megvalósulását jelenti, aki maga Jézus Krisztus. Íme, ezért kapott határozott névelőt. Ez a karizma, definíció szerint egyedülálló. A kifejezés meghatározott azáltal, hogy a Jézus Krisztusban

megvalósult üdvtörténeti eseményre vonatkozik: ez az esemény maga a kegyelmi ajándék. A δωρεά és δῶρημα az ajándéknak karizmához kapcsolódó értelmet ad.

Róm 6,22–23

²² νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον. ²³ τὰ γὰρ ὁψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Most azonban, miután felszabadultatok a bűn alól, s Isten szolgálói lettetek, megvan a gyümölcsötök a megszentelődésre, aminek a vége az örök élet. Mert a bűn zsoldja a halál, Isten **kegyelme** azonban az örök élet Krisztus Jézusban, a mi Urunkban.

Az 5. fejezethez hasonlóan a karizma itt is határozott névelővel szerepel: Isten kegyelmének megnyilvánulása a bűn zsoldjával szembeállítva konkrét eredményben, a Krisztus-eseményben mutatkozik meg. E kegyelmi esemény természete szerint hozza magával az örök élet ajándékát.

Róm 11,28–29

²⁸ κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας· ²⁹ ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ.

Az evangélium miatt tehát ellenségek Isten szemében tiértetek, de a kiválasztás miatt kedveltek az ősatyákért, hiszen az Isten **ajándékai** és elhívása visszavonhatatlanok.

A 28. vers Izrael elutasításának kérdésére adott páli válasz második része: Isten nem utasította el népét, mivel „kiválasztását nem bánta meg” (S. Lyonnet). A Krisztust el nem fogadó zsidók ellenségekké váltak a keresztények megtérése miatt, ám mégis Isten kedveltjei őseik kiválasztottságára tekintve. A határozott névelős forma itt, a 29. versben szerepel először többes számban: τὰ χαρίσματα. A kiválasztás Izrael történetében Isten meghívó kegyelmében nyilvánult meg. Ez a χάρις rendjébe tartozik, amely Isten föltétlen hűségén alapszik és a történelemben konkrétan megmutatkozik. A ἀμεταμέλητα melléknév aláhúzza azt a meggyőződést, hogy Isten választása és meghívása nem bukott meg, s így nem is kell visszavonnia.

Itt tehát τὰ χαρίσματα nem annyira általános értelemben, mint inkább egy jól meghatározott szakkifejezésként szerepel: Izrael sajátos történelmére vonatkozik.

Róm 12,6–8

⁶ ἔχοντες δὲ χάρισμα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητεῖαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ⁷ εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, ⁸ εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει· ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι.

Különböző **adományaink** vannak a nekünk adott kegyelemnek megfelelően: ha próféta, akkor gyakoroljuk a hit mértéke szerint; ha szolgálat, akkor fáradozzunk a szolgálatban; ha valaki tanít, tanítson; aki buzdít, buzdítson; aki adakozik, tegye egyszerűségben; aki előljáró, buzgóságban, aki irgalmasságot gyakorol, vidámságban.

E szakasz a közösségnek adott buzdítás részét alkotja. A közösség feladata, hogy Isten irgalmát tükrözze. A szoros értelemben vett teológiai reflexiót maga mögött hagyva Pál itt áttér a gyakorlati tanácsokra. A 12,6-ban a karizma szó lelkipásztori összefüggésekbe kerül. Meghatározatlanul, az 1Kor-hoz hasonlóan, Isten kegyelmének sokféle megnyilvánulásait jelöli. A hangsúly itt a kegyelem irgalmas jellegére került.

Ez utóbbi példától eltekintve a Római-levélben a χάρισμα speciális teológiai jelentésben szerepel: a kegyelem ingyenes adományát jelöli, ami Jézus Krisztusban valósult meg.

3. Összefoglalás

Az 1Kor-ban a χάρισμα „Isten kegyelmének megnyilvánulása az emberen”, vagyis általános értelemben használatos. Pál a Lélek megnyilvánulásaként szól róla, s így lelki jellegét hangsúlyozza.

A Róm-ban a χάρισμα azon esemény teológiai szakkifejezéseként szerepel, amely minden keresztény közösség alapját jelenti: a kegyelem *par excellence* megnyilvánulása a Krisztus-eseményben. Hasonlóan jól körülhatárolt értelemben szerepel ott, ahol Isten Izrael iránti kiválasztó kegyelméről olvasunk. Keresztény testvéreikhez szólva Pál rámutat Izrael történelmi kiválasztottságára és annak megerősítéseire a századok során. A χάρισμα szó jelentésének ez a kiszélesítése csak a Jézus Krisztusban való üdvözítő kegyelem összefüggésében érthető. E teológiai értelemben a χάρισμα és a χάρις szinonimáknak tekinthetők, mivel Isten embert üdvözítő tettét jelöli.

Végül vessük fel Konferenciánk alapkérdését: figyelembe véve e görög kifejezés jelentését, lehet-e Pálnál kapcsolatot találni a „karizma” és a „hatalom” között? Ha a „hatalom” alatt fennhatóságot, a közösség uralmát értjük, akkor világos, hogy nem. Pál erőteljesen emlékezteti a korintusiakat, hogy a kegyelmi adományokra való egyedüli válasz a készséges várakozás: mindenki a maga helyén és életállapotában építse a közösséget anélkül, hogy az egyiket a másiknál kiválóbbnak tartaná. A ka-

rizma általános értelmének használata lehetővé teszi számára, hogy elkerülje a szerepek hierarchizálását.

A kérdés másképpen merül fel, ha a karizma általános jelentéséről áttérünk annak speciálisan teológiai értelmére: a karizmák sokszínűségének illusztrálása által válik érthetővé, hogy a kifejezés magát a cselekvést mint kegyelmi adományt jelöli. Ténylegesen ez a fejlődés eredményezte, hogy az egyházban hamarosan – miként arról a Timóteusnak írt levélben utalást találunk¹⁰ – a kézrátétel mint bizonyos karizmák átadásának rítusa szerepel. Ez pedig szoros összefüggésben áll a hatalomgyakorlással. De ez a kérdés vajon Pál számára már felmerült?

¹⁰

1Tim 4,14; 2Tim 1,6.



Gnülka, Joachim

Péter szolgálata – Az újszövetségi megalapozás

1. Előzetes gondolatok

A Gal 2,11ff-ben az őskereszténység történetének egyik megindító eseményének vagyunk tanúi. A történet Antióchiában játszódik, a legkorábbi kereszténység Jeruzsálem után második legfontosabb közösségében. Egy Kéfás és Pál között lezajló vitáról értesülünk, amely a zsidó és pogány keresztények asztaltársaságát érinti. A szigorú zsidók elutasították a közös étkezést, mert a pogányok nem tartották magukat a zsidó étkezési előírásokhoz. Kéfás, aki először fesztelenül a pogányokkal tartott az asztalnál, hagyja magát befolyásolni a Jeruzsálemből érkezett emberek által és otthagyja az asztaltársaságot. Pál, aki veszélyeztetve látja az egyház egységét, az összegyűlt közösség előtt ellentmond Kéfásnak: „[...] szembeszálltam vele, mert okot adott rá.” Ez az ún. antióchiai eset mindmáig vitatott. Egyes értelmezők a reformáció előjátékát látják benne, annál is inkább, mert a vitában szerepet játszott a páli megigazulási tan. W. Schenk szavaival élve: „Mondd meg, hogyan értelmezed az antióchiai esetet, és én megmondom, milyen keresztény vagy.”

Bármennyire is fontos ez az eset, nem szabad túlbecsülnünk. Ez történik akkor, ha kétezer év tapasztalatát visszavetítjük a szövegbe. Pál tiszteletben tartotta Kéfás tekintélyét, de önmagát vele egyenrangú apostolnak tekintette. Az egység megalapozása számára az evangélium egységében rejtett. Ezért vélekedik így Kéfással való vitájáról: „Amikor tehát láttam, hogy viselkedésük nem egyezik az evangélium tanításával...” (Gal 2,14) Ennek ellenére ők azok, akikre rá lett bízva az evangélium és akik annak egységéről gondoskodnak. Pál tehát ezen gondoskodástól indítatva szállt szembe Kéfással.

Ha Simon Péter őskereszténységben betöltött szerepét akarjuk megvizsgálni, nem szabad megfélemedkeznünk a következő dologról forrásainkkal kapcsolatban: a források nem tartalmaznak olyan közösségi szabályzatot, amely Péter pozícióját figyelembe venné. Messze nem is gondolkodnak olyan alkotmányosan és jogi módon, mint ahogy azt ma sokan teszik. Legjobb esetben is csak egyházzogi gondolatcsírákat találunk bennük. A források sokféle szempontból hiányosak. Az evangéliumok olyan történeteket, narratív szövegeket mondanak el, amelyekben összemosódik a beszámoló és a kérygma, a levelek pedig többnyire olyan alkalmi írások, amelyek közvetlen, a közösségben felmerülő problémákra összpontosítanak. Az Újszövetséghez

való visszanyúlás ennek ellenére lényeges a mi kérdésfeltevésünkkel kapcsolatban is, hiszen rá vagyunk utalva az újszövetségi írásokra mind mint az ősegyházalapítás korának tanúira, mind mint maradandó normatív értéket képviselő iratokra. A továbbiakban Simon Péter személyét és szolgálatát vizsgálom az Újtestamentum alapján. Ennek során szétválasztható az az idő, amikor tanítványként Krisztust követte a többiekkel együtt, valamint a húsvét utáni időszak, az egyház időszaka. Ezt követően röviden érinteni szeretném az Újszövetség utáni fejlődést, hogy végül összefoglaló gondolatokkal zárhassam az áttekintést.

2. Simon, a példás tanítvány

Simonnak hívták, és testvérével, Andrással együtt Betszaidából származott. Mindketten halászok voltak. Simon házassága után Kafarnaumban telepedett le. Mind a négy evangélium megerősíti különleges szerepét a tanítványok körében. Míg a tizenkét tanítvány közül a többinek gyakran csupán a nevét ismerjük, Simonról meglehetősen sokat tudunk. Mivel egyik evangélium sem Simon tollából származik, tekinthetjük ezt az iránta való nagyrabecsülés kifejezésének. A szinoptikusok szerint Andrással együtt ő az első tanítvány. Lk 5,1ff Simonra építi a meghívási történetet, amely Jézus hozzá intézett szavaival zárul: „Ne félj! Ezentúl emberhalász leszel.” Jn 1 szerint Simon nem az elsőként meghívott tanítvány, hanem testvére közbenjárására jut el Jézushoz. Jn 1 szerint azonban Jézus már első találkozásuk alkalmával új névvel ajándékozza meg Simont: „Te Simon vagy, János fia, de Kéfa, azaz Péter lesz a neved.” (Jn 1,42) Erről a névadásról hallunk még a Mk 3,16; Lk 6,14; Mt 10,2 és 16,18 versekben is, azonban csak az utolsó helyen találkozunk az ehhez kapcsolódó ekkleziológiai ígérettel. Pál is ismeri ezt a nevet. Ő egyébként mindig Kéfásnak nevezi Simont, csupán egyszer Péternek (Gal 2,8), és soha nem Simonnak.

Itt kell megjegyeznünk néhány dolgot a Kéfás/Péter névről. Az arameus név *Kepha* volt, görögösen *Kephas*, görög fordításban *Petrus*. A *Petrus* szó jelentése ‘kő’, gyakran ‘katapultkő’ (F. Passow), a *Kepha* ‘követ’ és ‘sziklát’ jelent. Emellett más jelentései is vannak (‘ív’, ‘boltozat’), amelyek kevésbé jönnek szóba. Számomra valószínűnek tűnik a ‘drágakő’ szó is a *Kepha* jelentéseként (G. Dalman). Feltételezésem szerint Simonnak az evilági Jézus adta a Kepha nevet, azonban még minden ekkleziológiai utalás nélkül. A névadásnak kijelölő funkciója van. Valószínűleg összefügg azzal, hogy Simon az elsőként meghívott tanítvány.

Simon többször is fellép a tanítványok szószólójaként. A legtöbb esetben kérdése Jézus olyan utasításaira vonatkozik, amelyek halakikus jellegűek, azaz a tanítványok és a közösség életére vonatkoznak, a papi tisztaságra (Mt 15,15), a templomadóra (17,24ff), a megbocsátásra (18,2), az utód bérére és a hamis becsvágyra (19,27ff). Mk 8,29 szerint a messiási hitvallást is a tanítványok nevében teszi le. Három helyen Jakabbal és Jánossal együtt Jézus hasonló megkülönböztetéssel kezeli őt is. Ők hár-

man lehetnek tanúi Jézus színeváltozásának a hegyen (Mk 9,2), Jairus leányának feltámasztásának (Mk 5,37) és Jézus halálküzdelmének a Getszemáni kertben (Mk 14,33). Az alvó tanítványokhoz intézett feddés is elsősorban Simonnak szól: „Simon, alszol? Egy órát sem tudtál virrasztani velem?” (14,37) A tanítvány hűtlensége leplezetlenül jelenik meg. Miután a szenvedésről való jövődőlés elleni szemrehányása miatt Jézus ‘sátánnak’ nevezve korholja le (Mk 8,33), a szenvedéstörténet során Simon megtagadja Jézust a főpap szolgálói és szolgálólányai előtt. A megtagadás úgy jelenik meg, hogy egyben a tanítványok köréből való kizárást is jelenti. Simon teljes egészében arra van utalva, hogy Jézus kegyelemmel ismét befogadja. A Jn 13,36-ban azonban utalást találunk későbbi mártíromságára is: „Ahova megyek [...], oda most nem jöhetsz velem, de később követni fogsz.” Jn 21,18 még egyértelműbb: „De ha majd megöregszel, kiterjeszted karod, s más fog felővezni, aztán oda visz, ahova nem akarod.” Simon tipikus megjelenítése egyértelmű: példás tanítványként jelenik meg, aki ugyanúgy hitet vall, elbukik, bizonyít és elbátortalanodik, mint a többiek.

Simon különösen a tizenkét tanítvány körében jelenik meg példaként. A tizenkettő körének megalkotása Jézus jelértékű-profetikus tetteként értelmezendő, amellyel Izrael népe tizenkét törzsének eszkatológikus helyreállítására utal. Mk 3,14 szerint a tizenkét tanítvány funkciója abban rejlik, hogy társai legyenek és támogassák őt Isten királyságának hirdetésében és a démonok kiűzésében. Kísérőiként egyben tanúivá is lesznek. Ezért említi Márk jelenlétüket számos fontos összefüggésben (4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 14,17). Ez a szerep, amely mindegyikük számára közös, különösen Simonnak jut osztályrészül. Az, hogy Péter az elsőként meghívott tanítvány, valamint hogy Márk az evangélium végén különösen őt emeli ki a tanítványok közül a húsvéti üzenet címzettjeként, amelyet az asszonyok visznek meg (16,7), ezen tanúi szerepkör kontextusában értendő.

3. Péter szolgálata

A Simonnak szóló megbízás, a péteri szolgálat is csak a tanítványok körének keretein belül vizsgálható. A szolgálatot ugyanis megosztja másokkal, nem egyedül és teljes egészében viszi véghez azt. Ez akkor is igaz, ha egyes prominens szerzők tanúsága szerint Simonnak különleges feladat jut. Ezt az összefüggést kezdettől fogva számításba kell vennünk, amikor a következőkben közelebbről vizsgáljuk az egyes ígehelyeket. Ehhez jön még az, hogy ezek a helyek mindegyike a húsvét utáni helyzetre utal. Péter szolgálata ugyanis a közösséghez, az egyházhoz kötődik, és az egyház csak húsvét után jöhet létre, elsősorban azon hitvallásra alapozva, hogy Jézus a megfeszített és feltámadott Úr.

Lk 22,31 azonban talán kivételt jelent. A lukácsi búcsúbeszélgetésekben Jézus intenzív kettős megszólítással fordul Simonhoz: „Simon, Simon, a sátán hatalmat kért magának fölöttetek, hogy megrostáljon benneteket, mint a búzát. De imád-

koztam érted, nehogy meginogj a hitedben. Amikor megtérsz, te erősíted majd meg testvéreidet.” A sátán kezében lévő rosta képe a tanítványokra váró nehéz megpróbáltatásokat hivatott jelezni. Efféle megpróbáltatások már Jézus működésének idejében is többször felmerülhettek a tanítványok köreiből, ilyen volt mindenek előtt a szenvedéstörténet. Simon, Jézus imája által segítve, ilyen krízisekben hivatott hűtükben erősíteni testvéreit. Ez az egyetlen ige, amely közvetlenül kifejezi a többi tanítványhoz való viszonyát. Az ige „amikor megtérsz”, amely valószínűleg egy későbbi betoldás elbukásának ismeretében, teljesen a tanítványok körébe fogadja Simont, mert maga is megingott hitében. Ez megmutatta számára, hogy nem ő maga rendelkezik tanítványi mivoltáról, hanem maga az Úr.

Ezennel a péteri szolgálat *locus classicus*ához érkezünk, a Mt 16,17–19 igehelyhez. A három versszaknyi szöveg jól megszerkesztettnek hat:

*Boldog vagy, Simon, Jónás fia,
mert nem a test és vér nyilatkoztatta ki ezt neked,
hanem az én mennyei Atyám.*

*Én is mondom neked: Péter vagy,
erre a sziklára építem egyházamat,
s az alvilág kapui sem vesznek rajta erőt.*

*Neked adom a mennyek országa kulcsait.
Amit megkötysz a földön, amennyben is meg lesz kötve,
s amit feloldasz a földön, a mennyben is fel lesz oldva.*

Itt azonban mégis egy összetett szövegről van szó, amelyben különböző képek és nyilvánvalóan különböző hagyományok is egyesülnek. Először egy Simonra vonatkozó boldogságmondást találunk az egyedülálló Barjona [‘Jónás fia’] megszólítással. Ezután a névváltoztatás, ill. névértelmezés következik az egyházalapító ígérel, valamint az alvilág feletti győzelem ígérete. A görög szövegben egyértelműen felismerhető az új névre való utalás. A *Petros* név (kő, drágakő) átértelmeződik *Petrává* és ekkleziológiai értelmezést nyer. A *Petra* szó jelentése egyértelműen szikla. A harmadik versszakban találjuk a *kulcs* szót valamint a kötésről és oldásról szóló ígét. A kulcsról alkotott kép valójában megkövetelt egy olyan fajta folytatást, amely a zárásról és nyitásról beszél. A szöveg csiszolatlansága e helyen a kötésről és oldásról szóló ige önállóságára utal.

Nézzük először a *szikla* szót. Ma így fordítjuk a *Petros* nevet. Simon az a szikla, amelyre Krisztus egyházát építeni akarja. Manapság messzemenő egyetértés uralkodik azzal kapcsolatban, hogy a szikla alatt Simon személye értendő, nem pedig hite. A hit téves megszemélyesítésével kapcsolatban A. Schlatter megjegyezte, hogy az egy egészen más, a mi Bibliánk logikájától eltérő logikát követne, hiszen itt nem egy fo-

galomról, hanem egy személyről van szó, akinek Jézus továbbadja munkáját. A sziklával és az építéssel kapcsolatos képek széles körben elterjedtek mind az Újtestamentumban, mind a zsidóság köreiből (Qumrán). Például Krisztus az a kő, melyet az építők elvetettek és amely mégis a szegletkövé lett (Mk 12,10f; vö. Zsolt 118,22). Hasonlóképpen az 1Kor 3,10 szerint Jézus Krisztus az az alap, amelyet Pál a korinthusi közösség megalapításakor lefektetett és amelyre mások építenek. Az Ef 2,20 szerint az egyház apostolokra és prófétákra van alapozva, és Krisztus itt zárókönek nevezetik.¹ A Mennyei Jeruzsálem ábrázolásakor a város falai olyan alapköveken nyugszanak, amelyek a Bárány tizenkét apostolának neveit viselik (Jel 21,14). A Mt 16,18-ban található kép különlegességét az adja, hogy itt egyetlen apostol az egyház sziklatalapzata. Krisztus az egyház építőmestere, melyet ő saját templomának nevez. Itt tehát az új messiási közösségről van szó, amely a Jézusba mint Krisztusba és Isten fiába vetett hitben egyesül. Az univerzális egyház, nem pedig egy egyszerű helyi vagy provinciális közösség van kilátásban. Figyelemre méltó a jövő, a húsvét utáni időszak perspektívája is: „Erre a sziklára építem egyházamat.” Az evilági Jézus életébe visszahelyezett perspektíva megőrzi azt a nézetet, hogy a gyülekezet csak húsvét után jöhet létre.

Mindeddig még nem világos, mi módon legyen Simon az egyház sziklatalapzata. Ehhez figyelembe kell vennünk azt az ígéretet is, hogy Hádész kapui sem vesznek erőt ezen az egyházon. Hádész a halottak birodalma, és Hádész kapui pars pro toto értelemben a halottak egész birodalmát jelölik. Nem képi módon kifejezve ez annyit tesz, hogy a halál romboló ereje sem fogja tudni megsemmisíteni a Messiás gyülekezetét és mindörökké fennmarad. Ez a végső idők közössége. A kép mögött valószínűleg egy ősi mitológia rejtőzik, amely kimutatható zsidó szövegekben és kozmikus eredetű. Eszerint Isten a templomsziklára építette a földet. A templomszikla az a fix pont, amelyből a világ teremtetett, ezt a templomsziklát azonban az ősi vízözön záróköveként is értelmezik. Az építmény alapköveként valamint az alvilág záróköveként való értelmezés kettős funkciójában Mt 16,18 megegyezik a zsidó mitológiával. Itt a templomszikla Ábrahámval, a zsidó nép ősatyjával azonosítható: „Íme, találtam egy sziklát, amelyre felépíthetem és megalapozhatom a világot,” mondja Isten Jalqut Schimeoni I § 766 szerint Ábrahámra utalva.² Ez a zsidó összehasonlítási anyag mindenesetre megvilágítja azt, hogy a bibliai-zsidó területen belül egyes emberektől hihetetlenül sok elvárható. Ezáltal az is egyértelművé válik, hogy ezeket a szövegeket csak akkor érthetjük meg, ha feltárjuk a bennük rejlő a képeket,

¹ A Szent Istán társulat által kiadott magyar nyelvű Biblia mindkét helyen (helytelenül) a *szegletkő* szót használja (a ford.).

² Vö. H. L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. [Újszövetségi kommentár a Talmud és Midrás alapján.] München: Beck 1978 (7. kiadás), 733.

amelyek mögött már hosszú történelem húzódik meg addigra, mire mi az Újszövetségben találkozunk velük.

Ha közelebbről akarjuk tudni, hogyan teljesítette Simon Péter ezt a feladatot, úgy azt mondhatjuk: az evangélium igazolójaként és védelmezőjeként cselekedett. Ő alapozta meg az evangéliumot. Erre utal a Simon Barjonának szóló bevezető boldogságmondás. Boldognak mondatik, mert tanúja lehetett Isten kinyilatkoztatásának. Erre nem magától volt képes. Nem a „hús és vér” tette ezt lehetővé számára, hanem Jézus mennyei atyja tette őt képessé erre. Figyelemre méltó a boldogságmondás különleges formája. Rendszerint azért mondatnak az emberek boldognak a Bibliában, mert valami különleges dolgot mutathatnak fel vagy eleget tesznek egy feltételnek. Az ún. feltétel nélküli makarizuszforma nagyon ritka. Ilyen például „Boldog vagy, Izrael! [...] Az Úr a védőpajzsod” (Mtörv 33,29). Simon Péter ugyancsak boldognak mondatik, de nem azért, mert valami felmutatnivalója van, hanem mert ajándékot kapott. Feltételezésem szerint itt egyben a kinyilatkoztatás hagyományozójának beavatási aktusának is tanúi vagyunk. Ez azt jelenti, hogy Péter különösen Máté evangéliumával hozandó kapcsolatba, és az evangélium igazolójaként és védelmezőjeként kell elképzeljünk. Ez alapján fel kellene tételezzük, hogy a boldogságmondást az evangélium szerzője fogalmazta. Ennek meglenne a helye az irodalomban.

E háttér ismeretében – Péter mint az evangélium igazolója és védelmezője – meghatározható az oldás–kötés hatalmának funkciója is. Ez a kép is ősi eredetű, egészen az ókori Egyiptomig vezethető vissza. Aki nyitott és zárt, annak kellett gondoskodnia a ki- és belépők biztonságáról is. Már az Iz 22,22-ben is lényegesen kibővül a kép értelmezése. Itt kapja meg Eljákim a Dávid királyi háza feletti rendelkezési jogot az alábbi szavakkal: „Az ő vállára teszem le Dávid házának kulcsát, amit kinyit, azt senki be nem zárja, s amit bezár, azt senki ki nem nyitja.” Eszerint Péter a kulcsokkal a Mennysország feletti teljhatalmat kapja meg. Ő azonban ezt a hatalmat a földön gyakorolja, nem pedig a klisének megfelelően a Mennysország kapuőreként. Mivel ő az evangélium igazolója és védelmezője, Jézus üzenetét és tanítását adja tovább az embereknek és kötelezi őket ezekre. Így nyitja meg számukra az utat a Mennysországba. Máté evangéliumán belül ez az ige összefüggésben áll a 23,13 verssel: „Jaj nektek, írástudók és farizeusok, ti képmutatók! Bezárjátok a mennyek országát az emberek előtt. Magatok nem mentek be, s akik be szeretnének jutni, azokat meg nem engeditek be.” Helyükre Péter lép. Ha figyelembe vesszük ezt a szembeállítást, nyilvánvalóvá válik, hogy Péternek elsősorban az a feladata, hogy kinyissa a mennyek országát. Feladata tehát pozitívként értékelhető.

A kötés és oldás mint fogalompár az Ószövetségben elsősorban bebörtönzésre és kiszabadításra vonatkozik. Ld. Iz 58,6: „Törd össze³ a jogtalan bilincseket.” Eredetileg talán az őskeresztény missziós nyelvben használták. A kötés és oldás ennek

³ Szó szerint „oldd meg” [a ford.].

megfelelően ott a hittérítők azon feladatának magyarázatára szolgál, hogy üzenetük elfogadása illetve elutasítása az ember üdvösségéről dönt (E. Käsemann, P. Hoffmann). Összehasonlításként nézzük Lk 10,16-ot: „Aki titeket hallgat, engem hallgat, aki titeket elutasít, engem utasít el, aki pedig engem elutasít, azt utasítja el, aki küldött.” Ebben az esetben a kötés és oldás elismerése egyértelműen az utolsó ítéletre vonatkozik. Mt 16,19 esetében azonban inkább a kötés és oldás zsidó-rabbinikus értelmezését kell előnyben részesítenünk (asar/s'ra). Eszerint kötni vagy oldani annyit jelent, mint megtiltani vagy megengedni valamit fegyelmi illetve a tanra vonatkozó döntések esetében. A mennyben való elismerés aztán azonnal megtörténik. Ha áttekintjük Péter feladatait – az egyház sziklája, az alvilág kapuit bezáró kő, az oldás és kötés hatalmának birtokosa –, láthatjuk, hogy minden az evangéliumhoz kötődik. Ő az autoritatív megalapítója, védelmezője és szükségszerű értelmezője az evangéliumnak. Itt azonban egy fontos különbséget kell tennünk. Míg az egyik esetben egy egyszeri funkcióról van szó, a másik esetben egy előszöri funkcióról (F. Hahn). Ez azt jelenti, hogy az egyház sziklajaként való elrendeltettségében senki nem válhatja le Pétert. Ő általa ez a szikla örökre el van helyezve. Ahogy Ábrahám a zsidó mitológia szerint a templomszikla, melyet egyszer elhelyeztetett és amelyen a világ nyugszik, úgy Péter az egyház sziklája.

Péter mellett azonban ott van még a tizenkét tanítvány és a többi apostol is. Ők is részt vettek a maradandó apostoli evangélium megalapozásában. Amikor az Ef 2,20-ban az apostolok és próféták az egyház alapjainak nevezetnek, evangélium-alapító tevékenységükre történik utalás, amely az egész építkezés irányvonalát adta. Az 1Kor 15,1–11-ben nyílt utalás található az összes apostol tevékenységére. Ők hirdették meg közösen az evangéliumot. Noha itt is Kéfás neveztetik meg az első helyen, egyenjogú módon követik őt a tizenkettek, majd Jakab és az összes apostol, végül pedig Pál. Ő maga ebben az általuk meghirdetett evangéliumban látja az egyház egységének biztosítását. Az itt nevezett apostolra is érvényesek egyébként a Péterről mondtak: funkcióját nem ismételheti vagy veheti át senki. Az evangéliumot csak egyszer lehetett megalapozni, azóta csak magyarázzák és hirdetik.

Máté evangéliuma a kutatók széleskörű megegyezése értelmében Szíriában keletkezett, talán Antióchiában. Ez azt jelenti, hogy a péteri hagyomány először a szíriai egyházban terjedt el. Egészen hasonló hagyománnyal találkozunk János evangéliumában, közelebről a kiegészítő fejezetben. Ez amellest szólhat, hogy ez az evangélium is a szíriai térségben született. Jn 21,15ff-ben a feltámadott Krisztus – ügyeljünk a húsvét utáni perspektívára – Simon Péterre osztja az egész egyház pásztori feladatát. Krisztus a bárányairól, juhairól beszél. Ez a Mt 16,18-ban leírt „erre sziklára építem egyházamat” ígéhez hasonlítható.

János evangéliumában Péter feladata a tizedik fejezettel kapcsolatban jön elő, ahol Krisztus önmagát nevezi jó pásztornak. Figyelemre méltó a fentiekben a gazdag halászatról szóló történet is, amely János szerint egy húsvéti történet. Simon Péter az, aki a telis-teli hálót a partra húzza. A százötvenhárom hal titokzatos száma,

összekötve azzal a megjegyzéssel, hogy a háló nem szakadt szét annak ellenére sem, hogy ilyen sok volt a hal, felfogható talán a teljesség számaként. Elképzelhető, hogy a világ népeire utal. Mivel éppen a negyedik evangéliumban sok képnek rejtett jelentése van, értelmezésem szerint Péternek ez a halfogása az egyház egységét szimbolizálja. Simon Pétert tehát az egyház védelmezőjének szánták. Az egység gondolata egyébként is fontos szerepet játszik a negyedik evangéliumban.

Péter kimagasló pozíciója azonban a negyedik evangéliumban különös kapcsolatban áll azzal a tanítványával, akit a szöveg az alábbi titokzatos névvel illet: „a tanítvány, akit Jézus szeretett.” Ez a kedvenc tanítvány nyugszik Jézus kebelén a vacsorakor, azaz övé a Jézus melletti díszhely. Ott áll a kereszt alatt, és a megfeszített reá bízva édesanyját. Simon Péter és a többi apostolok nincsenek jelen. Felettébb különös kettejük, Simon Péter és a kedvenc tanítvány futása Jézus sírjához húsvét reggelén. A kedvenc tanítvány érkezik először a sírhoz, de Péter léphet be először a sírba. A kedvenc tanítványról azonban azt mondja az Írás, hogy ő már a sírkamrában az igaz hitre tért (20, 1ff). Már említettem, hogy János evangéliumában Simon Péter nem az elsőként meghívott tanítvány, hanem fivére, András segítségével találja meg Jézust. Az első két meghívott András és egy másik tanítvány, akinek nem tudjuk meg a nevét. Feltételezhetjük, hogy e tanítvány mögött a kedvenc tanítvány rejlik, akit az első találkozáskor még nem ezzel a névvel illetnek.

Térjünk vissza a központi igehelyhez, Mt 16,17–19-hez. Különbséget kell tegyünk Péter egyszeri, megismételhetetlen feladata, hogy az egyház sziklája legyen, valamint az elsőként rá osztott megbízás, az oldás és kötés hatalmának gyakorlása között. Ha egy pillantást vetünk az Apostolok Cselekedeteire, példákat találunk arra, hogyan vitte véghez e feladatokat. Ananiás és Szafira kritikus esetében épp úgy döntést hoz, mint Simon Mágus esetében (5, 1ff; 8, 18ff). Általában mégis együtt cselekszik a többiekkel. Pünkösd ünnepén együtt szól zengő hangon a többi tizeneggyel (2, 14), és többször is feltűnik János kíséretében (3, 1ff; 4, 13). A jeruzsálemi közösség irányításában ő játssza a vezető szerepet. Ezt igazolja Pál is, aki damaszkuszi élménye után Jeruzsálemben meglátogatja Kéfást (Gal 1, 18). Később Péter minden bizonnyal átadja a közösség irányítását Jakabnak, hogy a zsidók térítésének szentelje magát. A Gal 2, 9 szerint az apostolok találkozásánál Pál és Barnabás együtt határoznak Jakabbal, Kéfással és Jánossal (sic!). Ez ismét Pétert és Pált érinti. Pált megerősítik a pogányok közötti apostolkodásában és elismerik Péter megbízását a körülméletlenek körében (2, 7f).

Mt 18, 18-ban arról hallunk, hogy a kötés és oldás hatalmát a közösség gyakorolja a közösségen belül. „Amit megkötök a földön, a mennyben is meg lesz kötve, s amit feloldotok a földön, a mennyben is fel lesz oldva.” Ezt a bűnös tervezett kizárása előzi meg a közösségből, aki három figyelmeztetés ellenére sem akar visszatérni a helyes útra. Ez a helyi közösségre vonatkozik. Itt a kötés és oldás a kitiltás ill. a tiltás visszavonása értelmében jelenik meg. Ezt a jogi szöveget persze a megbocsátás készségére sarkalló határozott felhívások keretezik. Péter az, aki felteszi a kérdést, hány-

szor kell megbocsátania vétkes testvéreinek, és azt a választ kapja: „nem hétszer, hanem hetvenhétszer” (18,21f).

Az evangélium végén a feltámadott Úr a missziós megbízatáshoz kapcsolódva azt az utasítást adja a tizenegy apostolnak, hogy arra tanítsák az embereket, hogy tartsák be mindazt, amit Ő parancsolt nekik. Itt a Jézus evangéliumához való kötődésre történik utalás. Ez a megbízatás korábban már Péternek, mint az evangélium igazolójának és védelmezőjének adatott. Láthatjuk, hogy feladata Máté evangéliumában is, amely Simon Péter alakját különösen kiemeli, beágyazódik a többi apostol tevékenységébe, sőt a helyi közösség minden egyes tagjának tevékenységébe.

4. Összefoglalás

Foglaljuk össze a legfontosabb eredményeket:

1. Péter szolgálatának első helyen megnevezendő feladata abban áll, hogy a testvéreket hitükben erősítse.
2. Ő biztosítja az evangélium továbbadását és szükségszerűen ő magyarázza azt. Mivel ez az apostol éppen Máté evangéliumában jelenik meg, ez Jézusra történő visszaulást jelent. Gondoljunk csak a hegyibeszédre, amely szintén ebben az evangéliumban található.
3. Az Újszövetség nem csak ajánlja, de egyben követeli is a péteri szolgálat közösen történő véghezvitelét, akkor is, és különösen akkor, amikor Péter áll az élen. Elgondolkodtató, hogy az univerzális egyház Péter általi irányítását éppen János evangéliuma tanúsítja, az az evangélium, amely hangsúlyozza minden egyes hívő keresztény Szentlélekkel való felvérteztségét.
4. Péter szolgálata az egyház egységét hivatott kifejezni, azt az egységet, amely az evangéliumban való egységként értelmezendő.

Irodalom

- E. Dinkler, „Die Petrus-Rom-Frage.” [A Péter–Róma-kérdés.] *Theologische Rundschau* 25 (1959): 189–230, 289–335; 27 (1961): 33–64.
- O. Cullmann, *Petrus*. [Péter.] Zürich–Stuttgart ²1960.
- P. Hoffmann, „Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium.” [Péter primátusa Máté evangéliumában.] In: *NT und Kirche* (Festschrift für R. Schnackenburg). Freiburg 1974, 94–114.
- W. Schenk, „Das ‘Matthäusevangelium’ als Petrus-evangelium.” [‘Máté evangéliuma’ mint Péter evangéliuma.] *Biblische Zeitschrift* 27 (1983): 58–80.
- F. Hahn, „Die Petrusverheißung Mt 16,18f.” [A Péternek tett ígéret, Mt 16,18.] *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*. Göttingen 1986, 185–200.
- P. Stockmeier, „Papsttum und Petrus-Dienst in der frühen Kirche.” [Pápaság és Péter szolgálata a korai egyházban.] *Münchener Theologische Zeitschrift* 38 (1987): 19–27.
- J. Gnirk, *Das Matthäusevangelium*. [Máté evangéliuma.] Herders theologischer Kommentar zum NT, 2. kötet. Freiburg ²1992, 46–80.



Hausmann, Jutta

A próféták hatalma – Megfontolások az őszövetségi próféta képéhez

Ha a „hatalom és karizma” fő témáról az őszövetségben beszélünk, senki sem fog azonnal valamilyen próféciaira gondolni. A karizma ugyanis egy bizonyos nézőpontot jelent, amelynek prófétáknál sajátos szerepe van. Ők azok, akik a megfelelő szót a megfelelő időben mondják ki, és jól érzik azt is, hogy mi van benne. Az egész fellépésük azt jelzi, hogy az igehirdetésük és magatartásuk megfelel egymásnak és mindkettő hiteles. Ezért a karizma és a prófécia egybe tartoznak, mert a próféták JHVVH parancsára beszélnek, Jahve lelke vezeti őket, erre utal a szüntelen ismételt formula: **נאם יהוה, כה אמר יהוה**, ezek a szerkezetek tudatosítják is ezt. A prófécia hatalmi vonatkozása kevésbé szembeütő, legalább is a mi köznapi gondolkodásunk számára a próféta működéséhez nem kapcsolódik hatalom. A prófétákról általában nem mondhatjuk, hogy ők az uralkodó osztály részét képezik, még kevésbé, az Őszövetségi Szentírásban összegyűjtött igehirdetésük alapján.

A most következő kis összefoglalásban a prófécia és a hatalom összefüggését vizsgáljuk, elsősorban a hatalom értelmezését, mivel a hatalom itt nem elsődlegesen uralmat jelenti. Inkább, a hatalomról beszélve, az embernek arra a képességére gondolnak, amellyel képes a valóságot megváltoztatni, legyen szó egyéni, vagy közösségi vonatkozásról, beszéljünk bár társadalmi vagy politikai szinten. A Biblia prófétái olyan emberek, akik az álláspont és magatartás megváltozását célozzák. Olyan emberek, akik a társadalmi és a politikai szinten akarnak változtatni. Nem kell külön beszélni arról, hogy az Őszövetségben a társadalmi és a politikai kategóriák vallási dimenziót öltenek.

Ha a próféták hatalmáról van szó, akkor arról három különböző területről kell beszélünk:

1. a társadalmi, vagyis a politikai vonatkozásról,
2. a próféta szavainak hatásmechanizmusáról,
3. prófétai jelekről, amelyek a valóságot megváltoztatják.

1. Pillantás a társadalmi, politikai vonatkozásokra:

A próféták általában nem az uralkodó osztályhoz tartoznak, de kapcsolatban állnak velük. Az Izraelben elhangzó próféciák kapcsolatban állnak az elismert intézményekkel, a királyi udvarral és a templommal is,¹ különösen igaz ez az udvari prófétákra, mint Gád és Nátán (2Sám 12, 24, 1 Isköv). De Jeremiás és Hananja közötti beszélgetések is azt mutatják, hogy a prófétai csoportoknak milyen erős befolyásuk van a királyi udvarban. Ezt Blenkinsopp Izajásról így fogalmazta meg: „Biztosan a közélet jól ismerte egyénisége volt, és jó kapcsolata volt az udvari emberekkel (Iz 22,15–25 vö.: 2Kir 18,18 192–7) és a királlyal, különösen a nemzeti krízisek idején.”²

A prófétáknak lehetőségük van arra, hogy beszédükkel, több-kevesebb befolyást gyakoroljanak mind a társadalmi, mind a politikai folyamatokra, azokat mozgassák vagy megzavarják, vagy esetleg megváltoztassák.³ Maga az a jelenség, hogy a próféták mindig újra szóvá tették Izrael Istenképét, mást jelentet, mint a korabeli ókori keletnek a gyakorlata. A királyságnak u.i. nincs egyetemes érvényesülési igénye, mert erre egyedül JHVH tarthat igényt. Ezzel azt hangsúlyozzák, hogy Izrael uralkodójának saját hatalmi pozíciója folyamatosan megkérdőjelezhető.⁴ Ezért az uralkodót sokoldalúan és közvetlenül kritizálják, többek között 2Sám 12-ben is, ahol a kritizált viselkedés király törvényszegésében éri el a csúcspontot.⁵ Mint legtöbb próféta, zavart okoz, amely többek között, abban reakcióban is megmutatkozik, amelyet Illés, vagy Ámosz vagy Jeremiás próféta fellépése, a királyi udvarban kivált, és ezért ők igyekeztek megakadályozni a próféta további igehirdetését.

Ugyanez mutatkozik meg a prófétai kétely vagy üzenet mellőzésében (Iz 7; Jer 36sköv; 43,2), a kigúnyolásában (Oz, 9,7; Iz 5,19; 28,9; Jer 17,5; Ez 12,22), a beszéde megtiltásában (Ám 2,12; 7,16; Jer 11,21), avagy a nyílt üldözésben is (Jer 20,26; Iz 53). Mindez mutatja, hogy milyen nagyra értékelték a próféta befolyását, vagyis mennyire rettegetek tőle.

¹ Vö: Blenkinsopp, J.: *Geschichte der Prophetie in Isreal*, Stuttgart 1998, 14.

² Blenkinsopp *im.*, 112.

³ A prófétai befolyás példája az udvarra. Vö. *Wen-Amnus Einfluss auf das Verhalten der Fürsten* (TUAT III/5,916).

⁴ Vö. ehhez Gunneweg, A. H. J.–Schmithals, W.: *Herrschaft*, Stuttgart 1980, 38. Itt nagyon is poentírozott a „királyi hatalom relativizálása és mítoszتانítása”, ahogyan erről Izraelben beszélnek, ami egyébként a prófécia hatása. Ehhez ld. még a 40., 60. oldalt. Ebben az összefüggésben egy új király kijelölése a próféta által még az uralkodó király életében a tulajdonképpeni király megfeddése, amelyet ő éppen a maga életével, pontosabban hatalomgyakorlásával öröközött így 1Kir 9, ld. ehhez Schmidt, W. H.: *Alttetamentlicher Glaube*, Neukirchen–Vluyt 1996, 310.

⁵ Gunneweg–Schmithals *im.*, 61.

Azonban néhány utalás is érthetővé teszi számunkra azt is, hogy a prófétai hatalmat és cselekedetet mennyire nem tartották a hatalom gyakorlásához tartozónak, a próféták ugyanis gyakorlatilag egyáltalán nem vettek részt a hivatalos hatalom gyakorlásban, jöllehet a hatalomi folyamatokra bibliai értelemben jelzéseket adnak, néhány esetben igen áttételesen. Egyáltalán nem úgy „mint valami háttérből irányító szürke eminenciás”, de ahhoz gyakran eléggé nyilvánvalóan, hogy a kiprovokált reakciókon keresztül döntéseket kényszerítsenek ki. Hatalmuk ritkán gyökerezet az intézménybe, hanem inkább a személyiségükbe. Ezért a próféták hatalma inkább a tekintélyükből fakadt, mint útmutatásként vagy iránymutatásként szolgált.

A próféták hatalma érthetetlen spirituális háttérük nélkül. Anélkül hogy tudnák, a prófétáknak küldetésük van az isteni szó továbbadására és az ebből következő cselekvésre. A következőkben két kiigazítást kell tennünk, és talán érthetővé válik, hogy ezt két különböző szinten kell megtennünk:

2. A prófétai szó hatóereje

A próféták fellépésükkor tudatosítják, hogy nem a saját erejükből végzik az ige-hirdetésüket. A prófétai írásokon végig vonul, és mindig fontosnak tartják hangsúlyozni **כא אומר יהוה** (így szólt az Úr), amellyel a prófétai beszédet kezdik, vagy az éppen oly gyakran található másik formulát – **נאם יהוה**. Ezek a formulák hangsúlyozzák a próféták önértelmezését, amelyről Childs azt mondja: „A hírnök feladata, hogy az üzenet pontos szövegét közölje, ahogyan azt megcímézték (Ter. 32,4) Ez azt jelenti hogy a próféta csupán az üzenet hordozója, amelyet neki változtatás nélkül kell közölnie.”⁶

Mivel a próféták JHVH nevében beszélnek, mivel magukat, szóvivőnek tartják, ez áll a prófétai szóra is, mivel neki az Isten szavát kell kimondani, ebből fakad hatékonysága is. Ami a Ter 1-ben programszerűnek elhangzik – Isten szólt: Legyen és lett. – ugyanez következik be a prófétai ige-hirdetésben is. Ha pl. Deutero-Izajás ezt mondja „vigasztald, vigasztald a népemet”, akkor ezek a szavakat nem csak azért rögzítették és adták tovább, hogy a későbbiekben is vigasztalásként szolgáljanak, hanem elsősorban azért, mert ezekből a szavakból az vigasztalás szól, amely azonnal valósággá lesz. A prófétai szó sok esetben performatikus beszéd, vagyis a beszéd folyamán az abban közölt tartam, azonnal valósággá válik. Az, amit hirdetnek, az azonnal meg is történik. Mindaz, amit a beszélő a szavaival megformált, az azonnal működni kezd a címzettekben, messze túl az egyszerű információn.

És amikor Ámos 5,2-ben megfogalmazta: **נשלה לאוסך פום בתולה יראל** akkor még az északi királyság virágkorát élte, ezért sirató ének formájában beszél Izrael bukásáról, de ezzel már azonnal befejezett ténnyé is változott. Az a formula, amely-

⁶ Childs, B. S.: *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985, 125.

ben megfordítják az időt (perfektum profeticum) egyben mindkettőre vonatkozik, a már megtörtént eseményre és arra, amely a jövőben fog bekövetkezni. Így elővételezi azt, ami a jövőben fog megtörténni, és már most, mint tényt regisztrálja és meghirdeti.

A perfectum profeticum – az egy olyan időformula, amivel a prófétai iratokban gyakran találkozunk. Van tehát egy stilisztikai eszközünk, amivel a próféták képesek kifejezik azt, ami a nép számára még csak eljövendő, de ezzel a jelenben azonnal elkezd működni az, ami csak ezután fog bekövetkezni, de ez a kezdete az eljövendőnek. Ez nem valami esetleges, ennek megvalósulása nem pusztán egy lehetőség, hanem garancia, mivel a szavak által már megtörtént, noha még nem mindenki számára felismerhető.

Az, ami a próféták számára és a közvetítőik számára olyan világos volt, az a címzetteknek nem volt mindig ilyen világosan érthető. Nyilvánvalóan ez teszi az igazi és a hamis próféciáról szóló vitát, mint ezt többek között Jer. 23,9–40 és Ez 13-ban is megtalálhatjuk olyan élessé.⁷ „Amikor az egyik prófétai szó a másikkal kerül valószínűségi ellentmondásba, akkor a közösségnek kell döntenie, melyiknek a szituáció megítélésben fog megbízni. Ebben az esetben egy tényszerű alap nem áll rendelkezésre.”⁸

3. prófétai jeladás

A próféták hatalma az Isten hatalmán alapszik, és ami a prófétai szavakra áll, ugyanaz vonatkozik a prófétai jeladásokra is. Ezek a kutatás történetben különböző műfajuk révén eltérő értelmet kapnak. Az ígihirdetés szemléltető eszközeinek szokták tekinteni őket, mint valami modern utca színház elemeit (így B. Lang)⁹, egy lehetőség, hogy néha ugyan nem kívánatos módon, sőt néha bizarrul, a címzetteket felrázza (H. F. Fuhs)¹⁰, látható ígihirdetés legyen, jeleként annak, hogy a próféta az ígihirdetésébe az egész személyiségét beleadja. Korábban még mágiáról is beszélhetünk ezzel kapcsolatban, bár a mágia gondolatát elhárítja, mégis néhány je-

⁷ Az igazi kinyilatkoztatás problémájáról ld. Hausmann, J.: *Ein prophet der treume hat, der erzahle Treume, wer aber meni Wort hat der predige meni Wort recht* (Jer 23,28). Ez az előadás a deuteronomista ige-teológiáról in: *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie* FS K.-D. Schuck, BEATAJ 37, Frankfurt ua. 1994, 163–175. Találkoztunk a továbbiakban azzal, hogy „Az igaz és a hamis prófécia közötti különbségtétel ... nyilvánvalóan alapvető probléma a katasztrófa túlélőinek, és utódaik is felteszik ezt”. Ezzel foglalkozik Kaiser, O.: *Der Gott des Alten Testaments*. Theologie des AT 1. Grudnlegung, UTB 1747, Göttingen 1993, 229.

⁸ Kaiser, O.: *Der Gott des Alten Testaments*. Theologie des AT 1. Grudnlegung, UTB 1747, Göttingen 1993, 230.

⁹ Lang, B.: *Kein Aufstand in Jerusalem*, SBB 7, Stuttgart 1981.

¹⁰ Fuhs, H. F.: *Ezechiel 1–24*, NEB, Würzburg 1984, 32.

lenséget abból kölcsönöz, mondta Georg Fohrer, amikor a jeladások szimbolikus hatásról beszélt, és erre építette a próféta, hogy mindaz amit a cselekedetekben jelez az meg fog valósulni. „Tudott dolog, hogy ezek a szimbólumok nem üres jelek, hanem hatékonyak, mert a próféta Isten akarata szerint cselekszik, ezért a meghirdetett szó valóságos és igaz lesz, és Isten hatalma és akarata által megvalósul. Ezért a próféta tett, hatalommal teli emberi cselekedet Isten akaratának és hatalmának a szimbólumává lett.”¹¹

Visszatérve próféta igehirdetés magyarázatára, mint performatikus beszédre, ebben az összefüggésben a próféta jeladásokat analóg jelenségnek tekinthetjük. A próféta cselekedet előrevételezi az Isten tevékenységét. Az, ami a tulajdonképpeni cselekedetében kivitelez, az fog a későbbiekben valósággá válni.¹² A cselekvés hatékonyságára már akkor így gondoltak, amikor még a beteljesedését nem is érezték. Hogy mennyire nagyra értékelték a próféta tekintélyt és tevékenységet, ez abból is kitűnik, hogy azokat a szövegeket is tovább adták és felvették a kánonba, amelyek beteljesedését mind a mai napig nem érzékelték.

A próféta jeladást és annak szándékát három különböző példával szeretném érthetővé tenni, amelyek egyben az ítélet hirdetéssel, vagyis üdvösség hirdetéssel állnak kapcsolatban.

a. 1Kér 11, 29–39

Ez az elbeszélés szimbolikus összegzése egy hosszabb Isten-beszédnek. A célja az, hogy kijelölje Jeroboámot, (Észak-) Izrael királyának. Hozzánk a szöveg erőteljes deuteronomista átdolgozásban került és éppen ezért sok következtetlenséget mutat. Ez kitűnik abból is, hogy a Siló-i Achia próféta, Jeroboámmal találkozik.¹³ Az új ruháját 12 részre szakítja, melyből 10 részt Jeroboámnak ad, (így a 29,31.37. ame-

¹¹ Fohrer, G.: *Die symbolischen Handlungen der Propheten*. AThANT 54, Zürich 1968, 106 sköv.

¹² Schmidt, W. H. a próféta hatóerőt a próféta cselekedetekre redukálja, felhívja azonban a figyelmet az isteni erő működésére, ami abban áll: „Az ilyen cselekedetet nem mint megvalósuló tettet kell értelmezni, hanem a csodatevésnek kell tekinteni az elkövetkező cselekedetet, amelyet ez csak bevezet (W. Rudolph, z. St.), még inkább áll ez a Deut-szavakban bemutatott én szavakra... egyedül az istennél, aki a próféta a megbízatását közölte, és aki a jövőben azt meg is valósítja.” Schmidt, W. H.: *Alttestamentlicher Glaube*, 341, zu Jer 19,11.

¹³ Fritz itt Noth magyarázatára épít. Azután szüksége volt egy új öltönyre „amely egy szimbolikus cselekedet, amely a maga valóságában mindjárt hatékony is volt, és átvezetésként szolgált ez az érinthetetlen objektum.” (Noth 259), Fritz, V.: *Das erste Buch der Könige*, ZBK, AT 10.1, Zürich 1966, 128. De az is lehetséges, hogy az új öltöny a még új egyesített izraeli királyságra vonatkozik.

lyet valószínűleg a deuteronomista előtti hagyományból vettek¹⁴⁾ ¹⁵ Achiának ezt a cselekedetét, Salamon bűnös viselkedésére adott isteni válasznak értelmezik, mivel más isteneket is imádott. A következőkben ugyanis JHVH 10 törzset elvesz Salamontól. Ez a 10-es szám az északi királyság törzseinek kiemelt bemutatása (2Sám 19,44). Ha most arról beszélünk, hogy Salamon már csak egyetlen törzsként maradhat meg (32. v), akkor ez a kijelentés ugyan úgy nem stimmel, mint a 12 darabra szabott öltöny, mivel történetileg nem tartható, hogy Salamon idején a birodalomban ilyen szakadás következett volna be. A későbbi átdolgozók ezért pontosító javításokat fűztek hozzá. Ezért a 35. v. arról beszél, hogy először Salamon fia 10 törzset vett magához, és azt Jeroboámnak adta. Ez már nyilvánvalóan pozitívabb, miről a 36. v. beszél, sőt Salamon fia, aki Júdában született és ott is fog maradni, ezt a gondolatot összeköti Dáviddal és Jeruzsálem kiválasztott szerepével. Mint azt Würthwein leszögezi: „Az egyik szemléletmód Jeroboám királyságának a 10 törzsre vonatkozó legitimitációját szolgálja, a másik a dávidi dinasztia megtartását Júdában.”¹⁶

A szöveg erős átdolgozásáról és a környezetéről 1Sám 15,27sköv., valamint Achiának és Jeroboának a szokatlan helyen való találkozásáról mondja Würthwein, jobb ezt inkább egy valóságos esemény irodalmi konstrukciójának tartani.¹⁷ De azzal egyet kell értenünk, hogy itt a középpontban egy jeladás jelenség áll, és ez több, mint egy audio-vizuális ige hirdetés. Legitimációs szempontból, ahogyan ezt ő használja, ez érthető utalás arra vonatkozóan, hogy a szerző ezt a cselekedetet tényként kezeli, függetlenül attól, hogy ezt a jeladást az esemény megtörténte után meséli el.

b. Jer. 32

Az új szövetségről szólva Jer 31,31-34-el kapcsolatban és a hozzá kapcsolódó üdvösség hirdetéssel kapcsolatban a Jer 32-ben, a várt üdvösséget egy meghatározott irodalmi formulában előre meghirdeti. A fejezet egy olyan szerkesztett egység példája, mely sok darabból állítottak egybe.¹⁸ Az első versében a szöveg a Kr. e. 587-ben Jeremiás által az elfoglalt városnak és a királynak mondott üdvösség hiányra

¹⁴ Vö.: Hentschel, G. I.: *IKönige*, NEB, Würzburg 1984, 78sköv. Az alapvető állásfoglalásnak egy differenciált bemutatása vö.: Fritz *im.*, 128.

¹⁵ Egy bizonyos cselekvési analógiát fedeztetünk fel a 1Sm 15,27sköv.-ben.

¹⁶ Würthwein, E.: *Die Bücher der Könige. IKönige 1–16*, ATD 11,1, Göttingen 1977. 144.

¹⁷ Würthwein *im.*, 143.

¹⁸ A következő részekből áll: 1 bevezetés, 2–6a A titáció megadása, 6b–15 A próféta saját híre, 16–25 a próféta imája, 26–44 Jahve válasza (ebben 26–35 ítélet 34–44 Üdvösség meghirdetés), 15. v. és 42–44 tartalmilag hasonló.

utal.¹⁹ A tulajdonképpeni prófétai cselekedet a Jer 32,6–15-ben található. Az esemény megtörtént 6b.8.15. JHVH parancsára. Jeremiás szimbolikus céllal szántóföldet vesz (mégpedig fogolyként), ez jelzi, hogy Izraelre fogság után milyen jövő vár rá.²⁰

A JHVH szó a 15b-ben („Az emberek újra fognak ebben az országban házakat és szántóföldet és szőlőskertet vásárolni.”) Jeremiás cselekedete tehát illusztrációként szolgál, amelyben előrevételezi azt, amit hirdetni fog, és amit meggyőződéssel tudatosítani akar, hogy a fogság után ez fog történni. Jeremiás itt az elővásárlási jogot mutatja be. Ez a „goel” intézménye a családban, amikor valaki a családban vállalja azt a kötelességet, hogy ilyen módon tartsa meg a család vagyonát, amíg a tulajdonképpeni birtokos veszélyben van (vö.: Lev 25). Így Jeremiás pragmatikusan elővételezi azt, amit a nép a maga veszély helyzetében JHVH-tól elvart. Különleges érdeklődésre tart számot ebből a szempontból, Jer 11,21–23. Anatót az a hely, amelynek a férfi lakói Jeremiás életére törtek. Mégis éppen itt vásárolt földet! Mert az életveszélyes hely olyan hely lesz, amelyen lehetséges a megújított élet.

Caroll hívja fel a figyelmet Jeremiás vásárlásának félreértésére: Először azt hirdeti, hogy ezt az országot az ellenség elfoglalja, azután földet vásárolt, amelyet maga sem tudott jogos tulajdonként használni, sőt a vásárlás kapcsán még az ellenséggel való kollaboráció gyanúja is felmerülhet: „Az az ember, aki meghirdette, hogy a babiloniak elfoglalják a várost, és a királyt fogságba ejtik, ugyanakkor földet vásárol, azt azonnal gyanúsítottként kell kezelni.”²¹ De Caroll arra is azonnal felfigyelt, hogy valójában a következő történik: „A próféta pozitív jövőmondással alakítja az orákulumát a 30–31-ben, mivel a családi üzlet az, amellyel a vagyonát biztosítja a jövőre.”²² Jeremiás tehát a vásárlásával a nép jövőjét biztosítja.²³

¹⁹ A helyzetleíráshoz az anyagot más fejezetből vették át, ennek javítására ld. J. Schreiner, NEB, y. St.

²⁰ A feltűnő, hogy „a nagy béke, amely a jövőt manipulálja, egyben a nemzet biztonságát is szolgálja. A cselekedete a fogságban azt jelzi, hogy Izrael számára elkövetkezik majd a hagyományos adás és vétel időszaka. Caroll, R. P. *Jeremiah*, OTL, London 1986, 621.

²¹ Caroll *uo.*, 621.

²² Caroll *uo.*, 622.

²³ V6sköv. „Itt nekünk van *egy prófétánk*, akit minden megérzésében és cselekedetében az isteni szó vezérel, és akinek tudása arról, ami történni fog a világban, az megnyilvánul ezekben a szavakban (vö.: 11,21–23; 13,12–13).” A 16–25. v.-ben következik a deuteronomista utánértelmezés Jeremiás imáján keresztül, amelyben kéri a világosságot a néppel történtek megítélésben, melyben az Isten üdvösség műve a történelemben gyökerezik. 25. v. szembesül a tulajdonképpeni szituációval, mely a kivonulás szituációjában keletkezett.

c. Ez 37,15–28

A bevezető igei esemény-fomulák a 16–19. v.-ben a prófétától elvárható jeladásra hívják fel a figyelmet. Két fa válik ismertté, mindegyiken egy feliratot kell elolvasni. Az egyik felirat **לְיִשְׂרָאֵל וּלְבְנֵי יִרְאֵל**, a másik: **לְיִשְׂרָאֵל וּלְבְנֵי יִרְאֵל חֲבֵרָה**. A két fa feliratával a déli birodalmat ²⁴, illetve a korábbi északi birodalmat ²⁵ szimbolizálja. Ha azonban a 17. v szerint, minkét fát össze akarjuk kapcsolni, akkor az Izrael két része egyesítésének a szimbóluma lesz. Erről az egyesítésről beszélnek tehát, anélkül hogy kimondanák, hogy az előbbi kijelentés tehát kiterjesztést jelent 20fsköv. majd pedig ítéletet is. ²⁶ Különleges figyelmet érdemel a 17. v. ahol is a szerző játszik a szavakkal **אֲחֵרִים**. Minden fa számára egy, a próféta kezében viszont kettő **אֲחֵר** lesz. A héber **אֲחֵר** szó többes száma itt hasonlít a Ter 11,1 (**רְבָרִים אֲחֵרִים**) és ez az egység intenzitását még jobban aláhúzza. A kérdés az, hogy ezen tevékenység magyarázatára a népen keresztül a 18. v.-ben miként vetül előre, és ez a meghirdetett nyilatkozatban miként nyilvánul meg. A további magyarázatban Izrael visszatérése vonatkozóan kijelenteti, hogy az a két ország egyesítésének ennek előképe. Ezzel a formulával, hogy **מִבֵּין הַגּוֹיִם**, majd érthetővé válik, semmiképpen sem csak Júdára, vagy a Júda Babilonba hurcolt foglyai gondolt a próféta, hanem a korábbi északi országot tartotta szem előtt, vagyis a különböző népeket és azok utódait. Hogy pedig ez a hosszú elbeszélés nem túlságosan konkrét kijelentés, az mindvégig kívül marad az eseményeken.

Ebben a szövegben a szimbólum alkalmazásának különleges esetével állunk szemben: Ebben megbízás és annak értelmezése megformálódik, de nincs szó benne a megbízás végrehajtásáról. A szimbolikus cselekvés analóg szövegét találjuk Ezekiel könyv másik szövegében Ez 4,1–3.4–8.9–13. Azt, hogy az elbeszélés a tett értelmezését kihagyta, igen körültekintően kell értelmeznünk. Egyrészt a megoldás, mint magától értetődő dolog előre vetül, de a megoldásnak ez az ábrázolása azonban elmarad. Másrészt, a megoldásnak ezt a hiányzó ábrázolását kapocsnak is tekinthetjük az előzőekkel: annyira biztos az isteni szavak hatékonyságban, hogy a megbízás-

²⁴ Jóllehet zavaró az első felirat formulája..., de Júdával való beszéddel áll kapcsolatban, de a második felirat fényében ezt a zavart hogy lehet értelmezni, hogy Júda a hozzátartozókra gondolt, és ez esetben inkább alkalmazásról, mint kibővítésről lenne szó.

²⁵ ... Itt a ritmus elveszik és hozzáadásnak vélhetjük. A beszéd ... ról a továbbiak fényében... vagy Minden további nélkül az északi birodalmat jelzik (vö. 2Sam 19,21. 1Kir 11,28 Ám 5,6.15többek között József vagy Efrai közbenjárására) így általában az „egész Izrael” re használják a fogság utáni maradék Izrael összefüggésében, vagyis a kapcsolat Észak és a Dél között itt fel sem tűnik.

²⁶ Vö. ehhez Ohnensorge, St: Jahve gestaltet sein Volk neu fzb64, Würzburg 1991. 355. Die erwartung der Wiedervereinigung wird auch in anderen Texten des AT zum Ausdruck gebracht, so u.e. Hos 2,2 Jer 3,18, 33, 13–26 Jes 11,11–16 Ob 16–18 (21).

nak már a megfogalmazása előrevetíti a végrehajtást, vagyis a beszéd tartalma azonnal megvalósul.

Az Ez 37-ben bekövetkező jeladás, nem csak azért érdemel különös figyelmet, mivel nyitva marad a kérdés, hogy vajon a megbízatás valóban teljesült-e, hanem még inkább azért, mivel itt olyan jeladással szembesül az olvasó, amelynek konkrét megvalósulása a történelemben más lesz, mint azt megszoktuk, mert mindkét tárgyalts eset, mind a mai napig nem történt meg. Mivel pedig a szöveget ennek ellenére felvették Ezekiel könyvébe és a kánonban is megtalálható, az ismételten azt a meggyőződést tükrözi, hogy a prófétai szavak hatalma annak ellenére létezik, hogy a végső megvalósulását még nem látjuk, de kezdetét a meghirdetéssel bemutattuk.

4. Konklúzió

Foglaljuk tehát össze, hogy világosan megmutatkozik, hogy az ószövetségi prófécia az uralkodók hatalmával alig áll kapcsolatban – akár politikai értelemben akár vallási értelemben. Azt azonban hangsúlyozhatjuk, hogy a próféták egyáltalán nem voltak mentesek azok befolyásától. Az erejük azonban abból az abszolút meggyőződésből táplálkozik, hogy JHVH nevében beszélnek, és ige hirdetésük érvényességéről teljesen meg voltak győződve. A próféták hatalmát úgy kell tehát tekintenünk, mint JHVH működésének folyamatát. Ahol a próféta JHVH nevében lép fel, és ahol JHVH valóban mögötte áll, ez ad neki tekintélyt és működőképes erőt neki.

Mindezzel igazolódott az, amit mondtunk, hogy ez a meggyőződésünk megalapozott volt. Ez megfellebbezhetetlenül igazolódott a prófétai ige hirdetés átadásában, és ennek felvételében a kánonba. De még ennél is fontosabb volt, és ez az utolsó kétséget is eloszlatja, hogy a prófétai szó megváltoztatta azt a szituációt, amelybe kerültek. Ez áll akkor is, amikor mint ezt a Ez 37,15sköv-ben láttuk – amikor a prófétai jövendölésnek a végső beteljesedése még nem valósult meg. Ez a tapasztalat azt mutatja, hogy a JHVH parancsára végzett prófétai szó és a (szimbolikus) prófétai cselekedet működőképes volt. Valójában csak ilyen értelemben beszélhetünk a próféták hatalmáról, függetlenül attól, hogy az éppen uralkodó szituációból mennyire vezetnek ki.



Herczeg Pál

Pál apostol és a Törvény

Bevezetésül és a fogalmak tisztázása kedvéért a Törvény szó jelentésével és értelmezésével érdemes röviden foglalkoznunk. A görög *nomos* szó az ószövetségi héber Tóra megfelelője – ez bizonyosan közismert. Nyilván az is, hogy maga a Tóra szó nem egészen a „törvény” értelmében volt használatos (erre volt egyéb héber kifejezés is: a micvá és a hóq, illetve részben a tórához közelebb álló mispát szó) – hiszen a Tóra elsősorban *útmutatást* jelentett: Isten akaratát, segítségét kapták általa a zsidók.

Az intertestamentális és újszövetségi korban azonban, részben a LXX hatására is, ahol *nomos* olvasható, részben pedig a kor fenyegető, szinkretizmusra kényszerítő hatása ellensúlyozásaként, egyre inkább *valóban törvénné lett*, – ismert az intertestamentális kor zsidóságára alkalmazott „törvényvallás” kifejezés. Azonban a törvényvallássá válás folyamatát és szükségszerűségét árnyaltan kell látnunk: bármennyire is a magunk oldaláról – az újszövetségi konfrontációk miatt – nem tartjuk „üdvözítő” megoldásnak, de történetileg nem lehet hatását és eredményét vitatni. Nemcsak identitása bázisaként szolgált a zsidó népnek, hanem olyan isteni útmutatásnak, melyet a legnagyobb hálával és örömmel fogadott el, kiválasztottsága és szövetséges volta biztosítékul, melyben valóságos erőt és segítséget kapott fennmaradásához. Ez különböztette meg és védte meg más népektől, és már a korabeli ideológia is „felértékelte”: a Mózes korában kapott Törvényt igazából preegzisztensnek tekintették, hitték. S bár tudjuk, hogy a zsidóság némely irányzata különbséget tett az erkölcsi, a kultuszi és a rituális törvénycsoportok között, alapjában véve mégis általánosságban azt kell mondanunk: *a zsidó nép számára a legszentebb útmutatás, létének bázisa és életének vezére a Törvény.*

Ugyanakkor az újszövetségi korban már a görög szó sem egyértelmű, – többféle tartalmat is hordoz. Bár Pál apostol szóhasználatáról mondják, de nagyjából ugyanez volt a zsidóság általános szóhasználata is, mely szerint a *nomos* a következőket jelenthette: magát az egész Ószövetséget (Róm 2,18; Gal 5,21), egyes esetekben a Deuteronomiumot (Gal 3,10), máskor az egész Pentateuchoszt (Gal 3,12), jelenthette általában a mózesi Törvényt (Gal 3,17) – ebben az esetben már nem is csak az írásban kanonizáltat (bár még kánon hivatalosan nem volt), hanem a hozzá fűződő magyarázatokat is (mindenkifelett a Targum és a Halakha már alakuló gyűjteményét) – végül jelenthetett általános értelemben is törvényt, mint ahogy pl. a Róm 2,14 kk-ban az apostol a pogányok önmaguknak szabott törvényéről beszél. Ma-

radjunk azonban abban: amikor most az apostol és a Törvény kapcsolatáról beszélünk, akkor elsősorban arról a törvényértelmezésről van szó, mely szerint ez *Isten szent útmutatása, mely az embernek azért adatott, hogy ennek segítségével keressék Isten akaratának teljesítését*. Pál apostolnál is ez a tartalom a legjellemzőbb, és a tárgyalandó részekben nem tesz különbséget sem az írott szövegek, sem az írott és még íratlan részek értelmezése között.

Azt azonban érdemes megemlítenünk, hogy az *Úr Jézus szóhasználata* némiképpen más. A Mt 5,17-ben említi a „törvényt és prófétákat” – nyilván a hagyományos szóhasználat szerint a Tenak első két részét (hiszen a harmadik, a ketubim ekkor még igazából rendezetlen, „cseppfolyós”). A Mt 15-ben pedig nagyon élesen elválasztja és szembeállítja Isten parancsolatát, rendelését (entolé tou theou) az emberek hagyományával (paradosis tón anthrópon) – ami itt nyilván a Törvény rabbinus magyarázatát jelenti. (A kommentárok óvakodnak a héber–arám kifejezéseket is feltüntetni, így én sem teszem.) Az előbbi feltétlen érvényű, annyira szent Jézus számára, hogy egy ióta vagy vessző sem veszhet el Isten Törvényéből, és Ő maga sem eltörölni-érvénytelenné tenni, hanem azt betölteni jött. Persze itt azt is látjuk, hogy Jézus sem csak az *írott* Törvényről szól csupán, hanem annál tágabb értelemben gondolja: Isten akaratáról, szinte üdvtervéről szól (erre utalhat a „míg minden be nem teljesedik” megjegyzése), Az emberek hagyománya pedig csak annyiban útmutatás, amennyiben nem próbálja meg érvénytelenné tenni, megmásítani Isten akaratát (v.ö. Mt 15: korbán – áldozati ajándék...) Ám az Isten rendelése és az emberek hagyománya különbségtételének nem találjuk nyomát az apostolnál.

Rátérve az apostol tanítására, szólunk kell annak kiindulópontjáról, és azokról a szituációkról, melyekben ezt a tanítást megfogalmazta.

1.

Kiindulópontja az Antiokhiában kialakult helyzet, amit a jeruzsálemi „apostoli zsinat” – még ha számunkra nem is egészen világosan lezárva – szankcionált. Ez pedig az, hogy a pogánymisszió kialakulása gyakorlatában a pogányokat már nem kötelezték a körülmetélésre – ezzel együtt a Törvény és szokások megtartására. Az apostoli zsinat csak a zsidók és pogányok *együttélésére* ad útmutatást. Itt azonban meg kell szakítanom a gondolatmenetet egy sejtéssel, amire azért az egész ApCsel leírásából következtetnünk lehet: az apostoli zsinat nem rendelkezett szövegszerűen (!?) a körülmetélésről, és semmit sem szólt arról, hogy a zsidókeresztyéneknek hogyan kell élniük az új helyzetben. Feltételezhető, hogy a zsidóból lett keresztyének számára már nem volt a régi módon kötelező érvényű a Törvény, nem volt törvényszerű a körülmetélkedés sem talán, és bizonyosan nem volt kötelező érvényű a kultikus és rituális törvény, továbbá az „emberek hagyománya”.

Sőt ez már nem is csak következtetés: vegyük komolyan történetinek a jeruzsálemi vének és Jakab szavait Pálról: „Rólad pedig azt hallottuk, hogy Mózesztől való elszakadásra tanítod a pogányok közt lévő *zsidókat*, és azt mondd, hogy ne metéljék körül fiaikat, és hogy ne zsidó szokás szerint éljenek.” (ApCsel 21,21) Ez tehát az antiokhiai helyzet, és erre épült a páli pogánymisszió.

2.

Azonban már ebből is látható, hogy ezt rossznéven vették Jeruzsálemben. És ha visszagondolunk az ApCsel 15. rész első verseire: ezért is hívták–idézték meg Pált és Barnabást Jeruzsálembé az apostoli zsinatra. Akkor még láthatóan sikerült a konfliktust a dialógus keretei között megtartani. Hanem ezután következett a *Gal 2-ben leírt esemény*, ami teljesen más fordulatot adott az eszméknek és eseményeknek. Pál elég részletesen elmondja előbb az antiokhiai viszonyokat: Tituszt még a „befurakodott áldtestvérek kedvéért sem” metélték körül, és éltek az apostoli dekrétum szellemében. Ebben Péter is résztvett addig, amíg Jakab emberei meg nem jelentek (személyükről és szándékukról semmi bővebbet nem olvashatunk), és ettől kezdve Péter rigorózusan kezdi tartani a „paradózis tón anthrópon”-t: elkülönült a nem zsidó származású testvérektől. Ez persze csak a látható oldala a konfliktusnak. Az egész Galata levél szövegéből és indulataiból kiderül, hogy amit ezek az „áldtestvérek” és Jakab emberei gondoltak és képviseltek, az a Törvénynek valami egészen más, rigorózus értelmezése, aminek súlyos etikai és szoteriológiai következményei vannak.

Próbáljuk most ezt a Gal levél nyomán feltérképezni. Ha sorra vesszük a levél szövegét, a következőket találjuk: a judaisták és a galaták szerint az ember a Törvény cselekedetei alapján igazul meg (2,16), a Lélek ajándéka és az isteni erők munkálkodása is jöhet a Törvény cselekvése következtében (3,6), nem figyelnek az Ószövetség szavaira, mely szerint a Törvény alatt lévő ember az átok súlyát veszi magára, ha nem tud mindent betartani a Törvényből (3,10), nem figyelnek arra, hogy az Ábrahámnak adott ígélet-örökség sem a Törvény megtartása, hanem a hit miatt lehetséges (3,18), a Törvény szerintük képes életet (= örök életet) adni (3,21). Velük szemben súlyos ellentétpárokból szól az apostol az új üdvtörténeti helyzet hozta változásról: más a kiskorúság–nagykorúság, a szolgaság–szabadság, a szolga és a fiú, stb. Két nagyobb tanítás is van a levélben: az egyik a 4. rész *allegorikus* magyarázata a Törvény alatti és anélküli életéről, Sáráról és Hágárról, a Sinai, ill. a földi Jeruzsálem, és vele szemben a mennyei Jeruzsálem különbségéről. Bizony elég kemény szöveg, különösen következtetéseiben: a test szerint születettek szembeállítását az ígélet szerint születettekkel, az előbbieket üldözik az utóbbiakat, melynek következtében a test szerint születetteket el kellett üldözni az atyai háztól. Ha meggondoljuk, hogy ezt egy született zsidó és korábbi rabbijelölt írta...?! A másik perikópa még erősebb a *Gal 3-ban*: a *paidagógos-szerep*, amit Pál a Törvénynek tulajdonít. Közismert, hogy

ez a szó nem a mai pedagógust jelenti, hanem a gyermeket az igazi tanítóhoz vezető szolgát-rabszolgát. S még ha ez az őrző-vezető szerep pozitív is volt bizonyos ideig, de csak Krisztus eljöttéig, és ettől fogva nincsen az ember alávetve a nevelő hatalmának. Sőt annak, hogy a Törvény a maga keménységével mindenkit a bűn rabjának nyilvánított. (Ez utóbbinak lesz majd enyhébb-pozitívabb formája is a Római levélben.)

Mit találunk tehát a jeruzsálemi judaisták és a tőlük befolyásolt galaták Törvény-felfogásáról? Mindenképpen *többet* tulajdonítanak a Törvénynek, mint ami szerepe az Ószövetségben volt. A Törvény cselekvése itt nem csupán útmutatás követése, az élet útja, hanem jutalommal jár, sőt ha valaki cselekszi a Törvény cselekedeteit, ezek a saját igazság (megigazulás) bázisává lesznek. Más kifejezéssel: a Törvény az *üdvösséget munkáló eszközzé vált* a galaták számára.

Nyilvánvaló, hogy az antiokhiai bázison álló apostol ezzel keményen szembe szállt. Már említettem, hogy szerinte ha valaki a Törvény alatt él, akkor a Törvény megszegőjére váró átkot is magára kell vennie. Azt is elmondja az apostol, hogy megvolt Isten terveiben a Törvény ideje is, de ez Krisztus eljöttével idejétmúltá lett. Ábrahám és Krisztus között (ill. történetileg Mózes és Krisztus között) volt szerepe, Mózes a terminus a quo, és Krisztus a terminus ad quem (mondja Schlier). Schillebeeckx pedig azt mondja: Pál szembeállítja a Törvényt mint üdv-utat a Krisztusban adott üdv-úttal, és Krisztus felől nézve a Törvényt mint üdv-princípiumot tagadja (bár a Törvénynek éppen ez lett volna az értéke...) Gnlika is említi: Krisztus óta a Törvény, mint üdvösségre vezető út, *kizárt*...

(*Exkurzus: a Gal 3,19 értelmezése.*) A problémás szöveg így hangzik: „a Törvény angyalok útján rendeltetett közbenjáró által” (diatageis di’aggelón, en kheiri mesitou). Kétféleképpen interpretálják a tudósok. Az egyik oldal szerint ez azt jelenti, hogy *nem Istentől közvetlenül*, tehát ez az ige bizonyos szempontból leértékeli a Törvényt. Ezt képviseli Bultmann, ezt képviseli Gnlika. Hübner egyenesen ezt a szót használja: a páli kijelentés diffamálja a Törvényt. A másik oldal viszont arra hivatkozik, hogy az angyalok a theofánia, illetve ez esetben a *törvényadás méltóságát hivatottak emelni*. Ezt képviseli Eichholz, Schlier – aki a Meyer-kommentárban iratokat is említ, melyekben az angyalok, több esetben név szerint Mikáél, Isten *kísérőiként* vannak jelen. Végül még Stuhlmacher hivatkozását említem, aki a magyarázatában az ApCsel 7,38-ra hivatkozik. Ott azt olvassuk Mózesről: „ez az, aki ott volt a pusztában atyáink és az angyal között, aki szólt hozzá a Sinai hegyen: ő vette át az élő ígéket, hogy átadja nekünk”. Ha visszagondolunk az Ex 20. 31. és 34. részére, mindenütt Isten szól Mózesrel, márpedig István erről a jelenetről szól a törvényszék előtt. Arra kell gondolnunk: a hellenista korban egyre jobban védtek Isten transzcendenciáját, ezért szerepelnek a rabbinus hagyományban sokszor közvetítők olyankor is, amikor a kanonikus iratokban még nincsenek. Ebbe a sorba illeszkedik sze-

rintem a Törvény angyalok általi átadása is. Így valószínűbbnek látom azt a magyarázatot, mely a Gal 3,19-ben nem a Törvény leértékelését látja, hanem Istentől adott voltának eufemisztikus kijelentését. A kontextus is inkább ezt sugallja.

Pál apostol azonban nem csak rosszat és elutasítót mond a Törvényről. Mindezek mellett bizonyos pozitív szerepe is volt és maradt. Gnilká pl. a pedagógos-szerepet is részben így értelmezi: az igazi tanítóhoz, Krisztushoz vezetett a Törvény (különösen ha arra gondolok, hogy a Róm szerint a *csődön keresztül is*)! Oepke pedig három jellemző páli kifejezést értékel pozitívan ugyanebből a megfontolásból: őrző – nevelő – gyám és gondozó (Gal 3,23–4,2). Schlier kifejezése is érdekes: a Törvénynek interveniáló karaktere van (mert előbb volt az ígélet, és a Törvény ideje után ez teljesedett be Krisztusban).

Lezárva ezt a gondolatkört, idézem az ApCsel 4,10–12-t Schillebeeckx nyomán, aki szerint ez a textus az apostoli hit bázisa: „nincsen üdvösség senki másban, mert nem is adatott az embereknek az ég alatt más név, mely által üdvözülhetnek” – (mint t. i. a Názáreti Jézus Krisztus neve.)

3.

Térjünk át ezután a *Római levél* anyagára, és kezdjük azzal, hogy mi a levél keletkezésének szituációja, a levél szándéka, koncepciója, stb. Csupa közismert dolgot említek – igyekszem röviden tenni.

A Római levél az apostol leginkább elméleti, tudatos teológiai koncepcióval megfogalmazott műve. Nem *egész* teológiájának összefoglalása, de az ember megigazulásáról szóló tannak tökéletes kidolgozása. Van ugyan a levél végén egy „próza” indok is a levélírás megtörténetére – a hispániai útra való készülése (15,24–25) – de bizonytal nem csak ez készítette az apostolt tanítása rendszerezésére.

Annyi azonban már ebből is látható, hogy itt nem aktuális kérdések és apológiák jelentik a tartalmat, és a levél tanítása sem apologetikus – nevezetesen a Törvény szerepét illetően sem! – mint láttuk a Gal levélnél. Sőt Braun azt a megjegyzést is megkockáztatja, hogy pl. a Róm 7 szinte a Törvény apológiája! Ha ez így kissé éles kijelentés is, mindenesetre azt láthatjuk, hogy itt már az apostolnak nem a hitből kapott megigazulás védelmében kell a Törvényről szólnia, hanem az ember helyzetéből kiindulva: mit segített, mit jelentett, mire juttatta el az embert a Törvény – pozitív és negatív értelemben egyaránt. Ráadásul a múlt idő is módosítja a problémákat: a Krisztus-esemény szinte kizárólagos hangsúlyozása mellett egyre fontosabb lesz az etika is – ebben pedig benne van az ember cselekedeteinek és a Törvénynek az újraértékelése is. Mi van tehát a Róm levélben?

Az 1–5. rész mondanivalója: minden ember bűnössége. Ebben azután egyes kijelentésekben elég nagy különbségek vannak. A 2,11-ben még általánosságban

beszél az apostol az emberekben lévő ismeretről és elfogadott törvényről – ez még nem az ószövetségi Törvényre vonatkozik, hiszen a pogányoknak is tulajdonít bizonyos törvényismeretet és ennek megfelelő cselekedeteket. Ez tehát még nem a mi témánkhoz tartozik.

A 2,17 azonban – a zsidókra tekintve – iszonyúan kemény szöveg: „Ha pedig te zsidónak nevezed magadat, aki a törvényre hagyatkozol, és az Istennel dicsekszel, és azzal, hogy ismered az ő akaratát, és meg tudod ítélni, mi a helyes, mert megtanultad a törvényből, és meg vagy győződve arról is, hogy te a vakok vezetője vagy (...) aki (tehát) a törvénnyel dicsekszel, a törvény megszegésével gyalázod az Istent?” Persze nem csak a zsidó a vádlott a törvény meg nem tartásáért. A pogány és zsidó helyzetének egyaránt lezárása a 3,19kk: „Tudjuk pedig, hogy amit a törvény mond, azt a törvény alatt élőknek mondja, hogy elnémuljon minden száj, és az Isten ítélje meg az egész világot. Mert a törvény cselekedeteiből nem fog megigazulni egyetlen halandó sem élőltte. Hiszen a törvényből csak a bűn felismerése adódik.” Ezekben a szavakban, bár ugyanaz az apostol nézete, mint a Gal-ban, már pusztán tényeket közöl, és nem vádolja a Törvényt, sem a Törvényt megtartani akarókat. Sőt bizonyos szempontból „átmeneti” az álláspontja: a Törvénynek mint üdvözközlőnek a csődjét mondja egyik oldalról, a másikról azonban pozitív szerepét is: a bűn bűn-voltának nyilvánvalóvá lételét szolgálja a Törvény ismerete.

A 3,21-től kezdve azonban egészen más következik: „Most pedig Isten törvény nélkül tette nyilvánvalóvá igazságát (...) a Krisztusban való hit által mindenki számára, aki hisz. Mert nincs különbség: mindenki vétkezett, és híjával van az Isten dicsőségének. Ezért Isten ingyen igazítja meg őket kegyelméből, miután megváltotta őket a Jézus Krisztus által.” Az az út tehát, amelyet a kegyes zsidó a Törvény alapján megpróbál az élet útjának tekinteni, Jézus Krisztus váltságshalálával már *elméletileg sem az Istentől rendelt út!* Miután ‘mindenki vétkezett’, Isten valami jobbat gondolt felőlünk, mint a reménytelen önigazolás-önmegigazítás hajszolását.

Exkurzus: két kifejezésre ki kell térnem. Az egyik az *Isten igazsága* kifejezés, a görögben a dikaiosyné, ami némiképpen mást jelent, mint a magyar ‘igazság’ szó. Nem Isten filozófiai vagy etikai igazsága, illetve ennek az emberre való átruházása van ebben a szóban, hanem Isten *megigazító magatartása* az ember irányába. Különösen akkor igaz ez, ha arra gondolok: a görög szó bizonyos mértékig a héber cedáqá megfelelője, ami az Ószövetségben sem az igazságot, hanem az igaz magatartás által beállott helyzetet jelentette. A másik szó az *ingyen* való megigazítás és kegyelem. A mi fordításunk ezt használja, a Herder-sorozatban németül találtam katolikus fordításban is ‘umsonst’ kifejezést. A görög szó azonban a ‘dócean’, melynek alapja a didómi = adni. Az ‘ingyen’ részben már pejoratív: ingyen jutni valamihez annak szinte a leértékelését jelenti. A görög szó jelentése szerintem sokkal közelebb áll az *ajándék* fogalmához. (Bauer szótára is erre irányít, s ha jól emlékszem, Farkasfalvy fordítása

is ezt adja.) Az ajándék jelentésében nemcsak az érték van benne, hanem az is, hogy nem a 'forgalmi érték' szerint jutott hozzá valaki, sőt az is, hogy az ajándékozó és ajándékozott között minősített kapcsolat van. Parafrázisban így tudnám a 23–24. verset átírni: „mindenki vétkezett és híjával van az Isten dicsőségének, és mindenki megigazított ajándékként kegyelemből, még pedig az által a megváltás (apolytrósis) által, mely Krisztus Jézusban van.” Többet mond a görög szöveg, mint a meg-lévő magyarázat fordítás.

De térjünk vissza a bibliai szöveghez: beszédes paradoxon lesz a folytatás is a 27. versben: „Hogyan lehetséges akkor (néhány kézirat betoldása szerint: *neked*) a dicsekvés? Lehetetlenné vált! Milyen törvény által? A cselekedeteké által? Nem, hanem a hit törvénye által.” Ez utóbbi kifejezés az, amit paradoxonnak neveztem.

Ezt folytatja azután a 4,1kk is, sőt bizonyos *átmenetet* fogalmaz meg a törvény-ígéret–hit összekapcsolásával: „Azért adatott tehát az ígéret a hit alapján (Ábrahám-nak), hogy kegyelemből legyen, és így bizonyos legyen az ígéret Ábrahám minden utóda számára: nemcsak a törvény embercinek, hanem az Ábrahám hitét követőknek is.” Ezzel azt mondja az apostol, hogy Isten ígéreteiben és üdvtervében nemcsak a Törvény van benne, hanem – ráadásul időben elsőként felkínált módon – a hit útja is, és most ennek jött el az ideje. Továbbá ez nyílt meg most a pogányok számára is, (akik nem ismerték a Törvényt).

Az üdvtörténet lépéseinek ez az összekapcsolása-összevetése jelentkezik más témánál is: Ádám bűne és a kegyelem áradásánál is az 5,22k-ben: a Törvény „közbejött” Isten akaratából, igaz, nem segítségként említi itt az apostol, hanem mint a bűnök leleplező tényezőt: „a törvény pedig közbejött, hogy megnövekedjék a vétkek”.

Az eddig tárgyalt textusok a Róm levélből azt mutatják: milyen kétségbeesetten igyekszik az ember a Törvény megtartása módján megigazulását elérni (ez mindenképpen pozitív szerepe a Törvénynek), ugyanakkor milyen világosan látszik ebből az ember kegyelemre utaltsága (és tulajdonképpen ebben sem negatív a Törvény szerepe).

Hanem ezután következik a témánk szempontjából legdöntőbb szakasz, a 7. rész. Ebben nem is egyetlen gondolat van. Sorban:

A 7,1–6 elég éles és furcsa fejtegetés arról, hogy Krisztus halála által megszabadultunk a Törvény hatalmából. Nem ez a tézis a furcsa, hanem a kifejtése: mint ahogy a férj halála árán az asszony megszabadul a házassági köteléktől... (Azt azért nem mondja ki az apostol, hogy a „Törvény halott”, viszont a 6. részben már volt szó arról, hogy *mi*, – keresztesülésünk révén – meghaltunk a bűnnek.)

A 7,7–13 megismétli azt, amit már említettünk: a Törvénynek egyik eredménye az, hogy kiderül és definiálódik a bűn. Kemény szavak jönnek: „a törvény nélkül halott a bűn. Én is a törvény nélkül éltem valamikor (nyilván nem önmagára, hanem a Törvény adását megelőző korban élő emberre gondol az apostol!) Amikor azonban jött a parancsolat, életre kelt a bűn, én pedig meghaltam (!), és kitűnt, hogy

éppen az életre adott parancsolat lett halálommá.” De ebben is nagyon ‘pozitív’ a Törvény szerepe, annyira, hogy a 12. versben ezt olvassuk: „A törvény tehát szent, a parancsolat is szent, igaz és jó.” Nem is lehet más, hiszen Isten rendelése!

Miben van akkor a hiba? Az apostol a 14kk versben azután döbbenetes őszinteséggel elmondja: *bennem*, az emberben van a hiba! „Tudjuk ugyanis, hogy a törvény lelki, én pedig testi vagyok, ki vagyok szolgáltatva a bűnnek. Hiszen amit teszek, azt nem is értem, mert nem azt cselekszem, amit akarnék, hanem azt teszem, amit gyűlölök. (...) Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor már nem én teszem, hanem a bennem lakó bűn. Azt a törvényt találom tehát magamban, hogy – miközben a jót akarom tenni – csak a rosszat tudom cselekedni. Mert gyönyörködöm az Isten törvényében a belső ember szerint, de tagjaimban egy másik törvényt látok, amely harcol az értelem törvénye ellen, és foglyul ejt a bűn törvényével, amely tagjaimban van. Én nyomorult ember! Ki szabadít meg ebből a halálra ítélt testből? Hála az Istennek, a mi Urunk Jézus Krisztus által!”

Exkurzus: megoszlanak a vélemények, hogy kiről mondja ezt az apostol? Kezdem a magam protestáns hagyományával: Luther szerint a homo spirituális szól (tehát a keresztyén ember, sőt apostol!), és nem is csak önmagáról: Loquitur in persona sua et omnium sanctorum. Így gondolta Kálvin és Melancton is. Ezt G. Eichholz biblikájából idéztem, aki maga viszont azt mondja, hogy Pál itt a maga korábbi én-jéről mondja ezt – tehát a Törvény alatti ember vergődése lenne. Egy érdekes ‘közvetítő’ megoldást is találtam, Stuhlmacher gondoltaiban; „A Róm 7,13–25 vázolja egy (zsidó) – Stuhlmacher teszi zárójelbe! – kegyes embernek a haszontalan fáradozását, hogy a jót cselekedje a törvény mértéke szerint.” Ez a zárójel viszont megkerüli a pontos állásfoglalást! Ugyanakkor azzal folytatja a gondolatmenetet, hogy „a Gal 2,16; a Róm 3,20 pedig azt tanítja: a törvény cselekedetei alapján egy test sem igazul meg (...) a törvény által csak a bűn ismerete jön el.” Ez azonban szerintem már minden emberre vonatkozik! Szabadjon a saját véleményemet is hangoztatni: szerintem mi keresztyén emberek éppígy vergődünk a magunk életében, mint az apostol. Itt nem a múltjáról, hanem keresztyén önmagáról szól Pál.

Végezetül oda jut az üdvtörténet, és az egyes ember is, amit a Róm 8,1–4 elmond: „nincs tehát most már semmiféle kárhoztató ítélet azok ellen, akik a Krisztus Jézusban vannak, mivel az élet lelkének törvénye megszabadított téged Krisztus Jézusban a bűn és halál törvényétől. Amire ugyanis képtelen volt a törvény, mert erőtlén volt a test miatt, azt tette meg Isten, amikor a bűn miatt tulajdon Fiát küldte el a bűnös testhez hasonló formában, és kárhozatra ítélte a bűnt a testben, hogy a törvény rendje teljesüljön bennünk, akik nem test szerint járunk, hanem Lélek szerint.” Itt is ki kell térnem egy szó értelmezésére: a használt fordításban a törvény ‘rendje’ van = görögül dikaióma, ami semmiképpen nem rend, hanem

sokkal inkább 'követelés'. Azaz – talán szabad így értelmezni – a Törvénynek Isten akarata szerinti eredeti, életet munkáló követelése...

Még egy textusra szeretnék ebben a sorban hivatkozni: a 10,4 így hangzik (előbb görögül): *telos gar nomou Khristos* – magyar fordításunk kihasználta a görög szó mindkét jelentését: „a Törvény *célja és vége* Krisztus minden hívő megigazulására”. Hogy illik-e fordításban mindkét jelentést közölni, azt nem tudom, de magyarázat-ként jó mindkettőre figyelni: a Törvény *célja* Krisztus, akár a pedagógus, akár a Róm 5 és 7 módján, de *vége* is, hiszen eljött a kegyelem ideje és a hit törvénye.

A textusok után pedig még néhány bibliai teológiai véleményt idézek ennek a szakasznak összefoglalására.

Az ember Törvény alatti helyzetével kapcsolatban Becker azt mondja: az ember engedetlen-ellenséges magatartására válaszol az Isten haraggal és ítélettel – illetve ennek megakadályozására adta a Törvényt, mint fegyelmező eszközt. (Szemléletes a német szövegben használt Zuchtmeister szó.)

A Törvény szerepével kapcsolatban Schillebeeckx különbséget tesz a kétféle értelmezés között: más dolog *igaznak lenni* a Törvény értelmében, és más *Isten igazságának* a nyilvánvalósága. Saját szavaimmal kiegészítve: az egyiket próbálom én elérni – és nem sikerül, a másikat megkapom ajándékként...

A Róm 8-ra hivatkozva Gnilka mondja: két okból is *qualitatívan* jó a Törvény: egyrészt megismerteti az Isten akarát – ez a zsidó előnye a pogánnyal szemben, másrészt bizonyosságot tesz a prófétákkal együtt arról az üdvösségről, amely Jézus Krisztusban adatott.

Strecker pedig a Törvénynek az emberrel ellenkező, vádoló szerepéről azt mondja: egyik oldalról a Törvény a parancsolatok áthágására készlet, hiszen korlátozni próbál, másrészt pedig teljesítményre és dicsekvésre indít.

Annyit mindenesetre láttatnak velünk a textusok és a vélemények, hogy a Törvény szerepe a Róm-ban sokkal árnyaltabb, mint ami a Gal levélben volt.

4.

Már az előző részben említettem: az idő múlásával nemcsak a Krisztus-csemény kizárólagos volta, hanem az etika is egyre fontosabb lett. Ezért térjünk még ki arra, részben már az ószövetségi törvényről is függetlenül, hogy hogyan lesz fontossá, hogyan 'értékelődik fel' az ember cselekedete; természetesen már nem mint az ember önmaga megigazulásának eszköze, hanem mint a Krisztushoz tartozás velejárója, következménye. Csak két bibliai helyet említek, majd itt is néhány összefoglaló megfigyelés következik.

Az egyik bibliai hely az *IKor 3,10kk* perikópa, melyben az egyetlen fundamentumra, Krisztusra való építésről van szó, és ebben fontos, hogy ki mit épít erre az alapra, mert *munkáját* tűz fogja az utolsó napon megpróbálni. Az ember mun-

kájára használt görög szó az *ergon*, – még majd lesz róla szó, hogy az egyes szám is jellemző, mert a Törvény cselekedeteinél többes számot találunk.

A másik textus a *2Kor 5,10*: „Mert mindnyájunknak leplezetlenül kell odaállnunk Krisztus ítélőszéke elé, hogy mindenki megkapja, amit megérdemelt, aszerint, amint e testben cselekedett: akár jót, akár gonoszt.” Itt ugyan nem az *ergon* főnév, hanem a *prassein* ige van, de nyilvánvalóan az ember földi életében végzett cselekedeteiről van szó. Az ítélet napján tehát, még Krisztus ítélőszéke előtt sem lesz lényegtelennek az ember cselekedete.

Most már csak röviden jelzem azt, amit a Schmoller konkordancia elég szemléletesen mutat. Pál apostol szóhasználatát ha nem is százszázalékosan következetes, de meglehetősen jellemző tud lenni. Amikor a Törvény megkívánta, vagy az ember önmaga megigazítása érdekében tett cselekedeteiről van szó, nagy általánosságban többes számot használ. Ugyanakkor az embernek Isten előtt számításba kerülő tetteit egyes számban említi ('az ember munkája').

De a szóhasználatról függetlenül is olvashatjuk a páli levelekben azt az apostoli tanítást, hogy a Törvényről, hitről, kegyelemről mondtak nem függesztik fel az etikai imperatívuszt. Az etikai felelősségről különben sokféle módon szól az Újszövetség: a szinoptikusokban Jézus követése az, amitől és amiben az ember cselekedetei meghatározódnak, János evangéliuma a szőlőtő és szőlővesszők kapcsolatával tanít, a Gal 5 a Lélek gyümölcséről beszél stb. stb. Amit tehát Pál apostol mond, így hangzik: amíg a Törvény alatt élt Isten választott népe, megpróbálta buzgalmával önmaga megigazítását megvalósítani – de helyette csak a bűn ismerete és a cselekedetek elégtelensége derült ki. Mióta Krisztus kegyelméről tud és abban bízik népe, nemhogy tétlenné válhatna, hanem annál inkább bizonyága kell hogy legyen Urával való közösségének egész élete, minden tevékenysége. Schillebeeckx szavaival: „semmiképpen sem tagadható, hogy a hitnek hatékonynak kell lennie 'cselekedetekben'. Ahogy a zsidónak hitvallás a Tórába vetett hit által a törvény cselekvése, úgy a keresztyénnek a Jézus Krisztusba vetett hit megvallása...” De ez nem csak szóban történik, hanem mint a Róm 12 mondja: okos istentiszteletként odaszánva testünket élő és szent áldozatul...

5.

Még egyetlen gondolatra szeretnék kitérni. Láthattuk, hogy elég nagy különbség van az apostol felfogásában a Gal és Róm között. Ulrich Luz egyenesen leküzdhetetlennek tekinti ezt az ellentétet, majd feloldja ezt az éles kijelentést azzal: „Láthatjuk, hogy Pál leveleiben ellentétes dolgokat mondhat azért, hogy mégis hasonlót mondjon.” Ez így elég nagy ellentmondásnak tűnik.

A különbségek magyarázatára van egy másik kifejezés is: *fejlődött* az apostol tanítása. Ezt például Gnifka fogalmazta így napjainkban, míg a fejlődés lehetőségét

valaha Ritschl erősen cáfolta. A fejlődés kifejezés sokkal jobb, mint Luzé, első halálásra. De szabadjon ezt is a saját módomon értelmezni, s talán a két nézet is közelebb kerül egymáshoz. Arra gondolok ugyanis, hogy a fejlődés szót is bizonyos határok között lehet használni. Mert az nyilvánvaló, hogy idővel változott és nyíltabbá vált az apostol tanítása. De a korábban elhangzottakat nem lehet *fejtelenebbeknek* nevezni – bizonynyal Gnilká sem így gondolta. Abban a galáciai helyzetben azt kellett az apostolnak mondania – hisszük az inspirációt! – és ha bármikor a történelem során újra megpróbálkozik az ember önmaga megigazításával, újra és újra a Gal kemény szavai lesznek relevánsak és iránymutatóak. A két eltérő állásfoglalás nem ellentét, nem is egyszerűen a dialektika számlájára írandó, hanem a Sitz im Leben következménye. És talán ezzel lehet Luz és Gnilká álláspontját közelíteni: fejlődés van az apostol tanításában, ahogy a változó helyzet megkívánta, és bár eltérő módon, de mégis ugyanazt tanítja: az ember megigazulása kegyelemből van, hit által, Jézus Krisztusért. (Mint ahogy Pál és Jakab sem veszíthető össze: mindegyikük a maga – eltérő – hit-fogalma következtében írja, amit ír...)

S ha a Szentlélek különböző helyzetekben különböző tanításra inspirálta az apostolt, reméljük és kérjük el, hogy a mai különböző helyzetekben is vezéreljen bennünket megfelelő tettekre, hogy életünk 'okos istentisztelet', 'Istennek tetsző és tökéletes' legyen.

Irodalom:

- Becker, J., *Paulus. (Der Apostel der Völker)* Mohr, Tübingen 1989.
 Bultmann, R., *Az Újszövetség teológiája.* Osiris, Bp. 1998.
 Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Nts. Chr.* Kaiser, München 1967.
 Eichholz, G., *Die Theologie des Paulus im Umriss.* Neukirchener 1981. 3. kiad.
 Gnilká, J., *Theologie des Nts.* Herder, Freiburg 1994.
 Goppelt, L., *Az Újszövetség teológiája.* Ref. Zsinati Ir. Tan. Oszt. Bp. 1992.
 Hübner, H., *Das Gesetz bei Paulus.* V+R, Göttingen 1982. 3. kiad.
 Schillebeeckx, E., *Christus und die Christen.* Herder, Freiburg 1977.
 Schmatovich J., *Bevezetés az Ószövetségi Szentírásba,* Szeged 1991.
 Strecker, G., *Theologie des Nts.* W.de Gruyter, Berlin–New-York 1996.
 Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Nts.* V+R, Göttingen 1992.
 Stuhlmacher, P., *Der Brief an die Römer.* NTD. 6. V+R, Göttingen 1989.



Holtz, Traugott

Az elveszett bárányról szóló példabeszéd (Mt 18,12–14 / Lk 13,3–7) Jézus teljhatalma

Az elveszett bárányról szóló példabeszéd kijelölése gondolatmenetem kiinduláspontjául nem esetlegesen történt: tárgyi-objektív súlya mellett választásomban közrejátszott az a tény, hogy úgy a példabeszéd formai sajátosságai, mint a hagyományozásfolyamat törései, valamint az interpretáció már az evangéliumokban megfigyelhető eltérései önmagukon túlmutatva elvezetnek Jézus példabeszédeinek egységes terébe. Az általam kiemelt példabeszéd vizsgálatát mintegy modellként tekintve a példabeszéd-értelmezés általános gyakorlatában, megkísérlem majd az értelmezés folyamatában nyert meglátások némelyikét rávetíteni a példabeszéd, mint olyan vizsgálatára.

1.

Jóllehet a példabeszéd más-más összefüggésben és 'életrajzi' beágyazottságban maradt ránk Lukácsnál és Máténál – ráadásul jelentős eltéréseket felmutató megfogalmazásban –, mégsem férhet kétség hozzá, hogy a két megfogalmazás egy közös alapra megy vissza; tehát nem Jézus mondott két különböző, bár rendkívül hasonló példabeszédet, melyek egyikét Máté, a másikat Lukács hagyományozta volna ránk. Eltekintve itt egy ilyen feltételezés általános valószerűtlenségétől, döntő súllyal esik latba, hogy mindkét hagyományozó saját megfogalmazásainál kimutathatók olyan irodalmi és tárgyi-objektív előzmények, melyek nem a jézusi szóban, hanem a tradícióban gyökereznek. A példabeszéd harmadik változatát adja a kopt Tamás-evangélium 107; ám megalapozottnak tűnik a feltételezés, miszerint ez a szöveg valamilyen szinten a szinoptikusokra nyúl vissza. A példabeszéd alapszövegének jézusi szerzőségét a továbbiakban bizonyítottan veszem. Már a mátéi és lukácsi változat egymásmellettezésében korán megnyilvánuló felfogásbeli különbség is arról tanúskodik, hogy a példabeszédet a húsvét-utáni gyülekezet rögzített szöveggé vette át, azt Jézustól kapták az értelmezés feladatával együtt.

A példabeszéd alapjául szolgáló eseménysor tartalma lényegében azonos a két előadónál: egy pásztornak, aki egyben a nyáj tulajdonosa, az egyik állata elvész a legelőn, a pásztor elhagyja nyáját, megkeresi az elveszett állatot és határtalanul örül, amikor megtalálja. Azonban a szöveg egyik esetben sem magát a történetet adja elő, ha-

nem kérdés formájában a pásztor magatartásával történő azonosulásra hívja fel az olvasót.

Az állatok száma 100, ami kétségtávol kerek szám, megfelel ugyanakkor egy közepes nagyságú nyájnak. A konkrét, mindazonáltal kerekített számok a népies előadásmód eszközeiként a szemléltetést szolgálják. „A hegyen” (Mt) és „a pusztában” (Lk) kifejezései azonos jelentéskörű variánsok (inkább az elbeszélésben, mint a fordításban jelentkező változatok). Bár a szöveg horizontján megjelenő történet egyedi, maga a folyamat általános. Az előadás eszköztelensége arra utal, hogy a hallgató számára az abban megjelenített szituáció éppolyan jól ismert, mint az előadó részéről. Az eltévedés, ill. elvesztetté-válás lehetősége mindenki által elfogadottan a környező táj természetében adott. Hasonlóképpen szükségtelen bemutatni, miként gondoskodik a tulajdonos a 99 hátrahagyott biztonságáról – magától értetődően adódik, hogy gondol erre.

2.

A mátéi és lukácsi szöveg eltéréseinek vizsgálata megmutatja: Mt 18,13 feltételes mellékmondata ἐὰν γένῃται εὐρεῖν αὐτό nyitva hagyja a keresés kimenetelét; Lk 15,4 καὶ εὐρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὄμους αὐτοῦ χαίρων megfogalmazása a bizonyosság hangján szól, ennek megfelelően hiányzik a εὐρεῖν ige. Lk 15,5 lehet a tapasztalati háttérre reflektáló szemléltetés, ám valójában metaforikus jelleggel bír. Lk 15,6 a megtalálás örömet ‘történetileg’ hivatott megjeleníteni a 9. verssel teljesen egybehangzóan, azonban míg ott a szituációból kibontható értelme van, a 6. versben más a helyzet. A pásztor ugyanis bizonyára a nyájához megy vissza, a faluba csak a legeltetési periódus végén fog visszatérni. Lukácsnál a következő példabeszéd bizonyos értelemben visszahat az általunk vizsgált példabeszédre.

Erősebb nagyításban láthatóvá válik egy további, hasonló jellegű eltérés: a mátéi „πλανηθῇ”-t (‘elcsatangol’) Lukácsnál felváltja az „ἀπολεσῶς” (‘elvész’) a 4. versben. Jóllehet a lukácsi szóhasználat előzményeit megtaláljuk a Septuagintában, itt metaforikus jellege van. Az Újszövetségben a kifejezés értelme teológiai-eszkatologikus irányban mélyül el, lásd 1Kor 1,18; Lk 17,33; 19,10. Az elveszett drachmáról szóló példázat újból az eredeti jelentésében használja az igét, vélhetően innen került át Lk 15,4-be, ám eközben teologizáló-metaforikus használata révén jelentés-tartalma kibővült.

Mt 18,13 valamint Lk 15,7 összevetéséből szintén arra kell gondolnunk, hogy a fent leírt esetekhez hasonlóan itt is Máté adja az eredetihez közelebb álló változatot, lévén a 7. vers magyarázatában Lukácsnál elemelkedünk a történet talajáról, s nagyobb a valószínűsége annak, hogy a magyarázatot a hagyomány inkább kidomborítja, mintsem hogy azt a történet keretei közé visszaszorítaná. Ennélfogva Máté ‘történetisége’ nagyobb fokú, mint Lukácsé. Ez azonban csak látszólag

érvényes kijelentés, mivel a történet kibővítésével Lukács az örömet juttatta kifejezésre (mindenesetre feladva ezáltal mondanivalója egy részét a hatás kedvéért).

Máté megfogalmazását tehát eredetibbnek tekinthetjük a lukácsi változatnál, egyszerűs mind a Lukács-szöveg változtatásait másodlagosnak minősíthetjük. E meglátás aláhúzza ama nézetet, miszerint a két megfogalmazás egyazon példabeszédre mutat vissza; ezt támasztja alá, hogy a két variáns megőrizte a példabeszéd sajátos formáját, jelesül az argumentatív kérdést (amit természetesen oszt némely más jézusi példabeszéddel is, vö. pl. Mt 21,28–32). (A Tamás-evangélium eltérő megfogalmazásában a jelenség nem magától értetődő volta mutatkozik meg.)

A hagyományanyag előzetes analízise után lehetőséget nyit a továbblépésre, mégpedig egy olyan feltételezés irányában, mely Máté szövegének az eredeti példabeszéd-szöveggel való azonosságát mondja ki, eltekintve itt a Jézus által használt szemita nyelv görögre fordításának mindamelllett jelentős kérdéséről. A mátei szövegben ugyanis semmi felesleges sincs, azonban adott benne a példabeszéd célkitűzésének eléréséhez szükséges minden összetevő.

Néhány kezdeti következtetés: 1. A példabeszéd anyaga a lehető legegyszerűbb, átüt rajta az erős helyi színezet. 2. A példabeszéd csak annyira részletezi anyagát, amennyire ez a történet mondanivalójának szemléltetéséhez szükséges (ha nem így lenne, akkor esetlegesen olyan elbeszélői tendenciák jelentkeznének, melyek itt nincsenek jelen). Ezért a legszigorúbb figyelem javasolt a megértetést célzó kiegészítések esetében, csak az fogadható el, ami teljesen magától értetődő módon illeszkedik. 3. Az anyag szigorúan a mondanivaló szolgálatában áll, belülről koherens (ami nem teljesen igaz Lukácsnál, ezért is tekinthetjük Mátét eredetibbnek). Máskülönben a példabeszédet magában foglaló argumentatív kérdés légüres térben hangozna el.

Máté és Lukács összevetése megmutatta továbbá, hogy a hagyomány átdolgozta a példabeszédeket. Az átdolgozás tipikus formái jól kivethetőek. Egyrészt: a tradíció hajlamos a magyarázó szemléltetésre, a választott esetben rokon, egymással érintkező példabeszédek hatásának bekapcsolása révén. Másrészt: a szemléletességet szolgálja a metaforikus kifejezések használata; természetesen előfordulásuk nem szükségszerűen másodlagos, amit az itt tárgyalt példabeszéd esetében is látni fogunk.

3.

Eddigi vizsgálódásaink a példabeszédek anyaga és ennek áthagyományozása körül csak mintegy előmunkálatnak tekinthetők, mivel fontosabb ennél az az üzenet, amit a példabeszédek anyaga közvetíteni szándékozott. Ám amennyiben fel akarjuk ismerni az üzenetet, úgy előzetesen el kell végeznünk e munkát, hiszen csakis a példabeszédek anyagán keresztül közeledhetünk az általuk képviselt üzenethez.

A példabeszéd nem kíván elbeszélésével szórakoztatni, előadása sokkal inkább egy olyan ténybeliséget hivatott érvényesíteni, mely egy másik valóság szint alkotóeleme.

Ezt szolgálja a példabeszéd alkalmazása, amit szövegünk mindkét változatában a παραβολή-val is világosan kifejezésre juttat. Így, miként a példabeszéd által megjelenített történetben, valósága kétszintű.

Az eddigi eredményeken felbátorodva a figyelem most a felhasználás módjára irányul, Máté vonatkozásában azzal a várakozással, hogy e téren is a megőrzött eredetit találja meg – ám csalódní fog. A példabeszéd-történet mondanivalójának középpontjában a tulajdonos afelett érzett rendkívüli öröme áll, hogy megtalálta az elcsatangolt bárányt. Az öröm megjelenítése túlzó, ugyanakkor az emberi lélek pontos ismeretéről tanúskodik: a megtaláló öröme *nagyobb* a visszanyert egyetlen, mint a megmaradott 99 felett. E vonás az eredetihez közelebb állóként felismert mátéi változatban teljességgel a példabeszéd által előadott történeten belül áll. Ennek megfelelően kell értékelnünk, vagyis nem az egyetlen elcsatangolt többiekkel szemben képviselt objektív értékéről tett kijelentésként, hanem a pillanat örömének szubjektív kifejeződésésként. (Aki ebben kételkedne, végezzen el gondolatban egy ellenpróbát: egy darabon szője a történet fonalát tovább s képzelje el, mit érezne a nyáj tulajdonosa akkor, ha visszatérve nyáját még inkább megritkítva találná, rablók vagy ragadozó állatok által? A példabeszéd minden bizonnyal reális ember-képből indul ki, és nem valamiféle mesterségesen kigondolt teremtményt állít elénk.)

Azonban a példabeszéd itt leírt, egyértelműen leghangsúlyosabb spicifikuma mégsem jut szóhoz Mt 18,14 gyakorlatában, hasonlóképpen az alapjául szolgáló feltételezés, miszerint minden ember megkísérli visszanyerni a tulajdonát, amit elveszített. A szöveg Istenről ad kijelentést, aki nem akarja, hogy akár egy is az övéi közül elvesszen. A „kicsik”, akikre Máté gondol, nem azok, akik valamiként ‘elvesztek’ vagy ‘elcsatangoltak’, hanem azok, akiket az elveszetté-válás veszélye csak a többiek megvetése következtében fenyeget (vö. Mt 18,6.10). Máté olyanokra gondol, akik a gyülekezetben vannak. E megállapítással bizonyára rátapintottunk a példabeszéd egyik síkjára, mely azonban explicite nem jelenik meg a szövegfelszínen: jelesül a sajátját teljességében megőrizni szándékozó akaratra. Szemléltetésére szolgálhatna egy olyan prioritásokkal rendelkező példabeszéd, mely Jn 10 jó pásztorról vett metaforikus beszédében körvonalazódik. Mivel a mátéi szöveg célra tartásában éppen a példabeszéd legjellegzetesebb vonása sikkad el, ezért az nem lehet azonos az eredetivel.

4.

Másként él vele Lukács – s úgy tűnik, ez a találób. Valóságában az öröm játsza a legfontosabb szerepet, ennyiben tökéletesen érvényre juttatja a történet specifikumát. Mindamellet felmerül a kérdés, gyakorlata ténylegesen megfelel-e a példabeszédnek? Egy figyelemreméltó eltérést rögzíthetünk ugyanis: míg a példabeszéd szerint az eltévedettet hazahozzák, addig Lukács világában a ‘bűnös’ maga tér haza

és ezáltal, vagyis *önmön* megtérése által kelt örömet az égben, azaz Istennél. A passzív hazahozatal aktív meg(vissza)-téréssé lesz! Ebben az esetben is a szöveggörnyezet befolyása látszik érvényesülni; az ilyen szellemű megjelenítés a tékozló fiú példázatával harmonizál. Ráadásul, mivel fennáll a gyanú, hogy a lukácsi konklúzió formálisan a példabeszéd sajátos olvasatára (vö. Mt 18,13) vezethető vissza, ezért rendkívül bizonytalan eredetisége. Azonban a példabeszéd tulajdonképpeni jelentéséhez bizonyára közelebb áll, mint Máté gyakorlata, jogosultságához sem férhet kétség – ugyanakkor viszont a ‘megtérés’, azaz a bűnbánat implicit követelményével egy már quasi egyházi szituációt tételez. A példabeszéd is a visszatérésről, a nyájba történő inkorporációról, a tulajdonlás helyreállításáról szól, ami azonban a lukácsi változatban csak az evangéliumhoz való visszatérésben lehetséges, melynek kegyelmi ajándéka a bűnbánatban válik közvetíthetővé. Azáltal, hogy a ‘megtérő bűnösről’ mondott szavaival rámutat a kegyelmi út e valóságára, Lukács az erkölcsi tanítás árnyalatával gazdagítja a szöveget, mely magából a példabeszédből mindazonáltal nem hallható ki. Parainézis-jellegű átdolgozása jóllehet lényegesen kisebb változtatásokkal jár, mint a Máténál kimutatható, ahol a példabeszéd egy gyülekezeti szabályt illusztrál; ám mégis világosan érezhető.

Vizsgálódásaink menetét e ponton meg kell szakítanunk, megkísérelendő néhány eredmény felvázolását:

1. A példabeszéd áthagyományozásában tanúsított hűség sem eredményezi szükségszerűen, hogy az eredeti célra tartás is hűen tükröződni fog. Éppen a példabeszéd szövegében megbízható Máté az, akit nem követhetünk konklúziójában. Bár valószínűleg Lukács sem a szó szerinti alapszöveget hagyományozta tovább, ám értelmében közelebb áll az eredetihez Máténál, a szövegátörökítésben tapasztalható nagyobb távolság ellenére is. Igen bonyolultak lehetnek a tradíció útjai!

2. Az alkalmazásban a parainézis irányába mutató tendenciák vannak jelen, és pedig Máténál közvetlenül a gyülekezeti étellel kapcsolatban: a példabeszédet a gyülekezeti együttélésre vonatkoztatja.

3. Tekintve a szövegösszefüggésben megmutatkozó önállóságot, meglepő és feltűnő magának a példabeszédnek hű megőrzése. Tematikáját mindkét változat érintetlenül hagyta, habár – különösen Máténál – az már nem teljesen alkalmas arra a célra, amire felhasználják.

4. Mivel mindkét alkalmazásmód, legalábbis a rendelkezésünkre álló alakjában, másodlagosnak bizonyul, ezért felvetődhet a kérdés, vajon a példabeszéd megfogalmazásának pillanatában egyáltalán rendelkezett-e ilyen konkrét célorientációval? Amennyiben igen, úgy nagyon korán keresztül kellett esnie egy átdolgozófolyamatnak, mivel mindkét újabb változata szemitizmusokat mutat fel, ennél fogva vélhetően koraiak, és valószínűleg hamar kiszorították a régebbi megfogalmazást.

5.

Azonban miként fogta fel Jézus saját példabeszédét, és milyen az a megértés, amely megfelel szándékának? Eddigi megfontolásaink egyfajta többé-kevésbé elvi agnoszticizmust alapozhatnának meg a példabeszédek eredeti értelme tekintetében; s valóban ezt a következtetést többek le is vonták, elsősorban Bultmann mindmáig érvényesülő hatása alatt. Érvelésében Bultmann többek között arra mutat rá, hogy „ismeretlen az alkalom, melynek kapcsán a példabeszéd elhangzott”. Ténylegesen döntő fontosságú elv: a Jézus szavának tekintett példabeszédeket keletkezésük szituációjából kell értelmeznünk.

E szituációnak kettős horizontja van, az egyik Jézus igehirdetésének egészét íveli át, míg a másikat az egyes, konkrét példabeszéd által célbavett különös alkalom jelöli ki (A. Jülicher, kora teológiájával egybehangzóan, tévesen határozza meg az előbbi, alapvetően ennek következménye lesz a példabeszéd-értelmezés tárgykörében írt nagyszerű, klasszikus munkájának részleges meghaladottsága „eltekinthető itt egy elsődlegesen formális korláttól, melyet maga állít fel kora tudományos, s nem teológiai szituációjából kiindulva”). Ezzel természetesen az értelmezés circulus vitiosusába jutunk: Jézus igehirdetése kizárólag a számunkra felismerhető szituatív vonatkoztatottsága irányából tárul fel, az viszont e minőségében csak a jézusi igehirdetés egészének lényegi sajátosságaiból igazolható. Ám éppen ez a történeti felismerés vonzó izgalmasságának forrása.

A példabeszédek interpretálása körül folyó vitára jelentős részben az a felfogásbeli különbség nyomja rá a bélyegét, mely a jézusi igehirdetés legsajátosabb természetét illetően – tehát a megnevezett két pont közül az elsőt érintően – alakult ki. Nézetem szerint önértelmezése alapján Jézus Izrael egyetlen és önmagával azonosnak vett Istenének cselekvését hivatott megjeleníteni aktuális valósága ‘apokaliptikus’ jellegű, döntést igénylő idejében. Ennek a cselekvésnek centrumában a szoteriológia áll.

Ám e valóság kimeríthetetlen, s az igazság – különösen is az individuum szférájában – szituációhoz kötött. Az itt feltárandó terület koordináta-rendszerében mindez már jól ismert az igehirdetés, de még inkább a lelkigondozás irányából. Jézus igehirdetésével kapcsolatban sincs másként: eredeti jelentéséhez csak elhangzásának aktuális szituációja felől verhetünk hidat. Máté szerint ezen elsődleges akusztikus teret a tanítványoknak adott oktatás tölti ki, ám már látható volt, hogy az legalábbis ebben a formában másodlagos.

Lukács szerint viszont a példabeszéd – fordított irányban – Jézus ellenfeleit szólítja meg: a farizeusokat és az írástudókat (Lk 15, 2). Sőt szövege a szituáció még teljesebb leírását adja. Jézus olyanokhoz intézi példabeszédét, akik hangosan ‘méltatlankodnak’ miatta (διδύγγον ‘hangosan morogtak’), mivel „bűnösökkel áll szóba, sőt, eszik is velük”. A szituáció történetisége általában véve (bárhogy viszonyuljon is az

a 'farizeusok és írástudók' kérdéséhez) megbízhatónak tűnik – míg Máté gyülekezeti szabályokat osztó Jézusa csak nehezen illeszthető a történetbe.

S valóban, a példabeszéd tartalmilag zökkenőmentesen illeszkedik a következő szituációba: hasonlóan a pásztorhoz, aki nem fordít különös gondot nyájának biztonságban tudott állataira (mivel nem igénylik ezt), hanem az elcsatangolt állat után megy abban a reményben, hogy megtalálja azt és ismét a nyájba tagolja – így megy Jézus az elveszett, a bűnös után, aki Istentől távol él, hogy bevigye őt a kezdeti, sértetlen istenközösség állapotába. Isten természetéből következik ugyanis a túláradó öröm, mikor valaki, aki feladta Istennel alkotott szövetségét, visszatér a szövetség közösségébe. S hogy a példabeszéd rendeltetése szerint *Isten*, és nem Jézus természetét hivatott megtapasztalhatóvá tenni, mutatja: Jézus nyilvánvalóan nem maga számára akart népet gyűjteni, hanem Isten népét tartotta szem előtt.

Ugyanakkor Lukács szituáció-leírásában nem igazán jut szóhoz az öröm példabeszédben hangsúlyozott momentuma; csak annyiban szolgálja a példabeszédet, hogy érzékletessé teszi az akaratot, mely az elveszett visszanyerésére irányul. Szinte kényszerítő erejű a következtetés, miszerint Lk 15,1–2 nem tarthat az eredeti hagyományanyaghoz; ami egyébiránt általános jellegű megfontolásokkal is valószínűsíthető, lévén kontúrjaik valójában elmosódtak, bár a konkrét leírás látszatát akarják kelteni. Jézus ellenfeleit is a későbbiekre jellemző általánosító módon nevezik meg (ráadásul: Lk 19,7-et leszámítva 'διαγογγύζω' nem fordul elő az ÚSZ-ben). Számolnunk kell azzal a lehetőséggel, hogy az „ide illő” keret másodlagos képződmény, mely mindamellett megőrizhetett, avagy újra megtalálhatott valamit a példabeszéd eredeti valóságából.

Ha a jézusi történetben olyan hely után keresünk, ahol a bűnösökkel alkotott új közösség feletti öröm különösképpen is kifejezésre jut, úgy ez a hely az asztalközösség lesz. R. Sim'orr (Akiba tanítványa) mondta: „ha hárman egy asztalnál ettek és eközben a Tóra egyetlen szavát sem idézték, az olyan, mintha halotti áldozatot fogyasztottak volna ... Azonban, ha hárman egy asztalnál ettek és eközben a Tóra szavait idézték, az olyan, mintha 'makóm', áldassék a neve, asztaláról ettek volna” (Abot 3,3). Jézus számára az asztalközösségben az eszkatologikus örömmünnep elővételezése valósult meg (éppúgy, mint ahogy tettei a messiási eszkatologikus tetteket vetítik előre).

Ilyetén módon mindkét történés – Jézus odafordulása a bűnösökhöz általában véve és különös cselekvése is velük szemben, azaz az anticipáló örömlakoma közösségének biztosítása részükre – valószínűleg igazolást nyer a bennünket foglalkoztató példabeszédben. Kérdéses mindenestre, vajon az „együtt evett velük” kifejezés Lukácsnál ebben a kontextusban elhelyezhető-e Jézus életében? Kizárni nem lehet, ha nem is áll rendelkezésünkre megfelelő módszer egy ilyen jellegű kérdés kielégítő bizonyosságú megválaszolásához.

6.

Három kérdés marad, amennyiben így eljutottunk a példabeszéd valószínűsíthető értelméhez Jézus történetében – a történeti megállapításokat szükségszerűen átható minden bizonytalansággal együtt, ami jellemzően megkülönbözteti ezeket a természettudomány eredményeitől. A kérdések egyike inkább formai természetű, a másik kettő mélyebben gyökerező, tárgyi vonatkozású. A példabeszéd dimenzióját teljességgel csak megválaszolásuk után mérhetjük fel.

Az első kérdés az anyagválasztás esetleges véletlenszerűségét illeti. Tekintve a pásztor és a nyáj metaforájának súlyát az ÓSZ gyakorlatában, ez nehezen képzelhető el. Példaként kínálkozik Jer 31,10 szövege: „aki szétszórta Izraelt, össze is gyűjti, és úgy őrzi, mint a pásztor a nyáját” (majd a 18–20. versekben egy olyan leírás következik, ahol „világosan felismerhető a tékozló fiúról mondott példabeszéd ősképe”). A ‘juh / bárány’ metaforája a zsidóságban is közkeletű volt Isten népéhez való tartozás jelölésére. A példabeszéd nem részletezi különösebben e metaforát, mindekelőtt a magában meggyőző kép integritásának megőrzése végett, ám a metafora így is sajátos vonzerőt kölcsönöz a példabeszédnek. A metaforikusan oszcilláló fogalmak felhasználása olyan jelenség, amely gyakran érhető tetten Jézus példabeszédeiben. E ponton a jézusi megnyilatkozás módja összekapcsolódik a zsidóság Izrael egyetlen Istenének cselekvését kinyilvánító beszédével. (Jülicher tulajdonképpeni tévedése, hogy ezt nem látta meg.) Azonban Lukácsnál legott következő darab, az elveszett drachma, azt is megmutja, hogy ennek nem mindig, tehát nem szükségszerűen kell így lennie.

7.

A második, nagy horderejű tény-kérdés a következő: amennyiben helytálló, hogy a példabeszéd Isten egyik lényegi sajátosságát akarja megtapasztalhatóvá tenni, úgy bizonyosságra van szükségünk a tekintetben, honnan veszi a példabeszéd előadója ‘tudását’ erről? Az egyik lehetséges válasz szerint a példabeszéd anyagából, a bemutatott történezből olvassa ki. A válasz nem annyira idejétmúlt, mint amennyire az első pillanatban tűnhet. Természetesen az analogia entis sémájába ágyazott, quasi-primitív gondolkodásmódnak ma már aligha van követője. Az újkori szellemtörténetben az jobbára az ateizmust alapozta meg. S valóban: aki a teremtménységen keresztül akarja a Teremtőt fellelni, az csak a teremtményt, vagyis saját magát fogja megtalálni. Mégis, a metaforikus beszéd lényegének modern felfogásában is jelen lehet az ‘analogia entis’-logikájú gondolkodásnak egy, a korábbiánál sokkal differenciáltabb rétege. Tömörebb és kevésbé lekerekített megfogalmazásában: a metafora sem tár fel többet annál, mint amit benne elrejtettek.

A példabeszéd előadója éppen ezt hasznosítja maga számára a metafora alkalmazása során: a metafora felől vázolja fel a példabeszédet, avagy gazdagítja azzal, s így telíti a példabeszédet azzal a jelentéssel, melyet feltárni kíván. A példabeszéd előadója saját igazságának kizárólagos forrása.

Éppoly világossággal mutatkozik meg, hogy a példabeszéd előadója a kijelentés ura, amikor a hallgatókat egy szűkebb értelemben vett parabola révén győzi meg igazságáról. A parabola ugyanis magában álló történetet konstruál, ahol a valóság végtelen gazdagsága alá van vetve az elbeszélő ítéletének, melynek mércéje e valóság ama képessége, vajon alkalmas-e az elbeszélő igazságának adekvát kifejezésére. A parabola mindig egy lehetséges, ám csak alkalomadtán ténylegesen is megtörtént eseményt mutat be; felrajzolása azonban mindig az általa szolgált ügyről birtokolt előzetes tudás irányából megy végbe.

A zsidó-rabbinikus példabeszédek, amennyiben Istenről és Isten történetéről szólnak népe és világa összefüggésében, az őket fenntartó autoritást az Írásból merítik – miként is lehetne ez másképp? Elsősorban az exegézist szolgálják. Ebben rejlik értékük is, hogy az értelmezés eszközei – egy máskülönbén gyakran aktualizáló értelmezés. Az Énekek Énekéhez (mely csak 'példázatként' válhatott kanonikussá) írt midrás a példabeszéd ezen sajátosságát rögtön kezdetben taglalja 1,1: „A rabbik mondták: Ne legyen a példabeszéd csekély értékű szemeid előtt, mert a példabeszéd által az ember a Tóra művének megértésére juthat”. És a példabeszédek, Salamon mondásai a Tóra kosarának füle!

Ezen háttér előtt lesz világossá Jézus példabeszédeinek sajátságossága és jelentősége! Habár példabeszédei – egyébként feltűnő ellentétben a rabbinikus példabeszédekkel – az Írásból vett idézeteket tartalmazznak, mégsem a szövegmagyarázatot szolgálják – legalábbis nem az írásmagyarázatot. A példabeszédek Jézus hatalommal bíró tanításának eseményei. E tanítás, miként tudja azt a hagyomány, nem hasonlít az írástudókéhoz (Mk 1,22 ἐξουσία 1,27). Autoritását nem az Írásból, hanem kizárólag az előadó személyéből vezeti le. Természetesen Jézus példabeszédei sem lépnek fel kényszerítő erővel, hasonlóan minden más példabeszédhez (nem tekintve itt a reális analógiákon alapulókat; ám az már nem példabeszéd, hanem analogon, ebbe az irányba mutat a példa-elbeszélés). A példabeszédek igazoló jelleggel rendelkeznek, igazolásuk hite a személy hitelétől függ, aki igazságuk mögött áll és garantálja azt. Innen hát a példabeszéd adott valóságában jelentkező prófétai igény Jézus részéről, mely mindamellett igehirdetésének egészét áthatja. Amikor a vita Jézus messiási önfelfogásának megléte, illetve ennek hiánya körül folyik, akkor a példabeszédekben adott jézusi igehirdetés természetéből önmagában is bizonyítottnak kell vennünk, hogy beszédét prófétai igény hordozza.

8.

A szemügyre vett szöveg ugyanakkor egy további döntő lépéssel is előbbre visz, jelesül (3.) annak belátásához, hogy Jézus példabeszédei egyszersmind egészen sajátos értelemben a szövegmagyarázatot is szolgálják, amint teszik ezt a rabbinikus példabeszédek az Írással összefüggésben. Mert amennyiben helyes a meglátás, miszerint Jézus azért mondotta a példabeszédet, hogy a bűnösökkel szembeni magatartását, különösen pedig az asztalközösséget velük, igazságában mutassa meg – úgy a példabeszéd ennél fogva *cselekvésének* értelmezését szolgálja. Már önmagában ez a megállapítás is jóval túlmutat a 'prófétikus' eddig feltárt kategóriáján, még inkább így azonban cselekvésének tartalmi magyarázata és megindoklása, mely rávilágít az ilyen jellegű 'exegézisre'. Amikor Jézus az (asztal)közösséget kínálja a bűnösök számára, akkor Isten (eszkatologikus) művét tölti be. Ilyeténképpen az értelmezésre hajló példabeszéd Jézus cselekvését magyarázza, ezzel azonban nem Isten akaratának kortól független interpretációját adja a példázatjellegű ábrázolásban, hanem a végidőbeli történés anticipálását realizálja.

A tulajdonképpen meglepő ebben az, hogy Jézus cselekvését az eszkatológia horizontján közvetlenül azonosítja az isteni történelemmel. Ebből számomra kényszerítő erővel következik Jézus messiási öntudata; s nem csak implicite, aminek magam részéről nem sok értelmét látnám, hanem explicit jelleggel is. Bár a példabeszédekből kiindulva önértelmezését az ismert messiás-címek egyikéhez sem rendelhetjük hozzá – ehhez más szövegek és kritériumok szükségesek –, bizonyos azonban, hogy az effajta magatartás csakis messiásinak tekinthető. S nemcsak ez az egyetlen, itt közelebbről vizsgált példabeszéd mutat fel ilyen értelmű vonatkozásokat Jézus önfelfogásával kapcsolatosan, hanem mások is. E helyt azonban legyen elég ez a példa.

Ernst Lohmeyer óta több ízben határozottan rákérdeztek a példabeszéd-forma jelentőségére a példabeszédek által közvetített üzenet szempontjából. Kétségtávolú jogosult kérdés, jelentős teológiai háttérrel. Természetesen megengedhetetlen a példabeszédek által magukba zárt és kinyilatkoztatott létteljesség feloldása magában a példabeszéd-közlésben.

A kérdésre első megközelítésben történetileg orientált választ adhatunk. Etnikai, szociális, valamint személyiségfüggő okok fontos szerepet játszanak, ám a válasz nem merülhet ki ebben, mindenképpen rá kell kérdezzünk: Jézus miért éppen ezt a formát választotta előszeretettel igehirdetésének hordozó közegül?

Jézus üzenetével és cselekvésében nyilvánvalóan nem csak a később eljövendő üdvösséget hirdette meg, hanem már magát az üdvösséget is lehozta. Nemcsak kinyilvánította Isten országának közelségét, hanem szavában és tetteben jelenvalóként meg is jelenítette azt (Lk 11,20 és Mt 12,28), ezzel azonban nem szüntette meg annak jövőbeliségét. Az ország azonban nem 'e világ' valósága, hanem egy 'eljövendő világé'. Mivel az ellentét nem kizárólag az idő síkján jelentkezik (lásd különösen kife-

jezően Gal 4,25: „a mai Jeruzsálem” – „a magasságbeli Jeruzsálem”), ezért az ország már a jelen történeti valóságában érintkezik e világgal. Jézus igehirdetésben erről a történeti metszéspontról van szó; az eljövendő országhoz fűződő kapcsolatában Jézus fontosságot tulajdonít a döntés helyeként felfogott jelenének. Ez is oka annak, hogy a példabeszédek nem arról szólnak, ami van, hanem arról, ami történik. Minden példabeszéd, mely összekapcsolható az országgal, azaz az üdvösséggel, egy történés, és nem egy meglévő állapot bemutatása talaján bontakozik ki. Országot és üdvösséget mondtunk, mivel a kettő lényegében fedi egymást, ezért példabeszédünk is az országról – azaz az üdvösségről – szól. Mivel azonban Isten országa nem e világból való (jóllehet ez szintén Isten világa), ezért csak példázatokban fejezhető ki az ország viszonya a világhoz, illetve e világnak és a benne élő egyes embereknek Istenhez és az ő világához fűződő viszonya. Valójában az Istenről tett minden kijelentés csak példázatokban lehetséges. Ennek legvilágosabb és legkövetkezetesebb kifejezését Jézus példabeszédei adják.

Természetesen fejtegetéseink mögött mégis csak ott rejlik az analogia entis egy sajátos változata, mely elutasított megszokott formájában – mint a példabeszéd értelmét struktúráló alapja. Ha nem akarunk az agnoszticizmus talajára tévedni az istenkérdés kapcsán, akkor aligha vitathatjuk Isten elvi kimondhatóságát – s nemcsak egyfajta kiolvashatóságát! – e világ létezése, helyesebben mondva: története valóságában. Ez az általános előfeltétele a kinyilatkoztatás lehetőségének. A példabeszédek arra is felhívják, hogy használjuk ki e lehetőséget, s felhatalmazzuk világunk nyelvén, mint közvetítő csatornának igénybevételére az isteni történelem kinyilvánítására e világ – és magunk – felé.



Horn, Friedrich

Karizma és értelem a Róm 12-ben

1. A téma bevezetése

Karizma és értelem első pillantásra izgalmas viszonyban vannak egymással. Jelenítsük meg ezt a tényállást az 1Kor 12 szövegét vizsgálva. A karizma-katalógusban, mely a Szentléleknek összesen kilenc adományát sorolja fel (12,8–10), a karizmák kapcsolódnak a nyelvek, a gyógyítás és a prófétálás adományához, melyekről részben vagy teljesen megállapítható, hogy lemondanak az értelem használatáról. Pál az 1Kor 14,14-ben azt állítja, hogy nyelveken szólás közben a lélek (*to pneuma mu*) beszél, az értelem ezzel szemben hallgat (*ho de nusz mu akarposz esztin*). Szól arról a veszélyről is, hogy ha az istentiszteleten nyelveken imádkoznak, az külső, a nem hívó számára könnyen őrjöngésnek, önkívületi állapotnak hat, sőt akár *mainomaként* (1Kor 14,23) értelmezhető, ez viszont azt jelenti, hogy ellentmond az értelemnek.

Ezzel szemben, Pál az első korintusi levélben sokszorosan hangsúlyozza a rendező elveket és kategóriákat (1Kor 14,27.33), és az ésszerű istentisztelet pedagógiáját támogatja, melyben az értelmetlen beszéd lefordítják vagy megmagyarázzák (1Kor 14,5.13.27), és nagy jelentőséget tulajdonít a tanításnak (1Kor 14,31.35) és az intésnek (1Kor 14,31). Hasonlóképpen érvényes az 1Kor 12-re nézve is, hogy Pál visszautasítja a közösségben felmerülő elit igényeket, – melyeket többek között a különleges lelki adományokkal indokolnak, – azzal, hogy minden keresztény birtokolja a Lélek adományát és mindenki megkapta a maga saját karizmáját (1Kor 7,7; 12,7.11; Róm 12,6).¹ Ezzel már szóltunk Pál első kritikai reflexiójáról, melyekkel a Lélek adományaira utal. Míg az első Tesszaloniki és a Galata levélben Pál felszólítja a keresztény közösséget, hogy a Lelket ki ne oltás (1Tessz 5,19), járjanak a Lélek szerint, általa vezetve (Gal 5,25), hiszen a közösség életét a Lélek irányítja, addig az apostol a maga szabályaival is beleszól a lélek által vezetett közösség életébe. Már annak a képnek a bevezetése, melyben az egy testről és annak sok tagjáról van szó, a lelket az egy test organizmusának működéséhez köti, és ezzel utal határaitra is. Az ember, aki megkapta a Lélek adományát, már nem kizárólag a Lélek működése alatt

¹ M. N. Ebertz, Art.: *Charisma. II. Neues Testament und älteres Christentum*, RGG41., 114–116 hangsúlyozza az elit igényeknek a karizma-konceptió segítségével történő tekintélyellenes átalakulását: „evidentiellg ezen igények transzcendenzálását és racionalizálását.”

áll, hanem felelős a magatartásáért a többi tag előtt is. Azonban már a karizma fogalmának bevezetése is eltereli a beszűkülte figyelmet a látványos lélek-adományokról, mivel Pál szerint minden egyes keresztény Istentől megkapta a maga karizmáját (1Kor 7,7).

Másrészt a karizma fogalmához² az az elképzelés is társul, hogy Isten Lelke szabadon nyilvánul meg, az ember nem rendelkezhet fölötte, és az emberi értelem nem képes ellenőrizni azt. *To pneuma me szbennüite* (1Tessz 5,19) hirdeti Pál a tesszaloniki keresztényeknek. *Panta de tauta energie to hen kai to auto pneuma diairun idia eskato kathos buletai* (1Kor 12,11) – így hangsúlyozza Pál a Lélek szabadságát. Mégis, ezáltal a karizma fogalmának még csak egyik oldalát világítottuk meg. Már az első karizma-katalógus, az 1Kor 12,8–10-ben, tartalmaz az értelemmel kapcsolatos adományokat (bölcs beszéd, a nyelveken szólás értelmezése, stb.), ugyanígy a második katalógus is az 1Kor 12,28-ban (tanítás, a közösség kormányzása, stb.). Végül azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az 1Kor 12,31-ban Pál értékelése szerint a szeretet, jóval magasabb rendű karizma (1Kor 13), mint a nyelveken szólás, a prófétálás, a látványos hit vagy a lemondás. Míg az említett adományok múlandóak, a szeretet a hittel és a reménnyel szemben, nem múlik el. Az 1Kor 12–14 fényében H. Balzzal együtt megállapíthatjuk: „a vallásos (dionüszoszi) önkívület gondolatát (vö. Hdt. IV 79 *hypo tu theu mainetai*) az Újszövetség nem pozitív jelenségként veszi át.”³ Itt kétségtelenül eltérésről van szó. Biztos azonban, hogy itt Pál is Isten Lelkéről beszél, de egyre többször szabályozza a lélek működését? Az értelem vagy a rend azonban számára nem mond ellent Istennek. Sőt: Isten nem a zűrzavar istene (1Kor 14,33.40), a megkeresztelt hívó pedig megújult értelemmel rendelkezik (Róm 8,5; 12,2).

A lélek, a karizma, és a közösségi istentisztelet viszonyát az 1Kor 12–14-ben sokrétűen vizsgálták, és bemutatták, ez az intenzitás azonban nem állítható az egész a Róm 12 szakasról. A ‘karizma és értelem’ témáját az utóbbi mindenestre még alapvetőbben tárgyalja mint az 1Kor 12–14. Már a Róm 12,1–2 bevezető versek arra szólítják fel a közösséget, hogy a megújult értelmük szerint éljenek. Hogyan viszonyulnak ehhez a karizmákhoz (Róm 12,6–8)? És hogyan értékeljük a Róm 12,9f. szeretetre vonatkozó kitekintését, mely az értelem és a karizmák kontextusában az 1Kor 13-mal áll párhuzamban?

² A fogalom – mely a kereszténység előtti, zsidó irodalomban csak ritkán fordul elő, a pogány irodalomban sehol nem találkozunk vele – történetéhez: N. Baumert, „Zur Begriffsgeschichte von *charisma* im griechischen Sprachraum”, *ThPh* 65, 1990, 79–100; uő., „Charisma – Versuch einer Sprachregelung”, *ThPH* 66, 1991, 21–48.

³ H. Balz, Art.: *mainomai*, EWNT II, (924–)925.

2. A Róm 12,1–21 szakasz áttekintése

Pál itt egy hosszabb erkölcsi tanítást tartalmazó szakasz írásába kezd, melyben általános (12,1–13,14) és speciális (14,1–15,13) intelmeket ad Róma keresztény közösségének, melyet ugyan nem ő alapított, és amelyet személyesen még nem is ismert⁴. A szakirodalomban szokásos⁵ értelmes felosztás a Róm 12 szakasz hármas felosztását ismeri fel: a. Róm 12,1–2: az értelmes istentisztelet; b. Róm 12,3–8: egy test – sok tag/a karizmák; c. konkrét intések a szeretet kritériuma alapján.

a. Róm 12,1–2: A két bevezető vers kapcsán Ernst Käsemann „a világ minden napjainak istentiszteletéről” beszélt.⁶ Jogosan, hiszen az áldozatnak (*thüszia*) és az istentiszteletnek (*latreia*) már nem kell feltétlenül a profán világtól elkülönített szakrális térben történnie, hanem a keresztények egy bizonyos magatartása által a mindennapjaikban valósul meg, és érinti, mind a testi mivoltukat (*szómata*), mind pedig az értelmüket (*nusz*). Ahogy az áldozatbemutatásnál, úgy itt is szent testeket bocsátanak Isten rendelkezésére, csak már nem kizárólag állatok testét, hanem emberekét is, utóbbiakat nem véres, hanem élő formában. Az áldozat célja ugyanaz marad: valamit átadni Istennek, az ő tetszésére. Az áldozat bemutatásának formája azonban teljesen átalakult. A Róm 12,1 következetesen az „ésszerű, értelmes istentiszteletről” (*logiké latreia*) beszél. Ebben kifejezésre jut a moralizálás, melyet nem lehet elgondolni a valódi áldozati istentisztelet filozófiájának, illetve ennek a hellenista zsidóság által történt recepciója nélkül. A zsidó diaszpórában, mely valójában már csak a zarándoklatokon kapcsolódott be a jeruzsálemi templomi istentiszteletbe, végbement a törvény előírásainak moralizálódása és spiritualizálódása – melyek Pál ismerete szerint eredetileg a jeruzsálemi templomból származtak.⁷

⁴ Azokról a kísérletekről, melyekkel a Római levelet retorikai szempontok alapján próbálták tagolni, a következő műben olvashatunk: H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das neue Testament*, UTB 2022, Paderborn 1998, 228–231.

⁵ Fontos új kommentárok a Római levélhez (minden esetben az első kiadás alapján): J. G. D. Dunn, *Romans 1–8.9–16*, WBC 38A.B, Dallas 1988; J. A. Fitzmeyer, *Romans, AncB* 33, New York 1993; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Leipzig 1999; E. Käsemann, *an die Römer*, HNT 8a, Tübingen 1973; D. Moo, *The epistle to the Romans*, ICC, Grand Rapids 1996; H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThK VI, Freiburg 1977; W. Schmithals, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988; P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, EKK VI 1–3, Zürich 1978, 1980, 1982; D. Zeller, *Der Brief an die Römer*, RNT, Regensburg 1985.

⁶ Ernst Käsemann, „Gottesdienst im Alltag der Welt. Zu Römer 12” in: uő., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, 3. kiad. 1970, 198–204.

⁷ A hellenista kor zsidóságához általában és allegorikus szentírás-értelmezésükhöz lásd: Eduard Lohse, *Umwelt des neuen Testaments*, GNT 1, Göttingen, 2. kiad. 1974, 86–105; Günter Sternberger, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München 1977, 47–65.

Pál az istentisztelet értelmezésében azért megőrzött egy különbségtételt is. A szakrális–profán ellentétet többé nem lehet megfeleltetni a tényleges térbeli, a templom és a templomon kívüli tér ellentétének. Pál számára a határvonal nincs pontosan meghatározva. Az egyes keresztények magatartásától függ hogyan élnek testiségükkel, értelmükkel, hogyan viszonyulnak a világ idejének ezen korszakához (12,2). A keresztények tehát a világ mindennapjaiban élnek, istentiszteletük nem egy szakrálisan elkülönített térben megy végbe. Mégis létezik számukra a „világidő-oltár” ellentéte. Nem szabad hasonlítani hozzá, hanem engedni kell, hogy belsőleg átalakuljanak. Ezen átalakulás célja az értelem megújulása. Amikor ez megtörtént, a keresztények abba az állapotba kerülnek, hogy képesek lesznek megvizsgálni Isten akaratát, sőt élni is tudnak aszerint. Isten akaratának mibenlétét jelzőkkel lehet leírni: Isten akarata jó, neki kedves és tökéletes (*to agathon, euareosztion kai teleion*).

Ennek az érvelésnek néhány kifejezéséhez magyarázatot kell fűznünk. Az „ez a korszak” kifejezés az apokaliptikus gondolkodásból származik. A világ mostani korszakát, ellentétben a túlvilág idejével⁸, mint Istentől távolit és múlandót jellemzi. Pál számára ez azt jelenti, hogy keresztény élete ettől a világtól egy bizonyos távolságban zajlik. Másrészt azonban nem szabad egyszerűen csak ennek a világnak a végre várni, és visszavonulni, hanem a jelen világhoz való alkalmazkodást kell elkerülnie. Pál a következőkben, ezzel a világgal szemben inkább egy aktív, támadó magatartásformát dolgoz ki. Az értelem átalakítására szólít fel. Erről az átalakulásról oly módon beszél, hogy a hangsúly az önátalakításra kerül. Ez a gondolatmenet feltételezi azt, hogy e korszak embereinek már nincs igazi kapcsolata Isten akaratával. Pál a Róm 1,18–3,20-ban részletezte, hogy maga Isten is bizonyos távolságot tart saját teremtetésétől. A Róm 7-ben Pál visszatekint az Isten törvényével azonosulni akaró de erre mégis képtelen ember konfliktusára. Lehetővé vált a megújulásnak ez a folyamata, és az, hogy hagyjuk magunkat krisztusi üdvörtörténet által átalakulni. Pál a Róm 5–8-ban részletesen leírja az új élet alapjait. Ha valaki ennek megfelelően átalakul, és eltávolodik a mostani világtól, az képes Isten akaratának valódi felismerésére.

Isten akarata nem nyilvánvaló. Nincs leírva, mint a Tóra. A keresztény életnek mégis ehhez kell igazodnia. Pál a keresztények megújult értelmét hívja segítségül, melynek segítségével kell Isten akaratát keresniük. Ez elvileg azt a lehetőséget is magában foglalja, hogy több lehetséges választ is találnak. Különböző szituációkban eltérő válaszok adhatók. Pál csak egy irányt mutat: Isten akarata az, ami jó, neki tetsző és tökéletes.

⁸ A két világkorszak-tanhoz lásd: Philipp Vielhauer–Georg Strecker, „Apokalypsen und Vwewandtes”, in: Wilhelm Schneemelcher (kiadó), *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen, 5. kiad., 1969, 498f.

b. Róm 12,3–8: Mielőtt Pál a 6–8 versekben a karizmákról beszélne, két kritériumot állapít meg: a megfontoltságot, és az egy test sok tagjának együttműködését. Tekintélyét megalapozandó, elsőként a neki juttatott kegyelemre hivatkozik (3a). Később a 6a versben arról a kegyelemről beszél, amelyet minden hívő megkap, minden hívő a maga módján megkap, ez azonban eltér az ő különleges apostoli kegyelmétől.

A *hüpephronein* – *phronein*, *phronein* – *szóphronein* igék szójátékával Pál egy olyan gondolkodásmódot ajánl, mely „a hit mértékéhez”⁹ tartja magát, ezt minden egyes hívő megkapta. Elutasítja, hogy valaki felfuvalkodott legyen a közösség másik tagjának kárára, és józanságot követel, mely szerénység nélkül nem valósítható meg. A *phronészisz* és *szóphronészisz* mellett a *dikaiozúinē* és az *andreia* is a klasszikus görög filozófiában sarkalatos erénynek számítanak. A hellenisztikus zsidóság átvette ezt a négy sarkalatos erényt, és már nemcsak az erénynek tartotta (*areté*), hanem a biblikus gondolkodásnak megfelelően az igazságosság (Bölcs 8,7) és a bölcsesség (4Makk 1,18) fogalmai alá rendelte.¹⁰ Pál ehhez a fogalomhoz nemcsak formailag, hanem ténylegesen, tartalmilag is csatlakozik. A józanság számára az a magatartás, melyet a keresztény közösségben mind a hit tartalmával, mind a közösség másik tagjával szemben gyakorolni kell. Így tehát értelmes mércét állít fel.¹¹

Pál a 4. versben az általánosan ismert, a görög filozófia és a hellenisztikus zsidóság által közvetített, előre adott képet használja fel arra, hogy egy másik szempontból világítsa meg a közösség többi tagja iránt tanúsított józan magatartást. Az egy test és sok tag képe az emberi társadalomnak (=test) egy olyan modelljét írja le, mely csak akkor működik, ha az egyes tagok együttműködnek. Ezt a képet –mely Agrippa Menentius Lanatus tanmeséjére vezethető vissza Kr.e. 494-ből¹² – gyakran használták az antik világban, különféle összefüggésekben. Ha a római közösségre alkalmazzuk, kettős jelentése van: egyrészt, minden egyes keresztény tagja a fölérendelt testnek, és bár Pál nem mondja ki, hogy ez a test Krisztussal azonosítható, a gon-

⁹ A *metron piszteosz* kifejezés (határozott névelő nélkül) a hitnek egy különböző mennyiséggel mérhető mértékét juttatja eszünkbe (fides qua creditur – hit, *amellyel* hiszünk), melyet Isten minden kereszténynek megadott. Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/3, Neukirchen 1982, 11 ezt az értelmezési lehetőséget „egyszerűen lehetetlennek” tartja. Ő a kifejezést a Róm 12,6-ból kiindulva értelmezi, és *ametron piszteon* kifejezést mint a *kata tén analogian tés pisteuós* megfelelőjét értelmezi, a fides quae creditur (hit, *amelyet* hiszünk) értelmében. Wilckennel szemben mindenesetre nem rendelkezünk mondatlanilag „pontosan megfelelő kifejezéssel”.

¹⁰ Vö. Georg Bertram, Art: *phrén ktī*, ThWNT IX, 1973, 216–231.

¹¹ Sok újabb kommentár nem veszi észre ezt az utalást a *phronészisz* és *szóphronészisz* kifejezésekre és ezzel az értelmi kategóriákhoz való kapcsolódásra; nem így Moo, *Epistle to the Romans*, 760f.

¹² Szöveg: Livius II 32,7–33,1; további szövegi kiadások: Georg Strecker–Udo Schnelle, *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. II. köt. Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse*, Berlin–New York 1996, 363–365.

dolat ott van a háttérben, a kép hozza magával.¹³ Másrészt szociális vonatkozása is van a képnek, ez lenne a közösség tagjainak kölcsönös egymásra utaltsága, *to de kath' allélón mené*.

Pál azzal, hogy a józanságról és a „test és a tagok” képeről ír, két olyan kritériumot nevez meg, melyek filozófiai eredetüknél fogva nagy jelentőséget tulajdonítanak az értelemnek és egyidejűleg a közösség társadalmi dimenziójának. Az lehet a benyomásunk, hogy Pálnak a rajongókról szerzett korintusi tapasztalatai hatással vannak arra, hogy itt az apostol erőteljesebb hangsúlyt ad az értelemi kategóriáknak, mint az első Korintusi levélben, kritizálja azokat a karizmákat, melyek közösségszétválasztó hatásával Korintusban találkozott. Anélkül, hogy a korintusi szituációt itt részletesen tárgyalnánk, a következőkről mégis szólnunk kell. Korintusban Pál távozása után a közösség egy része a pneumatikus rajongók irányzatához csatlakozott, számukra a Lélek birtoklásának jelei az olyan látványos adományok voltak, mint a nyelveken szólás¹⁴. A közösségnek ez a része, akik magukat *pneumatikoi*-nak nevezték, lenézték a *phüszikoi*-okat, akik nem rendelkeztek ilyen adományokkal. Pálnak a korintusi tapasztalatai után a következő problémát kellett megoldani: hogyan nyerjenek kifejezést a karizmák a közösségben anélkül, hogy a pogány környezet ezekben eksztatikus mániát lásson (1Kor 14,23)? Hogyan nyilvánulhatnak meg a karizmák a közösségben a hit tartalmának (*kata tén analogian tés pisteós*; Róm 12,6) és a közösség konkrét formájának a testnek a sérelme nélkül?

Az 1Kor 12,6–8-ban, Pál felsorolja a különféle karizmákat, az első négy az *eite* szóhoz kapcsolódik, majd további hárommal bővül, melyek névelővel lát el. A hét karizma mindegyike egy meghatározás, melyeket a hozzáfűzött *en* szócska vezet be. Már ez mutatja, hogy Pál semmi esetre sem akarta, hogy a karizmák szabadon és ellenőrizetlenül nyilvánuljanak meg a közösségben, megnyilvánulásukat ezért kritériumhoz kötötte. Ezt a kritériumot kifejezetten csak a bevezető karizmánál, a *profeteia*-nál találjuk meg, itt a prófétálást az *analogia tész piszteuósz*-hoz köti az apostol. Itt nem a hit szubjektív oldaláról, hanem objektív formájáról (*fides quae creditur*) van szó, mely a karizmák számára a mércét jelenti. Az *analogia* fogalma az értelemmel kapcsolatos, és az a feladata, hogy világosan ellenőrizhető kapcsolatot hozzon létre a hit tartalma és a mindenkori karizma között. Ehhez a meghatározáshoz kapcsolódik a harmadik kritérium: *en té didaszkalia*, mely hasonlóképpen a keresztyén hit szilárd tartalmára vonatkozik, jöllehet ez nem tekinthető részletes katekiz-

¹³ Az 1Kor 12,12.27-ben egyértelműbben megtörténik a test és Krisztus azonosítása; ezen kívül találkozunk vele a Krisztusban való keresztség bemutatásánál (1Kor 12,13; Róm 6,3) és a krisztusi közösség mint *en Krisztó enai* leírásánál.

¹⁴ A korintusi közösség szituációjával, felépítésével, eredetével, utóhatásával a következő mű foglalkozik: Horn, *Angeldes Geistes*, 160–301; kevésbé részletes információk: Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHK 7, Leipzig 1996, 8–12.

musnak.¹⁵ Ha a hét karizma listáját szemügyre vesszük, feltűnik, hogy lényegében a hithirdetésre, a szolgálatra és a szervezetre vonatkozó (kérügmatis, diakóniai és kibernetikus) adományokat sorol fel (prófécia, szolgálat, tanítás, intés, adományok szétosztása, előjáróság, az irgalmasság gyakorlása). Ezzel ellentétben az individuális vonatkozású, eksztatikus karizmákat már nem is említi. Míg Pál az 1Kor 12-ben az olyan adományok, mint a *legé glósszón, hermenein glósszón, glósszaisz lalein* a felsorolás végére helyezi (1Kor 12,10.28.30), ezzel értékítéletet is alkotott róluk, a felsoroltakat és az eksztázisban végrehajtott gyógyítás adományát és a Róm 12-ben már egyáltalán nem is említi. Ennek oka vélhetően a következő: a. korintusi tapasztalatai arra készítették Pált, hogy a rajongóktól távolságot tartson; b. Pál itt még csak azokról a karizmákról beszél, melyek egyértelmű kapcsolatban állnak az *oikodomé*-vel. Ezért a Róm 12,4–8-ban megerősödik a karizmák és a Krisztus-test gondolat szoros kapcsolata; c. nem foglalkozik az egyes eksztatikus embereknek juttatott karizmákkal.

c. Róm 12,9–21: A záró szakaszban többes szám harmadik személyben megfogalmazott intésekkel találkozunk. Ezek lazábban kapcsolódnak egymáshoz, egyrészt a „jó–rossz” ellentétpár vezérmotívuma által (9.17.21), másrészt néhány helyen, bizonyos kulcsszavak segítségével. Azonban átfogó összefüggésekkel is találkozunk. A 12,3-ban szereplő *phronein* igét a 12,16 háromszor újra szerepelteti a közösség értelmes együttélésének leírására. Ezzel szemben a szeretetparanccsal ugyan már a bevezető részben találkozunk, valójában mégsem ez lesz az egész harmadik szakasz meghatározó témája.¹⁶ A felvázolt ideális magatartásforma szerint, a méltóság nagyrabecsülése helyébe a méltóságról való lemondás lép.¹⁷ Pál itt is a hellenisztikus zsidóság által előkészített úton jár. A záró szakasz más helyein is csatlakozik a hellenista kor zsidóságtól örökölt, az értelemre vonatkozó irányelvekhez.

Természetesen lényeges a karizma-katalógus (12,6–8) szoros kapcsolata a szeretetparanccsal (12,9f.). Pál már az 1Kor 12–14-ben megteremtette ezt az összefüggést, amikor a szeretetről mint a legnagyobb karizmáról beszélt (1Kor 12,31), mely fölötté áll minden adománynak, mindenekelőtt az elsőként említett nyelvek adományának.¹⁸ Az összes többi karizma átmeneti, a szeretetnek azonban eszkatologikus távlatai vannak. Az 1Kor 12–14-ben Pál a hangsúlyt a felszínes, feltűnő adományokról a szeretet karizmájára helyezi. „Amint az agape az 1Kor 13 szerint minden keresztény magatartás kritériuma, úgy *a fortiori* az is, hogyan élünk a karizmák-

¹⁵ Zeller szerint (Römer 209) az irodalomban ez a szövegértelmezés van túlsúlyban.

¹⁶ Thomas Söding szerint, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, NTA 26, Münster 1995, 241.

¹⁷ vö. Gudrun Guttenberger–Ortwein, *Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt*, NTOA 39, Freiburg–Göttingen 1999.

¹⁸ vö. Thomas Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie*, SBS 150, Stuttgart 1992, 104–109.

kal.”¹⁹ A Róm 12 ezt a sort folytatja, a hellenisztikus irodalomból vett „jó–rossz” ellentétpár segítségével hangsúlyozza a szeretet értelmi, bölcsességi, praktikus irányultságát. A szeretet nem egyszerűen érzelem, és több mint alapmagatartás. A szeretet a Róm 12,9 szerint felhívás a döntésre, hogy utáljuk a rosszat és ragaszkodjunk a jóhoz. A szeretet a jó alapján tájékozódik, ez a Róm 12,2 alapján Isten akarata, melyet keres, és amelynek érvényt szerez.

3. Végkövetkeztetés

A karizmát és az értelmet lehet úgy tekinteni, mint egymással szembenálló ellentéteket, ha a karizmában az ember a Lélek ellenőrizhetetlen, eksztatikus, az értelem kiiktatásával járó működését látja. Pál ismeri ezt a felfogást, valószínűleg a zsidó–hellenista hagyományból²⁰, és az 1Kor 14,14.23-ban fel is használja, amikor a lelki adományt és az értelmet, úgy tekinti mint amelyek egymást kizárják. Ezt a felfogást teljesen azonban mégsem veszi át, a Róm 12-ben a Lélek általános működését alárendeli annak speciális, az értelemben megnyilvánuló működésének. Ez az értelem Pál számára nem egy általában vett bármilyen értelem, hanem Krisztus és a Lélek adománya által megújult értelem. Képes kutatni Isten akaratát, és megvizsgálni mi az, ami jó, neki tetsző és tökéletes (12,2).

A páli karizma-tant gyakran túlértékelték. Ezt mutatja a lélek és hivatal egymáshoz való viszonyáról folytatott hosszadalmas vita.²¹ Pál messze van attól, hogy a Lélek szabad működése mellett álljon ki, és a hivatali struktúrákkal ellentétes karizmatikus közösségi rend mellett törjön lándzsát. A közösség életjeleiben felismeri a Lélek működését és ezekhez, mint karizmákhoz viszonyul. Ez azonban még nem azt jelenti, hogy a kifejezetten karizmatikus beállítottságú közösségirányításra szavaz.²²

Tanulmányunk megmutatta, hogy az etika és annak megalapozása tárgyalásánál a karizmatikus irányultsághoz még a megújult értelem alapelvéből kiindulva is kri-

¹⁹ Söding, *Liebesgebot*, 146.

²⁰ Alexandriaiai Philón a *Quis Rerum Divinarum Heres* c. művében (265) a bölcseket úgy írta le, mint eksztatikusokat: „Ha ugyanis az isteni fény felragyog, kialszik az emberi, ha pedig az alszik ki, ez éled újra és világít. A profétikus embertípus azonban gyakran nem felel meg ennek. Hiszen a bennünk lakó lélek az isteni lélek érkezésének megfelelően visszahúzódik, mielőtt az újra eltávozik, ez ismét beköltözik.” (a fordító [N. J.] fordítása a következő német szövegkiadás alapján: Johannes Leipoldt és Werner Grundmann, *Umwelt des Urchristentums II. Texte zum neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 3. kiad. 1972, 314.

²¹ Lásd a következő tanulmánykötetet: Karl Kertelge (kiad.), *Das Amt im Neuen Testament*, BiH 10, München 1972.

²² Lásd Jürgen Roloff joggal kritikus gondolatait: *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993, 138f.; valamint Georg Strecker, *Theologie des neuen Testaments*. Átdolgozta, bővítette és kiadta Friedrich Wilhelm Horn, Berlin–New York 1996, 198–206.

tikus fenntartással kell közeledni. Az értelmes istentisztelet éppen az értelmet és annak alapelveit próbálja szolgálatába állítani. Ez a gondolat, mely Róm 12,1–2-ben jelenik meg és az azt követő két szakaszban, a 12,3–8-ban és a 12,9–21-ben, sem vesz el szemünk elől.

A Róm 12 fejezetben Pál csak egy helyen engedi szóhoz jutni a korai kereszténység kétségkívül jelenlévő eksztatikus hagyományát. A Róm 12,11-ben a következő felszólítást olvashatjuk: *tó pneumatí dzeontes* (vö. mint párhuzam: ApCsel 18,21; 1Tessz 5,19). Ez az intés saját kontextusán belül más gyakorlati szempontú felszólítások sorába illeszkedik. Ezek alapján azt kell megállapítanunk, hogy a lélek lángolása éppen a testvéri szeretetben, a másik ember megbecsülésében, az igyekezetben, a türelmes kitartásban, stb. mutatkozik meg.

A hatástörténet szempontjából feltehetjük a következő kérdést: nem szorította-e háttérbe Pál a kereszténységnek azt az irányzatát, mely ma a közösségmegújító mozgalmakban, a karizmatikus csoportokban, vagy akár a szabadegyházakban és a szektákban tudatosan újra a középpontba kerül? Ez az áthelyeződés becslésem szerint a vallás eksztatikus formájának olyan felértékelődésével jár, amellyel sem Pálnál, sem az Újszövetség más írásaiban nem, vagy csak helyenként található meg. Mielőtt egy irányzatot követni kezd az ember, meg kell vizsgálnia ennek az újonnan támadt érdeklődésnek a lehetséges hátterét.

A Róm 12-ből megismert Pál, számomra egyrészt szimpatikus, mert komolyan vesz minden egyes hívőt, és a keresztényeket a mindennapokban megélt értelmes istentiszteletre szólítja fel, a vallást nem azonosítja a szolgálattevő papokkal és a hozzájuk rendelt szakrális térrel. Másrészt azonban merev gondolkodására utal Pál az értelmes istentiszteletet védő beszédével. Tanítása olyan intellektuális követelményeket támaszt, melyeket nem lehet minden esetben megvalósítani. Lehetséges, hogy Pál az értelem segítségével akarja megszelídíteni a Lélek működését? További kérdéseket is feltehetünk Pállal és a rá oly nagy hatással lévő felvilágosult zsidó-hellenisztikus hagyománnyal kapcsolatban: beszélhetünk istentiszteletről, áldozatról, a test áldozatáról, amikor e fogalmak által jelölt valóságok az intellektualizálás és a moralizálás által elvesztik igazi tartalmukat? Nincs szüksége a vallásnak arra az áldozatbemutatásra és kultuszra, mely a szakrális térben, és nem a mindennapokban kerül bemutatásra? Bár a hellenisztikus zsidóságban a kultusz fogalmának spiritualizálására törekedtek, azért még mindig tudtak a kultusz továbbéléséről a jeruzsálemi templomban, és ezzel a zárandoklatok alkalmával kapcsolatba is kerültek. Átvehetjük a kultikus nyelvezetet, ahogy azt Pál a Róm 12,1–2-ben teszi, úgy, hogy tartalmát etikai szempontból átértelmezzük? Ezekkel a kérdésekkel zárom tanulmányomat, melyeket nem válaszolok meg, hanem további vitára bocsátom.



Jakab Attila

A szolgálatok különfélesége

(1Kor 12)

Karizma és hatalom az őkeresztény korban

Jóllehet a katolikus egyháztan lényegileg megkülönbözteti a hívő népet (*általános papság*) és a klérust (*szolgálati papság*), a történelmi kutatás arról tanúskodik, hogy a laikus és klerikus kategóriák megkülönböztetése valójában a keresztény közösségek fokozatos intézményesítődésének a következménye¹. Az első idők uralkodó vonásai a közösségi jelleg, a szolgálatok különfélesége valamint a hívők és a szolgálattevők merev elkülönülésének a hiánya. Hosszú időn keresztül ugyanis a keresztények számbelileg elenyésző közösségeket alkottak és a kereszténység csak aránylag lassan és nagyon egyenlőtlenül terjedt a római birodalomban².

Az első közösségek életére és szervezésére vonatkozóan rendkívül fontosnak tekinthető az 1Kor 12 tanúsága. Korintus, amelyet a rómaiak Kr. e. 146-ban teljesen elpusztítottak, majd Julius Caesar 44-ben újraalapított, Pál apostol idejében a görög félsziget legnagyobb városa, tarka lakossággal és különféle vallásokkal. A város egyik jellegzetessége, hogy míg az erős római öntudatú vezető réteg nyelve a latin addig a görög ajkúak ki vannak zárva a város dolgainak az intézéséből. Ezt fontos megjegyezni mivel elsősorban közülük kerülnek ki a korintusi keresztény közösség tagjai, amelyet Szt. Pál Kr. u. kb. 50 és 52 között alapított. Kétségtelen, hogy a pogány származás rányomja bélyegét a keresztények gondolkodásmódjára, amint azt az apostol 55 körül írt levele is bizonyítja. Szt. Pál elsősorban a közösségben felmerült problémákra igyekszik válaszolni a levelében. A korintusi keresztények ugyanis aránylag rövid idővel az apostol távozása után pártokra szakadnak (1,12) és egyéni üdvösségük elnyerése tudatában erkölcsi lazaságról tesznek tanúságot.

Szt. Pál a levelében nem beszél külön a közösségi szolgálatokról, hanem az adományok és a tettek között említi őket, mintegy ezzel is érzékeltetve a kategoriális elkülönülés hiányát. Miután szól a nők és férfiak viselkedéséről a gyülekezetben (11,2–16), valamint a közösségi úrvacsoráról, vagyis az Úr utolsó vacsorájának a megemlékezéséről (11,17–34), egy hosszabb részt szentel a lelki adományoknak (12–14), amelyek a Lélek jelenlétét hivatottak tanúsítani egy, a pogány gondolko-

¹ Faivre Alexandre, *Les premiers laïcs lorsque l'Eglise naissait au monde*. (Croire & Comprendre) Strasbourg 1999.

² Jakab Attila, „A kezdetek varázsa. Intézményes fejlődés az őkeresztény korban”, *Egyház-fórum* 15. 1999/3–4. 74–87.

dásmód maradványait még mindig őrző 'fiatal' közösségben. Az apostol lényegében véve a karizmák (*charismata*; 12,4), a szolgálatok vagy megbízatások (*diakoniai*; 12,5) és a tettek (*energēmata*; 12,6) különféleségét helyezi párhuzamba.

„A Lélek megnyilatkozásait mindenki a közösség javára kapja. Az egyik a bölcsen szólást kapja a Lélektől, egy másik a tudással való beszédet ugyanattól a Lélektől, megint egy másik a hitet ugyanabban a Lélekben, egy másik a gyógyítás adományát az egyedüli Lélekben, egy másik a csodatevés hatalmát, egy másik a prófétálást, egy másik a szellemek elbírálását, egy másik a nyelvek különféleségét, míg egy másik a nyelvek értelmezésének az adományát. Mindezt azonban egy és ugyanaz a Lélek műveli, a saját tetszése szerint osztva az adományait kinek-kinek.” (12,7–11)

Szt. Pál apostol alapgondolata, hogy a keresztények egy testet alkotnak Krisztusban (lásd *Róm* 12). Ez az egység azonban nem jelent egyformaságot, sem pedig hatalmi alá- vagy fölérendeltséget. A keresztény közösség egysége ugyanis a sokféleségre épül. Hiszen a keresztség pillanatától, hovatartozástól (zsidó vagy görög) és társadalmi helyzettől (szabad vagy rabszolga) függetlenül, mindannyian ugyanazon közösség egyenlő és szükséges tagjai. Ebből kifolyólag az egyes tagoknak kölcsönösen tisztelniük kell egymást, de ezen túlmenően törődniük is kell egymással (*1Kor* 12,12–25).

„Szenved egy tag? Valamennyi tag együtt szenved vele. Tiszteletben részesül egy tag? Valamennyi tag együtt örül vele. Hiszen ti Krisztus teste vagytok, és egyenként tagjai. Azok pedig akiket Isten megbízott a közösségben/gyülekezetben azok először az apostolok (*apostolous*), másodszer a próféták (*prophētas*), harmadszor a tanítók (*didaskalous*) ... Következnek a csodák, majd a gyógyítás, a segítőkészség és a kormányzás adományai (*charismata*) [és] a nyelvek sokfélesége.” (*1Kor* 12,26–28)

Amint az Szt. Pál leveléből kitűnik, a korintusi közösség szervezete és működése nem egy hierarchikusan felépített intézményrendszeren alapszik. Az apostol semmiféle említést nem tesz a pasztorális levelekből ismert kategóriákra: *presbyteroi* és *episkopoi kai diakonoi*. Az általa alapított közösség azonban érdekes hasonlóságot mutat az *ApCsel* 13,1–3-ból ismert antióchiai közösséggel, ahol több próféta és tanító neve ismerős (Barnabás, a Nigernek is nevezett Simon, a kirenei Lucius, Manaén és Saul). Egyértelmű, hogy Szt. Pál kezdetben a próféták és tanítók kategóriájába tartozik mielőtt, Isteni sugallatra, elkezdi apostoli tevékenységét (*ApCsel* 14). Kétségtelen, hogy útjai során Szt. Pál azt a közösségi modellt honosítja meg, amelyet ismer és amelyben ő maga is élt egy darabig. Ennek értelmében az apostolság tulajdonképpen egy állandó úton levés a jézusi Örömhír hirdetésének a céljából. Az apostol nem telepszik meg, hiszen másfelé is várja az alaprakás. Ezért, amint a közösség életképesnek bizonyul, továbbmegy. Az apostol távozása után azonban a közösségnek bizonyos mértékben meg kell szerveződnie és megbízatásokat kell szétosztania ahhoz, hogy tudjon élni és működni. A páli közösségekben ilyen megbízatás vagy szerep a prófétálás és a tanítás. Ezek a megbízatások azonban na-

gyon szorosan kapcsolódnak a megbízott személyhez és a közösség javát hivatottak szolgálni. Ebből kifolyólag nincsen hivatali jellegük. Nem lehetnek betöltöttek vagy betöltetlenek mivel személytől függnék. Ugyanakkor a különböző szerepek között nem áll fönn egy pontosan meghatározott hierarchikus viszony, mint ahogy a megbízott személyek sem rendelkeznek sajátságos (klerikális) státussal a közösségen belül. Végeredményben a megbízatás (legyen az apostoli, prófétai vagy tanítói) nem más mint egy adománynak (karizmának) az elismerése közösségi szinten. Hiszen az első keresztény gyülekezetek nem annyira intézmények mint testvéri közösségek (lásd *Mt* 23,8–10). Mint ahogy Szt. Pál apostolsága (*Róm* 1,1; *1Kor* 1,1; *2Kor* 1,1; *Gal* 1,1) sem annyira hivatal vagy sajátságos státus mint inkább szolgálat (*diakonia*: *2Kor* 1,24; 3,3–9; 4,1; 5,18; 6,3–4; *1Kor* 3,5; *Róm* 11,13). Az apostoli tekintély pedig Istentől kapott karizma (*Gal* 1,11–16).

Az adott keresztény közösségek számbeli növekedésével és a jézusi eseménytől történő időbeni eltávolódással azonban a kereszténységnek szembe kell néznie a „hogyan tovább?” égető kérdésével. Elkerülhetetlenül felmerül tehát az intézményes megszerveződés szükségessége, amellyel együtt jár a kategoriákra való tagolódás valamint a sajátságos státust eredményező állandó szolgálati hivatalok (vagyis a klérus) kialakulása. A kereszténység fejlődésével párhuzamosan tűnnek tehát el vagy alakulnak át az apotoli idők jellegzetes szolgálattelvői: az apostolok, a próféták és a tanítók. Így a pasztorális levelekben már nem is találkozunk a karizmák kérdésével. Itt már a keresztény közösség identitásának és működésének a kérdése tükröződik. Kétségtelen, hogy egy új korral, egy új helyzettel és ebből kifolyólag új problémákkal találjuk szembe magunkat. Az adott történelmi helyzet ugyanis időrendben megelőzi az irodalmi alkotást, amely mintegy következménye, eredménye annak és vissza is tükrözi azt.

A karizmatikus és az intézményes elképzelés/felfogás közötti átmenet vagy szakadás azonban nem történt egyidőben és zökkenőmentesen. Erről tanúskodik a szíriai eredetű *Didakhé*, vagy más néven a *Tizenkét apostol tanítása*³, amely végső formájában és a maga összetettségében az első század vége és a második század eleje közötti időből származik. A fegyelmi előírásokat tartalmazó negyedik rész (11–15) szerzője mindjárt az elején figyelmezteti olvasóit, hogy csakis azt fogadják közösségükbe akinek tanítása megegyezik az irat előbbi részében foglaltakkal. „Ha pedig maga a tanító is más tanítást kezd tanítani azért, hogy romboljon, ne hallgassátok. Ellenben ha gyarapítja az igazság és az Úr ismeretét, fogadjátok úgy mint magát az Urat.” (11,2).

³ *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendice, annexe et index par Willy Rordorf et André Tuilier. (Sources Chrétiennes, 248bis), Paris 1998.

Hasonlóképpen előírja az apostolokkal és a profétákkal szemben is a magatartást. Kéri a közösséget, hogy minden apostolt fogadjanak úgy mintha az Urat fogadnák. Ellenben ha az három napot vagy annál többet marad náluk, akkor úgy tekintsenek rá mint hamis profétára. Elmenetelekor semmi mást ne adjanak neki mint az előtte álló útszakasz megtételéhez szükséges kenyeret. Amennyiben pénzt kér vagy elfogad abban az esetben hamis proféta (11,3).

Figyelmezteti olvasóit, hogy egyetlen, a Lélek sugallmazására szóló profétát se tegyenek próbára és ne ítéljenek meg, mivel az ilyen tett megbocsáthatatlan bűnnek számít. Végeredményben azonban csak az, a Lélek sugallmazására szóló személy tekinthető profétának aki az Úr szerint él. Tehát az életmód az ami az igaz profétát a hamistól megkülönbözteti. Ugyancsak hamisnak tekinthető minden olyan proféta, aki nem teszi azt amit tanít (11,7–12).

Ezidáig kétségtelen a párhuzam egyrészt az első korintusi levél, másrészt a *Didakhé* által leírt keresztény közösségek között. Mindkét esetben egy kisebb létszámú karizmatikus, kevésbé tagolódott és még nem intézményesedett közösséggel találjuk szembe magunkat. A *Didakhé* azonban már elvitathatalanul tanúskodik a közösségben végbemenő változásokról. A 15-ik fejezet ugyanis a következő utasításokat tartalmazza:

„Válasszatok magatoknak (*cheirotónésate*) az Úrhoz méltó 'szolgálattevő felügyelőket [vagy előljárókat]' (*épiskopoi kai diakonoi*⁴); jóságos, önzetlen, igazságos és kipróbált embereket hiszen ők is a proféták és a tanítók szolgálatát teljesítik közöttetek. Ne vegyétek semmibe őket, hiszen a profétákkal és a tanítókkal együtt ők a ti előljáróitok.” (15,1–2)

Ezen figyelmeztetésben kifejezésre jut már az intézményesedés, amikor is a régi szerepeket az új hivatali elnevezések fokozatosan magukba olvasztják. A keresztény közösségek tartós berendezkedése és megszervezése azonban óhatatlanul átalakítja a szolgálatok tartalmát. A hatalmi struktúra folyamatos kiépülésével mind inkább szétválik a hivatallá alakuló megbízatás és a karizma. A lelki adományok szerepe és jelentősége ártértekelődik és új, sokkal gyakorlatibb képességek kerülnek előtérbe, ahogy arról a Timóteusnak írt első levél tanúskodik.

„... aki a püspöki megbízatásra törekszik, magasztos dolgot kíván. A püspök azonban legyen kifogástalan, egyszer nősült, józan, mértéktartó, előzékeny, vendégszerető és rátermett a tanításra. Ne legyen se iszákos se crószakoskodó, hanem megértő, aki kerüli a köteledést, aki a pénzzel szemben közömbös, aki saját házát jól igazgatja és gyermekeit a legméltóbb módon engedelmességből tartja. Aki ugyanis a saját házát nem képes igazgatni,

⁴ Ezen kifejezés az első század végén nem fedti a püspök és a diákonus megnevezéseket. Lásd Alexandre Faivre, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Paris 1992, 68–71.

hogyan tudná gondját viselni az Isten gyülekezetének? Ne legyen újonnan megtért ... Ugyanakkor szükséges, hogy jó hírnek örvendjen a kívülállók körében ... (1Tm 3,1–7).

A diákónusok, ők is legyenek méltó férfiak, becsületesek, mértéktartók a borivásban és kerüljék a tisztességtelen hasznot (1Tm 3,8).⁵

Kétségtelen, hogy a két újszövetségi irat keletkezése közötti időszakban a kereszténység arculata sokat változott. A Timóteusnak írt levél már egy tartósan be rendezkedő közösséget tükröz, ahol szembe kell nézni a közösség életéhez és működéséhez tartozó, valamint az abból fakadó nagyon is gyakorlati problémákkal. Míg egy induló kis közösség alapján véve lelkes, és kezdeti dinamizmusa szinte sodorja magával, addig egy, már nemzedékeket számláló és összetettebb közösség szervezetség és bizonyos szolgálati/hatalmi struktúra nélkül nem bír hosszabb távon fennmaradni. Ezért tekinthető a kereszténység intézményesedése, vagyis egy tagolódott és alapján véve hatalmi struktúra kiépülése egy természetes és szükséges fejlődési folyamatnak.

A különböző egyházi hivatalok állandósulása azonban nem zárja ki és nem teszi teljesen szükségtelenné a karizmákat. A közösségi rend fenntartása érdekében azonban elengedhetetlennek bizonyul a struktúra és a lelki adományok között felmerülő esetleges vetélkedés lehetőségének a kizárása és semlegesítése. Erre két lehetséges út kínálkozik: az állandósult hivatalokhoz kötni a karizmákat vagy pedig a kialakuló struktúrába sorolni a lelki adományokkal rendelkező személyeket. Mindkét esetben a végeredmény ugyanaz: a karizma és a hatalom összeötvöződése a betöltött hivatalon keresztül.

Irénéusz⁵, lugdunumi (ma Lyon) püspök (kb. 140–kb. 202. Kr. u.), az *Adversus Haereses* (A hamis gnózisról és megdöntése 5 könyvben) c. munkájában erről a következőképpen tanúskodik. Az Írások olvasatáról szólva arra figyelmezteti olvasóit, hogy lehetőleg ne az általa tévtanítóknak nevezett személyeket hallgassák, hanem az egyházi közösség presbiterait, akik az apostolok utódai, és akik a püspökséghez kapcsolódó folytonosság révén megkapták az igazság biztos adományát (karizmáját) az Atya tetszése szerint (AH IV, 26,2). Hiszen, Pál apostolnak a korintusi közösséghez intézett első levelére hivatkozva (1Kor 12,28), elsősorban is ott kell elsajátítani az igazságot, ahol Isten az adományait (karizmáit) letétbe helyezte. Vagyis azoknál a presbitereknél akiknél az apostolok óta megtalálható az egyházi folytonosság, akiknek a magatartása feddhetetlen valamint a szavuk tiszta és romolhatatlan. Ők őrzik a Teremtő Istenbe vetett hitet, gyarapítják az Isten Fia iránti szeretetet, és biztosan magyarázzák az Írásokat anélkül, hogy káromolnák az Istent, gyaláznák a pátriárkákat és semmibe vennék a prófétákat (AH IV, 26,5).

Irénéusszal a kereszténység időben már nagyon távol került az apostoli kortól. Egyházszervezete mind szilárdabb lett és a különböző közösségi szolgálatok fo-

⁵ Lásd Henry Chadwick, *A korai egyház*, Budapest 1999, 73–76.

kozatosan hivatalokká alakultak. A lugdunumi püspök azonban még érzi az első idők szellemét és éppen ezért érzékelteti, hangsúlyozza az adományok szükségességét, még akkor is ha azokat a már meglévő hivatalokhoz kapcsolja. Hiszen, amint a lelki adományok bizonyos közösségi keret hiányában könnyen szertelen rajongásba és fanatizmusba torkollhatnak, ugyanúgy a karizma (személyes adottság) nélkül teljesített szolgálat is gépies, ugyan kevés tartalommal rendelkező de ugyanakkor hatalommal társult hivattalá válhat. A hatalmi struktúra és a karizma kiegyensúlyozott társítása végül is nagyon jó fokmérője lehet egy egyház vagy egy vallási közösség életképességének. A folyamatos történelmi fejlődésből kifolyólag ugyanis az intézményekre is érvényes az állandó alkalmazkodni tudás szükségessége vagy kényszere. Új helyzetekben új megbízatásokat/szerepeket kell kitalálni és szétosztani anélkül, hogy idővel azok feltétlenül hivatalokká váljanak. Minél inkább életképebb egy közösség annál inkább felismeri, elismeri és felhasználja a karizmákat. Amennyiben azonban egy közösség elveszíti közösségi jellegét és kizárólagosan jól szervezett intézményként működik, abban az esetben fejlődése megreked és fokozatosan egy mozdulatlan hatalmi struktúrává merevedik.



Kertelge, Karl

Karizma és hivatal Pálnál

1. Bevezetés

A II. Vatikáni Zsinattól (1962–65) napjainkig állandó vitatott téma a „karizma és hivatal” témaköre az egyház megújulási kérdésének összefüggésében, különösen az egyház alkotmányát illetően. *Wolfgang Beinert* ezt a kérdést röviden így fogalmazta meg: „Az egyház konkrét megfogalmazása azonos-e azon alaptörvényekkel, melyeket annak üzenete és törekvései követelnek, vagy olyan hiányt mutat ez, mely aztán lehetséges, hogy az egyházközösségen belül és kívül is az egyházi élet-megnyilvánulások befogadásának megtagadásához vezet?” (in: *Lelkészügyi Híradó* 1998, 5. Füzet, 219köv.). A „feszültség klasszikus kifejezése, amiről itt beszélünk (folytatja Beinert tovább), a *hivatal és karizma* kettőssége. Annak első tagjával önmagában véve az Intézményesült és Törvényesült, míg a második taggal az egyház Dinamikus-Liberális részét jelöljük”.

Felmerül bennünk a kérdés: Ez ugyanúgy van-e az Új Szövetségben, ahogy Beinert a karizma és hivatal kettős viszonyát meghatározza, amit tézise bizonyítására feltételezni kíván? Az Új Szövetségben ehhez különösen *Pálra* kell utalnunk. Ez utóbbi mindenestre abban az értelemben helyesnek bizonyul, hogy a *karizma* szó az Újszövetségben szinte kizárólag csak a Pál leveleiben és ezeken kívül csak egyszer, az 1Pt 4,10-ben fordul elő; ez utóbbi helyen nyilvánvalóan Páltól függő kifejezéssel: „Aszerint, hogy ki-ki milyen ajándékot (*chárizma*) kapott, legyetek egymásnak szolgálatára, hogy az Isten sokféle kegyelmének (*cháris*) jó letéteményesei legyetek!” A karizma, ahogy 1Pt 4,10 mellesleg tudatja velünk, nem más, mint *Isten kegyelmi cselekedetének adománya* bennünk.

Másként áll ez a *hivatal (minisztérium)* címszóra, amelynek az Újszövetségben inkább csak megközelítő, ill. körülíró elnevezéseink vannak. A legfontosabb, amit mindenek előtt Pálnál találunk, a *diakónusi hivatal*. Ez a szó azonban attól a jelentéstől igen messze áll, amit Beinert a „hivatal” („az Intézményesült és Törvényesült”) alatt ért a karizmával szemben. A német nyelvű „hivatal” (Amt) fogalomról, az újszövetségi terminológiával kapcsolatban meg kell állapítanunk, tényleges magyarázatra szorul, mivel az önmagában félreérthető. A latin *minisztérium* megfelelés az újszövetségi „hivatal” elnevezésnek sokkal megfelelőbb visszaadása.

Hogy is áll a bemutatott feszültséggel teli viszony „karizma” és „hivatal” között az Újszövetségben, közelebből Pálnál? Ez Pál számára nem olyan elvi kérdés, mint a mi teológiai-egyházi jelenünkben. Ez azonban nem zárja ki, hogy a feszült viszony kérdése Pálnál is néhány helyen kiütközzék, pl. a közösségek és az apostoli hivatal közötti viszony kérdésében. De erre a kettősségre és eme viszony megfelelő elemeire egyszerűen nem vezethetők vissza a közösség és hivatal, karizma és jogelv mai problémái. Mindkét szintet, jelenkorunk egyházi szintjét és az ősegyházét is, szigorúan meg kell különböztetnünk egymástól. Mindazonáltal mai kérdéseinkhez az Újszövetség egyházi viszonyaiból sok mindent tanulhatunk.

2. Karizma

Amint azt könnyű megállapítani, Pál vezette be a „karizma” szót és fogalmat az Újszövetségbe és ezzel a keresztény nyelvhasználatba is. Továbbá: a „*chárisma* szóképzésre a kereszténység előtti, Biblián kívüli irodalomban addig nincs adat” (vö.: Morgenthaler, Statisztika). Anélkül, hogy a *chárisma* 16 páli előfordulását itt egyenként végigkövetnénk, már kezdettől fogva a fogalmi rögzítés bizonyos befejezetlenségével számolhatunk. A páli nyelvhasználat háttérében a bibliai-keresztény *chárís* áll. A *chárisma* szóképzés ezen fogalom *ajándék*-jellegét mutatja. Így van ez a Róm 6,23; 12,6 helyeken és az 1Kor 12-ben állandóan. A Róm 1,11 még különösen hangsúlyozza az ajándék *lelki* jellegét: „... hogy megerősödésetekre némi lelki ajándékot juttassak nektek (*chárisma pneumatikón*)”.

A Lélek hatásának megjelenését a különböző karizmákba Pál az 1Kor 12,4-ben félreérthetetlenül írja le: „A lelki adományok ugyan különfélék, a Lélek azonban egy és ugyanaz”. Itt kezdettől fogva a közösségben lévő lelki ajándékok többféleségére, *különbözőségére* mutat rá. De valamennyi karizma, bármennyire is különbözzenek egymástól, az *egyetlen* Lélekhez köthető. Ez azt jelenti: A karizmák különbözősége a Szent Lélek közösségben kifejtett hatásán alapszik, de az ajándékok többféleségét ugyanakkor az *egyetlen* Lélekhez való kötődés határozza meg és az is korlátozza. Ebből a szempontból közelítendő meg a mai egyház számára a karizmák jelentőségének kérdése.

A páli karizmatanítás további exegetikus tárgyalásakor kérdezhetjük: Miért oktatja Pál olyan kimerítően Korintus keresztény közösségét a karizmákról 1Kor 12 (ill. 1Kor 12–14-ben)?

Korintus közössége – más keresztény közösségekhez hasonlóan – kezdetben egyszerű, lélekkel teli kezdetet élt át. *Lélek*, ez volt az elbűvölő címszó, az elv, mely a közösség életét meghatározta, és bizonyos szempontból megkönnyítette. De túláradó, parttalan lélek-entuziazmust eredményezett, mely már nem épített, hanem gátakat szakított fel, mely elbizakodottságot szült, és figyelmetlenséget valamint szeretetlenséget eredményezett. A Lélek adományának ezen kellemetlen, nem-várt

kísérő jelenségei bizonyos tanácstalanságot okoztak a közösségben. Ez feszültségekhez, fenyegető megosztottsághoz vezetett – már a kezdeti időszakban is. Pál ezekkel a veszélyekkel szemben lépett fel, midőn levelében először is alapvetően az Evangéliumra emlékeztet, amit kinyilatkoztatott és továbbra is kinyilatkoztat: ez „A kereszt bölcsessége” (1,18); „azoknak, akik elvesznek, balgaság ugyan, de nekünk, akik üdvözülünk, Isten ereje”. Amikor a korintusiak erőt és lélekkel teli erő-bizonyítékokat keresnek, akkor Pál őket alapvetően a *Megfeszített* Krisztusban Isten ereje kinyilatkoztatásának üzenetére emlékezteti. (Vö. 2Kor 12,9-et is: „Mert az erő a *gyöngegségben* nyilvánul meg a maga teljességében”).

De természetesen nem arról van szó, hogy Pál ezzel az utalásával az Evangélium lényegére, a korintusiak „jelkesedését” akarná fékezni. Kereszt és Lélek egymásnak nem mondanak ellent. Ellenkezőleg, a Lélek ajándéka a Megfeszített és Feltámadott üzenete, és a belé vetett hit alapján illeti meg a hívőket. Erre akarja Pál emlékeztetni Korintus 'lélek-hordozóit'. Ezért köti össze a korintusiak által oly nagyra becsült lelki ajándékok elismerését a túlértékelés bizonyos kiugazításaival. Ez mindenekelőtt azáltal történik, hogy a Lélek ajándékaiban különösen a Lélek igényét tárja fel. Az ajándék nem egyenesen a 'lélek-hordozók' erényét igazolja – más keresztényekkel szemben, akiken nem látszik, hogy „egyértelműen” megkapták volna a Lélek ajándékát. Az ajándék mindenekelőtt feladatot jelent, szolgálat-vállalást. S a szolgálat helye a közösség. A „Lélek-birtoklás” Pál számára elsősorban nem azt jelenti, hogy meglepő erők felett rendelkezünk, hanem az egyes (ember) bevonását a Szent Lélek hatókörébe. Pál ezért magyarázza 12. fejezetünkben a *pneumatiká* szót (=a Lélek ajándéka) kifejezetten mint *charismata* (=karizmák, 4. v.) és mint *diakóniai* (=szolgálatok, V. 5) és mint *energémata* (=erőhatások, „energiák”, hatóerők, 6. v.).

A karizmákat Pál a közösségben működő erőknek tartja és a közösség szolgálatára rendeltettek, aztán az egyes karizmák felsorolását találjuk, melyeket egyébként az első karizmalistáknak is tekinthetünk (7–11.). A nyelveken szólás ajándéka, melyet a korintusi közösség bizonyos körei különösen nagy becsben tartottak (ehhez különösen a 14. fejezet) a felsorolás végére került. Ez elé került a bölcsesség, a tudás közvetítésének, a hit erejének, a csodás gyógyításoknak, a jövendölés és a szellemek elbírálásának ajándéka. Ráadásul még a nyelvek ajándéka mellé tették a nyelvek megkülönböztetésének ajándékát (hermeneia gloszon): 12,10; 14,5.27köv.

Hogy Pál tanításában milyen hangsúlyozottan foglalkozik a szolgálat és „felépítés” (oikodome, négyszer a 14. fejezetben, így a 26. v.-ben: „minden a felépítés miatt történik”) szempontjával, azt mutatja a következő fejezet 12,12–26, ahol bevezeti a testről és tagokról szóló képet. A különböző karizmák, a test tagjaihoz hasonlóan a közösségben egymásra vannak utalva. Mindkettőt szilárdan és egymással összekapcsolva tartjuk, ami nem más, mint: sokaság és egység. Így az 12. v.: „A test ugyan egy, de sok tagja van, a testnek ez a sok tagja azonban mégis egy testet alkot”.

Ugyanígy az 20. v.: „Így azonban sok a tag, de a test csak egy”. És az 27. v. végén így hangzik összefoglalva: „Ti Krisztusnak teste vagytok, s egyenként tagjai”.

Ebben a fejezetben világosan felismerhető az egységre való törekvés. *Az apostol problémája a nem a többféleség volt, hanem a sokaságban rejlő egység.* (A Második Vatikáni Zsinat motivációja más volt: a sokaság, jobban mondva a közösségben és az egyházban lévő erők különbözőségének és elevenségének újraélesztése. Lelkipásztori célkitűzés!)

Mi biztosítaná az egyházközség egységét? Pál az egységet nem éppen az erők összjátékának eredményeként fogja fel. Az nem a tagok közötti (demokratikus) szavazás ügye. Sokkal inkább ugyanaz a Lélek, aki az egyes tagoknak karizmákat ajándékozik, alkotja a test egységét, ami az egyház, s ez válik nyilvánvalóvá a karizmák összjátékában. A Lélek nemcsak az egyház sokféleségét és elevenségét adja, hanem egységét is (vö. V. 13). Természetesen ezzel nem zárjuk ki, hogy a Szent Lélek az egyház egységének megszervezéséhez mindig is bizonyos erőket használ fel. Ezzel szabadjon különösen a karizmalista 28. v.-ben előforduló „szolgálatai”-ra felhívni a figyelmet, melyek: az apostolok, próféták és tanítók.

3. Hivatal

Korintusi közösség helyzetét vizsgálva, és Pál apostol 1Kor 12-beli megfelelő karizmatanát tekintve, aligha lehetséges a közösség- és egyházalkotmány értelmében egy karizmatikus közösségi szabályzatról beszélnünk. Egyértelmű az apostol szándéka, hogy az egyes karizmatikusok elbizakodottságának túlzásait megnyirbálja és a lélek ajándékainak „energiáit” a közösség szolgálatába állítsa. Alapvetően úgy számol a karizmákkal, mint lelki hatású, lelkipásztori jellegű szolgálatokkal. A karizmák az egyházközség hívóinek közös pásztori felelősségéhez szólnak, és szolgálatuk elvégzésére kívánja alkalmassá tenni őket.

A karizmák azonban mégsem fedik le teljesen a közösség lelkipásztori szükségletét. Pál tud a lélek hatásának alapvető jelentőségéről, de ezzel együtt tud saját nem helyettesíthető szolgálatáról is, mint „meghívott apostol” és a közösségek iránti különleges felelősségéről is. A karizmatikusok mellett és a karizmatikusok között áll a hivatalos személy. Karizma és hivatal bizonyos feszültségbe kerülnek egymással. Az egyik nem teszi feleslegessé a másikat. Pál elkerüli, hogy a karizmat egyoldalúan a hivatalhoz kösse, mint ahogy fordítva sem egyszerű, a közösségben valamennyi karizmat hivatali funkcióval ellátni.

Ez utóbbit programszerűen magyarázza E. Käsemann: „A hivatalos személyek itt valamennyi megkereszteltet jelentik, akik karizmájuk által valamennyien felelősséget vállalnak, igazolásként az 1Kor 14-ben említett közös felelősségre utal” (*Exegétikus kísérletek és megfontolások* I, 123). Käsemann a továbbiakban utal a „lelki papság” gondolatára, 1Pt 2,5–10-ben (igaz, az „általános papság” értelmében). Min-

denesetre az érvelés más helyén saját magát is korlátozza, amikor megállapítja, hogy a karizma-felsorolások Pálnál (1Kor 12 és Róm 12,3–8) „világos tagozódást mutatnak. Az általános kötelezettség még nem mindenki egyenlőségét jelenti.” (Róm 31,9 köv.).

Käsemann hivatalt bíráló magyarázata nem maradt hatás nélkül a katolikus teológiára. Úgy tűnik, *Rudolf Sohm* protestáns egyházjogtudós éles antitézise, miszerint „Lélek” és „jog” egymást kizárják, ill. az ősegyháznak nem volt más joga, mint a lélekbirtoklás tekintélye (vö. *Egyházjog* I [1892] 22), Käsemannál exegetikus javított formában ismét érvényre jut ez a gondolat. A hivatalt a karizma határozza meg, ennyiben nem a „fakticitás”, mint inkább a karizma „modalitása” a döntő a hivatal érvényességét és „tekintélyét” tekintve. A hivatal ennek értelmében a karizma különleges megnyilvánulása, ami természetesen, mint olyan (éppen, mint hivatal) csak az apostolok utáni időben jelenik meg.

Az egyházi hivatal ilyen pusztán karizmatikus strukturalitása ellen, *Pál magától értetődő apostoli karizmájára* utalhatunk. Pál apostolként az evangélium hirdetésére hivatott a feltámadott és megdicsőült Kyrios Krisztus által. Ez az *elhivatottság* jelöli ki hivatalát és az őskeresztény utódlásban minden egyházi hivatal számára ez az alapvető jelentőségű. Karizma és hivatal azonban nem azonosítható, de minden különbség ellenére sem választhatók szét egymástól. A Pál utáni kereszténységben természetesen a hivatal különleges küldetése erőteljesebben jelenik meg az egyházon belül és annak ellenében.

Míg Pál apostoli hivatalát a „prófétákhoz” és „tanítókhoz” hasonlóan, 1Kor 12,28, még átfogó karizmatanába tudja illeszteni és így az egyházi hivatal bevonását hangsúlyozza a lélekkel áthatott egyházba, addig a deutero-páli *Efezusiaknak írt levél*ben a karizmatant következetesen az egyházi hivatalokra vonatkoztatják. Ef 4,7–12: „Mindegyikünk Krisztus ajándékozásának (*cháris*) mértéke szerint részesül... (11) Ő némelyeket apostollá, másokat prófétává, ismét másokat evangélistává, pásztorrá és tanítóvá tett, (12) hogy szolgálatuk betöltésére neveljék a szenteket, és fölépítsék Krisztus testét”. Itt teljesen világos: az egyházába feltámadt Krisztus ajándékai a *hivatalok*. Az egyház a hivatalok által részesül a feltámadt Krisztus „ajándékai-ban”. Ez azt jelenti: Az ajándékok célja az volt és az is marad: „Krisztus testének”, az egyháznak a felépítése. Ez a felépítés a szolgálattal történik, amit „a szentek”, azaz *a hívők* visznek végbe, elhivatottságuknak megfelelően. Ahhoz, hogy a hívőket „a felépítés” szolgálatába állítsuk, szükségesek a hivatalok, amiket egyedül ebben az összefüggésben nevezünk különleges „ajándékoknak” (domata, V. 8).

Ebben az ábrázolásban jelenik meg legvilágosabban az egyházi hivatal az Új-szövetségben. A hivatal egyértelműen a hívők közössége ellenében lép fel, és az egyház felépítésére hivatkozik. Az egyházi hivatalnak *közvetítő* jellege van. Méltóságát egyházáról gondoskodó Krisztus feltámadásának közvetlen hatásaként éri el (Ef 4,8–10).

Nem lehet elsiklani afölött, hogy ez a koncepció eltér az eredeti Pál apostolitól (1Kor-ban), legalábbis ami a karizma és hivatal egyértelmű eltérését illeti. Mégis úgy ítéljük meg, hogy az egyházi hivatal eme koncepciója a páli szemlélet következetességét mutatja. A hivatal megőrző szolgáló jellegét azokkal szemben, akiket annak „szolgálatára” kell vezetni. A karizma és hivatal azonosításával az Efezusiaknak írt levél ugyan a Lélek szabad működését erőteljesen behatárolja. De figyelembe veszi egy kevésbé entuziasztikusan orientált egyházi szemlélet megváltozott helyzetét.

4. Karizma és hivatal, mint az egyetlen egyház alkotóelemei

Karizma és hivatal viszonyának fent vázolt fejlődéséből további következtetéseket vonhatnánk le a Pasztorális leveleket illetően. Ott, úgy tűnik, „a hivatal elve” érvényesül (H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, 146). Mindenesetre bennük már világosan a püspökök, presbíterek és diakónusok hivatali triásza rajzolódik ki, mint a Pál utáni keresztény közösségek életére vonatkozó rendszabályok. A „chárisma” címszó itt még kétszer fordul elő, de „*hivatali karizma*” értelemben (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). A hivatalnak felügyeleti kötelezettsége van a közösségekben és a közösségekért. De további közösségen belüli struktúrákat alig találunk. Ennek jó oka lehet a Pasztorális levelek testamentumi jellege mint a Timóteus és Titusz apostoli tanítványok számára adott útmutatás, amelyek *megőrzik* a közösségeket a (bomlasztó, gnosztikus) támadásokkal és veszélyekkel szemben. Ez utóbbi valóban nem lebecsülendő eleme lett a keresztény hivatali gondolkodásnak, amit már Pálnál is megfigyelhetünk. De ezzel könnyen elvész az egyházi hivatal tulajdonképpeni, eredeti jelentése: az evangélium hirdetésének küldetése a népekhez, ami a közösségen belüli élet hittérítő dimenzióit is tartalmazza. Ezért egy eleven egyház létéért megállapíthatjuk: hivatal és karizma nem teszik egymást feleslegessé; az egyik nem lehet képes és nem is szabad, hogy a másikat magába olvassza. Sokkal inkább megkövetelik egymás létezését. A két struktúrát, Isten népének nemcsak *világi*, hanem *lelki* jogosultságának szerkezetét és az *egyetlen* egyház egyházi hivatalának szerkezetét sem cserélhetjük fel egymással és vegyíthetjük össze, habár állandóan egymásra vonatkoztatjuk és egységesítjük őket. Így részesül mindkettő, karizma és hivatal a mindenkori különleges ajándékban.

Irodalom

- Beinert, W., „A Szent Lélek és a struktúrák. Hivatal és karizma feszültsége az egyházban.” 2 rész, in: *Lelkipásztori Útmutató*, 5. füzet (1998) 219–225. és 6. f. (1998) 267–272. (Herder).
- Boff, L., *Egyház – karizma és hatalom. Tanulmányok egy vitatott egyháztanhoz*. Düsseldorf 1985.
- Brockhaus, U., *Karizma és hivatal. A páli karizmatan...*, Wuppertal 1972.
- Dautzenberg, G. és mások, A „karizma” címszó, in: *LThK*, 3. kiadás (1994) 1014–18.
- Hahn, F., „Karizma és hivatal”, in: *ZThK* 76 (1979) 419–449.
- Kertelge, K., *Közösség és hivatal az Új Szövetségben*, München 1972.
- Kertelge, K. (szerk.), *Az egyházi hivatal az Új Szövetség után* (A kutatás útjai 439. sz.) Darmstadt 1977.
- Kertelge, K., Lehmann, K., *Karizmák. Exegetikus és dogmatikus magyarázat*. Szerk. Egyházi Információs Központi Hivatalok, Schoferstr. 1, Freiburg (1981/82).
- Merklein, H., *Az egyházi hivatal az Efezusiaknak írt levél után* (StANT 33), München 1973.
- Schneckenburg, R., „Karizma és hivatal az ősegyházban és ma”, in: *MThZ* 37. sz. (1986) 233–248.
- Schürmann, H., „A lelki kegyes ajándékok a páli közösségekben”, in: *uaz. Eredet és megjelenés*, Düsseldorf 1970. 236–267.
- Schulz, S., „Pál karizmatana”, in: *Igazolás* (FS E. Käsemann), Tübingen–Göttingen 1976, 443–460.



Kocsi György

Jotám meséje a hatalom és a karizma fényében

1. Előzetes megjegyzések

Jotám meséje (Bír 9,7–21) alkalmasnak látszik a fentebb adott cím megvilágítására, hiszen a neves zsidó gondolkodó, M. Buber szerint a „világirodalom legmonarchiaellenesebb költeményéről” van szó.¹ A hatalom-összpontosítás csúcsának a monarchiát tekintjük, amelynek hosszú időn keresztül a királyság volt a legeklektásabb példája, viszont a gyakorlati megvalósítása természetesen nagyon eltérő arcot mutatott.

Jotám meséje nemcsak egy despota uralkodó kritikáját jelenti, hanem a szembehelyezkedő és mondanivalóját költőien² megfogalmazó „prófétát” is élénk állítja³. A mese tehát kiváló módon magába sűríti jelen biblikus konferenciánk mottóját: „hatalom és karizma”. Választott témám azonban nem egy személy lehetséges hatalmáról vagy karizmájáról szól, mert Jotám meséje nem dipólusos e tekintetben, hanem antipólusos, azaz a kettő kizárja egymást. Abimelek a hatalom embere, Jotám a karizma embere.

2. Ahogyan a mesét a mesekutatók látják

A mesekutatás klasszikusának számít Axel Olrik⁴. A mese értelmezésével kapcsolatban föl hívja a figyelmünket arra, hogy mit is kell észrevennünk. Ezek pedig a következők: az ismétlés, a hármas szám, rendszerint két jelenetből állnak (később

¹ M. Buber, „Königtum Gottes”, 562k. In: *Werke Bd II, Schriften zur Bibel*, München–Heidelberg 1964. 722–845.

² M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 79. o.: „Im Märchen wird, zum erstenmal vielleicht, die Welt dichterisch bewältigt.” 92. o.: „Das Märchen ist, will mir scheinen, ein Geschenk scherischer Dichter an das Volk.”

³ A mesét ma egyre többen a költői szférához sorolják. Így M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, Tübingen, 1992⁹ UTB 312. 92. o.: „Das Märchen ist umfassend und in sich geschlossene dichterische Schau.” A. M. Vater Solomon, „Fable” In: G. W. Coats ed., *Saga, legend, tale, novella, fable*, JSOTS 35, Sheffield, 1989³ 116. o.: „...But it may be also much restricted, in that it is told by political leaders or their critics (like the prophets)”.

⁴ A. Olrik, *Epische Gesetze der Volksdichtung*, ZfdA 51. 1909. 1–12.

háromból). Az ellentét mindenütt megfigyelhető. Az egész mese csattanója a végén van, hogy a figyelem ne lankadjon. Az események egy szálon futnak. A szereplők nagyon sematikusak, és a tulajdonságukat is inkább a cselekvésükön keresztül ismerjük meg. Egy személy, a főhős körül koncentrálódik minden. *Olrik*nek e megállapításai ma is érvényesek, mégha néhány tekintetben esetleg módosították is a kutatók az ő meglátásait. A mesekutatás másik klasszikusának az orosz *V. J. Propp*⁵ számított, akinek műve 1928-ban jelent meg Leningrádban, és az orosz formalisták körében nagy sikert aratott. *Propp* elsősorban a varázsmeséket vizsgálta, és azon a véleményen volt, hogy ezek struktúrája meghatározott sémákat mutat, ami valószínűleg nemcsak az orosz varázsmesék sajátja, hanem kisebb módosításokkal valamennyi mesére alkalmazható, mert a meséknek mindenütt ugyanazok a motívumai és témái. Jelenleg német nyelvterületen a mesekutatás klasszikusának *M. Lüthi*⁶ számít, aki számos könyvvel hívta föl magára a figyelmet. Kutatásaiban megtalálhatók az európai mesék, de más kontinensekéi is. Az idevágó magyar szakirodalmat is kiválóan ismeri, és nemegyszer idézi is őket.

A következőkben a mesével kapcsolatos nézeteit ismertetem. Ezt csak igen röviden, címszószerűen tehetem – dolgozatom tanulmány jellege miatt. A mese kiindulópontja morfológiailag nézve valami ártás, rossz tett vagy valami hiány,⁷ de a mesét *Lessing* szavaival élve „a végéről kiindulva szerkesztették meg, mert van egy csattanója, és a legfontosabbat a végén kell mondani”.⁸ A dolgok paradox voltát és az ironiát a mese nem is annyira szavakkal, hanem inkább a cselekménnyel fejezi ki (irony of event)⁹ – még az érzéseket is¹⁰. A mese a figuráit éles kontraszttal választja szét: jóra és rosszra, szépre és csúnyára, előkelő és alacsony származására. A cselekmény egyszálúsága a határozottságot és a világosságot szolgálja. A hármas szám pedig a cselekmény képzésében jelentős. A mese szereplői izoláltak egymástól, de ennek ellenére láthatatlanul minden mindennel össze van kapcsolva.¹¹ Jellemző a

⁵ V. J. Propp, *A mese morfológiája*, Budapest 1995².

⁶ M. Lüthi, *Märchen*, Stuttgart 199⁸. uő, *Das europäische Volksmärchen*, Tübingen 1992⁹ UTB 312. uő, *Volksmärchen und Volkssage*, Bern, München 1975³.

⁷ M. Lüthi, *Märchen*, 4.

⁸ R. Dithmar, *Die Fabel*, 189. Itt idézi szerzőnk Lessinget. Majd R. Bultmannra hivatkozva megjegyzi, hogy Jézus példabeszédeit is a végükről kiindulva kell helyesen értelmezni.

⁹ M. Lüthi, *Märchen*, 26.

¹⁰ M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 15.

¹¹ M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 45. és 49.: „Der ganze abstrakte Stil des Märchens, wie er eben dargestellt wurde (S. 25–36.) steht unter dem Gesetz der Isolation und Allverbundenheit.” „...ereignet sich in Befolgung eines anderen, stärkeren Gesetzes, des Gesetzes der Stillkonsequenz innerhalb des Märchens.” In: M. Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage*, 149. Az egyszálúsággal kapcsolatban megjegyzi R. Dithmar, *Die Fabel*, 190. o.: „Es gibt nur einzige Handlung und keine Nebenhandlungen.”

mesére a formaszerű ismétlés¹², és ebben a népdalra hasonlít.¹³ Az ismétlés a szilárd-ságnak és a megbízhatóságnak a benyomását kelti.¹⁴ A meghatározott formák kényszeréhez – pl. a hármas számhoz – akkor is ragaszkodik, ha az elbeszélés célirányossága emiatt szenved.¹⁵ A mese kedvel mindent, ami extrém, különösen is az extrém el-
lentéteket.¹⁶ A mese egyszálúságából következik a koncentrálttsága, azaz, hogy mel-
lékes dolgokra nem tér ki, és kerüli a dolgok és személyek részletes ábrázolását.¹⁷ A
mese követelményei megfelelnek a naiv morál elvárásainak,¹⁸ de meg is akar győzni,
és ezért az értelemhez fordul – így nyilatkozik a mesekutatók másik nagy német
klasszikusa R. Dithmar.¹⁹ A mese és a parabola annyira közel állnak egymáshoz,
hogy alapvető megkülönböztetésük nem is lehetséges.²⁰ A mese magába ötvözi a
drámát és az epikát is a legsűrítettebb formában.²¹ A beszéd és a cselekvés váltogatja
egymást a mesében, és ezért inkább *actióról* és *reactióról* kell beszélnünk.²² R. Dith-
mar hangsúlyozza, hogy a mese nem karektert tár elénk, nem is típust, hanem bizo-
nyos emberi viselkedés képmását, és ezáltal válik lehetségessé, hogy a hallgató azt
magára is alkalmazza.²³ Végül a mese kiváló és kedvelt eszköz a politikai összetűzé-
sekben, és ez nemcsak a keleti, görög-római, hanem a bibliai mesékre is érvényes.²⁴

¹² M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 45. o.: „Alle mündlich tradierte Dichtung liebt die Wiederholung. Sie gibt dem Sprecher ebenso wie dem Hörer Halt.”

¹³ M. Lüthi, *Märchen*, 28–31.

¹⁴ M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 46.

¹⁵ M. Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage*, 146.

¹⁶ M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 34.

¹⁷ Vö. M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 38.

¹⁸ M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 83. o.: „Im Märchen liegt eine Form vor..., in der das Geschehen, der Lauf der Dinge so geordnet sind, daß sie den Anforderungen der naiven Moral völlig entsprechen, also nach unserem absoluten Gefühlsurteil «gut» und «gerecht» sind. „...ereignet sich in Befolgung eines anderen, stärkeren Gesetzes, des Gesetzes der Stillkonsequenz innerhalb des Märchens.” In: M. Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage*, 149. Már A. Jolles is így nyilatkozott: „aber immer wird das alles im Laufe des Geschehens aufgehoben, kommt es zu einem Ende, das unserem Empfinden des gerechten Geschehens entspricht.” In: *Einfache Formen*, Tübingen 1982⁶, 243.

¹⁹ R. Dithmar, *Die Fabel*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1988⁷ völlig neubearbeitet Auflage. 168.

²⁰ R. Dithmar, *Die Fabel*, 185. Ebben az értelemben nyilatkozik A. M. V. Solomon, *Fable*, is: „comparing the genre to similar type like parable and allegory.” In: G. W. Coats ed., *Saga*, 117.

²¹ R. Dithmar, *Die Fabel*, 190.

²² R. Dithmar, *Die Fabel*, 192.

²³ R. Dithmar, *Die Fabel*, 200.

²⁴ R. Dithmar, *Die Fabel*, 222. Teljesen hasonlóan ír A. M. V. Solomon, *Fable*, 121. o.: „The ordinary animal fable separates largely in the social sphere, the plant fable largely in the political sphere.” Vagy a 122. oldalon: „...and thus are better adopted to the uses of political leaders.”

3. Jotám meséjének lehatárolása

A 9,7 bevezetőként szolgál Jotám meséjéhez, de a távolabbi keretbe beletartozik Gedeon életének a vége is (8,2–33), aki Abimelekkel szemben kontrasztként szerepel. A 8,22–33 bevezetés a meséhez – a végső redakció szintjén – mintegy Abimelek „genealógiáját” adja. E szakasz elénk tárja Abimelek alakját. A 8,31 kifejezetten is említi Abimeleket – éppen azért –, hogy előkészítsen a 9,1–6-ban szereplő történetre. A 8,22–33-nak kettős funkcióját emelem ki:

1. Kontraszt Gedeon és Abimelek között.

2. Abimelek „genealógiája”.

A kontrasztot aláhúzza, hogy Izrael fiai kéri Gedeont, hogy uralkodjon rajtuk. Azaz egy közösség akar királlyá választani egy embert (8,22). A 9,1–2 szerint Abimelek „kéri” a népet arra, hogy lássák be, jobb, hogyha ő uralkodik rajtuk, mint 70 ember. A szöveg ugyan előzőleg schol sem említi, hogy 70 ember uralkodott volna Szichemben. Abimelek viszont ezt állítja, de inkább inszinuálja, és ezzel azt próbálja bizonygatni a népnek, hogy oligarchia uralom van Szichemben. A Gedeon és Abimelek közötti kontrasztot egyébként bőségesen kidolgozták már. Ezt részletesen is megtaláljuk E. Zenger²⁵ minuciózus elemzésében, amely erősen támaszkodik W. Richter²⁶ alapos művére.

Abimelek „genealógiáját” idézőjelbe tettük, mert nem igazi nemzetségtábláról van szó, hanem csak arról, hogy Abimeleknek mi a közvetlen előzménye, az előtörténete, a származása. Ezzel az előtörténettel tudja az elbeszélő zökkenőmentesen Abimeleket színre léptetni.

4. Mi jobb az oligarchia vagy a monarchia?

Ezt a kérdést teszi föl Abimelek a Szichemieknél (Bír 9,2). A kérdés halványan sejteti, hogy a népnek van tapasztalata mindegyikről, viszont lehetett-e tényleg a hallgatóságnak ilyen tapasztalata? Mikor volt lehetséges, hogy a nép mindkét alternatívával szembesült volna? A Bírak könyve úgy tűnik tud az oligarchikus (anarchikus) állapotokról. A Bír 21,25-ben ez áll: „Ebben az időben nem volt király Izraelben, és mindenki azt tette, amit kedve tartott”. Vagy a 19,1-ben: „Abban az időben még nem volt király Izraelben” megjegyzéssel indítja Gibea bűnének történetét és a Benjamin elleni háborút. H-W. Jungling tanulmánya óta tudjuk²⁷, hogy ezek a kitételek a királyság bevezetésére készíteneek föl, és magának a királyságnak a pozitív

²⁵ „Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem Alten Testament”, In: *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Hrsg. J. Schreiner, 1971. 97–148. Továbbiakban: *Ein Beispiel*.

²⁶ *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18) Bonn, 1966². 246–318.

²⁷ Richter 19 – ein Plädoyer für das Königtum, Róma, Analecta Biblica 84. 1981.

szemléletét erősítik és tükrözik. Legalábbis tükrözi a Bírák könyve szerzőjének – így a DtrTMű szerzőjének vagy végső redaktorának a pozitív szemléletét.

A 19–21. fejezetek bemutatása szerint, ha nincs király, akkor anarchikus állapotok uralkodnak: nemi erőszak, gyilkosság. Paradox módon viszont a királyság bevezetése szintén gyilkossággal kezdődik – mégpedig a testvérek legyilkolásával (testvér-gyilkosság: Kain és Ábel). Tudjuk, hogy Izrael és Júda királyi házában a későbbiekben is bőségesen folyt a vér.

5. Illik-e a DtrTMű királyságról alkotott képébe Jotám meséje és Abimelek királysága?

Jotám meséje – sok újabb szerző szerint – magát a királyságot utasítja el, Abimelek pedig erőszakkal ragadja azt magához. Előzetesen annyit mondhatunk, hogy se Jotám meséje, se Abimelek nem illik bele, hiszen se a Dtr I, se a Dtr II nem utasítja el a királyságot mint intézményt, de a királyokat deuteronomista mércével méri (ld. Királyok könyvei). Abimelek királyságát ugyan a DtrTMű szemlélheti negatívan, hiszen hiányzik az isteni kiválasztás. Viszont a Dtr az oligarchikus, anarchikus állapotokat csődnek tekinti, és ezért is mondja, hogy akkoriban még nem volt király Izraelben. Abimelek királyságát csak csődként tudja megítélni, hiszen az anarchia nem csökkent vele, hanem inkább növekedett.

Véleményem szerint a deuteronomista a királyról alkotott fölfogását a királytörvényben mondja el, ahol a királyt alárendeli Istennek és a törának, tehát igazában teokráciát propagál. Jahve az abszolút úr, és ha a király vétkezik, akkor meg is bünteti (ld. Dávid).

A király-törvény (Deut 17,14–20) a királlyal szemben a következő kritériumokat támasztja:

1. Az Úrnak kell kiválasztania
2. Csak a népből való lehet – idegen nem
3. Hadseregét is józan keretek között kell tartania (Ne tartson magának sok lovat)
4. A népet nem taszíthatja szolgaságba (Ne vezesse vissza népet Egyiptomba)
5. A háremét is korlátoznia kell (Ne legyen neki nagyon sok felesége)
6. Nem emelkedhet gögősen a testvérei fölé.
7. A gazdagságot és a pompát is korlátoznia kell (se mérhetetlen mennyiségű ezüstje s aranya)
8. Le kell íratnia a törvényt, hogy azt tudja olvasgatni és megtartani. (A törvényt a levita papok őrzik, és annak mintáját kell a másolat elkészítéséhez használni).
9. A királyt köti a törvény (ügyeljen a törvénynek és minden parancsának megtartására, attól ne térjen el se jobbra, se balra).

A dtr-ista, hogy az abszolutisztikus monarchiát kiküszöbölje, aláveti a királyt a mózesi törvénynek. A királynak gyakorlatilag nem marad több karizmája, minthogy

a törvényt olvasgassa és megtartsa. Ez pedig megfelel egy átlag izraelita karizmájának. Ezt a „Halljad Izrael!” mindenkinék előírja (Dtn 6,4–9). Ahol a király valami attraktív funkciót tölthetne be: hadvezetés, arany, ezüst, hárem, azaz erőfitogtatás és pompa – ott mindenütt korlátozza. A királytörvényt egy kompromisszumnak foghatjuk föl a Dtr I. és II. között. Megjegyezzük, hogy a kompromisszumos jelleg ma is nagyon sokszor megfigyelhető a törvényekkel kapcsolatban. Ebbe a kompromisszumba azonban nem fér bele a Jotám meséje²⁸, amely a királyságnak mint intézménynek mutatja be negatív képét. A deuteronomisztikus szövegek sehol sem vetik el magát az intézményt, sőt ideális királyképpel rendelkeznek, amely szerintük Dávidban teljesedett be. Ezen kitérő után térjünk vissza magára a mesére.

6. Feszültségek Gedeon történetében és Jotám meséjében

A mesében és a vele összekapcsolt Gedeon és Abimelek történetben több feszültség és egyenetlenség is megfigyelhető. Ezeket *W. Richter*²⁹ és *E. Zenger*³⁰ részletesen is felsorolják, azóta nem készült ilyen beható elemzés³¹, és mindenki erre a két műre megy vissza – igazában *F. Crüsemann*³² is. A fentebb említett szerzők igen éleslátóan valamennyi egyenetlenséget felsorolják a szöveggel kapcsolatban, viszont nem törekszenek a feszültségek föloldására vagy lehetséges magyarázatára. Itt csak két fontos problémára térek ki: hány fia volt Gedeonnak és mit jelent a tüskebokor.

²⁸ Pontosan így látja V. Fritz is: „...Gegen diese Auffassung (R. Bartelmus felfogása ellen – Kocsi megjegyzése) des Stückes als einer nachexilischen Bildung spricht aber die poetische Form, die nichts von den im Umkreis der deuteronomistischen Theologie bestehenden Vorbehalten gegenüber dem Königtum erkennen läßt.” In: *Die Entstehung Israels im 12 und 11. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie Bd. 2.) Stuttgart, Berlin, Köln 1996. 190.

²⁹ *Die Bearbeitungen des »Retterbuches« in der deuteronomischen Periode*, (BBB 21), 1964; uő, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18) Bonn, 2. Aufl. 1966. 246–318.

³⁰ *Ein Beispiel*. Megjegyezzük, hogy Zenger teljesen követi W. Richter meglátását.

³¹ R. Bartelmus, *Die sogenannte Jothamfabel – eine politisch-religiöse Parabeldichtung*, ThZ 41 (1985) 97–120. – nem tudtam elérni, és így bedolgozni a tanulmány készítésekor rendelkezésemre álló rövid idő miatt. A tanulmány létét V. Fritz fentebbi könyvének 188. oldaláról vettem az irodalomjegyzékből.

³² F. Crüsemann, *Widerstand gegen das Königtum*, Neukirchen-Vluyn 1978. (WMANT 49) számos hivatkozása mutatja, hogy W. Richter művét (ld. fentebb) alapműnek tekinti.

7. Hány fia is volt Gedeonnak?

A kérdés azért lényeges, mert egyesek abból indulnak ki, hogy Gedeon sok gyermeke egy háremre enged következtetni, amit csak egy gazdagabb király engedhetett meg magának. Gedeon tehát, ha el is utasította a királyságot, gyakorlatilag mégis csak király volt. *E. Zenger* megemlíti, hogy Gedeonnak a fiait eltérően sorolja föl a Bírak könyve: szerepel a 70, a 72 és a 71-es szám is (Bír 9,2.5.24.56)³³. Beszélhetünk ugyan több tradícióról is, ahogyan *Zenger* és *Richter* is megteszi, de véleményem szerint csak egy tradíció áthagyományozásáról lehet szó, ami az áthagyományozás során változott, éspedig főleg a számokat illetően. Véleményem szerint a 70 és a 72 is azt jelenti, hogy az összeset, mindenkit, minden férfit kiírtott, aki királyként ellenlábasa lehetne. Abimelek és Jotám is Gedeon fia. Ha összesen hetvenen vannak, akkor csak 68-at tud Abimelek lemészárolni, de ha hetvenketten vannak, akkor hetvenet. Véleményem szerint mind a hetven, mind a hetvenkettő a Bibliában a teljeset jelenti. Várnánk azt is, hogy felsorolná a Bírak könyve a 70 férfi nevét, de ezt nem tartja fontosnak a szerző. Valószínű, feledésbe merült, hogy a 70 és 72 is a teljességet jelenti és így jelenhetett meg a matematikai logika szerint nehezen elképzelhető 71. Ez a szám viszont elképzelhető akkor, hogyha a mellékfeleségek fiait nem számították többé az áthagyományozás bizonyos szakaszában igazi fiaknak³⁴. Ennek a nagy számnak van azonban még egy fentebb már említett másik szerepe is. Nevezetesen azoknak jöhet segítségül, akik azt állítják, hogy Gedeon már igazában királynak számított. Salamonnak ugyan rengeteg felesége volt, de annál kevesebb gyermeke³⁵. Mind Salamonnál mind Gedeonnál feltűnő a gyerekek és a feleségek kerek száma. Salamon feleségei közül viszont csak Naamát ismerjük név szerint (1Kir 14,21). Fiai közül csak Rechabeámról, az utódjáról (1Kir 14,21–31) tudunk valamit, és még két lányáról tesz említést a Biblia: Tafaatról (1Kir 4,11) és Baszmatról (1Kir 4,15). Ámde annál feltűnőbb, hogy Dávidnak csak 17 vagy 19 gyermekét említi a Szentírás. Ez a szám elfogadhatóbbnak és realitásabbnak tűnik, mint Gedeonnál a 70 vagy 72. Ezért gyenge lábakon áll az az érvelés, ha a 72-t készpénznek véve, Gedeont királynak tekintenénk. Gedeon esetében élhetünk azzal a gyanúval, hogy egyszerűen legendával van dolgunk, amit persze kézzelfoghatóan

³³ *Ein Beispiel*, 110.

³⁴ R. G. Boling, „Gideon”, In: *Anchor Bible Dictionary*, (továbbiakban *ABD*) II. k. 1015. szerint Abimelek sohasem tartozhatott a 70 vagy a 72 fiú közé.

³⁵ A Kir 11,3 szerint 700 felesége és 300 ágyasa volt. Az Én bizonytalan adata szerint (6,8) pedig 60 királyné és 80 feleség. Az elfogulatlan olvasónak is föltűnhetnek a nagy számok, de főleg a kerek számok. Dávid feleségeit, ha nem is mindet, név szerint ismerjük ld. Kir 14,3–7; 2Sám 5,13–16; 1Sám 5,43–44. Tudjuk azt is, hogy Dávidnak 17 vagy 19 fia volt, és ezek közül Salamon a 10. volt. In: *ABD* „David” címszó D. M. Howard Jr-tól II. k. 41. és T. Ishida, „Solomon” címszavát ugyanebben a lexikonban a VI. k. 105.

nem tudunk bizonyítani. Természetesen egy sejknek adott esetben több gyermeke lehet, mint egy királynak, ahogyan egy gazdagabb embernek is általában kevesebb gyermeke szokott lenni, mint egy szegénynek, de általánosítva ezt sem mondhatjuk ki. A Biblia elbeszélésének természetéből következik, hogy csak azokat a fiakat nevezi meg, akikkel valami történik, vagy akik valamilyen szempontból jelentősek. Ez így van a pátriárkákról szóló történeteknél is.³⁶ Mindezek ellenére rendkívül gyanúsak a kerek számok, és hogy még azok is fluktuálnak Gedeon esetében.

Gedeon királysága mellett még föl szokták hozni Abimelek nevének jelentését: „atyám király”.³⁷ Véleményem szerint a kerek 70-es szám legendaszerűnek tűnik, az Abimelek névre pedig egy ilyen fontos kérdésben aligha hagyatkozhatunk, hiszen egyedül egy név etimológiája nem lehet perdöntő. Nem is beszélve arról, hogy sokan még Saul királyságát is csak kezdetlegesnek tartják³⁸, és Dávid sem volt kezdettől fogva király csak fokozatosan sikerült az uralmat Palesztínában átvennie; és Dávid fölkenését is, ami az ő ifjúkorában történt volna, kései visszavetítésnek tartják az exegéták egyiptomi párhuzamokra hivatkozva.³⁹

³⁶ Ld. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen, 1969⁸ § 3 XXVII–LVI különösen is XXXVI–XXXVIII.

³⁷ R. G. Boling csak a lehetőségét ismeri el, amikor azt írja: „It is entirely possible, but not demonstrable, that at some point Gideon did bear the title of melech („King”) in view of the name that he gave to the son of his Schechemite concubine: Abimelech, „My Father is King”. In: *Gideon*, ABD II. k. 1015. A Penna viszont ebben már tényleges királyságot vél felfedezni: „Das Richteramt Gedeons – auf Lebenszeit! – unterscheidet sich von einem Königtum nur durch den Titel König, den Gideon ablehnte. *De facto* war Gideon König (*»re di fatto«*), wenn auch nur hinsichtlich der ausgeübten Gewalt, nicht hinsichtlich Designation durch Jahwe, Salbung und Akklamation durch das Volk, die fehlten. Idézve a cikk H. Haag, „Gedeon – Jerubbaal – Abimelech” (In: *Das Buch des Bundes*, Hrsg. B. Lang, in der Reihe KBANT, Düsseldorf 1980. 150–158. = ZAW 79 (1967) 305–314.) szerint ld. 4. lábjegyzetet: A. Penna, *Gedeone e Abimelec: Bibbia e Orinete* 2 (1960) 86–89, 136–141.

³⁸ M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1981⁹, 152–165. Már a cím is árulkodó: Die Episoden des Königtums Sauls, hiszen epizódszerűnek tartja Noth Saul királyságát, és később meg is jegyzi: „Wir hören von einem Ausbau der Einrichtung des Königtums fast nichts; und es wird auch kaum Wesentliches dafür geschehen sein.” 161. Még sommásabban ítélt J. A. Soggin, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas*, Darmstadt 1991. 48. oldalon, ahol a Saullal kapcsolatos történeteket csak a mesélési ösztön termékének minősíti vagy a királlyá válás orientalista toposzának: ...sondern entspricht einem im alten Orient und auch im Alten Testament wohlbekannten Modell... Sie hat auch die Modernen bis auf André Gide beeindruckt; in ihr sind schöne, edle Episoden eingewoben: die unter diesen Umständen unwahrscheinliche Freundschaft zwischen David und Jonathan, Kap. 19ff., und die Treue seiner Frau, der Königstochter Michal, 18,13b–17. Dies scheint aber eher das Produkt der Lust zum Fabulieren als einer geschichtsschreiberischen Absicht gewesen zu sein. S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Berlin 1981 (ehemalige DDR-Ausgabe). 170–171. és főként 184. o.: „...dieser Mann war letztlich überfordert, einen Staat unter den Augen feindseliger Nachbarn aufzubauen.”

³⁹ „Beide Überlieferungen, Salbungsgeschichte und Goliathkampf, gehören zur Jugendgeschichte Davids und erscheinen hinsichtlich ihrer historischen Zuverlässigkeit problematisch.” – Így nyilatkozik S. Herrmann, *Geschichte Israels...* c. művében a 192. oldalon.

E probléma taglalása után láthatjuk, hogy mennyire nem könnyű egy kérdést minden kétséget kizáróan eldönteni. Annak ellenére, hogy sokan többszöri hagyományról is beszélnek, a végső redakció szintjén mégis vallják a Gedeonról, Abimelekről szóló történetek és a Jotám meséjének összetartozását.⁴⁰ A legnyomósabb érv Gedeon királysága ellen az, amit maga Gedeon mond: „És azt mondta nekik Gedeon: Nem uralkodom én rajtatok, és fiam sem fog uralkodni rajtatok; Jahve uralkodjon rajtatok!”

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נִדְעוּן לֹא־אֶמְשַׁל אֲנִי בָכֶם
וְלֹא־יִמְשַׁל בְּנִי בָכֶם יְהוָה יִמְשַׁל בָּכֶם:
(Bír 8,23b)

8. A túskebokor és a királyság

Számomra meggyőzőnek tűnik F. Crüsemann tézise, miszerint a mese célja azt bemutatni, hogy a királyság nem produktív foglalkozás, mert a gyümölcsöt termő fák: az olajfa (הַיִּזְית), a fügefafa (הַתְּאֵנָה) és a szőlő (הַנֶּפֶךְ) elutasítják a királyságot, hisz nem akarják földadni termésüket.⁴¹ A mesére jellemzően tipikusan 3 esetet vonultat föl, és egy ellenesetet, a túskebokor (הַאֲטָר) esetét. A túskebokor paradox módon árnyékot ajánl föl a nálánál terebélyesebb fáknak באור חסו בצִלִּי, ami meglehetősen komikus. Helyesen mondja F. Crüsemann, hogy ez a mondat az egész mese poénja.⁴² Ezt a komikumot nem veszi észre E. Würthwein⁴³, és azt mondja M. Zohary-ra hivatkozva⁴⁴, hogy a túskebokor הַאֲטָר a krisztus-tövissel = ziziphus spinachristi lenne azonos, ami legalább 10 m-re megnő, és ezért nem is lehetne gúnnyról beszélni. Ez persze csak feltételezés, de Würthwein túl sokat akar kihozni Zohary hipotéziséből, és nem veszi figyelembe a szöveg egész duktusát. Másrészt ahogyan Würthwein tanulmányából is kitűnik sokféle azonosítással kísérleteztek már az אֲטָר = atád = túskebokor esetében. Miért a legújabb hipotézis lenne a végső elfogadható megoldás? Nem beszélve arról, hogy a növényeknek is lehet mutációja, így a mai leírásokat nagyon nehéz minden kétséget kizáróan a 3.000 évvel ezelőttiekkel azonosítani. No és még arra is hivatkozhatna Würthwein, hogy nincs is haszontalan növény, mert valamire mindegyiket csak lehet használni. A történet azonban éppen azt

⁴⁰ F. Crüsemann, *Widerstand*, 41.

⁴¹ F. Crüsemann, *Widerstand*, 19–32.

⁴² f. i. mű, 21.

⁴³ E. Würthwein, *Abimelech und der Untergang Sichems*, 26–27. (In: BZAW 227. k. *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*, Berlin, New York 1994.)

⁴⁴ M. Zohary, *Pflanzen der Bibel*, 1983. 155. Zohary viszont azt is mondja, „die Identität des Begriffs läßt sich sprachlich nicht nachweisen.” Ezt a kijelentést ugyan a 3. változatlan kiadásban találtam, de ugyanazon az oldalon. Würthwein tehát Zohary feltevését már állításnak fogja föl, és érvként próbálja használni.

mutatja be, hogy Abimelek mennyire haszontalan, és csak pusztítást végez.⁴⁵ Természetesen itt is igaz az a közmondás, hogy minden hasonlat sántít, tehát találhatunk benne olyan mozzanatot, ami nem vihető át, de a legszembetűnőbb viszont igen. Ilyen összehasonlításakor a hasonlító és a hasonlítottnak nem mindegyik tulajdonságát vesszük egyformán élesen szemügyre, mert akkor az összehasonlítás lehetetlenné válna.⁴⁶

Jotám minden valószínűség szerint nem botanikus volt, és nem a fák használhatóságával foglalkozott. Az olajfa, a fügefa és a szőlő *nemes* növénynek számít, míg a túskebokor *vadnak*. Hogy ezzel még arra is célozhat, hogy Abimelek csak mellékfeleség gyermeke, azaz vadhajtás lenne, nem szükséges foglalkoznunk, de mindezenetre annyit megjegyezhetünk, hogy ez adott esetben még az ironia fokozását is jelentheti. De a mesére jellemző kontraszt egyáltalán nem jön létre, ha a túskebokrot minden további nélkül értékes nemes növénynek tartjuk. Erre a kontrasztra viszont világosan utal a mesében az, hogy ebből a túskebokorból nem gyümölcs jön elő, hanem emésztő tűz, ami nem épít és táplál, hanem rombol és pusztít.

A túskebokor paradox⁴⁷ módon árnyékot ajánl föl a nálánál terebélyesebb fáknak, ami meglehetősen komikus. Az árnyék orientalista toposznak számít, és a király védőfunkcióját jelenti.

9. Antimonarchikus-e Jotám meséje?

A XX. század derekáig az egzegéták nagy többsége nem állította, hogy a mese abszolúte elutasítaná a királyságot mint intézményt. A jelentősebb képviselők: J. Wellhausen, Davies, Kittel, Greßmann, Maly.⁴⁸ Vannak viszont igen nagy tekintélyű kivételek: M. Noth⁴⁹, M. Buber⁵⁰ és G. von Rad⁵¹, akik a mesét az intézmény elutasításának is tartották.

⁴⁵ E. Zenger, *Ein Beispiel*, 147–148.

⁴⁶ Pontosan így nyilatkozik G. von Rad is, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, 1985³. 64. o. 31. lábjegyzet: „Aber man erwarte ja gar nicht, daß eine Fabel Zug um Zug der Wirklichkeit entsprach. Es kam auf den Hauptgedanken an; alles übrige besorgte dann der Zuhörer.”

⁴⁷ M. Lüthi, *Märchen*, 26. o.: „Paradoxie und Ironien (nicht sehr des Wortes als des Geschehens) sind für das Märchen charakteristisch. Paradoxa sind ihm so selbstverständlich, daß sie akum mehr als solche empfunden werden; die Ironie des Geschehens (irony of event) erscheint im Märchen vorwiegend in der Form der »Konträrironie«. Die Dinge stehen nicht schlimmer, sondern besser als scheint.”

⁴⁸ Téziseik bemutatását ld. F. Crüsemann, *Widerstand*, 1–17., ahol jó történeti áttekintést kapunk.

⁴⁹ M. Noth, *Geschichte Israels*, 153.

⁵⁰ M. Buber, *Königtum Gottes*, 562k.

⁵¹ G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, 63.

A választ a pro és kontrára legkönnyebben úgy kaphatjuk meg, ha Jotám meséjét más efajta mesékkel is összehasonlítjuk. Nem könnyű ilyen mesét találni. F. Crüsemann⁵² könyvében hoz egy örmény mesét, amelyik a legközelebb állhat Jotám meséjéhez. Lássuk most ezt a mesét magyar fordításban:

A növények tanácsot tartottak, hogy megtudják, közülük ki érdemli meg a mások fölötti uralmat. Egyesek a datolyapálmára szavaztak, mert sudártermetű és édes a gyümölcse. De közbevágott a szőlőtő: „Én hordozom az örömet és a vidámságot, ezért inkább én érdemlem meg az uralmat.” Erre így válaszolt a tüskebokor: „Az uralmat én érdemlem meg, mert tudok szűrni.” – Mindegyik különben gondolta magát a másiknál, és úgy vélte, hogy a másakra nincs is szükség. A datolyapálma elgondolkodott és megértette, hogy nem kívánják az uralmát, és azt sem, hogy másvalaki foglalja el ezt a helyet. Végül azt mondta: „Nekem több jogom van az uralomra, mint bármelyik növénynek.” A többiek helyeselték is, de hozzáfűzték: „Te tényleg magas vagy, és a gyümölcsöd is édes, viszont két dolog hiányzik belőled: nem egyszerre terem a gyümölcsöd, mint mit, és nem vagy alkalmas a házépítésre. Ráadásul még olyan magas is vagy, hogy sok ember még a gyümölcsödet sem tudja megízlelni.” De a datolyapálma mégis azt válaszolta: „Király akarok lenni, és ti lesztek a fejedelmeim. És ha az én időm lejárt, még a fiaitokon is uralkodni fogok (?)” Ezzel ki is nevezte a szőlőtőt főpohárnoknak, a fügefát konzulnak, a tüskebokrot főhóhérnak, a gránátalmát főorvosnak, a többi fület gyógyfűnek, a cédrust pedig épületfának szánta, az erdőket tűzifának, a bokrokat pedig börtönnek. Így kapta meg minden növény a hivatálát.

Sok hasonló vonás fedezhető föl az örmény mesében és Jotám meséjében. A legszembeütőbb, hogy Jotám meséjében tűz csap ki a tüskebokorból és megemésztí Libanon cédrusait (Bír 9,15). Az örmény mesében a tüskebokor lesz a főhóhér. Azaz mindkettőben hasonló funkciót tölt be a csipkebokor, mert pusztít. A sok és feltűnő hasonlóság mellett viszont sokkal lényegesebbek az eltérések. Az örmény mesében minden növény király akar lenni, míg Jotáméban csak a legméltatlanabb célozza meg ezt. A döntő érv F. Crüsemann szerint az, hogy a gyümölcsök kiválósága Jotám meséjében nem érv a királyság mellett, hanem ellenérv.⁵³ Az örmény mesében ez éppen fordítva van. Ez a mese tehát megmarad a királyság rendszerén belül, és csak az idoneitást, az alkalmasságot érinti. Jotám meséje viszont túlmutat ezen, mert magát a királyság intézményét veti el. A mese a királyságot mint intézményt – von Rad szavaival élve – nevetségessé teszi.⁵⁴ Crüsemann⁵⁵ Malyvel⁵⁶ szemben arra hivatkozik, hogy a királyság és a termékenység a fák szerint összeegyeztethetetlen. A fák nem akarják a termésüket elhagyni, hogy királyok legyenek. A királyságot a נֶרֶץ igével csak

⁵² F. Crüsemann, *Widerstand*, 27.

⁵³ F. Crüsemann, *Kritik am Königtum*, 27.

⁵⁴ f. i. mű, 63.

⁵⁵ f. i. mű, 28.

⁵⁶ E. H. Maly, *The Jotham Fable – Anti Monarchical?*, CBQ 22, 1960. 299–305., itt 301kk.

értelmetlen körbeingásnak vagy tántorgásnak jelölik.⁵⁷ Feltűnő, hogy a mese nem hoz érvet a királyság elfogadása mellett, amit joggal elvárhatnánk. A vita nem a hatalom megszerzéséért folyik, hanem mindegyik le akarja magáról rázni a megbízatást, mert tehernek érzik. A hasonló jellegű mesékben a növények versengenek a királyságért, és sok jelentkező is akad.

10. Jotám meséjének Sitz im Lebenje

Feltűnő Crüsemann szerint, hogy a mesét nem lehet egyetlen reális történeti helyzettel sem azonosítani, még Abimelekével sem; sőt eleve téves is lenne ilyesmit keresni.⁵⁸ Akik viszont a mese konkrét Sitz im Lebenjét próbálják megtalálni, Jehuval hozzák kapcsolatba – még a keretezését is – így pl. *W. Richter*.⁵⁹ Beszélnek még arról is, hogy az egész korpusznak Dávid-ellenes éle van. A feszültségeket, amelyek a mese és Abimelek története között fennállnak *W. Richter*⁶⁰ nagyon jól kidolgozta. Ezek szintén abba az irányba mutatnak, hogy a mese a királyság általános kritikáját⁶¹ tartalmazza, és nem egyedi visszaéléseket tart szem előtt. *Crüsemann* az ítéletét így sommázza: „A királyság terméketlen, nem hoz semmilyen gyümölcsöt, és azt a védőfunkciót, amelyet magának próbál tulajdonítani, nem tudja teljesíteni. Máig sem sikerült olyan párhuzamot találni, amely megközelítené Jotám meséjének a radikalitását.”⁶² Ezzel a megállapítással maximálisan egyetértek. A mese Sitz im Lebenjét pedig a királyság bevezetését elutasító körökben kell keresni, és magjában a királyság alapításának korára mehet vissza. Ilyen éles fogalmazásnak a királyság letűnése után nem sok értelme lenne⁶³. Maga *Solomon* is megjegyzi, hogy a legújabb kutatásokban a bírák korát az afrikai akefál társadalmak modelljével próbálják megérteni és újra értelmezni.⁶⁴ Az akefál társadalomba erős bevágás volt a királyság, és

⁵⁷ F. Crüsemann, f. i. *mű*, 28. és főleg a 20., ahol szerzőnk kimutatja, hogy az ige mindig negatív kontextusban szerepel. Ld. a 9. megjegyzést ugyanezen az oldalon.

⁵⁸ F. Crüsemann, f. i. *mű*, 28.

⁵⁹ W. Richter, *Untersuchungen*, 340.

⁶⁰ W. Richter, *Untersuchungen*, 112–246.

⁶¹ A. M. V. Solomon, *Fable*: „Jotham’s fable in Judg 9 is a satire on kingship itself as a form of governance.” In: G. W. Coats ed., *Saga*, 121.

⁶² f. i. *mű*, 29.

⁶³ A. M. V. Solomon, *Fable* c. tanulmányában érvek fősorakoztatása nélkül a fogság idejéből származtatja. „Thus Jotham’s fable can be seen as a theocratic satire on the present, a ‘present’ form the perspective of the Exile (hundreds of year later) by the final storyteller of the book of Judges.” In: G. W. Coats ed., *Saga*, 125.

⁶⁴ A. M. V. Solomon, *Fable*, 122. o.: „In recent studies of Israelite religion and society, the period of the Judges has been understood with the help of the model of the segmentary or acephalous type of society.”

a tiltakozás az intézmény ellen sokkal inkább megérthető ebből a helyzetből, mint a fogság alattiból és utániból, ahol a királyságot nosztalgikus és messiási vonásokkal ruházták föl.

11. Hogyan gondolkodtak a régiek a monarchiáról, az oligarchiáról és a demokráciáról?

Első olvasásra bizonyára furcsának tűnhet a kérdés. Egyáltalán eszébe juthatott-e az embereknek ilyesmi a felvilágosodás előtt? A kérdést igennel kell megválaszolniunk. *Hérodotosz*, a történetírás atyja, „A görög–perzsa háború” című könyvében⁶⁵ a harmadik könyv 80–82. pontjában beszámol arról, hogy a perzsák a mágusok uralma elleni lázadáskor vitatkoznak az uralkodás módjáról. Melyik uralkodási mód a legjobb? Otanész azt javasolja, hogy az uralmat az összes perzsára kell bízni, tehát a demokrácia mellett tör lándzsát (80. pont). Megabüosz viszont a kevesek uralmát, az oligarchiát támogatta (81. pont). Darciosz pedig a monarchiát veszi védelmébe (82. pont). A kérdésben – hogy ki legyen közülük a király – hét férfi dönt, de köztük van az előbb felsorolt három is. Otanész visszalép. A maradék hat közül négyen a monarchiát támogatják. De még el kell döntenüik, hogy ki is legyen a király a hat közül. Végül abban állapodnak meg, hogy akinek a lova napkeltekor először nyerít, az lesz közülük a király. Végül a lovászmester mesterkedésének segítségével⁶⁶ Darciosz lett a király (85–86. pont). Itt most nincs mód arra, hogy a rendkívül élelméjű érveket részleteiben is ismertessük a monarchia, az oligarchia és a demokrácia mellett illetve ellen, de rendkívül ajánlatos olvasmány, mert szinte mindent tudtak

⁶⁵ Herodoti, *Historiarum vol. I–II*. Lipsia: in aedibus B. G. Teubneri, D. N. Papadimas, Athenis 1977. Létezik magyar fordítása is a *Bibliotheca Classicában*, Budapest 1989. Muraközy Gyula fordításában. A III. könyv 80–82. pontjaiban találjuk a probléma fejtegetését.

⁶⁶ 85. pont: Darciosznak volt Oibársz nevű, fürgé eszű lovászmestere. Amikor feloszlott a tanácskozás, Darciosz így szólt ehhez az emberhez: „Oibársz, úgy döntöttünk a királyválasztás ügyében, hogy napkeletkor nyeregbe szállunk, és akinek a lova először nyerít fel, az lesz a király. Találj ki valami okosat, hogy én legyek a király, és ne más!” Oibársz így válaszolt: „Ha csak ezen múlik a királyságod, egy cseppet se aggódj, uram, s légy nyugodt, mert biztosan te leszel a király. Van énnékem erre egy jó szerem!” Darciosz így válaszolt: „Ha van ilyen szered, most vedd elő, mert a versengést holnapra tűztük ki.” Oibársz meghallgatta ura szavait, majd a következőképpen cselekedett. Kivezette a város elé azt a kancát, amelyet Darciosz csődőre a leginkább kedvelt, és kikötötte. Aztán odavitte Darciosz lovát is, többször körbejárta a kanca körül, majd egymáshoz engedte a két lovat, és a csődörrel meghágtatta a kancát.

86. pont: Virradatkor aztán megjelent a lován a hat férfi, ahogy megbeszélték. Kilovagoltak a város szélére, s ahogy arra a helyre értek, ahol az éjjel a kanca ki volt kötve, Darciosz lova előreugrott és felnyerített. És amíg a ló nyerített, mennydörgés-villámlás támadt, noha különben derűs volt az ég. A jelekben maga Darciosz is az égiek akaratának megnyilvánulását látta, a többiek pedig, leugorván lovukról, leborultak Darciosz előtt.

a perzsák (görögök) ezekben a kérdésekben, és ma is tanulságos áttanulmányozni – nemcsak politikusoknak – ezeket a pontokat.

Jelen tanulmányunkban nem végezhetjük el *Hérodotosz* idevonatkozó passzusainak részletes elemzését. Számomra ezek a pontok „A görög–perzsa háború”-ból azért érdekesek, mert először taglalják jelen ismereteim szerint az uralkodás máig lehetséges három formáját. A perzsák azonban nem utasítják el a királyságot, és Dareiosz magához is ragadja. Otanész érveiben viszont megjelenik az, amit érdekes módon megtalálható a király-törvényben is.

20 17 לְבַלְחִי רוּם־לְכָבוֹ מֵאַחֲיוֹ וּלְבַלְחִי סוּר מִן־הַמְצוּהָ יָמִיו וּשְׂמֵאָלוֹ
לְמַעַן יֵאָרִיד יָמִים עַל־מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל: ס

Az LXX pedig így fogalmaz:

ἵνα μὴ ὑψωθῇ ἡ καρδία αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ, ἵνα μὴ παραβῇ ἀπὸ τῶν ἑντολῶν δεξιᾶ ἢ ἀριστερά ὅπως ἂν μακροχρονίῃ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ, αὐτὸς καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ.

Otanész ugyanúgy a gőgöt, a felfuvalkodottságot, a hübriszt emeli ki:

εἶδετε μὲν γὰρ τὴν Καμβύσῃα ὕβριν ἐπ’ ὅσον ἐπεξῆλθε, μετεσχέκατε δὲ καὶ τῆς τοῦ μάγου ὕβριος.

Mind Hérodotosznál, mind az LXX-nél szerepet játszik a gőg. A **רוּם־לְכָבוֹ** kifejezés a ὕbrisz-nek a szinonímája. Azonban a Deuteronomium a király gőgjét az Úr törvényével próbálja fékezni, Hérodotosznál pedig az emberi megfontolásnak, magának a demokraciának, a nép uralmának kellene az ellenőrző szerepet végeznie. A Biblia tehát a király uralmát a teokrácia segítségével kívánja korlátozni. E korlátozó funkció a perzsáknál a nép közakarata lesz, amiről tudvalevő, hogy mennyire változó. Végso soron nem lehet kizárni, hogy a király törvény ismerte Hérodotosz és a perzsák megfontolását, viszont a Deuteronomium megoldása eredendően izraelita megoldás. Abszolút úr csak az Isten lehet, az emberi uralom sohasem lehet korlátlan. Ezt korlátozták a próféták, amikor a királyt és a magatartását kipellengezték – gondoljunk csak Dávid és Nátán (2Sám 12) esetére vagy Jeremiásra. Izraelben tehát mindig is megvolt a hatalom és a karizma feszültsége. Ezt egy alkotó feszültségnek nevezhetjük, amely kölcsönösen kiegészítette egymást. Izrael, ha nem is nevezte néven a demokraciát, az oligarchiát vagy a monarchiát, de a problémával magával mégis szembesült. Ugyanakkor a prófétaág karizmája előtt sem esett hasra, hiszen a próféta szava, ha nem teljesült, akkor az életével játszott. Valamiképpen a prófétát is ellenőrizni akarta a Deuteronomium, és ezért nemcsak a király-törvényt ismeri, hanem a próféta-törvényt is (Deut 18,20).



Richter, Hans-Friedemann

A Gonosz az emberben. A Teremtés 6,5 és 8,21 szellemtörténeti jelentéséhez

1. A Teremtés 6,5 és 8,21 a zsidó–keresztény dialógusban

Az a jelentőség, amit a Teremtés 6,5 és 8,21 a zsidó illetve a keresztény emberkép számára elért, különösen nagy. Ezenkívül mindkét szöveg megértésében látszik, hogy a két vallás között itt különbség van. A kereszténységben az eredendő bűn tanát ezen két bibliai passzus lényegesen megalapozta¹. Zsidó oldalról ezt határozottan elutasítják².

A Luther-Bibliában a döntő részek a következőképpen hangzanak:

„...az Úr látta, hogy az ember gonoszsága nagy volt a Földön és szívének minden törekvése gonosz volt örökké...” (Ter 6,5) és

„...ezentúl nem akarom többé megátkozni a Földet az emberek miatt, hiszen az emberi szív törekvése ifjúkorától fogva gonosz...” (Ter 8,21).

Véleményem szerint bölcsebb volna a héber „kî” szót nem a ‘hiszen’, hanem a ‘mert’ szóval visszaadni. Úgy, ahogy Luther és mások szövege³ tanúsítja, az a benyomásunk, hogy éppen az ember bűnössége az ok arra, hogy Jhwh őt ettől kezdve kímélni akarja. A konjukció, amit logikusan várnánk, ‘habár’ lenne: ez azonban nem áll a héber szövegben. De a „kî”-vel bevezetett passzus csupán értelmezője lehetne az előzőleg bevezetett tagadásnak, úgyhogy a gondolt tartalmat a szavak nyelvileg indokolt átszerkesztésével világosabban kifejezésre juttathatnánk:

„... Az emberek miatt a Földet, mivel az emberi szív törekvése ifjúkorától fogva gonosz, nem akarom többé elpusztítani.”

¹ Isten büntető végzete által (ti. Augustinus nyomán) az emberi természet valami más lett. (Ernst Kindler, *Bűn és bűnhődés* VV, RGG VI, 1924³, 489–494.; kül. 490.)

² A zsidóság tanai (a következőkben rövidítve: LdJÖ I, szerk. a Német zsidók Szövetsége, 2. kiad., Berlin 1922, 70. sköv.

³ Így Claus Westermann is (BK. Ósz. I, 526.) és az EÜ, hasonlóan Gerhard von Rad (NÓsz. 2/4, 7. kiad., 99.) és a King-James-verzió. Valamivel jobb itt a zürichi Biblia (és mégis...); NEB: akárhogyis.

A héber *yesaer*⁴ szó visszaadása ‘az ember törekvése’-vel a lutheri bibliában igazán jól sikerülhetett. A zsidók *yesaer*-nak nevezik az ‘öszönt’ és többek között ezzel a két verssel indokolják meg ‘gonosz ösztön’ (*yesaer hara*) tanításukat, mellyel a ‘jó ösztön’-t (*yesaer hättöb*) állítják szembe⁵. Különösen ezen a két szentírási helyen mindazonáltal nemcsak a jó ösztönről nincs szó, sőt azt egy ‘csak gonosz örökké’ passzussal egyenest kizárhatjuk. Ez magyarázza a Teremtés könyvebeli helyek nagy jelentőségét az ‘eredendő bűn’ keresztényi tanában⁶.

A zsidóságban az eredendő bűn fogalmát elutasítják, még ott is, ahol ennek csak az öröklés⁷ nem „biológiai”, hanem „jogi” értelmét tulajdonítják. Másrészt azonban általánosságban az emberben lakozó gonoszt és az ember erre való hajlamát teljesen elismerik⁸. Ennyiben az a gondolat, miszerint az ember egy olyan világba születik, ahol a gonosz uralkodik, a zsidó–keresztény dialógus kiindulópontjaként értelmezhető.

A jó ösztön zsidó tana a Ószövetség számos szövegéből jól levezethető. Nem más az, mint „a lélek azon óhaja”, hogy Isten parancsolatához igazodjék (Zsolt 119,20), mint egy *yesaer hättöb*? Pál is, akire a reformáció a romlottságról szóló tanában hivatkozik, elismeri, hogy az ember ezen tulajdonsága alapvetően nem vitatható⁹. Így a két „öszönt” tanítása az Evangéliummal teljesen összeegyeztethető. Sőt ez – amire még visszatérünk – egy túlzott aszkétizmus ellenében, amely itt is, ott is feltűnik a keresztény jámborságban, egy igen mély értelmű kiigazítás.

⁴ Az YSR tő nyilvánvalóan a fazekasnyelvből származik. (Már ugarita, vö. John Huenergard, *Ugarita Szótár szillabikus átírásban*, HSS Atlanta, 134.)

⁵ Hugo Fuchs, *Jezer hara*, JL III (1978, utánnnyomás 1982), 265.

⁶ E körül adódott, mint az ismeretes, Augustinus egyházatyja és Pelagius brit teológus között a vita, ahol is a keresztény egyházban az első véleménye érvényesült (Rudolf Lorenz, *Augustinus II*, Teológia, RGG I, 3. kiad., 743–748. és Pelagius és a pelagiánizmus uott. V. kötet, 206 és köv., mindenkor irodalom-adatokkal).

⁷ Mint ismeretes, a hajszyín vagy egy betegség (= biológiaiilag) vagy egy vagyon (jogilag) örökölhető.

⁸ Abraham Loewenthal: Aki az érzéki hajlamot táplálja, nem pedig a lélek magasabb természetét engedi győzedelmeskedni Istenre való tekintettel és az iránta való alázatból, az – amint azt a Talmud mondja – egy idegen istent teremt magában, azaz azt éri el, hogy a gonosz természetes ösztöne, amit a vallásos emberben a jó cselekedet legyőz, egyre erősebb lesz, úgy, hogy végül ez válik urává. Bár az emberi szív ifjú korától fogva gonosz (Mózes Első könyve, 8,21) ... de a gonosz példa ellenében áll a nevelés és a jó példa mint azonos erős erő. A zsidóság tehát nem hisz az emberi természet megromlásában, hanem csak a bűnre való gyenge hajlamot állítja (LdJ, 70. o.).

⁹ Peter Stuhlmacher: Éredekés módon Paulus ... is kifejezetten a zsidó ‘törvény feletti öröme’ emlékszik, amelyről pl. a Zsolt 119 beszél (A Rómaiaknak írt levél [Úsz. 6], 1998², 101.)

2. A Gonosz mint uralmát veszített yešær hara^c

A yešær hara^c végzetes rosszat jelent a 4. Ezdrás könyve¹⁰ szerint. Ez azonban ezzel a zsidó szellem-világban egyedül áll. A hely fordítása szerint az embernek saját kezében van a sorsa, hogy a rossz ösztönt a jó uralja és fegyelmezze¹¹. De ha ez nem így történik, akkor elveszíti az üdvösséget.

A többé már nem uralt gonosz, sokkal inkább az emberen uralkodóvá lesz, a yešær hara^c-ot a Misna Traktátus Baba Batra 16a részében még a Sátánnal is azonosítják¹². R. Jehoschua b. Levi (Kr. u. 250 körül) az 'ellenség' szóval fordítja. R. Jehoschua először is három definíciót sorol fel¹³, majd ehhez még három továbbit fűz¹⁴, Salamont idézi (vagyis Bölcs 25,21), mely ezt az ösztönt 'ellenség'-ként fordította; ezzel olyan jelentést adott a szövegnek, mely az olvasót, aki ezt eddig másként értelmezte, zavarba ejtette¹⁵:

„Ha éheztedet ellenséged (=a gonosz ösztönt), akkor etesd kenyérrel, és ha szomjaztatod, akkor itasd vízzel; mert ezzel izzó paraszat halmozol fejére, és az Úr viszonzni fogja ezt neked, ne viszonzást [ješalem], hanem a veled való kibékülést [jašlim]lásd.¹⁶

A Bölcs 16,7 is olykor a gonosz ösztönre utal¹⁷.

Mit értünk a yešær hara^c 'ételei és italai' alatt? R. Simeon b. Eleazar (Kr. u. 190 körül) és mások után ezek a Tóra szavai, amelyek valami ilyesmire vonatkoz-

¹⁰ Itt gyötör a – megválaszolatlanul maradt – kérdés, miért engedélyezte Isten a gonoszt: De te (ti. Isten) nem fosztottad meg őket (az embereket) gonosz szíviüktől, hogy törvényed bennük gyümölcsözzön (3,20). Az angyal válasza (bár nem kifejezetten erre a kérdésre vonatkozóan, de minden bizonnyal alapvetőnek számít): Te ..., halandó ember, aki a mulandó korszakban élsz, hogyan tudnád az Örökkévalót megérteni? (4,11).

¹¹ Simon Bernfeld, LdJ. 70.

¹² Baba Batra 16a: Ugyanaz a Sátán, ugyanaz a gonosz ösztön és ugyanaz a halál angyala...: B Talmud III, szerk. Lazarus Goldschmidt, VI, Haag 1933, 982. (Resch Laqisch [=R. Simeon b. Laqisch] Kr. u. 250 körül).

¹³ Sukka 52a: Isten a Gonoszknak, ld. Ter 8,21..., Mózes a Körülméletlennek, ld. Deut 10,16..., Dávid a Tisztátalannak nevezi, ld. Zsolt 51,12... (B. Talmud [ugyanazon kiadás] III, 147.).

¹⁴ Izajás Lendületnek, ld. Iz 47,14..., Ezekiel kőnek, ld. Ez 36,36..., Joel az Elrejtettnek, ld. Jo 2,20...nevezi őt.

¹⁵ Liberális rabbik, mint Hugo Hahn, úgy értik a Bölcs 25,21 részét – ahogy azt Paulus apostol a Róm 12,20-ban – azaz mint az ellenség szeretetének tilalmát (JL II, 614.)

¹⁶ i.b.

¹⁷ R. Jehoschua b. Levi: *Genesis Rabbah II*, szerk. Jacob Neusner, Atlanta/Georg. 1985, 259. (Parasche 54.) – Berechja rabbinál, aki ebben az összefüggésben a Billerbeckert idézi, ez a gondolat szerintem nem olyan világos (IV, 1, 477.); vö. August Wünsche, *Midrasch Bereschit Rabba* c. művét is, Lipcse, 1881, 257.

nak¹⁸. Ez a felfogás úgy tűnik, sokáig meghatározó lett. Csak a kép nem illik egészen a szövegbe. A Tóra ugyanis nem „táplálja” a gonosz ösztönt, hanem küzd ellene¹⁹. Felvetődik a kérdés, vajon ez a gyakran idézett vers eredeti értelemben nemde erről az „ellenségről” való gondoskodást jelenti? Vagyis az ellenséget nem kiirtani²⁰, hanem megszelídíteni, megbékéltetni (de nem kielégíteni²¹) kell!

A zsidóság nagy hangsúlyt fektet az ember szabad akaratára, és nem hajlandó tudomásul venni „az ember kiszolgáltatottságát a bűnre” (Róm 7,14b)²².

„A zsidó tanítás szerint egyetlen ember sem mentes a bűntől, de a bűn az ember szabad tette. A rabbinikus zsidóság bár elfogadja az ember lelke mélyén nyugvó gonosz ösztönt (Jezer hara), ez azonban nem kényszert jelent, hanem csak a Gonosz kísértését, amely testi ösztöneiből ered.”²³

Azt a véleményt, hogy a yešar hara^c testi ösztönökből²⁴ ered, más zsidó teológusok határozottan tagadják:

¹⁸ *The Fathers according to Rabbah Nathan*, ford. Judah Goldin. (Yale Judaica Series 6), New Haven 1955, 85. – (Strack/Billerbeck, IV,1 (Exkurzus: A jó és a gonosz ösztön), 466–483., kül. a 476. más rabbikra való utalásokkal).

¹⁹ Az atyák szavai IV, 1 így szól: Ki a hős? Aki ösztönét legyőzi ...– Berachot 5b: Az ember azon fáradozik, hogy gonosz ösztönét a jó által elnyomja. (Mindkét idézet a LdJ I után, 69. köv.).

²⁰ A gonosz ösztönt csak Eszkatonban irtják ki. b Sukka 52a, Billerbeck, 482. – Jézusra való hivatkozással Jez 25.8.

²¹ A féken-tartást értjük itt, egy megélhetési módot; amit a következő megjegyzésben idézünk, de talán egy kivételtől van szó.

²² Mindazonáltal ez is itt található: R. Ilcáj azt mondta: Ha valaki látja, hogy a gonosz ösztön hatalmába keríti, úgy elmegy egy helyre, ahol őt nem ismerik, feketébe öltözik, feketébe burkolózik és követi szívének ösztönét, de nem szentségteleníti meg nyilvánosan Isten nevét (Qid 40a: b Talmud V, 834.).

Ezt a szöveget így is fordíthatnánk: ... és feketébe öltözik, sötétbe burkolózik = elszomorodik a panaszra való célzásként (4,8); de a szövegkörnyezet és a magyarázat, amit R. Hanina Ez 20,39-ben ad, inkább egy kettős morál javaslatára – egy széles körben elterjedt és az ún. keresztény világban újra és újra feltűnő bajra – enged következtetni.

²³ Julius Lewkowitz, *Bűn*, JL IV, 2. (279/280).

²⁴ Vö. Paulus (Róm 7,23): a végtagokban (ἐν τοῖς μέλεσιν μου). A 18. vers is ez az én húsimban (ἐν τῇ σαρκί μου, nem pedig: κατὰ σάρκα) ugyanazt a gondolatot mutatja, mint Jak 4,1. Wolfgang Schrage (Szt. Jakab levele, Úsz. 10, 2. kiad. új kiad., 44. köv.) joggal utal egy Cicerónál fellelhető párhuzamra (De finibus bonorum et malorum I, 44). Ebben az értelemben egy naív, tudományos clemzéshez nem helytálló magyarázatról van szó, amelyben mi is részt veszünk a hétköznapi nyelvén, amennyiben éhségünket a gyomorra, érzéseinket a szívre és szexuális rezdüléseinket a genitáliákra vezetjük vissza. Ugyan így érezzük, de a valóságban valamennyi lehetséges érzés az agyban lokalizálható (vö. Karl R. Popper/John C. Eccles, *Az én és az agy*, München 1990⁹, kül. 306 sköv.) De ezzel a felismeréssel kezdődik csak igazán el az Én és az agy közötti kapcsolat problémája.

A szövegekben előforduló tagokhoz leginkább az áll közel, amit a pszichoanalitikusok az ember árnyékszemélyiségeként neveznek (Erich Neumann, *Mélylélektan és új etika*, Frankfurt/ München 1984⁵, 72 sköv., ahol a fogalom C. G. Jung-ra – sőt, talán még Nietschére is visszavezethető [Christian Rode, *A 20. Század Kündlers pszichológiája IV*, Zürich 1977, 158.].)

Soha nem tanítja a zsidóság úgy, mint a hellenisztikusan gondolkodó páli kereszténység, hogy a J. h. testhez kötődik, míg a J. Hatow a lélekhez...²⁵

Bizonyára igaz, hogy az anyag és szellem közötti platonikus ellentét a két ösztön zsidó tanára nem volt hatással²⁶. Az ember szívében a Jó ugyanúgy meggyökerezik, mint a Gonosz²⁷. A kereszténységben is a szív és nem a test tekinthető a Gonoszság forrásának (Mk 7,21–23). A Pálnál található idézetek, melyek egy más szemlélet tanúi, okot szolgáltatnak arra, hogy egy kis kitérőt tegyünk.

3. Exkurzus:

A „hús-test” és „érzéki-lelki” ellentéte Pál apostolnál

Wilhelm Bousset is – voltaképpen jogosan azt a felfogást képviselte, hogy Pál az ὁ σὰρξ/πνεῦμα-tanával a zsidóságtól eltávolodott²⁸. Ez azonban csak egy bizonyos mértékben helytálló.

Az apostol szóhasználatát különböző elképzelések befolyásolták²⁹. Így a „lélek” (Isten [!] lelke) és a „hús-test” (mely az emberi mivolta és annak mulandóságára utal) szavak *ószövevényi* értelme Pálnál még nyomon követhető³⁰ (Ter 6,3). A „lelki ember” Pál számára nem az ember egy magasabb formája, hanem Isten egy új teremtménye (καὶνὴ κτίσις: Gal 6,15; Kor 5,17). Ezek az elképzelések nem a görög gondolkodásnak, hanem a zsidó képzeletvilágnak felelnek meg, és „régí zsinagógái szemlélettől sem idegenek”, és így ezek (Pálon keresztül) önállóan fennmaradtak³¹.

²⁵ Hugo Fuchs, JL III, 265.

²⁶ A Ludwig Klages és mások által képviselt nézet sem felel meg ennek a gondolatnak, miszerint a szellem a lélek ellenfele.

²⁷ Az öreg rabbik szívesen használták érvként a kettős B-t a héber szóban ‘szív’ jelentésben (leb, ill. lebab) (bizonyítékok Billerbecknél IV, 1, 466–483.) Ez természetesen egy lehetetlen gondolatmenet; de ettől eltekintve bizonyára helyes, hogy az ember – ahogy azt Luther találóan fordította – minden törekvésében és nemcsak személyiségének állati részében lehet hatással a gonoszsra.

²⁸ Wilhelm Bousset, *A zsidóság vallása a késői hellenisztikus időben* (Az Úsz. Kézikönyve 21), 4. kiad., Tübingen 1966, 405.

²⁹ A különbséget a ψυχικός ἄνθρωπος (Luther találóan magyarázva fordítja: természetes ember) és a πνευματικός ἄ (szellemi ember) között 1Kor 3,14 sköv. – ennek szinonímája ἔξω ἄνθρωπος és ἔσω ἄ is. A 2Kor 4,16 sköv. részekre – (és gyakran) kétségtelenül hatással voltak hellenisztikus (gnosztikus) elképzelések.

³⁰ Vö. ehhez Eduard Schweizer, „σὰρξ” ThWNT VII, 124–136.

³¹ Billerbeck II. 421. (Bizonyítékok uott. 421. sköv.), ahol ő is megkülönböztetést tesz, hogy a rabbik az ember erkölcsi megújulását ... csak a jövő javára írják, egyedül ez hozhatja el a megígért új szellemet vagy az új szívet.

A 18,6 zsoltár Midrása William G. Braude rabbi fordításában ³² ezt így fejezi ki:

„Simon rabbi azt mondta: Az embernek tilos ezt az éneket énekelni, valahányszor énekelni akarná is. De ha megesett vele a csoda, akkor megengedett neki, hogy élénekelje ezt az éneket, mert biztos lehet abban, hogy bűncit megbocsátják, és olyan lesz, mintha újra teremtenék.” ³³

Az ilyen kijelentések azt mutatják, hogy a kereszténységben az a hangsúlyos gondolat, miszerint a megváltással egy új teremtés veszi kezdetét, a rabbinikus zsidóságban nem ismeretlen. A két elképzelés nem nagyon tér el egymástól. Másrészt Pál nem vitatja, hogy a „természetes” ember bűnre való hajlama ellenére képes minden etikai jóra. Az apostol hitet tesz a zsidó ember Tóra feletti öröme ³⁴ mellett, de a belső ember szerint ³⁵ méltányolja a pogányokat is, akiknek nincs ugyan Tórájuk, ám ezt a hiányt „saját lelkiismeretük” pótolja ³⁶. Jóllehet ezen megfogalmazás alapján nehéz a kanti értelemben vett autonóm etikára gondolni (habár a korabeli görög filozófiának ebben a tekintetben is jelentékeny eredményei voltak).

Inkább ugyanarról lehetett szó, amit a Talmud is föltételezett a nem-zsidókról: hogy birtokolják a *yesaer tob*-ot. Az „egymás vádoló és fölmentő” (Róm 2,15) itt nem a „lelki ember”-re vonatkozik, tehát a keresztény emberre a hit aktusában (in actu fidei) aki szintén állandóan kísértést szenved, és visszaesik a bűnbe, de ez a jelenség jobban jellemzi a szöveg szerint a „pogányokat”, vagyis a „természetes” embereket. Más szavakkal: itt nem a „lélek” (πνεῦμα θεοῦ) és „hús-test” (σάρξ) közötti ellentéttről van szó, hanem egészen pontosan arról, amit a rabbik az emberben lakozó jó és gonosz ösztön közötti harc alatt értenek. ³⁷

Pál nehezen érthető, mint arról 2Péter levél szerzője is (3,16) panaszkodik. Ennek okát Pálnak a logika szabályait némelykor megsértő gondolkodásmódjában

³² *A Zsoltár Midrása* (YJS 6), New Haven 1959, 233köv. – Billerbeck III, 215.

³³ „created a new” kbryyh ḥdšh jelentésére

³⁴ Ismar Elbogen ellenvetést tesz az ellen, hogy a zsidóságot úgy ábrázolják, mint törvényvallást, és rámutat, hogy egy ilyen tévedést alapvetően az LXX (Tóra=νόμος) okoz. Valójában ez a visszaadás nem szerencsés. Az Úsz. is sok helyen érthetőbb a mai ember számára, ha νόμος-t nem a Törvénnyel, hanem a Tórával adjuk vissza. (Az, hogy ez a szó a Pentateuch-előírásokat érti, laikusok számára is világosabbá tehető, mint a félreérthető Törvény fogalommal.)

³⁵ Eltérvén a 31. megj.-ben mondottaktól, itt a Róm 7,22 passzusában álló „κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον” alatt nem csupán a keresztényt mint hívőt értjük. Paulus valószínűleg sokkal inkább azt tarthatta szem előtt, amit a rabbinikus teológiában a jó Ösztönnek (*yesaer hättob*) neveziünk.

³⁶ ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος (Róm 2,14).

³⁷ Ellentétben azzal, ami Paulus szokásos kifejezési módja (l. f. 29. megj.), itt a Róm 7,22-ben a „κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον” fogalommal aligha a keresztényt mint hívőt értik. Ezt csupán bevonják abba, amit a rabbik a jó ösztönrel (*yesaer tob*) jeleznek. Egy szintén homályos terminológiával találkoztam, amikor egy (laikus teológiai) írást kellett fordítanom. A spirituális fogalomnál a németben elengedhetetlen különbséget egyházi és szellemi között nem lehetett a szövegből érteni.

keresni kell³⁸, de szerepe van ebben olykor egyenetlen és hiányos terminológiájának is. Ehhez járul még az ókori szövegek³⁹ és a modern történeti–kritikai exegézis által kezelt szövegek olvasatának eltérései. Itt szeretném felhívni a figyelmet Peter Stuhlmacher kommentárjára⁴⁰, mely a páli teológia egyes kérdéseinek a Tóra megértésére vonatkozó témáit érintik.

4. A *yesar hara*^c a jó ösztön, mint Isten teremtésének része

A *yesar hara*^c egy a Talmudban többször kifejtett felfogás szerint Isten teremtményei közé tartozik. Ez a Ter 1,31 szerint nemcsak „jó”, hanem „nagyon jó” is, úgyhogy a Teremtés könyvének Midrásában a következő szöveg található:

„R. Nachman bar Samuel bar Nachman alapján a ‘ime’ (hnh), ‘nagyon jó volt’ szavak a jó ösztönre vonatkoznak, ellenben: ‘és ime’ (whnh), ‘ez nagyon jó’ szavak a gonosz ösztönre vonatkoznak (azaz: a «vav»... valamit ehhez még hozzáad). Ezek szerint a gonosz ösztön nagyon jó? Igen, mert ha nem volna, egyetlen ember sem építene házat, nem házasodna, nem nemzene gyereket, nem kereskedne (tkp. adna és venne)...”⁴¹

Ez a rész rendkívül tanulságos, de mielőtt részletesebben belebocsátkoznánk, néhány fogalmi magyarázat szükséges.

Eltekintve az általános vélekedéstől, miszerint Isten maga is megbánta, hogy a gonosz ösztönt (és néhány más dolgot) megalkotta⁴², a zsidóságban uralkodó az a

³⁸ Vö. körülbelül a feleség halálának párhuzamát Krisztus halálával, mellyel Paulus a Róm 7,2–4-ben érvel. Bár ebben világosan kifejeződik, hogy a halál megváltoztatja a jogi viszonyokat, de logikai következtetésként ez nem világos. Az is, ami a Gal 4,24köv. és 1Kor 10,2–4-ben található, ugyan érthető; de a bizonyító erő hiányzik.

³⁹ Vö. a Bölcs 16,7 és 25,21 (fenti 15–17. Megj.) magyarázatait a Talmudban. – Hermann Leberecht Strack a hermeneutikai problémák rövid magyarázatát adja (további, mégha régebbi irodalmi adatokkal is) és ezt nyilatkozza: Megjegyzendő, hogy ez (ti.: a Talmud és a Midraschim hermeneutikája) nagyon gyakran nemcsak hogy ténybelileg nem tűnik találónak, de az is. Mégsem, mint ahogy azt gyakran gondoljuk, teljesen önkényes, hanem bizonyos szabályokhoz kötött (mid-dót), amit ismerni kell, hogy talmudi írásmagyarázatok módját helyesen tudjuk megítélni. (*Bevetetés a Talmudba és a Midrásba*, 6. kiad., München 1976, 95. köv. – Vegyük figyelembe zsidó rab-bik különböző vélekedését a Talmud kötelezettség és nem-kötelezettség problémájáról uott., 88–95., kül. 93. köv.)

⁴⁰ Úsz. 6., 94–117. és l. ehhez alul az 52. megj.

⁴¹ *A Midrás Beresit rabba*, szerk. August Wünsche, Lipcse 1881, 28. (Parasche IX, I,31. fej.) – Magától értetődően az és partikula rabbinikus jelentése ebben a szövegben exegetikusan nem tart-ható.

⁴² Sukkah 52a (=bTalmud III, szerk. v. L. Goldschmidt, Haag 1933, 149.: R. Hana b. Aha (a többi dolog, amit Isten megbánt, hogy megalkotott, a számkivetés, a káldeusok és az izmaeliták lennének.)

meggyőződés, hogy az ún. „gonosz ösztön” is „nagyon jó”⁴³. Ez első látásra ellentmondásnak tűnik, amit nyelvileg fel kell oldani. Ez a héber eredeti értelemezéshez való visszatéréssel oldható meg.

Eddig ebben a cikkben általában arra ügyeltem, hogy a gonosz ösztönről csak ott beszéljek, ahol ez az elképzelés kapcsolatban áll a jó ösztön általi megszelídítés kérdésével. Amennyiben nem erről lenne szó, még mindig lehetséges, csupán a *yešar hara‘*-ról beszélnünk. Egy kis nyelvi kitérő után azonban jobban elkülöníthetjük a kettőt.

A nyugat-sémi nyelvekben nincs fokozási formájuk a melléneveknek. Ahelyett, hogy középfokot vagy felsőfokot használnánk, a („min”) előjárószóval kell relációt kifejeznünk. Tehát „A nagyobb, mint B” azt jelentené szó szerint a héberből lefordítva: ‘A B-ből nézve nagy’=középfok. Egy felsőfok körülírásánál a névelőt hozzá kell csatolnunk. „A, B és C közül B a legnagyobb” tehát szó szerint lefordítva így hangzana: ‘A, B és C közül B a nagy’. Ez a kifejezés olyan összefüggésekre is átvihető, ahol nem fordul elő melléknév⁴⁴.

A Teremtés részeként tehát mindkét ösztön jó és értelem gazdag, a „jó” a mi értelmezésünkben csak a *yešar* tőb-ről állítható. (A tőb héber szó ‘erkölcsi értelemben vett jó’, valamint ‘célirányos’ is jelenthet.) A „jó-ösztön” szemszögéből nézve az ellenfél rosszabb. Habár még ez is gazdagabb jelentésű, hiszen a „jó-ösztön” által megszelídíthető. Amennyiben azonban nem így történik, akkor valóban olyan lesz, mint kezdettől fogva volt, azaz gonosz.⁴⁵ Ez másképpen: Azon törekvéseken kívül, amelyek megfelelnek Isten akaratának, az ember olyanokkal is rendelkezik, amelyek csupán egyéni jólétre irányulnak. Ezek nem kifogásolhatók, ameddig nem lépik át azt a határt, melyek az isteni parancsolatok kijelölnek. Ezek adnak az életnek formát és színt. Amennyiben az Istennel való kapcsolat ellen támadnak, bálványimádás és bűnök keletkeznek. Az első parancsolatot ezek sértik meg: „Én vagyok Jahve, a te Istened. Ne legyenek neked más isteneid rajtam kívül.” (Kiv 20,1f)⁴⁶.

⁴³ Hugo Fuchs, JL III, 265.

⁴⁴ Mivel Jézus arámi nyelven beszélt, bizonyára nem jó a forrás (Lk 14,26) görög fordítása. Jézus nem azt értette, hogy a következő hozzátartozókat gyűlölni (gör. *μισειν*) kell, hanem a szó héber-arámi megfelelője (*šn*) itt azt jelenti: kevésbé szeretni, mint, háttérbe állítani. (Helyesen visszaadva: Mk 10,29; Mt 10,37; Lk 18,29 köv.)

⁴⁵ Az itt tárgyalandó szövegek interpretációjához szerintem nem lenne megfelelő az első látásra érthető visszaadás: jobb és rosszabb ösztön. A jó ösztön saját jó tulajdonsága abszolút, nem csak ellenfeléhez viszonyítva (Vö. Paulust is Róm7,12: a Tóra szent). – Legalábbis sem a rabbiknál, sem Paulusnál ebben az összefüggésben nem szegeződik a tekintet ilyen lelkiismereti döntésekre, ahol egy bizonyos tanácsalanság keletkezik. A Róm 7,19 dilemmája is csak a hús fogalomgyengességéből származik. Ez annyiban különösen érdekes, hogy amikor az apostol egy cselekedetre tekint vissza, amit később súlyos bűnnek kell éreznie, amit korábban azonban Isten akarata teljesülésének érzett (Gal 1,13–14). Mégis az írás tanulmányozása közben olyan elbűvölő szövegekre lehet bukkanni, mint a Zsolt 19,13 hitvallása vagy a bűn kétséges elfojtására (Zsolt 32,3–5), melyek mélylélektani relevanciája magától értetődő.

⁴⁶ Sabbath 105 b (b. Talmud I, 568.) a Zsolt 81,10-ben a gonosz ösztönt jelenti.

Ezzel kap ez a különös megfogalmazás jó értelmezést, hogy Istent szeretni teljes szívből (Mtörv. 6,5) annyit jelent, mint őt „mindkét” ösztönnel, a jó ösztönnel és a gonosz (helyesebben: rosszabb) ösztönnel szeretni⁴⁷. A Talmud rabbijai ugyan a Tórában láttak már erre egy meggyökeresedett magyarázatot, amely számunkra már komikusnak tűnik⁴⁸. De ettől eltekintve, ha ez a rész, amit Jézus is a legfontosabb parancsolatnak tart (Mk 12,30 és párhuzamos helyek) azt mondja, hogy Istent teljes szívünkkel, teljes lelkünkkel és egész erőnkkel szeretnünk kell, akkor ez éppen a szerencsétlen kettéosztottság megszüntetését jelenti, amelyről a Róm 7,14sköv. szól⁴⁹. A hitben való életnek célja a természetes ösztönök egységesítése, nem pedig elfojtása. Hogy ez nem problémamentesen zajlik, azt mutatja a lelkipásztori és a pszichoterápiás munka szükségessége.

5. Pedagógiai problémák

Az itt tárgyalt, a talmudi irodalomból származó nézetet nem egészen fontossága szerint értékelik. Több olyan hellyel találkozunk, ahol a *yesaer hara*^c-ot csupán morális értelemben, a legyőzendő gonosz ösztönnel értelmezik. Kétségtelenül a gyerekkort még a Tórától mentes, relatív szabad korszaknak tekinthetjük. Vannak olyan vélemények a Talmudban, melyek szerint a jó ösztön csak a 13. életév végével jelenik meg⁵⁰. Csak azután kötelező megtartani a Tórát teljes egészében⁵¹. Pál apostol: „Én Törvény nélkül éltem hajdanán” (Róm 7,9) mondatát csak Ádámra érti, és nem a Tóra kötelezettsége nélküli gyerekkor rabbinikus felfogását akarja megvilágítani⁵².

⁴⁷ *Sifre Deuteronomium* (Judaica et Cristina 8), ford. és magy. v. Hans Bietenhard, Bern/ Frankfurt t. k. 1984, 82.

⁴⁸ Az írás-bizonyítékára az emberben rejlő kettős ösztönre a két b-vel írott lebab (héber szó a szívre) már fent a 27. megj.-ben utaltunk. R. Nachmann b. Jitzchak (Kr. u. 4. sz.) is ezt látta a kettős y-ban a Ter 2,7-beli *wyysr* szóban.

⁴⁹ Az ellentétre a görög nyelvnek találó terminusa van: διψυχος (szó szerint: két lelket bíró): Úsz. Csak Jak 1,8 és 4,8.

⁵⁰ Abóth R. Natan 16 (5d): Azt mondták: A gonosz ösztön (ami a gyerekekkel együtt születik) 13 évvel idősebb a jó ösztönnél (amit az ember csak a betöltött 13. életév után kap meg) ... [idézet Billerbeck III után, 95.].

⁵¹ Bruno Kirschner/Moritz Rosenfeld, *Barmizwa* JL I, 728–732.

⁵² Peter Stuhlmacher, fent nev. műve, 98. o. és a szövegkörnyezet (Günther Bornkammhoz kapcsolódóan), ezzel szemben Otto Michel is a Barmizwa-problematikával szándékolt vallási nagykorúságra gondolt (Rómaiaknak írt levél [KEK IV], 5. átdolg. kiad. [1978]).

A De elhaláloztam (Róm 7,10) részt metaforikusan, még akkor is, ha Ádám elhalálozása is együtt cseng ezzel, primer az apostol Tóra-szerinti bukását értem.

Míg a keresztények a Tóra nézőpontját továbbra is ezen pauluszi tapasztalásból vezetik le, addig ez a zsidóknak – amint azt az ember a két vallás irodalmának összehasonlításában újra és újra láthatja – teljesen idegen. Maga Vermes Géza sem találja értelmét a Törvény elátkozása (Gal 3,13) kifejezésnek (Jézus a zsidó, ném. Neukirchen-Vluyn 1993, 255.).

Én úgy fordítanám: 'Hajdanán Tóra nélkül éltem'. Mi valamennyien részt veszünk Ádám létében (1Kor 15,22), bizonyos módon Ádámok is vagyunk. Az apostol úgy fejez ki valamit, amit mi az ő gondolat-világával való azonosulás nélkül nem tudunk megérteni, hogy egyszerre beszél az ősapáról és saját magáról. Ezért gondolom azt, hogy a Róm 7-ben Pál „Ádám-típusa” saját maga tapasztalatának megfogalmazása. A Tóra kettős hatása, életet és halálát is ad (v10). (Amennyiben az apostol az ősapát is beleérti ebbe a kijelentése akkor a Ter 2,17 alapján gondolkodik.)

R. Abbahu szerint (Kr. u. 300 körül) egy kis gyermek, mivel még nincs neki jó ösztöne, tisztátalan⁵³. De az ilyen kijelentések nem tipikusak a rabbinikus irodalomban, mert a zsidóság a gyerekekkel szemben általában nagyon elnéző⁵⁴. Az igazán szigorú Tóra-helyeknek MTörv 21,18–21 már a rabbik is pusztá elméleti jelentőséget tulajdonítanak⁵⁵, és maga Samson Raphael Hirsch az ortodox-zsidóság jelentős képviselője nagy kíméletet és megértést tanúsít a felnövekvő ember iránt, sőt még az akaratos reakciókat is pozitívnak értékeli. A MTörv 21,18 sköv. magyarázatában osztja azt a nézetet, hogy itt egy pusztán csak elméleti problémáról van szó. A Ter 6,6 részét nyelviileg is irreálisnak fordítja: '... mert az ember szíve képződményének is gonosznak kell lennie, ifjúkorától fogva' ('mert ... gonosz' helyett)⁵⁶. A fiataalkorúnak Hirsch szerint bizonyos módon akaratosnak kell lennie és így erejét kell próbálgatnia, mert erre később az életben szüksége lesz. Azt mondja: „Jaj annak, aki a gyerek- és fiútermészetet általában gonosznak és rosszindulatúnak tartja”⁵⁷. Egy ilyen megértő ítélet az ember fejlődésével együttjáró nehézségekkel kapcsolatban kellemesen különbözik az ún. „fekete pedagógiától”⁵⁸, mint pl. August Hermann Franckétól és néhány követőjétől ismerünk⁵⁹. (Végül valószínű, hogy ortodox rab

⁵³ PB^rakhh 3,6 d,12: „Abbahu rabbi előtt kérdezték: Miért tartózkodik az ember (imánál) egy kisgyerek székletétől és vizeletétől négy rófnyi távolságban? Azt felelte nekik: Mert gondolatai gonoszak. Azt mondták neki: Ez nem azt jelenti inkább: Az emberi szív ösztöne ifjúkorától fogva gonosz Ter 8,21 – idézet Billerbeck IV,1, 471.

⁵⁴ Sanhedrin VIII (Fol 68b) a kiskorút büntetlennek vallja és Mtörv 21,18sköv. Szigorú szabályozását csak a serdülőkor kezdetére (bTalmud VIII, 290.) vonatkoztatja. Az eltévelyedett és dacos fiú [esete] soha nem történt meg és soha nem fog megtörténni; csak azért írták le, hogy az íráskutatásért valakit megdicsérjenek ... (uott. Fol 71 a, 303.).

⁵⁵ Samson Raphael Hirsch, *A Pentateuch V*, Frankfurt 1867, 356. Sanhedrin Fol 68 b (bTalmud VIII, 290.) a kiskorút büntetlennek tekinti.

⁵⁶ *A Pentateuch I*, 157.

⁵⁷ uott., 156.

⁵⁸ Ezt a fogalmat Katharina Ruschky azonos című könyvében (Frankfurt a. Ma./Berin/Wien 1977) dokumentálták.

⁵⁹ August Hermann Francke panaszkodik arról, hogy a gyerkeket nem kellő komolysággal utasítják arra, hogy miként kell szüntelenül alkalmazkodniuk Isten szavai szerint kívülről és belülről, hogy lényük Isten szavának megfeleljen ... (*Az ifjúság neveléséről*, 1698; *Válogatott művekből*, szerk. Erhard Peschke, Berlin 1969. 122. – *Az engedelmesség kötelessége és gondozása* c. műben (2. kiad. 1878) azt olvashatjuk: A természetes, még nem irányított és meghajlított akarat nem úgy tekin-

bik, valamint a keresztény pietisták valláspedagógiai koncepciójában mégis egyfajta elvárás a kiindulópont, ami szintén nem problémamentes.)

Másrészt Hirsch – mint a keresztény szószerinti sugalmazást valló hívő teológusok is – gyorsan átsiklik a kényes részek felett, ahol az intellektuális jóra való egy bizonyos bibliakritikát követel, pl. ahogy a Ter 19,7sköv. szerint „a derék Lót lányaival vétkezett”⁶⁰. Általában a lányokkal való bánásmód problémás, amit feltétlenül fel kell dolgoznunk⁶¹. Azon állítás, hogy „a Biblia ... pártolná a férfiak és nagyon kis lányok közötti szexuális kapcsolatot”⁶², egyáltalán nem helytálló. De hiányzik belőle a világos tiltás is, és ez a Talmudra⁶³ és a keresztény nyugati felfogásra⁶⁴ is végzetes kihatással van. Normális körülmények közt a lányokhoz való

tendő, mint magának való jó, tiszta természeti erő, hanem úgy, mint amin az érzéki és önző erők vonulnak keresztül, és bűnös vágyódások tesznek hatalmassá ... (Idézet K. Rutschky, *i.h.* 162–170., kül. 163.)

Franckénak vitathatatlanul vannak érdemei. Ebből a két részletből azonban világosan a gyermeknek egy teljesen más megítélése látszik, mint ahogy azt Hirsch látja.

Egész rossz O. Preiss cikke, amit K. Rutschky tárgyalt (*i.h.* 323–326.): A rejtett fiataalkori bűnök nemünk gyengesége okaként kezeli, írta ezen cikkben 1899-ben az *Otthon, iskolában és szociális életünkben folytatott pedagógiai patológia és terápia* c. folyóiratban. Az ilyen, saját idejéből megértendő eltévelyedésekből valószínűleg mind a keresztények, mind a zsidók mára már kinőttek; de ilyen vélemények maradványait még bizonyára találunk itt is, ott is.

⁶⁰ Ld. Hirsch, *A Pentateuch I. A Teremtés* c. művét ide vonatkozóan. – A stuttgarti ifúsági és családi Biblia ezt a helyet más problémás helyekhez hasonlóan elhagyja. Az okok érthetők, de – eltekintve tudományosan tarthatatlan magyarázataitól – ezzel a vitát is elkerülik. Másként van ez Hans Bruns szintén nem történeti–kritikai fordításával. A derék Lót dicsérete ellenére (2Pét 2,7) rövid magyarázatában élesen kritizálja annak magatartását a Ter 19,11 helyén.

⁶¹ Hogy a *Nemiség, házasság és család az Ószövetségben és annak környező világában* c. könyvben (BET 10, Frankfurt a. M. 1978) az olyan szövegeket, amelyek ezt a problémát tárgyalják, csak megemlítettem, de nem kellő módon dolgoztam fel, (E221a, II. köt. 81.), súlyos mulasztás. Az a tény, hogy a téma (Florence Rush, *A legjobban védett titok: Szexuális gyerek bántalmazás*, átdolg. Alexandra Bartoszkó, Berlin 1982) tulajdonképpen csak a nemi érettséggel kerül elő – néhány kivételtől eltekintve –, korábban szilárd meggyőződésem volt. Csak később tanultunk valami mást.

⁶² Így Florence Rush, *i.h.*, 50.

⁶³ Valóban az áll a Talmudban: Három éves és egy napos [nőnemű] törvényes feleség lehet (Sanhedrin Fol. 68 b. b Talmud VII, 290.) és ezzel úgy véli: a törvényes házasságkötés kilenc éves és egy napos korban érvényes, mint olyan, előbb nem (uott. Fol. 69b, 293.).

⁶⁴ A jogi–szexuális házassági képességet ... férfiak esetében (a mindenkor betöltött) 14. életévben, míg nőknél a 12. életévben határozzák meg (Leon VI, 74 és 109 sz. novella) ... (E. Kislinger, *Szexualitás*, LMA VII, 1812–1816., kül. 1814.). – A római jognak megfelelően az eljegyzési kor hét év volt, a házasságkötési kor 12, ill. 14 év (R. Weigand, *Házasság: Kanonikus jog*, LMA III, 1623–1625.). Eltekintve attól, hogy egy ilyen meghatározásnak mai tapasztalatunkra vonatkozó jelentősége még hiányzik, a valóságos élet bizonyára másként nézett ki. Hogyan nézhetett ez ki a rabszolgáknál vagy a mindenkor nagyon diszkriminált házasságon kívüli gyerekek esetében (K. Arnold, *Gyerek*, LMA V, 1142–1145., kül. 1143.)? Biztosan rekonstruálható egy felháborító krónika. Mindazonáltal, Arnold igazán világtól távolinak jelzett tiltása alatt, azaz hogy

természetes szerelem, mely az iszonyú ellentétes esetek ellenére is megvan, valamint a szigorú incesztus-tabu és a szüzesség fontosnak tartása is bizonyára a lányokat védte⁶⁵. Hogy a szexualitáshoz való viszony a zsidó világban elfogulatlanabb, mint a keresztényben⁶⁶, az ellentétes állítások ellenére is kérdésesnek tűnik számomra.

6. Démonok és megszállottság

Feltűnő különbség van azon módok között, ahogy a Gonosz ebben a cikkben eddig kifejezésre jut, és az Újszövetségben, valamint a zsidó-apokaliptikus írásokban, hogy míg az USZ-ben állandóan az ember természetes hajlamaiból indultak ki, az apokaliptikában azonban természetfeletti, sötét hatalmak avatkoznak a történelembe. Ezt a problémát már az Újszövetség „demitologizálása” körüli vitában behatóan megtárgyalták. Emlékeztetőül álljon itt Rudolf Bultmann mondata:

„Nem lehet elektromos fényt és rádiókészüléket használni, betegség esetén modern orvosi és klinikai eszközöket igénybe venni és egyidejűleg az Újszövetség szellem- és csodavilágában hinni.”⁶⁷

Habár sok kortársunk egész másként ítéli meg ezt, a démonokat illetően osztom Bultmann felfogását, hogy itt az újszövetségi idő és képzeletvilágának megkülönböztetése nyilvánvaló. Mégis, a Gonosz problémáját egy pusztán biológiai és pszichológiai nézőpontból teljes mélységben nem lehet megragadni. Példaként a Nobel-díjas Konrad Lorenz könyvét említem. Tartalma nem sok közöset mutat a címmel. Harci halak⁶⁸ területi csatározásával kezdődik és „a szelekció hatalmáról” tett hitvallással zárul, egy „a nem túl távoli jövőbeli ésszerű szelekcióba” vetett hittel, aholis „az emberek egész világra kiterjedő szeretetre és barátságra való képessége el fog veszni”⁶⁹. Tömeggyilkosokban gazdag századunkban, mint pl. Hitler, Sztálin, Pol Pot és a hozzájuk hasonlók tevékenysége után ezt az érvelést csak nehezen tudjuk

bárki 'gyereket vigyen a házastársi ágyba' (uo. 1143.), minden bizonnyal az incesztus megelőzését kell értenünk.

⁶⁵ Az incesztus tabuhoz ld. BET 10, 1, 57–61., a szüzességhez uo., 53–55., a családhoz uo., 117–131., továbbá Max Josepf, *A nő a zsidóságban*, JL II, 770–778. Csak 1817 óta vannak liberális zsidó közösségekben olyan törekvések, hogy a Barmizwa-szokás megfelelőjét bevezessék, ld. Moritz Rosenfeld, *Lánykonfirmáció*, JL III, 1278. köv.

⁶⁶ Anélkül, hogy valamennyi részlethez hozzájárulnék, álljon itt Georg Dnezer könyve: *A tiltott vágy. 2000 év keresztény szexualitásmorál*, München/Zürich, 1988.

⁶⁷ *Kerygma und Mythos I* (1. kiad. Hamburg 1948), szerk. Hans Werner Bartsch, kül. 18. Karl Barth, mint ismeretes Johann Christoph Blumhardt exorcizmus-teológiáját Bultmannal szemben pozitívan értékelte: *A Rómaiaknak írt levél*, 2. kiad. Utánnyom., Zürich 1947, 5, 234, 296, 380.).

⁶⁸ Az ún. Gonosz. *Az agresszió természetrajzához*, Wien 1963, S. IX, XII.

⁶⁹ uott., 413.

elfogadni. Az világos, hogy Lorenz az emberekbe vetett optimizmusát nyilvánvalóan nem egészen tartotta meg⁷⁰. Az úgynevezett „Gonosz”-nak – amire a fogalom etimológiája is utal⁷¹ – a harci halak és a velünk rokon fajtájú lények primátusok magatartásához azonban lehet valami köze.

Az igazi Gonosznak, amint azt az Újszövetség érti, vagy ahogyan mi azt a világban látjuk, az állatok és gyerekek természetes agressziójával, vagy az ember szükségessé érvényesülési akaratával való azonosítása már semmit sem tud felmutatnia, ami még az eredeti jelentésre utalna. A Biblia beszél Isten haragjáról, találhatunk olyan szövegrészeket, amelyek Jézust agresszívnak mutatják be⁷², de azonban amit a Gonoszról eddig mondtunk, az ebben az esetben nem áll. Ellenkezőleg ezek a magatartásformák semmiképpen sem tekinthetők agresszívnak, mint kb. az önteltség vagy álszentség mint bűn (tehát olyan kifejezéssel mely a Gonoszra utalna). Habár sajátságosan egyházi terminológiával találkozunk, de mégis a „gonosz” értelmezésének változását tapasztalhatjuk.

Az általános nyelvhasználatban a Gonosz valami végzetessel való kapcsolatban kerül elő. Egy „ő”, amely tőlünk valamit el akar rabolni. Az alkohol önmagában hasznos kémiai szubsztancia. Ismerjük formáit és értelmesen tudjuk alkalmazni. De, ha az ember függ tőle, akkor hatalmába keríti, és ezzel Gonosszá válik. Az ok nem a kémiai anyagban keresendő, hanem az emberben kiváltott reakciók egyikében. Hasonlóan a játékszenvedély esetében is „megszállottságról” (= birtokbavételről) beszélhetünk. Egy ilyen jelenség mitológiátlanul értelmezve (személyes létezőkön keresztül), olyan következmények által jön létre, melyek hatalommá válnak. Ez esetben metaforikusan beszélhetünk megszállottságról.

A szenvedély esetében a Gonosz mélysége még racionálisan áttekinthető⁷³; de benyomulhat az ember szellemi világába és az egyént hatalmába kerítheti, hatalmába kerítheti a gazdasági életet, egész népeket, és valószínűleg az egész emberiséget rom-

⁷⁰ Konrad Lorenz, *Az emberi leépülése*, München 1983: Hogy ez a cselekedeteiben gyakran nemcsak gonosz, hanem még oly buta lény Isten hasonmása legyen, azt kell mondanom: 'Te szomorú Isten!' (Az optimizmus mindenesetre odavan.)

⁷¹ Csak a gonosszá válni (= dühösnek lenni) kifejezés őrizte meg a gonosz szó eredeti jelentését (megduzzad, vö. duzzanat, mell) (Eugen Drewermann, *A gonosz struktúrái III*, Paderborn/München és mások, 5. kiad., 1986, LXVII). Drewermann vezérötleme, miszerint a bűnbeesés oka a félelem (uott., I, Xi köv. II, IS. 152 sköv.) és gyakran foglaltam állást *Az ének java a 'Jahvisztikus' őstörténetben* c. cikkemben, WO 30 (1999), 107. A bizalmatlanság elvesztését, amiről Drewermann ebben az összefüggésben beszél, excégitikusan én nem a bűnbeesés okának, hanem következményének tartom. Terjedelmes művének alapos vitájára ezen értekezés szűk kerete nem nyújt lehetőséget.

⁷² Jn 2,15 sköv. És párhuzamok; Mt 23, 13 sköv.

⁷³ A meghatározás, hogy egy ő az embert hatalmába keríti, a szeretetre is találó lenne. Ez is kimerítheti a mélység jellemző tulajdonságát. Találón fejezi ki ezt a HLD 8,6b–7 passzus. Csak ezért még nem nevezzük sátáninak. Teremtésszerűen emberi mivoltunkhoz tartozik; de ez is felvehet démoni tulajdonságokat.

lásba döntheti. A néphez-kötöttség látszólag ártalmatlan, romantikus érzései és a gazdasági szükség sok németet tett vakká egy bűnös demagóg bűvöletére. Egy ilyen folyamatot „megszállottság” metaforájával leírni badarság lenne. Itt egy bizonyos kollektív emberi szellem dolgozik, tervez, gazdaságot irányít, épít és rombol, nem egy „démon” az exorcizmus értelmében. De ennek következtében egy nagyságrenddel nagyobb hatalom keletkezett, amely sokkal szörnyűbb, mint a tisztátalan lelkek, akik kiabálnak, ha Jézus jön, és boldogok, ha megszállhatják a disznókat (Mk 5,1–16 par). Így nézve, az ördög, mint személy a mitológia egy alakja marad; és nem csupán metafora, ha a Gonosz óriási hatalmi eszközökkel felvértezett hatalmát „sátáni”-nak (=istenellenesnek) nevezzük. Átala tehetjük fel az Istennel kapcsolatos kínzó kérdést: Isten elfordult az emberektől? Hogyan magyarázhatjuk a megtörténeteket Isten hatalmával?⁷⁴

Ez a teodícea ősi kérdése. Ez nem választható el tőlünk, emberektől, és a hívőnek egyedüli reménysege, hogy majd Isten egyszer erre a kérdésre választ ad. A Kohelet erre agnoszticizmussal válaszolt, amit a 7,23-ban találhatunk, de csak itt találhatjuk az egyetlen utalást Bibliában erre. Az apokaliptikus szövegek ugyan részben foglalkoznak a jövővel és azt a meggyőződést erősítik, hogy Isten végül győzedelmeskedik a Gonosz felett. De ők sem képesek a rejtélyként odaillesztett „δὲι” (=meg kell történni)-ből továbblátni, sem pozitív⁷⁵, sem negatív értelemben⁷⁶.

7. A hagyományos jámborság kritikája mélylélektani szempontból

Az a tény, hogy Sigmund Freud, a pszichoanalízis megalkotója ateista nézőpontot képviselt, köztudomású és nem témája ezen értekezésnek.

Az itt tárgyalt problémát tekintve érdekes azonban Erich Neumann: Mélylélektan és új etika című, már említett írása. Ez semmi esetre sem elutasító a vallással, mint olyannal szemben és egy Hölderlin-idézettel kezdődik: „Közeli / és nehezen megfogható az Isten...”⁷⁷.

⁷⁴ A gonosz ezzel a racionálisan már rendelkezésre nem álló jelenséggé, a mítosz problémájává lesz, (ZRGG 40 [1988], 24 sköv.). Az az elképzelés, hogy Isten elfordul az emberektől, gyakori téma az Úsz-ben (pl.: amikor Izraelt ellenségeinek adja, eladja: Ri 2,14; 4,2 és m. vagy Saulus sorsát magyarázza ezzel 1Aám 28,6). Paulus ugyanígy bűnös életet jelent (Róm 1, 24–32).

⁷⁵ Példák az apokaliptikus δὲι pozitív értelemben kb. Mk 13,10; 1Kor 15,53 vagy Lk 24,26b.

⁷⁶ Mielőtt a pozitív δὲι megjelenik, először a negatívnak kell beteljesedni: Mk 13,7 párh.; Jel 1,1 és értelemszerűen Dán 12 is (a héberben nincs pontos megfelelő a görög fogalomra), mint ahogy más apokaliptikus írásban sem. Hogy ennek miért kell így lennie, schol nem mondják meg: Isten szándékától függ. Csaknem hátborzongatóan cseng Jel 6,11b, ahol a meggyilkolt mártíroknak azt mondják, még több vértanú kell.

⁷⁷ Ld. 7.

A maga is zsidó származású Neumann az ösztönök „elfojtását és kiszorítását” teszi felelőssé világunk erkölcsi katasztrófájáért, melyeket valamennyi nagy vallásnál a „régiké” fő jellemvonásainak tekint⁷⁸. A „gonosz ösztön” személyiségbe történő beillesztése a neurózisok elleni harc terapeutikus szemléletének felel meg. Itt Neumann a zsidóságban látta ezt a kiindulást, jóllehet főként a Tóra Lev 19,18b helyének egy különös szektás olvasatára hivatkozva: „Szeresd felebarátod, mint tenmagadat!”, míg a hasszidizmus néhány vezetőjénél: „Szeresd gonoszszágod...”⁷⁹.

Hozzávetőleg figyelembe veszi itt a egy „gonosz ösztön”, „jámbor interpretációját” melyet a jó ösztön ural, Neumann itt kifejezetten nagy fontosságot tulajdonít a „Gonosz” fogalmának. A pszichoterápiának nemcsak azzal van dolga, amit a dolgok éltető energiája jelent, hanem segítenie kell a betegnek, hogy „gonosz”, azaz pl.: perverz és szadista hajlamaival is meg tudjon birkózni. Minél erősebb az elfojtás, annál nehezebb a diagnózis és terápia. S ez a probléma nem olyan, amely kizárólag a társadalom kívülállóit vagy a pszichopátákat érinti. Éppen vallásos emberek ítélték el „eretnekeket” újra és újra a történelem során. (Hogy az ateisták sem járnak el sokkal másként ellenfeleikkel, nem nyújt vigaszt.) Ezt a magatartásformát Neumann így magyarázza:

„Az eretnekben saját vallási kételye, a politikai ellenfélben saját politikai pozíciójának bizonytalansága, a nemzeti ellenségben saját nemzeti álláspontja egyoldalúságának tudata küzd.”⁸⁰

Jézus az elveszettek, a bűnösök, az ellenségek szeretetét tanította⁸¹. De a katolikus egyházhoz hasonlóan Luther, Zwingli és Calvin is a más hitűekkel nagy terhet vettek a vállukra. Ezt szívesen megbocsátjuk ugyan történelmi elfogultságukra és körülményükre való hivatkozással. De azért mégis meggondolandó, hogyan magyarázható mélylélektani szempontból ez a vakfolt a vallásos meggyőződésre való elkötelezettségben:

⁷⁸ Kifejtve 22. o.

⁷⁹ Ld. 127. o. – A felebarátodat héber szó (re^áka) magánhangzók nélkül, ahogy az ebben a nyelvben eredetileg volt és még ma is használatos, ra^áka-nak (= a te gonoszszágod) olvasható. – Ezen idézet folytatását Jahvéra vonatkoztatva az egyszerűség kedvéért itt kihagytam. Kétségtelenül hatott C. G. Jung Neumannra, a *Gonosz az Istenséghez tartozik* (Jung, „Kísérlet a Szentháromság dogmájának pszichológiai jelentéséhez”, in: *Összes művek* 11, 119–218., küll. 184 sköv. és 211 sköv; Neumann, i.h., 136.: Az Istenség is tökéletlen, mert és ezáltal tartalmazza az ellentétes elvet). Jak 1,13–18 ellenvetéssel él egy ilyen gondolattal szemben. Jézus ugyan Jahvéhoz tartozónak írja le a Gonoszt, de ezzel nyilván nem az erkölcsi Gonoszt értette, hanem a vést.

⁸⁰ Ld. 41.

⁸¹ Érdekes módon Neumann másként ítéli meg Jézust, mint a keresztény etika. Utóbbi soha nem végződött ezzel: ellentétben a názáreti Jézus öskereszténységével [a személyiség negatív részének megosztottságát értik itt] ... (93.). Jézus gyengékre irányuló szeretetét az árnyék szeretetének értelmezik (92.).

„Ismerjük a megnemersedő Szenteket, akiknek ... léte ... felebarátuk iránti szeretettel van tele, amennyire ez a tudatosságot illeti. De éles látásunk nem tekinthet el a pokoli dicsfénytől, amit ez a szentség megvilágít. Mint a fénylően tiszta középhez tartozó perifériát ismerjük fel ... a máglyarakásokat és kínzókamrákat...”.⁸²

Véleményem szerint az itt felmutatott problémával való vita különösen fontos, és az a kiigazítás, amit általa nyerünk, alighanem elengedhetetlen. Sajnálatosan Neumann ezt az „új etika” kifejezéssel egyfajta kegyelemtanná írja át, amitől aztán az emberiség fontosabb problémáinak megoldását várja.⁸³ Kételyünk egy ilyen terv ellenében valószínűleg teljesen helyénvaló lenne, az olyan jellegű koncepciókat illető történelmi tapasztalatunk alapján, mint pl.: a korai liberalizmus, a pozitívizmus, a különböző színezetű szocializmus és effélék.

A valláshoz negatívan közelítve, de Neumannhoz hasonló szándékkal foglalkozik Alice Miller is az ember, különösen a gyerek természetes indulatainak elfojtási problémájával, társadalmunk nevelésében. Több írásában tárgyalja ezt a témát. Többek között megpróbálta Adolf Hitler⁸⁴ gyerekkorát, ahogy Jürgen Bartsch⁸⁵ tömeggyilkosét is, rekonstruálni és analizálni. Ezekben az iszonyatos és démoni alakok mögött nyomorult és meggyötört fiatalok képei tűnnek elő. Felvetődik a kérdés, hogy Alice Miller minden vallásellenességében végülis nem éppen az Evangélium törekvéséhez Mt 7,1 kerül-e közel.⁸⁶ A képtelenség azon érzése alakul ki, hogy ítélkezhetünk-e helyesen. Bizonyára az emberi igazságszolgáltatásnak, olyan jól, ahogy csak tudja, erre kell törekednie minden eszközével. A gonoszt meg kell büntetnie. De milyen kevésbé képes erre!

8. A bűnbak-jelenség

Itt egy olyan problémáról van szó, amelynek Neumann különösen nagy figyelmet szentelt. A következő nyilatkozatában:

„Az a mód, ahogy a régi etika a bűnértet megszüntetését és az elzárt negatív erők lezserelését véghezviszi, az egyik legnagyobb veszélyt jelenti az emberiség számára.

Az elképzelés alapja a bűnbak képén nyugszik. A megoldási kísérlet, amelyet az egész emberiségben igazolhatunk, a zsidóság rituáléjaként a legismertebb, melyben a megtisztulás azáltal következik be, hogy a Tisztátalan és a Gonosz a bűnbakra halmozza vétkeit, amit az-

⁸² 115. o. – Nagyon lerövidített idézet.

⁸³ *i.h.*, 137 sköv.

⁸⁴ Alice Miller, *Kezdetben volt a nevelés*, Frankfurt a. M. 1983, 169–231.

⁸⁵ *uott.*, 232–281.

⁸⁶ Alice Miller – ahogy Neumann is tette – Jézust pozitívan ítéli meg. Egy különösen naív elemzés-kísérlettel azonban saját tudományos eljárás módjának is hitelét rontja: Jézus kedves volt, tehát szüléinek is kedveseknek kellett lenniük. És így szolgál Mária és József, habár történelmileg alig tudunk valamit is róluk, Miller elmélete bizonyítékaul (*Ne vedd észre*, Frankfurt a. M. 1981, 125. és szöveggörnyezet).

tán a sivatagba, Azazelhez úznek. Ennek a rituálénak a segítségével száműzték a Gonoszt a közösségből és annak tudatából az ismeretlenbe és a tudattalanba.”⁸⁷

Itt bizonyára valamit nagyon találóan írtak le, de a kiértékelés helyességében, ami ezután következik, erősen kételkedem.

Először is meg kell kérdeznünk, vajon az ószövetségi rítust – mélylélektani szempontból nézve (hogyan racionálisan értelmes-e nem lehet eldönteni) – valóban negatívan kell-e megítélnünk. A bűnértékelések kínzóak⁸⁸, s mennyiben jelent ez a rítus valóban elfojtást (és nemcsak annak jó ábrázolását), azt kell meg kellene vizsgálni.

Az ószövetségi bűnbak-rítust szerintem, mint a lelki gondozás egyik típusát inkább pozitívnak kell tekintenünk. Benne ugyanis az ember beismeri bűnét. Nem fojtódik el. (Lényeges különbség ahhoz képest, amit Neumann neki tulajdonít!) Szimbolikusan elveszik az embertől a bűnt⁸⁹. Ez a megszabadítás egyik aktusa lesz. A bűnbánati munkát⁹⁰ ezzel nem zárjuk ki, az embert csak megvédjük a kényszer-neurotikus tépelődéstől, ami kevésbé segít. Ehhez az ember az igazi „bűnbakot” nem gyűlölte vagy gyötörte⁹¹. (Ez metaforikus szinonimájának ellentéte, és ez jelentős különbség.⁹²)

Valami teljesen más történik ott, ahol embereket, ahogy mondani szokás, „bűnbakká tesznek”. A hasonlóság ennél a képszerű kifejezésnél először is abban rejlik, hogy az áldozat ártatlan vagy legalábbis bűne nem áll megfelelő viszonyban a kirótt szankcióval vagy diszkriminációval. Ebben az esetben biztos igaz, amit Neumann hangsúlyoz, hogy az, amit az ember saját magánál nem akar igaznak elfogadni, tehát ami ellen küzd vagy amit elfojt, felgyülemlett gyűlöletreakciókat vált ki vagy táplál. Ezek elárastják azt, aki talán, vagy valóban ilyen tulajdonságokat mutat. A „sivatagba”-űzetés – legyen az az ember elleni szörnyűség vagy közömbösség formája – jobb híján találó metafora, de nem több annál. Neumann mondatát, miszerint a bűnbak-rítus az emberiség egyik legnagyobb ellenségét jelenti meg, így meg kellene

⁸⁷ Neumann, eml. *Művek*, 38. – Azazel: Lev 16,10.21 köv.

⁸⁸ Zsolt 19,13; Zsolt 32,3–5 – A bűn problémájának kezelése a bibliai szövegekben, beleértve az elfojtás kérdését is, nagyon érdekes, és – amint én azt gondolom – számos olyan dolgot vet fel, amit nem csak a Kr. u. 20. században fedeztek fel.

⁸⁹ Billy Graham amerikai evangélikus Isten megbocsátása fogadtatását egyszer ekképpen fejezte ki: Bár képes vagyok arra, hogy bűncímre emlékezzem, de a mindentudó Isten erre nem képes, hiszen azt mondta: 'A rossz cselekedeteket meg akarom bocsátani és a bűnökre soha nem akarok emlékezni' (Jer 31,34).

⁹⁰ Ehhez a fogalomhoz ld. Alice Miller, *Kezdetben volt a nevelés*, 313. o. és szövegkörnyezet.

⁹¹ A sivatag Izraelben aligha volt olyan szegény növényekben, hogy az állatnak ott éhen kellett volna halnia.

⁹² Jézus szimbólumaként, aki mint Isten báránya, aki a világ bűneit magára veszi (Jn 1,36; értelmszerűen a Hebr 9,14 és máshol is) az Újszövetségben nem az a bárány áll, akit Azazelbe száműznek, hanem a másik állat, amit az engesztelés napján levágnak (Lev 16,5.15).

különböztetni az előzőtől és másként kellene megfogalmazni. Azonban egy másik öszövségi rítus, azaz a megkövezés, mint a halálbüntetés végrehajtásának a Tórában megszabott formája sokkal jogosultabb a figyelmünkre. Itt az elítéltet kizárják a közösségből azzal, hogy valamennyi jelenlevő követ dob rá⁹³.

Ráadásul még ki kell emelnünk, hogy az „árnyék”⁹⁴ Nem-részvétel ebben a kizárásban újabb problémát jelent, mely különösen vallásosan nyílt embernél a Gonoszat érinti. Itt ez bizonyára nagy jelentőségű. Mégis valóban elnyomják és leküzdik mindazok szexualitásukat, agressziójukat, kapzsiságukat vagy ami még egyébként bennük negatívumként előkerülhetne, akik külföldieket, eretnekeket, zsidókat, (homoszexuálisokat?), romákat és „szinteket” vagy egyéb áldozatokat gyűlölnék vagy mint akiket közömbösen szemlélnek? Inkább azt a benyomást keltik, hogy a szexualitást és agressziót nagyon is fesztelenül kiélik, a pénzt hajhásszák, és sokkal jobb lenne a világnak, ha az emberek a bennük lakozó gonoszt nem szeretnék oly nagyon, mint ahogy azt gyakorlatilag teszik.

A kielégítés vagy elfojtás alternatívája először, mint egy túlságosan durva kulcs ahhoz, hogy a túlságosan is komplikált problematika összes ajtaját kinyissa. Legyen az pl.: csak elfojtott agresszió, mely a huligánokat arra ösztönzi, hogy az ellenfél vélt vagy valós híveit összeverjék? Agresszív érzéseiknek gyakran már jóval korábban szabad folyást engedtek, ugyanúgy, ahogy a nácik, akik zsidókat gyötörtek. Azok az elemzések, melyeket Neumann és Miller tettek, biztosan helyesek; csak gyakran rejtett komplexusokkal van dolgunk. Nem mindig a bevallott és kiélt magatartás az, amiből kiindulhatunk, hanem feltehetően gyakran egy látszatvilág eszményképe is lehet, amiből a gyűlölet-érzés ered.

Talán az ún. résztvevő azonosulás jelenségéből lehet kiindulni. Függetlenül attól, hogy valaki maga aktív sportoló-e, vagy ezen a területen a legcsekélyebb eredményt sem tudja felmutatni, ebben az esetben az „ő” futballklubjával vagy bálványával azonosul. A harci szituációhoz való gondolati odaadásban a hétköznapi világ eltűnik. Most a résztvevő azonosulásban (ő) már nem a kis alkalmazott többé, akinek engedelmeskednie kell, ha a főnök parancsolgat, vagy aki attól szenved, hogy senkinek sem imponál. Hatalmába keríti a nagyság és győzelem érzése, s ez arra ösztönzi őt, hogy frusztrációjától ártalmatlan esetben túl hangosan megszabaduljon. A huligánoknál ily módon irracionálisan elfojtott elégtelenségi érzések folynak saját magatartásukba, aminek lényegében a legkevesebb köze van az áldozathoz, akiken

⁹³ Jn 8,1–11 nyomán a büntetés-végrehajtás ezen módja (Lev 20; Mtörv 13,11) már valóban gyanús lett.

⁹⁴ Az árnyék saját értékeivel áll ellentétben (Neumann *i.b.*, 38.). Nem mindenütt vonatkozik arra, amit mi gonosz-ként jelölünk. A nemzeti szocializmusban pl. lenézték a félelmet (=gyávaságot). Egy esztétikai életfelfogásban ezért kérdéssé válna, hogy mi számít ízléstelennek vagy giccsesnek. A militaristák elutasítják a pacifizmust, a pacifista csoportok az agresszív ösztönt (Neumann *i.b.*, 21.).

ezeket kitöltik. Ennyiben a pszichológiai bűnbak-problémának itt vajmi kevés köze van az ideológiai indokláshoz, amit Neumann ad.

Aki élvezettel csalja meg feleségét és ezen gonosz részét „szereti”, vagy egy sikeres, de nem tökéletes üzletnek is szívből örül, azért mégis lehet elfojtott rossz lelkiismerete. Kiegyezett a vadvilággal és talán már jól is érzi magát benne. De valahol tovább él egy kívánság, sokkal jobb dolgok is történhetnének ebben a világban. Mégiscsak szép volna, ha minden ember teljesen megbízhatna egymásban. Ebből is kifejlődhet egy bűnbak-motívum. Kialakul a hajlam, hogy bűnösöket találjunk, akiktől függ, hogy a világ nem felel meg a titkos ideálnak. Tehát az idegen törzshöz tartozók azok, akik már külsejükkel is és hagyományaikkal is bizalmatlanságot keltenek. Számomra nem világos, hogy miként lehetne a zsidók, „szintek” és romák elleni irracionálisan kialakult gyűlöletet leépíteni azáltal, hogy az ember megtanulja saját gonoszságát elfogadni. Minthogy a leglényegesebb motívumok – amint azt a mélylélektan is mutatja –, csak részben és ráadásul fáradsággal tudatosíthatók, Neumann „Új etika” koncepciója szerintem bukásra van ítélve. Nem lehet minden embernél a helyes diagnózist megtenni és a szükséges egyéni terápiát alkalmazni, azért hogy mindenkori hajlamuktól, mely arra irányul, hogy a bűnbakot felfedezzék, megszabadítsuk őket. Azt azonban, hogy a mélylélektani oldalról valami tudatosul bennünk, aminek igen nagyjelentősége van, és, hogy ezáltal bizonyos részeredményeket is elérhetünk, semmi estre sem vonhatjuk kétségbe.

9. Ésszerű megoldási utópiák elutasítása

Alice Miller fent már említett, Jézus szüleit érintő visszakövetkeztetése mögött⁹⁵, és Erich Neumann „új etikájának” koncepciója mögött az a feltételezés áll, hogy az emberi lét bajai alapvetően megoldhatók. Az ideális nevelés jóembereket teremt. Egy az Újszövetségnek idegen, az emberi potenciába vetett hittel találkozunk a zsidóságban is⁹⁶ és számos gondolkodónál is a felvilágosodás óta⁹⁷. Hermann Cohen, az új-kantianizmus társalapítója és zsidó teológus ezt a meggyőződést különösen világosan tárja fel⁹⁸. Ebben az egyén fogalmából indul ki. Jeremiás (31. fej.) és Ezekiel (18. fej.) számára azon szerzők, akik az Én-t kiélezve állítják eléink és akikre ebben

⁹⁵ Id. f. 86. megj.

⁹⁶ Az ember állandóan megtartja akarati szabadságát vele (yesær haraʿ) szemben Hugo Fuchs, JL III, 265. Julius Guttman, *Lélek*, uott. 325. A Talmud nyomtatékosan ... hangsúlyozza, hogy a lélek Isten kezéből tisztán ... került ki (talán mint tudatos ellenvetés a keresztényi eredendő bűn tanához?).

⁹⁷ Példaként említsük meg: Henri de Saint-Simon, *Le nouveau christianisme*, H. Desroche Kiadás, Párizs 1969, kb. 101. o.

⁹⁸ Hermann Cohen, *Zsidó írásk III*, Berlin 1924, 41. o.: A szabadság az akarat szabadsága. Az akarat azonban nem az ösztön, ami gonosz is lehet. Ez a jó ösztön, ami a lélekhez hasonlít.

hivatkozhat. Nos, megragadja az alkalmat, hogy saját filozófiai nézeteit megindokolja. Különösen nagy az ellentét az ő nézete és a kereszténység között, ahol is azt a tézist képviseli, hogy a Szentlélek válik az emberi lélek részévé⁹⁹. Ezekiel ugyanazt mondja: „csináljatok magatoknak új szívet és új lelket!” (18,31), de egy újszövetségi gondolattól indítva lehetetlen ezt a felhívást a Szentlélekre vonatkoztatni.

10. „Szabadíts meg minket a Gonosztól!”

A rabbinikus gondolkodásban azzal a meggyőződéssel találkoztunk, hogy az Eszkatonban a gonosz ösztönt elveszik az emberektől¹⁰⁰. A keresztényeknél is élő remény maradt ez, ha még történetileg széles palettát vázoltunk is fel, a mindenkori futurikus eszkatológiáról való lemondás által, mely az Isten országának evilági reményén át, az apokaliptikus jövődölésekbe való bizakodásig terjed, a szó szerinti szövegből kiindulva. A Miatyánk és a Krédó a felekezeteiket legalább abban a fázisban egyesíti, hogy megértjük, mit jelentenek egy ilyen remény hagyományozott szavai.

⁹⁹ Hermann Cohen, *Az ész vallása a zsidóság forrásai nyomán*, Lipcse 1919, 119. o.: ... a Szentlélek éppen annyira hasonlít az emberi lélekhez, mint Isten lelkéhez. ... A Szentlélek nem új..., hanem a régi lélek egyáltalán, Isten lelke és az ember lelke. – Cohen ezen érvelésében ugyanúgy jár el, mint amikor a keresztény biblíamagyarázók Szentlélekről szóló dogmatikus értelmezésüket az ószövetségi szövegekbe interpretálják. A történeti-kritikai biblíamagyarázatnak esetről-esetre heurisztikusan kellene haladnia, miközben olykor valami lényeggel próbál hozzájárulni ahhoz, hogy az álláspontokat közelítse egymáshoz.

¹⁰⁰ ld. fent, 22. megj.



Schmatovich János

A tizenkettő apostolsága

Krisztus Egyháza apostoli. Az apostoliság alapja a *küldetés*: az Atya küldte Jézust, Jézus az apostolokat és az Egyházat. Az Egyház apostolisága, ha tágabb értelemben vesszük, azt jelenti, hogy Egyházunk tovább folytatja a *tizenkét apostol* tevékenységét. Ilyen értelemben az apostolok kollégiumának utóda az *egész Egyház*, klerikusok, laikusok egyaránt, ezen alapul az egyetemes papság ténye.

De az apostolok olyan megbízatásokat is kaptak, amelyek teljhatalommal és külön kegyelmi segítséggel kapcsolatosak. Ezeknek a *külön* megbízatásoknak is tovább kell élniük az Egyházban. Így megy végbe az apostoliság szűkebb értelemben vett utódlása. Előadásunkban szeretnénk ennek a Krisztus nevében és tekintélyével gyakorolt *hatalomnak*, pontosabban „*munus*”-nak, azaz tisztségnek, szolgálatnak, megbízatásnak (2. Vatikánum) bibliai alapjait felvázolni.

1. Az „apostol” kifejezés

A magyar „apostol” szó a görög *apostolos* főnévből származik, ami viszont az *apostellein*, „küldeni” igéből ered¹. A klasszikus görögben az esetek többségében ez az ige vonatkozik egy hajónak vagy flottának rakománnyal vagy háborús céllal történő útnak indítására. A melléknévként, a „küldött, követ” értelemben, használták a nagykövet, kiküldött hírvívő jelölésére, de csak nagyon ritkán.

a. Egészen *általános* értelmében az Újszövetség két alkalommal használja az *apostolos*, „küldött” kifejezést: Jn 13,16: *oude apostolos meidzón tou pempszaton*, „nem nagyobb a küldött annál, aki küldte; Fil 2,25: *Epaphróditon ton adelphón ... mou, hümon de apostolon*, „Epafroditus testvéremet ..., aki a ti küldöttetek”. Hasonló alkalmazásban, vallási síkra terelten, megtaláljuk burkoltan a kifejezést a 2Kor 8,23-ban, ahol az említett apostolok nem a szó sajátos értelmében vett apostolok, hanem misszionáriusok vagy az egyes egyházaktól kiküldött üzenetvivők: *adelphoi hümon, apostoloi ekklesión*, „testvéreink, gyülekezetek küldöttei”.

¹ Vö. Varga Zsigmond: „apostolos”, in: *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Bp. 1992, 95. W. Bauer: „apostolos” in: *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin–New York 1988, 199.

b. A prófétákkal együtt emlegetett apostolok *sajátosan és kiemelten* Isten küldöttei, követői. Lk 11,49: *apostoloi eis autous prophétas kai apostolous*, „majd küldök hozzájuk prófétákat és küldötteket” (apostolokat?); Jel 18,20: *hágioi – apostoloi – prophetai*, „szentek – apostolok – próféták” egymás mellett; vö. 2,2 (ez azonban már sokkal inkább a gyülekezetekben tekintéllyel bíró „apostolok” tisztének bitorlóira utal); Ef 3,5: *nun apekalüphthé tois hágiois apostolois autou kai prophétais*, „most pedig kinyilatkoztatott szent küldötteinek és prófétáinak” (némelyek szerint az új szövetségi prófétákra van utalás itt, így az *apostoloi* az „apostolokat” jelenti, de ez a jelentés még a sorrend ellenére is fenntartható, és fenn is kell tartanunk). Isten küldötteiként emlegetett apostolok valójában nem különböznek a prófétáktól, hacsak nem emlekeztetnek Mózes, Illés és Ezekiel héber szemléletére csodatevő akciójukban. Jézus maga is megkapja az apostol elnevezést abban az értelemben, hogy *Isten küldöttje* a Zsid 3,1-ben: *apostolos és homologias*, „hitvallásunk (isteni) küldöttje”; ez az egyetlen hely, ahol előfordul a levélben a kifejezés.

c. Az Újszövetségben a terminus egy *kis csoportot* jelöl, amely a legmagasabb *pozíciót* foglalja el *az Egyházban*, és ebből kifolyólag nagyobb felelősségű funkciókat kap. Az apostol kifejezés túlnyomó többségben azokat a nagyrabecsült személyeket jelöli, akiknek az Egyházban valamilyen *kiemelkedő megbízatásuk* van („küldetés” – *apostolé*). De a terminus pontosabb meghatározása olyan problémákat vet fel, amelyek nem engedik meg a határozott választ.

d. Az apostol szó túlnyomó többségben tehát már említett, különleges megbízatással felruházott *egyházközösségi tisztségviselőket* jelenti: ezt a jelentést egy tisztség megjelöléseként kapta. Az újszövetségi kifejezésnek és fogalomnak nincs egyértelmű *szellemtörténeti háttere* sem a görög világban, sem a judaizmusban². A cinikus–sztoikus iskolában a filozófus olykor Jupiter hírvívőjeként szerepel, de a kifejezés tág marad. A zsidóságban azonban azokat a személyeket, akiket központi tekintéllyel misszióba „küldtek” a héber *saluach*, többszámban *seluchim* (tekintéllyel felruházott küldött) címmel minősítették. 2Krn 17,7–9 beszámol azokról, akiket Jehosafát (Kr. e. 870–848) a Törvény könyvének oktatására kiküldött. A Krónikás itt vissza-kelez olyan intézményt, melynek léteznie kellett az ő idejében (Kr. e. 300 körül). A címet a rabbinikus zsidóság is alkalmazta azokra, akiket a jeruzsálemi szinédrium a diaszpóra zsidóságához küldött ki, hogy a liturgikus naptárt meghirdessék, az adományokat begyűjtsék, a helyi közösségeket végiglátogassák, mestereket jelöljenek ki, fenntartsák a kapcsolatot a diaszpóra és Palesztina között. Ezeknek az adatoknak legnagyobb része Kr. u. 70-re megy vissza, és következésképpen nem lehettek befolyással az apostol újszövetségi szemléletére.

Azt a személyt is, aki zsinagógái összefövetel nevében imádkozik, szintén „küldöttnek” (*saluach*) mondták. A szinédrium által kiküldötteket *kézfeltétel* által jelölték

² L. Mckenzie: *Dizionario Biblico*, Assisi 1975, 79. Vö. Billerbeck, III, '26,2–4.

ki a küldetésre. De az igazi héber misszionáriusokat, akiket a prozeliták toborzására küldtek (Mt 23,15), nem nevezték „küldötteknek”. Az Ószövetség szellemi vezetői közül négyet minősítettek a „küldött” (Isten *seluchim*-jai) címmel: Mózes, Illés, Elizeus és Ezekiel. Kinevezésük alapját az adja, hogy Isten csodatevő hatalmával rendelkeztek: víz és eső fakasztás, hatalom a születés és a halottak feltámasztása felett. A kései zsidóság nem nevezi a prófétákat „küldötteknek”. Tehát a címet éppen nem ott használják, ahol valami fogalmi hasonlóság lenne az újszövetségi apostolsággal, ezzel szemben használják ott, ahol csak egy nagyon halvány analógia áll fenn.

2. A keresztény apostolság eredete

a. A zsidó küldött-iretézmény mintája. Az *apostolos* kifejezés egyszer fordul elő a Septuagintában (1Kir 14,6) mint *saluach* (*salach*, küldeni igegyökből), participium passivum fordítása, amikor Achija prófétára alkalmazzák, akit az Isten bizonyos üzenettel bízott meg. A LXX-nak ez a használata néhány szerzőt arra indított, hogy az Újszövetség apostolságát a *seluchim* vagy (arám) *seluchin* rabbinista intézményével kösse össze. Ezt a tételt képviseli Vogelstein és Rengstrof, néhány fontos módosítással Gerhardsson, amit ő Klein és Schmithals ellenvetései kapcsán közzé tett³. Bár a zsidó joggyakorlat csak egy késői időre vonatkozóan tanúsítja a teljhatalommal küldött emberek fellépését. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy az újszövetségi korszakban ismert volt a *seluchim*, megbízott kiküldöttek joggyakorlata, ha maga a kifejezés hiányzik is. Az őskereszténység a *saluach* = *apostolos* kifejezést átvehette bizonyos felhatalmazott személyek jelölésére (vö. pl. ApCsel 9,2; 11,30; 15,2). Egész megbízatásuk alatt a *seluchimok* a Küldő egész tekintélyével rendelkeznek. Megbízója távollétében az ilyen teljhatalommal küldött ember érvényes jogi ügyleteket végezhetett. Gondoljunk itt Jn 20,21-re: „Amin engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket”; Lk 9,48-ra: „Aki engem befogad, azt fogadja be, aki küldött”. Jézus tehát *saluach* (megbízott küldött) vagy az Atya apostola (Zsid 3,1). A már említett Jn 13,16 (nem nagyobb a küldött a Küldőnél) és 2Kor 8,23 (közösségek küldöttei) szövege szintén a *saluach* képében (= egyházi tisztként) használja az *apostolos* szót.

Az analógia még szorosabb, ha arra gondolunk, hogy a rabbinikus iratokban az Ószövetség nagy alakjai, mint Mózes, Illés és Ezekiel úgy szerepelnek, mint Isten *seluchim*-jai, kiváltképpen mikor csodás tetteket visznek végbe. Ezért nem tartható

³ H. Vogelstein: „The Development of the Apostolate in Judaism and Its Transformation in Christianity”, in: *HUCA (Hebrew Union College Annual)*, 2/1925, 99–123; K. Rengstrof: „Apostolos”, in: *ThWNT I*, 406kk.; B. Gerhardsson: „Die Boten Gottes und die Apostel Christi”, in: *Svensk exegetisk Arbok*, 1962.

Kritikai megközelítés: G. Klein: *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961; W. Schmithals: *Das kirchliche Apostolat. Eine historische Untersuchung*. Göttingen 1961.

Schmithals ellenvetése, miszerint az apostolság nem eredhet a *saluach* tisztára jogi intézményéből, mert hiszen vannak Istentől megbízott *seluchim*ok, akiknek nem volt jogi feladatuk. Jóllehet a prófétákat ritkán illetik *seluchim* címmel, de a *salach*, küldeni igét alkalmazták akkor, mikor arról van szó, hogy ők Istentől küldöttek. Gerhards-sonnal megjegyezhetjük, hogy *saluach* (megbízott egyházi követ) nem jelent szükségyszerűen küldetést egyik helyről a másikra. Ezért az az ellenvetés, hogy a Tizenkettő nem lehetett *seluchim*, mert Jeruzsálemben maradtak, nem állja meg a helyét.

b. Páli eredet? Nem mindenki fogadja el az újszövetségi apostolság eredetét a *seluchim*ok fentebb vázolt héber követküldés szokásából. Legújabban G. Klein azoknak a kutatóknak sorába lépett, akik az újszövetségi apostoli tisztség eredetét Szent Pál missziós tevékenységére és tapasztalatára vezetik vissza⁴. A Tizenkettő apostoli minősítését pedig olyan jelenségnek tartják, amit az eredeti fogalomhoz csak később fűztek hozzá. W. Schmithals pedig szeretné az apostolság eredetét azokra a Szíriában otthonos zsidókeresztény *gnosztikus* csoportokra visszavezetni, akik kieszték a mennyből küldött Megváltót, és olyan küldetésben járó emberekre, megváltó alakokra, mennyei küldöttekre gondoltak, akik elviszik a mennyei gnóztát (megvilágosító ismeretet) más emberekhez⁵. Szerinte az egyházi apostolság és a gnosztikus apostoli mozgalom lényegi vonásaiban megegyezik: egyiket sem a közösségből választják, mindkettő misszióban jár; egyházi apostolt a Feltámadott küldi, a gnosztikus Krisztussal lét-azonos (vö. Gal 1,11: „általam hirdetett evangélium nem az emberektől származik”).

Az ilyen jellegű teóriák szembetalálják magukat azzal a ténnyel, hogy Szent Pál már közvetlenül Jézus feltámadása után, az első megjelenések idejétől fogva elismeri az apostolok létezését (1Kor 15,7: „megjelent Jakabnak és a többi apostolnak”). Sőt megvallja azt is, hogy vannak olyan férfiak, akiket ő „apostolelődeinek” tekint (Gal 1,17, Palesztinában és nem Szíriában!). Való igaz, hogy Pál önmaga megjelölésére használja az apostoli tisztelet. Ugyanakkor Szent Pál a legcsekélyebb jelét sem adja annak, hogy ő alkotta volna meg az apostolság fogalmát, vagy hogy azt a gnosztikus csoportoktól kölcsönözte volna. Ellenkezőleg, Pál kénytelen minduntalan erőfeszítéseket tenni azért, hogy fogadják el őt is apostolnak, mégpedig egy szigorúan megállapított apostoli eszmény alapján, amely már megtérése előtt létezett. A Gal 2,7–10 versek érvelése szerint neki is joga van ahhoz, hogy apostolnak tekintsék, és pedig olyan formában, miként annak tekintik Pétert és más apostoli férfiókat. Pál úgy véli, hogy a Feltámadott megtapasztalása révén részben ő is a Tizenkettővel azonos szinten áll (1Kor 15,5.8).

⁴ G. Klein: *Die zwölf Apostel*, kül. 53kk; vö. továbbá E. M. Kredel: „Der Apostelbegriff in der neuesten Exegese. Historisch-kritische Darstellung”, in: *Zeitschrift f. kath. Theol. (ZkTh)*, 78/1956, 169–193; 257–305.

⁵ W. Schmithals: *Das kirchliche Apostolat*, 85–216.

c. **A feltámadt Jézus kezdeményezése.** Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a *saluach* (saliach) intézmény héber képzete még mindig a legelfoghatóbb háttérnek tűnik az újszövetségi apostolság megértéséhez, még akkor is, ha az újszövetségi apostoli tisztnek olyan aspektusai vannak, amelyenek a zsidó küldött-intézménynél nem találhatók. Az őskeresztény apostolok *Jézus seluchimjai*, és az apostolság intézménye arra a küldetésre vezethető vissza, amelyet Jézus maga kezdeményezett abból a célból, hogy az általa felhatalmazott tanúk hirdessék feltámadását az emberek között (Lk 24,47–48; Mt 28,19–20; Jn 20,21; ApCsel 1,8; Mk 16,15). Ahhoz, hogy valaki „Jézus Krisztus apostola” lehessen, az Újszövetség tanúsága szerint két lényeges alkotóelem szükséges: 1. feltámadt Jézus víziója; Szent Pál ezért hangsúlyozza Jézus látását a damaszkuszi úton (1Kor 9,1; 15,7–9); 2. a Jézustól kapott megbízás az igehirdetésre (1Kor 1,17)⁶. Az apostolság lényegének (mint vízióknak és igehirdetői misszióknak) ez a szemlélete rámutat arra, hogy az Ószövetség prófétája és az Újszövetség apostola között nagyfokú hasonlóságot fedezhetünk fel (vö. 2Pét 3,2; Lk 11,49). Az Ószövetség prófétája azzal kezdi pályafutását, hogy Isten színe előtt állva átéli a természetfeletti világ jelentkezését. Ugyanakkor a próféta küldetést is kap arra, hogy Isten akaratát hirdesse népe körében. Ugyanez a *vízió* és ugyanaz a *küldés* teremti meg az Újszövetség apostolát is. Különösen Pál apostol hasonlít nagyon Jeremiás próféta alakjára, még a mások okozta szenvedések elviselésében is. Az apostol fontosságát az Egyházban mutatja az első helyen elhelyezett apostolság az 1Kor 12,28; Ef 4,11 szövegében, ahol az egyházon belül megtalálható különböző karizmák és hivatalok felsorolásáról olvashatunk. A következőkben a keresztény apostolság *hordozóiról* szeretnénk beszélni. Az *előzmények* viszont már Jézus nyilvános működésében keresendők.

3. A történeti Jézus és a tanítványok tizenkettes köre: az előzmények

Bizonyos, hogy az apostol megjelölést megkapja a jézusi tanítványoknak az a csoportja, amely leggyakrabban a „Tizenkettő” (*dodeka*) elnevezést hordozza. Ez a csoport kollégiumot, testületet alkot; nevezik a „tizenegynek” is a Júdás halála és Mátyás megválasztása közötti intervallum idején (Mt 28,16; Mk 16,14; Lk 24,9.33; ApCsel 1,26). Először a Tizenkettő körének eredete után kérdezzünk, majd felvetjük az apostoli címükkel kapcsolatos kérdést.

a. **A Tizenkettő személyazonossága.** A Tizenkettővel kapcsolatos vizsgálódásunk során abból a tényből indulunk ki, hogy az Újszövetség négy névsort is ad arról

⁶ Vö. K. H. Rengstorf: „apostolos”, in: *ThWNT I*, 406kk; B. Gerhardsson, *i. m.*, 89–131; kül. 105–117.

a 12 emberről, akiket a Szentírás tanúsága szerint a történeti Jézus választott ki nyilvános működése alatt, hogy vele legyenek: Mt 10,2–4; Mk 3,16–19; Lk 6,13–16; ApCsel 1,13 (iskarióti Júdás nélkül) szakaszokban. János evangéliumában nem találunk névlistát, de említést tesz a „Tizenkettőről” mint ilyenről (6,67; 20,24). Megjegyezzük, hogy a listákban háromszor négyes csoportot lehet felfedezni. Egy csoporton belül a sorrend változhat, de egy-egy csoporton belül szereplő név sohasem megy át a másik csoportba. Mindegyik csoport élén ugyanaz a név szerepel, nevezetesen Péter (további három: Jakab, Zebedeus fia, János, Zebedeus fia, András), *Fülöp* (továbbá Bertalan, Máté, Tamás) és *Jakab, Alfeus fia* (továbbá Tádé /Mk és Mt/, Júdás, Jakab fia /Lk és ApCsel/, Simon, a zelóta /Lk és ApCsel/, a kánánéus /Mk és Mt/ és az iskarióti Júdás, illetve Mátyás az ApCsel-ben). A nevek egyébként – egy kivételével – mind a négy listán megegyeznek. Csak Tádé, illetve Júdás, *Jakab fia* nevével kapcsolatosan mutatkozik bizonyos eltérés. J. Jeremias úgy gondolja, hogy Lukács a „Júdás” elnevezéssel a tanítvány eredeti nevét hozza, míg Márk és Máté a „Tádé” névvel az illető görög melléknevére utalnak⁷. A formatörténeti vizsgálat kimutatta, hogy ezek a katalógusok a szinoptikus evangéliumokba történő bedolgozásuk előtt már nagyon korán forgalomban voltak az ősegyház hagyományában. A nevek ilyenfajta csoportosítása az emlékezés (a megjegyzés és felidézés) megkönnyítésére szolgált. Azzal, hogy az első keresztények megőrzik és továbbadják ezeket a neveket, tanúsítják a tizenkét személy jelentőségét és tekintélyét a korai egyház életében.

b. A Tizenkettő küldetése. Mk 3,14–15 szerint Jézus választotta ki a Tizenkettőt, hogy *vele legyenek*, hogy azután *küldje* őket ígét hirdetni és *hatalmuk* legyen a tisztátalan lelkek felett; Jn 20,19kk leírja, hogy Jézus feltámadása után megjelenik a tizenegyznek és küldetéssel bízta meg őket. ApCsel 1,13 és 2,1 tanúsága szerint részesülnek a püünkösdi Szentlélek kiadásában. ApCsel 6,2 abban a tevékenységükben mutatja be őket, amikor a jeruzsálemi anyaegyházban kormányzati döntéseket hoznak. Így hát az Újszövetség (vagy legalábbis az Újszövetség néhány részének) *első látszat szerinti* bizonyágtétele az, hogy a Jézus által gondosan kiválasztott Tizenkettes kör tagjai mint Jézus legfőbb képviselői (iskarióti Júdás kivételével) részt vesznek az Egyház alapításában és kormányzásában.

A szövegek kritikai vizsgálata azonban azt mutatja, hogy a kép valamivel összetettebb volt.

A múlt század kritikusai, mint pl. F. Schleiermacher és J. Wellhausen, elutasítják azt a tételt, hogy a Názáreti Jézus ténylegesen 12 embert választott volna ki magának⁸. Véleményük szerint a Tizenkettő gondolata akkor merült fel, amikor a hús

⁷ J. Jeremias: *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh 1930, 71, 4. megj.

⁸ F. Schleiermacher: *Das Leben Jesu*. Vorlesungen an der Universität Berlin 1832, gehalten Hrsg. von K. A. Rügenik, Berlin 1863, 367; J. Wellhausen: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*,

vét utáni zsidókeresztény ösgyülekezet Jákob 12 fia és az Ószövetség 12 törzse alapján próbálta magát megmintázni. Így fejezték ki azt az igényt, hogy ők léptek a Jézust elvető, 12 törzsből származó régi Izrael helyébe. Újabban G. Klein is azt vallja: „Hogy a Tizenkettő mint intézmény nem tartozott Jézus földi működéséhez, azt bizonyosságot súroló valószínűséggel lehet kimutatni”⁹. Ugyancsak napjainkban hangzott el W. Schmithals állítása, miszerint a húsvét után színre lépő Tizenkettőnek a valóságban semmi kapcsolata nem volt a történeti Jézussal. Ők voltak az ősegyházban a jézusi hagyomány (szavak és tettek) hiteles értelmezői és tekintélyes kezesei. E pozíciójuk megerősítése végett a Tizenkettő létét az idők folyamán visszavetítették Jézus földi életébe, és e visszavetítés révén váltak ők Jézus valódi tanítványaiává¹⁰.

A kritikai vélemények kapcsán két kérdést kell tisztáznunk: 1. A névlistákban felsorolt férfiak valóban a történeti Jézus társai voltak-e? 2. A Tizenkettő eszméje (gondolata) hozzátartozott-e Jézus nyilvános működéséhez?

Az első kérdésre igenlően kell válaszolnunk, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy köztük olyan ismert személyiségek vannak, mint Péter, Jakab és János. Ők az evangéliumok tanúsága alapján szorosan hozzátartoznak ahhoz a kerethez, amely Jézus nyilvános működését jellemzi. Később, az ősegyházban ezért kapcsolhatták össze nevüket különösebb nehézség nélkül. Minden valószínűség szerint a listákban megnevezett többi férfiú is ténylegesen Jézus tanítványi köréhez tartozott. A listákban szereplő jelentéktlenebb nevek körüli eltérés ugyanis arra utal, hogy abban az időben, amikor a névlistákat másolták, ezeknek az embereknek az emléke már ősi múltra tekint vissza, nevüket immár homály fedi. Ők az egyszerű munkások, akiknek alakja eltűnt az ügy mögött, amelyre Jézus elhívta őket. Mint Tanítómester, a Názáreti Jézus is minden bizonnyal gyűjtött maga köré tanítványokat¹¹. Nagyfokú képzelőereje van annak, aki azzal a hipotézissel áll elő, hogy az eredeti tanítványok összes nevei elfelejtődtek, és helyükre a listákba teljesen új neveket tettek.

Kérdésünk és az arra adott válasz összefügg Jézus egyházalapító szándékával is. Hogy tartós emberi közösséget akart alapítani, kiderül az üdvösség krisztusi művéből, ahogyan azt maga Jézus értette, amelyhez lényegesen hozzátartozott az egyháznak, vagyis Isten új népének az eszméje. Jézus a *Messiásnak* tekintette magát; Messiás azonban nincs a benne hívők közössége nélkül. Ez 34 és Iz 40–55 alapján Jézus eszkatologikus értelemben „Pásztornak” nevezte magát (Mt 15,24; Lk 12,32; 15,4–7), ámde pásztor nem lehet nyáj nélkül. Jézus legtöbbször a *dánieli Emberfia* megjelölést használta magára (Dán 7,13). A dánieli Emberfia azonban, mint

Berlin ²1911, 138kk.

⁹ G. Klein: *Die zwölf Apostel*, 37.

¹⁰ W. Schmithals: *Das kirchliche Apostolat*, 58kk. és 251kk.

¹¹ A. Lang: *Fundamentaltheologie II*, München ⁴1964, 58.

mennyei Király, a messiási népet képviseli, a fölséges Istennek azokat a szentjeit, akik kiváltásaiban részesülnek (Dán 7,18.22).

A liberális exegéták körében is akadtak, akik felismerték, hogy Jézusnál az egyház eszméjének egyik legerősebb gyökere *Dániel 7. fejezetébe* nyúlik vissza¹². Mivel Jézus a dánieli Emberfiának tekintette magát, feladatának kellett tudnia azt, hogy a „fölséges Isten szentjeinek a népet” megalapítsa. Egész evangéliumhirdetése és minden cselekedete arra a célra irányult, hogy itt a földön létrehozza a végső idők közösségét. Teljesen érthetetlen volna, ha Jézus a dánieli látomások csupán első részéhez igazodott volna (ti.: „az Emberfia megjelenik az ég felhőiben”), de ugyanakkor elejtette volna a látomás második részét, amely a fölséges Istennek a földön szenvedő és küzdő szentjeiről szól.

Egy másik figyelemreméltó tényre is rámutattak¹³. Bármilyen messzire tekintünk vissza a kereszténység őskorába, első közösségeik mindenkor jogcímet emeltek arra – emberileg nézve vakmerőség! –, hogy egyedül ők alkotják Isten igazi népét, és egyedül ők léptek Izrael összes kiváltásainak örökébe; ők, akik mint Jézus első hívei, szintén Izrael népéből valók! A Krisztus-hívőknek ez a *jogigénye*, hogy a próféták jövődölései alapján egy szellemi világuralomnak az ígéretét birtokolják, mindenekelőtt a húsvéti és pünkösdi történetben kap magyarázatot. E jogigény legmélyebb alapja azonban a történeti Jézus gondolkodásában keresendő, az Emberfiának abban a meggyőződésében, hogy Dániel 7. jövődölését teljes értelemben meg kell valósítania.

Így tehát az egyház eszméjét megköveteli mind az általános Messiás-fogalom, mind Jézus különleges felfogása messiási méltóságáról. Ezenkívül az egyház eszméje a legszorosabban összefonódik az *Isten országának* hirdetésével. Isten uralma alapvetően dinamikus jellegű. Ez lényegileg Istennek az a belenyúlása a történelembe, amit a próféták a végső időre megjövendöltek. Isten belenyúlása ugyanakkor az uralomnak egy földi körére, vagy hatásterületére irányul. Az így megvalósuló Isten-országa az egyház. Nyilvánvaló ebből, hogy az Egyház az Isten uralmának szolgálatában áll. Létét annak köszönheti, hogy az eszkatológiai Isten uralom Jézus működése alapján már most jelenlevő valóság. De magának az Egyháznak is hozzá kell járulnia ahhoz, hogy Isten uralmát jelenlővé tegye: ezt a célt Krisztus követésében szolgálja. Ehhez a feladathoz természetesen Jézus társakat toborzott.

A második kérdés arra vonatkozik, hogy a tanítványok *tizenkettes körének* gondolata a jézusi működés részét alkotta-e? Ennek megválaszolása már nehezebb. Ha meg is engedjük, hogy Jézusnak voltak tanítványai, akiknek a neve is fennmaradt, még min-

¹² A. Robert–A. Feuillet: *Einleitung in die Heilige Schrift II*, Wien 714. Hivatkozás történik Kattenbusch cikkére: „Der Quellort der Kirchenidee”, in: *Festgabe A. von Harnack*, Tübingen 1921, 143–172.

¹³ Vö. C. H. Dodd: *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, London 1953, 11–114.

dig fennáll az a kérdés: választott-e Jézus pontosan tizenkét meghitt barátot? Avagy a „Tizenkét tanítvány” pontos meghatározása egy későbbi elgondolás folyománya? A Tizenkettő körének Jézus részéről történő kiválasztását a rendelkezésre álló szövegek kézenfekvővé teszik, de ezt nem bizonyíthatjuk be döntő módon – állapítja meg R. Brown, a neves katolikus szentíráskutató¹⁴.

A Tizenkettő intézményét az *evangéliumok* Jézus művének tekintik. A Tanítványok tizenkettes létszámát egyöntetűen és megbízhatóan tanúsítják a szinoptikusok. A Tizenkettőnek a nevét is felsorolják, és beszámolnak arról, hogy csoportjuk állandóan Jézus közvetlen környezetéhez tartozott. Minden adódó alkalommal így emlegetik őket: „a Tizenkettő”.

Burkoltan Mátyás megválasztásának elbeszélése is a tizenkettes kör jézusi megalkotásáról tanúskodik (ApCsel 1,15–26). A 12-es szám az őskereszténység szemében is annyira szent szám, amelyet Júdás kiesése miatt sürgősen ki kellett egészíteni Mátyás megválasztásával. Az ősegyház ugyanis tudatában volt annak a ténynek, hogy a Tizenkettő megalapítása egyenesen Jézus műve. Ezért nem választják meg *Mátyást* a vele egyenrangú társak vagy maga a közösség, hanem *sorshúzás* révén egyszerűen az Úr, azaz a megdicsőült Jézus kapja meg a választójogot: A sorsolásra pedig azért került sor, mert éppen „egy a Tizenkettő közül” (Mk 14,10.20) való az a *Júdás*, aki áruló lett és kivált a körből. Jelenléte a Testületben szintén igazolja annak húsvét előtti létezését. Őt húsvét után biztosan nem sorolták volna a Tizenkettő közé. Sőt, az őskeresztény hagyományban nehéz teológiai probléma lett és igazolni kellett, hogy miként választhatott Jézus ilyen embert is a Tizenkettő közé (vö. Mt 26,25; Jn 6,64.70kk; 13,11.27; 17,12). Viszont a Mt 19,28 = Lk 22,30 verse, mely tartalmazza a tizenkettőnek szóló ígéretet Izrael tizenkét törzse feletti ítélkezésről, még egyáltalán nem tételezi fel Júdás árulását.

A Tizenkettes kör létrehozásához a legősebb bizonyítékot az *IKor 15,5* verse szolgáltatja. Pál itt arra hivatkozik, hogy a feltámadás után a „Tizenkettő” köre az elsők között szerepelt, akiknek Jézus megjelent: „és megjelent Péternek és a Tizenkettőnek (*dodeka*)”. Következésképpen semmi anakronisztikus dolgot nem lát annak feltevésében, hogy a Tizenkettőnek Jézus élete vége felé már léteznie kellett. Egyébként Pál ezen a helyen egy ősi hitformulát idéz, amelynek megfogalmazása minden valószínűség szerint már a Jézus halálát követő első öt évben megtörtént. Az időpont tehát nagyon közel visz bennünket a történeti Jézushoz. A tizenkettes szám olyanra jellemző a csoportra, hogy Szent Pál a feltámadt Üdvözítőnek a Tizenkettő előtti megjelenéséről beszélhet, holott akkor ténylegesen csak tizenegyen voltak.

Rámutathatunk továbbá arra is, hogy az eszkatológikus várakozásban élő *qum-ráni* közösségnek is volt tizenkét férfiból álló tanácsa (1 QS 8,1). Tehát az az esz-

¹⁴ R. E. Brown: „I dodoci e apostolato”, in: *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973, 1862kk. Vö. W. Trilling: „Zur Entstehung des Zwölferkreises”, in: *Der Anfang der Kirche* (Festschrift H. Schürmann), Leipzig 1977, 110.

me, amely tudott bizonyos elhivatott közösségeknek Izrael 12 törzse alapján történő önmintázásáról, már Jézus életében fennállt.

Végül megemlíthetjük, hogy a *névlistákban* szereplő nevek eltérése nemcsak arra utal, hogy a kör egyes tagjainak emléke elhomályosult, hanem arra is, hogy maga a Tizenkettő intézménye sem új keletű dolog; nem az evangéliumok szerkesztésének idején (Kr. 65–85 körül) bontakozott ki. A Tizenkettő inkább az Egyház első napjaiban volt nagyon aktív, és az evangéliumok szerkesztésének idején a testület néhány tagjának személyazonossága – a felülvizsgálat lehetőségének hiányában – már bizonytalanná vált. A Tizenkettő sorsának kérdése Jézus nyilvános működése után elvezet bennünket az *apostolok* problémájához.

4. Apostol: húsvét után adományozott cím

J. Dupont meggyőző érvekkel igazolja, hogy a tanítványokat Jézus nyilvános működése alatt még nem tartották apostoloknak¹⁵. Bár vallja a Tizenkettes kör életre hívását a történeti Jézus részéről, de azt tartja, hogy csak az Ösegház nevezte el „apostoloknak” a Tizenkettőt, míg maga Jézus egyszerűen „tanítványokról” beszélt. Egyébként is csak Mk 6,30; Mt 10,2 és Jn 13,16 versek utalnak egy-egy alkalommal, Lukács evangéliuma pedig öt alkalommal (6,13; 9,10; 17,5; 22,14; 24,10) a tanítványok „apostoli” jellegére. Lk 11,49 az egyetlen hely az Újszövetségben, amely a nyilvános működés alatt Jézus ajkára adja az „apostol” kifejezést. Ez a mondat viszont a jövőre utal: Jézus Isten bölcsességére hivatkozik, amely majd prófétákat és apostolokat támaszt (vö. párhuzamos helyét a Mt 23,34-ben). Az apostol megjelenés, egyházi értelemben, nem található meg János-evangéliumában.

Természetesen vannak, akik arra gondolnak, hogy a cím ritkasága a szinoptikus evangéliumokban nem döntő érv, és közvetlenül Jézusra vezetnek vissza az apostol cím használatát¹⁶. Ezek a szerzők szó szerint veszik a lukácsi megjegyzést a 6,13-ban, miszerint maga Jézus adta meg a Tizenkettes csoportnak az „apostol” elnevezést: „tanítványai közül kiválasztott tizenkettőt, kiket elnevezett apostoloknak”.

Való igaz, hogy az evangéliumok már a történeti Jézus mellett is úgy mutatják be a Tizenkettőt, mint „küldötteket” (Mk 6,7; vö. 3,14). Kiválasztásukkal, amint Mk 3,14 adataiból kitűnik, *kettős célt* tűzött ki Jézus. Mindenekelőtt azt akarta, hogy az apostolok „vele tartsanak”, a közelében legyenek, hogy a maga új szellemében formálhassa őket. További célkitűzése volt, hogy *munkatársaiavá* képezze ki a tanítvá-

¹⁵ J. Dupont: „Le nom d'apôtres a-t-il donné aux Douze par Jésus?” in: *L'Orient Syrien*, 1, 1956, 267–290; 425–444. Vö. J. Dupont: *Le nom d'apôtres*, Louvain 1956, 46–47. Idézi: B. Rigaux: „Die zwölf Apostel”, in: *Concilium*, 4/1968, 238. Hasonló véleményen van: P. Batiffol: „L'Apostolat”, in: *Revue Biblique (RB)* 15/1906, 530; L. Cerfaux: „La mission de Galilée dans la tradition synoptique”, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses (ETL)* 27/1951, 455.

¹⁶ Vö. pl. B. Médebielle: „apostolos”, in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible (SDB)* I, 545k.

nyait. Segítőleg kell majd hozzájárulniuk az Isten országának kibontakozásához és az eszkatológiai közösség megalapításához. Előkészületül erre a feladatra páronként szétküldi őket Galilea helységeibe igehirdetésre, ördögűzésre és beteggyógyításra, tehát a saját küldetésében és *teljhatalmában* (exousia) részesíti őket (Mk 3,15; Mt 9,1). Külön figyelmet érdemel az ezzel kapcsolatban használt ige: *küldeni* (apostelló). A tizenkét tanítvány lényegében Jézus küldötte, képviselője. Úgy küldi őket Jézus, amint őt küldte az Atya (Mt 10,5.16.40). Jézus személyét képviselik az emberek előtt, és egyúttal folytatják művét. Aki őket befogadja, Jézust fogadja be; aki őket megveti, Jézust veti meg (Mt 10,40; Jn 13,20; Lk 10,16). A tanítványok ebben a misszióban bizonyos mértékben Jézus „megbízott követői” (*seluchim*) lesznek. Jézus tehát jogi és személyes képviselőivé tette őket. Ez a kiküldetés azonban csupán pillanatnyi, időben és térben meghatározott *funkcióra* jogosít fel a zsidó követküldés mintájára. A földi Jézus még nem használta a címet a hivatali és állandó jellegű tanúskodás értelmében. Az apostol cím az evangéliumokban csak akkor használatos, amikor a Tizenkettő különleges küldetésre kap megbízást; más esetekben magukban az evangéliumokban az „apostol” elnevezés már nem tisztségi cím, még kevésbé hivatal. Ez a kompromisszumos megoldás R. Rengstorf nevéhez fűződik¹⁷. Jézus földi élete folyamán az apostolok személyes tevékenységéről még nem lehet szó. Alapításában az apostoli intézmény a jövőbe mutatott.

A *végleges* küldetés és a tulajdonképpeni teljhatalom (exousia) elnyerése csak *húsvét után* következik be. Az új megbízatás egyúttal néhány *módosítást*, jellegzetesen keresztény vonást is magába foglalt: egy egész *életre* szól (vö. Mt 28,20); együtt jár vele a jézusi teljhatalomban gyökeredző *egyházhivatal* átvétele; ez a hivatal biztosítja számukra az egész világra szóló *küldetést*, hogy tegyenek tanítványává minden népet, átalakítva őket, ahogyan maguk átalakultak; a *hatalmat* arra, hogy keresztseljenek és bünt bocsássanak (Mt 28,18kk; Lk 24,46kk; Jn 20,21kk; vö. Mk 16,15kk); erősíti és élteti a *Szentlélek* kiadása (vö. ApCsel 1,8); a *missziós tevékenységben* pedig tekintélyi helyet biztosít (vö. Róm 1,16).

De még ebben a fázisban sem lehet Jézustól független apostoli működésükről beszélni. Az apostolok *csak reprezentánsai*, egyedülálló képviselői Jézusnak. Nem lehet véletlen, hogy Jézus kijelentését, miszerint „minden hatalom (exousia) nekem adatott a mennyben és a földön”, mely utalás a dánieli Emberfiára (Dán 7,14), nyomban ez az utasítás követi: „ezzel a hatalommal tehát menjetek és tegyetek tanítványommá minden népet” (Mt 28,18kk). A tanítványok úgy részesülnek Jézus kiváltságaiban, miként a Magasságbeli *szentjei* a dánieli *Emberfia* kiváltságaiban. Bizonyára a két küldetés, a feltámadás előtti és a feltámadás utáni misszió között fennálló analógia lehetett az alapja annak, hogy az evangélisták az „apostol” nevet már Jézus nyilvános működése alatt is használják.

¹⁷ R. Rengstorf: „apostolos”, in: *ThWNT I*, 427–431.

5. Apostolok a Tizenkettő körén kívül

Az újszövetségi görögben az *apostolos*-elnevezés nem korlátozódik a tizenkettes kör tagjaira. Miként Lightfoot már a múlt században megállapította, az „apostol” elnevezés eredetileg sokkal tágabb körre terjedt ki mint a „Tizenkettő”¹⁸. Ez derül ki az 1Kor 15,5–7 ősi hitformula szövegéből. A hit formula még habozás nélkül egymás mellé állítja a *dodeka* (5. v.) és az *apostoloi* (7. v.) kettős, de rokon csoportját¹⁹. Egyes számban az „apostol” név első alkalommal a páli iratokban jelenik meg. Csupán megemlíteni szeretnénk azokat a személyeket, akiket az újszövetségi Szentírás apostoloknak nevez, jóllehet nem tartoztak a Tizenkettes kör tagjai közé: *Jakab*, az Úr „testvére” (Gal 1,9); Pál 1Kor 1,1 stb.); *Barnabás* (ApCsel 14,14; 1Kor 9,6 a 4,9 versével együtt; Gal 2,9); valószínűleg *Andronikusz* és *Juniás* (Róm 16,7). Aranyaszájú Szent János és mások „Juniás” helyett „*Junia*” nevet olvasnak, és úgy gondolják, hogy „Junia” bizonyos nő (Andronikusz feleségének?) személyes neve²⁰. A szentiratokból értesülünk bizonyos „alapostolok” létezéséről is (Jel 2,2; 2 Kor 11,13). Ez a tény pedig arra enged következtetni, hogy az „apostol” kifejezésnek volt egy szélesebb körű használata is. Ha ugyanis csak a „Tizenkettőre” korlátozódna az apostol elnevezés, akkor senki sem igényelhetne volna illetéktelenül a címet. Az újszövetségi iratok tanúbizonysága alapján joggal gondolhatunk arra, hogy az őskeresztények a *szoros értelemben* vett „apostol” elnevezést azokra alkalmazták, akik a fentebb említett két követelménynek (vízió és küldetés) eleget tettek. Ugyanakkor – *tágabb értelemben* – alkalmazták az apostol címet azokra is, akik ugyan nem „látták” a feltámadt Jézust, de csatlakoztak azok missziójához, akik viszont látták a feltámadt Urat. Bizonyára ebben az értelemben kell felfognunk *Andronikusz* és *Juniás* apostolságát, ha a Róm 16,7 valóban apostoloknak tartja őket²¹. Valószínűleg ugyan ebben az értelemben kell magyaráznunk 1Tesz 2,7 versében a „mi ... apostolok” kifejezést is. Ebben az esetben az apostolok közé sorolhatjuk *Szilvánuszt* és *Timóteust* is, vö. ApCsel 17,4.14). A tágabb értelmű apostoli körbe tartozhatott *Apolló* is. Személyéről az 1Kor 4,6-ban történik említés, és Pál valamivel alább, a 4,9-ben, a többiekkel együtt őt is apostolnak tekinti. A *Didaché* 11,3–6 szakasza pedig minden bizonnyal a legtágabb értelemben használja az „apostol” kifejezést: olyan *vándorprédikátorokra* alkalmazza a címet, akik a hívók előtt köztiszteletben állottak.

¹⁸ Vö. J. B. Lightfoot: *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London 1910, 92–101.

¹⁹ G. Schmah: *Die Zwölf im Markusevangelium*, Trier 1974, 24.

²⁰ Vö. G. Lohfink: „Weibliche Diakone im Neuen Testament”, in: *Diakonia*, 11/1980, 391,

5. megj.

²¹ Vö. B. Rigaux: „Die zwölf Apostel”, in: *Concilium*, 4/1968, 239.

6. A Tizenkettő mint apostol

Részünkről ragaszkodunk ahhoz a tételhez, hogy a *Tizenkettő mint testület* már a feltámadás utáni *első napoktól kezdve* az ősegyház apostoli intézményének tagjai közt szerepel. Ezt a tételt számos modern szerző tagadja (Harnack, Munck, Lohse, Klein, Schmithals)²².

a. A tekintélyi fellépés. A Tizenkettő volt az első *fontos csoport*, amely a feltámadt Jézus megjelenésének élményében részesült (1Kor 15,5). Tagadhatatlan, hogy a Tizenkettő valóban *tiszteletbeli* helyet foglalt el az ősegyházban. Ennek háttere az, hogy *éppen ők* voltak Jézus tanúi „János keresztségétől kezdve a mennybemenetel napjáig” (ApCsel 1,22). Ennélfogva a Tizenkettő *különleges szerepkört* töltött be a jézusi hagyomány felelős továbbadásában és hitelesítésében, valamint a keresztény közösséget érintő döntések meghozatalában. A Tizenkettő indítványozza az asztalszolgálatot tevő hét férfiú kiválasztását (ApCsel 6,2). Ott látjuk őket az apostoli zsinaton (ApCsel 15,2kk). Pál jeruzsálemi látogatásai is burkoltan a Tizenkettő elismeréséről beszélnek (Gal 1,18–2,10). A Tizenkettő páratlan és megismételhetetlen történeti szerepe magyarázza meg azt is, hogy az őskeresztények miért ragaszkodtak oly sokáig a kör eredeti címéhez, a „Tizenkettő” elnevezéshez. Jóllehet mindenki tudta, hogy ők is „Jézus Krisztus apostolának” kategóriájába tartoznak.

b. Isten új népe. A Tizenkettő a maga kitüntetető funkcióját *Jeruzsálemben* fogatosítja (ApCsel 8,1–14; 15,2). Meg kell jegyeznünk azonban, hogy Jakab, az Úr „testvére”, a jeruzsálemi anyaegyház feje, nem tartozott a Tizenkettő közé, bár őt is apostolnak tekintették. Bizonyára a Jézussal való rokoni kapcsolat adott személyének különleges jelentőséget. Tekintélyét még inkább növeli az a tény, hogy a feltámadt Krisztus neki is megbízatást és felhatalmazást adott a tanúságtétele (vö. 1Kor 15,7 versét, ahol név szerint is szerepel!). A Tizenkettes kör tagjait nem lehet pótolni. A Testület valóban csak egyetlen alkalommal tart pótválasztást. Hogy a kezdet kezdetén meglegyen a „tizenkettő” mint szimbólum, a hűtlen iskarióti Júdás helyét – isteni kiválasztás útján – Mátyás személyével töltik be (ApCsel 1,26). S ezzel a testületi tagság egyszer s mindenkorra lezárult. Ezért, amikor Zebedeus Jakab vértanúhalált szenved Kr. u. 44-ben (ApCsel 12,29), már nem történik semmiféle kísérlet arra nézve, hogy személyét másvalakivel pótolják. A Tizenkettes kör ugyanis kezdetől fogva *egységesnek*, zárt jellegűnek számít: ők az új Izrael megalapítói.

²² Kritikusok: A. Harnack: *Die Lehre der Zwölf Apostel*, 1884; J. Munck: „Paul, the Apostles, and the Twelve”, in: *ST (Studia theologica)*, 3/1950, 96–110. E. Lohse: „Ursprung der Prägung des christlichen Apostolats”, in: *TZ (Theologische Zeitschrift)* 9/1953, 259–275. Ugyanakkor számos protestáns kutató is vallja a Tizenkettő eredeti apostolságát, pl. K. H. Rengstorf, in: *ThWNT I*, 424kk; B. Gerhardsson, *i. m.*, 127k.

Nyilvánvaló, hogy a 12-es szent számnak *szimbolikus* jelentése van, és Izrael 12 törzsével függ össze. Arról azonban szó sem lehet, hogy a szimbólum Izraelnek mint politikai tényezőnek a felélesztésére utalna. A tizenkettőnek szóló ígélet, „ítélkezni fogtok Izrael tizenkét törzse felett”, Mt 19,28, semmiképpen sem lehet nacionalista megújódásra értelmezni. Ezt teljességgel kizárja Jézus alapvető felfogása küldetéséről és Isten uralmáról, amelytől minden politikai és nacionalista elem idegen volt.

A tizenkettes létszámnak – politikai–nemzeti jelentésnél – sokkal mélyebb értelme és hordereje van. Jézus mint Messiás feladatának tudta, hogy a végső időre szóló ószövetségi jóvendöléseket beteljesítse. A próféták állandóan a messiási kor közöségéről, *Isten új népéről* jóvendöltek, amely a letűnésre ítélt réginek a helyére lép. Elevenen élt ezenfelül – különösen Szofonías óta (3,12) – az a meggyőződés, hogy ez az új eszkatológiai közösség a „szegényekből” tevődik össze. A „szegény” szó itt elsősorban lelki magatartást jelez, illetve olyan embereket, akik saját elégtelenségüket átérzve beismerik Istentől való gyökeres függőségüket. Mármint Jézus küldetésének tekintette, hogy a „szegényeknek” hirdesse az üdvösség üzenetét, és megalapítsa a végső idők Izraeljét (vö. Lk 4,16–21; Mt 5,1–12). „Kicsiny nyáját” (Lk 12,32) gyűjtött személye köré, hogy az üdvösség rendjében ez a kis csoport legyen az új közösség magja és kiindulópontja. A tanítványok tizenkettes létszáma Isten régi népének 12 törzsére emlékeztetett, és előre jelezte, hogy az új közösség a régi szövetséget tökéletesebb formában továbbfolytatja. Így tehát az üdvösség isteni tervében most nemcsak *új kezdet* és jelentős *továbbfejlődés* mutatkozik, hanem megszakíthatatlan *összefüggés* is.

(Ilyen értelemben igaz II. János Pál pápa híres mondása: a „soha fel nem bontott szövetségről”, amelyet az Úr Ábrahámnak és utódainak ígért, és most Isten új népe várja továbbra is, hogy a szövetségi hűségben ők is eljussanak a megváltás *teljességére*; Mainz 1980.²³)

c. A szent maradék. Témánkkal szorosan összefügg a „szent maradék” prófétai eszméje. A maradék fogalma ősrégi (Illés: 1Kir 19,17kk; Ámosz: 3,12; 4,11; 5,15; Izajásnál vezérmotívum: 1,9; 4,3; 6,13 stb.; próféták fogság előtt és után). A maradékot egyrészt először a *történelmi jelenben* értették a próféták. Jelentette a választott népnek azt a részét, amely a szövetségsegeseket követő büntető–tisztító ítéletek után – később pedig a babiloni számkivetés után – Isten irgalmából megtisztul és fennmarad, Jahve szeretetében és félelmében él és elnyeri áldását. De ezen túlmenően – másrészt – az összes próféták *új üdvösség hordozóját* is látják benne, azt a fennmara-

²³ Vö. A Feuillet: „Die Gottesherrschaft und die Person Jesu nach den synoptischen Evangelien”, in: A Robert–A. Feuillet: *Einleitung in die Heilige Schrift II*, Wien 1965, 714kk. Vö. N. Lohfink: *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg, 1989.

dó magot, amelyen Jahve megvalósítja a messiási ígéreteinek sorozatát. Így a „maradék” fogalma első, történeti jelentése mellett újabb, *messiási* tartalmat kap. *Ezekielnél* például a „maradék” nem a múltnak a maradványa többé, hanem jövőbeli beteljesedés magja. Ez a mag egyenlő az új Izraellel, amely a holtak elszáradt csontjaiból támad fel (37,12); Isten új lelket önt beléjük (11,199; új szívet ad nekik (6,9; 11,19; 36,26); és új szövetségre lép velük (11,20; 14,11; 16,60kk; 20,37; 34,25; 37,26; 36,28). Világosan kitűnik, hogy ezt a maradékot nem számszerű, hanem minőségi tényező határozza meg: belső átalakulás, hit és szentség, amit Isten eszkatológiai, végidőre beállított cselekvése hoz létre. A „maradék” mint ilyen, az üdvösség ígéreteinek hordozója lesz, rajta és benne valósul meg Isten üdvözítő terve.

A maradéknak eme ószövetségi gondolatához közel áll az Újszövetség gondolata a „*kicsiny nyáj*ről” (Lk 12,32). Jézus is hűséges tanítványok csoportját gyűjtötte maga köré, hogy belőlük kialakítsa az új Izraelnek, Isten új népének az alapját. Kezdetben még nagyobb létszámú volt ez a kör, de amikor a kezdeti lelkesedés az egyre határozottabb ellenséges légkörben lelohadt, lényegileg, sőt talán kizárólag, már csak a Tizenkettő alkotta. Ők valóban a „maradék” feladatát töltötték be a próféták eszméje szerint. Ők voltak a Krisztustól megtisztított és megszentelt „kicsiny nyáj”, amely elkülönült a pusztulásra ítélt – Jézus istenségét elfogadni képtelen –, hitetlen Izraeltől. Ők alkották a „kevés választottat”, szemben az evangéliumi „sok meghívottal”, akik az isteni meghívást visszautasították, és Isten országából kizárattak (Mt 22,14; vö. Lk 13,22–30).

Ugyanakkor a Tizenkettő sajátos *eszkatológikus szerepkört* is kap: végső időkben 12 trónon ülve *ítéletet tart* (Mt 19,28/Lk 22,30). „Ítélezés” itt ószövetségi értelemben szerepel, és „kormányzást, irányítást” jelent. Az ószövetségi „bírák” módjára vezetik az apostolok már most az Egyházat, az „új Izrael” tizenkét törzsét. De szerepük külön is megnyilvánul majd az ítéleten. Amint Isten ószövetségi népe Jákob tizenkét fia utódaiból alakult és növekedett, úgy az új Izrael a Jézus választotta Tizenkettő közösségéből (kollégiumából), mint mustármagból nőtt ki, és növekszik a Szentlélek közreműködésével. Jézus szerint az utolsó időkben a Tizenkettő fogja megítélni Izrael tizenkét törzsét, és az ítélet tárgya nyilvánvalóan az lesz, hogy mennyire maradtak *hűségesek a kezdethez*, amely az apostolokra mint fundamentumra épült (E 2,20). Így köti össze az apostoliság az Alfát és az Ómegát, a kezdetet és az eszkatont. (Lásd a szentmisében az I. prefációt az apostolokról: „mert nyájadat, örök Pásztorunk, magára nem hagyod, hanem szent apostolaid által *mindvégig* őrzöd és óvod, hogy azok kormányozzák hívő népedet, kik rendelésedből állnak nyájad élén, Fiad helyett, mint pásztorok”).

d. A távoli misszióban. A Tizenkettő apostolságának ebben az *eredeti* fogalmában tehát ez az eszkatológikus, a végső időkre utaló funkció lép előtérbe és az a ki-tüntető szerep, hogy elfoglalják Jézus helyét, amíg el nem jön. Ez az eredeti szemlélet *később* háttérbe szorult, és a *missziós szempont* jutott érvényre. Szent Pál volt az,

aki színre vitte a „lelki hatalommal megbízott küldöttek” (*seluchim*) missziós szerepkörét. Pál öntudatosan vallja, hogy küldetése egyenesen a pogányokhoz szólítja (Róm 11,13; Gal 2,8). Ez a hivatástudat egyúttal feloldja a Tizenkettő Izraelre utaló szimbolikáját. Az újszövetségi iratokból nem derül ki egyértelműen az, hogy a Tizenkettő ténylegesen vállalta-e a missziós apostolságot. Az első két évtized eltelte után (kb. Kr. u. 50-ben) a Tizenkettő közül valószínűleg többen is elhagyták Jeruzsálemet. Egyedül Péter (és talán János: Jel 1,9) az, akinek Palesztinán kívüli útjáról értesítenek bennünket a szent iratok (1Pét 1,1; ApCsel 12,17; esetleg 1Kor 1,12). Mindenesetre Kr. u. 60 felé a Tizenkettes kör egyes tagjai eltűnnek a keresztények emlékéből. Látszólag csak a nevek maradtak meg a listákban. Ennek okát kereshetjük akár az elhalálozásban, akár a távoli vidéken történő missziós utak vállalásában. A század utolsó harmadában csupán Péter és János emléke él még elevenen azoknak az íróknak figyelmében, aki ebben az időben írtak.

e. Az apostoli kollégium. Mint csoport a Tizenkettő megőrizte jelentőségét a keresztény gondolatvilágban az egyes tagok halála utáni időkben is. Így a Jel 21,14, az Újszövetség utolsó iratainak egyike úgy írja le a Tizenkettőt, mint Isten városának lényegi alapjait. Az Egyház intézményének és szervezetének teológiai céljai alapján kell, hogy figyelmünk a Tizenkettőnek mint Testületnek *kollégiális fogalmára* összpontosuljon. A tizenkét apostol közvetlenül Jézustól kapta megbízatását, az ehhez szükséges kegyelmet pedig nem a felszentelés adta nekik, hanem a Jézus emberségéből mint űs-szentségből kisugárzó erő. Ez az erő pótolta náluk már a keresztséget és a bérnálást is. Mátyás és Tamás esete igazolja, hogy, bár a felszentelést magától Jézustól nyerték, amennyiben a közelebbén voltak, de a megbízatásokat és lelki hatalmukat a jézusi munka folytatására mint egy közösségnek, egy kollégiumnak tagjai, már közös felhatalmazásként birtokolták²⁴. A Tizenkettő annyira tiszteletben állott, hogy sem Pétert, sem más testületi tagot nem tüntet fel az Újszövetség egy utód kinevezésének aktusában.

Amikor az apostolok az általuk alapított egyházközségek élére vezetőket állítottak, kézfeltételük az ő apostolságuknak mindkét elemét közvetítette: a megbízatást és a szentségi kegyelmet (vö. 2Tim 1,6). Mégsem apostollá lett az illető a szó szoros értelmében, nem vált az apostoli kollégium tagjává, hiszen ő már nem azok közé tartozott, akik együtt voltak Jézussal, és tanúi voltak feltámadásának. A Pasztorális levelek püspökei helyi adminisztrátorok, nem pedig apostoli missziós szereppel ellátott egyéniségek voltak.

²⁴ Vö. Elöd I: *Vallás és Egyház*, Bp. 1981, 284. Vö. L. Cerfaux: *L'unité du corps apostolique dans le Nouveau Testament*, Recueil, Louvan 1954, 2,227–37. Id., *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament*, Recueil, 2,185–200.

f. Leegyszerűsített kép. Az ősegyházi hagyomány állandóan szem előtt tartotta a Tizenkettő fogalmát. Minduntalan kiemelte a Tizenkettő jelentőségét az apostolok körében. Ezek a tényezők hozzájárultak ahhoz, hogy az Újszövetség későbbi irataiban egyszerűsítették az apostolság képét. A szövegek egyszerűen „12 apostolról” beszélnek, mintha csak ők lennének az egyedüli apostolok. G. Klein erőteljesen hirdeti, hogy Lukács volt az első író, aki ezt az irányvonalat választotta²⁵. A többi Evangéliumtól eltérően, Lukács valóban úgy beszél mindig a Tizenkettőről, mint akik már Jézus nyilvános működése alatt is apostolok (= különleges megbízatással felruházott gyülekezeti tisztségviselők) voltak. Különben az ApCsel könyve fejezetről fejezetre az „apostol” kifejezést – eltekintve a 14,4.14 versektől, ahol utalás történik Barnabás és Pál apostoli címére – mindig a Tizenkettőre vonatkoztatja. Lukács, úgy tűnik, tudatosan vonja meg az „apostol” címet másoktól, beleértve Pált is. Ellenérvként azonban felhozhatjuk, hogy Pál alakját Lukács viszont Péter beszédei és tettei alapján rajzolja meg, aki mégis csak egy a Tizenkettő közül való. Mt 10,2-ben (a teljhatalommal felruházott Tizenkettőben) és Jel 21,14-ben (a tizenkét alapkőben) is az a tendencia tükröződik, hogy a Tizenkettőben „az” apostolokat kell látnunk. Ez a felfogás azután meghatározóan hatott a keresztény gondolatvilágra.

Az Újszövetség tanúsága szerint az ősegyház kezdeti napjaiban apostoli férfiak lépnek fel, akik Jézus küldetésében járnak. Tevékenységük nyomán létesültek az *első keresztény közösségek*. Fontosságukat az egyházban mutatja az a tény, hogy a szövegek az egyházi tisztségviselők felsorolásánál mindenütt az első helyen említik az apostolokat (vö. 1Kor 12,78 és Ef 4,11: a hivatalviselők listáját). Az apostolok közül *tizenketten* szorosan összetartoznak és zárt jellegű kollégiumot alkotnak. Megalapításában a Testület a *történeti* Jézusra, végső küldetésében pedig a *feltámadt* Krisztusra megy vissza. A Tizenkettő és a velük párhuzamosan meghívott más apostoli férfiak életének és tevékenységének középpontjában mindig az őket *küldő Jézus Krisztus* marad: mint a 12 főből álló jellegzetes testület alapító tagjai fogható módon hírül adják a világnak, hogy az ószövetségi ígéretek Jézusban beteljesedtek, és megkezdődött immár Isten új népének végleges összegyűjtése; *mint küldöttek* Jézus tekintélyét és teljhatalmát élvezik; *mint munkatársak* pedig a messiás közösség *sej tjét* alkotják, Jézus *üdvözítő szellemét* hordozzák és *munkáját* folytatják tovább a világban.



²⁵ G. Klein: Die zwölf Apostel, 214kk.

Irodalom

- W. Bauer: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin 1988.
- W. Bousset: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HandbNT 21), Tübingen 1926.
- R. E. Brown: „I dodici e l'apostolato”, in: *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973, 1862kk.
- H. v. Campenhausen: „Der urchristliche Apostelbegriff”, in: *StudTheol* 1/1948, 96–130.
- L. Cerfaux: *Le unité du corps apostolique dans le Nouveau Testament*, Recueil, Louvain 1954, 227–237.
- Uő.: *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le NT*, Recueil, 2, 185–200.
- D. Flusser: „Qumran und die Zwölf”, in: *Initiation. Studies in the History of Religions*. Suppl. to. N. X., Leiden 1965, 134–146.
- B. Gerhardsson: *Die Boten Gottes und die Apostel Christi*, Lund 1962.
- J. Jeremias: *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh 1930.
- E. Käsemann: „Die Legitimität des Apostels”, *ZNW*, 41/1942, 33–71.
- K. Kertelge: „Die Funktion der 'Zwölf' im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Auslegung, zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem neutestamentlichen Amtsverständnis”, in: *TThZ* 78/1969, 193–206.
- G. Klein: *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT 59), Göttingen 1961.
- E. M. Kredel: „Der Apostelbegriff in der neuen Exegese”, *ZKT* 78/1956, 169–93; 257–305.
- J. Kremer: *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1–11* (SBS 17), Stuttgart 1966.
- J. B. Lightfoot: *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London 1910.
- E. Lohse: „Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats”, *ThZ* 9/1953, 259–75.
- D. Müller: „Apostel”, in: *Theol. Begriffslexikon zum NT*, (Hg. L. Coenen), Wuppertal 1972.
- J. Munck: „Paul, the Apostles and the Twelve”, *ST* 3/1950, 96–110.
- K. Rengstorff: „apostolos”, in: *ThWNT* I, 406kk.
- B. Rigaux: „Die zwölf Apostel”, in: *Concilium*, 4/1968, 238–242.
- J. Roloff: *Apostolat–Verkündigung–Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965.
- G. Schmah: *Die Zwölf im Markusevangelium*, Trier 1974.
- W. Schmithals: *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung* (FRLANT 61), Göttingen 1961.
- H. L. Strack–P. Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament III.*, München 1926–1994, 2–3.
- W. Trilling: „Zur Entstehung des Zwölferkreises”, in: *Der Anfang der Kirche* (Festschr. H. Schürmann), Leipzig 1977, 110kk.
- Ph. Vielhauer: „Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu”, in: ??? (Festschr. G. Dehn), Neukirchen 1957, 51–79.
- H. Vogelstein: „The Development of the Apostolate in Judaism and Its Transformation in Christianity”, *HUCA*, 2/1925, 99–123.



Szécsi József

Jegyzetek a Septuaginta hatalom és karizma szavaihoz

1. Bevezetés

A hatalom és karizma címmel meghirdetett biblikus konferencia előadásaihoz néhány szerény elemzéssel szeretnénk hozzájárulni. A karizma jellegzetesen újszövetségi fogalom és így a hatalom és karizma összefüggése is. Megpróbájuk azonban tággabb fogalmi megközelítésben felemlíteni a görög gondolkodásban, vagy a Septuagintában jelentkező összefüggéseit. Elemezzük a Septuagintában előforduló szavakat a hatalom és karizma tárgyköréből és megkeressük azoknak lehetséges újszövetségi párhuzamos helyeit is.

A *χαρισμα* nem a héber Biblia, a Tánách teológiai szakkifejezése, hiszen az Újszövetség irataiban is csak Pálnál a Római, a két Korintusi és a két Timóteus levélben, valamint az első Péter levélben találkozhatunk vele. A *χαρισμα* néhány alkalommal fellelhető a Septuagintában, illetve annak szövegvariánsaiban. A hatalom fogalma több szó vizsgálatát is lehetővé teszi a Septuagintában, így az *αρετη* (erény), a *δυναμις* (hatalom, erő), a *δυνατος* (hatalmas, erős), az *εξουσια* (hatalom), az *ισχυς* (erősség), a *κρατος* (hatalom, erő) és a *χειρ* (kéz) kifejezéseket. Van szövegkapcsolat a Septuaginta és az Újszövetség között az *αρετη*, a *δυναμις*, a *δυνατος*, az *εξουσια*, az *ισχυς*, a *κρατος* és a *χειρ* szavak tekintetében. A Septuagintában megtalálható *χαρισμα* és *δυνατος*, *χαρισμα* és *ισχυς*, valamint a *χαρισμα* és *κρατος* szópárként is megjelenik az Újszövetség egy-egy versében, bár a Septuagintában együtt nem fordulnak elő.

2. A *χαρισμα*

a. Szóelemzés

A gráciák

A *χαρις*, *χαριτες* – *gratia*, *gratie* a kellemnek és a bájnak megszemélyesítései az ókori mitológiában. Homérosz néha csak egy *χαρις*-t ismer, aki az Iliászbán (XVIII, 382.) Hephaisztosznak a felesége, holott az Odüsszeiában (VIII, 270.) ugyanannak a neje Aphrodité. Másutt (Iliász XIV, 267.) a *χαρις*-ok egész nemzetségéről hallunk. Hésziódosznál (Theogónia 907.) három *χαρις*-szal találkozunk, nevezetesen: Euphrosiüne (ünnepi öröm), Aglaia (ünnepi fény) és Thalia (viruló boldogság). Az

istenek genealógiájában a χαρις-ok szülei Zeusz és Héra. Jó, baráti frigyben vannak a múzsákkal, a dalnak istennőivel és velük együtt laknak az Olümposzon. Tiszteletüknek helye a böotiai Orchomenusz. Itt álltak legrégebb bálványképeik is, három faragatlan durva kő, mely az égből hullott alá. Ennek helyét csak Pauszaniasz idejében foglalták el az igazi szoborképek. Innen származott el tiszteletük Görögország más vidékeire. Spártában és Athénben pl. csak két χαρις-t tiszteltek. Valószínűleg az időjárás istennőiként tisztelték őket. Később nem a kettes, hanem a hármas szám vált uralkodóvá a χαρις-ok tiszteletében, mely valószínűleg a képzőművészeti alkotásoknak köszönhető: ők lettek a három grácia.

A szó eredete

A magyarban is használt görög χαρισμα szó (το χαρισμα, – ατος) ajándékot, ingyenes-, győzelmi ajándékot, jutalmat (a győztes hadvezértől), jóakaratból ajándékozott adományt, kegyelmi-, lelki ajándékot jelent. A χαρις – báj, kellemet, köszönetet, jóakaratot, jótettet, kegyelmet jelent. A χαριζομαι ige jelentése: kegyelemből ajándékozni, vkinek szívességet tenni, megbocsátani. A χαρισμα és a χαριζομαι a χαρις-ból credhet. A χαρις ugyanakkor jelölte az istenek érületét csakúgy, mint az embereket (pl. a császári rendeletet). A χαριτω ige jelentése: boldogítani, megkegyelmezni vkinek. A χαρισμα egy ritka és kései forma a koiné-görögben, amely a „-μα” végződést hordozza. Érdekes megfigyelnünk azt, hogy pl. a keresztelés fogalma az Újszövetségben megtalálható βαπτισμος és βαπτισμα alakban is. Van olyan filológiai álláspont, mely szerint volt az ókorban olyan nyelvi terület, ahol a χαρισμα-hoz kapták a χαρις-t, és volt olyan is, ahol a χαρις-hoz jött a χαρισμα.

A χαριζομαι (ált. Homérosszal kezdődően) isteni személlyel van összefüggésben, a „kegyelemből ajándékozni” jelentésben a profán irodalomban először Aeliusz Aristidésznel (II. sz.). Az emberek közti kapcsolatokban való jelentése: valami kellemeset nyújtani, jóságosnak, kegyesnek, készségesnek lenni (Diodórusz Szikulusz – Kr. e. I. sz.), másrészt jelenti az Istennek áldozatban való lehajlását az emberhez. Jelentése továbbá a nőnél: vkinek a kegyét ajándékozni, szenvedélynek hódolni. Jelentős etikai és jogi értelme is (Dionüsziosz Halikarnasszosz – Kr. e. I. sz.), az ajándékozás, így az életet ajándékozni, pl. abban az értelemben hogy szívességből szabadon bocsátani (vö. ApCsel 3,14; 25,11.16.; 27,24; Filem 22).

A χαριτω igével csak néhány LXX és kánonon kívüli helyen találkozunk (pl. Sir 18,17 József Testamentuma 1,6), mindig az isteni kegyelemmel való viszonyban. A szó ténylegesen az Újszövetségben jelenik meg és a korai kereszténységet követő irodalomban (Libanius IV. sz.).

Alexandriai Philón

A χαρισμα szót nem találjuk meg a klasszikus görögben, eltekintve a korai keresztény irodalomtól, Alexandriai Philón kivételével, aki a *Leges allegoriae* (III. 24.) c. munkájában írja: „δωρεα και ευεργεσια και χαρισμα Θεου” (Minden dolog a vi-

lagon Isten adománya, jótéteménye és ajándéka – *χαρισμα*). Philónnál először a *χαρισμα* forma jelenik meg, más alkalommal azonban a *χαρις*-t találjuk meg azonos jelentéssel. Philón alig tesz különbséget a két szó között (*Leges allegoriae*, III. 78.). Philón vallásosságának lényegi pontja az a felismerés, hogy minden adomány Istentől jön, így az erény adománya is (*Leges allegoriae*, III. 136.; *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 54–56.). Emberi fáradozással senki sem érheti el a megtisztulást (*De Somniis*, II. 25.). Aki szereti az erényt, annak imádkoznia kell azért, hogy benne minden jó elültethessen (*De Agricultura*, 168.). Ha maga Isten is az, aki ingyenes kegyelmet ajándékozik az embernek (pl. Noénak – *Leges allegoriae*, III. 77.), szükséges, hogy ezen kegyelemnek megkapója a továbbiakban az erényért fáradozzon.

A Biblia

A Tánáchban hiányzik a *χαρισμα* fogalma, de nem hiányzik a jelenség. Isten Lelke rászállt a kiválasztott emberekre, és képessé tette őket megbízatásuk véghezvitelére (bírák, királyok, próféták). Mózes olyan gazdag volt kegyelmi ajándékokban, hogy Isten még el is vett tőle, hogy a 70 vénre ruházza rá (4Móz 11,17.25.29.). Gazdag kegyelmi ajándékot kapott József, Sámson, Saul és Dávid (4Móz 27,18; Bír 14,6; 1Sám 10,11; 16,13). Ezekielnél elragadtatásról (3,12), az 1Királyok könyvében Illés felemelkedéséről (18,12) olvashatunk. A messiás is a Lélektől kap bölcsességet és erőt (Iz 11,2), a próféták pedig látomásaikat és álmaikat. Ezekiel a emberszívek megváltozását jövendöli meg (36,26), Jóel pedig azt, hogy az utolsó időkben Isten Lelke Izrael minden tagjára kiárad (Jóel 3,1). Ezek az eszkatologikus ígéretek beteljesedtek az ősegyház tapasztalatában.

Kb. 190 alkalommal használja a LXX a *χαρις* szót, ebből csak 75 helyen találunk héber megfelelőit. Elsősorban a *חן*-t (chén, 61-szer) fordítják *χαρις*-nak, legtöbbször: kegyesség, jóindulat jelentésben találjuk, ritkábban: báj, szépség, szerelmi báj (pl. Péld 1,9; 4,9; 5,19). További megfelelések vannak *רצן* (rácón, 3-szor), emberileg tetszetős jelentésben (Péld 10,32). Az embernek Isten előtti tetszése (Péld 11,27), amit Isten mindenkiiben megtalál (Péld 12,2). A *חסד*-et (cheszed) fordítják le 2-szer (kegyesség: Eszter 2,9.17.). A *רחם* (ráchám, 2-szer) többes számban irgalmat, szeretetteljes érzést jelent (Dániel 1,9), irgalom (1Móz 43,14). A *טוב* (tów: jó) Péld 18,22-ben, a *גדולה* (gedulá) pedig tiszteletteljes bölcsesség az Eszter 6,3-ban. – A *חנן* (chánán) a LXX Zsolt 62,4-ben: „A Te kegyelmed (ελεος) jobb, mint az élet!”

A bölcsességirodalom ismeri azt a gyakori ószövetségi fogalmat, hogy a kegyelem lehet a munka jutalma csakúgy, mint egy jótetté (Sir 12,1; 17,22; 35,2; 40,17) vagy a lemondásé (Bölcs 3,14 της πιστεως χαρις = a hit kegyelmi jutalma, ti. megérett a bocsánatra). A mártírium kegyelme jelenik meg a 4Makk 11,12-ben: „Az elnyomottaknak megkegyelmez, ... mert a szenvedésben a törvényhűség erejét mutatja.”

A kegyelem, mint jóság és irgalom, gyakori szavak az isteni jóságra, de sajátosan a keresztény gondolkodás kategóriái. A *χαρισμα* a cselekvésben beállt változásra utal:

az öröm hatására, a kegyelem eredményére, a kegyelemnek valakiben való létre, annak megnyilvánulására, a kegyelmi ajándéokra. A kegyelmi ajándékok (χαρισμα), a kegyelem (χαρις) jelenlétének látható, érzékelhető, sokszor eksztatikus megnyilvánulásai. A kereszténységet követő világi irodalomban Aleiphronnál (II. sz.) található meg a jóakartból ajándékozott adomány.

A képzéssel létrejött χαρισμα (kegyelmi adomány, kegyelmi ajándék) a kereszténység előtti irodalomban csak a Septuaginta szövegeiben, illetve szövegváltozataiban három textusban fordul elő. Az első kettő Jézus, Sirák fia könyvében: 7,33 és 38,30-ban, a harmadik pedig a Zsoltárok könyvében: 30/31/22.

b. A a Septuagintában – újszövetségi összefüggések

Jézus, Sirák fia 7,33

1, LXX: Codex Alexandrianus, Codex Vaticanus (A. Rahlfs)

χαρις δοματος εναντι παντος ζωντος,
και επι νεκρω μη αποκωλυσης ξαριν.

2, LXX: Codex Sinaiticus

χαρισμα δυνατος εναντι παντος ζωντος
και επι νεκρω μη αποκωλυσης ξαρι.

3, új magyar katolikus fordítás 1973

„Minden élőlénynek adjál *ajándékot*,
még a halottól se tagadd meg a szeretetet.”

4, új magyar protestáns fordítás 1975

„*Jóakaratot* tanúsíts minden élőlénnel szemben,
sőt még a halottól se vond meg a kegyeletet.”

A Jézus, Sirák fia c. könyv 7,33-ban a χαρις szó fordul elő a *Rahlfs-féle kritikai kiadásban*, de a *Codex Sinaiticusban* már a χαρισμα kifejezés szerepel. A kritikai kiadás az alexandriai és a vatikáni szövegemlékeket fogadja el, melyben a χαρις δοματος kifejezés áll, míg a Sínai kódexben a χαρισμα δυνατος olvasat található.

A χαρις és a χαρισμα ránézésre és hangzásra csak a χαρισμα „μα” végződésében különbözik, a δοματος és a δυνατος pedig a szavak első felében. Némi jelentésbeni különbséggel és egy apró stilisztikai finomítással találkozunk a χαρις δοματος és a χαρισμα δυνατος párosban. A δυνατος szó ugyanis hatalmasat, erőset jelent. Talán itt van elrejtve a hatalom és karizma szövegemlékben megközelíthető egyik jelentés-tartalma. Az új magyar protestáns szövegfordítás az „Irgalmasság gyakorlása” címet adja a Jézus, Sirák fia c. könyv 7,32–36-nak:

³² Nyújtsd ki kezed a koldus felé,
hogy teljes áldásban legyen részed.

³³ Jóakaratot tanúsíts minden élőlénnel szemben,
sőt még a halottól se vond meg a kegyeletet.

³⁴ Ne tartsd távol magad a síróktól,³⁵

és gyászolj együtt a gyászolókkal.

³⁵ Ne vonakodj meglátogatni a betegeket,
mert ezek szeretni fognak téged.

³⁶ Minden dolgod közben emlékezz végórásra,
akkor sohasem fogsz vétkezni.

A χαρισμα, vagyis az ajándék, az adomány tehát δυνατος, amely hatalmas és erős valami, egy csodálatos lehetőség, amit gyakorolni kell. A χαρισμα közvetíthető minden ember felé, de különösen is a koldusoknak, az elhunytaknak, a gyászolóknak és a betegeknek. Jézus, Sirák fia a szakasz első versében a koldusokról ír, görögül: πτωχος. A Názáreti Jézus pedig a Nyolc Boldogság legelső versében szintén a koldusokról beszél, Máténál és Lukácsnál is: Μακαριοι οι πτωχοι... Boldogok a koldusok... Jézus, Sirák fia c. könyvének idézett szakaszában most következik a χαρισμα δυνατος, melyet minden előre vonatkoztat. Jézus, Sirák fia 7,34-ben először a sírókkal találkozunk: απο κλαιοντων – a síróktól. Ez megtalálható Lukácsnál (6,21): οι κλαιοντες – a sírók. Ezt követik Jézus, Sirák fia könyvében a gyászolók, mint Máténál és Lukácsnál a Nyolc Boldogság második versében. Mindhárom szövegben a πενθεω (gyászolni) ige különböző származékai találhatók meg (Jézus, Sirák fia: μετα πεντουτων πενθησον, Máté: οι πενθουντες, Lukács: οι πεινωντες). Lukácsnál mind a sírók, mind a gyászolók megtalálhatók, Máténál csak a gyászolók. Jézus, Sirák fia könyvében először vannak a sírók, majd a gyászolók, Lukácsnál pedig először a gyászolók és azután a sírók. Jézus, Sirák fia, Máté és Lukács is befejező versében az élet lezárására utal. Jézus, Sirák fia 7,36: Εν πασι τοις λογοις σου μιμησκου τα εσχατα σου, και εις τον αιωνα ουχ αμαρτησεις – Minden dolgod közben emlékezz végórásra, akkor sohasem fogsz vétkezni! A Máté 5,12 és a Lukács 6,23 a végidőben elnyert jutalomról örvendezik. A Jézus, Sirák fia 7,32–36 tehát a „Septuaginta Nyolc Boldogság Szövege”, mely szókinséiben és szerkezetében gyakorlatilag azonos az újszövetségi Mt 5,3–12 és Lk 6,20–23 verseivel.

A Jézus, Sirák fia 7,32 azt mondja: Nyújtsd ki kezéd a koldus felé, hogy teljes áldásban legyen részed! Itt a kéz azért nyílik meg a nélkülöző felé, hogy adjon, amiért majd dicséret, áldás jár. A kéz a Szentírásban a erőnek és a hatalomnak is a jelképe (5Móz 32,39 – 2Kir 19,19 – Jób 26,2 – Dán 11,6). Az Úr erős kézzel és kinyújtott karral szabadította ki népét Egyiptomból (2Móz 32,22 – 5Móz 4,34 – 6,21). A χαρισμα-t az közvetíti, aki kinyújtja a kezét, miként az Úr. Élő és holt felé közvetítenünk kell a χαρισμα-t. A halottnak járó χαρισμα: az eltemetés, a végtisztes-ség megadása.

A kézrátétel, mint gyógyító módszer, először a Septuagintában jelenik meg (2Kir 5,11). A héber szöveg szerint Naamán annak a reménynek ad hangot, hogy Illés „elhúzza, meglengeti” a leprával fertőzött testrészt fölött, a görög fordító azonban ezt az igét a „ráteszi a kezét” kifejezéssel fordítja: επιθησει την χειρα αυτου επι τον τοπον (Vermes G.: *A zsidó Jézus*, Budapest 1995, 88.).

A *χαρις* a Septuaginta és az Újszövetség rokon verseiben

A Jézus, Sirák fia 7,33-ban előforduló *χαρις* szó megtalálható a Septuaginta és az Újszövetség néhány egymással kapcsolatban álló versében is:

a. Az 1Móz 6,8, a 2Móz 33,16 és a Péld 12,2 mutat kapcsolatot a Lk 1,30-cal: 1, 1Móz 6,8: „De Noé kegyelmet talált az ÚR előtt (ευρεν χαριν εναντιον Κυριου του Θεου)”, 2, 2Móz 33,16: „én és a te néped megnyertük jóindulatodat (ευρηκα χαριν παρα Σοι)”, 3, Péld 12,2: „A jó ember jóakaratot nyer az Úrtól (ο ευρων χαριν παρα Κυριω)”, 4, Lk 1,30: „Az angyal ezt mondta neki: Ne félj Mária, mert kegyelmet találtál az Istennél (ευρες γαρ χαριν παρα τω Θεω)”.

b. Az 1Móz 39,21-nek az Apcsel 7,10-zel lehet kapcsolata: 1, 1Móz 39,21: „és kedveltté tette a börtönparancsnok előtt (και εδωκεν αυτω χαριν εναντιον του αρχιδεσμοφυλακος)”, 2, Apcsel 7,10: „kedvessé és bölccsé tette Egyiptom királya, a fáraó előtt (και εδωκεν αυτω χαριν και σοφιαν εναντιον Φαραω βασιλεως Αιγυπτου)”.

c. A Péld 3,34 kapcsolatos a Jak 4,6-tal és az 1Pét 5,5-tel: 1, Péld 3,34: „A csúfolódókat Ő megcsúfolja, az alázatosaknak pedig kegyelmet ad (Κυριος υπερηφανοις αντιτασσεται, ταπεινοις δε διδωσιν χαριν)”, 2, Jak 4,6: „De még nagyobb kegyelmet is ad, ezért mondja: Isten a kevélyeknek ellenáll, az alázatosaknak pedig kegyelmét adja (μειζονα δε διδωσιν χαριν διο λεγει: ο Θεος υπερηφανοις αντιτασσεται, ταπεινοις δε διδωσιν χαριν)”, 3, 1Pét 5,5: „mert az Isten a gőgösöknek ellenáll, az alázatosaknak pedig kegyelmet ad (οτι ο Θεος υπερηφανοις αντιτασσεται, ταπεινοις δε διδωσιν χαριν)”.

Az első két Septuaginta–Újszövetség szövegkapcsolatban az Isten előtt elnyert *χαρις*-ról, jóindulatról, kegyelemről van szó, míg a harmadik szövegösszefüggésben hangsúlyos magyarázatot találunk arra, hogy a *χαρις* csak az alázatosaknak jár Isten részéről, míg a kevélyeknek kifejezetten ellenáll.

Jézus, Sirák fia 38,30

1, LXX (A. Rahlfs)

καρδιά επιδωσει συντελεσαι το χρισμα

2, Codex Vaticanus

καρδιαν επιδωσει συντελεσαι το χαρισμα

3, új magyar katolikus fordítás 1973

„Az agyagot a saját karjával formálja,
miután lábával tette rugalmassá.
Gondosan ügyel a *máz* készítésére,
s közben a kemence fűtésére gondol.

4, új magyar protestáns fordítás 1975

„Karjával formázza az agyagot,
és lábaival lágyítja meg ellenállását,
szívét a *máz* elkészítésére adja,
és álmából felserkenve máris tisztogatja a kemencét.”

A Jézus, Sirák fia 38,30-ban a kritikai kiadásban (A. Rahlfs) a $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ szó szerepel, míg a Codex Vaticanusban a $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$. A két szó között a különbség: egy „α”. A magyar fordításban a „máz” szót találjuk, mert ezzel lehetett leginkább visszaadni a szöveg értelmét. A $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$, miután kenetet jelent, a fordítás helyes. A $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ már az elkészült kerámiára, cserépedényre utal, amely ebben az értelemben ajándékká lesz. A fejezet 29–30. verse szép gondolatot rejt magában, ha a $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$ – $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$, szív–ajándék szópárra gondolunk: vagyis az ajándék, a $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ szívvel készül:

²⁹ Így van a fazekas is, aki ül a munkája mellett,
és lábával a korongot forgatja,
mindenre gondot fordít, ami munkájával összefügg,
minden tevékenységét előre kiszámítja.

³⁰ Karjával formázza az agyagot,
és lábaival lágyítja meg ellenállását,
szívét adja az ajándék befejezéséhez,
és álmából felserkenve máris tisztogatja a kemencét.

A $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ az Újszövetségben

A $\chi\rho\iota\epsilon\upsilon\iota\nu$ (bekenni, felkenni) ige rejlik a $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ (felkent) szóban, a $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ pedig maga a megkenés, a kenet. Az Újszövetségben három helyen fordul elő a $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ szó, mindhárom alkalommal az 1Jn-ban a 2. fejezetben (2,20.27–2x). Érdekes, hogy az 1Jn 2,27-ben található $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ szavak más szövegemlékekben $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ -ként szerepelnek (pl. *Codex Vaticanus*). A vers így hangzik: „de bennetek megvan az a kenet ($\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$) is, amelyet Tőle kaptatok, ezért nincs szükségetek arra, hogy valaki tanítson titeket, sőt amire az Ő kenete ($\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$) tanít meg titeket, az igaz, és nem hazugság...”. Ha a $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ szavakkal olvassuk a szöveget, és a második helyen még a szövegemlékekben szereplő $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -t is behelyettesítjük, akkor így olvasható a vers: „de bennetek megvan a $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ is, amelyet Tőle kaptatok, ezért nincs szükségetek arra, hogy valaki tanítson titeket, sőt, amire az Ő $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -ja tanít meg titeket, az igaz, és nem hazugság...”. Tehát, mind a Septuagintában, mind az Újszövetségben a Sir 38,30-ban és az 1Jn 2,27-ben a kritikai kiadásban $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ szerepel, de a Codex Vaticanusban szintén mindkét helyen a $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ szó található.

Az 1Jn 2,27 összefügg több ó- és újszövetségi verssel (1Sám 16,13; ApCsel 10,38; 2Kor 1,21). Az 1Sám 16,13-ban azt mondja az ÚR: „azt kend fel ($\kappa\rho\iota\sigma\epsilon\iota\varsigma$), akit én mondok neked!” Az ApCsel 10,38-ban olvassuk: „A názáreti Jézust felkente ($\epsilon\chi\rho\iota\sigma\epsilon\upsilon\iota\nu$) az Isten Szentlélekkel és hatalommal ($\omicron$ $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ $\alpha\gamma\iota\omega$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\upsilon\lambda\alpha\mu\epsilon\iota$), és Ő szertejárt, jót tett, és meggyógyított mindekit, akik az ördög igájában vergődtek, mert az Isten volt vele.” A 2Kor 1,21–22 mondja: „Aki pedig minket veletek együtt Krisztusban megerősít és felken, Isten az ($\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\eta\mu\alpha\varsigma$ $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$) Ő pecsétjével ($\sigma\phi\rho\alpha\gamma\iota\sigma\alpha\mu\epsilon\omicron\varsigma$) el is jegyzett minket, és a Lélek zálogát adta a szívünkbe ($\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$ $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma$ $\eta\mu\omega\upsilon\iota$). A $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ és a $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ szavak tehát nemcsak a Septuagintában, de a vele egy nyelvi egységben lévő Újszövetségben is azonos jelentést hordozhatnak, adott esetben tartalmaznak is. Isten az, aki a názáreti Jézusnak adta Szent Lelkét és

hatalmát, amivel gyógyítani tudott. Pál arról ír, hogy Krisztus követőit felkente az Isten, és a Lélek pecsétet tett szívükbe. A Jézus, Sirák fia 38,30 szövege így szól: „a szívét (καρδιαν) adja a χαρισμα/ξαρισμα befejezéséhez”. A Septuagintában tehát jelen van a καρδια-χαρισμα/καρισμα gondolatpár csakúgy, mint később az Újszövetségben.

Zsoltár 30,22 LXX

1, LXX

Ευλογητος Κυριος

οτι θαυμαστωσεν το ελεος αυτου εν πολει περιοχης.

2, Teodotion fordítása Órigenész Hexapljájában

Ευλογητος Κυριος

οτι θαυμαστωσεν το χαρισμα αυτου εν πολει περιοχης.

3, új magyar katolikus fordítás 1973

„Áldott legyen az Úr az erős városban !

Csodálatosan megmutatta nekem *irgalmát*.

4, új magyar protestáns fordítás 1975

„Áldott az ÚR,

aki csodálatos *hűséggel* bánt velem

az ostromlott városban !”

5, Zsoltár 31,22 Tánách

ברוך יהוה

כי הפליא חסדו לי בעיר מצור

„Báruč Ádonáj

Ki hifli *chászdo* li beir mácór !”

Bár a kritikai kiadásban az ελεος szó áll, Órigenész Hexapljájában a χαρισμα-val fordították le a Tánách Zsoltár 31,22-ben szereplő חסד-et.

„Órigenész Hexapljájával két célt kívánt elérni: 1. A LXX megbízható szövegét kívánta rekonstruálni, megtisztítani a másolás során belekerült tévedésektől, hibáktól, hogy érvelni lehessen vele a zsidó ellenvetésekkel szemben, 2. megbízható iskolai „liber textus”-t adni növendékei kezébe az alexandriai iskolában. Ez az első keresztény szövegkritikai munka azonban éppen az ellenkező eredményt érte el, mint amit kitűzött. Nem a szövegek kritikai vizsgálatát eredményezte, hanem a szövegek kontaminálását, összeolvasztását. (Ez lett az ókori Merk.) Valójában ma is az a helyzet, hogy a modern tudományos, kritikai szövegkiadások olyan szöveget kínálnak, amely egyetlen kéziratos szövegnek sem felel meg. Ez a szövegkritikai munka terén óvatosságra int.” (Vanyó L.: *Az egyházatyák Bibliája, a Septuaginta, és a vele kapcsolatos kérdések*. Jeromos füzetek 35. sz. klny. Budapest 2000, 11.).

A **τοπ** a Tánáchban, az **ελεος** a Septuagintában, és az Újszövetségben

A **τοπ** két nagyobb jelentéstartalmat hordoz a Tánáchban. Egyrészt szeretetet, irgalmat, kegyelmet jelent az egyes emberek között, Istennek az irgalmát az ember felé, az ember szeretetét Isten felé, másrészt kedvességet, kellemet és bájta.

1Móz 19,19: „Ha már kegyelmes voltál szolgálhoz (**ελεος** – **τοπ** *ευαντιον σου*)”. Az 1Móz 24,14: „és ebből tudom meg, hogy megmutattad hűségedet (**ελεος** – **τοπ**) uram iránt (ti. Ábrahám felé)!” 1Móz 40,14: „légy hozzám hűséges (**ελεος** – **τοπ**): említs meg engem a fáraónak” A Tóbiás 7,12 (*Codex Sinaiticus*): „A menny Ura ... cselekedjen veletek irgalmasságot (**ελεος**) és békességet.” Zsolt 83,12-ben nemcsak az **ελεος**, hanem a **χαρις** szót is megtaláljuk. Az Úr, az Isten adja mindkét adományát.

A Septuagintában előforduló **ελεος** közös jellemzője az, hogy Istentől jön, Ő adja. A **τοπ**-et fordították többször **ελεος**-nak.

Az **ελεος** az Újszövetségben embernek ember iránti könyörületét is jelenti, de mindenekelőtt Istennek ember iránti irgalmát, pontosabban Istennek Jézus Krisztusban való **ελεος**-át.

Az **ελεος** előfordulásai a Septuaginta és az Újszövetség összefüggő verseiben azt bizonyítják, hogy Isten **ελεος**-t, vagyis irgalmasságot akar (Oz 6,6–Mt 9,13 és 12,7; Mik 6,8–Mt 23,23), és ez mindörökre megmarad (Zsolt 102,11.17.–Lk 1,50), hiszen bővülködik az irgalomban, melyből újjá is szült bennünket (Sir 16,12–1Pét 1,3). A Tánách idézett szövegeiben (Oz, Mik, Zsolt) az **ελεος** eredetije a **τοπ**.

1.c. A **χαρισμα** kapcsolata az Újszövetségben a **δυνατος**, az **ισχυς**, a **κρατος** és a **χειρ** szavakkal

A **χαρισμα** néhány újszövetségi versben együtt fordul elő a hatalom négy görög kifejezésével, a **δυνατος**, az **ισχυς**, a **κρατος** és a **χειρ** szavakkal. Az erőnek és hatalomnak ezen négy szava, valamint a **χαρισμα** külön-külön előfordul a Septuagintában, de a **χαρισμα**-val együtt nem szerepelnek.

χαρισμα – **δυνατος** – **χειρ**

2Tim 1,6–7: „Ezért emlékeztetlek téged, hogy gerjeszd fel az Isten kegyelmi ajándékát (το **χαρισμα** του Θεος), amely kezeim rád tétele által van benned (δια της επιθεσεως των χειρων μου). Mert nem a félelemnek lelkét adta nekünk az Isten, hanem az erő, a szeretet és a józanság lelkét (πνευμα δυναμειος και αγαπης).”

A 2Tim 1,6–7-ben tehát a **πνευμα**-t is megtaláljuk. A szöveg egyértelmű: a kézrátétel közvetíti az Isten kegyelmi ajándékát, a **χαρισμα**-t, amely nem más, mint a **δυνατος**-nak és az **αγαπη**-nek a lelke, a **πνευμα**-ja.

χαρισμα – ισχυς – κρατος

1Pét 4,10–11: „Ki milyen lelki ajándékot (χαρισμα) kapott, úgy szolgálatok azzal egymásnak, mint Isten sokféle kegyelmének (χαριτος Θεος) jó sáfárai: ha valaki prédikál, úgy mondja szavait, mint Isten ígét; ha valaki szolgál, úgy szolgáljon, mint aki azt az Istentől kapott erővel végzi (εις ισχυς), hogy mindenkori az Isten dicsőítségéért Jézus Krisztus által, aki a dicsőség és a hatalom (το κρατος) örökkön-örökké. Ámen.”

Az 1Pét 4,10–11 azt mondja el, hogy a kapott χαρισμα Istentől származik, Istentől kapott erő, hatalom, és célja Isten erejének, hatalmának megdicsőítése. A χαρισμα tehát egyrészt Isten adománya az embernek, melyet kézrátétellel is közvetítettek, másrészt Isten ereje és hatalma, és végső célja Isten erejének és hatalmának a dicsőítése. Isten a kézrátétellel olyan χαρισμα-t adott, amely az erőnek és az αγαπη-nak, a szeretetnek a πνευμα-ja.

3. A hatalom

a. Szóelemzés

A görög gondolkodás

A mindennapi szóhasználat a filozófiát megelőző időszakban a δυναμις szón testi és szellemi erőt, képességet értett (Homérosz: *Odüsszeia* 2,62; *Iliász* 8,294; Thuküdidész 7,21; Iszókratész II, 12; Xenophón: *Historia Graeca* 4,4,5). A fogalom különösen a beszédmódban fejlődött: „a szokás hatalma”, „a sors ereje”, „a tudás hatalma”. A hatalom szó a metafizikai gondolkodás elemévé is vált. Platón nemcsak az ember hatóerejét, hanem egyáltalán létező képességét, az azt megvalósító lehetőséget érti rajta (*Sophista* 247c.; *Respublica* 477c.6–15.). A létezőt Platón úgy határozza meg, hogy az tulajdonképpen δυναμις. Aristotelész abban az értelemben használja a fogalmat, amennyiben azt a maga kezdeti formájában meghatározza mint mozgást és változást, ami egy másik fölötti uralkodást tesz lehetővé (*Metafizika* 1046a.11–13; *Fizika* 255b.30f.). Így a δυναμις Aristotelésznek alapfogalma az ενεργεια és az εντελεχεια mellett, amelyek a belső lényegi kiteljesedésére utalnak.

A fogalomnak ezen aspektusa nem nyomta el az általános jelentést. Platónnál megtalálható a hatalom, mint természetes jog, erőérvényesítés (*Gorgias*). A meztelen hatalommal (βια) szemben azonban az emberi hatalom áll az értelem vezetése alatt. Platón etikus jelleggel ruházta fel a hatalmat, és hatalommal ruházta fel az ethoszt. Úgy határozta meg Platón az erényt is, mint a δυναμις-t, amely képes a politikai rendet felépíteni és fenntartani (*Respublica* 477c/d.). Aristotelész felállítja az αρετη ethoszát, miszerint az önuralomhoz megfelelő létdiszpozíció szükséges. Ezzel a hatalom kapcsolatát hangsúlyozza az ember testi-lelki rendszerében (*Ethica Nikomacheia* 1105b 20/1106a 6). Az antik etika ebben az értelemben követeli az individuális támaszt. Epiktétosz a Sztoában ezt a szabályt fogalmazza meg: „Iparkodj, hogy

azzá legyél, amire képes vagy – δυνασαι.”. Az az úr mindennek felett, aki a hatalmat birtokolva megtagadhatja azt, amit mindenki kíván vagy éppen nem kíván (*Enchiridion* 14.). Ezen individuál-etika és politikai sík közös metafizikai alapja a hatalom-képesség megléte. Ez egyben a szabadság megtapasztalását jelenti. Ha a hatalom cselekvési lehetőséggel párosul, akkor tartozik hozzá szükségszerűen a szabadság.

A Biblia

A Septuagintában általában δυναμις-szal adják vissza a חֵיל chájil szót (138-szor), vagy a צָבָא cává (113-szor), és legtöbbször az Úr hatalmát jelenti (pl. 2Móz 14,28). Sok helyen a δυναμις szó magára az Úrra vonatkozik. Előfordulnak még más alakok is, elsősorban a גִּבּוּרָה gevurá (13-szor fordították a גִּבּוּרָה-t δυναμις-nak: pl. Bír 5,31; 8,21; IKrón 19,11, és 33-szor δυναστεία-nak). A גִּבּוּרָה (gevurá) erőt, hatalmat, felső hatalmat, uralkodó erőt jelent. Ezért a LXX-ben a δυναστεία előnyben részesül, és az ισχυς a δυναμις mellett áll. A személyes Isten hatalma az emberi fölé magasodik. A háttérben ott van a természetes erő és a mágia is. Isten hatalma elsősorban a történelemben védi meg népét. Hatalmát elsődlegesen a Vörös-tengeren való átkelés hagyománya hordozza (2Móz 15,6.13; 5Móz 3,24; 9,26.29.). Isten alkotta a földet, és annak adja, akinek akarja. A nép, tapasztalatának alapján, az egyetlen Istent mint menedékét és erejét dicséri (Zsolt 45/46,1; 1Sám 22,23). Isten ereje azoknak, akik benne hisznek a Lélek által (Mik 3,8: „betölt az Úr lelke erővel”). Isten lélek és nem hús, nem test, ezért minden teremtményt túlél (Iz 31,3). Ezért a Septuagintában a legtöbb helyen nem a δυναμις áll, hanem az ισχυς, az erő (héberül: כֹּחַ kóach – Iz 61,1 és az עֹז óz). Az עֹז (óz) 21-szer ισχυς-nek van fordítva, 28-szor pedig κρατος-nak. Izrael nemcsak képességet hordoz, hanem reálisan birtokolja is Isten hatalmát.

Izráelnek és az induló keresztény Egyháznak a világképe azonos volt. A hatalom nem más, mint egy karakterisztikus, erős ember, akinek hivatala és méltósága van (pl. idősek, szülők), de jelenti az államot és az uralkodót is. A kozmosz az ókorban egy dinamikus, öntörvényű egész volt. A káosz fölötti győzelem a hatalom műve (1Móz 1,1; Iz 51,9). A kozmosz a hatalomnak, a háborúnak és a szellemnek a területe. A kései antik világkép létrejöttékor nem volt a hatalom fogalmában világos választóvonal a vallások, a mágia, a tudomány, illetve a fizikai és szellemi világ között. A kozmosz dinamikus struktúrájában, annak hatalmi hierarchiájában istenek, csillagok angyalok, felsőbbségek uralkodtak az egyetlen transzcendens Isten alatt. Ezen egységes világbirodalom részegysége volt az állam is.

A gonosz hatalom, a sötétség fejedelme (sátán) alá volt rendelve démonjaival együtt. Így a theodícea gyakran dualizmusban élt. A gonosz hatalmától és seregétől a megszabadulást a jó hatalmának segítségével lehetett elérni, vagy pedig jövőbetekintő praktikákhoz, mágiákhoz, misztériumkultuszokhoz fordultak. Jelentős a

hatalom szó antik kincsesháza (nevek, áldások, átkok), a titkos kinyilatkoztatásnak a megismerésére (gnózis).

A bibliai gondolkodásban minden hatalom Istennek van alárendelve, a gonosz hatalma is: nincs dualizmus. Az Isten Lelke a szolgáló Isten karizmatikus felhatalmazásának jellegzetes közvetítője, amikor is a bírák, királyok, próféták, apostolok és maga Krisztus is Isten nevében beszél és cselekszik. A világ kezdetén lett minden, a kozmikus hatalom is Krisztusban és érte megalkotva. Krisztus győz a hatalom fölött a föltámadásban (Ef 1,20–22). Vele szemben áll a hatalom, vagyis a bűn és a halál és hatalmasságaik (Ef 2,1–3). Az Egyház missziója lelki és szellemi harc is (Ef 6,12.17; Zsid 10,12). Aki hallja az evangéliumot és hisz benne, az győz a hatalom fölött (Róm 8,37–39). Ha minden hatalom legyőzetett, akkor Krisztus hatalma és az Egyház missziója befejeződik, és Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,24–28; Zsid 2,8).

A zsidó apokaliptika

A zsidó apokaliptikában várakozás van Isten hatalmának eljövételére. Itt előtérbe kerül a גְּבוּרָה gevurá, ellentétben a כֹּחַ kóách és az עֹז óz fogalmakkal, és úgy jelenik meg, mint a végidők isteni ereje. A qumráni iratokban, mindenekelőtt a *Háborús Tekercs*ben látszik, hogyan győz Isten hatalma a világosság és sötétség fiainak harcában. A végidőkben mintegy befejezésként bekövetkezik az egész világ demonstrációja Isten hatalmaként (גְּבוּרָה gevurá), melyet előbb Izrael fog megtapasztalni (1QM 11,1–12,5). A harcban ott lesznek a hatalmasok: גִּבּוֹרִים gibbórim, akik az angyalokat jelentik. Isten hatalmas, erős hősként jelenik meg גִּבּוֹר gibbór, aki létrehozza a kozmikus fordulatot (1QM 12,9; 1QH 6,30). A világot átfogó küzdelem világuralomhoz vezet, mely a sátán uralmának végét is jelenti (*Assumptio Mosis* 10,1; *Dán Testamentuma* 5,13–6,4). A messiás is győztes harcosként jön el Isten végső demonstrációjára (*Salamon Zsoltárai* 17,24.42.51). Isten hatalma lényegi fogalom, mely a korai zsidó irodalomban a גְּבוּרָה gevurá-alakban Isten nevének körülírásaként jelenik meg, de nem ismét isteni hatalmakkal, sátánnal és démonokkal szövetségben. A bölcsesség Isten erejének tükröként jelenik meg (Bölcs 7,25). A Tóra is erőként, Isten erejeként kerül leírásra (*Mechilta* 3,1 az Exodus 15,2-höz).

b. A hatalom a Septuagintában – újszövetségi összefüggések

Az ἀρετή, a δυναμὶς, az ἐξουσία, az ισχύς, a κρατος és a χεῖρ szavaknak a Septuaginta és az Újszövetség közti kapcsolata

Az ἀρετή. A Septuagintában előforduló ἀρετή-t Izaiásnál (42,12 és 43,21) magyarrá dicséretnek, az 1Péter levélben (2,9) pedig nagy tettnek fordítják. Mindhárom esetben Isten ἀρετή-jéről van szó.

A δυνάμις.

- A 2Móz 9,16-ot (*Codex Alexandrinus*) idézi a Róm 9,17: „Éppen arra rendeltelek, hogy megmutassam rajtad hatalmammat (εν σοι την δυνάμιν μου), és hogy hirdessék nevemet az egész földön.”
- Az 1Krón 29,11 doxológiáját pedig a Róm 9,17 idézi: „tied legyen a dicsőség, a tisztesség és a hatalom (την δυνάμιν).”
- Az Iz 34,4-ben szereplő αι δυνάμεις των ουρανων (*Codex Vaticanus* – recensio Luciani) a Mt 24,29; Mk 13,25; Lk 21,26-ban az egek tartóerőiként szerepelnek.
- A δυνάμις árut, javakat, eladandó készítményeket jelent Ez 27,18-ban és a Jel 18,3-ban.
- A Hab 3,19 szerint: „Κυριος ο Θεος δυνάμις μου” – vagyis az Úr, az Isten az én hatalmam. Ezt idézi az 1Kor 1,24, ahol megjelenik Isten Krisztusa: „Χριστον Θεου δυνάμιν και Θεου σοφian”, így Krisztus hatalma.

A δυνάμις tehát a Septuagintában és az Újszövetségben azonos jelentést is hordoz. Ezen jelentéstartalom az istenfogalomban bővíül: Krisztusra vonatkoztatva.

Az εξουσία. A Dán 7,14 nagy üzenete: „Hatalma az örök hatalom (η εξουσία αυτου εξουσία αιωνιος) amely nem múlik el, és királyi uralma nem semmisül meg.” az Újszövetségben Jézus önértelmezésében jelenik meg (Mt 28,18): „Nekem adatott minden hatalom mennyben és földön (πασα εξουσία).” Ezen πασαι εξουσαι-jal találkozunk a Dán 7,27-ben is, mely versben az εξουσία, mint királyi hatalom kerül előtérbe.

Az ισχυς. Az ισχυς, miként a Septuagintában, úgy az Újszövetségben is Isten hatalma.

- 1Krón 29,11: „Tied, Uram, a nagyság, a hatalom (δυνάμις) és a fenség, a ragyogás és a méltóság (ισχυς)” – Jel 5,12: „ővé legyen az erő (δυνάμιν) és a gazdagság, a bölcsesség és a hatalom (ισχυς)”.
- Iz 2,10.19.21: „az Úr félelmes fensége (της ισχυος αυτου)” – 2Tessz 1,9: „az Ő dicső hatalmától (της ισχυος αυτου)”.

A κρατος. A κρατος hasonló módon a Septuagintában és az Újszövetségben is az Úr erejét és hatalmát jelenti.

- Zsolt 89,11: „Ki tudja, milyen erős (το κρατος) haragod,” – Lk 1,51: „Hatalmas (κρατος) dolgot cselekedett karjával”.

Az ισχυς és a κρατος

Az ισχυς és a κρατος együttesen is előfordul a Septuagintában és az Újszövetségben hatalom és erő jelentéssel, és az Ef 1,19 tanúsága szerint ez Krisztusban munkálkodik.

- Iz 40,26: „Olyan hatalmas és erőteljes (εν κρατει ισχυος)” – Ef 1,19: „és milyen mérhetetlen nagy az ő hatalma (της δυναμεως αυτου) rajtunk, hívőkön. Minthogy hatalmának ezzel az erejével (την ενεργειαν του κρατος

της ισχυος αυτου) 1,20: munkálkodik a Krisztusban”. – Ef 6,10: „erősöd-jetek meg az Úrban és az ő hatalmas erejében (εν τω κρατει της ισχυος αυτου).”

A χειρ

A χειρ szó az ember és az Isten részéről kap megfogalmazást a Septuaginta és az Újszövetség közös verseiben. Az emberi rész pozitív megjelenése a gyűrű kézretétele (1Móz 41,42–Luk 15,22), negatív az ember-kéz alkotta csinálmányok (Iz 17,8–Jel 9,20) és a „mosom kezeimet” jelenet (5Móz 21,7–Mt 27,24). Isten ostorozza az embert bálványimádása miatt (5Móz 4,28; Jer 1,16–ApCsel 7,41), de kezét felemelve könyörög az emberért (5Móz 32,40–Jel 10,5–6). Az ÚR büntet, ha kell (Bír 2,15–ApCsel 13,11), de meg is szabadít (Mik 4,10–Lk 1,74). Isten megjelöli az embert (Iz 44,5 V – Jel 13,16) és végül mindent, vagyis minden hatalmat a Fiú kezébe adott az Atya (Dán 1,2–Jn 3,35).

- 1Móz 41,42: „és letette a fáraó a pecsétgyűrűt a kezéről és József kezére tette (απο της χειρος – επι την χειρα)” – Lk 15,22: „húzzatok gyűrűt a kezére (εις την χειρα)”.
- 5Móz 4,28: „olyan isteneket kell szolgálnotok, amelyeket emberi kéz készített (εργους χειρων ανθρωπων)” – Jer 1,16: „kezüik alkotásai (τοις εργοις των χειρων αυτων) előtt borultak le” – ApCsel 7,41: „Elkészítették a borjút, ... gyönyörködtek kezük munkájában (εν τοις εργοις των χειρων αυτων)”.
- 5Móz 21,7: „Nem a mi kezünk (χειρες) ontotta ki ezt a vért” – Mt 27,24: „Pilatus ... megmosta a kezét (τας χειρας)”.
- 5Móz 32,40: „Kezem (την χειρα μου) az égre emelem, s mondom: Örök-ké élek én!” – Jel 10,5–6: „az angyal ... felemelte jobb kezét (την χειρα αυτου) az égbe, és megesküdött az örökkön-örökre élőre”.
- Bír 2,15: „az ÚR keze (χειρ Κυριου) bajt hozott rájuk” – ApCsel 13,11: „az ÚR keze (χειρ Κυριου) rajtad van, és vak leszel”.
- Iz 17,8: „Nem tekint (ti. az ember) keze alkotásaira (επι τοις εργοις των χειρων αυτων)” – Jel 9,20: „nem tértek meg kezük alkotásától (εκ των εργων των χειρων αυτων)”.
- Iz 35,3: „Erősítsétek a lankadt kezeket (χειρες)” – Zsid 12,12: „a lankadt kezeket (τας χειρας) ... erősítsétek meg”.
- Iz 44,5 Codex Vaticanus: „A harmadik a kezébe (χειρι αυτου) írja: én az Úré vagyok!” – Jel 13,16: „jobb kezükön (επι της χειρος αυτων) vagy homlokukon bélyeggel jelöltessenek meg”.
- Iz 49,2: „keze (της χειρος αυτου) ügyében tartott engem” – Jel 1,16: „jobb kezében hét csillagot tartott (εν δεξια χειρι αυτου)”.
- Iz 65,2: „Kitártam kezemet (τας χειρας μου) naphosszat” – Róm 10,21: „Egész nap kitártam karjaimat (τας χειρας μου)”.

- Dán 1,2: „Az Úr a kezébe (εις χειρας αυτου) adta Jójákimot” – Jn 3,35: „Az Atya szereti a Fiút, és kezébe (εν τη χειρι αυτου) adott mindent.”
- Mik 4,10: „ott vált meg téged az Úr ellenséged hatalmától (ti. kezétől) (εκ χειρος εχθρων) – Lk 1,74: „ellenségeink kezéből (εκ χειρος εχθρων) megszabadulva”.
- Mik 5,12: „kezed csinálmánya (τοις εργοις των χειρων σου)” – Jel 9,20: „kezük alkotásaitól (εκ των εργων των χειρων αυτων)”.

c. πνευμα és δυναμις

A πνευμα és a δυναμις együttes előfordulásai a LXX-ban

A πνευμα és a δυναμις a Septuaginta következő verseiben található meg együtt: 4Kir 2,16; IKrón 12,18; Jud 10,13; Zsolt 32/33,6; 47/48,7–8; Bölcs 11,20; Zak 4,6; 2Mak 3,24. A Zakariás könyvben található vers így hangzik (4,6): „Az Úr igéje ezt mondta Zerubábelnek: Nem hatalommal és nem erőszakkal, hanem az én lelkemmel, mondja a Seregek Ura (Ουκ εν δυναμει μεγαλη ουδε εν ισχυι, αλλ η εν πνευματι μου, λεγει Κυριος παντοκρατωρ)”.

Isten lelke tehát nem azonos ennek a világnak a hatalmával és erőszakosságával. Isten Lelke ható erő és hatalom, melyre áldás száll, amint ez a Zak 4,7 végén, vagyis a következő versben áll.

A πνευμα és a δυναμις azon előfordulásai a LXX-ban, mely versek az Újszövetségben is megtalálhatók

A πνευμα és a δυναμις szavak néhány alkalommal együtt szerepelnek a Septuagintában, és megtalálható párhuzamos versük az Újszövetségben is. Ezekben az újszövetségi versekben azonban ezek a szavak nemigen szerepelnek együtt. A szövegek mégis közvetítik Isten lelkének és hatalmának karakterét (4Kir 2,16– ApCsel 8,39; LXX Zsolt 32,6–2 –Tessz 2,8; 2Mak 3,24 –Zsid 12,9).

A 4Kir 2,16-ot megelőző versek leírják Illés próféta elragadtatását egy tüzes harci kocsijánál. A prófétatanítványok, ötven férfi (υιοι δυναμεις), addig unszolta Elizeus prófétát, amíg megengedte, hogy elmenjenek és keressék Illést: „hátha az Úr lelke ragadta el, és letette valamelyik völgybe.” Az ApCsel 8,39-ben az etióp kincstárnok jött kocsiján, és miután „valami vízhez” értek, megkeresztelkedett, majd mint Illést, Fülöpöt is elragadta a πνευμα Κυριου. A 4Kir 2,16-ot megelőzi egy jelenet, amikor is Elizeus Illés palástjával ráütött a Jordánra, mely kettévált, és átment rajta. Tehát mind a 4Kir-ban, mind az ApCsel-ben Isten lelke elragadja, magához ragadja Illést és az etióp kincstárnokot. Illés prófétaként karizmatikus személy volt, ugyanígy az etióp kincstárnok is azzá lett megkeresztelkedésekor.

A LXX Zsolt 32,6: „Az Úr igéje alkotta az eget, egész seregét szájának lehelete.” A mondat második fele így hangzik a Septuagintában: „και το πνευματι του στοματος αυτου πασα η δυναμις αυτων”. A 2Tessz 2,8-ban a törvénytíró megsem-

misítéséről ír: „akit az Úr (Jézus) meg fog ölni szájának leheletével”, „ὅν ὁ Κύριος (Ἰησοῦς) ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στοματός αὐτοῦ”. Az Úr szájának lehelete tehát olyan erő, olyan hatalom, amely a karizmák adományozójától, birtokosától ered, és képes a sátáni hatalom megsemmisítésére.

A 2Mak 3,24 arról ír, hogy: „nagy jelet tett a lelkek hatalmas Ura, úgyhogy mindazok, akik odamerészkedtek, megrettentek Isten hatalmától (τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν)”. A Zsid 12,9-ben ez áll: „nem kell-e sokkal inkább engedelmeskednünk a lelkek Atyjának, hogy éljünk? (τῷ πατρὶ τῶν πνευματῶν καὶ ζήσομεν?)”. Az Úr, Izráel Istene, az Atya a lelkek ura, hatalommal rendelkezik, mely hatalomnak a léte, a teremtménynek a létezését teszi lehetővé.

4. Befejezés

A Septuagintában nincs jelen az első században jelentkező hatalom és χαρισμα problematika, mely az induló kereszténység írásában maradhatott ránk, elsődlegesen az Újszövetségben és az azt követő korai keresztény írásokban.

Irodalom

- Bartha T.: *Keresztyén Bibliai Lexikon*. Budapest 1993, 18.
- O. Betz: „Macht”. *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*. Szerk.: L. Coenen. I. köt. Wuppertal 1971, 922–3.
- H. Conzelmann: „χαρισμα”. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Szerk.: G. Friedrich. 9. köt. Stuttgart 1973, 393.
- H. H. Esser: „A kegyelem”. *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*. I. köt. Wuppertal 1971, 590–592.
- G. Friedrich: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart 1973, 393.
- V. Gerhardt: „Macht”. *Theologische Realenzyklopädie*. 21. köt. Berlin 1991, 649.
- R. Goldenberg: „Gnade”. *Theologische Realenzyklopädie*. 13. köt. Berlin 1984, 465–466.
- W. Grundmann: „δυναμις/δυναμις”. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 2. köt. Szerk.: G. Kittel. Stuttgart 1935, 286–300.
- H. Haag: *Bibliai Lexikon*. Budapest 1989, 347.
- Latkóczy M.: „Charis, Charites”. *Ókori Lexikon*. Szerk. Pecz V. Budapest 1902, 406.
- C. Morrison: „Macht”. *Biblich-historisches Handwörterbuch*. 2. köt. Göttingen 1964, 112.
- Vermes G.: *A zsidó Jézus*. Budapest 1995, 78–108.

Bibliai idézetek magyarul:

- Biblia, Istennek az Ószövetségben és az Újszövetségben adott kijelentése*. Budapest 1992.
- Deuterokanonikus bibliai könyvek a Septuaginta alapján*. Budapest 1998.



Wrege. Hans-Theo

Jézus és a Lélek

Mk 3,28k / Lk 12,10 / Mt 12,32,
Tamás-evangélium 44¹ és
Didakhé 11,7² alapján

1.1. A szinoptikusok tanúságából kiindulva egyfajta egységes, kettős szerkezetű mondat típust találunk, melynek első felében a megbocsátható bűnökről van szó, míg a második, lezáró rész a Lélek elleni megbocsáthatatlan bűnökről szól.

1.2. Ezen a közös kereten belül viszont jelentős differenciálódásra kerül sor, mert Mk3,28 és párhuzamos szakasza Mt 12,31-ben minden bűn és káromlás megbocsáthatóságáról beszél, a Lk 12,10a/ Mt 12,32a ezzel szemben „csupán” annak megbocsáthatóságát tárgyalja, ha az Emberfia, ill. Jézus címét visszautasítják. Eszerint tehát az Emberfia/ Jézus ellen elkövetett bűnök megbocsáthatók, a Lélek elleniek azonban nem.

Az elfogulatlan olvasónak mindez úgy tűnhet fel, mint Jézus egyfajta leértékelése a Lélekkel szemben; az exegézisben járatos olvasó azonban rákérdezne ennek a szinte már „eretnekséggyanús” kifejezésnek a hátterére és eredetére. Valószínűleg maga Máté is felfedezte ennek zavaró voltát, hogyha egymás mellé helyezte a Lélek-mondás mindkét változatát, Mt 3,28k és Lk 12,10 alapján. Ezzel az összevonással azonban a probléma exegetikai értelemben korántsem oldódik meg; ez az összevonás továbbra is azt bizonyítja, mennyire óvatosan bánt Máté hagyományainak lényegi kérdéseivel. Ezzel tulajdonképpen elismeri a Lélek-mondás áthagyományozásának kifejezett kettős jellegét a szinoptikusokat megelőző hagyományban.

1.3. Azonban bizonyítékunk van arra, hogy az említett szakasz mindkét hagyományozási ága keveredés nélkül fut tovább egymás mellett a szinoptikusok utáni hagyományban is. Így felismerhetjük Did 11,7-ről, hogy teljesen a márki hagyományon alapul; itt attól óvnak bennünket, hogy a Lélekkel telt prófétai szóval szemben kritikus-távolságtartó álláspontra helyezkedjünk, s ezt az intést a következő indoklás kíséri: ugyanis minden bűnt meg lehet bocsátani, de azokat (melyek a próféta által szóló Lélek ellen irányulnak) nem lehet megbocsátani. Itt tehát nem az Emberfáról vagy Jézusról van szó, mint Mk 3,28k-ben, hanem egész konkrétan a Lélekről, amely a prófétai szóban nyilatkoztatja ki magát.

¹ Rö.: Tev44.

² Rö.: Did11,7.

1.4. A Tev 44 ugyanilyen világosan hozzárendelhető a Lk 12,10/Mt 12,32 hagyományához. A megbocsátás magna chartája itt a Fiúra, sőt ennek megfelelően az Atyára is vonatkozik, míg a Lélek káromlása megbocsáthatatlan marad. Itt tehát egy nyilvánvaló másodlagos kiegészítéssel van dolgunk, amelyet azonban aligha tekinthetnénk a későbbi szentháromságtan korai lépcsőfokának, de annál inkább felfedezhetjük benne az utalást az óegyiptomi vallás többszörösen háromságos jellegű gyökerére (Vö. az istentriászokhoz: Amon, Mut és Chons a 18. és 19. dinasztia luxori templomában, szintúgy Amon, Ré és Ptah a 19. dinasztia Thébájából – különösen pedig a két Mykerinos-triász a kairói egyiptomi múzeumban: J.E. 40679 és J.E. 46499).

1.5. A Lélek-mondás további nyomaira bukkanunk a János-evangélium búcsúbeszédének Vigasztaló-szavaiban.: a 14, 16k versek megígérik a „másik Vigasztalót”, akit egyszersmind az „igazság Lelkének” is neveznek. 16,7 szerint ez a Vigasztaló csak akkor jöhet el, ha Jézus már „előrement”. Jézus és a Lélek/Vigasztaló tehát nem egyidejűleg működnek, hanem különböző korszakokban. Emellett a Lélek/Vigasztaló pert indít a kozmosz ellen, a per Jézus „ügyének” (további, ill. újra-) érvényesítése körül forog (16,8k). Ennyiben tehát a Lélek/Vigasztaló igazi bírósági tanúskodást végez Jézusnak (15,26). Ez a Lélek/Vigasztaló a tanítványok számára tanító is, s mint ilyen ő az, aki emlékeztet Jézus szavaira (14,26). Ha most a Jn 16,7-ről egy pillantást vetünk vissza, Lk 12,10/Mt 12,32-re, akkor világossá válik, hogy Jézus megtagadásának megbocsáthatóságát nem tekinthetjük úgy, mint Jézus méltóságának és jelentőségének leértékelését – még ha a Lélek gyalázásának megbocsáthatatlanságával vetjük is össze –, hiszen a Lélek/Vigasztaló is Jézus ügyét szolgálja. Mielőtt azonban a Lélek/Vigasztaló folytathatná vagy törvényesen képviselhetné „Jézus ügyét”, a műnek előbb be kell fejeződnie; Jézus útjának minden ellenálláson, gyalázaton és tagadáson keresztül be kell teljesednie. János Vigasztaló-szavainak fényében félre-söpörhetünk több félreértést is, mely a szinoptikus Lélek-mondás Lk 12,10/ Mt 12,32-beli szövegváltozatát érinti. Azonban Jánosnak a szinoptikusokhoz fűződő viszonyát firtató kérdések újra megelevenednek: vajon János magyarázni, javítani, elnyomni vagy kiegészíteni akarja a szinoptikusokat? Ezeket a kérdéseket itt nem tudjuk tovább tárgyalni.

1.6. Mindamellett első részeredményként megfogalmazhatjuk: a szinoptikus hagyományban a Lélek-mondás két változata áll egymással szemben (Lk 12,10 és Mk 3,28k); Máté ezeket közvetlenül egymás mellé helyezte. Mint hagyományok azonban a Lélek-mondás két változata nem hagyta magát eme szerkesztői összevonás által bekeríteni. Sokkal inkább a maguk útján, egymástól függetlenül haladtak tovább, amint azt a Did 11,7-nél Mk 3,28k-hoz képest és a Tev 44-ben a szinoptikus tanúságok mindkét ágához viszonyítva láthattuk.

2.1. Hogy követhessük ezeket az utakat, most egy pillantást vetünk szövegkörnyezetükre, s ezt Lk 12,10-nél kezdjük. Igazán klasszikus töréspont mutatkozik itt, a megelőző, megvallásról és tagadásról szóló versekkel való összefüggést tekintve (Lk 12,8k). Tartalmilag ugyanis Lk 12,10a és Lk 12,8k teljesen ellentmondanak egymásnak. Lk 12,8k egészen a jus talionis értelmében a végső üdvösség vagy kárhozat mércéjévé teszi Jézus megvallását ill. megtagadását, ezzel ellentétben Lk 12,10a azt állítja, hogy az Emberfia káromlása megbocsátható. Mindenesetre Lk 12,10b-t az őt megelőző kettős vers (Lk 12,8k) keménységéhez illeszthetjük hozzá. Eszerint amilyen nehéz a Lk 12,10a-t az előző versekhez hozzáfűzni, olyan simának és ésszerűnek bizonyul a Lk 12,10b vers kapcsolódása a folytatáshoz. A Lk 12,11 a tanítványoknak segítséget, bátorítást és bírósági védelmet ígér, éppen a Szentlélek révén, akiről az előző Lélek-mondásban és a Vigasztaló-szakaszban is szó van. Ebben a bírósági helyzetben aztán az is rögtön világossá válik, hogy ezt a megmentő Lelket semmiképp sem szabad káromolni – tekintettel a Szentléleknek a bíróság előtt és az üldöztetésben vállalt kezességére. Ebből már az is érthető, hogy miért kellett megalkudni a fent leírt, Lk 12,8k és Lk 12,10a közt fennálló feszültséggel. Mert lehet bármilyen erős is ellentmondás és a feszültség Lk 12,9k és Lk 12,11k között, feloldódnak, ha figyelembe vesszük a Lélek domináns szerepét Lk 12,10b-ben és a Lk 12,11k Lélek-ígéreteiben. Ez azt sugallja, hogy Lk 12,10 Lélek-mondását már összekötötte a „Szentlélek”-kulcsszó a Lk 12,11k versekkel, még mielőtt Lk 12,8k-val ebbe a kapcsolatba került volna.

2.2. Hogyan fest ebből a szempontból a Mt 12,32 szövegváltozata? A Lélek-mondás Mt 12,32-ben található változatát az odaillő, ám tartalmilag mégis oly távol álló Mt 12,31 megfogalmazása vonzotta az előző versekhez. Máté nem látott ellentmondást a Lélek-mondás kétféle szövegváltozatában, a 12,32-t feltehetőleg a 12,31/Mk 3,28k egy speciális esetének tekintette. Ami a következő versekhez való kapcsolódást illeti, a 12,32 harmonikus kapcsolatban áll a szólásszerű fa-gyümölcs témával (Mt 7,17; Mt 12,33, Lk 6,43), amennyiben ez eredetileg a beszédre vonatkozott. A szövegnek ezt a figyelmeztető kieleződését azonban a Mt 12,34b/Lk 6,45c és Mt 12,37/Lk 6,45 megfelelően biztosítja. Mindkettő, a Mt 12,32 Lélek-mondása és a rákövetkező fa-gyümölcs motívum is egy intelemszerű hagyománykörből származik, mely a keresztény beszédet minősíti. Ezt tereli keresztény mederbe egyrészt a Lélek-mondás, másrészt a fa-gyümölcs motívum. A Lélek elleni beszédnek önpusztító következményei vannak – ezenkívül a beszéd azt is felfedi, hogy mi zajlik az ember szívében. Lélek és lelkiismeret alkotják tehát azt a két sarkpontot, melyek között a tanítványoknak felelősséget kell vállalniuk beszédükért Mt 12,32–37 szerint. Ha úgy is tűnne fel előttünk Mt 12,32–37, mint a szinoptikusok előtti szóláshagyományozás egy viszonylag zárt tematikai egysége, elegendő egy pillantást vetnünk Tev 44-re hogy megláthassuk, van ehhez a tartalmi összefüggéshez egy jóllehet késői, de irodalmilag független szövegtanunk is. Itt ugyanis megjelenik a Mt 12,32/Lk 12,10

hagyományágából származó (l. m. f. 1.4.), háromságosra kiegészített Lélek-mondás és a 45-ös logionban a fa-gyümölcs-motívum, szőlő-tövisbokr változatban. Aki itt – mint W. Schrage is – a TEv-féle változat magyarázatához a kopt fordításoktól való irodalmi függéseket akarja latba vetni, annak ehhez egy olyan idézési módot kellene feltételeznie, mely a párhuzamos szinoptikus megfogalmazásából pár-pár szót kiragadva új foltszőnyeget rekonstruál a kis mintákból/lábszőnyegekből. Ezek szerint a TEv 45 negatív szövegváltozata a Lk 6,44b-től való függést bizonyít, azért, hogy egyúttal a Mt 7,16b-hez igazodjon (W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu koptischen Evangelienübersetzungen*, BZNW 29/1964, 102.).

Ezzel szemben J. Schröter az „Erinnerung an Jesu Worte” című terjedelmes monográfiájában (WMzAuNT 76/1997, 286.) a TEv-nak a szinoptikusokhoz fűződő viszonyával kapcsolatban következőképpen fogalmaz: „Ezt a befolyást nem foghatjuk fel irodalmi értelemben vett függésként. Sokkal inkább abból kell kiindulni, hogy a logionnak ez a verziója abban a szóbeli hagyományozásban jutott érvényre, melyből a TEv-beli verzió mostani megfogalmazása ered. Schröter itt, mint másutt is (pl. 237. o.), nyitva hagyja azt a lehetőséget, hogy a TEv-t a megfelelő kopt szövegek befolyásolták volna. Örülök, hogy messzemenően egyetérthetek Schröter eredményeivel, melyekre én teljesen más úton, egy 1968-ban végzett vizsgálat során jutottam.

Témánkkal kapcsolatban abból indulok most ki, hogy Mt 12,32–37 tartalmilag zárt összefüggése nyújtotta a hagyománytörténeti kiindulópontot a TEv 44k-nak. Figyelembe véve azt a tényt, miszerint a Mt 12,32kk és a TEv 44k közti kapcsolatok lényegileg nem irodalmi természetűek, arra következtethetünk, hogy a Lélek-mondás Mt 12,32-beli szövegváltozatát eme Máté előtti intelem részének tekinthetjük. A szóláshagyomány ezen összefüggésében a Lélek-mondás 2. változatát (12,32) vette át azután Máté, és egyúttal a 12,32–37-ben lévő szólás-intelem beépítésével bizonyos fokig ki is élezi az előző Belzebub-jelenetben Jézus ellenfeleivel folytatott vitát – ez egyébként teljesen jellemző egész evangéliumára. Ennek fényében az is érthető, hogy miként keletkezett a fa-gyümölcs-téma dublettje (Mt 7,6kk és 12,33–37) a Máté-evangéliumban.

Összegezve: Amint a szövegkörnyezet elemzése megmutatta, a Lélek-mondás két változata, közel azonos tartalmuk (de eltérő mondatszerkezetük) ellenére igen különböző utakat járt be hagyománytörténeti szempontból: Lk 12,10 nyilvánvalóan Lk 12,11k-vel szorosan összefonódva, jelenlegi irodalmi összefüggésében rögzült. Ennek megfelelően azzal kell számolnunk, hogy Mt 12,32-t az írásbeli rögzítés előtt az őt követő, fáról és gyümölcstről szóló képes beszéddel, valamint annak intésszerű formájával (Mt 12,32–37) együtt hagyományozták át. Így hát ugyanaz a Lélek-mondás két területen is betöltötte szerepét: a keresztény tanítványoknak az üldöztetésekre való felkészítésében, és a tanítványok beszédének intő minősítésében.

Hogyan értsük hagyománytörténeti szempontból Mt 3,28k és Lk 12,10/Mt 12,32 viszonyát?

Az újabb irodalomban 2 megoldási javaslatot találunk, melyek külön-külön figyelemreméltó érvekkel igen eltérő eredményt nyújtanak. Így például Rudolf Laufen (*Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und das Markusevangelium*, BBB 54/1980, 154.) abból a megfigyelésből indul ki, hogy a Lélek-mondás két szövegvariánsa közül csakis Mk 3,28k illik a Belzebub-jelenet márkai kontextusába, Lk 12,10/Mt 12,32 semmiképp sem. Ugyanis Lk 12,10/Mt 12,32-nek az a kijelentése, hogy Jézus gyalázása megbocsátható, bizonyos fokig közömbössé tenné a Belzebub-jelenet vitáját. Mindebből tulajdonképpen arra következtethetnénk, hogy Laufen a Mk3,28k verseket csupán egy másodlagos, jelenlegi szövegkörnyezetükbe Márk által illesztett szövegváltozatnak tekinti, hogy aztán az elsőséget a lukácsi/mátéi változatnak tulajdoníthassa (hasonlóan láttam ezt én is: Wrege, *Religio, Bibel, Bildung*. 1997, 115.). Azonban ez a következtetés nem vonzza Laufent, hanem ehelyett krisztológiai (Jézus mint a Lélek hordozója) és antropológiai-intő szempontokat tárgyal (155, Mk 3,35-re utalva).

2.3. J. Schröter említett vizsgálata másutt súlypontosított nézetre jut, mint Laufen. Schröter az általa módszertani elvvé emelt „felvételt” úgy értelmezi, mint az áthagyományozott anyag betagozódását nagyobb – többnyire irodalmi természetű – értelmi összefüggésekbe, azaz kész koncepciókba. Schröter eme alapérdeklődésével párosul egyfajta, a hagyománytörténeti kérdések, sőt a hagyományozási folyamatban a szóbeliség észlelésére irányuló nyitottság is (v.ö.: 211., 285kk, 293kk). Schröter így arra az eredményre jut a Lélek-mondás különböző változatai közti viszonyt illetően, hogy Mk 3,28k és Lk 12,10/Mt 12,32 esetében „két hagyományággal van dolgunk, melyek már elég korán elváltak egymástól” (287. o.). Most csatlakozhatok ehhez a nézethez, mert hagyománytörténetileg világos eredményhez jut, szerkesztői beavatkozások feltételezése nélkül.

Fenti, Lk 12,10 és Mt 23,32 esetében végzett szövegkörnyezet-analízisünket tekintve mi is hasonló eredményre jutottunk, érdekes eltéréssel: míg a Lélek-mondás mindkét, Schröter által megfigyelt hagyományágban tartalmilag megváltozott, úgyhogy önmagukban nézve Mk 3,28k és Lk 12,10/Mt 12,32 szemben állnak egymással (l. fent), Mt 12,32 és Lk 12,10 szövegkörnyezetén végzett elemzésünk kimutatta az őskeresztény intelem jól megkülönböztethető hagyományágaihoz való két különböző kapcsolódást is. Viszont Lk 12,10 és Mt 12,32 tartalma a két különböző csatlakozási mód révén semmit se változott (csak a nyelvtani szerkezetben mutatkozik különbség: Mt 12,32 két vonatkozó alakot használ; Lk 12,10 váltogatja a 10a-ban a vonatkozót és a particípiumot a 10b-ben).

2.4. Hogyan értelmezzük hát ezt a különböző hagyományokba való beépülés ellenére mutatkozó folytonosságot? Két lépésben próbáljuk meg ezt kitalálni:

- a. A Lélek-mondás lukács/máté-i változatának egy olyan korszakolás szolgált alapul, mellyel egyrészt a Húsvét előtti Jézus korszakának lezártságát és a Léleknek csak ezután lehetségessé vált eljövetelét különböztették meg (l. fent 1.5. Jn 16,7-tel kapcsolatban). Pont ezzel a korszakolással találkozunk a kétlépcsős krisztológia központi szövegeiben is, mint pl. Róm 1,3k és 1Tim 3,16.
- b. Ha tehát a Lélek-logion korszakolását az ŰSZ kériugmatikus formahagyományából vett megfelelések támasztják alá, akkor Jézus megtagadásának megbocsáthatósága missziós célzatú alakot öltött, melyet a Lélek-mondás erről az oldalról is véd a változásoktól. Mint már azt máshol is bemutattam (*Religion, Bibel, Bildung*, 114k.), az ApCsel zsidókhöz intézett missziós beszédei is kivétel nélkül lemondanak arról, hogy a megszólítottakat Jézusnak a kortársai által történt elutasítása alapján ítéljék meg. A döntések nem a múltban, hanem a missziós beszédben működő Lélek jelenidejében születnek (l. még E. Käsemann, RGG II, 1273 col.; valamint C. Colpe, ThW VIII, 456.). Feltehetőleg a kétlépcsős krisztológia belső felépítése és a térítési gyakorlat elősegítette a Lk 12,10/Mt 12,32-beli Lélek-mondás állandóságát a különböző hagyományokban is.



Zsenellér József

A nagyparancsolat fejlődéstörténete

Az Ószövetségben Istennek az emberekkel között elvárásai törvények és előírások formájában olvashatóak. Már maga az Ószövetség első könyvcsoportjának, Mózes öt könyvének elnevezése, a *Tóra* (Tanítás, Törvény) is erre utal. A rabbinikus hagyomány szerint az Ószövetségben 613 parancsolat olvasható, melyek közül minden napra jut egy tiltás, azaz 365 van belőle, illetve 248 előírás szerepel még ezek mellett (TB Maksirin 23b). Jézus korában a megállapított 613 parancsolat betartásának pontosításán és feltételein szorgoskodtak az írásmagyarázók, az ő soraikból hangzik el a kérdés, hogy melyik mindezek közül a nagy parancsolat?

A keresztényeknek már a Jézus által elmondott változat, a szeretet kettős parancsa jut eszébe erről az elnevezésről. A Mt 22,37–39 és a Mk 12,28–34 megfogalmazása alapján azonban látható, hogy a kérdezett nagy parancsolatként vagy legfőbb parancsolatként Jézus a Deut 6,5-t idézi, s mintegy másodikként egészíti ki ezt a Lev 19,18 utolsó szavaival. Ami a kettőt összeköti, az a szeretet – Mi akkor a valódi nagy parancsolat? Hol keresendő a gyökerei? Mennyiben támaszkodik Jézus az ószövetségi hagyományra, mennyiben korának felfogására, s miben hoz újat? Ezekre a kérdésekre keressük a választ a következőkben.

1. Ószövetség

A Rudolf Otto által megfogalmazott *tremendum*, illetve *fascinans*,¹ azaz az istenség megtapasztalása és az iránta megnyilvánuló érzés alapvetően a félelem szóval fejezhető ki a legjobban, s ez az a megfogalmazás, mely az Ószövetségben is általános az embernek Istennel kapcsolatos érzéseire. A Példabeszédek összefoglalásában: *תחלה חִכְמָה יְרֵאתָ יְהוָה* „A bölcsesség kezdete az Úrnak félelme.”² A teremtő Istentől a teremtmény fél. Félt a Teremtőt.³ Mégis a közvetlen fogság előtti, vagy mondhat-

¹ Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1920, magyarul: *A szent*, Budapest 1997, 22–43 és 48–58.

² Péld 9,10. vö. 1,7.

³ A félelem „a vallás legkorábbi elnevezése a bibliai héberben, és általában a sémi nyelvekben is,” mondja Pfeiffer, R. H.: „The Fear of God,” *IEJ* 5 (1955) 41–48. Itt külső 41. Bár ezt már az ókori szerzők is megfogalmazták, mint pl. Statius, Publius Papinius: *Thébaïs* 3.661: „primus in orbe deos fecit timor” (A világ kezdetén a félelem teremtette az isteneket).

juk úgy is, hogy a jósiai reform utáni⁴ és a fogság utáni szövegekben, a prófétáknál és a Deuteronomiumban, illetve deuteronomista iratokban már egy másik érzés kezd dominálni, a szeretet.⁵ Isten teremtvő és gondviselő munkájának szinonímája Isten szeretete, az אֶהְבֶּהָ. Ez az a szeretet, amellyel Ő, a maga szuverén módján a teremtet világhoz, s benne a teremtményhez, az emberhez fordul, ugyanakkor megjelenik részéről a viszonzás igénye is. Erre az isteni szeretetre adott válasz pedig nem lehet más az ember részéről sem, mint a szeretet. Összességében nézve tehát Isten előbbieken vázolt parancsainak célja az – legyenek azok tiltó vagy előíró jellegűek –, hogy az emberben szeretetet munkáljanak a Teremtő iránt.

Vizsgálódásunk tehát szorosabban véve erre a fogalomra, a szeretetre irányul, aminek azonban igen széles jelentéstartománya van.

Szövetségi hűség

Az ókori Keleten az uralkodó megparancsolhatta alattvalójának, hogy mutasson szeretetet iránta, jelezve ezzel hűségét az írott vagy íratlan védelmi egyezményhez, melyet az uralkodó kötött vele. Jól láthatóak ezek az úgynevezett vazallus szerződészekben, ahol a király azt követeli a vazallustól, hogy úgy szeresse a királyt, mint magát. Ennek kifejezésére használják a „szeress engem teljes szívvel (*ina kul libbi*) teljes lélekkel (*ina kul napšati*)” fordulatot, amit gyakran kiegészít az a felszólítás, hogy a vazallus erejével támogassa az uralkodót, ahol az erő a haderőt jelentheti.⁶

Hasonló szakszavakat használ a Sinai szövetség megkötésére utalva a Deuteronomium és Józsué könyve is, melyekből világossá válik, hogy Isten nem egyszerű belső érzelmeket parancsol, hanem első renden parancsaihoz való hűséget, az Ő szolgálatát és a kizárólagos hozzá kötődést.

Most pedig Izráel, mit kíván téled Istened, az Úr? Csak azt, hogy Istenedet az Urat féljed, járj mindenben az ő útjain, szeresd őt (וְאָהַבְתָּ אֶת־יְהוָה), és szolgálj az Urat a te Istenedet teljes szívedből és teljes lelkedből (בְּכָל־לִבְּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ). (Deut 10,12)

Szeresd az Urat, a te Istenedet (וְאָהַבְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), és tartsd meg mindenkor, amit ő elrendelt, rendelkezéseit, döntéseit és parancsolatait! (Deut 11,1)

⁴ A hagyományos datálás szerint Kr. e. 629/28-tól kezdődött a vallási reform (2Kron 34,3–7 figyelembe vételével). Ehhez lásd Ahlström, Gösta, W.: *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis 1993, 770–773. Bright, John: *Izráel története*, Budapest 1983, 305–307. Érdekes, hogy a 2Kir 23,25-ben Jósiaást úgy jellemzi a szöveg, mint aki „teljes szívvel, teljes lelkével, teljes, erejével” megtért az Úrhoz. A kifejezés fontosságát lásd később.

⁵ E fenomenon megjelenésének időbeli elhelyezkedéséhez lásd Albertz, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. I. GAT 8, Göttingen 1992, 330–333.

⁶ Weinfeld, Moshe: „The Loyalty Oath in the Ancient Near East” *UF* 8 (1976) 379–414. Itt különösen a 384–385. A párhuzamok elemzését lásd még Moran, William, L.: „The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy,” *CBQ* 25 (1963) 77–87.

Ezért parancsolom ma neked, hogy szeresd Istenedet, az Urat (לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), járj az ő útjain, tartsd meg parancsolatait, rendelkezéseit és döntéseit, és akkor élni és szaporodni fogsz, mert megáld téged Istened az Úr azon a földön, amelyre bemegy, hogy birtokba vedd (Deut 30,16).

Szeresd az Urat, a Te Istenedet (לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), hallgass szavára, és ragaszkodj hozzá, mert így élhetsz, és így lakhatsz hosszú ideig azon a földön, amelyet Istened, az ÚR eskiüvel ígért oda atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak (Deut 30,20).

Csak nagyon vigyázzatok arra, hogy megtartsátok azt a parancsot és törvényt, amelyet Mózes az Úr szolgálja parancsolt nektek: Szeressétek Istenedeket, az Urat (לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם), és mindenben az ő útjain járjatok; tartsátok meg parancsolatait, ragaszkodjatok hozzá, és szolgáljatok teljes szívvel és teljes lélekkel (בְּכָל־לִבְכֶּם וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם) (Jos 22,5)

Legyetek azért igen erősek, hogy megőrizsetek és megtartsátok mindazt, ami meg van írva Mózes törvényének könyvében! Ne térjete el attól se jobbra, se balra (Jos 23,6).

Azért nagyon vigyázzatok magatokra, és szeressétek Istenedeket, az Urat (לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם)! (Jos 23,11)

A vazallusszerződésben előírtak nem teljesítése a király bosszúját vonja maga után, büntetőhadjáratot, aminek az eredménye nem kétséges, halált jelent a vazallus számára. Ha a fenti szövegek kontextusát megvizsgáljuk, látható, hogy hasonló retorziót helyeznek kilátásba az Istennel szövetségre lépett, de mégis ellenszegülő nép számára. A Deut 10,12–11,1 szakasz folytatásaként felidézi a szöveg mindazt, ami a kivonulás során az egyiptomiakkal történt. Kiegészítésként még olvasható a 11,16–17 intése is: „mert akkor föllángol az Úr haragja ellenetek ... hamar kivesztek arról a jó földről ...” A Deut 30,16.20-ban már azonnal megjelenik az „akkor élni fogsz” és a „mert így élhetsz” kifejezésekben a negáció esélye, azaz az „akkor meghalsz” és az „ellenkező esetben meghalsz” fenyegetése. Mégis talán a legszorosabb kapcsolódást a vazallusszerződés gondolatához a Józs 22,5 kontextusa mutatja. Józsué a Jordánon túli törzseket egy intelem után engedi el, mely felér egy fogadalomtétellel. Eltávozva a Jordán partján építettek egy oltárt, amit Izrael többi törzse Isten szövetsége elleni lázadásnak minősített, mivel a Szentsátor és a hozzá tartozó oltárok náluk voltak. Reakciójuk a megszegett vazallusszerződés következményét demonstrálja: „Amikor ezt Izrael fiai meghallották, összegyűlt Izrael fiainak egész közössége Silóban, hogy hadat indítsanak ellenük.” A szövetség megszegésének következménye: halál. Ugyanezt ígéri a Józs 23,12–13 is, „Mert ha mégis elfordultok tőle ... míg ki nem pusztultok erről a jó földről...”

Hitvallás

A szeretet igénye az eddig említett szövegekben minden esetben szorosan összekapcsolódik a parancsolatok megtartásával. A kettő szinte egymás szinonímjaként értelmezhető. A törvény, a parancsolat megtartása az engedelmesség, a szeretet, a

(וְאֵת הַבֶּת אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לִבְבְּךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ וּבְכָל-מְאֹדְךָ)

www.scantopdf.eu

Menj és hirdesd Jeruzsálemnek: Ezt mondja az Úr: Emlékszem rád: ifjúkorod hűségére (חֶסֶד), mátkaságod szeretetére (אַהֲבָה), amikor követtél a pusztában, a be nem vetett földön.

A חֶסֶד és az אַהֲבָה parallelizmusa itt jól mutatja a két szó jelentésének párhuzamosságát is a fent említett szövetségi hűség értelemben. Ennek Isten ember felé irányuló formája látható a Tízparancsolatban Ex 20,6 „de irgalmasságot (חֶסֶד) cselekszem azokkal, akik engem szeretnek. (אַהֲבָה)” A Deut 6,4–5 tehát felfogható a Tízparancsolat Istenre vonatkozó megfogalmazásai összefoglalásának.

A szeretet mellett megjelenő „teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből!” kiegészítés, ahogyan láttuk, kapcsolódik a vazallus szerződésekhöz, melyekben a „teljes lelkedből” az élet feláldozásának készségét, a „teljes erődből” (ami csupán itt, a Deut 6,4–5-ben és a 2Kir 23,25-ben szerepel ebben az értelemben – egyébként határozóként *naggyont* jelent) pedig az egész haderő bevetését jelenti.¹⁰ A kifejezés együttesnek még fontos szerepe lesz a későbbiekben. Most azonban a hitvallástételként megjelenő szeretet minőségét fejezi ki.

Etika

A teológiai értelem mellett, és természetesen a szexuális értelem mellett jelentős az etikai értelem. A bölcseességirodalom egyes részletei (Préd 3,8; 9,1 a Péld 9,8; 12,1 13,24; 16,13 és a Zsolt 18,21; 34,12; 37,28; 99,4) a legkülönbözőbb oldalról járják körbe a szerelem kérdését, annak értelmetlenségétől, annak értékéig. Mégis ebben a kérdésben a legizgalmasabb a Lev 19,17–18¹¹:

(17) Ne gyűlöld szívedben atyádfiát! Fedd meg bátran honfitársadat, hogy ne légy részes a vétkében! (18) Ne légy bosszúálló, se haragtartó a népedhez tartozókkal szemben! Szeresd felebarátodat, mint magadat! (וְאַהֲבָתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ) Én vagyok az Úr!

A 19,11–18 szakaszban Elliger egy különös egységet fedezett fel. A szöveg egy tíz parancsolatból álló tiltás sorra épül, ami megfelelő tördelés alapján szépen láthatóvá válik.¹² E különleges dekalógusba a néhány pozitív kiegészítés és az „Én vagyok az Úr” formula feltételezhetően később került be.¹³ Mégis éppen ezek teszik a sza-

¹⁰ Weinfeld, M.: *Deuteronomy 1–11*, AB 5, Garden City 1991, 351.

¹¹ A felebarát iránti szeretet legrészletesebb feldolgozása Mathys, H. P.: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). OBO 71, Freiburg 1986. A szakaszt a Papi irat szerkezetébe ágyazva vizsgálja Crüsemann, Frank: *Die Tora*. Theologie und Socialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. München 1992, 374–380.

¹² Elliger, Karl: *Leviticus*. HAT 4, Tübingen 1966, 247–248. Az általa vázolt szövegben már nincsenek benne a későbbi kiegészítésnek gondolt részletek. Mathys: *im.* 70. támogatja az Elliger-féle „eredeti” szövegszerkezetet, Crüsemann: *im.* 376. o. 234. jegy. ellenben kételkedik a meglétében.

¹³ Kimaradt a teljes 12. vers, a 14c (וַיִּרְאֵתָּ מֵאֲלֹהִים אֵיךְ יְהוָה), a 15b (בְּעֶרְךָ תִּשָּׁפֵט עַמִּיתְךָ), a 16b (וְאַהֲבָתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ אֵיךְ יְהוָה), a 17b (וְלֹא תִחָשֵׂא עָלֶיךָ חֲטָא) és a 18b (וְאַהֲבָתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ אֵיךְ יְהוָה).

kaszt különösen érdekessé. Három szempontból is. Egyrészt magyarázatul szolgálnak, mint pl. a 12b, másrészt összefoglalásként szerepelnek, mint a 15b (a 15a két mondatát foglalja össze) és a 18b (minden addigit), harmadrészt teológiai megokolást adnak az etikai kérdésekhez. Az „Én vagyok az Úr” kijelentés négyszeri szerepeltetése (12.14.16.18) nyomatékosítja Isten számon kérő jelenlétét.

Már ebben a szűkített dekalógusban megjelenik a szakasz minden szereplője. A honfitárs **אִישׁ בְּעַמּוֹתָא**, a felebarát: **רֵעֵךְ** a napszámos, a süket: **חֵרֵשׁ**, a vak: **עוֹרֵר**, a nincstelen, gazdag, az atyafia, vagy testvér: **אָח**, a népedhez tartozó **בְּנֵי עַם**. A teljesen egyenértékű tagmondatok és felsorolások a szociálisan és egészségileg eltérő csoportokat kivéve egy dolog szinonímája, a másik zsidó emberé. És bár a felebarát szó más szemantikai mezőket is lefed, ¹⁴ mégis a kontextus nem enged további értelmet. még akkor sem, ha a 18b önálló, pozitív megfogalmazású. A felebarát szeretetének parancsa tehát csupán a saját néphez tartozóra vonatkozna? Jelen kontextusban úgy tűnik. Mégis már a 34. vers tovább bővíti ezt a kört, a *gérr*el, a jövevénnel: „Olyan legyen a köztetek tartózkodó jövevény, mint a közületek való bennszülött! Szeressétek, mint magatokat (**וְאָהַבְתֶּם לוֹ כְּמוֹךְ**), mert jövevények voltatok Egyiptomban.”

Ez a kitétel, kiegészülve a többi jövevényre vonatkozó törvénnyel már sokkal komolyabb szociális érzékenységre vall. Ám még mindig Izrael területén belül maradunk. Az idegenekkel, a határon túl élőkkel még nincs semmilyen viszony, csupán ellenségeség létezik. Gondoljunk csak itt az Illés és Ézsaiás által megerősített, és Jeremiással szemben is hangoztatott idegenellenes nemzeti hitvallásra ¹⁵ vagy az Ezsdrás és Nehémiás nevével fémjelzett restaurációra. Ezzel száll szembe a fogság utáni irodalom számos darabja: Ruth és Jób teljes történetei és Tritó-Ézsaiás egyes gondolatai, ¹⁶ közülük talán a legmarkánsabb az 56,6:

Az idegeneket, akik csatlakoznak az Úrhoz, és őt szolgálják, akik szeretik az Úr nevét (**וְלֹאֲהֶבְהָ אֶחָדֵם יְהוָה**), és az ő szolgálai lesznek...

Ebbe a nagyobb kontextusba helyezve a Lev 19,11–18 szakasz célja, hogy a hétköznapi életben az emberek egymás iránti viselkedését és érzéseit szabályozza, kiemelten azok felé, akiket gyűlöl, legyenek azok saját népe vagy más nép tagjai. Sőt – visszatérve még a héber szöveghez – a felebarát nem a cselekvés tárgyaként, hanem irányaként szerepel, ahogyan ezt a **ל** prepozíció (datívus) kifejezi. Ebben az esetben

¹⁴ Lásd „רֵעֵךְ” szócikket in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* VIII. kötet.

¹⁵ A „Sion teológia” egyértelműen idegen-ellenes. Ennek fejlődéséhez lásd Albertz: *im.* 207–210. 352–355. A kérdés genezisének érdekes megközelítését adja Komoróczy Géza: „Bezárózás a nemzeti hagyományba, Illés próféta és Izrael politikája az i. e. 9. században”, *Bezárózás a nemzeti hagyományba*. Budapest 1992, 183–198.

¹⁶ A szakasz ilyen értelmű kontextusának feltételezését megerősítheti ha elolvassuk hozzá Albertz *im.* 461. oldalán kezdődő hosszú elemzését a fogság utáni kor vallásosságáról.

pedig nem egyszerűen szeretetről, hanem szeretetteljes segítségről van szó.¹⁷ Azaz a felebaráttal, a másik emberrel mindazt a jót meg kell tenni, amit magaddal is megtennél, s itt hozzá lehet fűzni Martin Buber találó, bár nyelvtanilag nem túl helyes fordítását: „ő olyan mint te.”¹⁸

2. Intertestamentális kor¹⁹

Az eddigiekből látható, miként kapcsolódik össze az Ószövetségben az Isten iránti szeretet és hűség az emberek iránti szeretettel és az egymásnak nyújtott segítséggel, miként azt a hellenista korban élő Simon haCaddik főpap nevéhez fűződő mondás is összefoglalja: „három dolgon áll a világ: a Tórán, az Isten szolgálatán és a jótekonyság gyakorlásán (Pirké Avot 1,2). Ezt a gondolatmenetet követi, bár még csak nyelvében a héber Biblia görög fordítása, a LXX, mely a szeretet és hűség fogalmakat egyaránt az ἀγάπη-val fordítja.

Ben Szíra

A szintén második századra datált Ben Szíra könyve a hellenisztikus kor azon szakaszában keletkezett (Kr. e. 190-es évek), amikor a hellenisztikus hatás már érezhető a gondolkodásban, a gyakorlatban, amikor már a kultuszban is megjelenik az idegen befolyás, mégis a helyzet még nem jutott el a tarthatatlanságig, de az indulatok már ott feszülnek.²⁰

A 7. fejezet érdekes párhuzamot kínál első renden a Lev 19,11–18-hoz, de annak a Deut 6,4–5-hoz kapcsolódásához is. A fejezet négy nagyobb egységre bontható.

a) Az első az 1–21 szakasz a Lev 19,11–18-ból megismert módon a Tízparancsolat apodiktikus típusú törvényeihez hasonlóból sorol fel 24-et, mindegyiket a μή/μήν tiltószó használatával. Ne kívánd, Ne keresd, Ne bánts, Ne kövesd, Ne nevesd ki,

¹⁷ Malamet, Abraham: „You Shall Love Your Neighbour As Yourself.’ A Case of Misinterpretation?” in: E. Blum et al. ed.: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Festschrift R. Rendtorff. Neukirchen 1990, 111–115. Crüsemann: *im.* 377.

¹⁸ Buber, Martin–Rozenzweig, Franz: *Die fünf Bücher der Weisung*. Köln 1954, 326. A hasonlító szót alanyi vonatkoztatásban használja a későbbi rabbinikus irodalom. Vö. Flusser, David: „A judaizmus új érzékenysége és a keresztény üzenet,” in: *A judaizmus és a kereszténység üzenete*. Budapest 1999, 367–376. kül. 370–371. Lásd még később.

¹⁹ A posztbiblikus értelmezéshez lásd Kohler, K.: „Die Nächsteliebe im Judentum,” in *Cohen H. Festschrift*. Berlin 1912, 469–480. és a Vermes Géza által emlegetett Paola Pallais oxfordi disszertációját: *Exegesis of Lev. 19:18 and the Love Command in Judaism: Variations on a Theme* (1988), ami sajnos nem került a kezembe.

²⁰ Ben Szíra könyvének tematikai és teológiai áttekintését adja Bolyki János: „Jézus Sirák fia könyve’ megértése a kulturális háttér fényében,” in: Zsengellér J. [szerk.]: *Hagyomány és előzmény*. Intertestamentális tanulmányok. Acta Theologica Papensia 2, Pápa 1999, 23–39.

Ne akard stb. Ezt a vázat itt is néhány kázus és magyarázat, illetve pozitív parancs egészíti ki. A szereplők itt is a társadalom legkülönbözőbb szintjéről származnak, királytól, városi vezetőn át a szolgáláig. Közte a már ismertebb kategóriák: a testvér ἀδελφός/אָדֶלְפּוֹס, és a barát φίλος/רֵעַ.²¹ Ebből a szakaszból a 21. vers különösen érdekes a témánk szempontjából:

Szeresd az értelmes szolgát, mint a magad lelkét (שָׂפָא)...

A שָׂפָא/ψυχή ebben a kontextusban az életet jelenti. A felszólítás vége tehát rövidítve, annyi: „mint magadat.” S ez még konkrétabb a Lev 19,18 ban szereplő שָׂמֶיךָ-nál. Így a házban dolgozó szolgát – aki lehet bármilyen népből való – kell/ene úgy szeretni, mint önmagát. A felebarát megfogalmazásának határa ezzel ismét egy kicsit kijebb tolódik, bár a 16. vers bűnösök gyülekezetéről, a 17. vers pedig az istentelenekről beszél, ami talán még mindig a zsidóságon kívülieket jelenti. Ebből a szempontból megerősítést ad majd a 12. fejezet mondanivalója.

b) A 22–28 szakasz a családi kérdésekről és az ott uralkodó viszonyokról ír. A 27. vers, mely az atya iránti tiszteletet írja elő, egy kifejezés erejéig felidézi a Deut 6,5-öt, amikor azt mondja: „teljes szívből” (בְּכֹל לִבְבְּךָ/ἐν ὅλῃ καρδίᾳ). Itt nyilvánvalóan a földi apa és a mennyei atya közötti párhuzam villan fel.²²

c) S hogy a kifejezés megjelenése mennyire nem csupán felvillanás, látható abból, hogy a papokkal foglalkozó harmadik szakasz²³ már parafrázis formájában, de idézi a Deut 6,5-öt.

(29) Teljes lelkedből (בְּכֹל לִבְבְּךָ/ἐν ὅλῃ ψυχῇ) féld (אֶרְץ/εὐλαβῶ) az Urat, és tiszteld az ő papjait.

(30) Teljes erőből (בְּכֹל מְאֹדְךָ/ἐν ὅλῃ δυνάμει) szeresd (אֶהָבָה/ἀγαπάω) azt, aki alkotott téged, és az ő szolgálát el ne hagyd soha.

Az egymásnak megfeleltethető kifejezések egyértelművé teszik a kapcsolatot az Isten iránti szeretet deuteronomista megfogalmazásával.

d) A negyedik szakasz az irgalmasság gyakorlását részletezi, ezzel kiteljesítve mindazt, amit Simon haCaddik mondott a Priké Avotban. Ben Szíra 7. fejezete tehát ha nem is egy rövid parancsolatban, de mégis egyesíti mindazt, amit az Ószövetség korábban már említett különböző textusai megfogalmaznak. A szeretettek körét ugyan már megfogalmazásában is szélesebben értelmezi, mégsem egészen konkrét az idegenek iránti viszony tekintetében.

²¹ Például a 12. vers: „Ne szántsð hazugság barázdáját testvéred elé, barátoddal se tégy ilyesfélést.”

²² Vö. Mal 1,6.

²³ Malakiásnál is a papok témája követi az Isten atyaként történő tisztelésének kérdésfelvetését.

Érdemes még egy kicsit elidőzni Ben Szíra szeretet-, illetve felebarát értelmezésénél. A 28. fejezetben a megbocsátás témáját feszegetve azt mondja:

- (2) Bocsásd meg felebarátodnak (עֲפֹר/פִּלְהוֹיוֹן סוּ) az ellened elkövetett igazságtalanságot, és akkor eltöröltetnek bűneid, amikor imádkozol.
 (4) Ha nincs benne irgalom a hozzá hasonló ember iránt, akkor hogyan kérhetne irgalmat a maga bűneire?

Az előzőek fényében és e két párhuzama alapján gondolhatnánk azt, hogy a felebarát a hozzá hasonló embert (עֲפֹר/פִּלְהוֹיוֹן), azaz bárkit jelent, fajra, nemre és vallási hovatartozásra való tekintet nélkül. Ám ezt a feltevést hamar megcáfolja a 12. fejezet, mely két témát tárgyal. Egyrészt azt, hogy kivel kell jól tenni, másrészt azt, hogy ki az ellenség. A 12,4–5 antitetikus parancsként fogalmazza meg, hogy ki méltó és ki nem a jócselekedetek elnyerésére, mely kategorizálás helyességét a 6. vers teológiailag meg is indokolja.

- (4) Adj az istenfélőnek, és ne segítsd a bűnöst!
 (5) Tégy jót az alázattal, és ne adj az istentelennek...
 (6) Mert a Magasságos gyűlöli a bűnösöket, de a kegyeseknek igazságot szolgáltat.

Az indoklás az Ex 20,5–6 értelmében teljesen kézenfekvő, a felebarát kategória pedig már a saját népen belül is korlátozódik az istenfélő–bűnös, illetve alázatos–istentelen ellentételezéssel.

Végezetül Ben Szíránál még egy szemléletes ellentételezést figyelhetünk meg. A 25. fejezet 1–2 verse három szeretett dologról és három gyűlöletes dologról beszél. A három kedves dolog: „egyetértés a *testvérek* között, *barátság* a *felebarátok* között, és az asszony meg a férje, akik kölcsönösen alkalmazkodnak egymáshoz.” A három gyűlölt a „fennhéjázó koldus, a hazug gazdag meg az esztét veszített házasságtörő ember.” Ám az igazi ellentételezés nem ebben áll, hiszen itt megint mindenki a saját népből való. Hanem az 50,25–26 párhuzamában:

- (25) Két népre (עֲפֹר/עֲבוֹנוֹן) haragszik a lelkem, a harmadik már nem is nép (עֲפֹר/עֲבוֹנוֹן)
 (26) Szeir és Filisztea lakói/a Samária hegyén lakók és a filiszteusok, és a bolond nép (עֲפֹר/עֲבוֹנוֹן), mely Sikemben lakik.”

A három „nép” a földrajzi nevek alapján: Szeir-edomiták, Filisztea-filiszteusok (bár ekkor ők már nincsenek, úgyhogy itt lehet, hogy a tengerpartot is benépesített görögökre gondol) és Sikem-szamaritánusok.²⁴ Vallásilag mindegyik idegen, az edo-

²⁴ A földrajzi elnevezések etnikai megfeleltetését több kutató is feltételezi. vö. Skehan, P. W.–Di-Lella, A. A.: *The Wisdom of Ben Sira*. Anchor Bible 39, New York 1987, 558. és Purvis, J. D.: „Ben Sira’ and the Foolish People of Shechem,” *Journal of Near East Studies* 24 (1965) 88–94. kül. 88.

miták és a filiszteusok teljesen גויים gojok, a szamaritánusok pedig már nem עַם, de azért még nem egészen גויים ők. Az idegenekkel szemben nem érvényes a szeretet szabálya.²⁵ Ők istentelenek, bűnösök, haragudni lehet rájuk, gyűlölni lehet őket.

A 12 Pátriárka Testamentuma

Különös kettősséget mutat ez a szöveg együttes is. A Simeon és Lévi testamentuma, a Jubileumok és Judit könyvének egyes részleteivel párhuzamosan ellenségesen viseltetik az idegenek, vagy esetleg kifejezetten a szamaritánusokkal szemben.²⁶ Issakár és Dán testamentumai azonban egészen más hozzáállást sugároznak:

- (1) Tartsátok meg Isten törvényét gyermekeim,
Törekedj tisztességre, gyűlölködés nélkül élj,
ne rontsd el Isten parancsait vagy felebarátod dolgait.
- (2) Szeresd az Urat és felebarátodat! (Issakár testamentuma 5,1–2)

A hivatkozási alap Isten törvényének megtartása itt is szerepel, majd elsőként a szövegek közül egyesíti a Deut 6,5-öt és a Lev 19,18-at.²⁷ S hogy teljes legyen a párhuzam, még kiegészítésül, követendő példaként hozzáteszi a következő versben: „Minden erőmmel az Urat szerettem.”

Hasonlóan békülékeny és harag ellenes Dán testamentuma is. A 2–4 fejezeteiben a harag rossz és gonosz voltát taglalja. Az 5. fejezet pedig így indul:

- (1) Tartsátok meg az Úr parancsolatait, gyermekeim
és őrizzék meg az ő törvényét!
Kerüld a haragot és gyűlöld a hazugságot, hogy az Úr köztetek lakozzon és Beliár elmeneküljön előletek.
- (2) Közületek mindenki igazán és világosan beszéljen felebarátjával és ne az örömöknél és a bajkeverésnek éljete, hanem legyetek békében, kitartva a békeség Istene mellett.
Azért semmi gond ne uralkodjon el rajtatok.
Teljes életetekkel szeressétek az Urat és egymást, igaz szívvel.

²⁵ Mint a 28,7 kitétele: „Gondolj a Törvényre, ne gyűlöld embertársad (הַתּוֹרָה/πλησίον σου).”

²⁶ Kippenberg, Hans, G.: *Garizim und Synagoge*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode. RGVV XXX, Berlin–New York 1971, 87–89. Coggins, R. J.: *Samaritans and Jews*, The Origin of Samaritanism Reconsidered, Oxford 1975, 90–93. Pummer, Reinhard: „Antisamaritanische Polemik in Jüdischen Schriften aus der inter-testamentalischen Zeit”, *BZ* 26 (1982) 224–242.

²⁷ Jóllehet a Jubileumok könyve, ami feltételezhetően korábbi Dán testamentumánál, már részben összeköti a két részlet tartalmát, de megfogalmazásában még nem szerepelteti mindkét oldalon ugyanazt a formulát. Jub 36,7–8: „megesketlek benneteket, és nincs ennél erősebb eskü, a Dicsőséges, Tisztelt, Ragyogó, Csodálatos és Hatalmas nevére, aki teremtetted az eget és a földet és minden bennük lévő, hogy félni fogod (וַיִּרְאֶה) és szolgálni, és hogy gyengédséggel és igazsággal fogod szeretni (וַיִּחַבְבֵּם) testvéredet.” Vö. Flusser: *im.* 369.

A felépítés hasonló az IssTest 5,1–2-höz, csupán valamivel bővebb a megfogalmazás. A két alapszöveg összekapcsolása itt is egyértelmű. A felebarát jelentése azonban itt sem egészen tisztázott. Jóllehet mindkét helyen az élet teljességét fogja át az intéscsoport, és a vonatkozó parancsok is inkluzív jellegűek, feltételezhetjük, bár állítani teljes bizonyossággal nem lehet, hogy az idegenek is bennefoglaltatnak.

Qumrán

A qurmáni közösség számos iratában olvasható az Isten iránti szeretet kifejezése, sőt a közösségi tagság feltétele az, hogy szeresse Istent, ugyanakkor eltűnik a korábbi kettősség a felebarát értelmezésében, és egyértelműen a külvilágtól való szeparáció a domináns. Az Isten iránti szeretet a közösséghez tartozó iránti szeretetet és az azon kívülállók gyűlöletét követeli meg.

Már az 1QS, a közösségi szabályzat legelső mondatában is tetten érhető ez a gondolkodás:

[a Közösség [Szabályzatának könyve], hogy keressék Istent [teljes szívvel és teljes lélekkel (בְּכֹל לֵב וּבְכֹל נֶפֶשׁ), hogy] tegyék a szerinte jót és igazat, ahogyan (3) megparancsolta Mózes és minden szolgái, a próféták által. És hogy szeressék (וְלֹאֲהֹיָם) mindazt, (4) amit kiválasztott, és gyűlöljék (וּלְשׂוֹאֵי) mindazt, amit elvet (1QS 1.1–4).

A tagság számára elsőként megfogalmazott feltétel a Deut 6,4 parafárisa. A töredék kiegészítése az 1QH 15,10 alapján még Licht-tól származik 1965-ből. Az ő nyomán az új Charlesworth-féle szövegkiadás is ezt vette át.²⁸

És önkéntes fogadalomban szeretlek teljes szívból, és teljes lélekből
(וְאַהֲבָהּ בְּנִדְרָהּ וּבְכֹל לֵב וּבְכֹל נֶפֶשׁ)

Egy korábbi töredékes résznél az 1QH 14,26-ban szintén olvasható:

Önkéntes fogadalomban szeretlek téged, és teljes szív[emből] mondok reád áldást]
(וְאַהֲבָהּ בְּנִדְרָהּ וּבְכֹל לֵב יְיָ אֱבָרְכֶךָ)

A szeretet Isten iránt önkéntes és teljes, tehát egész életet felkínáló, minden lehetőséget, képességet felajánló. A világból való kivonulás, a csak és kizárólag Istent kereső közösség tagjaként méltán vallhatták ezt a Hodaajt szavaival.

Ez a teljes szeretet, keresés, vagy odaadás azt jelenti, hogy úgy viszonyulnak a világ egyes dolgaihoz, ahogyan maga Isten. Amit ő szeret, szeressék, amit nem azt gyűlöljék. Ez a Mal 1,3 gondolatának folytatása.

²⁸ Licht, J.: *The Rule Scroll*. Jerusalem 1965 (héber). Charlesworth, J. H.: *Rule of the Community and Related Documents*. Dead Sea Scrolls, Tübingen–Louisville 1994, 67.

A Damaszkuszi irat (CD B 2,20–21) is Malakiást, a 3,18-at és a Deut 5,10-et idézve mondja el, hogy Isten különbséget tesz az emberek között, és irgalmas az őt szeretőkhöz – irgalma szeretet is (CD B 1,29/ 19,29) – de elveti az őt gyűlölőket. Az 1QS 3,26–4,1 kimondja ezt:

Az egyiket Isten soha el nem múló szeretettel szereti... de a másik tanácsát megveti, és útjait örökké gyűlöli.²⁹

Szeretetének viszonzása pedig az ő követése, mindenben, így az emberek közötti különbség tételben is:

Véleménye (19) alapján fogadom be

és örökségének nagyságához képest szeretem (אֶהְבֵּנּוּ)...

(20) Nem változtatam meg igazságodat gazdagságért, vagy ajándékért összes ítéleteidet,

Éppen ellenkezőleg, amennyire [közel hozod hozzám]

(21) szeretem (נֶאֱהָבָנִי), és amennyire elveszed tőlem, úgy gyűlölöm (אֶחַבְבֵּנּוּ) (1QH 14(6), 20–22).

Nem csupán a közösség tagjainak, de magának a közösség vezetőjének, a Tanító-nak is példa értékű ez.

Ezek a szabályok a Tanító viselkedésére a mostani időkre az ő szeretetéről és gyűlöletéről.

– Örök gyűlölet (22) a gödör emberei iránt, a rejtőzködés szellemében... 23 ... De féltve figyelje (Isten) döntését, és ennek idejét, a bosszú napját (1QS 9,21–23).

A különbségtétel szemléletesen jelenik meg minden szektás iratban, a szeretettek a fény fiai, a gyűlöletesek a sötétség fiai, ahogyan ezt a Közösségi Szabályzat 1QS 1.9–10 el is mondja:

(9) hogy szeressék a fény minden fiait ... (10) ... és gyűlöljék a sötétség minden fiait.

Így a felebarát számukra csak a közösséghez tartozó, s így értelmezendő a CD 6,20–21 is:

(20) ... hogy mindenki szeresse a testvérét (21) mint önmagát

(לְאַהֲבֹה אִישׁ אֶת אֶחָיו 21 כְּבָרוֹ), hogy megerősítse a szegény, a rászoruló és a jövevény kezét...

Talán még jobban érzékelteti a szinonímák közötti azonosságot a Lev 19,17b.18a qumráni exegézise a CD C 9.2–8-ban:

²⁹ A szent élet qumráni formájának elemzéséhez lásd Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holc-tengeri tekercsek története*. Budapest 1998, 202–208.

(2) És ami ezt a mondást illeti: „Ne állj bosszút néped fiain, és ne tarts haragot velük” (Lev 19,18): ha bárki azok közül, akik beléptek szövetségedbe, (3) olyan (vádát) hoz fel a társa ellen, amit tanúk előtt nem tud bizonyítani, (4) vagy dühös indulatában emel vádat ellene, vagy éppen az illető elöljáróinak tesz bejelentést, hogy megszegyénítse őt: „bosszúálló” az, és „haragot tartó”. (5) Mert az írásban (Nah 1,2) csupán ez van: „Bosszúálló Ő a gonoszokkal szemben, és ellenségével szemben haragtartó Ő”.

(6) És ha hallgat (a társ) a felől nap mint nap, de amikor haragra lobban ellene, megszólal, s főbenjáró ügyben (7) megvádolja őt: saját maga ellen emel vádat, mert nem juttatta érvényre Isten parancsait, amelyek ezt mondják neki: „Fedd meg (8) erősen felebarátodat, s magad ne hozz bűnt miatta.” (Lev 19,17).³⁰

A felebarát és a nép fia mind a közösség tagjának a szinonímája. Őket lehet szeretni, mint a fény fiait, mint Isten kiválasztottait. A többieket azonban nem csupán szeretni nem kell, de gyűlölni kell. Hogy ez pontosan hogyan valósult meg, az kérdés marad, hiszen kívülről vajmi keveset tudni a közösség kapcsolatairól.³¹ Mindenesetre ez a gondolat meg volt, vagy meg lehetett más korabeli csoportok között, amit jól mutat, hogy a Mt 5,43-ban olvasható: „megmondattott a régieknek szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet.” A mondat első fele a Lev 19,18b, de a második így schol sem fordul elő.³²

Philón

Korban még az Újszövetség előtt kell említeni Philónt és az ún. *Két út* traktátus tanítását. Philón a Tízparancsolatról írt munkájában elemzi, hogy miként kapcsolódik össze az Isten iránti kötelesség az emberek iránti kötelezettségekkel. Amennyiben valaki csak az egyiket tartja fontosnak, az „csak félig tesz szert erényre.” Az idegenek között élő Philón nem parancsként, de mindenesetre a teljes erény megszerzése felteteleként határozza meg a kétféle kapcsolat (szeretet) együttes meglétét.³³ Ezzel

³⁰ A fordítást lásd Komoróczy Géza: *Kiáltó szó a pusztában*, A holt-tengeri tekercsek. Budapest 1998, 112. Schiffmann, L. H.: *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*. BJS 33, Chico, Calif. 1983, 89–91. szerint ez a szakasz a 19,17b-ben szereplő feddést a közösség jogi procedúrájának terminus technicusává teszi, s történik mindez anélkül, hogy a keretét jelentő 17a, illetve a 18b „ne gyűlölj” és „szeress” felszólítása bármi módon említésre kerülne. Weinfeld, Moshe: *The Organisational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*. NTOA 2, Freiburg 1986, 75. ezzel szemben a Schiffmann által elvetett morális értelmét hangsúlyozza a 19,17–18 verseknek, kizárva a jogi közeget. A qumráni szöveg mindkét oldalról nézve esetértelmezés, melyben a sértett vagy megvádolt félre használt kifejezések megfogalmazhatók egymásnak.

³¹ Az IQS 9,23 alapján (lásd fentebb) Flusser érdekes következtetésre jut, miszerint a gyűlölet a bosszú elrendelt idejéig nem nyerhet teret a gyakorlatban, azaz békés együttélést jelent. Flusser: *im.* 373–374.

³² Bár vannak akik egy elveszett targumra gyanakszanak M. Smith, „Hate Thine Enemy” *HTR* 45 (1952) 71–73.

³³ Philón: *A tízparancsolatról*. 108–110.

szemben a *Két út* megfogalmazása, ami szövegét tekintve a *Diakhé*-ban maradt fenn, a két út közül az élet újaként nevezi meg a két szeretet együttes megtartását: „Az élet útja ez: először, szeresd Istenedet, aki teremtett téged, másodszor szeresd felebarátodat, mint önmagadat.”³⁴

3. Újszövetség

A nagyparancsolat három megfogalmazása közül Mk 12,28–34 adja a teljes Deut 6,4–5 + Lev 19,18-at, mégis Lukács az, aki folyamatában közli a két szöveget, nem választva szét elsőre és másodikra a kettőt. Hasonlóképpen Lukács szövege az, mely a valódi szeretet – ami mindegyik helyen az *ἀγαπᾶω* igével fordítottatik – megnyilvánulását, és a felebarát értelmezését a legpontosabban próbálja kifejezni. Pontosan azt a csoportot hozza fel példaként, melyet Ben Szíra, Levi Testamentuma, Judit, és a Jubileumok könyve a gyűlöletes kategóriába sorolt, a szamaritánusokat. A Jn 4,9 alapján talán korabelinek is tekinthető misnai szövegek még vitatkoznak tiszta vagy tisztátalan, zsidó vagy nem zsidó voltakon. A szamaritánusok nem számítottak a néphez tartozók közé, nem tartoztak a szoros értelembbe vett testvér vagy felebarát közé. Sokkal inkább talán a *gér* (jövevény), vagy a *nokri* (idegen) kategóriába számítottak. Csupán az amorák korában, a 3–4. század körül mondják ki, hogy *goj*-nak számítanak.³⁵ A vitatott példa azonban még az 1. században hangzott el, ami leginkább az Ószövetség késői szakaszának jelentéstartalmához áll közel, ahogyan azt Tritó-Ézsaiás megfogalmazta. Az urat nem gyűlölő idegen még beletartozik ebbe a kategóriába. De mondott volna csak Jézus rómaival vagy görögökkel egy ilyen jellegű példázatot, az ekkor még nem talált volna megértő közönségre. Kérdés, hogy a szamaritánusos példa mennyire ragadta meg a hallgatóságot.

Két dolog mindenesetre nyilvánvalóvá válik az eddigiek alapján. Egyrészt az, hogy Jézus itt nem valami egészen újat hoz, sőt, még csak nem is ő az első, aki teológiai és etikai tartalmat összekapcsolja,³⁶ hiszen az Iss Test 5,2 és a Dán Test 5,2 már ezt megteszi.³⁷ A szöveg teljes formulázásában, a két idézet felismerhetőségében

³⁴ Magyar fordítás Vanyó László: *Apostoli Atyák*. Budapest 1988, 93. A *Két út* traktátus irodalmi kapcsolataihoz és datálásához lásd Flusser, D.: „A hegyi beszéd rabbinikus megfelelője,” *A judaizmus és a kereszténység eredete*. Budapest 1999, 381–383.

³⁵ Ennek részletezését lásd cikkemben: „Samaritánusok az ókori zsidó irodalomban”, in *Széfer József Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére* (szerk.: Zs. J.), Budapest 2002, 39–94.

³⁶ Máténál és Márknál megkérdezzük erről, s nyilván ezt akarják hallani – lásd a márki feleletet, Lukácsnál pedig nem is ő mondja el.

³⁷ Különös, hogy Vermes Géza: *A zsidó Jézus vallása*. Budapest 1999, 60. oldalon összegzőképpen az Újszövetség jellegzetességének tulajdonítja a Deut 6,5 és a Lev 19,18 összekapcsolását. Abban valóban igaza van, hogy ebben a teljes szöveges megfogalmazásban még nem találjuk má-

azonban valóban itt hangzik először. Az első fele a *Sema* egyik részeként állandósult a mindennapi imádságban, valamint a második fele, ahogyan a 2. században élt R. Akiba mondta a Lev 19,18-at idézve, „Ez egy alapvető tanítása a Tórának.”³⁸ Fontosságát, és Akiba kijelentését a későbbi rabbinikus iratok is tárgyalják,³⁹ de részben ide kapcsolható még a Jézus előtti generációban élt Hillél nevéhez fűződő arany-szabály konklúziója is a BT Sabat 31a-ból: „Amit gyűlöletesnek tartasz, azt ne tedd felebarátoddal, (רעלך סני לחברך לא חעביר), ez a teljes Tóra (זו היא כל התורה כולה).” A Mt 22,24 zárására rímel: „E két parancsolattól függ az egész Törvény és a próféták.”⁴⁰

Természetesen a rabbinikus továbbgondolás mellett az őskereszténység is átgondolta és értékelte ezt a parancsolatot, ahogyan azt látjuk a Róm 13,9-ben:

Senkinek ne tartozzatok semmivel, csak azzal, hogy egymást szeressétek, mert aki a másikat szereti, betöltötte a törvényt. Mert azt, hogy ne paráználkodj, ne ölj, ne lopj, ne kívánd, és minden más parancsolatot ez az ige foglalja össze: „Szeresd felebarátodat, mint magadat.” A szeretet tehát nem tesz rosszat a felebarátnak. A szeretet tehát a törvény.”⁴¹

Hasonlóan vélekedik a Gal 5,14 is:

Mert az egész törvény ebben az egy igében teljesedik be: „Szeresd felebarátodat, mint magadat.”

A Jak 2,8 királyi törvénynek nevezi, idézve azt. De erre épül a Didakhé is, mely tanításának elejére a *Két út* traktátust helyezi.

sutt, de lényegét tekintve már többször elhangzik együtt a két parancs. Sanders, E. P.: *Jesus and Judaism*. London 1985, 234–235. oldalon Isten országának tárgyalása konklúziójában mondja: „A helyzet az, hogy Jézus nem volt az egyetlen, aki olvasta a nagy prófétákat, és nem tudjuk, hogy az Isten országának elmélete spirituálisabb volt-e mint másoké, vagy hogy magasabbra helyezte volna Isten és a felebarát szeretetét.” Hasonlóan vélekedik Flusser: *im.* 374. „Jézus nagy parancsolata megegyezett bizonyos farizeuskörök szellemiségével, ezért meglepő a két, Isten és az embertárs felé irányuló bibliai szakasz midrási kombinációjának hiánya a rabbinikus irodalomban.”

³⁸ Szifré Leviticus 19,18.

³⁹ Avot 3,14. Genesis Rabba 24,7.

⁴⁰ Egyébként Máté a Jézusi arany-szabály után (7,12) is azt az összegzést használja mint a 22,24-ben. Érdemes még megemlíteni, hogy a Tóra egyik arámi fordítása, a Targum Jonathan a Lev 19,18 „Szeresd felebarátodat” kijelentését úgy értelmezi: „amit te magad gyűlölsz ne cselekedd meg vele.” Ezzel az értelmezéssel is összekapcsolódik a nagy parancsolat és a Hillélnek tulajdonított „negatív” arany-szabály. A negatív arany-szabályról, mint népszerű zsidó ételszabályról és ennek a felebarát szeretetének parancsához való kapcsolatáról írt a század elején Blau Lajos: „A felebaráti szeretet,” *IMIT Évkönyv*. Budapest 1907, 226–241. (Reprint in B. L.: *Zsidók és a világkultúra*, Budapest 1999, 101–110.).

⁴¹ Mindenütt az *ἀγάπη*-t használja.

4. Véggövetkeztetés

A nagyparancsolat, tehát nem Jézus újítása, nem keresztény többlet a zsidósággal szemben, hanem az Ószövetség eredeti értelmének, lényegének megfogalmazása, követve a már meglévő hagyományokat, de elhatárolódva a lényeget megváltoztató törekvésektől. A Deut 6,4–9 a *Sema* kezdő részlete a zsidó ember számára nem csupán egy állandó imádság szövege, hanem minden imádság kísérője, hiszen az imaszíj (*tefillin*) kis dobozában megtalálható egy kis tekercsre írva, s ezért az imádság közben mindig rajta van az imádkozón. Így várja el az ószövetségi törvény, s a jézusi nagyparancsolat is az embertől, hogy nem csak az imádság idejére, hanem teljes életében legyen jelenvalóvá Isten és a másik ember szeretete!



Benyik György

Vtósó

A hatalom és karizma konferencia itt összegyűjtött előadásaiból kitűnik, hogy az előadókat jobban érdekelte a *karizma*, mint a *hatalom* mára kompromittálódott fogalma. Akik a hatalomhoz közelítettek, azok is leginkább a karizma oldaláról indultak el.

Bartha Tibor előadása kivételnek számít, hiszen ő a kettő egyensúlyáról beszél, amikor a Szentlélek hatását elemzi. Jean-Yves Brachet azt keresi, mi az, ami igazán tekintélyt ad az embernek egy közösségen belül. A karizma szó legtöbbször és a legváltozatosabb tartalommal talán *Pál leveleiben* fordul elő, erről olvashatunk Odile Flichy dolgozatában. A hatalom és a karizma kettősségét a közösség és az egyház-szolgálat szempontjából vizsgálja Joachim Gnllka, amikor Péter szolgálatát elemzi. A karizmatikus hatalom legszebb példáit a prófétákban látjuk, akiknek szava hatalmat jelentett, tudhatjuk meg Jutta Hausmann tanulmányából. A törvény és Pál kapcsolatát Herczeg Pál tárta fel. Jézus teljhatalmáról, ami a kérdést az újszövetségi teológia részévé avatja, az elveszett bárány történetén keresztül Traugott Holtz mondott legtöbbet. Friedrich Horn a karizma és az értelem kapcsolatát világítja meg, eloszlatva a karizmatikus megközelítés anti-intellektualista jellegét. Jakab Attila az egyházban elkülönülő szolgálatok révén a hatalom és a karizma egymást kiegészítő funkciójáról beszélt. Kertelge professzor úr pedig Pál teológiáját és a karizma szerepének fontosságát világította meg. *Jótám meséjén* keresztül Kocsi György a királyi hatalom és a karizmatikus hatalom ütközését szemléltette. Hans-Friedemann Richter ment talán a legmesszebre, amikor a gonosztságot elemezte, ami a hatalmi torzulások fő oka. Schmatovich János professzor úr a tizenkettő apostolságát és egyben hatalmát világította meg. Filológailag igen pontos információkat kaptunk Szécsi Józseftől a *Septuaginta* hatalom és karizma fogalmairól. Hans-Theo Wrege a *Tamás evangélium* alapján mutatta be Jézus és a lélek kapcsolatát. Zsengellér József pedig a nagy parancs fejlődéstörténetében a *Tóra* és az újszövetségi szeretet parancsa közötti fejlődés útját mutatja be, gazdag intertestamentális kori szövegekkel illusztrálva ezt a fejlődést.

A biblikus hatalom tárgyalása hátérbe szorult ebben a kötetben. Az igazi hatalom minden vallásban az Istenhez tartozik. Minden, ami jó, az Isten hatalmának „dünamisz”-kiáradása. Ezt a hatalmat dicsérik a zsoltárok (33,6.9; 119,90). Isten hatalma megnyilvánul a teremtésben; élők és holtak felett áll; létbe hív, és képes a holtakat

is feltámasztani (Rom 4,61–21). Isten szava mindható, de soha nem támogat erkölcsileg rosszat. Isten hatalma bölcsességével társul (Bölcs 7,21.25), ezt még a szenvedő Jób is elismeri (38,1–42,6).

Az embereket szolgaságba taszító hatalom nem az Isten hatalmának a leképezése. Káin a maga hatalmát pusztításra használja (Ter 4,8.23sköv). Az embernek ember általi elnyomása kompromittálja a hatalom fogalmát, mivel ezáltal elfelejtődik, hogy minden hatalom Istentől származik (Rom 13,1; Jn 19,11). Minden zsarnok az Istenével egyenlő hatalomra aspirál (Iz 14,12sköv), ez a visszaélések forrása. Jahve, amint azt a babiloni fogság utáni teológiából megtudhatjuk, még a pogány nemzeteket is felhasználja, hogy népét és annak királyait észhez térítse (Iz 47,6). A hatalmasoknak az igazságot kellene szeretni (Bölcs 1,1; 6,3–8).

Teljesen másféle hatalmat mutat be az Üdvözítő és szolgálja. Mindkettő valamilyen szolgaságból akarja megszabadítani a népet (Kiv 13,3). A fáraótól könnyen megszabadítja Mózes a népet, de az ellene és Isten törvénye ellen lázadókkal már nem olyan könnyű elbánni. A próféták a húsból való ember gyengeségével szállnak szembe (Iz 31,3; Zak 4,6). Dávid szabadító ereje is Istentől származik, vagyis attól, hogy amikor fölkenik, eltölti az Isten kegyelme. Isten valójában nem egy politikai hatalomtól, hanem a bűntől akarja megszabadítani népét. Ezt pedig Jahve szolgálja a helyettesítő szenvedéssel éri el (Iz 53).

Jézus Krisztus hatalma teljes, a bűn fölött áll, mert rajta nyugszik a Lélek (Lk 3,22); erről a hatalomról tanúskodnak csodái is (Csel 2,22). Ezt a hatalmat azonban Jézus nem a saját dicsőségére gyakorolja, hanem az Atyát dicsőíti meg általa (Jn 5,30 17,4). Emiatt vesz részt Jézus az ítélkezésben is a világ végén (Mt 26,64). Jézus hatalma látszólag elveszett a halálban, de visszaszerezte a feltámadásban, hogy a „világ fejedelmét”, vagyis a gonoszt így győzze le. Tanítványait is ezért ruházza fel minden földi és égi hatalommal, hogy szabadító hatalmát gyakorolják. Amikor elérkezik a pünkösöd (Csel 2,4), Isten hatalmának kiáradása az egyházban fő eseménnyé válik. Isten Ielkének és hatalmának „dünamisz”-átadása kulcsfontosságú az egyházban. Ameddig az egyházi hatalom ezt szolgálja, addig teljesíti feladatát; amennyiben eltér ettől, önmaga és az egyház ellen fordul. Az Isten keze alatt megalázkodókat Isten rendíthetetlenül teszi (1Pét 5,5–10). Az utolsó napon az ellene lázadókat szája leheletével semmisíti meg (2Tesz 2,8). *A Jelenések könyve* minden nép számára közli: a „pantokrátor”, a bárány már elkezdte hatalmát gyakorolni (Jel 19,6), hiszen övé a dicsőség és a hatalom mindörökké (Jel 1,5sköv).