
ELŐSZÓ

A Szegedi Biblikus Konferencia második kötetét tartja kezében az olvasó. Azon előadások gyűjteményét, amelyek 1993-ban az *Apostolok Cselekedeteiről* hangzottak el, illetve 1994-ben a *Korintusi levelekről*.

Az előadókat illeti tisztelet, akik a fizikai, majd a felekezeti távolságokat legyőzve vállalták, hogy egymás előtt és a hallgatóság előtt is megméretve kincseikből régít és újat hozzanak elő. A konferencia lelkes híve és támogatója, Valentiny Géza prelátus úr mindezideig kitartóan képviselte ügyünket a nemzetközi segélyszervezeteknél, akiknek adománya segített megteremteni a konferencia anyagi bázisát.

Köszönet a Pápai Gergely Egyetemnek és előadóiknak, Emilio Rasco és Ugo Vanni professzoroknak, akik vállalták, hogy választott témánk áttekintő irodalmát közvetítik, és a hallgatóságot az ApCsel-kutatás, illetve a Korintusi-probléma egészében eligazítják.

Örvendetes az évről évre megnyilvánuló érdeklődés, amely a biblia-tudomány iránt érdeklődőket egybegyűjti Szegeden. A kollegiális légkör segíti a tudományos elmélyülést, és ebben a légkörben sikerült számos, korábban tabunak számító témát is megvitatni.

A kötet nem adhat átfogó képet még a két választott témában sem. De az előadók, úgy vélem, a legjelentősebb problémákat emelték ki közölt tanulmányaikban. Sokak kérésének teszünk eleget, amikor az elhangzott előadásokat egyetlen kötetben közzéteszük, remélve, hogy ez a tanulmánygyűjtemény új barátokat szerez a szegedi konferenciának, akikből később előadók válnak a tudományos bibliai reflexió mélyítésére és Isten Igéjének dicsőségére.

Szeged, 1995. július 5.

Benyik György
szerkesztő

AZ APOSTOLOK CSELEKEDÉTEI

Biblikus konferencia

Szeged, 1993. augusztus 30—szeptember 2.

Szerkesztette:

BENYIK GYÖRGY

EMILIO RASCO S. J.

AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIVEL KAPCSOLATOS KUTATÁS LEGALAPVETŐBB SZAKASZAI

Szívből köszönetet mondok a meghívásért, amely lehetővé teszi számomra, hogy részt vegyek ezen a konferencián, és Önökkel véleményt cseréljünk arról a témáról, amelyre engem felkértek. Jóleső megtiszteltetés Önök között lenni ezekben az időkben, amikor megszabadultak az elzártságtól, s biztos vagyok abban, hogy együttlétünk kölcsönösen gazdagít bennünket.

A téma, amelyet számomra javasoltak, a *La Teologia de Lucas: Origen, Desarrollo, Orientaciones*¹ című művem publikálásának időszakára emlékeztet. A korrektúra javítása közben került kezembe többek között WARD GASQUE *A History of the Criticism of the Acts of the Apostels*² című kötete, amelyet utólag iktattam a bibliográfiába. Ha ezt a könyvet felhasználhattam volna munkámhoz, ez hosszú könyvtári kutatástól kímélt volna meg. Mert az első részhez, amely voltaképpen egy történelmi vázlat Lukács teológiájához, nem volt olyan útmutató, amely vezetőül szolgált volna. Jóllehet KÜMMEL-nek és GRÄSSER-nek a *Theologische Rundschau* c. folyóiratban a 70-es évekig rendszeresen megjelentetett cikkei ilyen útmutatónak ígérkeztek, F. BOVON kiváló műve, amely inkább tematikus és nem történeti jellegű, csak 1978-ban jelent meg.³

Mégis, amikor megismertem GASQUE művét, afeletti bosszúságomba, hogy nem ismerhettem meg korábban, öröm is vegyült: mert az általa — egyesek szerint⁴ még ma

¹ An Gr v. 201, Università Gregoriana, Roma 1976.

² 1975, Tübingen, az ismert gyűjteményben: *Beiträge zur Geschichte der Biblische Exegese*, vol. 17. A művet nem nagy örömmel fogadta a kritika; cf. M. RESE, *Theol. Rev.*, 72 (1976) pp. 375—377; a legújabban is CH. H. TALBERT, „*Luke-Acts*”, pp. 297—320, in: *The New Testament and Its Modern Interpreters*, E. J. EPP & W. MACRAE, S. J. p. 311; mindazonáltal dicséretet is kapott a mű: „*Gasque's tendentious history (...) serves as a usefull bolt from the blue to jar research from its complacency*”. Lásd még BOVON rövid megjegyzését az új kiadás függelékében, 429. old. HEMER, akinek kötetét rögtön idézni fogom, megjegyzi, hogy a kutatók nagyon különbözően ítélik meg, ld. a GASQUE és E. HAENCHEN közötti véleménykülönbséget.

³ F. BOVON: *Luc le theologien. Vingt-cinq ans de recherches*. (1950—1975), *Le monde de la Bible*, DELACHAUX & NIESTLÉ, Neuchâtel—Paris 1978. Van egy második kiadás egy füzettel kiegészítve, „*Du côté de chez Luc*” = *Revue de Theologie et de Philosophie*, 115 (1983), pp. 175—189, és egy angol nyelvű fordítás is.

⁴ Pl.: G. SCHNEIDER in: *Gli Atti degli Apostoli*, I, 250: „*jóllehet elegendő anyagot tartalmaz, de mégsem felel meg ez a mai kritikai elvárásainknak*”. E. CH. H. TALBERT: „*Luke-Acts*” in *The New Testament and Its Modern Interpreters*; J. E. EPP & G. W. MACRAE S. J. [ed.] (*The Bible and Its Modern Interpreters*, 1989,) elismeri, hogy „*Ward Gasque's tendentious history of the criticism of Acts serves as a usefull bolt from the*

is túlzottan — bírált szempontokban voltak azok a kérdéses pontok, amelyeket észrevettem, amelyeket igyekeztem többé-kevésbé világosan megfogalmazni, például azt, amit DIBELIUSSzal, HAENCHENNEL és H. CONZELMANN-nal kapcsolatban később látni fogunk, és amelyek meghatározták munkám irányát⁵.

Újabban, egyelőre csak angol nyelven és egy német gyűjteményben — sajnos csak poszthumusz kiadásként — a kutatásnak mintegy új határvonalát jelezve megjelent egy másik mű is. Ez COLIN H. HEMERnek a *The Book of Acts in The Setting of Hellenistic History*⁶ című vaskos kötete. Ez a mű inkább további kutatásra, mintsem olvasásra való, és nem arra, hogy teljes egészében vagy minden részleges és általános következtetését elfogadjuk. De akadémikus könnyelműség lenne ezeket a véleményeket figyelmen kívül hagyni csupán azért, mert nem osztja őket a közvélemény, vagy mert konzervatív benyomást keltenek. Jóllehet lehetetlen teljesen kiküszöbölni a szubjektivitást, mégis erőfeszítéseket kell tennünk, hogy igazságosan értékeljük a dokumentumokat és mások következtetéseit.

Már ez a néhány megjegyzés is, amelyhez még sok más fog kapcsolódni, az Apostolok Cselekedeteivel kapcsolatos kritikai kutatás alapvető szakaszainak áttekintésére buzdít bennünket.

* * * * *

A téma címéből adódóan, valamint a rendelkezésemre álló idő és az én illetékességem miatt sem várható el, hogy ebben az előadásban az ApCsellemel kapcsolatos kutatás folyamatos történetét adjam elő. Biztosan csodálatos lenne ezt a kutatást *ap'arkhész* (kezdetől) nyomon követni, amikor már Mopszvesztiai Theodorosz fölvetett olyan problémát, amelyet maig sem oldottak meg a kutatók, hogy tudniillik mi a könyv *szkoposza*. Jó volna újraolvasni az ARANYSZÁJÚ *Homíliáit* az ő szinte modern szövegkezelésével (még ha néha azon panaszkodik is, hogy egyesek nem is ismerik ezt a könyvet), vagy SZENT ÁGOSTONnak bizonyos liturgikus ünnepek kapcsán tett reflexióit. Aztán a középkorból jó volna belekóstolni a régi idők gondolat-terméseibe, amelyeket BEDA gyűjtött össze.

A reneszánsz humanizmusával — amely sokak számára lehetővé tette, mint például ERASMUSnak is, hogy a szövegeket eredeti nyelven olvassák — szinte egybeesik a reformáció és az ellenreformáció; és itt — legalábbis a kevésbé polemikus szövegekben — érdekes indíttatásokat találunk. Engedjék meg, hogy egyet kiemeljek, amelyet még ma is ösztönzően érdekesnek talállok precíz tömörsége és kristálytisztá megfogalmazása miatt: a reformáció

blue to jar research from its complacency." p. 311.

⁵ Vö. az első lábjegyzetben idézett mű és előzőleg az alábbi cikkben: HANS CONZELMANN, *La „historia salutis”*. Ld. még *„Die Mitte der Zeit”, „Die Apostelgeschichte”, Greg.*, 46 (1965), pp. 286–319.

⁶ Edited by CONRAD H. GEMPF, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 49 J. C. B. Mohr, Tübingen 1899.

pietista korszakában a szövegkritika úttörői közül való J. A. BENDEL (1687–1752) *Gnomonját*⁷.

* * * * *

A felvilágosodás és a vele járó Szentírás-kritika után el kell tennie néhány évtizednek, hogy ez a kritika konkrétan az ApCsel könyvével kapcsolatban is megmutatkozzon. Ez abban az iskolában történik meg, amely *Tendenzkritik* néven válik ismertté, és amely, nem minden előzmény nélkül, F. CH. BAURban (1792–1860) találja meg vezéralakját. BAUR, akinek bizonyára voltak előfutárai (s itt eltekintek Hegel (1770–1831) sokat vitatott befolyásától, amelyet legalábbis első műveit illetően nagyon valószínűtlennek tartok),⁸ nem közvetlenül az ApCsellel foglalkozott, hanem egy latin tanulmányban csupán az István-elbeszélés eredetével, és azzal is csak határozottan történeti szempontból. BAUR vitathatatlan érdeme — jóllehet az ő idejében nehezen is gondolkodhatott volna másként — annak a megértése, hogy az újszövetségi iratok a keresztény történelem integráns részei, és ennyiben történeti kritériumok alapján értékelendők (itt is rejtőzik egy probléma). Mindenesetre ő fedezte föl először a Korintusi levelekkel kapcsolatban az ellentétes pártokat, Péterét és Krisztusét, valamint Apollóét; majd a Római levélről és a püspökség eredetéről írt tanulmányokat, hogy kutatása csúcspontját a monumentális *Der Apostel Paulus* című művével érje el (melyben egy igen rövid kommentár található az ApCselhez az utolsó, V. kötetben).

A püspökséggel kapcsolatos kutatásában (1838) már fölfedezzük az ApCselről vallott felfogásának alapvető nézőpontját (amit később az Újszövetség összes írásának megértésére is kiterjeszt). Íme néhány a kijelentései közül:

„*Ja selbst die Apostelgeschichte ist, ihrer Grundidee innersten Anlage nach, wie es auch im übrigen mit ihrer historischen Glaubwürdigkeit stehen mag, der apologetische Versuch eines Pauliners, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der beiden gegenüberstehenden Parteien dadurch einzuleiten und herbeizuführen, daß Paulus so viel wie möglich petrinisch, und dagegen Petrus so viel wie möglich paulinisch erscheint, daß über die Differenzen (...) so viel wie möglich ein versöhnender Schleier geworfen. (...) Wie die die Apostelgeschichte betreffenden historischen und kritischen Fragen nur dann befriedigend gelöst werden können, wenn sie aus Gesichtspunkt einer Parallellisierung der beiden Apostel für den eben bemerkten Zweck betrachtet wird, so erhalten wir dadurch zugleich aus ihr ein neues Moment für die Geschichte der kirchlichen Verhältnisse (...)*”.⁹

⁷ D. IO. BENDELII: *Gnomon Novi Testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas profunditas concinitas salubritas sensuum coelestium indicatur*. Ed. secunda (...) aucta et emendata, Tubingae MDCCCLIX.

⁸ B. G. NIEBUHR (1776–1831) veti föl a feltehető befolyás kérdését a maga *Storia romanájában* az ún. *burianus tézis*ekben.

⁹ BAURNak GASQUENál idézett szövege: i. m. 30. old.

BAUR még kísérletet tesz arra, hogy az autentikus levelek történeti Pálját éppúgy szembeállítsa az ApCselben bemutatott Pállal, mint ahogy a szinoptikusok történeti Jézusát a jánosi Jézussal; ami ellen régi tanítványa, D. F. STRAUSS 1817-ben hevesen tiltakozott. Azonban ez a probléma, mint a tübingeni mester más egyéb javaslati, most érdektelenek számunkra. Ezzel szemben meg kell jegyeznünk, hogy a judaizmus — a paulinizmus — és a békítő irenizmus háromfázisú fejlődése számára Jeruzsálem határain túl is hosszú történelmi periódust és bizonyos irodalmi irányzatok befolyását kell feltételeznünk. Ezek szerint az ApCsel születése „mélyen a második századba”¹⁰ nyúlik vissza; s az ebionisztikus iratok, valamint a Pszeudo-Kelemen-i irodalom említett befolyását nem a mai naptól kezdve tartják kétségtelenül későbbinek.

Bizonyos, hogy a kor gyermekeként és a szabad kutatás hevében BAUR nem tudta nem örökölni a racionalista érzékenységet, amelyhez aztán fokozatosan hozzákapcsolódott egyre spekulatívabbá váló történelemfelfogása.

Lehetetlen most nyomon követni a kutatás fordulatait, hatásaival és változó ellenhatásaival együtt. Beszélhetünk egy-egy iskoláról, azonban nem minden tagja fogad el mindent. Pl. BAUR kortársa és részben kollégája volt Tübingenben M. SCHNECKENBURGER (1804—1848), aki azt állítja, hogy az ApCsel „*Tendenzschrift*”, nem pedig „*Tendenzroman*”: Pál működésének és életének a levelekben és az ApCselben bemutatott adatai inkább kiegészítik egymást, mintsem ellentmondának egymásnak. Egyes kutatók szerint a tübingeni iskola legklasszikusabb (és legszisztematikusabb) bemutatása A. SCHWEGLER (1819—1857) *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung* (1846) című művében található.

Ha egyes kutatók mérsékeltbbek voltak is következtetéseikben, a többiek a végtelékig radikalizálták azokat. Ilyen volt például B. BAUER (1809—1888), akit GASQUE gyakran idéz a *History*-ban, akinek azonban — és rajta kívül még extrém radikalizmusú, önkényes és rosszul képzett kutatók egész sorának — W. G. KÜMMEL¹¹ nem ad helyet kutatásaiban.¹² Ha BAUR elgondolása két pillérre támaszkodott is, Pál négy autentikus levelére és az ApCselre, hiperkriticizmusa miatt az első pillér, vagy legalábbis annak egy része, azaz Pál is összeomlott. Ezért volt hatékonyabb A. RITSCHL (1822—1889) kritikája, akinek — mivel Tübingenben tanult — lehetősége volt arra, hogy a történetkritikai módszert félretéve, BAURhoz hasonlóan — igaz, nem egészen BAUR javára — a korszakok fölé helyezett vagy azokkal szembeállított történeti sémákat alkalmazza. RITSCHL úgy gondolta, hogy a bauri tézis túlbonyolította a dolgot: mivel nem minden zsidó-keresztény volt egyben Pál-ellenes, és nem minden pogány származású volt a zsidók ellen. Másrésről le is egyszerűsítette az egészet, amennyiben nem vetett számot valami nagyon alapvető dologgal:

¹⁰ Vö.: GASQUE, p. 40.

¹¹ Vö.: W. G. KÜMMEL: *The New Testament: The History of the Investigations of Its Problems*. Trans. by S. MCLEAN GILMOUR & H. C. KEE, Nashville—New York 1992, p. 131.

¹² Vö.: KÜMMEL 11. jegyzetben idézett művének 367. old.

mindnyájuk egységes hitével Jézus Krisztusban. Egyébként RITSCHL liberális teológiájának további szempontjai nem érintik a mi kutatásunkat.

Akad azonban még valaki, FRANZ OVERBECK (1835—1905), aki nagy befolyást gyakorolt kora luteránus teológiájára, pesszimizmusa, sőt hitének elvesztése ellenére is, amit „Vallomásai”-ban árult el. Ő nem tanult és nem dolgozott Tübingenben, hanem mint professzornak és rektornak Baselben volt a székhelye; tehát csak allegorikusan sorolták a tübingeni iskola tagjai közé. Az ApCsellet többé-kevésbé közvetlenül különféle alkalmakkor foglalkozott, amelyekből néhányat megemlítek. OVERBECK a tübingeni tézisek fényében felújította és szinte újra írta az elfeledett W. DE WETTE kommentárját.¹³ Írásaiban először használja az „urchristliche Literatur” megjelölést, és ebben az irodalomban, amely minőségileg tér el az esetleges pogány előfutároktól és a későbbi patrisztikától, felismeri, igaz csak nagyon általánosságban, a „Formengeschichte”-t; és az „Urliteratur”-ban nagy jelentőséget tulajdonít a Parusia késésének.¹⁴ Rektori programjában, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtschreibung*¹⁵, Lukácsot és Hegeszipposzt leértékelve az „első egyháztörténész” címet Eusebiosznak tartja fent. Az ApCsellet kapcsolatban azt mondja, hogy hiányoznak belőle a történetírássra jellemző elemi kritériumok, a kronológia és a szándék; a Lukács nyújtotta néhány bizonytalan időadat, valamint a prologusok véleménye szerint elégtelenek. De OVERBECKnek a maga tisztán evilági logikájával sikerül kimutatnia, hogy BAUR ellentmondásba került önmagával. Előzőleg ugyanis BAURNak tulajdonítottuk azt az érdemet, hogy az újszövetségi iratokat konkrétan nemcsak az ApCselt, hanem az Evangéliumokat is úgy tekinti, mint amelyek a történeti értékelésnek is tárgyai, miközben azonban Eusebiosz számára tartja fenn a „Vater der Kirchengeschichte”¹⁶ címet.

Végül, PH. VIELHAUER egy nagyon népszerű cikkében (*Christentum und Kultur*, 1919), amellyel később foglalkozunk, megismertet OVERBECK egy grandiózus mondatával: „Lukács egy átgondolatlan témát, a kozmikus történeti dimenziók témáját sajátjaként mutatja be egy hamis nézőpont végletes eltúlzásával: (...) Lukács a történetírás módszereivel tárgyalta azt, ami nem volt történelem, és amit nem mint történelmet hagyományoztak át.”¹⁷

¹³ DE WETTE (1780—1849) GABLER tanítványa volt, általában a modern „biblikus teológiai” tudomány atyjának tekintik. Vö.: H.-J. KRAUS: *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*. K. VI.

¹⁴ Furcsa, hogy H. CONZELMANN művében, amit majd később idézünk, a „Die Mitte der Zeit”-ben nem idézte soha OVERBECKET. Ezzel a témával kapcsolatban meg lehet nézni: JOHANN-CHRISTOPF EMMELIUS: *Tendenzkritik und Formgeschichte, Der Beirag Franz Overbeck zur Auslesung der Apostelgeschichte in 19. Jahrhundert*. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 27) Göttingen 1975.

¹⁵ A cím szerint: „Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel”. Basel 1892. (Példányunkat a szerző PROF. DR. HARNACKnak dedikálta).

¹⁶ Vö. az idézett program, 4. old. 2., 7. old. 6.

¹⁷ Idézet VIELHAUERKÖL, pp. 48, in: KECK-MARTYN: *Studies in Luke-Acts*. 1966. Vö.: RASCO i. m. pp. 29, 26, 97; GASQUE, passim.

Az újabb újszövetségi kutatók közül elsősorban A. JÜLICHER (1857–1938) vált ismertté a monumentális és még mindig érvényes tanulmányával, melyet a parabolákról írt. Kevésbé ismertek azonban kritikái, melyeket BAURról és iskolájáról írt: biztos, hogy cg szükség van történeti kutatásra, ez azonban nem jelenti szükségszerűen az Egyház elgondolásának kritikáját a kánonnal és a dogma érvényességével kapcsolatban. És történeti szempontból a tübingeni tézisek központi magja még jórészt nincs megalapozva: bizonyos, hogy Pált támadták, azonban egy konkrét vita (pl. az antiochiai konfliktus) vajon szükségszerűen tartós szakadást jelent-e két párt között? Az ApCsel nem kelti azt a benyomást, hogy a „Tendenzen” könyve. Jóllehet a „Frühkatholizismus” (korai katolicizmus) idealizálásával állunk szemben (ezzel a fogalommal később foglalkozunk). És ebbe az értelmezési irányba mutat JÜLICHER egy fontos mondata is, amely kifejezetten szemben áll BAUR előzőleg idézett gondolatával: „Nicht Paulus wird judaisiert, nicht Petrus paulinisiert, sondern Paulus und Petrus lucanisiert d.h. katholisiert”¹⁸.

A radikális kritika a maga túlzásaival elevenen érintette a régi téziseket: immár a tudatlanságnak, a források hiányának stb. tulajdonította a tévedéseket, nem pedig egy előzőleg felállított tétel, illetve kontraponáló akarat hiányának. H. J. HOLTZMANN megfogalmazásával élve, amelyet GASQUE idéz: „Wo er nach der Tübinger Kritik nicht sehen wollte, da konnte er der neueren Auffassung gemäß vielmehr meist nicht sehen.”¹⁹

Nem említettük, hogy néhány szerző a XIX. sz.-ban, akik többé-kevésbé érdeklődtek az ApCsel iránt, kapcsolatban állt a „Tendenzkritik”-kel. Ehhez az elgondoláshoz mindenkinek volt valami köze, de ilyen vagy olyan módon el is távolodott attól. Így M. SCHNECKENBURGER (1804–1848) is, akit általában tübingeninek tartanak, hátrahagyott egy munkát, melyet néhányan kiválónak és a mester legelfogulatlanabb művének tartanak. Ugyanezt mondják H. A. W. MEYERRől (1800–1873), a *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* gyűjtemény alapítójáról is, aki az ApCselhez írt kommentárjának második kiadásától (1856; az első kiadás 1835-ben volt) már állást tudott foglalni BAURral szemben. Ezt a kommentárt olykor jobbnak tartották a sorozatban ezt követő H. H. WENDT (1853–1928) kommentárjánál. Minthogy azonban nagyon sok év fog eltelni, hogy összehasonlítsák azt jelenlegi képviselőjével, E. HAENCHEN kommentárjával, értékelésétől most eltekintünk.

E. LEKEBUSCH, aki „outsider” szakembernek látszik, *Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte*²⁰ című műve teljesen más irányba tájékozódik, mint az uralkodó áramlatok. Nagy gonddal tanulmányozza a lukácsi nyelvezetet, és arra a következtetésre jut, hogy a „mi” részek szerzője azonos. Világosan azt állítja, hogy az

¹⁸ A. JÜLICHER: *Einleitung in das Neue Testament*. Freiburg i. B.—Leipzig 1894, p. 263.

¹⁹ GASQUE, p. 101; H. J. HOLTZMANN: *Die Apostelgeschichte*. (Hand-Commentar zum Neuen Testament, 1) Freiburg in B. 1899, p. 308.

²⁰ Gotha 1854. E. JACQUIER: *Les Actes des Apôtres*. (EB) Paris 1926, XIX. említi a „critiques conservateurs” között; GASQUE is, i. m. pp. 67–70, pozitívan említi és idézi.

ApCsel nem tendenciózus, apologetikus vagy békítő irat, hanem Pál igazi tanítványának és társának műve, melyet röviddel Jeruzsálem lerombolása után szerkesztettek.

Talán említésre méltó W. CH. MANEN (1842—1905), akit a „holland radikális iskola” egyik vezetőjének tekintenek, aki azonban nem fogadja el BAUR tételeit, hanem más, „ortodoxabb” eszmékre is fogékonyabb (miközben azért néhány cikkében kirohanást intéz a „német hiperkriticismus áramlata” ellen); számára az ApCsel zsidó Pálja nem áll szemben az igazi Pállal.

Svájcból, ahol élen járt OVERBECK, megemlíthetjük P. W. SCHMIEDELT (1851—1935) sajátos politikai és esztétikai hangsúlyai miatt, mely utóbbi szempontra alig figyel a többi kutató.

Franciaországban E. RENAN (1832—1892) foglalkozik az ApCsellel, főleg a *Les Apôtres* (1866) c. munkájában, részben szembehelyezkedve a már idézett BRUNO BAUER radikális kritikájával. Ő Pál társának tekintette Lukácsot, aki azonban történetileg kevésbé megbízható, mivel azzal van elfoglalva, hogy apologetikus szempontok miatt a rómaiak tekintélyét hangsúlyozza. RENAN valójában egy „*histoire dogmatique*”-ot (dogmatörténetet) írt. Minthogy nem érti meg a szinoptikusok közötti kapcsolatot (s ez talán az ő korában még megbocsátható), tehát azt a módot, ahogyan Lk Mt-hoz és Mk-hoz viszonyul, ebből azt szűri le, hogy különösen az ApCsel első részében szinte teljes a bizonytalanság. Nyilvánvaló, hogy a csodákat vagy a más természetfölötti elemeket racionalista módon magyarázza. Maga A. LOISY állítja majd, hogy ezek (ti. a csodák) csak kibúvók, amiket jobb elkerülni, s minthogy nem lehetségesek, jobb nem keresni, hogyan lehet történetileg értelmezni azokat.²¹

Talán feltűnik, hogy az idézett szerzők szinte mind német nyelvűek, és hiányoznak a felsorolásból a katolikus kutatók. Bizonyára ezek sem hiányoztak, és JACQUIER kritikátörténetének elején idéz is egy párat, s ezek között néhány újabbat is, mint pl. PATRIZZI, CAMERLYNCK, VIGOUROUX, KNABENBAUER... S megadja annak motívumát, hogy miért nem foglalkozik ezekkel: ezek között ugyanis a kisebb részletkérdéseket (adatok, szöveg, cél, források) leszámítva a nagyobb kérdésekben általános volt az egyetértés. Hozzátehetnénk, hogy ebben az időben a katolikus gyakorlat szerint a tanítást inkább a maga teljességében vizsgálták, nem pedig exegetikai részletekben, megőrizve azt a meggyőződést, hogy az ApCsel könyve a korai Egyház öntudatának fejlődése szempontjából igen fontos volt.

De mit mondhatunk az angol nyelvű kutatókról? Itt a vita árnyaltabbá válik. Kicsit visszalépve az időben, BAUR és iskolája előtt, nem sokkal a már idézett BENGEL után, találunk egy cambridge-i kutatót, W. PALEY-t (1743—1805), aki — főképp a *Horae Paulinae*-ban — bizonyos értelemben elkezdte a még mindig érvényben levő, aprólékos összehasonlító analízis módszerét, s aki segíteni tudott annak a problémának a feloldásában, ami egyre fontosabbá vált, hogy ti. a levelek és az ApCsel Pálja között mi a különbség. Ezért PALEY-t

²¹ A. LOISY: *Les Actes des Apôtres*. Paris 1920. (Rist. Minerva GMBH 1973) pp. 24—27.

inkább a „nem szándékos egybeesések” érdekelték, s kevésbé a nagy konvergenciák, miközben így — véleménye szerint — a mű lényegi történetiségéhez jutott el.

Telik az idő. Biztos, hogy tudományos környezetben nem mellőzték a német irányzatokat, különösképpen BAUR eszméit nem, azonban kevés követője akadt: S. DAVIDSONT²² (1806—1898) szokás említeni, aki azonban elszigetelt maradt. Erre egyes szerzők azt a magyarázatot sugallják, hogy míg a német tudományos világ kutatói, illetve az azzal kapcsolatban álló kutatók jórészt filozofikus környezetből jönnek (maga Baur is tipikus eset), addig az angolszász környezetben gyakran egy erős klasszika-filológiai, történetírási stb. hatás érvényesül.

Ennek első példája a skót származású JAMES SMITH, a tapasztalt utazó és geográfus, aki az 1848-ban megjelenő *The Voyage and Shipwreck of St. Paul* című könyvében mindent megtesz a páli tengeri út és a máltai partraszállás részleteinek kiderítése érdekében.²³

Nemsokára ezután jelenik meg egy kommentár az ApCselhez, amit gyakran kiadtak és kétségtelenül magas színvonalú. Szerzője H. ALFORD (1810—1870), aki minthogy tudott németül, kiválaszthatta a szakirodalomból azt, amit pozitívnak talált, és mellőzhette azt, ami számára zavarosnak tűnt. De azt sem mulasztotta el hangsúlyozni, hogy mennyire nem tetszik neki az, hogy néhány angol kutató becstelen módon elhallgatott bizonyos nehézségeket, vagy nem kielégítő módon oldotta meg azokat. Egy másik mű a szerzőiről elnevezett „*Conybare and Howson*”, amely jöllehet nem kommentár az ApCselhez, mégis nagyban hozzájárult annak megismeréséhez: ez egy inkább mérsékelt hangvételű tanulmány Pál életéről és írásairól, amely hosszú ideig és széles körben hatott a tudományos világban (az USA-ban is).

De, hogy bemutassunk egy „konvertitát” is, aki megtért a tübingeni tézisekhez, beszélünk kell a múlt század második felében élt S. DAVIDSONRÓL.²⁴ Említhetnénk még — nem annyira érdemei, hanem inkább ama (először névtelenül kiadott) sorozata miatt, amely a kor bestsellere volt — W. R. CASSELST, aki — megmártózva a bauri eszmékben — a kereszténység etikáját teljesen el akarta választani természetfeletti jellegétől. Ennek a kísérletnek szerencsés következménye a „*cambridge-i triumvirek*” egyikének, J. B. LIGHTFOOTnak (1828—1889) a küzdőtérre lépése. Az egymástól eltérő temperamentumú

²² GASQUE, p. 114, JACQUIER, p. XXI és HEMER, p. 11.

²³ Ez a probléma, és különösen a sziget, ahol Pál kikötött, oly sokszor kerül szóba, s nem ritkán, az általánosan elfogadott megoldással szemben, a szigetet Máltával azonosítják (ez SMITH javaslata). Éppen, miközben ezeket a sorokat írtam, jutott el hozzám egy kötet, benne két tanulmánnyal, amit még nem tudtam átnézni: H. WARNECKE—TH. SCHIRRMACHER: *War Paulus wirklich auf Malta?* Stuttgart 1992. Az első tanulmány összefoglalja a szerző előző művét: *Die tatsächliche Romfahrt des Apostel Paulus*, amit a KB gyűjteményében adtak ki (Stuttgart 2. Auf. 1989). A második értekezés SCHIRRMACHERÉ, amit sokatmondóan így nevezett el: „*Plädoyer für die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*”. A sziget, amiért a szerzők síkra szálltak, nem Málta, hanem Cefallonia. Már a könyv előtt, korábbi cikkek alapján polémia alakult ki a két szerző között.

²⁴ JACQUIER idézi, p. XXI.

és kompetenciájú kollégáival, a B. F. WESCOTT-tal és F. J. A. HORTtal kiegészülő trió britanniai körökön túl is méltó nevet szerzett magának. Amikor LIGHTFOOT mintegy kényszerűségből szembeszállt CASSELS *Supernatural Religion*jával, már elkezdte a páli levelekhez szánt kommentársorozatának írását. Konkrétan 1865-ben jelent meg a *Galatians* első kiadása a híres jegyzékkel, „*St. Paul and the Three*”, és publikációi az apostoli atyákhoz, amit később újabb bővített kiadások követtek. CASSELS nem túlságosan nehéz és igen briliáns cáfolatán túlmenően ez az utolsó szempont, amely Kelemen, Ignác és mások írásainak keltezésével és hitelességével foglalkozik, megingatta a tübingeni konstrukció sarkalatos pontjainak egyikét, vagyis az ApCsel késői keltezésének tételét (hogy ti. jócskán a II. században keletkezett). LIGHTFOOT nem tudta teljesíteni vágyát, hogy egy kommentárt szerkesszen ehhez a könyvhöz, így meg kell elégednünk néhány tanulmányával és az ApCselrel kapcsolatos cikkével, amit SMITH *Dictionary of the Bible*jében találunk.²⁵

Úgy látszik, ezen a ponton a kutatás egy időre túllép bizonyos határokon, és különféle pontokon összhangra törekszik: Tübingen hatásai és ellenhatásai nagyon erősek voltak; a kontinensen, főként a németek között nem találkozhatunk olyan nyitottsággal, mint az angol kollégáknál, akik így meglehetősen elszigetelődtek. LIGHTFOOT idejétől kezdve azonban észrevehető a kártyák összekeverődése. Talán az egyesült államok-beli kutatóknál lehet látni ennek érzékelhetővé válását, aminek konkrét és grandiózus megnyilvánulása sokkal később mutatkozik meg a két brit, F. J. FOAKES JACKSON és K. LAKE vezetése alatt megjelenő *The Beginnings of Christianity*ben (I. rész London, 1923–26), amelynek második része soha nem jelent meg.

Egy meglehetősen lehatárolt időszakban nagyon különböző beállítottságú kutatók tűnnek föl, akik nagyon komolyan veszik a szerző, a keletkezési idő, ill. az ApCsel könyv történeti elemeinek vizsgálatát. Ilyen többek között az anglikán W. M. RAMSAY (1851–1939), az egymástól nagyon eltérő luteránusok, TH. ZAHN (1838–1933), A. VON HARNACK (1851–1930) és A. SCHLATTER (1852–1938). A. LOISY egy kicsit a saját útján halad. Talán jobb későbbre hagyni a katolikusok, A. WICKENHAUSER és E. JACQUIER említését.

Hogy még egy pillanatig Angliánál maradjunk, igaz, jó néhány említésre méltó szerzőt átugorva, LIGHTFOOTtal együtt kezd hallatni magáról SIR W. RAMSAY, aki inkább a földrajzi, archeológiai kutatás felé hajlott, és ezért érdeklődött az ApCsel iránt is. A tübingeni elgondolásból indult ki, csakhogy épp utazásai és kutatásai távolították el őt egyre jobban attól. Az ApCsel kutatói hálásak lehetnek neki a 2. és 3. fejezetben olvasható „hét egyház”-zal kapcsolatos kutatásai miatt. Pállal kapcsolatban, párhuzamosan az ApCselrel, első helyre teszi a Galácia körüli vitát. Az ApCselben leírt páli útikalauz lehetővé tette számára, hogy jobban megértse ennek a kifejezésnek az értelmét: ezt elsősorban „a déli Galáciára” értette, arra a vidékre, amelyet Pál korábban fölkeresett. Ezen túlmenően jobb

²⁵ A második kiadásban. I. kötet, London 1925. LIGHTFOOTtal kapcsolatban vö.: GASQUE i. m. VI; ST. NEILL: *The Interpretation of the New Testament*. (The First Lectures, 1962) London 1964.

magyarázatot javasolt az ApCsel 15 és a Galata 2 közötti viszonyra.²⁶ RAMSAY szerint, s ezt az utat sokan követik, a Gal 2-t nem lehet az ApCsel 15-tel kapcsolatba hozni, hanem csak azzal az ApCsel 11,30-ban szereplő látogatással, amikor az éhínség enyhítésére gyűjtöttek.²⁷

Sajnos, mellőznünk kell más említésre méltó kutatókat, hogy visszatérhessünk a kontinens szívébe, egész pontosan az első keresztény századokkal foglalkozó egyik legnagyobb kutatóhoz, HARNACKHOZ. Világos, hogy itt nem merülünk bele abba az egyáltalán nem könnyű problémába, hogy milyen kapcsolatban állt egyházával, és nem foglalkozunk a csodákkal, ill. a természetfölötti eszméjével szemben tanúsított ellenállásával vagy azzal, hogy a nem kevésbé híres, mint vitatott könyvének címével élve, mi volt a felfogása a „*Das Wesen des Christentums*”-ról. Tény az, hogy kutatásaival túlhaladta a tübingeni tézist (jóllehet ez álcázott formában tovább él néhány kortárs szerzőnél). A *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* című terjedelmes művében három alkalommal foglalkozott figyelmesen Lukáccsal és az ApCsellel, éspedig a következő címek alatt: *Lukas, der Arzt, der Verfasser der dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte: Eine Untersuchung zur Geschichte der Fixierung der urchristlichen Überlieferung* (az I. kötetben, Leipzig, 1906); *Die Apostelgeschichte* (a III. kötetben, Leipzig, 1908); és a *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien* (a IV. kötetben, Leipzig, 1911).

Ezekben és más írásaiban HARNACK alapos vizsgálat tárgyává tette az ApCsel alapvető problémáit: a történetiség kérdését, a szerzővel kapcsolatos belső és külső kritikát, a „mi” részek egymás közötti és a hosszabb elbeszéléssel való kapcsolatát, az Evangélium és az ApCsel egységének kérdését, a Péter-Pál problémát stb. Nem HARNACK volt az első, aki fölvetette ezeket a problémákat, és nem is oldotta meg azokat egyszer s mindenkorra. Pl. az angol W. PALEY a XVIII. sz. végén, a már említett *Horae Paulinae* c. munkájában, foglalkozott az ApCsel és Pál közti egybeesésekkel. Könyvének címe nagyon sokatmondó kora számára is: *Or the Truth of the Scripture History of St. Paul evinced by a Comparison of the Epistles which bear his name with the Acts of the Apostles and with one another*.²⁸

²⁶ Néhány kivétellel az egzegézisben előnyben részesítette azt a teóriát, hogy a Galata levél címzettjei azok a kelta törzsek lennének, amelyek szálláshelye egészen északig terjedt. RAMSAY utazásai, archeológiai és lingvisztikai kutatásai nyomán a Dél-Galácia teóriát javasolta, amit aztán sok páli kutató, ha nem is mind, elfogadott. Pl.: S. LYONNET S. J.: *Les Epître de Saint Paul aux Galates aux Romains*. (BJ) 2^e ed. revue, Paris 1959, aki miután bemutatta ezt az elgondolást, de nagyon valószínűtlennek tartotta, és közli az érveit is. Újabb J. A. FITZMYER a NJBC (47: 3–5) is mint „more likely” értékeli az Észak-Galácia elméletet, azonban számára a probléma kevésbé tűnik fontosnak. Ugyanaz az álláspontja B. CORSANI-nak is a *Lettera ai Galati* (ICSANT), Marietti 1990) c. egészen új munkájában. A legújabb *The Anchor Bible Dictionary* vol. 2, 1992, amelyben két hasonló cikk kínál egymástól eltérő lehetőségeket: ST. MITCHELL s. v. „*Galatia (Place)*”, nem kétséges: Lukács és Pál utalásai Dél-Galáciára vonatkoznak. Azonban H. D. BETZ: „*Galatians, Epistles to the*” úgy, hogy „*central Anatolia is the most likely of the churches of Galata*”.

²⁷ Vannak nagyon vitatott pontok, mint pl. a 16,6 és 18,23 „galaták földje” értelmezése is.

²⁸ Vö.: GASQUE, i. m. pp. 17, 38.

Hasonlóképpen J. G. HAWKINS, a híres és még mindig olvasásra érdemes *Horae synopticae: Contribution to the Study of the Synoptic Problem* című művében — amelynek első kiadása 1898-ban jelent meg — észrevette mind a Lukács ev. és az ApCsel, mind pedig a „mi” részek és az ApCsel maradéka közti hasonlóságokat. A különbségeket azzal magyarázta, hogy a két művet különböző időben szerkesztették. HARNACK tökéletesíti az összehasonlítást, és abból a szerző azonosságára következtet. Az ír származású W. K. HOBART a *The Medical Language of Luke* című művében a nyelvezet vizsgálatával már 1882-ben megkísérelte megerősíteni azt az ősi hagyományt, hogy Lukács orvos volt. HARNACK első kötetében átvesszi ezt, de kritizálja is, fölsímvén, hogy HOBART túlságosan sokat akart bizonyítani.²⁹ Mindenesetre ennek az orvostudományhoz értő személynek feltételezése még a HARNACK elleni kritikák után is (pl. CADBURY részéről) segítség lehetne a lukácsi stílus egyes sajátosságainak megértésében.

Van egy alapvető pont a három fent idézett kötetben, mellyel kapcsolatban HARNACK néhány év után megváltoztatta véleményét. A *Lukas der Arzt*ban (1906) föltételezte, hogy az ApCsel szerkesztésének az időpontja 80 volt, és ezzel megsemmisítette a *Tendenzkritik* alapjait. Két évvel később azonban ezt a dátumot Domicianus (81—96) vagy Titus (79—81) idejére, ill. a 60-as évek elejére teszi; végül azonban az ApCsel fináléjára és több más érve támaszkodva 62-ben állapítja meg.

Tehát az ApCsel híres professzorával minden megváltozott: Lukács történész volt, akinek megvoltak ugyan a maga gyöngeségei (pl. hitt a csodákban), mégis „történeti” munkát hagyott számunkra; Pál társa volt, egy a tanítványai közül, jóllehet nem szoros értelemben vett teológiai szempontból; az eltérések (a páli levelektől) nem megmagyarázhatatlanok, és véletlenszerű egybeesések föllülműlják azokat. Természetesen az ApCsel a Teofilnak címzett első kötet folytatása volt, és célja is világosan és precízen kifejeződik: „Die Kraft des Geists Jesu in den Aposteln geschichtlich darzustellen.”³⁰

* * * * *

Biztos, hogy HARNACK azzal, hogy az ApCselt mint „történeti” művet szemlélte, többé-kevésbé tudatosan kapcsolódott néhány angol nyelvű kutatóhoz, és minden bizonnyal azokhoz az ősi hagyományokhoz is, amelyeket, ha úgy tetszik, „kritika előttinek” nevezhetünk. De mindenekelőtt szembefordult a kontinensen található előfutáiraival,

²⁹ Lukács orvosi nyelvezetének a témája többé-kevésbé elfogadott a kommentárokból, bevezetésekben stb., el kell azonban ismerni, hogy az Egyesült Államokbeli H. J. CADBURY különböző írásaiban 1919 és 1939 között, beleértve a híres *The Making of Luke Acts*-ot is (New York 1927), kimutatta, hogy a bizonyítékok nem pontosak: egy hasonló érvelés lehetséges lenne József vagy más korabeli személyek számára is, vagy számot vetve a *Corpus Hippocraticum Graecorum*mal, Lukácsot lógondozónak is titulálhatnánk! Vö.: J. DUPONT: *Les sources du Livre des Actes Etat de la question*, 1960, p. 81.

³⁰ Lásd második tanulmányában, 6. old. A *Teológia* munkámban idéztem és elfogadtam G. STÄHLIN egyik cikkében szereplő mondatát (vö.: p. 142 és 411: „Die Zeit der Herrschaft Jesu Christi durch das Pneuma.” STÄHLIN cikkében nem idézi HARNACK megfogalmazását, de nekem úgy tűnik, hogy ugyanazt állítja.

BAURral, BAUERrel, OVERBECKkel... Főleg a *Tendenzkritik* ért véget, s elkezdődött a *Quellenkritik*, vagyis a források kutatása.

Ez a probléma nem először vetődött föl. Sőt, már maga az evangélium sugallja, amikor a szemtanúkról beszél (köztudott, hogy az antik történetírás mekkora jelentőséget tulajdonított azoknak), illetve amikor áthagyományozott elbeszélésekről tesz említést, amelyeket a szerző nagy gonddal megvizsgált (Lk 1,1–3). Az ApCselben is nagyon hamar föl hívták a figyelmet a „mi” részek, amelyek világosan elkülönülnek az egyes szám 3. személyben álló elbeszélésektől. Tehát természetesen vetődött fel a Lukács által használt dokumentumok problémája.

Ha azonban visszatérünk a kritikai korszakhoz, és konkrétan HARNACKhoz, láthatjuk, hogy már előtte javasoltak különböző megoldásokat. Szerencsénkre a kutatásnak ezt a szakaszát aprólékosan tanulmányozta az Újszövetség, de különösen az evangéliumok és az ApCsel kiváló szakértője, DOM JACQUES DUPONT³¹.

A XVIII. sz. végén és a XIX. sz. elején különböző javaslatok születtek, melyekkel SCHLEIERMACHER is próbálkozott. Azonban DUPONT és más kutatók szerint a kiindulópontot B. WEIß adta meg a *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament* (1866) c. munkájában, és e kiindulási pontnak nagy jelentősége HARNACK műveiben válik nyilvánvalóvá. DOM DUPONT finoman, de hatásosan megkülönbözteti a probléma két oldalát: az első inkább ahhoz a problémához kötődik, amelyet általában a „forrásokon” értenek, ill. inkább összhangban van a könyv első részével és a *Quellenkritik* szokásos módszereivel; a második viszont jobban alkalmazható a „mi” egységekre és más olyan egységekre, amelyek „formájuk” és kialakulási folyamatuk szerint alkalmasak lesznek arra, hogy a 20-as évek körül *Formgeschichte*-nek nevezzék.³² Említettük már OVERBECK ezzel kapcsolatos felismerését. Ettől kezdve a század eleji első „vallástörténészek” műveiben és ED. NORDENnek az ApCsellel kapcsolatos munkáiban már kétségtelenül felfedezhető a *Formgeschichte* befolyása. El kell azonban ismerni, hogy a közvetlenül az evangéliumokra alkalmazott *Formgeschichte* csak néhány évvel később, K. L. SCHMIDTtel, R. BULTMANNnal, M. DIBELIUSSzal jelenik meg.

Visszatérve HARNACKhoz és nagyon leegyszerűsítve a dolgot, ő ebben a kérdésben világosan különbséget tett az ApCsel első és utolsó része között: az elsőben egy fő, úgymond közbülső forrást fedezett fel, amelyet földrajzi és személyi utalásai miatt „antiochiainak” nevezett el. Ez a forrás, a különböző kutatók — mint pl. J. JEREMIAS —

³¹ *Les sources du Livre des Actes*. État de la question, Desclée de Brouwer 1960. Angol fordítás: London 1964. A mű az évszámokon kívül még aktuális, mert a témát nem fejlesztették tovább, kivéve néhány pontosítást a „mi” részekkel kapcsolatban. A kutatásoknak az összefoglalását más művekben is meg lehet találni, pl. G. SCHNEIDER: *Die Apostelgeschichte*, I. 1980. Olasz kiadás, *Introduz. Parag.*, 3, p. 115; R. PESCH: *Die Apostelgeschichte*. 1986. Olasz kiadás: 1992, p. 37, ami kitart saját álláspontja mellett.

³² Köztudott, hogy M. DIBELIUS cikkében, *Stilkritisches zur Apostelgeschichte*, eredetileg 1923-ban jelent meg, de az *Aufsätze zur Apostelgeschichte* tanulmány-gyűjteményben vált ismertebbé 1951-ben, azt állította, hogy a *Formgeschichte* módszere nem alkalmazható az ApCselre, amihez inkább a „stilisztikai kritika” illik.

részéről ért kritikák, korrekciók ellenére, úgy tűnik, hogy ma is tovább él, miként például R. PESCH kiváló kommentárjában.³³ A könyv második része HARNACK szerint a „mi” szakaszokra összpontosít, amelyek igazi források, mert fölfedik a szerző kilétét, a lukácsi hagyományt, és amelyeket a Lukács-evangélium prologusával együtt kell tanulmányozni. Ezt a részt is újraértékeltek vagy kritizálták, illetve át is dolgozták különböző kutatók, mint CADBURY és mások. M. DIBELIUS úgy értelmezi azt, mint egy „útikalauzt” vagy „útínaplót”, amit valaki megszerkesztett, s aztán Lukács (DIBELIUS szerint az ApCsel szerzője) felhasználta a saját művében.

Egy megjegyzés erejéig érdemesnek látszik utalni arra, amit egyébként DUPONT is megemlít:³⁴ *jóllehet könnyű megtalálni, hogy hol kezdődnek a „mi” szakaszok, sokkal nehezebb pontosan megállapítani, hogy hol végződnek, mert az útírtás jelenléte lehetetlenné válik (pl. Pál börtönbe kerül), vagy szükségtelen a továbbiakban beszélni róla.*

Lehetetlen lenne most az ezzel a témával kapcsolatos különböző magyarázatok összes variánsával vagy árnyalatával foglalkoznunk. DUPONT végül arra a következtetésre jut, hogy semmilyen javaslatnak, legyen az antiochiai forrás vagy útínapló, nem sikerült felülkerekednie. De pozitívként megjegyzi, hogy e próbálkozások kiemelték azokat a sajátosságokat, amelyek arra utalnak, hogy a szerző nem egy csapásra írta meg az ApCsel. Különböző változtatásokat, kiegészítéseket, betoldásokat, jegyzeteket találunk benne, tehát előzetes forrásokat: s ezeknek az összekapcsolását fedezzük fel, amely hol eltűnik, hol pedig újra jelentkezik. A probléma és annak megoldása is a szerző irodalmi tevékenységéből adódik; s ezen a ponton DUPONT kapcsolódik P. P. BENOIT O. P. tanulmányához:³⁵ a maga személyességében Lukács nem közvetlenül más szerzőktől származó források alapján szerkesztette az ApCsel, hanem saját jegyzeteiből dolgozott. Egy másik, Péter beszédjével foglalkozó tanulmányában³⁶ kedvesen idézi egy mondatot, amely ugyan egy partikuláris esetre vonatkozik, de alkalmazható a kérdéses problémára: *„Ex quo etiam facilius explicatur constans praesentia dictionis ac stilus Lucae.”*³⁷

Nyilvánvaló, hogy a „mi” szakaszok DUPONT szerint is speciális eset, amely magyarázatát a redakcióban kapja meg az antik szövegek fényében: *„l'auteur veut faire entendre qu'il a pris part aux événements qu'il rapporte.”* És itt segítségünkre van a Lukács-prologus a többi kutató ellenállásával szemben is. Kétségtelen, hogy minden a

³³ Lásd 31. jegyzet. Úgy tűnik, hogy PESCH nagy jelentőséget tulajdonított annak.

³⁴ I. m. 76. old., 3. jegyzet.

³⁵ „La deuxième visite de saint Paul à Jérusalem” *Biblica*, XL 1959, pp. 778–796 = *Studia Biblica et Orientalia*, vol. II.: *Novum Testamentum* (AnBib 11), Roma 1959, pp. 210–224.

³⁶ „Les discours de Pierre dans les Actes des Apôtres et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc” [F. NEIRYNCK ed.], *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*. Mémoires Cerfaux (BephThLov XXXII), Duculot, Gembloux 1973, pp. 329–374. Az 1989-es kiadás a *Leuven University Press*-ben egy másik oldalszámozást tartalmaz és egy pótlékos jegyzetet is, 328–330. old. Olasz kiadás in: *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*. Ed. Paoline 1985. pp. 53–102.

³⁷ A francia szövegben 351. old., 62. jegyzet. Olasz kiadás: 77. old., 62. jegyzet. A tételt E. RASCOTól vették át, *Actus Apostolorum — Introductio et exempla exegetica*. Romae 1968, p. 180.

módszer problémájába torkollik: a kutatók vagy kizárólag a történetiségproblémát látják, és ezért pl. elsősorban a páli levelektől való eltérésekre figyelnek; vagy, s ez látszik a biztosabb útnak, számolnak az irodalmi eljárásokkal és a lukácsi szempontokkal. Így zárja jól dokumentált művét a jeles belga bencés.

Ezekben az években talán két pontban tartottak ki következetesen. Az első az ApCsel „mi” szakaszainak és a tengeri utak leírásának kapcsolata az antik szerzők írásaival. E teória fő védelmezője VERNON K. ROBBINS volt a „*By Land and By Sea: The We-Passages and Ancient Sea Voyages*”³⁸ tanulmányában, amely egy ideig népszerű volt, ma azonban nem annyira. Valójában nem lehet teljes bizonyossággal kimutatni, hogy a többes számú szakaszok csak a tengeri utak leírására vonatkoznának, és a „mi” használata sem látszik kötelező érvényűnek; s az eddig felhozott szövegek, jóllehet kollektív alanyt jelölnek, nem jutnak túl azon az érvelésen, hogy bizonyos irodalmi hagyományokra jellemző szerkesztési módra hivatkoznak.³⁹ Valójában ez és más magyarázatok is, miként azt helyesen jegyzi meg FUSCO⁴⁰, kikerülik a valós problémákat és azokat az eltérő szempontokat, amelyekkel például az ApCsel és a levelek szemlélik Pál alakját.

Említsük meg röviden — íme, a második pont — azt a véleményt is, amely különösen az első fejezetekre vonatkozóan olyan semita, arám vagy héber bázist feltételez, amelyet később nem mindig a legszerencsésebben fordítottak le. Ezt elsősorban a Yale University professzora, C. C. TORREY állította a múlt században, és követői, mint pl. J. DE ZWAAN; ennek hatása újabban meglehetősen mérsékelt és esetleges, miként többek között M. WILCOX és M. BLACK⁴¹ esetében.

Ezenfelül nyilvánvalóan vitatott az a befolyás, amit a görög Biblia különböző variánsai az ApCselre gyakoroltak, főleg az idézetekben. Két szerző, HOLTZ és RESE szinte egyidejűleg foglalkozott ezzel a témával, ha nem is ugyanazon terjedelemben és nem azonos következtetésre jutva.⁴²

Végezetül: a „források” problémájára hatással volt az ApCsel kétszeri szerkesztésének, sőt többszöri kiadásának ismételtén javasolt teóriája, amelyet F. BLASS, TH. ZAHN

³⁸ Az alábbi gyűjteményben publikálták: *Perspectives on Luke-Acts*. Edited by CHARLES H. TALBERT 1978, pp. 215—242.

³⁹ Lásd V. FUSCO cikkét. „*Le sezioni noi degli Atti nella discussione recente. Bibbia e Oriente*, 25 (1983), pp. 73—86. Néhány érdekes kísérlet található, igaz más szempontok alapján, SUSAN M. PRAEDER tanulmányában is: „*The Problem of First Person Narration in Acts*”. *Novum Testamentum*, 29 (1987), pp. 193—218; lásd még FUSCO megállapításait. „*Ancora sulle sezioni-noi degli Atti*”. *Rivista Biblica*, 39 (1991), pp. 231—239, J. WEHNERT művének a recenziója (amit én nem ismerek), *Die „Wir-Passagen” der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischen Tradition*. (GTA, 40) Göttingen 1989. Vö. még HEMER, i. m. p. 317.

⁴⁰ Az előző jegyzetben idéztem, s az utal: RASCO: *Teologia*, pp. 147—145.

⁴¹ M. WILCOX: *The Semitisms of Acts*. Oxford 1965; M. BLACK: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* 3rd. ed. Oxford 1967. Néhány példa, vö.: RASCO: *Actus*, pp. 312, 319; DUPONT: *Nuovi Studi*, p. 228.

⁴² T. HOLTZ: *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*. (T. u. U. z. der altchr. Lit., B. 104), Berlin 1968. M. RESE: *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*. (StNT, 1.), 1969. Más törekvések: BOVON: i. m. pp. 107—115, amit én meggyőzőnek találok.

és újabban A. C. CLARK vetett föl.⁴³ Köztudott, hogy az úgynevezett „nyugati” szöveg érzékelhetően hosszabb az „alexandriainál”, és olykor pontosabb is. A kritikusok többsége, az újabb papiruszkutatási feltárásoktól megerősítve, a keleti szöveget részesíti előnyben, természetesen anélkül, hogy apriorisztikusan kizárna néhány „nyugati” olvasatot (mint pl. a Lk 24-ben).

Itt talán megemlíthetnénk azokat a kutatásokat, amelyeket évek óta folytat P. M. E. BOIMARD O. P. és kollégája, A. LAMONILLE. E. DELEBECQUE lépéseit követve már korábban publikáltak két kötetet: *Le texte Occidentale des Actes des Apôtres. Reconstitution et Rehabilitation*.⁴⁴ Most azonban mindent újra kezdtek négy kötetben (az utolsó még nem jelent meg) a „*Les Actes des Deux Apôtres*”-ben.⁴⁵ Biztos, hogy fölmerül némi kétség látván azt a biztosságot, amellyel a két szöveget elválasztják egymástól és a források közti különbségeket megállapítják, egy kicsit úgy, mint ahogy ez megtörtént BOIMARD azon teóriáinak a vizsgálatakor, amelyeket az evangéliumok szerkesztéséről és kialakulásáról állított fel; de átgondoltabb reflexióra lenne szükség ahhoz, hogy kiérlelt véleményt fogalmazzunk meg.

És így áttérhetünk a szónoki beszédek témájára, amely hasonlít a források problémájához. Ez egy nagyon vitatott és jelentős téma, mind kiterjedésére, mind minőségére nézve. Ezeket a mindenekelőtt Péter és Pál szájába adott beszédeket, amelyeket vagy zsidók vagy pogányok előtt tartanak, általános kategorizálással missziós vagy kerügmátikus beszédeknek nevezhetjük; néhány beszéd azonban apologetikus jellegű; de ezekről is különbözik a „*sui generis*” István-beszéd az ApCsel 7-ben.

Ebben a témában érvényes DUPONT panasza, mindenekelőtt a kezdetekre, amelyet a forrásokkal kapcsolatos munkájában találunk:⁴⁶ „*travail parallèle*”, világosabban, „*ignorance réciproque... étonnante*”. Itt főleg CH. H. DODD-ról és M. DIBELIUS-ról van szó.⁴⁷

DIBELIUS, aki 1919-ben publikálta a híressé vált *Die Formgeschichte des Evangeliums*-ot, miután áttért az előbb idézett cikkében az ApCsel tanulmányozására, számot vetett azzal, hogy a „formák” és azok fejlődésének folyamata ebben a könyvben nem kategorizálható egyformán, főleg ha a beszédekről van szó. Egyrészt észrevette, hogy

⁴³ *The Act of the Apostles. A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passages*. Oxford 1933. Lásd még: E. J. EPP: *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*. Cambridge 1966.

⁴⁴ Tome I: *Introduction et textes*. Tome II: *Apparat critique, Index des caractéristiques stylistiques. Index de citations patristiques*. Éditions Recherches sur les Civilisations, Paris 1984.

⁴⁵ In: *Études Bibliques* n.s. 12, 13, 14. Paris 1990. Az egyes címek összegzik nagyjából a témákat: I: *Introduction Textes*; II: *Le sens des récits*; III: *Analyses littéraires*. A negyedik rész a történeti kritikával foglalkozik.

⁴⁶ Vö.: 12. old., 2. jegyzet.

⁴⁷ DODD-dal kapcsolatban először 1936-ban publikált könyvecskéjét említem meg: *The Apostolic Preaching and Its Developments. Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History*. Később publikálta: *According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology*. London 1st ed. 1952. M. DIBELIUS 1923-as cikke: „*Stilkritisches zur Apostelgeschichte*”, ismertebb más 1951-ben, Göttingenben kiadott tanulmányával (én az 1957-es kiadást idéztem) *Aufsätze zur Apostelgeschichte, herausgegeben von Heinrich Greeven*.

ezekben a beszédekben bizonyos *toposzok* „ismétlődnek”, vagy hasonlóak, és a következő beszédekben újra találkozhatunk velük; másrészt úgy tűnik, mintha Lukács az antik sztoriográfusoktól vette volna a modellt. Igaz, analízise ezen a ponton meglehetősen felületes maradt,⁴⁸ és ő, valamint néhány követője a redaktornak nagyfokú szabadságot és önkényességet tulajdonított. Tehát DIBELIUS szerint a misszió kínálta az alkalmat, míg a prédikáció volt az az eszköz, amellyel a tanítványok Jézusra emlékeztek. Ez a séma mindig ugyanaz volt, s ez volt az a séma, amelyet a Lk szerzője ismert, amint erről korábban, első könyvében is írt: „so predigen wir, und durch solche Predigt sei ihr Christen geworden.” Ez érvényes legalábbis a 2—12. fejezet beszédeire: ugyanazok a témák ismétlődnek, a szerző korának sémája szerint (a maga krisztológiájával, eszkatológiájával stb.).

Ami DODDOT illeti, ő kutatásaiban a *kérügma* központi és alapvető rétege mögé néz, igen közel az 1Kor 15-höz, melyből az összes fejlődés elindult, és hasonló formákhoz, amelyek másutt is megtalálhatók, főleg az ApCsel beszédeiben. DODD, fölelevenítve TORREYNak a szövegek áram eredetijével kapcsolatos hipotézisét, úgy gondolja, hogy ezen az úton eljuthat az ősi krisztológiához, amire már HARNACK is fölhívta a figyelmet.

Tehát a metodológiai hasonlóságokon túlmenően az eredmények meglehetősen különbözőek voltak: DIBELIUS szerint a séma Lukács korának sajátja, DODD szerint pedig az ősi apostoli prédikációé.

A beszédek témájával kapcsolatban 1961-ben (a dátumot érdemes megjegyezni, mert előbb jelentek meg VIELHAUER, HAENCHEN, CONZELMANN tanulmányai, akikkel még nem tudunk foglalkozni) jelent meg U. WILCKENS *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und Tradizionsgeschichtliche Untersuchungen*⁴⁹ című műve. A bevezetőben található a témával kapcsolatos kutatás remek összefoglalása. Az első fejezetben az ApCsel 2—13 fejezetek (kivéve a 7. fejt.) beszédeinek szerkezetét és felosztását vizsgálja. A másodikban először a könyvben elfoglalt helyüket vizsgálja, aztán a beszédek sémáját a hagyomány történetének problémája szempontjából: a dibeliusi tézisek fényében, az 1Kor 15, ill. az 1Tesz 1,9 és a Zsid 5,11-6,2, valamint az ApCsel 14,15-17 és 17,22-31 összefüggéseiben. Tehát a szerkezet funkciója levezethető az ApCsel teológiai szemléletéből, akár általánosan, akár a zsidókhoz és pogányokhoz intézett missziós beszédek alapján. A séma bemutatása után WILCKENS Jézus kérügmájának tartalmát vizsgálja, a bűnbánatra való felhívást és az üdvösség hirdetését. A harmadik fejezetben a szerző a beszédek hagyománytörténeti hátterét mutatja be, miközben különbséget tesz a pogány konvertitákhoz intézett beszédek, ill. a közvetlenül a zsidókhoz intézett prédikációk között, amelyek kapcsolatba hozhatók az 1Kor 15 páli hagyományával, vagyis a zsidókat megtérésre szólító leghagyományosabb felhívással. Egy utolsó hagyománytörténeti

⁴⁸ Thuküdidész néhány mondatát pl. nagyon leegyszerűsítve idézik. Vö.: HEMER i. m. ch. 3: „Ancient Historiography”. Aztán gyűjteményben idézett, *Les Actes des Apôtres* [ed.: J. KREMER] W. C. VAN UNNIK: „Luke’s Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography”, 37—60. old.

⁴⁹ Neukirchen 1961. fontos a „3., überarbeitete und erweiterte Auflage 1974”.

megfontolást WILCKENS István beszédének (ApCsel 7) szentel. (A harmadik kiadásban, túl az előző szöveg változásain, itt különböző „Nachträge” következnek.)

Másoknak, konkrétan DOM DUPONT-nak, ez a tanulmány a maga briliáns és gazdag magyarázó részeivel együtt teológiai szempontból reduktívnek tűnt.⁵⁰ WILCKENS tanulmányának specialitása — az elődökhöz, például DIBELIUSHOZ és DODDHOZ viszonyítva — párhuzamosan azzal, amit más kutatók már az evangéliumoknál (konkrétan CONZELMANN Lukácsnál) alkalmaztak, a *Redaktionsgeschichte* és a szerzői *Theologie* analízise: nagyon kevésbé foglalkoztatta, hogy a szerző az apostoli prédikációhoz vagy korának igehirdetéséhez kapcsolódott-e; meghatározóak azonban azok a választások, melyeket a szerző az eszkatalógiában, ill. a szoteriológiában tett.⁵¹

Mármost a redakció szó egyesek számára a szabad kreativitás szinonímája; mások számára helyesen az író modorát és személyiségét jelenti. Évekkel ezelőtt írtam⁵²: „*Ex eo quod redactio sit lucana, non eo ipso reiciuntur fontes, traditiones, documenta*”, amelyeket DUPONT össze akart gyűjteni a Péter beszédeivel kapcsolatos tanulmányában 1973-ban.⁵³ Azonban WILCKENS új kiadásában sem világos egészen, hogy a lukácsi műben az, ami az 1Kor 15,3 kk.-kel kapcsolatba hozott és a Krisztus halálának értékére vonatkozó állítások mögött van, az üdvörténeti események miatt van, vagy pedig a tanúk miatt, akik azt szavatolják. Eltekintve azonban az eucharisztikus szövegektől, úgy tűnik számomra, hogy az evangéliumban, amely kiemelkedően elbeszélő jellegű, Lukács azt alkalmazza, amit évekkel ezelőtt „*narratív teológiának*”⁵⁴ neveztem el; aztán az ApCselben is vannak beszédekben vagy azokhoz kapcsolódóan kifejtett szövegek, mint a 2,38; 3,19.26; 5,31; 10,43; 13,38; és a szövegbeli, valamint jelentéstani nehezségek ellenére sem szabad megfeleledkeznünk az ApCsel 20,28-ról.

Azonfelül fontos, hogy ne erőltessünk a szövegekre, amelyek teológiai terminológiában még szegényesek, későbbi korok kifejezéseit, mint „*adopcionizmus*,”

⁵⁰ A *Revue Biblique* cikkében, 69 (1962) pp. 37–60. DOM DUPONT nem hallgat a mű említésre méltó érdemeiről sem, azonban kritizálja is (megfigyeléseivel egyetérték). Jól látja, s igaza van, „*impatience devant la façon simpliste*” (p. 154), amivel bizonyos érveket tárgyaltak; vagy „*faiblesse*” di altri (147). Egyszer így kiált fel: „*Pauvre Luc! Il n'en reste plus qu'un tout petit maître d'école...*” (149). WILCKENS függelékében különböző válaszokat ad DUPONT-nak, a 240. oldalon írja: „*J. Dupont führt zur Begründung seiner temperamentvollen Bestreitung meiner Aufführungen...*”

⁵¹ És itt sajnos igazat kell adnunk DOM DUPONT kritikájának. Ad hoc érdekes cikk J. SCHMITT: „*Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prepaulinienes*”. In: *La parole de grâce, Études lucaniennes à la mémoire d'A. George*. Paris 1981. pp. 165–180 = *RSR*, 69 (1981) 180. SCHMITT érdeme, hogy pontosan megjegyzi WILCKENS első és második kiadása közti különbséget.

⁵² A már idézett *Actus Apostolorum*, p. 183.

⁵³ „*Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc*, a már idézett *L'Évangile de Luc...*” [ed.: NERYNCK] = *Nuovi Studi...*, pp. 53–102; idézve p. 101.

⁵⁴ Vö.: *La Teologia di Lucas...*, p. 137; vö. a megkező oldalakkal. Vö.: V. FUSCO kiváló értekezése, „*Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana*”. In: *La Storiografia nella Bibbia (Atti della XXVIII Settimana Biblica)* EDB, Bologna 1986, pp. 123–152; lásd az utolsó oldalakat.

szubordinacionizmus” stb., amit WILCKENSnél és más szerzőknél találunk, akik ráadásul nem is tisztázzák a fogalmakat.⁵⁵

Ma mindenki egyetért abban, hogy a beszédekben, mint más elbeszélésekben is, egy nagyon erős redakcionális elem van, ami mögött megpillantható a szerző személyisége, ahogy ezt már előzőleg megállapítottuk. Ez azonban nem tagadja sem a tények valóságát, sem azok értelmezését. Az ApCsel beszédeinek néhány szakaszával kapcsolatban írja G. MARCONI: „Ha az egész vizsgálódás alatt azzal voltunk elfoglalva, hogy megmutassuk, a péteri értelmezés történeti, ez érvényes Lukács elbeszélésére is: minden történet, amelyet elbeszél, beleértve a templom Ékes kapujánál történt csodát is, mindenekelőtt interpretáció, amely feltételezi az olvasatát determináló felettes teóriát, és emiatt nem beszélhetünk »tény-elbeszélésről« (3,1-10) és az azt követő interpretációkról (3,12.16; 4,9), hanem egészen történeti és történetesített (sztoricizált) interpretációk sorozatáról. Nincs történelem, ami ne lenne hermeneutika, és hermeneutika, ami ne lenne történetesítve.”⁵⁶

Említettünk néhány nevet, melyek nagy hatással voltak és még vannak a Lk és ApCsel kutatására: PH. VIELHAUER, H. CONZELMANN, E. HAENCHEN, s a beszédek kapcsán előrehozott U. WILCKENS nevét.

Kevés cikknek volt olyan hosszan visszhangja, mint PH. VIELHAUERének, amit eredetileg az *Evangelische Theologie* folyóirat 1950–51-es számában publikáltak, aztán lefordították a *Perkins School of Theology Journal* számára, és végül széles körben elterjedt a PROF P. SCHUBERT tiszteletére szerkesztett kötetben, ami hihetetlenül sok tanulmányt tartalmaz, és nagyon közismert. A *Studies in Luke-Acts*-ra gondolok⁵⁷, amelyben VIELHAUER cikke a következő címet kapta: „On the 'Paulinism' of Acts.”⁵⁸ Ezt a tanulmányt úgy értékeltem, mint kiindulópontot egy „lukácsi teológia” kialakításához.⁵⁹ Szinte ironikus azonban, hogy a *Studies in Luke-Acts*-nak ugyanannak a kötetében találjuk U. WILCKENS „Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology”⁶⁰ című tanulmányát is, s benne a következőket: „This, then, is not the area in which to differentiate between Paul and Luke. The fact that at the present time it is being done anyway can be traced to the exegesis not of Luke's writings but of Paul's. It is Paul, interpreted existentially who is so sharply set against Luke as the great but dangerous corruptor of the Pauline gospel. But the existentially interpreted Paul is not the historical Paul.”

⁵⁵ Vö.: *La Teologia...*, p. 127.

⁵⁶ G. MARCONI: „La storia come ermeneutica: Interpretazione del confronto tra At 3,1–10 e 4,8–12”. pp. 243–263; idézet p. 262. In: *Luca-Atti, L'interpretazione a servizio della Scrittura. Tanulmányok P. Emilio Rasco tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*. G. MARCONI és G. O'COLLINS gondozásában (Commenti e Studi Biblici, n. serie), Cittadella Ed., Assisi 1991, angol fordítás: *Luke and Acts*. Edited by G. O'COLLINS S. J. and G. MARCONI, Paulist Press 1993. Idézett cikk a 167. oldalon.

⁵⁷ Edited by L. E. KECK and J. L. MARTYN. Nashville—New York 1966.

⁵⁸ Pp. 53–60.

⁵⁹ Vö.: *La Teologia*, 28 passim. G. C. BOTTINI OFM: *Introduzione all'opera di Luca-Aspetti teologici*. St. Bibl. Fr., Anal. n. 35, Jerusalem 1992, p. 29.

⁶⁰ Pp. 60–83. Idézet: p. 76.

VIELHAUER szerint Pál 'teologia naturalis'-a, törvényértelmezése, krisztológiája és eszkatológiája összeegyeztethetetlen az ApCselével. VIELHAUER antitézisei rögtön fenntartásokat váltottak ki, pl. KÜMMELNél⁶¹ és Dupontnál a „*Les sources*”-ben⁶², aki körülír néhány konkrét pontot a krisztológiával és az eszkatológiával kapcsolatban, s megjegyzi, hogy Pál összetettebb és intelligensebb, nem pedig az a karikatúra, aminek néha ábrázolni akarják. Ezek az antitézisek azonban sok szerzőben nyomot hagytak, mint pl. HAENCHENben is. Ismét mások mind teológiai, mind történeti szempontból visszautasították azokat: mint pl., ahogyan azt elvárnánk, GASQUE, HEMER és mások.⁶³ Érvényes az, amit M. HENGEL mond a *Zur urchristliche Geschichtsschreibung*-ban⁶⁴ a közben eltelt időről és más történelmi típusú nehézségekről. *Ha ma is nehézséget okoz — állítja HENGEL — különbséget tenni az autentikus luteránusok és Barth rigorózus követői között, mit lehet mondani Pál követőiről? Vannak kérdések, amelyek már jó ideje foglalkoztatnak*⁶⁵, és még *ma is aktuálisak. Gyakran ábrázolnak „egy dimenziójú” Pált: a megigazulás Pálját, az antilegalista Pált stb.; megfelelnek arról, hogy az apostolnak egyetlen alkalma volt arra, hogy sok fontos dolgot elmondjon, pl. az 1Kor 15 hitvallását vagy az eucharisztia témáját stb. Visszatér tehát a probléma, melyik az igazi Pál?*

H. CONZELMANN-nak a lukácsi művel kapcsolatos tárgyalása igen fontos lenne, de akkora teret igényel, amivel még az ApCselre szorítkozva sem rendelkezünk (nekem nemegyszer foglalkoznom kellett vele).⁶⁶ CONZELMANN kommentárja néhány évvel HAENCHEN kommentárjának első kiadása után jelent meg, amiről rögtön mondanom kell valamit. Bizonyára azért, hogy megmaradjon a „*Handbuch*” tömör stílusánál, adatokban gazdag, irodalmi engedmények nélkül. Azonban jobban megnézve: a szerző alapvetően szkeptikusnak mutatkozik; s ha jómagam nem is merném ugyanazt állítani, amit GASQUE,⁶⁷ hogy ti. szkeptikusabb, mint BRUNO BAUER, annyi bizonyos, hogy kételyt hint el mindenüvé.

CONZELMANN elgondolása szerint az ApCsel második részében az Egyház a korábbi időktől eltérően szabad a Törvénytől, és a Lélek idejének részét, az üdvtörténet utolsó szakaszát alkotja. Az üdvösségtörténet három részre való felosztása, amit

⁶¹ In: *Theologische Rundschau*, 22 (1954), pp. 208—210.

⁶² Pp. 62—75, 1. jegyzet.

⁶³ I. m.: p. 284. és az azt követő oldalak; Vö.: HEMER, pp. 245—247 et passim.; fontos a 247. old. tanulmányozása a különböző szempontok és szövegösszefüggések miatt, és hogy az ÚSz-i tanúk lényegi egységének összeegyeztethetőnek kell lennie bizonyos fokig a belső különbözőséggel anélkül, hogy ez szükségszerűen problematikusná válna.

⁶⁴ Calwer Verlag, Stuttgart 1979. Az olasz változatot használok: *La storiografia protocristiana*. Paideia, Brescia 1985, p. 96.

⁶⁵ Vö.: *La Teologia*, p. 130.

⁶⁶ Vö.: „Hans Conzelmann y la 'Historia Salutis'. A proposito de 'Die Mitte der Zeit' y 'Die Apostelgeschichte'”, *Gregorianum*, 46 (1965), pp. 286—319, és in: *La teologia*, passim. A 302. oldalon található az ApCsel rövid felosztása, amit CONZELMANN a kommentárja számára készített.

⁶⁷ I. m.: p. 248.

CONZELMANN javasol, határozottan felismerhető H. VON BAERnek *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*⁶⁸ c. munkájában is. Később CONZELMANN a különböző részek számára alfelosztásokat is javasol. Az ő alaptétele — amelynek igazolására néhány olyan lukácsi szövegre támaszkodik, mint a 4,21; 16,16; 19,11 stb. — az, hogy mivel nem lehet *sine die* várni a parúzia eljöttét, Lukács bevezette mint helyettesítő fogalmat az „üdvösség történetét”: Izrael antik idejét követte a „Mitte der Zeit”, Jézus ideje, amelyet — és itt CONZELMANN szerint erős a törés — az Egyház ideje követ, egészen az előre nem látható eszkatalogikus fináléig a parúziában. CONZELMANN elgondolását sokan kedvezően fogadták, mások talán bizonyos közönnyel vagy némi ellenállással. Gyakran idézik az idő hármas felosztását, amelyben CONZELMANN eltekint attól, hogy ez teológiai következményekkel jár.⁶⁹ A *Die Mitte der Zeit* végleges kiadása 1954-ben volt. Egy virginiai folyóirat, amely nagyon érdeklődik a biblikus kutatások iránt, az 1988. áprilisi számot az ApCselnek szentelte. Az első cikk, „*A Fruitful Field. Recent Study of the Acts of the Apostles*”, éppen W. GASQUE-tól származik, és mottóul — ennek a publikációnak a szokása szerint — néhány szót választ a tanulmányból, melyek röviden összefoglalják annak tartalmát. Ez így hangzik: „*One conclusion that unites nearly all recent study of Luke-Acts is that Conzelmann's classic formulation of the purpose of the Lukan writings, put forward in The Theology of Luke, was incorrect.*”

A fogalmazás talán nagyon kemény, azonban nem kétséges, hogy a kutatás iránya más szempontokat is érdeklődéssel kísért, amelyekre legalább néhány szót kell szánunk. De nem mehetünk el szó nélkül a már említett MEYER-gyűjteményben megjelent kommentár mellett, amely 1956-os megjelenésétől további javított kiadásokat ért meg, és amelyet megjelenésétől egészen napjainkig szinte klasszikusnak neveztek.⁷⁰ Ezt tette DUPONT is 1957-ben, jöllehet először csak egy óvatos megjegyzés kíséretében, amely véleményem szerint nagy jelentőségűnek bizonyult. Ha csakugyan igaz, hogy történetileg nem lehet biztos adatokhoz jutni anélkül, hogy először a szerző szellemét irodalmi eljárásmodjain keresztül tisztáznánk, akkor nagy bölcsességet igényel, hogy az irodalmi következtetésektől történelmiekhöz jussunk: a *formatörténeti módszernek* tehát tisztában kell lennie saját korlátaival is.

Többen tényleg azt gondolják, hogy HAENCHEN túllépte ezeket a korlátokat. Néhányszor megjelentetett lukácsi szövegeket, azok teljes nehézségeivel együtt, hogy aztán bőséges tanulságokkal⁷¹ és ördögösen finom és csiszolt stílusával levonja következtetéseként, hogy valójában nincs semmi probléma: minden „lukácsi kompozíció”⁷². Ugyancsak HAENCHEN, az idézett *Studies in Luke-Acts* gyűjteményben lévő és a „*The Book of Acts as*

⁶⁸ Vö.: *La Teologia*, passim.

⁶⁹ Vö.: *La Teologia*, P. I., II., 8.9.10.

⁷⁰ J. DUPONT már 1957-ben üdvözölte in: *Revue Biblique*, 64 (1957), pp. 102–107; R. P. TANNEHILL: *The Narrative Unity of Luke-Acts — A Literary Interpretation*, Vol. 2: *The Acts of Apostles*, 1992, idézet p. 5.

⁷¹ KECK-MARTYN op. cit., art. pp. 258–278, idézve a p. 278.

⁷² Lásd GASQUE ítéletét, p. 243.

Source Material for the History of Early Christianity” című tanulmányában, ezt írta befejező szavakként: „*The question of the historical reliability of the book of Acts does not touch the central concern of the book. By telling the history if apostolic times through many individual stories, the book primarily intends to edify the Word of God farther and farther, even to the ends of the earth.*”⁷³

Ezen a ponton lehetetlen a kutatás összes irányát nyomon követni. Ha egy pillanatra visszatekintünk, kétségtelen, hogy a kutatás különböző lépései csak pozitív eredményeket hagytak ránk. Igaz, nem tudjuk pontosan meghatározni a forrásokat, de már senki sem kételkedik létezésükben. Aztán a „formatörténet” vagy a „stíluskritika” az ApCsel elbeszéléseire való alkalmazhatóságuk szerint, valamint a „redakciótörténet”, akár a beszédekre, akár az összefoglalásokra és különböző epizódokra alkalmazva, arra oktatnak minket, hogy mindenütt ott van elkülöníthetetlenül, igaz nem abszolút szabadon, Lukács keze, személyisége, stílusa, aki nehezen lehetne más, mint Pál társa, és semmiképpen nem kisstíliú utánzója.

Ebben az értelemben, véleményem szerint, HARNACK kutatásai nem sokat vesztek eredeti fényükből, talán csak itt-ott homályosultak el. Sőt, ahol soha senki nem sejtette volna, ott nyertek jogi, terminológiai, papiruszkutatói, filológiai, történelmi stb. megerősítést.⁷⁴

Egy katolikus szerző, akit jó ideig nem ismertünk, már 1921-ben publikálta a *Die Apostelgeschichte und ihr Geschechtswert*.⁷⁵ Mértékletességével és takarékoságával műve a legmegbízhatóbbak között foglal helyet a témával kapcsolatban. Műve kevésbé ismert, annál inkább a HERDER sorozatában megjelent kommentárja, ami különböző kiadásokban és fordításokban jelent meg.

Amit fontos megértenünk az az, hogy nincsen szó a „történelmi” és a „teológiai” szembeállításáról. C. K. BARRETT írt egy könyvecskét, *Luke the Historian in Recent Study*⁷⁶, anélkül, hogy kizárná a teológiai szempontokat; BOVON pedig megszerkesztette a tüneményes *Luc le Theologien*, mert a vizsgált korban a teológiai szempont volt az uralkodó, azonban anélkül, hogy a priori tagadta volna a történelmi szempontokat. Valóban igaz, amit FUSCO mond, „egység van a történetírói és teológiai elgondolás között.”⁷⁷

„Korábban azt állították, hogy Lukács megszüntette az eszkatológiát, és bevezetett helyette egy történelmi időrendet, amit ma »üdvösségtörténetnek« hívnak. Ez az elgondolás nem igazolódik művében. Ha egyesek enthuziazmusa ellen, amelyről más újszövetségi iratok is tanúskodnak, Lukács bevezet egy módosító elemet a parúzia közeli várásával szemben, ez még nem jelenti azt, hogy kiküszöböli az eszkatologikus elemeket: ellenkezőleg, olykor

⁷³ KECK-MARTYN: i. m.: pp. 258—278, idézet: p. 278.

⁷⁴ Ezen a ponton — függetlenül, hogy ki milyen meghatározó teológiai koncepciót követ — HEMER művét sokat emlegették, és sokat idézik.

⁷⁵ In: *Neu Testamentliche Abhandlungen*, VIII, B. 3—5, Münster i. W. 1921. Vö.: GASQUE, p. 156.

⁷⁶ London 1961.

⁷⁷ N21 „Progetto storiografico e progetto teologico nell’opera lucana”, p. 150.

bevezeti azokat. S ha számára az »Egyház ideje« az »utolsó napok ideje« (ApCsel 2,17), akkor »Jézus korának« ábrázolása is erősen eszkatologikus: sőt »Jézus gyermekségtörténetét« is eszkatologikusan ábrázolja. Azí sem mondhatjuk, hogy a parúzia késése az utolsó motívum, ami írásra készíti őt, amint azt gyakran emlegetik. Lukács szándéka ugyanis az, hogy az »időnek« és a történelemnek pozitív értékelést adjon, és pedig nem valamiféle pozitívista historicizmuson keresztül, amely kizárná Jézus kora és a jelen üdvözítő értelmezését, és nem is egy manapság sokak által előnyben részesített egzisztencializmus segítségével, amely aztán a történelem megszüntetésével végződne. Összegezve tehát, Lukácsnak nem kellett megtagadnia a történelmet, és azt sem hagyta, hogy az eszkatológia föleméssze azt. Ellenkezőleg, Lukács megvilágosította a történeti valóság teljességét azzal a megvilágosítással, amely az Úr Jézustól és a Szentlélektől származik. Történelem és üdvösségtörténet együtt él anélkül, hogy megsemmisítené egymást.⁷⁸

* * * * *

Természetes, hogy az ApCselre az analízis más módjait is alkalmazták, amelyeket több-kevesebb eredménnyel felhasználtak különféle irodalmakban és a biblikum területén is. Éveken keresztül a diakronikus analízist részesítették előnyben, ma azonban a szinkronikus módszer is előre tör, néha erőszakosan, sőt, azzal az igénnyel, hogy minden területet elfoglaljon, ami nem teljesen veszélytelen.

A módszerek „utak”, „pályák”, amelyeket jó állapotban kell tartani. Tehát nincs abban semmi különös, hogy a kutatók orosz, különféle beállítottságú francia (BARTHES, STRAUß, RICOEUR stb.) és más nemzetiségű szerzőket olvastak, hogy azok elgondolásait alkalmazzák a bibliai könyvekre. Az eredmények nem voltak mindig fényesek, de nekem sem időm, sem szándékom, sem illetékességem nincs arra, hogy azokat kiértékeljem. Hiszen Európában és Amerikában folyóiratok születtek, amelyek a szemiotika és a biblikus interpretáció témájára specializálódtak. Egy fontos lépést tett ehhez Franciaországban X. LÉON-DUFOUR, aki az *Exegèse et herméneutique*⁷⁹ sokatmondó címmel egy kötetben tanulmányokat adott ki BARTHES-től, BOVONTól, HAULOTTE-től stb. (amelyek közül néhány már korábban megjelent az RSR-ben). A Pápai Biblikus Intézetben publikálta D. MÍNGUEZ doktori tézisét: *Pentecostes. Ensayo de semiótica narrativa*⁸⁰.

A tanulmányok és írások megsokszorozódtak. A téma egyik szakértője, B. STANDAERT OSB (aki már Márk evangéliumával is foglalkozott), a régi klasszikusok nézőpontja alapján kutatja a lukácsi kompozíciós módot: „*L'art de composer dans l'oeuvre*

⁷⁸ Vö.: E. RASCO: „La singolarità di Luca: salvezza di Dio e responsabilità dell'uomo”. *Rassegna di Teologia*, 19 (1978), pp. 26–42; az idézet a p. 41. Az utolsó sorokat a *La Teologia* átvette: p. 163. A parúzia késésével kapcsolatos témához: V. FUSCO, in: MARCONI–O'COLLINS: *Luca Atti*. pp. 105–134: „*Problemi di struttura nel discorso escatologico lucano*” (Lc 21,7–36), különösen a befejezés a 134. oldalon.

⁷⁹ Paris 1971. A végén található egy kerekasztal-beszélgetés (pp. 239–265).

⁸⁰ Roma 1977.

*de Luc*⁸¹ s különösen kiemeli a retorikai modellt, a drámai modellt és a koncentrikus szerkesztést. DUPONT pedig, akinek az előbbi cikket ajánlja, az István-beszéddel foglalkozott: „*La structure oratoire du discours d'Etienne (Actes 7)*”⁸².

Hasonló témákkal kapcsolatban a *Society of Biblical Literature* éveken keresztül sok „seminarium”-ot szervezett, majd sorozatban publikálta anyagukat: *Seminar Papires*. Előzőleg azonban egyes szerzők a poétikus szempontok mellett tartottak ki, mint E. FUSCH, általánosabban, az irodalmi szempontokkal kapcsolatban pedig évek óta AMOS WILDER emeli föl szavát. Lukács tagadhatatlan művészeti értékeiről Európában a holland W. C. UNNIK írt; ma a tisztán esztétikai szempontokról G. MARCONI kezdett írni néhány tanulmányt.

Úgy látszik, a többé-kevésbé új témák mellé — természetesen megújult metodológiával — újabbakat szereztünk, mint pl. a Teofilhoz írt két kötet egysege: R. F. O'TOOLE S. J.: *The unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke-Acts*.⁸³

Új szempontok vagy régiéek kerülnek elő, de más megvilágításban. Ilyen például a judaizmus és az antijudaizmus az ApCselben, illetve a lukácsi műben. Nem tudtam elmélyülten tanulmányozni J. T. SANDERS *The Jews in Luke Acts*⁸⁴ című kötetét, de nekem kezdettől fogva nagyon részrehajlónak tűnt. Jobban tetszenek BARBI és KILGALLEN újabb tanulmányainak konkrétabb és igazoltabb állításai.⁸⁵

Végül le kell zárnunk az ApCselre irányuló nagyon hosszúra nyúlt reflexiónkat. Csupán még egyszer kifejezésre szeretném juttatni meggyőződésemet, hogy a történelem és a teológia bensőségesen együtt él ebben a mélyen egyházi s ma is hihetetlenül időszerű könyvben, Isten országának és az Úr Jézus dolgainak (ApCsel 28, 30) ebben a meghirdetésében, a Lélekbe vetett bizalommal, aki irányította őket, és bátorító szabadságot adott nekik.

Róma, 1993. május—június.

⁸¹ In: *A cause de l'Évangile. Mélanges offerts à Dm Jacques Dupont*, Cerf 1985, pp. 323—347.

⁸² In: *Biblica*, 66 (1985), pp. 153—167.

⁸³ (*Good News Series*, 9) Delaware 1984.

⁸⁴ Philadelphia 1987.

⁸⁵ Mind a kettőt publikálták MARCONI—O'COLLINS kötetében. A. BARBI: „*L'uso e il significato di (oi Ioudaioi) negli Atti*”. P. 178. — J. J. KILGALLEN: „*La persecuzione negli Atti degli Apostoli*”. P. 204.

JAKUBINYI GYÖRGY

GAMÁLIEL AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIBEN A ZSIDÓ ÉS KERESZTÉNY HAGYOMÁNY TÜKRÉBEN

Gamáliel Szent Pál tanítómestere volt. Feltételezhetően Pál megtérésig ő volt eszményképe a törvény teljesítésében. Ezért kell megismerkednünk vele. Szent Pál elve volt: „Vizsgáljatok felül mindent, a jót tartsátok meg!” (1Tesz 5,21). Rábukkanhatunk-e Szent Pál tanításában mestere hatására? Felfedezhetjük-e a keresztény főapostol arcában mestere vonásait is? Rövid tanulmányunk erre akar feleletet adni.

A „Gamáliel” név jelentése gamli-el = Isten a jutalmam. Két személy hordozza ezt a nevet a Szentírásban. Az első Gamáliel, Bedazur fia Manassze törzsből ötször fordul elő (Szám 1,10; 2,20; 7,54.59; 10,23). Törzsének feje volt a kivonulás idején.

A másik Gamáliel, Szent Pál tanítómestere kétszer fordul elő a Szentírásban (mindkettő az ApCselben: 5,34; 22,3). Nézzük meg közelebbről a két helyet.

Az első hely: ApCsel 5,34-39.

„De felállt a főtanácsban egy Gamáliel nevű farizeus, aki az egész nép előtt tiszteletben állt és törvénytudó volt. Egy kis időre kiküldte az embereket, majd beszédet intézett a többiekhez: Izraelita férfiak! — szólt hozzájuk. Fontoljátok meg jól, mit akartok ezekkel az emberekkel tenni. Mert nemrégiben fellépett Teudás, sokra tartotta magát, és vagy négyszáz férfi mellé szegődött. De megölték, azokat pedig, akik hittek benne, szétszórták és megsemmisítették. Utána a népszámlálás idején a galileai Júdás állt elő, és megnyerte magának a népet. Ő is elpusztult, és akik követték, azok szétszóródtak. Ezért mondom nektek, hagyjátok békén ezeket az embereket és engedjétek őket szabadon. Ha ez az elgondolás vagy mozgalom emberektől származik, magától felbomlik. De ha Istentől van, nem tudjátok szétszórni őket, és úgy látszana, mintha Istennel szállnátok szembe.”

A főtanács (szanhedrin — szünedrion) a hellenista korszakban a legmagasabb zsidó hatóság volt. A rómaiak elismerték a szanhedrin vallási joghatóságát profán vonalon is, de a „ius gladii”, a halálbüntetés joga a római helytartónál volt. A fogság utáni időben említik először, mint a vének tanácsát. A tárgyalt időben 71 főből állott: elnöke mindig a főpap volt, tagjai a vének (előkeli családok), a „főpapok” (nyugdíjas főpapok és családjaik) és a főleg farizeus pártból kikerülő írástudók. Gamáliel ez utóbbi csoporthoz tartozott. Egy késői hagyomány (Sab 15a) a szanhedrin elnökének (nási) nevezi, de ez téves adat: a második templom idején az elnök mindig a főpap volt. Az ApCselben is Gamáliel csak hozzászól az ügyhöz, de a főpap elnököl.

Gamáliel a híres Hillél fia, tevékenysége Kr. u. 25-50-re tehető. Egy nem igazolható hagyomány (Sab 15a vége) szerint Hillél unokája, Simeon fia lett volna. A

rabbínikus hagyomány a pirké tabot első sorában sorolja fel a láncolatot: „Mózes felfedte a Tórát Sinai hegyén és átadta Józsuének, Józ sue a véneknek. A vének a prófétáknak, a próféták pedig a nagy zsinat tagjainak.” Őket követi az „öt párt” ideje. Egy-egy párt egy időben működött. Az utolsó párt Hillél és Sammai, akik külön iskolai irányzatot kezdenek, de tanításuk alapjában véve a farizeusi mozgalom két árnyalata. Hillélt laxistának, Sammait rigoristának tekintik. Ezért meglepő, hogy a Hillél Gamálielel tanítványa Szent Pál farizeus korában olyan szigorú. De ne feledjük, Hillél is szigorúan értelmezte a Tóra iránti hűséget.

A hagyomány szerint Hillél Dávid családjából, Júda törzséből származott, s leszármazottai VI. Gamálielel, 415-ig viselték a naszi (pátriárka) méltóságot. Ekkor II. Theodosziosz kelet-római császár (408–450) megszüntette a zsidó autonómia utolsó látszatát. A mi Gamálielelünk az első, jelzője az „őreg” (idősebb = ha zakkim). Hillél néhány utóda és Johanan Ben Zakkai hordja a „rabban” címet (mesterünk, a rag elveszíti jelentőségét), a későbbiek Szentföldön rabbi, Babilonban rab vagy mar címet hordanak. Innen a mondás: nagyobb a rabbi a rabnál, és nagyobb a rabbinál a rabban. A teljes cím tehát „Rabban Gamálielel ha zakkim”.

Gamálielel beszédében említett Teudás (Tattai, a Theodotosz vagy Theodorosz rövidített alakja) talán azonos azzal, akit JOSEPHUS FLAVIUS említ (Ant 20,5,1). Ez a Teudás Custius Fadus helytartó (44–46) lázadt fel. De éppen ezért az említett Teudás egy másik ismeretlen lehet, akinek lázadása közelebb esik. A Galileai Júdás lázadását is említi JOSEPHUS FLAVIUS (Ant 18,1,1.6) a Quirinius-féle népszámlálás idején, Krisztus gyermekkorában.

Gamálielel elve megfelel a teológiai alapelveknek. Isten mindenható, „ha Isten velünk, ki ellenünk?” (Róm 8,31) már Szent Pálnál is ŐSz-i idézet. Csak éppen az zavar, hogy a zsidó hagyomány nem Gamálielelnek, hanem R. Johanan vargának (Kr. u. 140 k.) tulajdonítja ezt a mondást, módosított formában: „R. Johanan, a varga ezt szokta mondani: Minden gyülekezet, amely Isten nevében alakult, fenn fog állni, amelyik nem Isten nevében alakul, nem fog fenn állni” (Pirké abot 4,14). Ehhez hasonló: „Minden vita, amely önzetlenül Isten nevében zajlik, eredményre vezet; amely nem önzetlenül folyik, nem vezet eredményre. Az előbbire példa Hillél és Sammai vitája, az utóbbira Korachnak és híveinek pártütése” (uo. 5,20). Mindebből arra lehet következtetni, hogy Gamálielel elve az általános rabbínikus szemléletet tükrözi, amelyet ő is idéz. Az ŐSz-i bölcsességi irodalom sokszor emlegeti, hogy csak az a munka eredményes, amelyen az Isten áldása van (pl. Zsolt 127).

A második hely: ApCsel 22,3 Szent Pál beszéde a jeruzsálemi zsidókhoz. „Zsidó vagyok, a kilichiai Tarzuszban születtem, de ebben a városban nevelkedtem, s Gamálielel lábánál az atyai törvény szigorú megtartására tanítottak.”

Szent Pál büszke származására. Egyszerre zsidó és római állampolgár. Büszke tanítómesterére. Őt említi meg, Gamálielel neve jó garancia, mivel Kr. u. 36-ra tesszük Szent Pál megtérését. Előtte lehetett Gamálielel növendéke. Az éveket nem tudjuk pontosan megállapítani.

Gamálielel a zsidó hagyományban — azonkívül is, amit már említettünk, többször szerepel, de sokszor nehéz megállapítani, hogy róla vagy unokájáról, a későbbi II.

Gamálielről van szó (Kr. u. 90 k.). Ezért csak azokkal a helyekkel foglalkozunk, amelyek valószínűleg az öreg Gamálielre vonatkoznak.

Ros Ha-sana 2,5: Rabban Gamáliel lehetővé teszi, hogy szombaton az újhhold tanúi tűzvész vagy más szükség idején segítségre siessenek, 2000 könyök (szombati út) távolságra mehetnek. Az illető ui. a megmentendő város lakójának lehet tekinteni, és így megteheti a szombati utat.

Gittin 4,2,3: több rendelkezése van Rabban Gamálielnek, amellyel a házasságot védi, és biztosítja a kellemetlen helyzetbe jutott feleség jogi és anyagi helyzetét válás esetén — elmondhatjuk, hogy Szent Pál is védi mindenben a házasságot, de most már keresztény szempontból (vö.: 1Kor 7,1-16; Ef 5,21-33 stb.).

Aboda Zara 3,10: Rabban Gamáliel férjhez adja leányát Simon Ben Natanel paphoz azzal a feltétellel, hogy leánya nem kényszerül nála tiszta eledelt készíteni. Valószínű, hogy rabbi Gamáliel a papot am-haarec-nek tekintette, vagyis olyanak, aki nem tartja be az awer szövetség szabályait - Szent Pál már a keresztény szabadság alapján szemléli a tiszta és tisztátalan étel kérdését (1Kor 8).

Peszachim 7,2: Rabban Gamáliel megengedi, hogy a húsvéti bárányt rostélyon süssék.

Jebamot 16,7: Rabban Gamáliel megengedi, hogy özvegy zsidó asszony ismét férjhez menjen, ha van egy tanú férje halála mellett.

Orla 2,12: Gamáliel szerint a profán tésztába eső kovász (a tizedből) nem teszi meg nem engedetté azt, ha nem lett volna arra alkalmas, hogy megélessze.

A fenti két döntés az embert védi. Ezt megfigyelhettük Szent Pálnál is. A korintusi botrány felszámolásánál is a cél, hogy „lelke üdvözüljön az Úr napján” (1Kor 5,5).

Seqalim 6,1: Gamáliel és családja a templom előudvarán a 13 mellé 14-szer is meghajoltak a faskamra irányában, mert családi hagyományok szerint ott rejtették el a frigyládát.

Seqalim 3,3: Gamliel és családja Niszán elsején fizette be közvetlenül a templomi perselynél a templomi adót, mert nagy lelki megnyugvást szerzett neki az a tény, hogy így pénzét azonnal kultuszcélokra fordították.

Baba Media 59b: Immal Salom, Gamáliel unokája és II. Gamáliel nővére mondta, hogy nagyapja szerint minden ajtó bezárul — ami könyörgés Istenhez jut — csak a sérelem (az elnyomás) kapuja nem.

Szota 9,15: az öreg rabban Gamáliel halálával megszűnt a törvény tisztelete, és kihalt a tisztaság és az önmegtartóztatás - ugyanezt mondták később rabbi Aquibáról (†135).

Abot deRabbi Nathan 40: Rabban Gamáliel négy csoportba sorolta tanítványait. Tisztátalan hal: szegények gyermeke, tanulja az írást és a hagyományt, a halachát és haggadát, de nem érti. Tiszta hal: gazdag gyermeke, tanulja az írást és a hagyományt, a halachát és haggadát, s megérti azt. Hal a Jordán vizéből: tanulja az írást és a hagyományt, vagyis a midrásokat, de nem tud felelni a vitában. Hal a nagy tengerből: tanulmányozza az írást és a hagyományt, vagyis a midrásokat, a halachát és haddagát, és válaszolni is tud.

BILLERBECK felteszi a kérdést: vajon Rabban Gamáliel melyik csoportba sorolta tanítványát, a tarzusi Saul? Joseph Klausner rabbi szerint Szent Pál a Sabbat 30b-ben említett „tanulmány”-ban tanítvány volna (idézi 440 = From Jesus to Paul London, 1944).

Összefoglalva azt lehet mondani, hogy Gamáliel a farizeusi iránynak megfelelően akarta betartani a Tórát, de úgy, hogy az szívből fakadjon. Talán ezzel magyarázható, hogy Sammai iskolájával szemben ezért tűnt laxistának. A kívülálló számára azonban mindkét iskola egyformán törvényhű farizeus. Így értjük meg Szent Pál magatartását is megtérése előtt. Vagy Szent Pál mesterénél is világosabban felismerte a kereszténység gyökere újyszerűségét? Szent Pál türelme az emberi gyöngeséggel szemben (pl. Fil 1,16-18 nem tiszta szándékkal hirdeti Krisztust), ugyanakkor könyörtelen eljárása a tévhitűkkel szemben (pl. „kutyák” Fil 3,2), mind Gamálielre emlékeztet. Fel lehet fedezni bizonyos hasonlóságot Szent Pál keresztény magatartása és mestere között, de nem lehet kimutatni, hogy Gamáliel valamelyik megőrzött tétele közvetlenül hatott volna Szent Pál tanítására.

Nem tartozik a kezdetben felvetett kérdéshez, de a viszonylagos teljesség kedvéért szólnunk kell Gamálielnek a keresztény hagyományban betöltött szerepéről is. Gamáliel is bevonult a keresztény szentek közé, akárcsak Seneca és Szent Pál levelező társa lett az apokrif hagyományban.

A század elején kopt töredékeket adtak ki, amelynek szerzője Gamáliel lenne. ANTON BAUMSTARK nevezte el egy elveszett „*Gamáliel evangéliuma*” töredékeinek (Rev. Bibl. 1906, 253). Egy püspök homíliában dolgozta fel, amelynek etióp változata „*Mária siralma*” címet hordja. Innen került bele az épületes kopt irodalomba. Gamáliel itt már keresztény, a feltámadás tanúja. Az evangélium létét nem lehet bizonyítani. A meglevő szöveg V–VI. századi, de régi elemeket dolgozhatott fel.

Egy Jakabra, az Úr testvérére vonatkozó szövegtöredékben és a Nikodémus-evangéliumban (kb. V. sz.) Gamáliel a szanhedrin tagja és még nem keresztény.

Az első keresztény irat, amely szerint Gamáliel titokban kereszténnyé lett, a III. századra tehető (*Pseudo-Clem, Recogn. I,65*).

A legnépszerűbb középkori Szentek Élete, az *Arany Legenda* (*Legenda Aurea, Boldog Jacobus da Voragine OP †1298*) már ezeket az apokrif hagyományokat gyűjti egybe. Szt. István vértanút Gamáliel és Nikodémus temeti el Gamáliel földjén. Idézi a Nikodémus evangéliumot: Carinus és Lucius, az öreg Simeon fiai feltámadnak Jézussal és megjelennek Annásnak, Kaifásnak, Nikodémusnak, Józsefnek és Gamálielnek. Kérésükre elmondják, hogy mit tett Jézus az alvilágban.

Az *Arany Legenda* elmondja Szt. István testének megtalálását is, Lucianus pap Jeruzsálem földjén pénteken álmot lát. Gamáliel jelent meg neki, és arany botjával megérintette: Keresd meg sírjainkat, mert méltatlan helyen nyugszunk. Menj János jeruzsálemi püspökhöz (kb. II. János 386–417), és keressetek méltó helyet. Gamáliel elmondja, hogy Istvánt saját új sírjába tette. Ott nyugszik unokaöccse is, akit Péter és János keresztelt meg; a harmadik, aki vele nyugszik, a saját fia, Abibas. 20 éves korában vele együtt keresztelkedett meg, és megőrizte szüzességét. Sajnos felesége, Aethea és másik fia Selemias nem fogadta el a keresztény hitet, ezért máshol nyugszanak. A hitetlenkedő

Lucianusnak még többször megjelent, amíg végrehajtotta az utasítást. Jelt is adott: három arany és egy ezüst kosarat mutatott. Az első piros rózsákkal volt tele, ez Szt. István sírja; kettő fehér rózsával volt tele, ezek Nikodémus és Gamáliel sírjai, mert megőrizték hűségüket, de nem vértanúk; a negyedik sáfránnyal volt tele, ez Abibasé, mert tisztán őrizte meg magát ettől a világtól. Az *Arany Legenda* arra hivatkozik, hogy erről a látomásról Beda Venerabilis is ír (†735).

A keresztény ikonográfiában Gamálielt tanítóként vagy papként ábrázolják, stólával és bottal, néha kiskosárral. A bot és a kosár az említett keresztény legendára utal.

Legjobb befejezés, ha elmondom a Talmud lezárása idejéből származó Kádis de Rabbanan imát a tanítókért és tanulókért: „*Izraelen és tanítóinkon és tanulóikon és tanulóik tanulóin és mindenkin, aki a Tórával foglalkozik, ezen a helyen és minden helyen és helyen, legyen velük teljes béke, kegyelem és könyörület és irgalom és hosszú élet és bőséges megélhetés és megváltás mennyei Atyjuktól. És mondjátok: Amen.*” (Izrael könyörgései, Bp. 1916, 133).

Felhasznált irodalom

- STRACK, H. L./STEMBERGER, G.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München 1987, pp. 74—75.
SCHÜRER, E.: *Storia del popolo Giudaico al tempo di Gesu Cristo*. Brescia 1987, vol. II, pp. 446—447.
GRAETZ, H.: *Volstümliche Geschichte der Juden*. München 1985, Bd. 2, pp. 195—196.
MAYER, R.: *Der Talmud*. München 1980.
DR. MOLNÁR E.: *A Talmud könyvei*. Budapest 1921—1923.
BRUCE, F. F.: *Commentary on book of the Acts*. Grand Rapids 1976.
Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine. Heidelberg 1979, pp. 533—537.
Lexikon der biblischen Personen von BOCIAN, M. Stuttgart 1989, 126.
STRACK, H. L./BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München 1969, Bd. 2.

Gyulafehérvár, 1993. 08. 02.

SZABÓ FERENC S. J. SZENT PÁL ATHÉNEN. AZ AREOPAGUSZI BESZÉD ApCsel 17,16–34

I.

Az Apostolok Cselekedetei könyvének leghíresebb szakasza Szent Pál athéni fellépése, az Areopaguszon mondott beszéde, amely már az ókor figyelmét is magára vonta. De alaposabban csak a mi századunkban elemezték.¹ Az első századok írói, az egyházatyák gyakran idézik. Lényegében elfogadják, hogy Pál úgy mondotta el beszédét, ahogyan az ApCsel szerzője, Lukács ránk hagyta. EDUARD NORDEN berlini filológus 1913-ban kiadott „*Agnostos Theos*” (Az ismeretlen isten) c. munkájában azt a nagy vitát kiváltó nézetet kockáztatta meg, hogy a beszéd nem Szent Páltól, hanem egy ismeretlen pogány vándorprédikátortól származik. Teológusok és filológusok cáfolták, vitatták e nézetet (ADOLF VON HARNACK, Theodor Wirt, Eduard Meyer és mások). Később MARTIN DIBELIUS (†1947) heidelbergi teológus foglalkozott vele alaposabban: *Paulus auf dem Areopag* (1937) c. művében. Szerinte Szent Lukács, aki a görögöket nagyra becsülte, a hellén filozófiát követve állította össze e beszédet, ami nem tükrözi a páli teológiát; inkább a természetes istenismeretről, semmint a keresztény kinyilatkoztatás Istenéről beszél. Az areopaguszi beszéd tehát „idegen test” az Újszövetségben. DIBELIUS hipotézisét is cáfolják a szakemberek, akik mérsékeltbb nézetet vallanak: a páli levelekre hivatkozva (pl. Róm 1,18–23) rámutatnak arra, hogy Lukács lényegében Pál igehirdetését adta vissza.

Athén a Kr. u. I. században politikai és gazdasági szempontból nem volt jelentős, de mindig „*Görögország személfénye*” (PHILÓN). „*Egész Görögország világossága maradt*” (CICERO): a görög kultúra, képzés fellegvára, híres filozófiai iskolák székhelye: Lukács is említi az epikureusokat és a sztoikusokat (ApCsel 17,18). Alig volt olyan görög város, ahol annyi templomot, oltárt, istenszobrot lehetett látni, mint Athénben. Pál maga is megjegyzi ezt beszéde elején. „Athéni férfiak, látom, hogy igen vallásosak vagytok” — a vallásos itt szó szerint nem istenfélőt, hanem „démonokat félőt” jelent: mert istenségekről, több istenségről van szó. A pogányok ui. emberfeletti hatalmakat, „daimonokat” (bálvány-isteneket) tiszteltek, féltek. Pál ezt mondja az egyik oltáron talált felírásról: „*Az ismeretlen Istennek*” — így egyes számban. Ókori írók arról tudósítanak, hogy Athénben voltak

¹ ALFRED WICKENHAUSER: *Die Apostelgeschichte*. (Regensburger Neuen Testament. 5. Band 1961, pp. 196–212.)

„ismeretlen istenek” oltárai (istenek többes számban). Minden valószínűség szerint Pál tette át „Istent” a többes számból egyes számba, mivel beszédében érveléséhez erre volt szüksége. Ti. ezt mondja: „*Nos, én azt hirdetem nektek, akit ti ismeretlenül tiszteltetek*” — vagyis az igaz Istent. Pál a pogányokhoz szól, akik nem ismerik az igaz Istent. Ezt tette másutt is. Az 1Tessz elején (1,9) ezeket olvassuk: „*Az emberek maguktól beszélnek róla, hogyan fordultatok a bálványoktól az Istenhez, hogy az élő és igaz Istennek szolgáljatok, és várjátok a mennyből Fiát, Jézus Krisztust. Akit a halálból feltámasztott s aki megmentett bennünket az eljövendő haragtól.*” Az 1Tessz 4,5-ben pedig ez áll: „*Mindegyiktek szentül és tisztességesen éljen feleségével és ne szenvedélyes érzékiségben, mint a pogányok, akik nem ismerik Istent*” — ti. az igaz Istent. Szent Pál Athénben tehát ugyanezt a meghalt és feltámadt Jézust akarja hirdetni, de a pogányokat előkészíti a kifejezetten keresztény üzenetre, ezért a természetes istenismerettel kezdi, miként a Rómaiaknak írt levél elején is. A görögök felismerték az istenséget a világban. Az apostol a pogányokat azért teszi felelőssé, mivel a teremtsébből felismerhetik Istent, de nem ismerték el őt, hanem bálványimádásba sülyedtek, nem követték lelkiismeretük szavát, pedig — mivel nem ismerték a mózesi törvényt — Isten a szívükbe, lelkükbe írta a természeti törvényt. Minderről a Róm 1. és 2. fejezetében olvashatunk.

Az athéni beszéd ugyanazt mondja, mint a római levél: Isten a teremtsébből felismerhető, mindent ő alkotott, „*ő ad mindennek életet, levegőt és mindent*”. Az emberek kereshetik és kitapogathatják, hiszen nincs messze tőlük: „*benne élünk, mozgunk és vagyunk*”. Ugyanezt hirdeti a Biblia számtalan helye, pl. a Teremtés, a Zsoltárok, a Makkabeusok II. könyve (2Mak 1,24; 7,23), Sirák fia könyve (24,8; 42,15—43,33), Jób könyve (25,7—14), a Példabeszédek könyve (8,23—31), a Bölcsesség könyve (13,3kk.), vagy az ÚSz-ben: az Ef 3,9; Kol 3,10; 1Pét 4,19.

Pál nem Isten létét akarja bizonyítani, hiszen az istenség léte hallgatói számára magától értetődik. A bálványoktól akarja őket elfordítani. „*Nem szabad azt gondolnunk, hogy az istenség aranyhoz, ezüsthöz, kőhöz, vagy a művészet, az emberi elme valamilyen alkotásához hasonló*” (ApCsel 17,29). Az igaz Istent, a személyes Istent, Jézus Krisztus Atyját akarja hirdetni, aki ugyanaz, mint a Teremtő, mint Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, tehát azt az élő Istent, aki a természetben és a történelemben egyaránt kinyilatkoztatta magát. A keresztény misszionáriusok mindig is hangsúlyozták, hogy az ég és föld Teremtője, a világ Ura ugyanaz az Isten, mint akiről az Ó- és Újszövetség, tehát a szóbeli-történelmi kinyilatkoztatás beszél.

„*A világot és a benne láthatókat teremtő Isten nem lakik emberi kéz emelte templomokban*” — mondja Pál apostol — „*hiszen ő az ég és a föld Ura*” (ApCsel 17,24). Már a sztoikusok alapítója, ZÉNÓN († Kr. e. 264) hangsúlyozta, hogy az istenség lakóhelye nem az emberek által épített templom. Más filozófusok is (pl. DIOGENÉSZ, SENECA, EPIKTÉTOSZ) hasonlóan vélekedtek. Isten igazi tisztelete az erényes élet, nem szükségesek az áldozatok. Az ÚSz-ben fontos szerepet kapott a jeruzsálemi templom, ugyanakkor a próféták (Ám 5,21kk.; Iz 66,11) hirdetik, hogy Isten nincs egy meghatározott helyhez (templomhoz) kötve, hiszen övé az egész világ. A görög filozófia azt vallja, hogy az

istenség elég önmagának, nincs szüksége semmire (PLATÓN, EURIPIDÉSZ). JOSEPHUS FLAVIUS pedig (mintegy a zsoldárok szavait visszhangozva) azt hangsúlyozza, hogy egyetlen áldozat méltó Istenhez, a dicséret: „sacrificium laudis”. Ugyanígy a zsidó filozófus, PHILÓN. Emlékezhetünk itt a János evangéliumára, Jézus és a szamariai asszony beszélgetésére Jákob kútjánál: arról van szó, hogy vajon a jeruzsálemi templomban vagy Garizium hegyén kell-e imádni az Istent. Jézus válasza: „Elérkezik az óra és már itt is van, amikor igaz imádói lélekben és igazságban imádják az Atyát. Mert az Atya ilyen imádókat akar.” (Jn 4,20–24).

„Benne élünk, mozgunk és vagyunk” — jelenti ki Pál. Majd hozzáfűzi: „ahogy költőitek is mondják, az ő fiai vagyunk”. Két idézetről van szó. Az első a Kr. e. VI. sz.-i EPIMENIDÉSZnél fordul elő. A második: „az ő fiai vagyunk” pedig két vagy három költőnél is olvasható: a ciliciai ARÁTOSZnál (Kr. e. 315k–240k), KLEANTÉSZnél († Kr. e. 260) és PINDAROSZnál (Kr. e. 280). A pogányok is vallották az isetenek és az emberek rokonságát.

Pál ez után elítéli a bálványimádást, mint a Római levél elején és hangoztatja, hogy mindenkinek meg kell térnie az igaz Istenhez, aki majd egy napon igazságos ítéletet tart a világ fölött „egy arra rendelt férfi által, aki mellett mindenki előtt tanúbizonyságot tett azzal, hogy feltámasztotta a halálból”. Szent Pál tehát itt rátér igehirdetése lényegére: az ApCsel és levelei tanúskodnak arról, hogy — még jóval az evangéliumok megírása előtt — a húsvéti eseményt a keresztre feszített és feltámadt Krisztust hirdeti. Az areopaguszi beszéd tehát nem idegen test a szent páli korpuszban, nagyon is beillik az apostol igehirdetésébe. Kísázsia városainak zsinagógáiban azt a Jézust hirdeti, aki a damaszkuszi úton megjelent neki, leterített, aki az egyházüldöző Saulból főapostolává tette.

II.

Mielőtt továbbmennék, egy patrisztikus példát szeretnék idézni az areopaguszi beszéd kateketikai felhasználására. SZENT AMBRUS katekiziseiben², amikor a hitjelölteket beavatta a keresztény misztériumba, hogy aztán húsvét vigíliáján megkeresztelje őket, kifejtette a keresztény hit alapvető tételeit, külön is ügyelve az eretnekek által támadott vagy elferdített igazságokra (főleg az arianusokat tartotta szem előtt, és teológiájában a niceai hitvallást védelmezte). Milánó püspöke katekiziseinek „élethelyzete” tehát a keresztségi szertartás. De általában prédikációi, szentírás-magyarázatai is a hitbe való bevezetést szolgálták. Szép példa erre Lukács-kommentárjának egy hosszabb szakasza (*Exp. Ev. sec. Luc. VI, 103–109*), ahol a püspök megjelöli kateketikai módszerét is, amit a „rávezetés” módszerének mondanék.

AMBRUS Péter vallomásából indul ki (Lk 9,18–26). Péter Jézus kérdésére megvallja, hogy „Te vagy Isten Krisztusa”, hogy Jézus az Isten Fia, de a tömeg nem ismeri

² Lásd tanulmányomat: „Szent Ambrus katekizisei”. *Szolgalat*, 50, 86–93. old.

fel Jézusban a Messiást. AMBRUS megmagyarázza, hogy Jézus miért nem akarta rögtön kinyilvánítani messiási mivoltát („titkát”). A nép nem értette volna, hiszen még a tanítványoknak is hosszú időre volt szükség, hogy felfogják a megfeszített és feltámadt Krisztus titkát. A „fokozatos kinyilatkoztatásból” aztán SZENT AMBRUS gyakorlati következtetéseket von le az igehirdetés, a katekézis módszere számára: alkalmazkodni kell a hallgatósághoz, ahogy Szent Pál tette az Areopaguszon, amikor a pogányokhoz beszélt. Idézem SZENT AMBRUST:

„Nekünk is, amikor az egyházba meghívott pogányokhoz szólunk, ilyen módon kell megtartanunk a sorrendet: először azt kell tanítanunk, hogy egyetlen Isten van, a világ és minden dolog teremtetője, 'akiben élünk, mozgunk és vagyunk, akinek nemzetségéből vagyunk' (Csel 17,28). Így tehát nemcsak jótéteményeiért kell szeretnünk Őt, nemcsak azért, mivel tőle kapjuk a világosságot és az életet, hanem azért is, mivel egy bizonyos módon az ő fajtájából vagyunk. Aztán leromboljuk a bálványokról alkotott felfogásukat, mivel az anyag: arany, ezüst vagy fa nem rendelkezik isteni energiával. Miután aztán meggyőzték őket az egy Isten létéről, az ő kegyelmével bizonyíthatjátok azt is, hogy az üdvösség Krisztus által adatott nekünk, kezdve azon, amit testében véghezvitt, és megmutatva isteni jellegét, hogy így megláttassátok: több, mint ember, hiszen legyőzte a halált, és a halott feltámadott a halál birodalmából. A hit ugyanis lassankint növekszik: látva azt, hogy több, mint ember, az ember hiszi, hogy Isten; mert ha nem bizonyítottuk, hogy mindezeket nem vihette véghez isteni hatalom nélkül, hogyan tudjuk kimutatni, hogy isteni energia volt Benne?... [...] Mit számít, hogy milyen sorrendben hisz valaki? Nem követelik meg tőlük kezdettől a tökéletességet, hanem a kezdettől eljut az ember a tökéletességhez. [...]”

„Amikor egy katekumént kell oktatnunk, aki a hívők szentségeire vágyik, azt kell mondani, hogy egy az Isten, akitől minden származik, és egy az Úr, akitől minden van (1Kor 8,6); egyáltalán nem kell két úrról beszélni; nem kell azt mondani, hogy az Atya tökéletes és a Fiú is tökéletes, hanem hogy az Atya és a Fiú egylényegű; hogy Isten örök Igéje, nem pusztán kimondott szó, hanem tevékeny (teremtő), az Atyától születik, nem pedig csak kimondott szó (ex pater genitum, non voce editum).”

A kereszti titkához csak a hit érlelődésével jut el az ember. „Ez a hit ragyogásához (tökéletességéhez) tartozik, hogy megértsük valóban Krisztus keresztyét. Más keresztek semmit sem használnak nekem, egyedül Krisztus keresztye hasznos nekem, és valóban hasznos: 'általa a világ meg van feszítve számomra, s én a világ számára' (Gal 6,14)...” „De egyesek nem tudják rögtön hinni, hogy az üdvösség a kereszti által adatott a világnak. Igazoljátok tehát a görögök történetével, hogy ez lehetséges volt. Így az Apostol is (az areopaguszi beszédben), amikor a hitetleneket akarja meggyőzni, nem riad vissza attól, hogy költőket idézze, hogy lerombolja a költők meséjét...” AMBRUS példának idézi az athéniek utolsó királyát és Iphigenia áldozatát: egyesek áldozata megmenthet sokakat. „...mindez az okoskodás, a helyes sorrend rásegít arra, hogy az emberek könnyebben higgyenek Krisztus keresztyében; saját történetükön keresztül eljutnak a miénk elfogadásához.”

Íme SZENT AMBRUS „apologetikai” beállítottsága, rávezető módszere. Térjünk vissza az ApCselhez, ill. Pál igehirdetéséhez.

III.

Világos, hogy Szent Pálnak oroszlánrésze volt abban, hogy a Jézus körüli *rumor*, „hírverés”, elterjedt a római birodalomban.³

Ha Jézus hatástörténetét történelemszempontból vizsgáljuk, meg kellene állapítanunk, hogy nem Betlehem éjszakáján lépett történelmünkbe, jóllehet születése a történelem vízválasztója lett. Először nyilvános fellépésével, Isten országa hirdetésével, csodáival hívta fel magára a figyelmet. Apostolai, tanítványainak nagyobb köre és a köréje gyűlt nép aztán szétszéledt a keresztt botránya után. Nem ilyen messiás-királyt vártak. Az üres sírt asszonyok fedezték fel, akiknek híradása nem volt túlságosan tiszteletre méltó. De talán tanítványai ellopták holttestét, hogy azt mondhassák, feltámadt. Legalábbis Máté záradéka szerint ezt a hírt terjesztik a hatóságok. Igazában a pütkösi eseménnyel indul el az „apostolok cselekedeteinek” sorozata, a húsvéti misztérium hirdetése. Az apostolok most megértik, hogy így kellett történnie, megértik a Messiásra vonatkozó ÓSz-i jóvendöléseket, a zsidóknak az írással beteljesedésével érvelnek. A pogányoknál más módszert alkalmaznak, a természetes istenismeretből indulnak ki, amit Pál areopaguszi beszéde is jelez.

Amikor Pál Kisázsiában — elsősorban a zsinagógákban — Krisztust hirdeti, még igen kevés ember vett tudomást arról, hogy megjelent a világ Üdvözítője. Tesszalonikában, Bereában, sőt Athénben is a zsidó vezetők fellázítják ellene a népet azzal a váddal, hogy felforgatja az őseik vallását (ApCsel 10,17–18). A vád ugyanúgy hangzik, mint annak idején Jézus ellen: a keresztények szembeállnak a császár parancsaival, hangoztatták, hogy más a királyuk, Jézus (ApCsel 17,7). Efezusban a kereskedők bújítják fel a lakosságot istenségük védelmében (ApCsel 19). A Pál-ellenes vádak, főleg amint itt támadják (mivel a pogányokat nem kötelezi a mózesi előírások megtartására), eljut Jeruzsálemig. Az apostol elmegy Jeruzsálembe, hogy igazolja magát a vádakkal szemben. Itt is fellázítják ellene a népet (ApCsel 21–22), és mint Jézust, a főtanács elé állítják. Így jut el Félix, majd Feszusz helytartó elé, illetve Agrippa király elé (ApCsel 23–26.), végül a császárhoz fellebez, és elviszi az örömhírt a birodalom szívébe, Rómába. Így a Jézusról szóló „híresztelés”, amely eddig csak kis csoportokat mozgatott, birodalmi üggyé válik (főleg majd a keresztény üldözések idején).

Szent Pál tehát zsidóknak-pogányoknak az *üdvözítő Jézust* hirdeti, aki majd megítéli a világot, mindenkit bűnbánatra hív, akinek feltámadása a mi feltámadásunk záloga. A zsidók — farizeusok és szaduceusok — megoszlottak a feltámadás kérdésében (ApCsel 23,6–10); ezt a tényt a farizeus Pál ki is használja, amikor egymás ellen fordítja a két pártot: „Testvérek, férfiak! Farizeus vagyok, farizeusnak fia. A halottak feltámadásába vetett hitem miatt állok a főtanács előtt” (ApCsel 23,7). Erre a szaduceusok, akik nem hittek a feltámadásban, felbőszülnek ellene. Amikor a korintusiaknak a feltámadást hirdeti (1Kor

³ A következő néhány bekezdéshez lásd: JOSEPH MOINGT S. J.: *L'homme qui venait de Dieu*. Paris 1993 (Cerf), pp. 21 kk.: „*La rumeur de Jésus*” c. prologus a modern krisztológiához.

15), igazából arról akarja meggyőzni őket (a kételkedő szadduceusokat), hogy ők is feltámadnak: Krisztus feltámadása az előjele a test feltámadásának. A keresztény hit teljesen értelmetlen a feltámadás nélkül: Krisztus feltámadása és a mi feltámadásunk elválaszthatatlan.

A pogányoknál is kellett lennie valami „kapcsolódási pontnak”, hogy hihető legyen a feltámadás. A görögök a misztériumvallások befolyására hittek valami eljövendő életben, a filozófusok beszéltek a lélek halhatatlanságáról, de a test feltámadása abszurdnak tűnt nekik. Ez valóban a keresztény üzenet sajátossága. Az athéni bölcsek azért szakítják félbe Pált, amikor a feltámadásról kezd beszélni, mivel a felfogásuk szerint csak a lélek továbbélésének volt értelme, a *test* feltámadását felfoghatatlannak tartották. Innen magyarázható Pál módszere, a *captatio benevolentiae* illetve a „rávezetés”, egy bizonyos „Vorterstandnis”-re való hivatkozás (a görög filozófusok és költők idézése, illetve egy bizonyos *természetes istenismeretre* való hivatkozás).

IV.

Itt egy második kitérőt teszek az ún. „természetes teológiáról”, amely meglehetősen heves vitát keltett katolikus és protestáns teológusok között. Ismeretes, hogy KARL BARTH mennyire ellene volt e „*természetes teológiának*”, jöllehet amint ezt dialógus partnere, a francia jezsuita HENRI BOUILLARD kimutatta⁴, éppen az *areopaguszi beszédben és a Római levél I. fejezetében* megtaláljuk ÚSz-i alapjait. Tény az, és ezt BOUILLARD is elismeri, hogy bizonyos katolikus szerzők úgy mutatták be a természetes istenismeretet (részben az I. Vatikánusra hivatkozva és a modernizmus fideista túlzásaira is válaszolva), hogy méltán kiváltotta a protestánsok kritikáját. BOUILLARD BARTH-tal vitatkozva azt igazolja, hogy egy bizonyos természetes istenismeret transzcendentális feltétele a bibliai kinyilatkoztatáson alapuló istenismeretnek és a keresztény hitnek. A kinyilatkoztatás történelmi esemény, Isten szava emberi szóba testesül egy adott tér és idő, kultúrkörnyezet emberéhez szól, akinek szüksége van valamiféle előzetes ismeretre (Vorterstandlis), hogy megértse a neki szóló üzenetet. Isten jeleken keresztül, a prófétákon és Jézus Krisztus életén és művén keresztül nyilatkoztatja ki magát. De a Biblia Istenét, az Abszolútumot valamiképpen képesek vagyunk művein, a teremtesen keresztül is felismerni, még ha gyakorlatilag a bűnös állapotában ez az emberiség nagy többsége számára nehezen valósul is meg, és főleg nem tévedésmentesen, amint a vallási eltévelyedések mutatják (I. Vatikánum). Az a tény, hogy az ember képes megismerni Istent (*capax Dei*), abból következik, hogy Isten képmására alkotott lény (*imago Dei*), szellem és szabadság. Önmagunkba tekintve valamint a teremtesben megnyilatkozó bölcsességet szemlélve eljuthatunk valamiféle (burkolt, nem tematizált, transzcendens) állítására. Különben nem

⁴ KARL BARTH, III, Paris 1957, p. 100 kk.

értenénk meg a tételes történelmi kinyilatkoztatást sem. Természetesen a hit aktusa nem korlátozódik Isten transzcendens, burkolt állítására, a kegyelem kezdettől fogva megvilágosít és segít, hogy felismerjük az igaz Istent, és megtérjünk hozzá: *elismerjük őt*. Csakis az elismeréssel ismerhetjük meg őt, a személyes Istent igaz mivoltában. Már a Római levélben leírt bálványimádás is feltételez egy bizonyos istenismeretet, miként az Areopaguszon talált oltárok, bálványok vagy a pogány költők megnyilatkozásai is valami ismeretlen istenségről árulkodnak. Az istenség jelen van a teremtet világban. (A fő probléma a panteizmus.)

Befejezésül emlékeztetek PIERRE TEILHARD DE CHARDIN jezsuita paleontológusra és gondolkozóra, aki 1926-ban Kínában írt kis lelkeségi könyve *Az Isteni milió (Le Milieu divin)* mottójául ezt választotta: „*Benne élünk*”. Ezért javasoltam 1961-ben REZEK ROMAN barátomnak, hogy legyen a magyar fordítás címe: *Benne élünk*. TEILHARD modern apologéta, a tudomány embereit el akarja vezetni Krisztushoz. Mint ismeretes TEILHARD a teremtet világban, az anyagban észrevetette a lelki hatalmat, a „szent Anyagot” (Teremtést) magasztalta, mert hitte, hogy a megtestesült Ige, feltámadt Krisztus ereje áradt szét benne. A hívő tudós számára a világ az Isten *diafániája*, átlátszósága lett. Egyesek panteizmussal is gyanúsították, mert nem értették, hogy a költők és a misztikusok számára minden az isteni jelenlétről beszél, annak a jele. Hadd idézzek itt a „*Benne élünk*” bevezetéséből, ahol TEILHARD éppen az apostol areopaguszi beszédére utal. (Egyébként TEILHARD maga hangoztatta ugyanebben a könyvében, hogy a pogány panteizmus helyett panentheizmust hirdet az 1Kor 15,28 alapján: „Isten lesz minden mindenben.”) Ugyanott FOLIGNÓI SZENT ANGÉLÁT idézi, aki szerint „a világ tele van Istennel” (Út az Ómega felé, 216).

Így beszél a modern Szent Pál a tudomány embereinek: „*Egyesek szemében a világ túlságosan nagy, mutatkozva tárul fel. Ekkora együttesben az ember elvész, nem számít, ezért csak tudomásul kell vennünk tudatlanságunkat, és el kell tűnnünk — mások számára viszont a világ hatalmasan szép, ezt a világot — és csak őt kell imádnunk.*” [...] Nem szándéksom metafizikát vagy hitvédelmet nyújtani, de azokkal, akik engem követni kívánnak, visszatérek majd a város terére, és ott mindnyájan fogjuk hallani, mit mond Szent Pál a fórum népének: „*Isten, aki az embert alkotta, hogy az ember rátaláljon, Isten, akit életünk folyamán tapogatózva megragadni próbálunk — ez az Isten annyira kiáradó és oly megtapintható, mint valami minket fürdető atmoszféra. Ő mindenfelől beburkol minket, mint ahogy maga a világ is. Mi hiányzik hát, hogy átölhessétek? Csak egy valami: látni őt*” [...] *Isten, az igazi keresztény Isten szemetek láttára ejti hatalmába a világmindenséget, a mi mai világunkat, amely elrémített titeket gonosz nagyságával és pogány szépségével — ezt fogja áthatni Isten, mint a fény a kristályt. S a teremtet világ elénk táruló határtalan gazdagsága révén az Isten mindenhol megtapintható és mindenütt cselekvő lesz számotokra, egészen közeli és ugyanakkor nagyon távoli.*” (Út az Ómega felé, 179—180). Később TEILHARD kifejti, hogy Krisztus gyűjti össze a világmindenség szellemi energiáit, az a kozmikus Krisztus, akiben és akiért Isten mindent teremtet és akiben az embereket üdvözíteni akarta. Ez a Krisztus ugyanaz, mint aki Mária ölen Betlehemben megszületett,

aki a kereszten meghalt és feltámadt, aki a világ fejlődését egyházában irányítja, hogy mindent visszavigyen Atyjához, és végül Isten legyen minden mindenben. Akkor majd a vajúdó világegyetem — az emberi üdvösségdráma színtere — is követi az embereket a dicsőségben. A világ „újraöntve” a feltámadottak „isteni miliője” lesz.

Íme tehát Szent Pál areopaguszi beszéde az alkalmazkodás, a „rávezetés” módszerét sugallta SZENT AMBRUSnak éppúgy, mint kortársunknak, TEILHARD DE CHARDINnek. A mai evangelizálásban tanulhatunk Szent Páltól.

GÁL FERENC

AZ EGYHÁZ KÉPE AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIBEN

A Szentírás-magyarázók vitatkoznak az ApCsel megírásának közvetlen céljáról. Egyesek a kereszténység védelmét látták benne a római hatóságok előtt, mások Péter és Pál működésének bemutatását, ismét mások Krisztus szavának a beteljesedését, hogy az apostolok az ő tanúi lesznek kezdve Jeruzsálemtől a föld határáig. Számunkra a megdöntetlen tény az, hogy Lukács ebben a könyvében is olvasóinak hitét akarta megerősíteni éppúgy, mint az evangélium összeállításával. Mondanivalójának lényege tehát az, hogy Jézus tanítása és megváltás kegyelme győzelmesen halad az emberiség történetében, mert az a Szentlélek irányítja az apostolok munkáját, akit Jézus elküldött az Atyától. Az egyház története bele van foglalva az egyetemes üdvtörténetbe. Az egyház olyan jelenség, amelyre idézni lehet az ószövetségi próféta szavait: *„Isten olyat visz véghez napjainkban, amit el sem hisztek, ha hallotok róla”* (ApCsel 13,41; Hab 1,5).

Lukács könyvében az alakuló egyházzal kapunk képet, tehát nem várhatunk tőle teológiai összefoglalást, sőt még az egyházi élet teljes formájának kialakulását sem. Itt még minden folyamatban van, a mustármag éppen hogy kikelt, és a csírában csak a további fejlődés irányát kapjuk meg. Pál apostolnak az úgynevezett pasztorális levelei is mutatják, hogy az egyház alakulásának folyamatát nem lehet lezárni az apostol első római fogságának végével. A teológiai reflexió tehát nem arra törekszik, hogy az ApCsel alapján megszerkesszünk valamilyen ekkleziológiát, hanem arra, hogy megmutassuk azt az alapot, amelyet az apostolok leraktak, és amelyen a hagyomány elindult. Viszont ha a Szentlélek olyan erővel működött az apostolok idejében, akkor jogosan hisszük, hogy továbbra is ő irányítja az egyházi életet. Ennek előrebocsátásában a következő tételeket állíthatjuk fel:

1. Az egyház Isten műve, amely kitölti a Jézus feltámadása és második eljövetele közötti időt. Ez világosan benne van Jakab apostol szavaiban a jeruzsálemi zsinaton: *„Abban az időben majd újra fölverem Dávid bedőlt sátrát..., hogy a többi ember is keresse az Urat, minden nép, amelynek rólam adnak nevet”* (15,16). Az Úr ezt a művét *„öröktől fogva elhatározta”* (u. o. 18), s amelyről Gamaliel is úgy nyilatkozik a főtanácsban, hogy *„ha Istentől van, akkor úgy sem tudják elpusztítani”* (5,8). Az egyház terjedéséről Isten gondoskodik. Már Jeruzsálemben *„naponként vezetett hozzájuk olyanokat, akik hagyták, hogy megmentse őket”* (2,47). Filippiben azok térnek meg, akiknek az Úr megnyitotta szívét, hogy hallgassanak Pál szavára. Itt az a teremő Isten munkálkodik, aki mindennek életet és lélegzetet ad, aki nincs messze tőlünk, hiszen benne élünk, mozgunk és vagyunk (17,24–28). A zsidók előtt viszont Pál állandóan azt hangoztatja, hogy az egész Űszövetség Jézusra irányul, mint igazi céljára, s az ő halálában és feltámadásában a

jövendölések teljesedtek. Az átmenetet az adja meg, hogy Jézus feltámadása után negyven napon át megjelenik apostolainak, és beszél nekik az Isten országáról (1,3). Az apostolok tudatos küldetésének jele az is, hogy betöltik Júdás helyét, és így mint a Jézus által megalakított testület tanúskodnak az ő feltámadásáról. Az egyház célja tehát nem földi, és nincs kötve a zsidósághoz. Pál majd Athén főterén mondja ki, hogy a tudatlanság ideje elmúlt, új idő kezdődött, és mindenkinek meg kell ismernie az igazságot (17,30).

2. Jézus a Szentlélek által működik az egyházban. Pünkösdkor teljesedik Joel próféta jövendölése, de a hangsúly azon van, hogy az Úr kiárasztja lelkét „minden emberre”, s a végső cél az lesz, hogy „*aki segítségül hívja az Úr nevét, az üdvözlül*” (2,17–20). Lukács nyomatékozza azt is, hogy Jézus „*a Szentlélek által választotta ki apostolait*” (1,3), s Péter azt ígéri, hogy akik megkeresztelkednek bűneik bocsánatára, azok megkapják a Szentlélek ajándékát (2,38). Később Péter „*Szentlélektől eltelve*” válaszol a főtanács vádjaira (4,8). A hívek imájára az a válasz, hogy „*betölti őket a Szentlélek, és bátran hirdetik Isten szavát*” (4,31). A diakonusok kiválasztásánál az a szempont, hogy „*Szentlélekkel eltelt bölcs férfiak legyenek*” (6,3). István diakonus is „*Szentlélekkel eltelve*” védekezik bírái előtt, és az ő világosságában látja Jézust állani az Atya jobbján (7,55). Az első pogány családot is a Szentlélek tölti el, amikor hallgatja Péter igehirdetését, és jelzi, hogy a pogányok térítése is az ő műve lesz (10,44). Antiochiában Pált és Barnabást valóban a Szentlélek utasítására küldik el, térítő útjukra (13,2). Pizidiában a híveket az üldözés ellenére eltöltötte az öröm és a Szentlélek (13,52). A második térítőúton a Szentlélek irányítja Pál útját Európa felé (16,4kk.). Pál szavai szerint az efezusi presbitereket is a Szentlélek rendelte előljárókul (20,28). A Lélek tehát élteni az egyházat, ezért a jeruzsálemi zsinaton az apostolok és a presbiterek így fogalmazzák meg határozatukat: úgy tetszett a Szentléleknek és nekünk... (15,28). Az egyház tehát kezdettől fogva tudta, hogy úgy indul el, mint természetfölötti közösség, mint Isten népe.

3. Az apostoli küldetés Krisztustól ered, és ezért hatékony. Az ApCsel 1,13-ban Lukács megismétli az apostolok névsorát, amit már az evangéliumban (6,14) is közölt. Pünkösöd napján az egyház az ő igehirdetésükből születik meg a Szentlélek ereje által. A nyelvek adományának leírásánál pedig — keletről, a partusoktól kiindulva — tizenkét nyelvet, illetve tartományt sorol fel egészen Rómáig, az akkori világ fővárosáig. Ezzel jelzi, hogy az egyetemes igehirdetés alapja az apostolok tanúságtétele lesz, amit a Szentlélek irányít. Kiemeli azt is, hogy az apostolok már Jeruzsálemben „*nagy erővel tettek tanúságot Krisztus mellett*” (4,33). Az apostoli igehirdetés az „*Isten szava*”, az „*Úr szava*” (logos tou theou, logos tou küriou). Az apostolok az ige szolgálói akarnak maradni, és az asztal szolgálatát rábízják a diakonusokra (6,4). Nyomaték van azon is, hogy az apostoli igehirdetés „*parreszia*”, azaz meggyőződéssel kimondott, szabad, nyílt szó, amely mögött egyéniségek állnak (2,27; 9,28; 13,46; 26,26). Amellett az Isten szava szinte önálló tényező, amely terjed, növekszik, gyarapszik, és kegyelmet közvetít. Ezért búcsúzik így Pál az efezusi presbiterektől: „*Most pedig Istennek és kegyelme szavának ajánlak benneteket*” (20,32).

Az igehirdetés tartalma az az esemény, tett, amellyel Isten üdvösséget szerzett az embereknek. A megfogalmazásban benne van az ember gonoszságának és Isten irgalmának az ellentéte: *„Akit ti keresztre feszítettetek, azt Isten Úrrá és Messiássá tette”* (2,36), ezért senki másban nincs üdvösség, csak őbenne. Az egyház feladata az, hogy Jézus nevét megdicsőítse és elismertesse őt a világgal. Ezért Péter Jézus nevében teszi első csodáját, és Jézus nevére kereszteli meg azokat, akik hisznek benne.

Lukács korának stílusa szerint minduntalan beszédek ad szereplőinek szájába. Biztos, hogy ott a helyszínen senki sem jegyezte fel ezeket, azért vehetjük őket úgy, mint az apostoli egyház igehirdetésének a mintáit. A dolog természetéből folyik, hogy különbség van a zsidók előtt és a pogányok előtt elhangzott beszédek között. Az ősminta Péternek a pünkösdi beszéde, amelyet kiegészít a templom udvarán és a főtanács előtt elmondott beszéd. Kétségtelen, hogy ezekben már benne van az a tapasztalás is, amelyet az első keresztények a zsidókkal folytatott vitában szereztek. Ugyanezt kell mondanunk István diákonus beszédéről is. Pál apostol viszont az üdvtörténeti levezetéshez, az őszövetségi jövődölések teljeseződésének igazolásához hozzáteszi az új kezdeményezést, hogy az egyház küldetése a pogányokhoz is szól, főleg azért, mert a zsidók nem fogadják el az evangéliumot.

A könyv többször élénk állítja Pál apostolt, amint különböző helyeken a pogányokhoz szól, de itt Lukács csak néhány sorban jelöli meg a témát. A központi gondolat az, hogy Isten irgalma megnyilvánul minden ember felé, és Jézus feltámadásában igazolta az üdvösséget. Az egyháznak ez az igazi mondanivalója. A könyv utolsó mondata is úgy mutatja be Pált Rómában, a pogány birodalom fővárosában, hogy fogságában is *„hirdette az Isten országát, és bátran, akadálytalanul tanított Urunkról, Jézus Krisztusról.”*

4. Az egyház belső erői: a hit, az istentisztelet és a karizma. Az Isten szava az egyház életének forrása. Az apostolok prédikálásának megfelel az emberekben a hallgatás, az elfogadás, a hit: *„Sokan azok közül, akik az ígét hallgatták, hívók lettek”* — halljuk a 4,4-ben. Péter az apostoli zsinaton is így nyilatkozik: *„Isten kezdettől fogva kiválasztott engem közületek, hogy a pogányok az én számból hallják az evangélium tanítását és higgyenek”* (15,7). A hitben kifejeződik a megtérés az Úrhoz, megtérés Istenhez és az engedelmség parancsainak megtartására. Akik így hisznek, azok a „tanítványok”, az „új útnak”, az „Úr útjának” követői, ők az a nép, *„amelyet Isten toborzott magának”* (15,14). Az „ekklészia” szót Lukács elsősorban a helyi közösségekre alkalmazza, vagy összefoglalóan „Júdea egyházaira”, de ezek mind Isten egyházai, tehát a háttérben ott van az egyetlen egyetemes egyház, amelynek el kell terjedni az egész földön.

Az egyházi közösségnek már megvan a sajátos életnyilvánulása, s ez már nem fér bele az őszövetségi keret jelképező jeruzsálemi templomba, mégis egyelőre a jeruzsálemiek részt is vesznek a zsidó szertartásokon. Az egzegéták megegyeznek abban, hogy Lukács a 2,42–47-ben az istentiszteleti összejövetelt írja le, amelyet a hívek magánházakban végeztek. Ott jutott kifejezésre, hogy követik az apostolok tanítását, a „koinonía”-t megvalósítják az asztalközösségben, ami egyúttal a kenyértörés szertartása, az eukarisztia ünneplése, és amit teljesen átfog az imádság szelleme. Kifelé pedig úgy mutatkoztak meg,

mint szeretetközösség, s abban nagy szerepet játszott az anyagi javak megosztása, a szűkölködők segítése. Lukács azonban ezt nem idealizálja, azért emlékezik meg Ananiás és Zafira csalásáról. A szeretetközösség jellemzője éppen az volt, hogy tér marad az egyéni kezdeményezésre és a buzgóság kifejezésére, kényszer nélkül. Hiszen az egyház tagjai nemcsak tanítványok és szentek, hanem testvérek is (1,15; 9,30; 10,23 stb.). Végül ahogy Lukács az evangéliumban sokszor utal Jézus imájára, úgy az egyházat is imádkozó közösségnek mutatja be. Pünkösd előtt az apostolok és az egybegyűltek együtt imádkoznak Máriával. Mátyás megválasztása előtt Istent kéri, hogy ő döntsön a sorsolásban. Amikor a főtanács Pétert és Jánost szabadon engedi, az egész közösség imában fejezi ki háláját. Amellett részt vesznek Salamon tornácában a zsidók közös imájában is. Amikor Heródes király Pétert börtönbe vetette, „*az egyház állandóan imádkozott érte*” (12,5). Pál és Szilás a filippi börtönben éjjel imádkozik, majd az apostol az efezusi presbiterektől is úgy búcsúzik el, hogy velük együtt letérdel és imádkozik (20,36). Az egyház tehát kultikus közösség akart lenni.

A nyelvek adománya is elsősorban istentiszteleti aktus volt. Pünkösdkor az összegyűlt csodálkozó nép azt hallja, hogy az apostolok és a velük lévő hívők „*Isten nagy tetteit hirdetik*” (2,11). A Szentlélek másik adománya a prófétaság, amely Pál leveleiben úgy jelenik meg, mint buzdító beszéd, mint ihletett tanítás. Lukács viszont itt inkább úgy tekinti a prófétákat, mint a Szentlélek eszközeit az egyház irányításában. Ide sorolja az antiochiai karizmatikusokat, Fülöp diakonus leányait, Agabuszt és azokat, akik „*városról városra tudtára adják Pálnak, hogy Jeruzsálemben bilincs vár rá*” (20,23). A karizmának ezzel a beállításával Lukács azt akarja érzékeltetni, hogy az egyház mint szent közösség valóban a Szentlélek irányítása alatt áll, és őrá figyelni kell.

5. Az egyház szervezete és az apostoli hatalom. Az egyház szervezetéről a következő képet kapjuk. Az apostolok elsősorban az igehirdetést végzik. Az ő munkájuk nyomán alakul meg a jeruzsálemi közösség, és onnan sugárzik ki a tanítás a szomszédos vidékekre. Az egyház belső összefüggésére világot vet a samariaiak megtérése. Nem elég az, hogy Fülöp diakonus hirdeti az evangéliumot és keresztel, hanem szükség van arra, hogy az apostolok kézrátétellel közöljék velük a Szentlélek adományait, és befogadják őket az egyház közösségébe. A jeruzsálemi egyház egyelőre az összetartozásnak és az egységnek a jelképe, hiszen az apostolok alapították, és az evangélium hirdetése onnan indult el. Pál is vigyáz arra, hogy tanítása megegyezzek az apostolokéval, illetőleg a jeruzsálemi hagyománnyal. Ugyancsak az egység és egybetartozás jeleként rendez gyűjtést a jeruzsálemi szegények javára. Ezt a gyűjtést különben úgy fogja fel, mint istentiszteleti aktust, mint a kötelező szeretet megnyilvánulását és annak bizonyítékát, hogy nincs többé különbség pogány és zsidó között. Lehetetlen azonban észre nem venni a jövő kibontakozás útját. A jeruzsálemi egyházat ugyan az apostolok alapítják, de nem ők vezetik, hanem Jakab, Jézus rokona, aki nem tartozott a tizenkettő közé. Ő tehát már átmenet az apostoli hatalom és a püspöki utódlás között. Közben egyre nagyobb jelentőséget kapnak a pogányokból alakult egyházak, amelyek Pál vezetése alatt állnak, aki apostoli hatalmát munkatársain keresztül

gyakorolja: Timóteus, Titusz, Szilvánusz és mások annak a küldetésnek a hordozói, amelyet az apostolok és velük együtt Pál is kapott. Pálnál megmutatkozik az egyház egysége, főleg azáltal, hogy az általa alapított helyi egyházak az ő vezetése alatt állnak. Megvan a sokszoros érintkezés, látogatás, küldetések és levelek által. Tehát az ősegyházban nincs szó valamilyen pneumatikus demokráciáról. Ugyanakkor Pál a pogányokból alakult egyházakat is besorolja az apostoli hagyományba. Azt adja tovább, amit ő is kapott (1Kor 15,1), s külön gondja van arra, hogy a pogánykeresztények kapcsolódjanak Jeruzsálemhez, ahol Jakab vezeti a zsidókeresztényeket. Az apostoli kollégium képe eléggé elmosódott az ApCselben, de azt világosan látjuk, hogy Péter a két csoport fölött áll: a zsidókeresztények és a pogánykeresztények fölött, mint ahogyan ez a jeruzsálemi zsinaton is kiviláglik. Ő kezdi meg az evangélium hirdetését a zsidók között, ugyancsak ő veszi fel az első pogányokat az egyházba, de nincs kötve egyik csoporthoz sem. Ő az egység kifejezése. A leginkább figyelemre méltó dolog az, hogy a jeruzsálemi egyház egyáltalán nincs Péter személyéhez kötve, hanem Jakabéhoz, ezért később a niceai a jeruzsálemi püspökségnek még azt a patriárkatusi címet sem adta meg, amit elismert a római, az alexandriai és az antiochiai egyház számára. A hagyomány mind a három patriárkátust Péterrel hozta kapcsolatba.

Már az apostoli időkben megtaláljuk az egyházi hatalom belső tagoltságát is. Jakab Jeruzsálemben már világosan a monarchikus püspökséget képviseli, s mellette vannak a presbiterek, akik valamilyen kollegiális, de alárendelt viszonyban vannak Jakabbal és az apostolokkal. Pál mellett is ott vannak a közvetlen munkatársak, akik széles körben felügyelői az általa alapított egyházaknak, de ott vannak a helyi előjárók is, s Lukács az efezusiakat kifejezetten presbitereknek nevezi, tehát egy sorban állanak a jeruzsálemi presbiterekkel (20,17). Azt is megtudjuk róluk, hogy őket a Szentlélek rendelte episzkoposszé (20,28). A nevek és a hivatalok tehát még nem különültek el. Akiket a 17. versben presbitereknek nevezett, azokat itt episzkoposzoknak mondja. De ezek mindenképpen megbízott felelős előjárók, akik vagy az Ószövetségből átvett intronizációval vagy kézrátétellel kapták hivatalukat az apostoloktól. Ezeknek az előjáróknak első feladatuk az ige szolgálata. Az ige, az Isten szava és a hivatal között tehát megvan a kölcsönös összefüggés. Isten szava alapozza meg a hivatalt, de a hivatal hordozza az igét. S majd az újszövetségi szentírás is ebből a kölcsönös összefüggésből fog megszületni. Csak azok az írások váltak kánonivá, amelyeket a hierarchikus egyház ilyennek elismert, mert tükröződni látta benne a valódi apostoli hagyományt.

6. Az egyház egyetemessége és szellemisége. Az ószövetségi jövendölések szerint a messiási ország középpontja Jeruzsálem lesz: Izajásnál (2,3) ezt olvassuk: „Az utolsó időkben az Úr házának hegye szilárdan áll majd... Oda özönlenek mind a nemzetek és így szólnak: Rajta, menjünk fel az Úr hegyére, mert Sionból jön a törvény és Jeruzsálemből az Úr tanítása”. Trito-Izajás is így buzdít: „Sötétség borítja a földet, de fölötted ott ragyog az Úr... Népek jönnek világosságodhoz és királyok a benned támadt fényességhez” (60,2–3). Ezekiel (40–48. fej.) pedig a templom megdicsőülésével festi le a messiási országot

kegyelmeit. Ennek ellenére a keresztények számára Jeruzsálem nem lett kizárólagos központ, és nem maradt meg különleges szent városnak. A Péter elsőségéhez kapcsolódó tanítás alapján a központ Róma lett, de Rómából sem lett „Szent város” (Babilon). Az elsőség a római egyházé, nem a városé. Az egyház már nincs helyhez s külső szertartásokhoz kötve. Az egyház nem a szombat megülésében látja az összetartó erőt, nem különíti el magát testi jelekkel vagy az étkezés és tisztálkodás szertartásaival. Nem külön érték az Ábrahám-tól való leszármazás, az embereket sem lehet többé a tisztaság és a tisztátalanság kategóriájába sorolni. Amit Isten megtisztított, azt az ember nem mondhatja tisztátalannak. Az egyház igazi központja a feltámadt Krisztus, aki úgy áll az üldöző Saul elé, mint aki azonosítja magát a szenvedő egyházával. Az egyház azzal indult el történelmi útjára, hogy igazolta hűségét a megfeszített és feltámadt Krisztushoz. Az apostolok és főleg Péter számára Jeruzsálem idegen környezet lett, és Pál ugyanezt mondhatta el Jeruzsálemről és a Római Birodalomról. Ez a kép majd a Jelenések könyvében kapja meg igazi apokaliptikus formáját. Erre Pálnak csak az a válasza, hogy *„sok szorongatás közepette kell bejutnunk az Isten országába”* (14,22). Arról azonban semmilyen körülmények között nem szabad megfeledkezni, hogy az Isten szavának terjedni kell, kezdve Jeruzsálemtől *„a föld végső határáig”* (1,8).

BARTHA TIBOR

A SZENTLÉLEKRŐL SZÓLÓ TANÍTÁS LUKÁCS ÍRÁSAIBAN

A Lk és az Acta szerzője kétségtelenül egy és ugyanazon személy volt. Ezt bizonyítja a két ŰSz-i irat nyelvezete, stílusa és teológiája. A két írásban közvetlen utalás nem történik arra nézve, hogy ki is volt ez a személy. A muratori kánon (II. sz. vége) orvosnak tartja Lukácsot. A Kol 4,14-ből és a Fil 24-ből (vö. Tim 4,11) azt olvashatjuk ki, hogy pogány (= nem zsidó) volt Lukács. Lukács orvosi foglalkozása ugyan nem bizonyított, de az orvosi terminológia vizsgálatára vonatkozó kutatásoknak megvolt az az eredménye, hogy kimutatták: a Lk/Acta szókincsének egy része a LXX-ből származik. Ez a tény azzal a teológiai jelentőséggel bír, hogy Lukács szerette és használta az ŰSz-et, a LXX-t.

Lukács Jézus történetét saját korának történelmével egyértelműen kapcsolatba állítja. Jézus története a világtörténethez tartozik, annak egy része (Acta 26,26). Jézus története ugyanakkor az egyháztörténet kezdete (Lk 24,50-53; Acta 1,4-14). Ami a Lukács jelenének teológiai relevanciáját illeti, nagyon is kérdéses, hogy az evangélista a közeli váradalmat képviselte volna a maga Jézus-ábrázolásában. Az üdvörténet, mint vezérlőelv, végigvonul mind a Lk-on, mind az Actán. Itt viszont az a kérdés, hogy vajon Lukács „csupán” döntő jelentőségűnek tudta-e a Krisztus-eseményt, vagy pedig a Jézus-történetét az üdvörténet utolsó epizódjának, eszkatologikus eseménynek tekintette. Az üdvörténet jelentősége és jelentése ugyan vitatott a Lk-ban (CULLMANN, CONZELMANN, SCHNACKENBURG), de elvitathatatlan az a tény, hogy az üdvörténeti kategóriában való gondolkozás Lk sajátja. Itt van a jelentősége annak, hogy Lk az ŰSz-et (LXX) ismerte, szerette és használta. Az üdvörténeti szemléletmódhoz hozzátartozik, hogy a jelent az evangélista mint beteljesedett próféciaát fogja fel (Lk 22,37; 24,44; Acta 1,16). A prófétai indíttatás, a (Szent) Lélek jelenléte és birtoklása permanens volt Jézus életében (Lk 4,1; 14,18 és Acta 10,38). Ez vonatkozik a gyülekezetre is: az Acta szerint a gyülekezet pünkösöd óta birtokolja a Szentlelket. Egyfajta történelmi kontinuitás fedezhető fel abban, hogy ugyanaz a Lélek indította az ŰSz prófétáit, aki az apostolokat is (Acta 1,16 vö: 2,16-21; 2,33; 4,25 k.).

A Szentháromság személyeinek egymáshoz való viszonyát — mindenekelőtt az Atya és a Fiú kapcsolatát — meghatározza Lk teológiájában Lk biblicizmusa, a LXX-hoz való ragaszkodása. Az Atya, a Fiú és a Lélek kapcsolata viszont egyfajta rendben az üdvözítés terve szerint jut kifejezésre. Az üdvterv megvalósulása az üdvörténet folyamata. A történetiség principiumának segítségül hívása Lk írásaiban különösen is jelenti a jelen hangsúlyozását. Ez a hangsúly megfigyelhető a Lk-ban is (Jézusra vonatkoztatva), de a pneumatológia szempontjából még nagyobb jelentősége van annak, hogy a gyülekezet életében a Lélek a jelenben élő és ható. A Lélek nem fogalom és nem elv (principium),

ahogy az angol nyelvű teológiai szakirodalom azt gyakran említi, hanem a Szentlélek erő és hatalom, aki a jelenben végzi el munkáját a gyülekezetben (Acta).

A Szentléleknek a szerepe éppen Isten üdvterve megvalósulásában fontos különösen, tehát a Szentlélek munkája a történelemben, mint üdvtörténetben meghatározó. A történelem természetesen nem azonos az üdvtörténettel, mindenesetre attól nem független, nem egy „szupertörténelem” vagy „extratörténelem”. Az viszont a Lk/Acta belső evidenciája, hogy a történelem eseményei, pl. Jézus története, de a gyülekezet élete is a történelem kvalifikált eseménye, amelyben a Szentlélek hatalma a meghatározó. Ez vonatkozik Jézus és az Atya viszonyára (vö. Lk 19,37) éppen úgy, mint a gyülekezet életére és történeti korszakára, a mindenkori jelenre. Az üdvtörténeti szemléletmódnak, amely a történelemből az Isten üdvterve megvalósulásának eseményeit mint kvalifikált eseményeket emeli ki, egyfajta punktualitás és akcidentalitás mellett van egy, az egész üdvtörténeten végigvonuló állandónak tekinthető sémája, amely séma az ígélet-beteljesedés korrelációjában írható körül. Az ígélet-beteljesedés viszonyának a Lk/Actában különösen nagy a jelentősége a Szentlélekről szóló ígérek (és beteljesedésük) esetén: Lk 4,18.21; Acta 1,8; vö. Lk 11,13.

A Szentlelket tehát úgy írhatjuk a Lk/Acta alapján, hogy az erő, hatalom, aki a Szentlélek-Isten akaratát maradéktalanul véghezviszi. A Szentlélek az Atya akaratát Krisztus által viszi végbe. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek egymáshoz való viszonyában (19,37: dűnamisz!) és a Fiú közbenjárói funkciójában a Szentléleknek nagy szerep jut (Acta 2,33; 5,32).

Lukácsnál nem csupán Jézus születésétől nyugszik Jézuson a Szentlélek, hanem Jézus a Szentlélektől fogantatott (Lk 1,35). A Szentlélek a gyülekezetre is kitöltetik (Acta 1,5; 11,16). A Szentlélek erő (dűnamisz: Acta 1,8). Bár a Lk/Acta a Szentlélekkel kapcsolatosan a dűnamisz szót használja, de ettől a kifejezéstől nem választható el az erő, hatalom másik görög szava, az exouszia. Elfogadhatjuk CONZELMANN-nak (aki BARRETT-re hivatkozik) azt a megkülönböztetést, hogy a dűnamisz inkább az aktuális, az exouszia inkább a potenciális hatalmat jelenti. Jézus a Szentlelket adja a gyülekezetnek (Acta 2,33; 10,38). A Szentlélek Jézus Lelke (16,7). Jézus földi munkássága a Szentlélek ereje által történik (4,14). Lukács tehát nagyon hangsúlyozottan kiemeli a Szentlélek szerepét Jézus földi szolgálatának betöltésében. A lukácsi iratok Szentlélekről szóló tanításának a központi mondanivalója, hogy Jézust a Szentlélek küldi, hogy az evangéliumot hirdesse a világban (4,18). A Lk 4,18 és az Acta 1,16 mutatja, hogy a próféták, Jézus és az apostolok működése, szolgálata között direkt kontinuitás van, és az a Szentlélek munkája (Lk 4,18; Acta 4,25-26). A Szentlélek „ihleti” a prófétákat, a Szentírás beteljesedése pedig szükségszerűség (Lk 22,37; 24,44; Acta 1,16 vö. 2,16-21.33; 4,25 k.). Sőt: Jézus élete és az Isten döntése, üdvakarata is a Szentlélek kényszere alatt áll (Lk 2,29; 4,43). Ez a kényszer a gyülekezet életére is vonatkozik (Acta 1,21; 14,22).

Lukács összekapcsolja a keresztséget és a Lélek vételét. Ehhez hozzátartozik a kézrátétel. A keresztelés és kézrátétel pneumatológiai szempontból feltétlenül összetartozik, de Lukács mégis megkülönbözteti azokat. Az Acta 8,16 szerint Fülöp tanítványai „csak meg

voltak kereszttelve az Úr Jézus nevére” és csak a 17. vers tudósít arról, hogy a Szentlélek ajándékában a keresztség alkalmával nem részesedtek, csupán azután, hogy Péter és János „rájuk tették a kezüket”. Az Acta 19,1-7 arról tudósít, hogy a „néhány tanítvány” (1. v.) a kereszttelésükkor nem kapott Szentlelket, és a kereszttégük „csak” János kereszttége volt (3. v.). Ezután kereszttelkedtek meg ezek a tanítványok az Úr Jézus nevére (5. v.), majd pedig — a második — megkereszttelkedés után következett Pál kézzátétele, amivel egyidejűleg: 1./ leszállt rájuk a Szentlélek, 2./ megkapták a Szentlélek ajándékát, nyelveken szóltak. A Szentlélek leszállása, kiadása az Acta más helyén is együtt jár a kegyelmi ajándékok elnyerésével (nyelveken szólassal: Acta 10,44-47). A Lélek vétele, különösen a történelem üdvtörténetileg azon kiemelkedő pontjain, amelyek a misszióval kapcsolatosak, külső jelek kíséretében történik (Acta 2,1-4; 4,31; 8,17 k.; 9,17 k.; 10,44-11,15). A külső jelek között megkülönböztető helyet foglal el a nyelveken szólas és a prófétai igehirdetés (Acta 2,4.11; 4,31; 6,1; 1,45; 19,6). A Lélek a kereszttég mellett kézzátétellel adatik, ami Simon mágust arra csábítja, hogy pénzért próbálja megszerezni magának a Lélek hatalmát (Acta 8,13.18 kk.).

A Lélek adományainak csupán egyik lehetséges fajtája és módja a nyelveken szólas. A Szentlélek adományának számít emellett a prófétai kijelentés (Acta 11,28: Agabosz jóvendölése), a Szentlélek által küldött parancsolatok (Acta 8,29: Fülöp és az etióp kincstárnok, vö. 10,19 k.; 11,12; 13,2) és az apostoli zsinat határozata is, amely a Szentlélek által született meg (Acta 15,27 k.). A Szentlélek által adott parancsolatnak számít továbbá a tiltás (Acta 16,6 k.). Pál a Lélek által határozta el, hogy Jeruzsálembe megy (Acta 19,21; 2,22). A Lélek hatása és adománya továbbá, hogy a keresztyének képesek a bizonyágtételre (Acta 7,55: István; 4,8 és 5,32: Péter).

A Szentlélek eljövetele Jézus missziója beteljesedésének a következménye (Acta 1,5). Egyáltalán: a Lélek kitöltetése a keresztyén misszió sikeres lehetőségének az alapja, és kizárólag ezen az alapon lehetséges a sikeres misszió. A Lélek birtoklása meg is hozza a gyümölcsöt, és ez a termés, gyümölcs a gyülekezet áldott élete (Acta 2,42-47; vö. 9,31; 13,52).

A keresztyén misszió vezéralakjai a Szentlélek birtokosai (István: Acta 6,1; 7,55; Pál: 13,9; „a hét férfi”: 6,4; Barnabás: 11,24; Agabosz: 11,28; az antiochiai próféták és tanítók: 13,1-2; az efezusi tizenkét tanítvány: 19,6). A gyülekezet vezetőit is a Szentlélek jelöli (efezusi vének: 20,28). Nem csupán a misszió vezéralakjai és a gyülekezet vezetői veszik a Szentlelket, hanem a közösség egésze, a gyülekezet is (Acta 2,38; vö. Lk 4,16-30), sőt: a pogányokra is kitöltetik a Szentlélek ajándéka (Acta 10,44-48). Külön és kiemelten kell megemlíteni Pál apostol esetét, aki azután vette a Szentlelket, hogy Ananiás rátette a kezét. Ananiás cselekvése egyidejűleg jelentett gyógyulást Pálnak és azt, hogy Pál megtelt Szentlélekkel. Pál csak ezután kereszttelkedett meg (9,17 k.). Ezután már Pál volt az, aki az efezusi tanítványok megkereszttelkedése után „rájuk tette a kezét”, és ezt követően „leszállt rájuk a Szentlélek”, aminek következtében „különböző nyelveken szóltak, és prófétáltak” (19,5 k.).

Feltétlenül megemlíti, hogy Lukács nem csupán a jelenre nézve szól a Szentlélek jelenlétéről. Péter apostol a pünkösti beszédében Joel prófétát idézi, aki „az utolsó napok”-ról szól (2,17 k.). A Péter által idézett prófécia tehát az eszkatonra érvényes. Jézus a pünköstre, a Szentlélek kitöltetésére figyelmeztet: „...várjátok meg az Atya ígését...ti pedig nem sokára Szentlélekkel keresztelek meg” (1,4 k.). Az eszkaton kezdete viszont valóban az egyház története: Péter mondja: „Térjetelek és keresztelek meg...és megkapjátok a Szentlélek ajándékát. Mert tiétek ez az ígért és gyermekeiteké, sőt mindazoké is, akik távol vannak, akiket csak elhív magának az Úr, a mi Istenünk” (2,38 k.).

A Szentlélek elleni bűn (Lk 12,10) értelmezése többféle lehet. Van olyan harmonizáló kísérlet a magyarázatra, amely szerint az Isten országa hirdetésének és hirdetőjének tagadása már a Szentlélek elleni bűnt jelenti. Ez a magyarázat annyiban kompromisszum, hogy az Isten országát hirdető Jézus megtagadása azonos és meg nem bocsátható bűn lenne a Szentlélek elleni bűnhöz hasonlóan. Ez az interpretáció a Mk 13,11-re bázírozódik — de nem a Lk-ra. Talán kisebb tévedés a Lk 12,10 interpretációjában, ha nem egy szinoptikus harmóniában keressük a magyarázatot, hanem a Lk szerint megcseréljük a sorrendet. Nem az üldözött hívők, tanítványok vallástételének pozitív végkifejletével (Lk 12,11 k.) magyarázzuk tehát az előző verset (Lk 12,10), hanem fordítva: a Szentlélek elleni bűn ítélete utáni állapotra nézve vonunk le konklúziót az ítéletben el nem esettek felől. Ez azt jelenti, hogy a kiindulás a következő: Jézusnak a földi életében az istenséget elrejtő Istennek a megtagadását megbocsátja az Atya. Viszont: a magát nyilvánvaló módon adományaiban kijelentő Istennek, a Szentléleknek a megtagadását nem. — Más szavakkal: aki felismeri az élő Isten munkálkodását ebben a világban, de a látottak, tapasztaltak hitbeni elfogadása után, viszont annak ellenére, megtagadja Istent (a világon munkálkodó Szentlelket), annak nem bocsát meg Isten.

Jézus „belső” vagy „theológiai” története a Fiú és az Atya kapcsolatának a története. Jézus úgy jelenti ki Istent, mint a Fiú Atyját, és saját magát úgy jelenti ki, mint az Atya Fiát. Az Atya és a Fiú kapcsolata és története a Lélek által jön létre és valósul meg. Jézus keresztsége, elhívása, igehirdetése és hatása a Lélek által történik, mindezt a Lélek jeleníti meg. A Lélek kíséri végig Jézus igehirdetését csodákkal. Az a Lélek, aki az Atyától és a Fiútól való. A Lélek a messiási korban megjelenő Isten. Jézus története a Lélek cselekedete nélkül ugyanúgy érthetetlen, mint az Atya nélkül, akit Jézus „Atyám”-nak szólított (Moltmann).

TARJÁNYI BÉLA

A SZENTÍRÁS APOSTOLAI

A lelkipásztori munka útjai és távlatai a zsinat után

1. A Dei Verbum zsinati határozat

A II. Vatikáni zsinatnak az isteni kinyilatkoztatásról szóló határozatát olvasva ma már kevesen érzékelik azt, hogy milyen gyökeres előrelépést jelentett ez a dokumentum az egyház életében. Nagy bátorság — és mélységes alázat — kellett ahhoz, hogy a zsinati atyák a Szentírással kapcsolatban kijelentsék: az egyházban a századok folyamán „egyre teljesebb lesz az áthagyományozott tények és igék értelmi megragadása” (DV 8) — hiszen ez annak beismerését jelenti, hogy a Szentírás megértése, a Biblia titkainak feltárása soha sem befejezett és tökéletes. Minden időben helye van tehát az élményszerű felismeréseknek, fontos szerepe a Tanítóhivatal bibliaértelmező karizmájának, de ezeken túl a Szentírás tudományos kutatásának, magyarázatának is (u.o.).

A szentírás-magyarázatról szóló részben ér bennünket az igazi meglepetés: a zsinati atyák olyan kutatási módszerek alkalmazását ajánlják, amelyekről még a Zsinat előtti évtizedekben is óva intették a katolikus bibliamagyarázókat (műfajkutatás, történeti kritika stb.). A Zsinat szerint ugyanis ezek segítségével tárhatjuk fel a szövegek azon értelmét, amelyet a szent szerző ki akart fejezni. Észrevesszük-e vajon ebben a döntően új szemléletet? Nem azt az értelmet kell tehát keresnünk, amit a mondat vagy részlet ma, vagy bármikor és bárhol, vagy szerintünk jelent, - hanem azt, „*amelyet a szent szerző ki akart fejezni*”. Márpedig ha ez a kulcsa a Szentírás, a kinyilatkoztatás egyre tökéletesebb megértésének, akkor teljesen kézenfekvő a tudományos kutatási módszerek létjogosultsága, sőt: feltétlen szükségessége.

A Zsinat a Szentírást olyan értéknek tartja, amelynek központi helyet kell elfoglalnia a lelkipásztori munkában, az Egyház, a keresztény hívek életében. Ennek a gondolatnak a zsinati atyák határozatukban külön fejezetet szenteltek. Ebben a fejezetben kifejtették a korunk követelményeinek megfelelő lelkipásztori célokat: felvázolták a Szentírásközpontú lelkipásztorkodás alapjait, amelynek ki kell bontakoznia a jelen és a jövő egyházában. Ezen lelkipásztori munka alapvető feladatait a következőkben határozták meg.

— A Szentírásnak kell táplálnia és irányítania az egész egyházi igehirdetést (=igehirdetés a Biblia alapján [homíliák]; DV 21)

— Krisztus hívei előtt szélesre kell tárni a kaput, hogy hozzájussanak a Szentíráshoz (=jó szentírásfordítások, olcsó kiadások; DV 22)

— Isten Igéjének minél több szolgája nyújtsa gyümölcsöző módon Isten népének az Írás táplálékát (=az igehirdetők biblikus képzettsége; DV 23)

— az Ige szolgálói (papok, diákonusok, hitoktatók, stb.) kötelesek Isten Igéjének roppant gazdagságát közölni a rájuk bízott hívekkel, kiváltképpen a szent liturgiában (=Bibliától áthatott liturgia; DV 25)

— az összes keresztény hívek folyamodjanak magához a szent szöveghez, akár lelkiolvasmányképpen, akár megfelelő bibliamagyarázatok és egyéb segédeszközök által (=egyéni és csoportos szentírásolvasás és - tanulmányozás; DV 25)

— az emberek szívét töltsse el egyre jobban a kinyilatkoztatásnak az egyházra bízott kincse (=élet a Szentírás szellemében; DV 26)

A zsinati atyák az idők jeleit értették meg, és a Szentlélek vezetésének engedtek, amikor az egyház történetében első ízben fogalmazták meg ilyen nyíltan és határozottan ezeket a feladatokat, mint alapvető lelkipásztori célokat. Az egyház megújulásának útját abban látták és jelölték meg, hogy a Szentírás kapjon hangsúlyozottan központi helyet a lelkipásztori munkában: az igehirdetésben, a liturgiában, a papság és minden keresztény közösségi és egyéni életében. Készüljenek jó és olcsó, népnyelvű szentíráskiadások, jelenjenek meg közérthető szentírás-magyarázatok, legyenek a szentírásmagyarázat terén jól képzettek a lelkipásztorok, rendszeresen olvassák és tanulmányozzák a Szentírást a papok és a hívek egyaránt, hogy az igehirdetés és a liturgia, valamint a Szentírás olvasása és tanulmányozása által a Biblia értékei átformálják az egyházban a híveknek és pásztoraiknak mind az egyéni, mind a közösségi életét.

2. A Katolikus Bibliaszövetség

A Zsinat végeztével a világ minden részéről összesereglett püspök atyák hazatértek a jól végzett munka örömeivel, s azzal a meggyőződéssel, hogy új korszak kezdődik az egyház életében. Más dolog azonban az utat kijelölni, és más egy ilyen nagy közösségnek, mint a katolikus egyház, az eddigi beidegződéseket, járt utakat, szokásokat, a mindennapos gyakorlatot elhagyni, átformálni. Tudjuk, hogy a zsinati határozatok megvalósítása nem történhetett meg egyik napról a másikra, nem volt elég ehhez a határozatok közzététele, sem néhány lelkes pásztorlevél, prédikáció. Évek és évtizedek múlnak el, míg ezek a határozatok és irányelvek mint kovász lassanként átformálják az egyház egészének életét.

Az átalakulás azokon a területeken volt a leghatékonyabb és legkézzelfoghatóbb, amelyeken mind az egyház egésze, mind az egyes püspöki konferenciák, ill. egyházmegyék intézményes és szervezett keretet hoztak létre a továbblépés érdekében. Így valósulhatott meg pl. a liturgikus reform viszonylag gyorsan: mind Rómában, mind országos és egyházmegyei szinten tanácsok, bizottságok, felelősök készítettek elő és hajtották végre a szükséges intézkedéseket.

Tulajdonképpen ehhez hasonló történt a világegyházban a Dei Verbum konstitúció kapcsán, a szentírás-központú lelkipásztorok meghonosítása, elterjesztése érdekében is. 1966-ban BEA bíboros, aki hosszú biblikus tanári tevékenysége után akkor már a Keresztény Egység Titkárságának elnöke volt, az Egységtitkárság keretében létrehozott egy külön

osztályt a Dei Verbum ajánlásainak végrehajtására. Ennek első vezetője, WALTER ABBOTT felvette a kapcsolatot a már létező biblikus lelkipásztori központokkal (pl. Németországban a Katolikus Bibliatársulattal, amely ekkor már 33 éves múltta tekinthetett vissza), kérdőívekkel kikérte a világ összes püspökeinek véleményét, tárgyalta a száznál több ország protestáns bibliatársaságát egybefűző Egyesült Bibliatársasággal.

Az előkészítő munka során nyilvánvalóvá vált, hogy a zsinati ajánlások megvalósítása érdekében létre kell hozni egy központi intézményt, amely ezt a munkát szervezi, koordinálja az egész világon. BEA bíboros '68-ban meghalt, így utódának, WILLEBRANDS bíborosnak védnöksége alatt, 1969. április 16-án Rómában született meg ez a központi szervezet Katolikus Bibliaapostolság Világszövetsége néven (1991-től: Katolikus Bibliaszövetség). Az alapítók szándéka szerint a Világszövetség célja *„segítséget nyújtani a püspököknek, hogy megfelelhessenek annak a felelősségnek, amelyet a Biblia ismeretének és használatának terén hordoznak”, főként pedig „hogy megvalósuljanak azok a rendkívül fontos célkitűzések, amelyeket a II. Vatikáni Zsinatnak az Isteni kinyilatkoztatásról szóló határozata megfogalmazott”.*

A Világszövetség első védnöke, majd 1972-től első elnöke KÖNIG bíboros volt. A szövetség első központi irodája Rómában jött létre. 197-től pedig Stuttgartban működik. Az ügyeket a szövetség főtitkára intézi. A Világszövetség tagjai az egyes országok püspöki karai, azok, amelyek vállalják, hogy szorgalmazzák a biblikus lelkipásztorkodást: a bibliaapostolság azon céljainak megvalósítását, amelyeket a zsinati határozat jelölt meg; ennek érdekében létrehoznak és működtetnek egy olyan országos intézményt, amely a biblikus lelkipásztori munkát szervezett keretek között végzi és segíti; és a központi iroda fenntartására tagdíjat fizetnek (évi 1500 márka).

A világszervezet ugyanakkor szorgalmazza és támogatja a bibliaapostolság országos intézményeinek létrehozását, és minden lehetséges módon (tapasztalatok cseréje, anyagi támogatás, továbbképzések, fordítói szemináriumok stb.) elősegíti az egyes országokban folyó biblikus-lelkipásztori munkát.

A Világszövetség tagszervezetei földrészenként alegységeket, ezen belül regionális egységeket alkotnak. A magyar bibliatársulat a közép-európai régió része, melybe rajtuk kívül Dél-Tirol, Svájc, Németország, Hollandia, Belgium, Ausztria, Csehország, Szlovákia és Horvátország bibliatársulata ill. bibliaközpontja tartozik. A tehetősebb országok intézményei — a központi titkárság irányítása mellett — szükség esetén közvetlenül is hathatós segítséget nyújtanak egymásnak. Így például a mi Szent Jeromos Bibliatársulatunk a kibontakozás éveiben a Német Bibliamű (Katholisches Bibelwerk) és az ausztriai Biblia Egyesület (Biblia Verein) anyagi támogatására számíthat.

A szövetség hatévenként vilá kongresszust tart az országos intézmények vezetőivel, ahol kiértékelik a végzett munkát, megvizsgálják a továbblépés lehetőségeit és irányait, és felvázolják mind az egyetemes célkitűzéseket, mind pedig az egyes régiók és szövetségi tagok konkrét feladatait.

Az utolsó vilá kongresszus 1990-ben volt Kolumbia fővárosában, Bogotában. Ezúttal a nyolcvan tagszervezet sorában már Magyarországot is teljes jogú tagként

képviselhette a Szent Jeromos Bibliatársulat ügyvezető elnöke. A bogotai kongresszus alaptémája a Szentatyá által meghirdetett újraevangelizálás gondolata volt, amely rendkívül időszerű, és elképzelhetetlen a Szentírás értékeinek kiaknázása, előtérbe helyezése nélkül.

A több mint egy évszázada hatékonyan és igen sikeresen működő protestáns bibliatársaságok tevékenységeinek kulcsszavai: bibliafordítás, bibliakiadás, bibliaterjesztés. A Katolikus Bibliaszövetség esetében a kezdetektől fogva világos volt, hogy a katolikus bibliaapostolság nem korlátozódhat erre a hármas feladatra. A katolikus egyház ugyanis mindenkor alapvető fontosságúnak tartotta a bibliai szövegek megfelelő értelmezését is. Ahogyan az apostolok sem csupán idézték az Ószövetséget, nem csak ismételték Jézus szavait, hanem ki is fejtették azok értelmét, úgy igyekszik a katolikus egyház is mindenkor kellő magyarázat és eligazítás kíséretében nyújtani a híveknek az Ige táplálékát.

Éppen ezért a Katolikus Bibliaszövetség — és tagszervezetei az egyes országokban — a bibliakiadás és -terjesztés mellett kezdettől fogva alapvető feladatuknak tekintik megbízható kommentárok, segédesszközök kiadását és terjesztését is (DV 25), szakemberek, papok, hitoktatók esetében a megfelelő képzés előmozdítását (DV 23); a Biblia rendszeres olvasásának, tanulmányozásának előmozdítását, népszerűsítését (DV 25) — de mindenkor kellő eligazítás biztosítása mellett.

Mivel mindez távolról sem olyan egyszerű, mint a hagyományosan protestáns út (a Biblia fordítása-kiadása-terjesztése), tulajdonképpen hagyományosan katolikus álláspontnak tekinthető, hogy a hívek csak ne is olvassák a Bibliát, mert mindenféle ferdeségeket fognak abból kiolvasni. A veszély valós (ld. a szektákat, vö. a szentírásolvasó hívek sok-sok kérdését), így ez az álláspont igen kényelmes és biztonságos: ne tégy semmit, nem vétkezel! Csak éppen az nem valósul meg, amit a Zsinat ajánl: *„a hívek előtt szélesre kell tárni a kaput, hogy hozzájussanak a Szentíráshoz”* (DV 22). Ha azt akarjuk, amit a zsinati atyák, hogy *„az emberek szívét egyre jobban eltöltse a kinyilatkoztatásnak az egyházra bízott kincse”* (DV 26), akkor minden erőnkkel azon kell fáradsunk, hogy — megfelelő irányítás mellett — a katolikus egyházban is állandó, mindennapi gyakorlat legyen a Szentírás olvasása, tanulmányozása, az egyes szentírási gondolatok és részletek átelmélikedése és életre váltása.

Ez a célja és értelme a Katolikus Bibliaszövetség létének és minden egyes tagszervezet működésének.

3. A Szent Jeromos Bibliatársulat

Amikor a magyar püspökök hazatértek a Zsinatról a csodálatos, új zsinati határozatokkal, bizony, szerették volna ők is mindezt mihamarabb megvalósítani. De ahol a „Hivatal” minden lépést szigorúan ellenőrzött (sőt: többnyire diktált), ez a feladat túl nehéznek bizonyolult. Új utak a hitoktatásban (*Gravissimus educationis momentum*)? A szerzetesi életben (*Perfectae caritatis*)? A laikusok apostoli munkájában (*Apostolicam actuositatem*), a tömegkommunikációs eszközök használatában (*Inter mirifica*) vagy a

bibliaapostolság területén (*Dei Verbum*)?! Absit! Ennyire azért még nem engedték meg a gyeploket. Egyetlenegy „ártalmatlan” határozat volt csak, amely önmagában nem hozhatott igazi újjászületést: a liturgikus reform (*Sacrosanctum Concilium*). Ezen a területen viszonylag szabad kezét adott az egyházi hivatal. Ezzel tudta leginkább a vallásszabadság látszatát keltetni (hisz a liturgia a leglátványosabb terület) — talán abban a reményben is, hogy ezek a változások sok hívőt meg fognak ingatni. (Valóban: a megelőző egészséges fejlődés nélkül sok pap és hívő csak vonakodva fogadta el ezeket a változásokat).

Mint sok más zsinati határozatnak, úgy a *Dei Verbum*nak az ajánlásai sem voltak kívánatosak Magyarországon. A Püspöki Kar 1964-ben kiadott ugyan egy körlevelet, és elrendelte, hogy évente meg kell ünnepelni a Szentírásvasárnapot, de a dolog gyakorlatilag ennyiben maradt. Valójában nem lehetett semmi többet tenni. Hisz maga a Biblia sem volt hozzáférhető. (Rendkívül segítséget jelentett ebben az időben a Nyugatról okkal-móddal, egyesével-kettesével bejuttatott sok ezer Békés—Dalos—Újszövetség.) Csak 1971-ben alakulhatott meg egy szentírásfordító bizottság, hogy a teljes Biblia új fordítását elkészítse. Jól képzett, bibliai nyelveket ismerő szakember azonban alig volt köztük, így franciából (Jeruzsálemi Biblia) fordítottak, vagy éppen a francia fordítás német fordítását vették alapul. 1973-ban készült el és jelent meg az új fordítás, s a Hivatal kivételesen és nagy kegyesen hozzájárult ahhoz, hogy egyszerre 30 000 példány jelenjék meg. Harminc év után végre kapni lehetett teljes Bibliát magyarul. (Micsoda szabadság!) Ez az addigi helyzethez képest igen jelentős eredmény volt, még akkor is, ha az ilyen közvetett fordítások készítése réges-rég kiment már a divatból. (A magyar katolikus egyháznak a mai napig nincs héber és görög eredetiből készült, teljes szentírásfordítása!)

Biblia volt már, de szervezett biblikus lelkipásztori munkára még sokáig nem nyílt lehetőség, jóllehet a Katolikus Bibliaszövetség gyakorlatilag az első évektől kezdve kapcsolatot épített ki hazánkkal is. A Szent Jeromos Bibliatársulat ügyvezető elnöke — mint biblikus tanár — 1971-től folyamatosan meghívást kapott a Világszervezet és az Európai Régió vezetőinek találkozóiira, üléseire. A Világszervezet már ekkor is sokféle támogatást nyújtott hazánknak, így például ajándékként megküldte a szükséges papírt az Új Katolikus Bibliafordítás első kiadásához (1973); biblikus szakkönyveket a magyar szemináriumokba több százezer forint értékben stb.

De a kapcsolat első húsz évében a hazai viszonyok miatt lehetetlen volt bibliatársulat létrehozása. Csak a rendszerváltás után, az összes biblikus tanár együttes kérvénye alapján volt lehetséges az (egyházi) engedély elnyerése, hogy hazánkban is elkezdődjék a biblikus lelkipásztori munka intézményes kibontakozása.

Az általános gyakorlat az, hogy az egyes országokban a püspöki konferencia hozza létre, tartja fenn és működteti a biblikus lelkipásztorkodás országos intézményét - a Püspöki Kar egyéb közérdekű intézményeihez hasonlóan (Lelkipásztori Inézet, Hitoktatási Bizottság, Liturgikus Tanács stb.). Hazánkban nem ez történt. Papok és hívek egy lelkes kis csoportja tette magáévá a gondolatot, és alulról szerveződő — később egyházilag és polgárjogilag is elismert — egyházi egyesület formájában született meg a bibliaapostolság hazai intézménye,

a Szent Jeromos Bibliatársulat. (A bibliafordítás és kiadás jogát azonban máig sem kapta meg a magyar bibliatársulat. Ilyen érthetetlen korlátozás sehol máshol nincs a világon.)

A társulat ünnepélyes megnyitója éppen három esztendeje, 1990. február 13-án volt, hét magyar püspök, valamint a Világszervezet főtitkára jelenlétében. Az egyesületet egyházilag 1990. március 23-án hagyták jóvá, a polgárjogi bejegyzés 1990. június 28-án történt. Miután a Bibliatársulat létrejött, a Magyar Püspöki Kar teljes jogú tagként felvételt nyerhetett a Katolikus Világszövetségbe (1990. ápr. 13.). 1990 Szentírásvasárnapjára jelent meg a társulat biblikus-lelkipásztori, ismeretterjesztő negyedéves folyóiratának (Jeromos füzetek) első száma.

A társulat taglétszáma a hároméves fennállás alatt minden évben megkétszereződött (az alakuló ülésen 95 tag; 1990 végén 200, 1991-ben 415, 1992 végére 950 tag, köztük öt püspök és kb. 250 pap és szerzetes). A — külföldi testvérintézmények átmeneti támogatása mellett — tagdíjak és adományok biztosítják (részben) a központi iroda működésének anyagi feltételeit. Szerencsére hazánkban is egyre többen vannak, akik a bibliaapostolság nemes céljait fontosnak, értékesnek tartják, és ezért a nehéz anyagi körülmények ellenére is készek áldozatot hozni. A budapesti nagykorúton (Teréz krt. 28. I/6) működő Bibliaközponton keresztül a társulat fizetett és önkéntes munkatársai a lehetőségekhez mérten igen sokrétű és eredményes tevékenységet bonyolítanak le:

- szerkesztik és kiadják a társulat biblikus folyóiratát;
- árusítják, terjesztői hálózaton keresztül ill. postai úton terjesztik az összes hazánkban megjelent, értékesnek ítélt, Bibliával kapcsolatos könyvet, kiadványt, segédeszközt;
- forgalmazzák a Szentírás eredeti szövegeinek kiadásait (héber, görög, Vulgáta), valamint modern bibliafordításokat a legkülönbözőbb nyelveken;
- ismeretterjesztő előadásokat, bibliaiskolát, bibliaóra-vezetőképzőket szerveznek ill. tartanak;
- biblikus szakkönyveket, kommentárokat fordítanak, lektorálnak és adnak ki;
- szervezik és segítik a területi kezdeményezéseket az egyes egyházmegyékben működő alközpontok (koordinátorok) közreműködésével;
- jótékonyági akciókat szerveznek, hogy a határon túli magyarságot elláthassák magyar nyelvű Szentírással.

4. A határon túli magyarság szolgálata

Az első sikeres bibliaakció után (a Szenatya és a magyar fiatalok találkozása alkalmával 2800 Újszövetség kiosztása a külföldi magyar fiatalok között) a Szent Jeromos Bibliatársulat 1992. szeptember 13-ára a Zeneakadémián jótékonyági hangversenyt hirdetett meg azzal a céllal, hogy a határainkon túl élő magyarok számára magyar nyelvű szentírásokat biztosíthasson.

Élvonalbeli művészek készséggel (ellenszolgáltatás nélkül) vállalták a szereplést, így igen színvonalas műsort sikerült összeállítani. A televízió egyik munkatársa — ugyancsak ellenszolgáltatás nélkül — vállalta (és kiválóan betöltötte) a műsorvezető szerepét. A virágdíszítést egy neves virágkötő önköltségi áron készítette el. Így a költségek lényegesen csökkentek, összesen mintegy 420 000 Ft-ot tettek ki (terembér, szórólapok, posta- és reklámköltség).

A fővédnök tisztét DR. FRANZ KÖNIG bíboros úr, Bécs nyugalmazott érseke, a Katolikus Bibliaszövetség egykori elnöke töltötte be. Hazai kiemelkedő személyiségek is készséggel támogatták: DR. SEREGÉLY ISTVÁN egri érsek, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnöke, CSOÓRI SÁNDOR író, a Magyarok Világszövetségének elnöke, valamint DR. ENTZ GÉZA államtitkár, a Határon Túli Magyarok Hivatalának elnöke.

A közönségszervezésben elsősorban a bibliatársulat tagsága és terjesztőhálózata működött közre, de felhívásaink és szórólapjaink szerzetesrendeken, pártközpontokon, plébániákon, újságokon keresztül is eljutottak az érdeklődőkhöz. Az est programját a következő újságok közölték: Új Ember, Igen, Zászlónk, Érted vagyok, Szív (SJ), Hír-lap (MDF), Magyar Vetés (KALOT), Hírlevél (KDNP), 4x4 oldalas (SzDSz), Katolikus Magyarok Vasárnapja (California, USA). A szórólapokat terjesztette számos újság (a Zászlónk, a Hitélet és az Új Kalász ingyen), egyházmegyei központ, plébánia, több inézmény, pártszervezet, könyvesbolt (pl. Ecclesia, Szent István Társulat, Bencés Könyvesbolt stb.) és igen sok magánszemély.

Az ingyenes jegyek terjesztését juttatás nélkül vállalta a Zeneakadémia és a Nemzeti Filharmónia. A jegyek három héttel a rendezvény előtt elfogytak, de jegy nélkül is minden érdeklődő részt vehetett a hangversenyen, mivel a Zeneakadémia — a nagy érdeklődésre való tekintettel — kivételesen a résztvevők rendelkezésére bocsátotta az egyébként igénybe nem vehető férőhelyeket is.

Mivel az önköltség igen tetemes volt (majdnem félmillió forint!), a társulat támogatásért fordult 25 hazai pénzintézményhez, 95 külföldi magyar plébániához ill. lelkesységhez, és néhány külföldi segélyszervhez is. A pénzintézmények közül kettő nyújtott támogatást (OTP Bank/Fáy András Alapítvány: 1000 db Újszövetség ára; egy másik bank: 500 db Újszövetség ára). Kilenc külföldi egyházközség küldött adományt, összesen mintegy 800 db Újszövetség ellenértékét. Egy külföldi segélyszerv (Europäischer Hilfsfonds) 2000 Újszövetség árával járult hozzá a kezdeményezéshez.

Néhány külföldi magánszemély pénzküldeménye mellett a legtöbb adomány hazai jótévéktől érkezett, mintegy 4000 befizetés, többnyire 50-100-200-400-600-800 Ft értékben. Számos plébános templomi gyűjtést rendezett, máshol iskolások, szociális otthonok lakói adakoztak és küldték be gyűjtésük eredményét. Esetenként többezres befizetések is érkeztek magánszemélyektől, plébániáktól, szerzetesrendektől, cserkészcsapatoktól, intézményektől, pártoktól.

A jótévék hozzájárulása nyomán a hangverseny költségei megtérültek, és a megmaradt összegből november—december folyamán 8000 db Újszövetségi Szentírást és 1000 db teljes Bibliát szállíthatott ki a társulat a határainkon túli magyaroknak Felvidékre,

Erdélybe, Moldovába, Kárpátaljára, Kazahsztánba, a Vajdaságba és a Muraközbe. Az elosztásnál a társulat figyelembe vette az adakozók kéréseit és az egyes területen élő magyarok lélekszámát.

A szentírások kiszállítását a Magyar Karitászt vállalta magára, és a Transsylvania Alapítvány munkatársainak segítségével teljesítette. Meglepően sok adakozó kérte, hogy a csángó magyaroknak is jusson a magyar szentírásokból. Ennek megfelelően az Erdélybe szállított 4000 db Újszövetségből és 630 teljes Bibliából jelentős mennyiséget Moldovába küldtünk. Paskai bíboros úr javaslatára a Kárpátaljai Ferences Misszió révén Kazahsztánba is eljutott 3000 Újszövetség, ahol fél évszázada több ezer (Kárpátaljáról kitelepített) magyar él száműzetésben minden magyar kapcsolat nélkül.

A jótekonysági hangverseny igen eredményes kezdeményezés volt sok pozitív tanulsággal. A hangverseny iránti kiemelkedő érdeklődés (telt ház, mintegy 1200 résztvevő) és a háromszor-négyszer annyi befizetés megmutatta, hogy a tulajdon gondok, a nehéz anyagi körülmények sem akadályozzák a mai hazai magyarságot abban, hogy a határainkon túl élő magyarság segítségére siessen. Sokan tudják, hogy milyen fontos a magyar szó, a magyar Szentírás olyan körülmények között, ahol a nemzeti identitás a tét. Ezért az ügyért ezek készek áldozatot hozni — kisiskolások és nyugdíjasok éppúgy, mint egyedülállók és nagycsaládok, szűkösen élők vagy tehetősebbek. A kezdeményezés sajátos értéke mindenekelőtt abban áll, hogy ezúttal senki sem várt nyugati segélyekre, hanem a hazai magyarság nyújtott támogatást idegenben élő magyar testvéreinek. És azt adta nekik, ami a kenyérnél, ruhánál talán még fontosabb: Isten ígését a Bibliában.

A bibliatársulat reméli, hogy ez csak a kezdet volt. Hiszen egyedül az erdélyi magyarságnak mintegy 100 000 Újszövetségre és kb. 30 000 teljes Bibliára lenne sürgős szüksége. A társulat továbbra is mindent megtesz azért, hogy a külföldi magyarságnak ezt a teljesen érthető és egészséges igényét a lehetőségekhez mérten kielégíthesse.

5. A Szentírás apostolai

A Szent Jeromos Bibliatársulat rövid, hároméves története egyértelműen tanúskodik arról, hogy a magyar katolikusok nagy családja rendkívül fogékony és készséges a zsinati határozatok megvalósítása területén. A társulati taglétszám évenkénti megkétszereződése, bibliaakcióink sikeressége, a társulat céljaira rendszeresen beérkező adományok — kézzelfoghatóan bizonyítják, hogy az egyház szándékának megfelelően a magyar katolikus egyházban is sokan, elkötelezetten kívánják ezt a nemes ügyet szolgálni. A bibliaiskolában a kétszeres, a bibliaóra-vezetőképzőre a háromszoros túljelentkezés jelzi, hogy mennyien vannak, akik szeretnének alaposabb biblikus ismereteket szerezni. Legtöbbjük másokat is segíteni akar a Biblia helyes értelmezésében, s az egyház útmutatása szerint ránevelni a Biblia lélekemelő, életgazdagító, rendszeres olvasására, tanulmányozására. A magyar katolikus hívek ezrei örömmel ajándékozzák a Bibliát mindazoknak, akik nem vagy csak nehezen tudnak a Szentíráshoz hozzájutni. És a magyar katolikus hívek is kezdenek

ráébredni: nem csak az „egyház” (a papok) kiváltsága Isten Igéjének ismerete, megértése, életre váltása; nem csak az „egyház” (a papok) felelőssége, hogy embertársaink megismerik-e, megszívlelik-e és követik-e Jézus tanítását.

Közismert, hogy protestáns keresztény testvéreink mennyire tisztelik, szeretik, olvassák és terjesztik a Bibliát. A fentiekből azonban nyilvánvaló, hogy bennünk, katolikusokban is megvan erre az igény, a készség és hajlandóság. A Szentírás nálunk, magyar katolikusoknál is egyre inkább az érdeklődés, az élet, a vallásgyakorlat középpontjába kerül. És mindannyian lehetünk — akarunk is lenni — a Szentírás apostolai. A „kaput” nekünk kell „szélesre tárnunk” magunk és mások előtt. Hogy minél többen, minél többet forgassák a Szent Íratokat, és Isten Szava egyre jobban átalakítsa sokak életét — s az egész társadalmat.

TAKÁCS GYULA

IRODALOMSZERKEZETEK

AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIBEN

Legnagyobb sajnálatunkra le kell mondanunk Takács Gyula előadásának közléséről, ugyanis többszöri szóbeli és levéلبeli kérésem ellenére sem küldte el értékes előadásának írott változatát. A késlekedés okát nem sikerült megtudnom. (A szerk.)

BÉKÉS GELLÉRT HITVALLÁSI FORMULÁK AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEIBEN

Az utóbbi évtizedekben élénk érdeklődés mutatkozik teológusok körében hitünk megvallásának történeti formulái iránt. Ezt az érdeklődést a zsinat után különböző ökumenikus tanácskozások még csak fokozták, hiszen nyilvánvaló volt, hogy nevére méltó keresztény egységről aligha lehet szó a hit közös megvallása nélkül. Az ökumenizmus hívei 1984-ben Riva del Gardán, az európai egyházi előjárók ökumenikus konferenciáján elégedetten állapíthatták meg, hogy a IV. századból származó nicea-konstantinápolyi hitvallás valamennyi történeti egyháznak közös kincse. Ám ugyanakkor azt sem hallgathatták el, hogy ez az ősi hitvallás a mai igényeknek már nem felel meg. Szövege a görög atyák teológiai nyelvén, gondolkodásmódján és problémavilágában fejezi ki a keresztény hit alapvető igazságait. S ezért ma már nemcsak hogy nehezen érthető, hanem a vallás mai kérdéseinek szemszögéből tekintve nem is kielégítő. Átültetni ezt mai nyelvre és korunk gondolkodásmódján kifejezni aligha lehet. Hitünk korszerű megfogalmazása ezért azt követeli, hogy visszanyúljunk e hitvallásnak, sőt az ezt megelőzőeknek bizonyos gyökereihez. Nyilvánvaló, hogy csakis az Újszövetségi Szentírásban olvasható formulákban találhatjuk meg hitünk megvallásának alapelemeit és eredeti motívumait. Egy korszerű hitvallás megköveteli az újszövetségi hitvallási formulák gondos tanulmányozását.

Ám mielőtt ezekkel a hitvallási formulákkal és köztük — témánknak megfelelően — az Apostolok Cselekedeteiben olvashatókkal foglalkoznánk, ha röviden is, de meg kell beszélnünk, hogy voltaképpen mi is a hitvallás, továbbá, hogy hogyan keletkeztek a hitvallás különböző formái, s hogy mi az a kijelentés, ami a hitvallások középpontjában áll: mi a keresztény hitvallás alapvető kijelentése. Amit alapvetőnek vallunk, nyilván annak kell mai kulturális körülmények közt is hitvallásunk középpontjában állnia.

Mi a hitvallás?

A hitvallás kétségtelenül jellegzetes vallási aktus. Általában úgy tekinthetjük, mint hívő ember választát valamely isteni megnyilatkozásra. Ezért nem merőben informatív jellegű, vagyis nem vallási tanok és hittételek gyűjteménye. Mint hívő válasz határozott állásfoglalás és elkötelezettség, ami készséges elfogadást, hálát és magasztalást is kifejez. Nemcsak a Bibliában, hanem az emberiség minden jelentős kultúrvallásában találunk hitvallásszerű kifejezéseket, Zarathusta követőinél éppúgy, mint a buddhistáknál, avagy az iszlámban. Az utóbbi szövege közismert: „Vallom, hogy nincs más Isten, csak Allah és vallom, hogy Mohamed az ő prófétája”.

Az ószövetségi vallásban a hangsúly ugyan a főparancson van, amit a hívő zsidónak meg kell őriznie szívében és gyermekeinek eszébe kell vésnie (vö: MTörv 6,6), de a Második Törvénykönyvben Izrael történeti Credója sem hiányzik. Ennek sajátossága éppen a történetiség, vagyis az, hogy nem merőben Isten létét, hanem cselekvő jelenlétét vallja meg Izrael történetének jelentősebb eseményeinél. Ezek közt a legjelentősebb kétségkívül az Egyiptomból történt kiszabadulás, az Exodus, Izrael húsvétja, mert ezzel formálta Isten önálló néppé, a szövetség népévé Izraelt.

Nos, az újszövetségi vallás ebben a történeti folyamatban az ószövetségi üdvösség történeti keretében bontakozik ki, mint a Messiás eljövételére és Isten országa valóra válására vonatkozó próféta ígéretet beteljesülése, mégha ez nem is olyan formában történt, ahogyan a hívő zsidók várták. A Messiás húsvéti misztériuma — kereszthalála és feltámasztása — által ugyanis új, világosan előre nem látott távlat nyílt az üdvösség egyetemes megvalósulása felé. Az egyház nem más, mint ennek a messiási üdvösségnek közösségi és intézményes formája. S az egyház hitvallásának középpontjában pontosan ez a létét megalapozó húsvéti misztérium áll. Az újszövetségi iratokban Pál apostol jegyezte le ezt először az 1Kor levélben, mint az egyházi közösségekben őrzött hagyományos hitvallást az 50-es évek derekán: *„Rátok hagytam — írja —, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, amint az Írás mondja, eltemették és harmadnapon feltámadt, ez is az Írás szerint”* (15,3-4). Ez azonban lényegét kijelentő tömörsége mellett sem az egyetlen és változatlan formája az újszövetségi hit megvallásának.

Az újszövetségi hitvallás különböző formái

Amint maga a Jézus-kép és a jézusi esemény számos változatban jelenik meg az újszövetségi iratokban a názáreti Mester fellépésétől a Jelenések könyvében leírt apokaliptikus látomásokig, e változatos kifejezési formák hívő elfogadása és megvallása is különböző formákban jut kifejezésre. Attól az eredeti és alapvető hitvallástól, hogy Jézus a Messiás, egészen addig, hogy mint Isten Szolgája, az Ebed Jahve, üdvösségünkért szenvedett, és mint Küriosz, élők és holtak Ura, felmagasztaltatott, hogy a hitvallások már az újszövetségi iratokban is különböző változatokban olvashatók.

Ez a változatosság onnan ered, hogy az újszövetségi iratok szerzői tekintettel voltak címzettjeik vallási és kulturális tanulmányaira. Ezért Jézus személyét és a jézusi eseményt másként mutatja be az Ószövetség vallási hagyományaiban élő zsidóknak, másként a hellenista kulturális környezetben a szórvány zsidóknak, vagy a pogányoknak. Céljuk lényegében egy: az, hogy olvasóik megértsék, mit jelent Jézus személye és az általa végbe vitt üdvösség örömhíre. Ezzel érthetővé válik, hogy az örömhírré adott hívő válasz, a hit megvallása is különböző. Ez a válasz ugyanis attól függ, hogy milyen az a Jézus-kép, amit egy-egy irat szerzője a hívek elé állít, s hogy milyen vallási hagyomány összefüggésében értelmezi a jézusi eseményt. A Jézus-kép leginkább az ún. felsőcímekben

fejeződik ki, ezért nyilvánvalóan különböznek aszerint, hogy húsvét előtt vagy húsvét után, vagy már életében használt címekről van szó.

Különbözik Jézus személye, szavai és csodatettei hitvallást kiváltó hatással voltak azokra, akikkel találkozott. Ő világosan tudatában élt isteni küldetésének; tudta, hogy a szeretet tüztét hozza a földre, s ezért visszautasított minden lagymatag vallási és erkölcsi megalkuvást (vö. Lk 12,49-51). Fellépésének ámulatot keltő hatása volt, mert szavaiban és tetteiben megéreztek a transzcendens isteni tekintélyt és erőt (vö. Mk 1,22). Ő kijelenthette, hogy Isten napjának, a szombatnak is Ura, értelmezni és módosítani merete Isten Tízparancsolatát és hatalmat tulajdoníthatott magának a bűnbocsánatra, ami egyedül isteni jog (vö. Mt 9,6). Ezért nyíltan állíthatta: „*Aki meg akarja találni életét, elveszíti azt, de aki értem elveszíti életét, megtalálja azt*” (Mt 10,39), és megkívánhatta a beléje vetett hit megvallását: „*Mindazt, aki megvall engem az emberek előtt, az Emberfia is megvallja Isten angyalai előtt*” (Lk 12,8).

A vallomások nem maradtak el. Elég itt arra hivatkoznom, hogy mi volt a válasz Jézus kérdésére: kinek tartják az emberek az Emberfiát? A nép körében azt tartották, hogy ő az életre kelt keresztelő János, sőt Illés, akinek második eljövetelét várták, vagy egy a próféták közül. Péter, a tanítvány, felismerte benne a Messiást (Mk 8,29). Ezeknek és más hasonló rövid vallomásoknak (pl. Dávid fia vö. Mt 12,23; 15,22; Mk 10,47; 11,10 stb.) már Jézus életében hitvallási értékük van. A bibliai teológia ezekben a vallomásokban a húsvét után Jézusnak adott ún. felségcímek gyökereit látják.

A felségcímek, mint hitvallások

A húsvét előtti vallomásokban kifejezett és a húsvét után megvallottak közt a különbség magából a feltámadás tényéből származik. Abból ugyanis, hogy Isten feltámasztotta Jézust, a tanítványok világosan felismerték, hogy mit jelent az eredeti hitvallás: Jézus a Messiás. Feltámasztása isteni jóváhagyása és megerősítése volt annak a hitnek, ami Jézussal személyi kapcsolatban kialakult bennük. Péter apostol ebben az értelemben hirdeti első pünkösti beszédében, amit az Apostolok Cselekedeteinek 2. fejezetében olvasunk: „*Tudja meg Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy Isten Úrrá és Messiássá tette azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek*” (2,36). A Kúriosz és a Christos itt feltehetően még zsidó értelemben használt címek, s azt fejezik ki, hogy Isten Jézus feltámasztásával beteljesítette a próféták ígéreteit: ő az Isten felmagasztalt Fia, Lelke kiárasztásával és az apostoli prédikáció által ő váltja valóra Isten országát, ő az ószövetségi nép Ura és az egész emberiség üdvöztető Messiása.

Ám akkor, amikor az evangélium áttöri az ószövetségi vallás hagyományainak társadalmi kereteit, a címek, főleg a messiási címek predikátum jellege megváltozik: a predikátum személynévvé alakul át. „Jézus a Messiás, a Krisztus” egyetlen névvé olvad össze, és „Jézus Krisztus” lesz. Ez egyfelől azt fejezi ki, hogy a hellenista keresztények teljesen azonosítják Jézus messiási küldetésével, mint ahogy például „János a keresztelőből”

„keresztelő János” lesz, másfelől ez annak a jele, hogy a görög Christos már nem úgy a prófétai ígéretekkel való szoros összefüggésben fejezi ki azt a teológiai tartalmat, amit az ószövetségi messiás cím kifejezett, hanem egyszerűen Isten fölkentjét és küldöttjét jelöli. Ezt a jelentésbeli változást szemlélteti a Péter igehirdetésében elhangzott hitvallás, hogy Isten Úrrá és Messiássá tette Jézust, amely a Filippi levélben idézett ősi himnusz befejezésében így hangzik: *„Minden nyelv hirdesse az Atya dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr”* (2, 11, vö. Róm 1, 7; Gal 1, 3; 1Kor 1, 3; 8, 6).

Ez az azonosítási folyamat jelzi Jézus életében megvallott felségcímek ún. „bennfoglalt krisztológiájának” a feltámadás után történt fokozatos kibontakozását ún. „kifejtett krisztológia” felé, vagyis annak irányában, hogy Jézus személyét és küldetését a hellenista kultúrkörnyezetben is megértsék. Az első lépés nyilván annak megértése, hogy Jézus a Messiás, hiszen Krisztus nem más, mint a megértett Jézus. Ez a titulus a hívő zsidónak az Istentől küldött szabadítót és üdvözítőt jelenti, a görög műveltségűnek azonban a Christos, Fölkent cím ezt már nem fejt ki közvetlenül. Amit Messiás címmel vall a zsidó, azt az olümposzi istenek és istenített császárok címével immár isteni jogon Isten Fia és Soter címmel vallja a hellenista. Ha a Második Törvénykönyv nyomán a Mózeszt követő prófétának vallja Jézust a zsidó, a hellenistának ő a Küriosz, Isten országának Ura és Királya.

Hogyan alakultak a hitvallási formulák?

Amit a Jézus személyére vonatkozó felségcímek terén bekövetkezett fordulatokról mondtunk, az a jézusi esemény üdvözítő jellegének megvallására is vonatkozik, főleg arra a döntő eseményre, amire Jézus küldetése eleve irányult, s amiben ez végül is beteljesedett: vértanúhalálára és feltámasztására. Pál apostol leveleiben hatvan-egynéhány ilyen formulát vagy hivatkozást találunk, Péter első levelében hetet, az Apostolok Cselekedeteiben pedig tizenhetet. A fordulat vagy a hitvallás kibontakozása itt is bennfoglalt krisztológiától kifejtett krisztológia irányába mutat.

A bennfoglalt krisztológia Jézusról, a messiási üdvösség hirdetőjéről a zsidó hallgatóság, főleg a tanítványok körében alakul ki olyan kijelentés, hogy Jézus a szombatnak, Isten napjának is Ura. Ő nagyobb, mint Isten temploma, s ha lebontanák, három nap leforgása alatt felépítené azt. Módosítja Isten tízparancsát, és megbocsátja a bűnöket, ami egyedül Isten joga. Végül kész életét is adni, hogy tanúságot tegyen, evangéliumi örömhírének isteni igazáról. A kifejtett krisztológia viszont Jézus feltámasztásával kezd kibontakozni. Ő a Messiás, aki „keresztjén kiontott vérével” evangéliumi tanúságát beteljesítette, s akit Isten éppen azzal igazolt, hogy feltámasztotta holtából. Ezzel a ténnyel ugyanis a tanítványok szemében isteni tekintéllyé vált az Úr messiási küldetése és kereszthalálának üdvözítő értéke és hatóereje: az, hogy Jézus a Krisztus, az ószövetségi nép és az egész emberiség üdvözítője. Ez két formában hatott a húsvét után kialakult hitvallásra.

(1) Az első a történeti Jézus és a felmagasztalt Krisztus azonosságának határozott megvallása. Ez az azonosság, ennek megvallása lényeges, alapvető eleme a keresztény hitvallásnak. A húsvét utáni hitvallások ugyanis nem két egymástól elválasztott és független tényt vallanak meg, vagyis egyfelől a prófétai küldetésű történeti Jézus kereszthalálát, másfelől — mintegy gnosztikus értelemben — egy emberi formában megjelent mennyei lénynek az isteni életbe történő felmagasztalását, hanem pontosan a kettő egymástól elválaszthatatlan összetartozását és szerves összefüggését. Azt vallják, hogy a Keresztrefeszített és a Feltámasztott azonos, mert azt a Jézust támasztotta fel Isten holtából, aki a kereszten meghalt. Ezt az azonosságot hirdeti Péter apostol az első keresztény pünkösdőn: „*Izraelita férfiak, hallgassátok meg, amit mondok: a názáreti Jézust Isten igazolta előttetek azokkal a csodajelekkel, amelyeket... ő általa művelt... s kiszolgáltatta nektek, ti keresztrefeszítettétek őt és kivégeztétek, de Isten... feltámasztotta őt*” (2,22-24).

Ez a történeti Jézus és a felmagasztalt Krisztus közti azonosság, ennek megvallása lényeges és alapvető eleme a keresztény hitvallásnak, mert egyfelől ez őriz meg történeti jellegét, másfelől ez biztosítja transzcendens üdvözítő értékét és hatóerejét. A Jézus-eseménynek ezt a kettős középponti elemét emeli ki az 1Kor levélben megőrzött s már említett hitvallás: „*Rátok hagytam, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, amint az Írás mondja, eltemették és harmadnapon feltámadt, ez is az Írás szerinti*” (15,3-4). Ebben a formulában a kereszthalál és a feltámadás kettős egységben elválaszthatatlanul összetartozik. Jézus hívei húsvét után meggyőződéssel hitték és vallották, hogy a kettő pontosan attól nyeri üdvözítő értékét és hatóerejét, hogy Jézus feltámasztásával Isten elfogadta elfogadásának végső tanújelét, és végérvényesen elismerte, hogy ő az ószövetségi nép és az egész emberiség egyetlen Ura és Üdvözítője.

(2) A krisztológiai kibontakozásnak a hitvallás kialakulására gyakorolt második hatása az, hogy a Keresztrefeszített és a Felmagasztalt közti azonosság megeremti a húsvét utáni hitvallások közös alapját. Annak megvallása ugyanis, hogy a Keresztrefeszített feltámadt, olyan szilárd krisztológiai alapot teremt, ami lehetővé teszi a keresztény hit kifejezését és megvallását mind a zsidó vallási hagyomány nyelvén, mind pedig a hellenista kultúra gondolatvilágában és kifejezésmódján anélkül, hogy ez a hit lényegéből veszítene.

A hitvallási formulák először a zsidókeresztény közösségben alakultak ki. Megfogalmazásuk a zsidó vallási hagyomány kifejezésmódján történik. Az uralkodó eszme az, hogy Istennek a próféták által tett ígéretei Jézus feltámasztásával beteljesültek. Ő a végső idők eszkatologikus Prófétája, az Igaz, a Szent, a Messiás, aki Isten országának üdvösségét hozza, és kiárasztja Isten Lelkét híveire. Ő Isten szenvedő Szolgája, az Ebed Jahve, aki az emberiség bűneiért vállalt helyettesítő szenvedésével váltja valóra ezt az üdvösséget. Ő a felmagasztalt Emberfia, aki végül is eljön hatalomban és dicsőségben, hogy végső ítéletével lezárja az emberi üdvösség történetét.

Ezek a hitvallásnak azok az eredeti ószövetségi gyökerű elemei, amelyek a kereszthalál és a feltámasztás tényének és benső összetartozásának megőrzésével a hellenista kultúra világában, mind a szórványzsidóságban, mind pedig a megtért pogányok körében átfogalmazódtak, és újabb kifejezésekkel bővültek. A hellenista kereszténység világában

Jézus a Kűriosz, a görög világ istenné lett embereket teremtő apoteozisának ellentétjeként az emberre lett Isten, az emberségében felmagasztalt egyszülött Fiú. Ő a valódi Soter, aki nem a Pax Romana, a társadalmi rend és a népek közti béke javaiban, hanem Isten országának transzcendens üdvösségében és — tegyük hozzá — evilági áldásaiban részesíti az embert. Ő a Logosz, az örök isteni Igében kifejezett isteni Eszme, aki Jézus emberségében nyilatkoztatja ki a szellemi mivoltában láthatatlan Istent, és emeli az embert, Isten fogadott fiaként, az isteni élet szentháromsági közösségébe. Ő az Alfa és az Ómega, a kezdet és a vég, a lét Istenből eredő forrása és végső beteljesülése.

Ez a hellenista kultúrvilágban kifejtett krisztológia gazdag változata, ami már az újszövetségi iratokban kifejezi, hogy milyen gazdag változatban vallották meg az első keresztények, hogy Jézus a Krisztus.

Hitvallások az Apostolok Cselekedeteiben

Mindezek után azt várhatná az ember, hogy a Krisztus-hitnek ezt a gazdag kifejtését nyomon tudja követni az Apostolok Cselekedeteiben, az ősegyház életének ebben a történeti jellegű dokumentumában. Nos, ezen a téren bizonyos csalódás éri a dokumentum tanulmányozóját. Bármennyire is reális képet rajzol Lukács a húsvét utáni eseményekről, a jeruzsálemi ősközösség pünkösdi eredetéről és életformájáról, valamint a fiatal egyház azonossági tudatának és önállóságának kialakulásáról és első lépéseiről a pogány világ felé, s végül is Pál apostolnak a hellenista világban megindított nagyszabású missziójáról, mindez a dokumentumokban olvasható 17 hitvallásban vagy a hitre vonatkozó hivatkozásban nem tükröződik olyan világosan, mint az apostoli levelekben.

Dokumentumunk — mint ismeretes — két részre oszlik: az első az egyház zsidó környezetben történt kialakulásáról szól, a második elterjedését mondja el a hellenista világban. Ennek megfelelően a hitvallások is két csoportra oszthatók. Az első nagyobb csoport, a 10. fejezet végéig Péter apostol igehirdetésében, a második a következő fejezetekben, Pál apostol beszédeiben fordul elő.

(1) Péter apostol első igehirdetése a hitvallás nézőpontjából azért olyan jelentős, mert Lukács ebben rögzíti, főleg a zsidó környezetben elhangzott első keresztény igehirdetés, a kérügma elemeit. A születő egyház első hitvallásait is ezek őrizték meg. Mindjárt az első pünkösdön Péter a zsidó hallgatóság szemére veti, hogy Jézust keresztre feszítették, de Isten feltámasztotta őt halálából, s ezzel tanúságot tett, hogy a kereszthalál nem merőben emberi döntés alapján, hanem az ő örök isteni szándékának megfelelően történt. Jézus személyében és halálában teljesült be a próféták által megígért üdvösség: feltámasztása által nyilvánította ki Isten, hogy ő a zsidó nép felmagasztalt Ura és Messiása. Általa részesül a messiási üdvösségben, aki megtér bűnös életéből. Péter igehirdetésének magja végül is az, hogy a messiási üdvösség beteljesült.

Lényegében ezt hirdeti Péter a béna koldus meggyógyítása után a templomban, amit a harmadik fejezetben olvashatunk. Erről tesz tanúságot a főtanács (4,10), majd pedig

a főpap színe előtt (5,30-31), s ezt fejt ki Kornéliusznak, a pogány századosnak és környezetének Cezareában (10,40). — Amit itt meg kell jegyeznünk, az a két meglepő felség-cím, amit a főpapi kihallgatás alkalmával használ Péter: *„Atyáink Istene — mondotta — föltámasztotta Jézust, akit ti keresztre feszítve meggyilkoltatok. Isten jobbjára Fejedelemsé és Üdvözítővé emelte őt... ”* (5,30-31). Az Archegon és a Soter a hellén kultúrkörnyezetből vett szavak. Talán azzal lehet használatukat megokolni, hogy a szadduceus párthoz tartozó főpap és környezete előtt hangzottak el. — A másik Kornéliusz házában mondott beszéde. Ez az első dokumentuma a kifejezetten pogányokhoz szóló keresztény igehirdetésnek. Amit Péter mond, abban ugyanazok az elemek jutnak kifejezésre, mint amiket az első pünkösdön zsidóknak és prozelitáknak hirdetett: nemcsak a keresztre feszítés és feltámasztás ténye, hanem az, hogy ő az élők és holtak bírása, s mindennek következményeként a hit és a bűnbánat a megtérés követelménye.

(2) Az Apostolok Cselekedeteinek második része voltaképpen már Kornéliusz százados megtérésének történetével kezdődik. Saul megtérésének története ezt megelőzi a kilencedik fejezetben. Ott olvasunk arról is, hogy Pál igehirdetése már a damaszkuszi zsidó közösségben megkezdődött, ahol *„mind nagyobb erővel lépett fel és zavarba hozta a damaszkuszi zsidókat, mivel bizonyította, hogy Jézus a Messiás”* (9,22). Nyilván ennek a bizonyításnak sem volt más a magja, mint az, ami első missziós útján a pizidiai Antiochiában, a helybeli zsidó diaszpóra szombati istentiszteletén elhangzott. Igihirdetésének lényege az volt, hogy Jeruzsálem lakói és előljárói nem ismerték fel Jézusban a Messiást, és kivégzését követelték. A keresztfán meg is halt, *„de Isten harmadnapra föltámasztotta holtából”*. Erről tanítványai tanúságot tesznek, mert nekik *„jó néhány napon keresztül”* megjelent. Mindez hitre kell, hogy indítsa, s aki hisz, az bűnbocsánatot nyer, és megigazul Isten színe előtt (13,17-41).

Pál mindkét igehirdetése Júdeán kívül, a szórványzsidóság körében hangzott el. Hallgatói, főleg a második alkalommal már, a hellenista kultúrvilág környezetében élő zsidók és prozeliták voltak. Az igehirdetésbe foglalt hitvallás tartalma azonban lényegében nem más, mint az, amit Péter a jeruzsálemi zsidók előtt vallott. A különbség, ami valójában döntő a két igehirdetés közt, az nem azok hitvallási tartalma, hanem annak határozott kijelentése, hogy a Jézusról szóló evangélium egyetemes jellegű, s ha a zsidók nem fogadják el ezt a jézusi jóhírt, ez gyakorlati indítók arra, hogy az apostol a pogányokhoz forduljon. A pizidiai Antiochiában ugyanis Pál és kísérőtársa, Barnabás a zsidók hitetlensége láttára nyíltan kijelentették: *„Először nektek kellett hirdetnünk Isten igéjét... most a pogányokhoz fordulunk... az Úr ugyanis ezt a parancsot adta nekünk: a pogányok világosságává tettelek, hogy üdvösségük légy egészen a föld végső határáig”* (13,46-47). Ez a döntés a hitvallás szemszögéből tekintve azt jelentette, hogy az evangélium hirdetése és megvallása ezek után már nemcsak hogy nem zsidó környezetben, s még csak nem is a hellenista kultúrkörben élő zsidóság közt, hanem kifejezetten a zsidó vallási hagyományokat nem ismerő hellenista kultúrájú pogányok közt indult meg.

A döntő fordulat hitvallásra gyakorolt hatásának Pál további missziós működése folyamán az Apostolok Cselekedeteiben kevés tanújelét találjuk. Az apostol leveleit kell

elolvasnunk, hogy meggyőződünk arról, hogy igehirdetésében fokozatosan kialakul a hellenista kifejezésmódnak megfelelő krisztológia és hitvallás. A Messiás itt már Jézus Krisztus, az Isten Fia. Őt adta Isten „engesztelő áldozatul” mind a zsidók, mind a pogányok bűneinek kiengeszteléséért: általa engesztelte ki magát Isten a világgal (2Kor 5,18-21). Az ember megigazulása immár a Jézusba vetett hit által történik (Róm 3,25-26; Gal 1,1-4; 2,15-25). Ő „Isten ereje és bölcsessége”, aki a hiteles isteni sophia-t hozza görögnek és a megigazulás isteni erejét a zsidónak, megváltást, megszentelődést, üdvösséget valamenyinek (vö. 1Kor 1,24 és 31). Ő a felmagasztalt Kőrösz, aki mint egyszülött Fiú, Atyjával egyenlő, önmagát kifosztva (kenosis) és megalázva engedelmes lett mindhalálig a keresztfán. Ezért Isten felmagasztalta, hogy minden nyelv hirdesse, Jézus immár zsidóknak és pogányoknak is Ura (vö. Fil 2,6-11). Ő öröktől fogva a láthatatlan Isten képmása: Isten az ő eszményi mintájára, általa és érte teremtette a világmindenséget (vö. Kol 1,15-16). Ő az üdvösség teljességének foglalta, aki „keresztjén kiontott vérével kibékít magával mindent” (Kol 1,19-20), és Szentlelkének kiárasztásával Istennek örök szövetségbe, az egyházba gyűjti az emberiséget. Általa immár minden népnek, zsidónak és pogánynak „szabad útja van egy Lélekben az Atyához” (Ef 2,18).

Mindez Pálnak az Apostolok Cselekedeteiben közölt igehirdetésében és hitvallásában nem jelenik meg a kifejtett krisztológiának ebben a gazdagságában, talán azért, mert Lukácsnak nem volt más szándéka, mint az, hogy naplószerűen feljegyezze, hogyan jutott el Pál útján Krisztus hite a hagyományos zsidó környezetből a hellenista világban élő zsidósághoz és ennek az új kulturális környezetnek pogány népeihez, és hogyan jutott el végül Pál útján a birodalom fővárosába, Rómába.

A mondottakat a következő pontokban foglalom össze:

1. Péternek és Pálnak az Apostolok Cselekedeteiben feljegyzett igehirdetése és hitvallása a keresztre feszített és feltámasztott Jézus Krisztusról lényegében azonos. A kettős tény, valamint a Keresztrefeszített és Felmagasztalt személyi azonossága, vagyis ami a kereszthalál üdvözítő értéke és ereje biztosítéka az, amit hitvallásuk kifejez.

2. A jelentős különbség a között, amit a két apostol hirdetett és megvallott, nem hitvallásuk tartalmában, hanem igehirdetésüknek a zsidó hagyományhoz vagy a hellén kultúrkörnyezethez való alkalmazásában van.

3. Az eltérő kulturális környezet azonban, ha lényegében nem is változtat az igehirdetésben foglalt hitvallás tartalmán, változtat annak kifejezésmódján. Péter hitvallása ugyanis, igehirdetésének megfelelően, a zsidó vallási hagyomány összefüggésében jelentkezik. Ennek a hagyománynak üdvösségtörténeti keretében hangzik el Pál hitvallása a damaszkuszi, az antióchiai és a tesszalónikai zsinagógában. Ez azonban nyilvánvalóan teljesen hiányzik, amikor Pál az Areopaguszon a görög műveltségű filozófusokhoz szól.

Végül: 4. Érdekesen keveredik a két kulturális szemlélet és kifejezésmód abban az apológiában, amit Pál Fesztség római helytartó és II. Heródes Agrippa király előtt

mondott el. A király ugyanis ismerte a zsidó vallási hagyományokat, Fesztsusznak azonban mindez idegen volt. Ezért hangzik így Pál hitvallása: „Semmi mást nem mondtam azonkívül, amit Mózes és a próféták megjövendöltek, vagyis hogy a Messiás szenvedni fog, elsőnek támad fel a holtak közül, s világosságot hirdet népének és a pogányoknak” (26,22-23).

APOSTOLOK CSELEKEDETEI

PÉTER

- 1,3.: szenvedése után sok csodajellel bizonyította, hogy él..
- 2,23-34.: (Isten Jézust igazolta előttek): keresztre feszítették és meggyilkolták, Isten azonban... feltámasztotta őt.
- 2,32.: Ezt a Jézust támasztotta fel az Isten: ennek mindnyájan tanúi vagyunk /36: Messiássá és Úrrá tette Jézust...
- 3,15.: ...az élet szerzőjét megölték, Isten azonban föltámasztotta őt holtából.
- 3,18.: Isten ily módon vitte végbe azt, amit az összes próféták által már előre hirdetett, azt ti., hogy Fölkentje szenvedni fog.
- 3,26.: Isten szolgájának feltámasztása után először hozzátok küldte őt, hogy áldástokra váljék.
- 4,10.: ...annak a názáreti Jézusnak segítségével áll ez itt előttek, egészségesen, akit ti keresztre feszítették, de akit Isten feltámasztott holtából.
- 5,30.: Atyáink Istene föltámasztotta Jézust, akit ti keresztfára feszítve meggyilkoltatok. Isten jobbja fejedelemmé és Üdvözítővé emelte őt, hogy megtérítse Izraelt, és megbocsássa bűnét.
- 10,40.: keresztfára feszítették és megölték, de Isten harmadnapon föltámasztotta és nyilvánvalóan megmutatta... az előre kijelölt tanúknak, vagyis nekünk...

PÁL

- 13,30-37.: Isten harmadnapon föltámasztotta holtából... föltámasztotta Jézust...föltámasztotta holtából...nem érte rothadás.
- 17,3.: A Messiásnak szenvednie és föl kellett támadnia holtából...ez a Jézus a Messiás...
- 17,31.: ...igazságos ítéletet ül a világ fölött egy arra rendelt férfi által. Erről mindenkinnek bizonyítékot nyújtott azzal, hogy föltámasztotta őt holtából.
- 25,19.: ...valami meghalt Jézust illetően, akiről Pál azt erősítette, hogy él.
- 26,23.: ...amit Mózes és a próféták megjövendöltek: vagyis hogy a Messiás szenvedni fog, elsőnek támad föl a halottak közül, s világosságot hirdet népének és a pogányoknak.

BENYIK GYÖRGY RASI EGY KERESZTÉNY SZEMÉVEL

1965. okt. 25-én Rómában a II. Vatikáni zsinaton született meg a *Nostra Aetate* dokumentum, amely lehetőséget adott katolikus teológusoknak, hogy zsidó teológiai műveket is olvassunk, „*hogy (ezzel is) növeljük az egységet és a szeretetet az emberek között, sőt azok között az emberek között is, ...akik azt veszik fontolóra, ami közös az emberekben, ami összeköti őket egymással*”¹. Így jutottam el a budapesti rabbiszeminárium-ba is, ahol nagyon kedvesen fogadtak. Itt hallottam először többek között RASI nevét.

A kor

RASI jelentőségét csak akkor tudjuk igazán értékelni, ha röviden megismerkedünk korával és kora zsidóságának jogi és kulturális viszonyaival.

A franciaországi zsidóság életét meghatározta az a jogi hagyomány, amely Nagy Károly, majd fia, Jámbor Lajos törvényeire megy vissza, és régóta védte a zsidókat, a császári udvarban is tisztelték a zsidók bibliai hagyományait.² Csak 845-ben, egy helyi zsinaton születnek zsidóellenes határozatok, amelyek kizárták a zsidókat a közhivatalokból és a katonai szolgálatból, de ezeket a határozatokat nem hajtották végre, mindössze a keresztény rabszolgákkal való kereskedést tiltották³, de a keresztényekkel való házasságot megengedték. V. Gergely pápa is védelmébe vette a zsidókat a helyi túlkapások ellen. A kereszties háborúk által felkorbácsolt népharagig békességben élhettek.

A Biblia iránti érdeklődést Európában, így Franciaországban is a nemzeti nyelv kialakulása kelti fel újra a fordítások vagy fordítási kísérletek kapcsán.

Korábban az Acheni udvarban alakul ki jelentősebb bibliaértelmező iskola, melyet olyan nevek fémjeleznek mint ALKUIN, HRABANUS MAURUS, de minden jelentősebb egyetemen és környékén foglalkoznak bibliamagyarázattal, természetesen inkább újszövetségmagyarázattal, és főleg a zoltárok keresztény értelmezésével. Az ókeresztény és a kora középkori magyarázatok összegzése születik meg a 12. sz.-ban SZENT TAMÁSNAK

¹ *Nostra Aetate* zsinati rendelkezés magyar szövegének I. pontját ld.: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*. Bp. 1986. 410. old.

² WELLESZ GYULA: *Rasi élete és működése*. Bp. 1905 (IMIT), 15. old.

³ WELLESZ GYULA: i. m., 16. old.

Catena Aurea c. művében. De a 12. sz.-ban már tudunk francia bibliafordításokról⁴, Sámuel és királyok könyve, valamint a Makkabeusok könyvének fordításáról, de hogy ezeknek volt-e visszahatása a zsidó magyarázatokra, az nem egészen ismert.⁵ Mindenesetre a középkori keresztény magyarázatokat a skolasztikus okfejtés jellemezte, illetve az egyházatyák túlnyomórészt homiletikus és allegorikus exegézise. SZENT TAMÁS idézett művében számos egzegétát idéz a párizsi egyetemről, amely arról tanúskodik, hogy az egzegézist itt elég magas szinten űzték.

A zsidók Provance-ban az 5. sz.-ban tűntek fel és a 6. sz.-ban már jelentős közösséget alkottak. Champagne független grófság volt, itt békében éltek a zsidók, sőt mint egyes kereskedőket még pártfogolták is őket. Troyes hitközségének tekintélye volt, JUDA BEN MÉIR HAKÓHEN és ELEÁZÁR BEN JUDA szerint döntéseit elfogadták a környező zsidó hitközségek is. 1228-ban, jóval RASI halála után történtek csak szegyenletes dolgok a zsidókkal.⁶ Tehát egy viszonylag békés korba született bele RASI.

Rasi élete

RASI teljes nevén Jicháki Slomo, vagy egészen pontosan **Rabbi Slomo ben Jichák**-nak ez a neve a kezdő betűk összeolvasásából származik, és Troyesban született (Párizs mellett) 1040-ben. HAILPERIN⁷ a születését korábbra datálja RASI mérhetetlen sok írása miatt, úgy gondolja, hogy már 1010-ben meg kellett születnie, a halála éve viszont biztos, 1105-ben költözött el.

Apja művelt(?) Talmud-tanító volt, bár ezt WELLESZ GYULA⁸ kétségbe vonja. Anyai nagybátyja volt **Rabbi Simon**, az öregebb, aki magának **Rabbi Gheršhom „Hagolah”**-nak volt a tanítványa, akit csak a „diaszpóra világosságának” neveztek.⁹

Amikor RASI megszületett, a nagy babiloni és jeruzsálemi zsidó centrumok hatása megszűnt a diaszpóra zsidóságban. Két új jelentős zsidó centrum alakult: az egyik Spanyolországban és egy másik Franciaországban, ezek közül a franciaországi játszott jelentősebb szerepet a sokat idézett **Rabbi Gheršhom Meor hagolah** miatt, akinek tanítása az egész közép-európai zsidóságra nagy hatással volt.

⁴ A 12. sz. kezdetén a *Zsoltárok könyve*, fél évszázaddal korábban pedig a *Jelenések könyve* jelent meg normann dialektusban. A *Királyságok négy könyve* glosszákkal erősen tűzdelt fordításban jelent meg. 1226 az első teljes bibliafordítás.

⁵ Ui. nem biztos, hogy igaz WELLESZ GY. állítása (i. m., 19. old.), mely szerint semmiféle hatással nem volt.

⁶ WELLESZ GYULA: i. m., 25. old.

⁷ HAILPERIN, H.: *Rasi and the Christian Scholars*. Pittsburg 1963, p. 25. Ő és még jó néhányan nem tudják elképzelni, hogy ennyi művet alkothatott volna ilyen rövid idő alatt.

⁸ DR. WELLESZ GYULA: *Rasi élete és működése*. Bp. 1906 (IMIT), 26. old.

⁹ Életéről rövid összefoglaló olvasható WELLESZ GYULA: *Rasi élete és működése*. Bp. 1906, valamint jó összefoglalót írt RAJ TAMÁS: *Jicháki, Slomo*. In: *Világirodalmi lexikon*, 5. k., Bp. 1977, 695. old.

RASI szegényes körülmények között nevelkedett, korán megnősült, majd Németországba, Wormsba ment. Wormsban¹⁰ ebben az időben a zsidók háborítatlanul élhettek többek között IV. Henrich zsidó- és polgárbarát politikája miatt. Mestere előbb **Rabbi Jakov ben Jakar** volt, akinek vezetésével elmélyült tanulmányokat folytatott. Az ő halála után rabbi **Jitshak Ha-levin** folytatta tanulmányait. Héber tanulmányainak központja a Tóra és a Talmud volt, és nem foglalkozott túlságosan sokat a filozófiával vagy a költészettel. Hagyományos héber tanulmányok elsősorban a bibliai egzegézist jelentették.

25 évesen tér vissza tanulmányútról Troyesba, és egy kis borászati üzemmel foglalkozik. Ezen a vidéken a zsidók jórészt szőlő- és bortermeléssel foglalkoztak. A helyi héber közösséggel szoros kapcsolatot tartott fenn. A közösség őt „Rab”-nak, Mesternek tartotta, annak ellenére, hogy hivatalosan nem volt a közösség tisztségviselője. WELLESZ szerint helytelen ebben az időben a rabbit tisztségviselőnek tartani.

RASI a saját magyarázataiban inkább a nagyközönségre van tekintettel, mint a specialistákra. Bibliakommentárja elsősorban összegzésnek tekinthető, számos héber magyarázó munkáját összegzi, sok esetben a források megnevezése nélkül. A hagyomány megőrzésére törekszik, tudásában Izrael tudása összegződik. Nem vezet reformatori vagy újjító szándék, szoros kapcsolatot érez mestereivel, mint azt kijelenti: „ha nekem el kellene szakadnom tőlük, az az élettől való elszakadást jelentené számomra.” Annak ellenére, hogy hagyta magát vezetetni mestereitől, SEPIVAK¹¹ helyesen állapítja meg, ezek nem korlátozták szabadságát, hiszen számos esetben mondja el magánvéleményét az idézetek után, amikor azokat kommentálva kijelenti: „*Nem gondolom, hogy így lenne*” vagy „*Szerintem nem pontos*” vagy „*valószínűleg téved*”¹². De az is megtörténik, hogy maga sem képes megoldani egy problémát, és ekkor lakonikusan kijelenti: „*nem tudom*”. Vagy az is megtörténik, hogy ismer egy magyarázatot, de nem tudja, hogy hol hallott róla, akkor kijelenti „*A mi mestereink ezt megmagyarázták, de nem tudom pontosan hol található*”. Stílusa sohasem fellengzős, nem polemikus, tartózkodik az éles kritikától.

RABBI GHERSHOM szigorú véleményét nem követi az üldözések miatt kikeresztezelt zsidókkal kapcsolatban.¹³ A keresztényekkel kapcsolatos enyhébb álláspontját tükrözi a bor „libatio”-jával kapcsolatos döntése, és elismeri azt is, hogy a keresztények a bort nem használják bálvány áldozatra, ezért borukat adósság fejében el szabad fogadni.¹⁴ Sőt a kamatvételt is megengedi keresztények közvetítésével, sőt a kereskedést is megengedi a keresztényekkel. A szenvedélyes vitatkozás nem stílusa a polémiát kerüli.

¹⁰ Ez a kor IV. Henrik és VII. Gergely összecsapásáról híres a katolikus történelemoktatásban. Kevésbé ismert az, hogy IV. Henrik hatalmának megszilárdítása érdekében a polgárságra támaszkodott. Amikor a pápa feloldotta hűbéreskijük alól a fejedelmeket, Worms hűséges maradt, ezért 1074. január 13-án, a város zsidó és keresztény polgárai privilégiumokat kaptak. Talán innen származik a mondás: „Wormsi zsidó jámbor zsidó!” vö. SZABOLCSI MIKSA [szerk.]: *A zsidók egyetemes története*. 4. k., 292. old.

¹¹ SEPIVAK, I.: *Rasi (rabbi Shelomó Jicháki)*. Hébr.: Jeruzsálem 1969, p. 34.

¹² SEPIVAK, I.: i. m., p. 41.

¹³ WELLESZ GYULA: i. m., p. 33.

¹⁴ WELLESZ GYULA: i. m., 35. old.

Sokat dolgozott, rengeteg időt szentelt a tanulásnak és a tanításnak. A családi Jesivájához (kis akadémiájához) egyre többen csatlakoztak, Franciaország minden részéből, sőt Németországból és Olaszországból is,¹⁵ hogy hallgassák előadásait.

Megbecsülését számos cím is jelzi, nevezték őt „nagy mesternek”, a „diaszpóra vezetőjének”, „a fogság világosságának”, „a magyarázók fejedelmének” vagy csak egyszerűen „Parsandata”-nak.¹⁶

RASI igazi jelentősége azonban abban áll, hogy nem csak a zsidó egzegézis számára korszakalkotó egyéniség, hanem a keresztény egzegéták is gyakran és szívesen idézik RASIT. A sort NICOLA DI LYRA¹⁷ nyitja meg.¹⁸ De hatása alatt dolgozott a mester és tanítvány SZENTVIKTORI HUGÓ¹⁹ és ANDRÁS²⁰, valamint THOMAS BECKET titkára BOSHAM HERBERT²¹. NICOLA DI LYRÁN keresztül került kapcsolatba vele LUTHER MÁRTON is²². Köztudott, hogy RASI jó néhány megjegyzése belekerült a hivatalos angol fordítás jegyzeteibe, melyet King James bibliaként ismernek²³. ROGER BACON²⁴ így fejezte ki nagyrabecsülését RASI iránt: „Nem csak a katolikus tudósok szavaira kívánok utalni, hanem

¹⁵ Sajnos nem tudom megnevezni tanítványait. Cordovában MÓZES B. SÁMUEL IBN GIKATILLA működött ebben az időben, Toledóban pedig JEHUDA IBN BALAM (1070–1100); az utóbbitól — tudtommal — ránk maradt egy *Pentateuchus-kommentár*.

Itáliában SABBATAI B. MÓZES (Róma) és fia, KALONYMOS ismert, valamint R. JECHIEL, azonkívül Sziciliából R. MACZLIACH IBN AL-BASZAK. Ezek közül csak a római R. KALONYMOST emlegeti RASI.

¹⁶ AVIAD, PARSANDRATE: (héberül) in: *Rashi his Teachings and Personality*. S. FEDERSBUSH gondozásában, New York 1958. 181–189. old.

¹⁷ 1270 NICOLA DI LYRA (Normandia), megh. 1349 Párizs. Sokan kritizálták a szó szerinti értelem iránti érdeklődése miatt, igazi skolasztikus volt; LUTHER használta, de BONAVENTURÁRA is hatással volt. Jámorsága pedig hatott egyesek szerint még SZENT FERENC-re is.

¹⁸ HAILPERIN, H.: *Rashi and Christian Scholars*. Pittsburg 1963, pp. 137–246, valamint NEUMAN, L.: *Jewish Influences on Christian Reform*. New York 1925. GLENN, M. G.: *Rasi Ufarshané hanotsrim „Hadoar”*. 1940, p. 13.

¹⁹ SZENTVIKTORI HUGÓ elsősorban filozófus, majd teológus és misztikus volt a 11. sz. végén. Párizsban halt meg 1141-ben, feltehetően BONAVENTURÁN keresztül kerül kapcsolatba RASI egzegézisével.

²⁰ SZENTVIKTORI ANDRÁS ugyanazon kolostorban lévő HUGÓ tanítványa (megh. 1175), egzegéta. A *Pentateuchus*, *Józsue*, *Bírák*, 1–2. *Sámuel*, 1–2 *Királyok*, *Krónikák*, *Makkabeusok*, *Próféták*, *Bölcsesség*, *Prédikátor könyvei*hez írt magyarázatát adta ki. NYKOLAUS LYRA és SZENTVIKTORI RICHÁRD hatása alatt állt, főleg az *Iz 7,14* judaista magyarázatával keltett feltűnést.

²¹ HERBERT VON BOSHAM 12. századi egzegéta, PETRUS LOMBARDUS tanítványa volt, később pedig THOMAS BECKET titkára. A *Zsoltárok* és *Pál kommentárja* maradt ránk, idézi is RASIT (PL. 190, 1069–1476).

Bővebb felvilágosítást erről a korról, illetve a kor bibliakutatásáról ld.: SMALLEY, B.: *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*. Bologna 1972.

²² LUBAC, H. DE: *Esegesi Medievale*. Roma 1972. Idézi M. G. GLENN-től az ismert mondást: „Ha Lyra nem írázott volna, Luther nem ugrott volna ki.” „Se Lyra non lyrasset, Luherius non saltasset.”

²³ ROSENTHAL, E. I.: *Rashi and the English Bible*. In: *Studia Semitica*, I. Cambridge 1971, pp. 56–85.

²⁴ R. BACON (megh. 1214) az összehasonlító nyelvészet atyjának is tekinthető, bár inkább mint filozófust és csillagászt szokták emlegetni.

a zsidó tudósokéra is, különösen Rabbi Shelomo — a zsidók mesterének — szavaira, akinek szavait felhasználtam a szentírásejtelmzésem kapcsán.”²⁵

RASI egyszerűsége és alázata, mély jámborsága széles körben elismerést aratott, mely személyiségének alapvető tulajdonsága volt, és amely a Tóra vallásetikáján alapult, melynek megértésére szentelte életét RASI. Egész műve egy átélt élménynek a kifejeződése, melyet mélységes moralitás és az emberi gyengeség iránti érzékenység hat át. Ebből következik a megértő magatartása azokkal szemben, akiket a körülmények zsidóságuk megtagadására kényszerített, csak azért, hogy életüket megmentse. Véleménye szerint: „minden hittagadásuk ellenére megmaradtak zsidóknak”. Ennek ellenére felhívta figyelmüket a rituális tisztaságra (kóser). Véleménye szerint mindazt, amit tettek, a kard általi fenyegetés miatt tették.

A keresztények iránti toleráns magatartásának oka lehetett az is, hogy Champagne tartományban hagyományosan jók voltak a kapcsolatok zsidók és keresztények között.

Helyesen tartják RASIt Izrael mesterének, nem csak olyan mesternek, akit a tudósok ismernek, hanem az egész nép azon gyerekeitől kezdve, akik elkezdik a szentírási tanulmányaikat, egészen azon öregekig, akik éjjel-nappal a szent szövegek fölött elmélkednek, az ifjú talmudistáktól egészen a nagy doktorokig, akik súlyos megjegyzéseikkel világítanak rá a szent szöveg lelkére.

Szentírásmagyarázata

Az idő rövidsége miatt elsősorban csak szentírásmagyarázatairól szeretnék szólni, a Talmudhoz fűzött megjegyzései és kommentárjainak elemzése meghaladná egy ilyen összefoglaló kereteit.

A vallásos zsidó ember és valláserkölcsei életének alapja a Tóra, ezért: „A Tóra tanulmányozása megelőz minden kötelességet”²⁶. A zsidó embernek, éppen úgy, mint a vallásos kereszténynek, szüksége van arra, hogy az Szentírást minél pontosabban megértse, hiszen számára tan és életszabály.

Azért kell minden vallásos zsidónak a Tóra tanulmányozásában elmélyülni, mert meggyőződésük szerint a legtagabb értelemben vett isteni tanítást tartalmazza, jó néhány értéket azonban a szöveg rejtett értelme hordoz.

A tóramagyarázat szóbeli hagyományra megy vissza a zsidóságban (Tóra she-bel'al pé), amely a rabbinikus hagyományban egyenrangú tekintélyt szerzett az „írott hagyománnyal” (Torá she-bi-tav), vagyis a Bibliával. Az évszázados kultúrafejlődés mindig új olvasási szempontokat vetettek fel, így történhetett meg, hogy a bibliamagyarázat különböző irányzatai alakultak ki.

²⁵ NEUMAN, L., idézi GRAETZ, H.: *Storia degli ebrei*. Varsavia 1891, V.

²⁶ *Misna di Peah I.*

Azt mondhatjuk, hogy az objektív tanulmányok, különösen a filológia és a nyelvtan, valamint a stilisztikai kutatások, de nem utolsó sorban a nyelvtörténet fejlődése meghatározta a „*peshat*” fejlődését, vagyis a Szentírás szó szerinti értelmezését.

A szubjektív irányzat viszont a Biblia etikai, filozófiai és a költői mondanivalójának feltárására törekedett, mely a „*deras*” megszületését eredményezte, vagyis a dinamikus, kreatív értelmezést, mely minden implicit mozzanatra fölfigyelt és igyekezett a szavak vagy a betűk minden implicit utalását tudatosítani, illetve a szövegben minden hiány újabb és újabb ötletet adott a magyarázónak, hogy a Szentírás rejtett értelme után kutasson.²⁷ Ez utóbbi módszer hasonlít a keresztény egzegézisnél alkalmazott allegorikus értelmezéshez.

A *deras* típusú magyarázatokból születtek meg a Midrások, és ZUNZ azt állítja, hogy általában ez alatt csak a *Midrás haggadát* szokták érteni. „*A Haggada a gyülekezetnek szándékozott lehozni az eget, az embereket pedig fölemelni az égbe ...*”²⁸

A *deras* azonban különbözik a *parsantól*. A Szentírás objektív magyarázója a *Pasandata* (aramizált formája az Eszter 9,7-ből származik, és ott a „törvény magyarázóját” jelenti). A *pasandata* tehát jogi eligazítást keres mindig a szövegben. Ezt sok esetben egy-egy történet rejtett utalásainak feltárásával éri el, hogy aztán a zsidó hitköztségben fölvetődött konkrét jogi eset megoldására így találjon magyarázatot. A *Parsan* feladata tehát az, hogy a szövegben található fogalmakat egyszerűbb és érthetőbb fogalmakra fordítsa le, mint ahogy ott vannak.

A rejtett értelmet kutatók két módszer: a *pesah* és a *deras* segítségével gazdagítják az „*írott tanítást*”, a bibliai héber egzegézis mesterei.

Úgy tűnik nekem, hogy a középkori keresztény egzegézisben is, az allegorizáló, moralizáló módszerhez a héber *deras*, illetve a szó szerinti értelemezés (*sensus literalis*) a *pesah* áll a legközelebb. A középkori keresztény egzegézisben az alexandriai és az antiochiai katechéta iskola hagyományainak továbbéléséről van szó.

RASI tehát megpróbálja összegezni a zsidó egzegézis irányzatait és közben fölfedezi, hogy az egyik módszer által föltárt következtetés ellentmond a másik módszer által levont következtetésnek, és megpróbál szintetizálni. Többen egyszerűen a szó szerinti értelem érvényre juttatásában látják RASI érdemét és ezzel azt a látszatot keltik, mintha RASI föllépéséig a homiletikus egzegétákat, csak a *deras* érdekelte volna, pedig már a Talmud mesterei is állítják, hogy a „*bibliai szöveg mindig megőrzi a betű szerinti értelmet*”, de a Talmud mesterei azért igyekeznek feltárni a rejtett értelmet, mert úgy vélik, az a kinyilatkoztatott értelem, vagyis az „*Isten Igéje*”. Ezért értékelik fel egy-egy vers intertextualitását, mely segítségével a Tóra szószerinti értelmét igyekeznek meghaladni. Ezt az értelmet a Midrás segítségével rögzítik. Amelyet a szöveggel egyenrangú „*szóbeli*”

²⁷ Ennek megértésére, valamint a Midrás haggada megszületéséről tájékoztatnak bennünket a következő tanulmányok: HEINEMANN, I.: *Darké Haagadah*. Jeruzsálem 1954; KADUSHIN, M.: *The rabbinic Mind*. New York 1952; HOLTZ, A.: *Baalam ha-Mahasaváj sel Hazal*. Tel-Aviv 1978–79.

²⁸ *Zsidó Lexikon*. Bp. 1929, (reprint 1987); Midrás címszó, 600. old.

„hagyomány”-nak tartanak, „Istennek egyszer kimondott, de meg nem hallott második szavainak”²⁹.

RASI és iskolája tehát megújította a zsidó egzegézist anélkül, hogy valami lényegeset elhagyott volna. „Az egzegézis ilyenfajta megújítása jobb körülményeket teremtett a szó szerinti értelmezés számára, és a szubjektivizmus meghaladására kényszerített, és arra, hogy a Midrás gondolatvilágából kilépve a szöveg objektív értelmét keressük.”³⁰ A keresztény egzegéták hasonló nehézségekkel találják magukat szembe. Azonban a nemzeti nyelvű fordítások utáni vágy egyre inkább a szó szerinti értelelem keresésére ösztökéli a keresztény egzegétákat is. Ez talán az egyik fő oka annak, hogy RASI egzegézise olyan szíves fogadtatásra talál a keresztény magyarázók körében.

Annak ellenére, hogy RASI meglehetősen sokat használja a Midrást, kifejezett célja, hogy a szöveg egyszerű értelmét határozza meg.³¹

RASI hűséges marad az Írás többféle értelmének elvéhez. — Az egész középkori keresztény egzegézist is a Szentírás négy értelmének keresése jellemezte. — Ezért teljesen megalapozott B. J. GELLES ítélete, mely szerint „Rasi a peshat új koncepciójának előfutára”.³²

L. ZUNZ RASIRól írott művében³³ a forráshasználatának elveit vizsgálva a következőkre hívja fel a figyelmet:

1. „A Biblia és a talmudi irodalom ugyanazt a világot alkotják, könnyű megállapítani, hogy ez a második merít az előbbiből, hogy megvilágítsa az írott hagyomány szövegének torlódásait és kihagyásait.”

2. A magyarázók tehát csak folyamatossá akarták tenni a szöveget, ezért merítették a „szóbeli hagyományból is”, amennyiben annak célja, a szöveg pontos meghatározása.³⁴ RASI is ilyen céllal használja a szóbeli forrásokat, főleg kettőt: *Onkelosz Targumát* és *Jonatan Targumát*. Ezzel ismeri fel a Targumok szerepét, de azt is, hogyan kell őket helyesen használni. *Onkelosz Targumát* azért idézi gyakran, mert úgy látja, hogy annak célja a szöveg egyszerű értelmének a megvilágítása. Természetesen RASI a Targummal szemben is megőrzi függetlenségét, amennyiben nem ért vele egyet, nem idézi vagy ellentmond neki, főleg akkor, ha a Targum nyelvtanilag helytelen alapokról indul.

Azonban időnként közbeszúr ún. „*lo'azim*”-ot, francia nyelvű glosszákat, amelyben eltávolodik a kommentártól.

²⁹ Vö.: Zsolt. 62,12

„Egyet szólt az Isten,
két dolgot értettem belőle”

³⁰ SEGAL, M. Z.: *Mevo ha mikrá*, IV. Jeruzsálem 1950, p. 997.

³¹ Vö.: Ter 3,8 és Kiv 6,11-hez fűzőu magyarázatokat.

³² GELLES, B. J.: *Peshat and deres in the Exegesis of Rashi*. Leiden 1981.

³³ ZUNZ, L.: *Salomon ben Jsaac, genannt Rashi*. Berlin 1822.

³⁴ *Parshanut ha Mikrá ha Jehudit „Pirké mavo”*. Gondozta GREENBERG, M. Jeruzsálem 1983, p. 73.

A. DARMESTETER vizsgálta ebből a szempontból RASI művét³⁵, és 3157 megjegyzést talált; 967 a Bibliára vonatkozott, 2190 pedig a Talmudra. Túl a héber szavak jelentésének meghatározásán, ezeknek a kommentároknak jelenős szerepe van a *d'oïl* nyelv rekonstrukciójánál is.

RASI kommentárjai egyszerűek, mégis mély lelki átélés található bennük, de ezeket a tapasztalatokat és felismeréseket egyszerűen és világosan fejezi ki.

Genézis- és Exodus-kommentárja

Vizsgáljuk meg néhány konkrét példán, hogyan alkalmazza RASI az előzőekben felsorolt elveket *Genézis kommentárjában*. Ebben a kommentárban is messzemenően tekintettel van a hagyományos magyarázatokra.³⁶ Ezekből azonban kiemeli a legérdekesebb és jelentősebb elemeket, és azt egy rövid szakaszban összefoglalja, még jobban, mint más könyvek magyarázatánál, és ebben a vonatkozásban a magyarázata kompiliációs jelleget mutat. Csak akkor alkalmaz kettős magyarázatot, ha a Midrás és a pesah ellentmond egymásnak. Filológiai magyarázatait sok esetben az *Onkelosz Targum* idézeteibe rejti, melyeknek célja az első értelem, vagyis a szó szerinti értelem megvilágítása. Nem lehet meghatározni RASI művében a tematikus vonalakat és azok fejlődését, vannak azonban visszatérő témák, melyek részben azonosak a rabbinikus irodalomból ismert témákkal.

Az első 11 fejezetben, mely a teremtéstől Ábrahám meghívásáig tart, a bűn világba való betöréséről beszél, melynek állomásai Ádám és Éva bukása, Káin gonoszsága és utódainak lázadása, egészen a vízözönig és a bábeli torony építéséig. Az Isten minden esetben megtorolja a bűnt, de sohasem úgy, hogy Isten ellentmondana természetének, melyről így tanúskodik az Írás: „Az Úr könyörületes és kegyes, a haragra késedelmes, kegyelme és hűsége kifogyhatatlan” (Kiv 34,6). Fontos tehát felhívni a figyelmet arra, hogy minden büntetés előtt a megtérés reményében Isten keresi az alkalmat a párbeszédre.

Ter 3,9: És megszólította az Örökkévaló Isten az embert, mondván neki: „Hol vagy?”³⁷ Ehhez RASI magyarázata: „Isten tudta, hogy hol van az ember, csak azért kezdeményezett beszélgetést vele, egészen addig, míg nem adott neki választ, mert különben ki kellett volna hirdetni ítéletét. Hasonló módon cselekszik Káin esetében is, amikor azt mondja az Isten: Hol van Ábel, a te testvéred (Ter 4,9), valamint Bálám esetében is: „Kik ezek az emberek veled?” Csak azért teszi, hogy még ilyenkor is beszélgetést kezdeményezzen velük. Így tesz Ezekiás esetében is Merodak Baladan hírnökeinek javaslata kapcsán” (Szám 22,9).³⁸

³⁵ DARMESTETER, A.: *Les gloses françaises de Raschi dans la Bible*. Paris 1909.

³⁶ Elsősorban a *Genesis Rabbá* és a *Tanchúma*, valamint a *Babiloniai Talmud* képezi a fő forrását, de leginkább a *Genesis Rabbá*t szereti használni.

³⁷ A szöveget a DR. HERTZ-féle fordításból közöljük. Bp. 1984.

³⁸ RASHY DI TROYES: *Commento alla Genesi*. Trad. ital., ed. Marietti 1985, p. 26.

Az egész pátriárkatörténetet úgy kezeli RASI, mintha a pátriárkáknak a megigazulás lenne a legfontosabb feladatuk. RASI éber lelkiismerettel őrökdi a pátriárkák szentségén, nem csak Izrael népének őseinek tekinti őket, hanem olyan személyeknek, akik már elővételezték az egyetlen Istenben való hitet, akinek törvényét lelkiismeretesen megtartották.

Érdekes, hogy a hagyomány felhasználásával hogyan egészíti ki Izsák feláldozásának történetét RASI: Ter 22,2: *És szólott hozzá: „Vedd egyetlen fiadat, Izsákot, akit szeretsz, és menj el a Mórija földjére, és áldozd fel őt égő áldozatul a hegyek egyikén, amelyet mondok neked.”*

A magyarázat: *„A te fiadat — A „na”-rag kifejezi a kérést. Isten így szólt Ábrahámhoz: „Kérlek áldd ki ezt a próbát, mert még azt mondják, hogy az előző példák nem voltak igazak.” (Sanhedrin 89b).*

A te fiadat. Ábrahám ellene vetette: *„Két fiam van!”* Az Isten azt mondta: *Az elsőszülötted.* Ábrahám válaszolt: *„Az anyának ez az egyetlen fia, a másik annak az anyának egyetlen fia!”* Isten válaszolta: *„Amelyiket szereted!”* Ábrahám ellenvetette: *„Én mindkettőt szeretem”.* Erre Isten azt mondta: *Izsákot!* (Sanhedrin 89b; Genesis Rabbá LV,7). Miért nem mondta meg Isten mindjárt a kezdetén? Hogy ne azonnal szembesítse ezzel a konfliktussal, hogy zúgolódhasson elméjében. És azért is, hogy értékesebbé tegye a parancsát, hogy mindegyik szavának kiegyenlítését adja.”

Zárszó

RASI a zsidó egzegízist a szintézis és a rendszerezés segítségével újjította meg. A 12. sz.-ban AQUINÓI SZENT TAMÁS a *Catena Aurea*-ban hasonló kísérletet meg. Azonban a középkori egzegéták szintén a keresztény egzegízis szintézisével kísérleteztek. A Párizs környékén kialakult jó zsidókeresztény viszony lehetővé tette azt, hogy egy toleráns nézeteiről ismert tudós rabbi tudományos eredményeit felhasználja a keresztény egzegízis. Írásai olyan érdeklődést tudtak kelteni, hogy a keresztény egzegéták meg akarták azt érteni, mégpedig úgy, hogy tiszteletben tartották sajátosságait. A keresztény és zsidó kultúra gyümölcsöző kapcsolatának a példája RASI műve és művének keresztény fogadtatása. A kereszties háborúk egy olyan mentalitásváltozást eredményeztek, amely intellektuális türelmetlenséghez vezetett, és mindenáron szerették volna — talán a terjedő rossz spanyol példa hatására is — megtéríteni a zsidókat.

A II. Vatikáni zsinat arra figyelmeztet bennünket, hogy: *„A keresztényeknek meg kell érteniük, hogy a zsidó lélek számára, éppen, mert olyan magasztos és tiszta fogalma van az Isten transzcendenciájáról³⁹, nem kis nehézségekbe ütközik a megtestesülés tiújának megértése.”*

³⁹ NEUDECKER, REINHARD: *Egy Isten sok arca*. Bp. 1992, 32. old.

Ma már vallásos zsidóknak és hívő keresztényeknek közös problémája az, hogy a Szentírásnak számos olyan kommentárja látott napvilágot, amely sem a zsidó, sem a keresztény egyeztetikai hagyományokat nem építi bele magyarázatába, avagy nem az Isten igéjeként magyarázza a Szentírást. Ezért többszörös tisztelettel tekintünk azokra a kommentárookra, amelyek olyan szerzőktől származtak, akik következetesen tiszteletben tartották Isten taranszcendenciáját, jöllehet a szöveg objektív tartalmának meghatározására törekedtek. RASIT kora keresztény egyeztetái elfogadták, szaktudását használták. Hozzájárult ahhoz, hogy a keresztény teológián fokozatos figyelmet szenteljenek a héber tanulmányoknak, P. BEA pedig elérte azt, hogy ez a magatartás zsinati okmányban is írásba foglaltassék. Úgy gondolom, hogy ennek a zsinati szellemnek a megnyilvánulása volt az, amikor 1986. április 13-án II. JÁNOS PÁL meglátogatta a római zsinagógát. Az egy magas szintű protokolláris látogatás volt, jelen írásommal csak egy 900 évvel ezelőtt élt rabbihoz, JICHÁKI SLOMOH-hoz szerettem volna ellátogatni és elmondani Önöknek, mit tanultam tőle.

Amikor Szegeden a Katolikus Hittudományi Főiskolán az ószövegségi szöveg-magyarázatok kapcsán a keresztény magyarázók mellett előadtam RASI véleményét az egyes szakaszokról, az nem keltett megütközést, hanem inkább nagy érdeklődést váltott ki. Talán azért, mert egy olyan zsidó szellemet ismerhettek meg a keresztény teológusok, aki íránt a keresztény egyházban igen korán osztatlan érdeklődés alakult ki, hiszen azzal, hogy SÓLOMON BEN ICHAC latin nyelvre fordította a Teremtés könyvének kommentárját (1710)⁴⁰, a római egyház hivatalos nyelvéen is hozzáférhetővé vált műve, mely azóta németül is megjelent (1905)⁴¹; majd 1922-ben⁴² ezt követően 1935-ben⁴³ valamint 1981-ben angolul is⁴⁴; valamint franciául 1985-ben⁴⁵; sőt olaszul is megjelent 1985-ben⁴⁶; valamint 1988-ban⁴⁷ talán azt a reményt ébreszti bennünk, hogy ez a tiszta, de toleráns hívő zsidó, aki annak előtte szólott héberül, majd deákul, talán egyszer szólni, fog magyarul is. Akkor sok évszázados mulasztást pótolunk, hiszen WELLESZ GYULA többször idézett kiváló magyar nyelvű és RAJ TAMÁS rabbi úr cikkén kívül kevés publikáció hívja fel a figyelmet a zsidóságnak arra a csillagára, amely nem csak a zsinagóga számára, hanem a keresztényeknek is világosság volt.

⁴⁰ *Commentarius in Pentateuchum*. Manoscritto raccolto e annotato da BREITHAUP, J. F., Gotha 1710, 2. kötet.

⁴¹ RASCHI: *Der Kommentar des Salomo ben Isak über den Pentateuch*. A. BERLINER gondozásában, Frankfurt a. M. 1905/2.

⁴² BAMBERG bevezetőjével Hamburgban 1922-ben.

⁴³ *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtarot and Rashi's Commentary*. ROSENBAUM, M. és SILBERMANN, A. M. New York 1935.

⁴⁴ HURWITZ, E. gondozásában, New York 1981.

⁴⁵ *Le Commentaire de Rachi sur le Pentateuque*. Ford.: SALZER, J., BLOCH, J., MUNCK, E., GUGENHEIN, E. Paris 1985/5.

⁴⁶ RASI DI TROYES: *Commento alla Genesi*. PAOLO DE BENEDETTI előszavával és LUIGI CATTANI fordításában. Ed. Marietti 1985.

⁴⁷ *Commento all'Esodo*. SERGIO J. SIERA gondozásában. Ed. Marietti 1988.

Ha az első évezred fordulóján kialakult egy békés egymás mellett élés, miért ne történhetne meg ez a második évezredfordulón is.

(Az előadás a keresztény-zsidó társaság konferenciáján hangzott el. Budapesten, 1993. május 24-én.)

Produced with ScanTopDF

