

GYEMEKSGTÖRTÉNET ÉS MARIOLÓGIA

Szegedi Biblikus Konferencia
Szeged, 1995. szeptember 2—5.

Szerkesztette:
BENYIK GYÖRGY

Szeged 1997

A címlapot és a kötetet tervezte:
SZŐNYI ETELKA



Szegedi Hittud. Főiskola



HF000023320

TARTALOM

Bevezető (Benyik György)	7
Ortensio da Spinetoli: A „Szentlélek műve általi fogantatás” (vö. Mt 1,18 és 20; Lk 1,35) [Ford.: Turay Alfréd]	9
Várnai Jakab: Milyen történetiség? Utólagos fundamentálteológiai hozzászólás Ortensio da Spinetoli előadásához	39
Aristide Serra: Máriának, Jézus anyjának alakja a Lukács-evangélium gyermekség- történetének néhány szakasza alapján [Ford.: Kiss Imre]	51
Joseph Plevnik: Az imádság szerepe Lukács gyermekségtörténetében [Ford.: Thorday Attila]	83
Sulyok Elemér: Örvendj, Isten kegyeltje (Lk 1,26–38)	93
Schmatovich János: Ószövetségi gyökerek Szent Lukács gyermekség-evangéliumában	99
Bartha Tibor: Mária, Jézus anyja	113
Benyik György: Mária az apokrif irodalomban	119
Bolyki János: Nunc dimittis Simeon története — Lk 2,25–35	125
Cziglányi Zsolt: Egzegetikai módszerek a hívő megértés mérlegén	131
Cserhádi Sándor: „Asszonytól született” (Máriának, Jézus anyjának szerepe Pál teoló- giájában Gal 4,4 szerint)	139
Fabiny Tibor: A Magnificat narratív-kritikai és hatástörténeti megközelítése	145
Farkasfalvy Dénes: Jézus gyermekége az evangéliumokban és a mariológia	165
Gaál Endre: A Magnificat	171
Gyürki László: Názáret Jézus idejében	177
Imrényi Tibor: Vladimir Lossky: Panagia (In: In the image and likeness of God. St. Vladimir's Seminary Press 1974, pp. 195–210.)	185
Jakubinyi György: Az Úr Jézus nemzetségtáblája máténál (1,2–17)	193
Lenkeyné Semsey Klára: Jézus, Mária Megváltója	197
Keserű Gizella: A Mária-kultusz néhány sajátossága Lengyelországban	209
Rónay László: A kis herceg, lelkiismeretünk ébresztője	219
Szabó Ferenc: Mária misztériuma Péguy és Claudel költésztében	225
Tadej Vojnović: Néhány gondolat Máté és Lukács gyermekség-evangéliumának történetiségéről és hitelességéről [Ford.: Harmath Károly]	235
Pintér Tibor: A magyar Mária-irodalom válogatott bibliográfiája	241
Abstracts of Papers	249
Abstract der Vorträge	255
Riassunto	263

BEVEZETŐ

A magyar biblikus teológiai irodalom igen hézagosan foglalkozik a mariológiai kérdésekkel, és csak érintőlegesen, inkább az elmélkedés és az irodalom felől közelítette meg ezt a fontos témát. Reménytelennek látszott, mégis sikerült egy izgalmas konferenciára összehozni a magyarországi keresztény felekezeteket ebben a témában. Ennek a konferenciának a terméke ez a kötet.

II. János-Pál pápa levélben köszöntötte a konferenciát, külön kiemelve annak fontosságát, hogy katolikusok és protestánsok közösen cserélnek eszmét mariológiai kérdésekről.

A legnagyobb vitát kétségtelenül ORTENSIO DA SPINETOLI gondolatai váltották ki, annak ellenére, hogy ARISTIDE SERRA, jó barátja, a római Mária Intézet igazgatója és a kérdés legjobb ismerője. A konferencia idején világos volt — és a követő kötetben is szembeötlő —, mennyire különböző szemléletmóddal közelítenek a témához. Mivel Ortensio da Spinetoli gondolatai sokak számára újszerűek, felkértem VÁRNAY JAKAB professzor urat, hogy egy kiegészítő tanulmányban értelmezze Spinetoli professzor úr kijelentéseit.

A kötetet a gyermekségtörténet irodalmi vonatkozásait felelevenítő tanulmányokkal és egy bibliográfiával áttekintéssel igyekeztük gazdagabbá tenni. Úgy gondolom, hogy összeállításunk jól tükrözi a nemzetközi és a hazai teológiai gondolkodást a gyermekségtörténetről és Máriáról.

Ha nem is sikerült olyan tanulmánykötetet alkotni, mint R. E. BROWN *The Birth of the Messiah* című alkotása vagy a *Mary in the New Testament*¹ című kiadvány, mely az USA keresztény egyházainak közös nyilatkozatának tekinthető, mégis talán a konferenciával és a kötettel sikerült hozzájárulnunk ahhoz, hogy a magyar biblikusok közös kötetben nyilatkozzanak meg a gyermekségtörténetről és Máriáról.

Feltehetően a szerzők annak örülnének a legjobban, ha tanulmányaikkal a magyar teológiai gondolkodást a témából újabb kötetek megírására serkentnék. Remélem, ez a hatás sem fog elmaradni.

¹ RAYMOND E. BROWN: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York 1993; R. E. BROWN—K. P. DONFRIED—J. A. FITZMYER—J. REUMANN [eds.]: *Mary in the New Testament*. New York 1978.

Köszönetet mondok a konferencia támogatóinak, védnökeinek, GYULAY ENDRE Szeged—Csanád megyés püspöknek és a kötetben tanulmánnyal is szereplő JAKUBINY GYÖRGY érsek úrnak, hogy tekintélyükkel mindvégig helyes mederben tartották a vitát. Köszönetet mondok a konferencia minden résztvevőjének, előadóinak és hallgatóinak, hogy értékes teológiai eszmecserével tölthették ezeket a napokat. Szeretettel ajánlom nekik, valamint a lelkes teológiai hallgatóknak és a jövőben kutatóknak ezt a kötetet segítségül.

Kelt Szegeden, 1997. július 21-én.

Benyik György

A „SZENTLÉLEK MŰVE ÁLTALI FOGANTATÁS” (vö. Mt 1,18 és 20; Lk 1,35)

Előszó

A „Szentlélek erejében fogantatott” kifejezés fontos szerepet játszott a hagyományban, a keresztény teológiában és lelkiségben. Értelmezése körül csaknem kétezer esztendőn át zavartalan és vitáktól mentes béke honolt, manapság azonban szemmel láthatóan ez a kifejezés is az exegetikai kutatás és a teológiai reflexió kritikus újragondolásának áramába került.

A közéletű olvasat — amelyet erőteljesen támogatnak az első századok teológiai vitái,¹ minden idők hivatalos megnyilatkozásai,² valamint az új katekizmust³ is beleértve az egyház vagy az egyházak⁴ legutóbbi katekizmusai — közvetlen és sajátos értelmet tulajdonít a kifejezésnek és Jézus Krisztus fogantatásával kapcsolatban Isten tevékeny vagy teremő Lelkére hivatkozik. Eszerint Jézus a Lélek tevékenysége miatt és főként ennek alapján

¹ Jézus mindenkor problémát jelentett az egyház számára. Az „ács fiát” (Mt 13,55) és az „ácsot” (Mk 6,3) egyszerűs mind „Isten fiának” és „megtestesült Igének” is nevezték. Ezek olyan egymásnak ellentmondó címek, amelyeket a közfelfogás nem tud összeegyeztetni. Az első keresztények (= Újszövetség) úgy ismételtetik e címeket, hogy nem vitakoznak felettük. Ám amikor belépnek az egyházba Hellász bölcsei, és megnyílnak az első teológiai iskolák, fölvetődik a kérdés, hogy mi ezeknek a címeknek a jelentése, és adott esetben hogyan lehet ezeket egymással kibékíteni. Ily módon megkezdődnek a krisztológiai és később a szentháromságtani viták, amelyek szinte teljesen lekötik az egyháztörténelem első három, illetve négy századának erejét. Tartományi és egyetemes zsinatok váltják egymást Egyiptomban, Kis-Ázsiában, és keresik a megoldást. E zsinatok közül nevezetesebbek: a nikaiai (325), a konstantinápolyi (381), az efezusi (430) és a khalkédóni (451). — A két egymással ellentétes tétel kibékítése olyan „kompromisszumban” valósul meg, amelynek érdekében a Krisztus teljes emberségét hangoztató teológusoknak le kell mondaniuk az ő személyi függetlenségének hirdetéséről, az istenségek abszolút elsőbbségét hirdető pedig kénytelenek elfogadni, hogy Krisztusban a teljes emberség is jelen van. Ez olyan megoldás volt, amelyben mindenki megtalálta az általa képviselt álláspontot, de éppen ezért mindenki számára elégtelen volt a múltban, és elégtelen ma is. — Így a názareti ember Jézus eltűnt az egyház történelméből, és helyébe lépett Krisztus „emberi természete” a maga transzcendens dimenziójával, amely mögött ott rejtőzött a problematikus „isteni természet”.

² Vö. DENZINGER—SCHÖNMETZER, *Enchiridion Smbolorum*, 10—64.

³ „*Catechismo della Chiesa cattolica*”, Città del Vaticano, 1992, n. 484—511.

⁴ Sok kutató — jóllehet különféle keresztény felekezetekhez tartoznak — ma már kritikusan foglal állást Jézus szüzi fogantatásával és születésével kapcsolatban. Vö. többek között: R. H. FULLER, *The Virgin Birth. Historical Fact or Kerygmatic Truth?*, in BR 1 (1956) 1—8; T. BOSLOOPER, *The Virgin Birth*, London 1962; V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament* (angolból fordítva), Paris 1969; A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge 1971; J. M. ALONSO, *Cuestiones actuales: la concepción virginal de Jesús. I. En autores protestantes*, in EphMar 21 (1971), 63—109; A. DIHLE, *Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike*, in ZThKir 80 (1983), 33—49; J. E. BARRETT, *Can Scholars Take the Virgin Birth Seriously?* in Bib Rev 4 (1988), 10—15.

tekintendő Isten természetes fiának. Nem szükséges, hogy szövegekre, forrásokra és különleges dokumentumokra hivatkozzunk, hiszen valamennyi teológiai, katekétikai és igehirdetői kézikönyv ezt hirdeti, és erről az értelmezésről tesz tanúságot. Ennek ellenkezőjét gondolni vagy feltételezni nemcsak vakmerőségnek, hanem a hit elleni merényletnek is látszik.⁵ Ugyanakkor mégis fontos volna annak megállapítása, hogy a szóban forgó kifejezés mit jelent önmagában és szövegösszefüggésében, illetve hogy megalkotói és megfogalmazói mit akartak vele kifejezni. Elgondolható ugyanis, hogy az idők folyamán igazoltnak tekintettek olyasmit, ami még bizonyításra vár. A „nyilvánvaló értelem” nem mindig azonos a valódi értelemmel.

A „Szentlélek erejében történő fogantatás” nem olyan nyilvánvaló, mint amilyennek az Atyák és az első századok teológusai látták. Őket egyrészt a görög–hellén gondolkodásmód és kultúra befolyásolta, másrészt nem mindig voltak azon a fokon, hogy felfigyeljenek annak a sémita nyelvnek sajátosságaira, amelynek alapján a szövegeket olvasni és értelmezni kellett volna.

Az exegetikai probléma mindenkor összetett feladat: nemcsak szövegtani, hanem történelmi, irodalmi és teológiai szempontokat is figyelembe kell vennie. Ezért mielőtt sajátos témánkba (a Szentlélek műve általi fogantatásba) kezdenénk, mindenképpen hasznos és kíváncsú lesz néhány olyan megállapítást tenni, amelyek a szövegek (Mt 1,18 és 20; Lk 1,35) irodalmi és történelmi keretbe illesztését szolgálják. Így a téma tárgyalása a következő pontok alapján történhet: 1. A Mt 1–2 és a Lk 1–2 irodalmi műfaja; 2. Az eredeti ada vagy kérés; 3. „Gyermekeket fogant a Szentlélek erejéből” (Mt 1,18 és 20); 4. „A Szentlélek száll reád” (Lk 1,35); 5. Végkövetkeztetés.

1. A Mt 1,18–25 és a Lk 1,26–38 irodalmi műfaja

Ma már jól tudjuk, hogy magá az „evangélium” nem egységes irodalmi műfajban íródott. Úgy látszik, mintha történeti leírás volna, valójában azonban teológia, etika, apológia és

⁵ Kétségtelen, hogy a Szentlélek műve általi fogantatás szinte kezdettől fogva szerepel az egyház tanításában (vö. *Apostoli hívallás*). Mindazonáltal nem kell a dogmatikai szintű („de fide definita”) igazságok közé sorolnunk. Ugyanakkor azt sem szabad mondanunk, hogy valamiféle elhanyagolható tanítás vagy egyszerűen „vitatott tétel”. Problémát jelent ellenben az, hogy a hagyományos tanítás egésze a szent szövegek, azaz a Mt 1–2 és a Lk 1–2 empirikus olvasatára támaszkodik, és ezért egyesek számára bizonytalannak látszik (vö. az előadás „konklúziójával”). Ezzel kapcsolatban E. VALLAURI a következőket jegyzi meg: „Mária szüzessége a katolikus ember számára egyáltalán nem tartozik a szabadon vitatható problémák közé. Ezt az igazságot ingadozás nélkül legalább ezer éve át tanította valamennyi egyház, ami azt parancsolja, hogy nagy óvatossággal kell előterjeszteni az ettől eltérő feltevéseket. Mindazonáltal feltehetjük a kérdést, hogy ez a kötelezőszerű óvatosság a hagyományostól eltérő értelmezés lehetőségét magában foglaló nyílt vitát is tilalmazza-e” (*L'esegesi moderna di fronte alla verginità di Maria*, in *Laur* 14, 1973, 475. o.). Jóllehet az „óvatosságot” még mindig tapasztaljuk (vö. a „Bibel und Leber” szerkesztője által előterjesztett fenntartások BROER egyik cikkével kapcsolatban: 1971, 260. o.; a „Jézus testvéreire” vonatkozó excursus elhagyása a Márk-evangélium R. PESCH-féle kommentárjának olasz fordításából 1980), kétségtelenül újdonságnak számít, hogy a jelenlegi exegetikai és teológiai vitákban bizonyos fokig a kutatási szabadságának légköre is érezhető.

aszketika. Elemei nem annyira az önmagában vett „igazságot”, hanem ennek elfogadását szolgálják, vagyis konkrétan annak az élettervnek elsajátítását, amely Jézus Krisztusban vált valóra. Az evangéliumban nem a misztérium megértése vagy elmélyítése a fontos, hanem az, hogy az ember elsősorban ne önmagáért, hanem másokért, embertársai előbbre jutásáért és boldogulásáért kezdjen új életet. „Számomra az élet Krisztus” — mondja majd Pál apostol (Fil 1,21). Minden ennek a célkitűzésnek szolgálatában áll, és ami ezen felül van, csak másodlagos dolog. Az a lényeges, hogy „bármilyen módon Krisztus hirdetessék” — állítja ugyancsak az apostol (Fil 1,18). Ha az igehirdetés „módja” viszonylagos, viszonylagosak azok a bemutatási kísérletek is, amelyekkel a szent szerzők próbálkoznak. E bemutatások „irodalmi hordozó eszközök”, amelyek csupán — talán nem is mindig a legalkalmasabb módon — továbbítják az üzenetet, de nem azonosak magával az üzenettel.

Az Újszövetségen belül egészen egyedülálló műfajt képviselnek azok az írások, amelyeket a „Gyermekkor evangéliumai-nak” neveznek (Mt 1–2; Lk 1–2).⁶ Úgy látszik, mintha e sajátos műfajú leírások „emlékek”, „visszaemlékezések” lennének, valójában azonban csak „képek” és „prófétai meghirdetések”. A valódi történet homályba burkolódik és mindörökké rejtett marad, mert amit az evangélisták elbeszélnek, a képzelet szüleménye. Az ily módon elbeszél „események” sosem történtek meg: ami történeti elbeszélésnek látszik, valójában nem más, mint a Krisztus és az üdvösség misztériumával kapcsolatos teológiai kivetítés.⁷

Az a Jézus, akinek alakja a Mt 1–2-ben és a Lk 1–2-ben megrajzolódik, nem az a személy, akit az emberek láttak, hanem az, akit immár a hívők szemlélnék. Ő a „Dávid fia”, az „Immánuel”, a „Magasságbeli fia”, a „szent”, az „Isten fia”, az „Úr Krisztus”. Ám ezek a jelzők kivétel nélkül a feltámadt Krisztus címei.⁸ Annak ellenére, hogy a történeti Jézus páratlan próféta és csodatévő volt, ilyen dicsfény feltámadása előtt még nem övezte őt.

A hit szegényes adatokból, egy bukott próféta életéből indul ki, majd ellenőrizhetetlen és igazolhatatlan „feltevésekké” magasztosul. Az ígében és az isteni szóban bizakodó hívő emberek szemében azonban e feltevések megfellebbezhetetlen igazságokká válnak.

Minthogy a „Gyermekkor evangéliumainak” műfaja művészien és mesterien bonyolult, nagyon óvakodnunk kell attól, hogy szövegeiket elsietett módon közvetlen történeti források-

⁶ Máté és Lukács két első fejezetét általánosságban a „Gyermekkor evangéliumai” néven említik. Az evangélium többi részéhez viszonyított irodalmi különállóságukat és történeti tarthatatlanságukat néhány katolikus kivételtől eltekintve ma már szinte valamennyi exegéta elismeri. Ez látható az alábbi átfogó jellegű művekben is: R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I–II*, Paris 1957; UGYANÓ: *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Verité de Noël aux-delà des mythes*, Paris, 1983; O. DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'infanzia*, Assisi, 1975; UGYANÓ: *Il Vangelo del Natale. Annuncio delle comunità cristiane delle origini*, Roma 1996; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1979; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. I. Los Canticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*, Madrid 1990; *II. Los anuncios previos en el Evangelio lucano de la Infancia*, Madrid 1986; *III. Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1–2*, Madrid 1987; *IV. Nacimiento e Infancia de Jesús en San Mateo*, Madrid 1990.

⁷ O. DA SPINETLI, *Il Vangelo del Natale*, 5. o.

⁸ Uo.

nak tekintsük. Egyben arra is gondolnunk kell, hogy a „Szentlélek műve által fogant” kifejezés olyan tipikusan bibliai irodalmi szkémán belül található, amely tovább módosíthatja jelentését: ez a szkéma a meghirdetés.⁹ Annak ellenére, hogy Máté és Lukács valószínűleg nem ismerte egymást, két egymással párhuzamban álló kompozíciót mutatnak be: az egyik a „Józsefnek szóló” (Mt 1,18–25), a másik a „Máriának szóló hírüladás” (Lk 1,26–38). Úgy látszik, mintha ezek Jézus „atyjának” és „anyjának” két egyedülálló vagy természetfeletti tapasztalatáról beszélnének, valójában azonban sztereotíp szkémákat képviselnek, amelyek elsősorban nem történelmi, hanem „doktrinális” szereppel rendelkeznek. Krónikának látszó részleteik könnyen stilisztikai fogásoknak és didaktikai segédeszközöknek bizonyulhatnak, amelyeknek nem az a rendeltetésük, hogy bemutassák, hogyan zajlottak le az események, hanem az, hogy ezeket hogyan kellene értelmezni.

Ha feltételezzük, hogy ezek a szövegek történeti elbeszélések, ebben az esetben József (Mt) és Mária (Lk) valódi tapasztalatáról, hiteles anyagi jelenésről, az isteni küldött és az ember párbeszédéről, valamiféle bejelentésről és ennek (jel általi) hitelesítéséről adnak hírt. Ugyanígy elgondolható azonban az is, hogy mindez csupán a hagyományon alapuló irodalmi szkéma tartozéka. Lehetséges, hogy a szerző a történeti „elbeszélő” benyomását kelti, de azt sem zárhatjuk ki – és ez a valószínűbb –, hogy valamiféle nem nyilvánvaló tanítás hírüladásán, megértetésén és főként elfogadtatásán fáradozik: Jézus prófétai, illetve messiási hivatásáról, az üdvtervben elfoglalt helyéről, feladatairól, valamint az Istennel való bensőséges kapcsolatáról és közösségéről beszél. Ezeknek jelzésére és elfogadtatására a legmeggyőzőbb mód a „meghirdetés”, főként ha ez „álomban” történik.¹⁰

⁹ A Biblia főként az eredetek időszakára vonatkoztatva „természetfeletti tapasztalatokról” számol be, és ezeket mindig azonos szerkesztésben és szinte ugyanazokkal a kifejezésekkel fogalmazza meg. Ilyen például az Izzák (Ter 17–18) és Sámson (Bír 13) születésére, valamint a Mózes (Kiv 3–4), a Gedeon (Bír 6) és a Keresztelő János (Lk 1,5–25) meghívására vonatkozó „elbeszélés”. A jelenetet általában valamiféle égi küldött megjelenése nyitja meg, ami nyilvánvalóan „zavart” vált ki a teremtményben. Ezért a jelenést bátorító szavak követik. Ezután az angyal átad valamilyen üzenetet, amelyre a címzett magyarázatot kér („ellenvetés”). A „találkozás” csúcspontja: az isteni küldött megerősíti vagy magyarázza az üzenetet, és szavatolja vagy igazolja ennek hitelességét („jel”). Ezután eltűnik. Ami ezekben a jelenetekben valódi történeti elbeszélésnek látszik, az minden bizonnyal csupán „kinyilatkoztatási séma”. A témával kapcsolatban további felvilágosítást ad: P. HUMBERT, *Der biblische Verkündigungsstil und seine vermutliche Herkunft*, in *Archiv für Orientforschung* 10 (1935), 77–80; M. ALLARD, *L'annonce à Marie et les Annonces de Naissance miraculeuse de l'Ancien Testament*, in *NRT* 78 (1956), 730–733; J.-P. AUDET, *L'annonce à Marie*, in *RB* 63 (1956), 346–374; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia y las Infancias de los Héroes*, in *EstBibl* 16 (1957), 3–56; UGYANÓ: *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las Infancias de los héroes bíblicos*, in *EstBibl* 16 (1957), 329–382; R. NEFF, *The Announcement in Old Testament. Birth Stories*, New Haven, Yale 1969. A többi bibliográfiai adatot majd akkor közöljük (17. és 37. jegyzet), amikor Máté és Lukács szövegeiről beszélünk.

¹⁰ A Mt 1,18–25 és a Lk 1,26–38 „képei” a Bibliában előforduló többi képhez hasonlóan (vö. a pátriárkákkal kapcsolatos „történetek”; Jónás, Eszter, Judit, Jób és Dániel „viszontagságai”) pszeudo-történetek. Jóllehet csak tág értelemben, „példázatoknak” is mondhatjuk ezeket, mert a szerző azáltal, amit „elmesél”, valamiféle rejtettebb (teológiai vagy közösségi) valóságra akarja irányítani a figyelmet, amely fontosabb, mint az esetleges családi krónikák.

A meghirdetés a képzelet szüleménye, miként ilyenek a „teofániák” vagy a krisztofániák is (vö. keresztség, színváltozás, feltámadási jelenetek). Mindegyik azt a célt szolgálja, hogy a lehető legnyilvánvalóbb módon utaljon

Az „Isten angyala” a Bibliában gyakorta Isten helyett szerepel.¹¹ Ez azt jelenti, hogy Jézus meghívása és sorsa nem emberi döntés vagy elgondolás eredménye, hanem olyasmi, amit a magasságból határoztak el és jelöltek ki számára. A keresztény apológia a „meghirdetés” (és az „álmom”) szerkezetében találta meg Krisztusba vetett hitének megfelelő és hatékony kifejezőjét.¹² Nem annak tudása és tudatása volt a fontos, hogy mi történhetett József és Mária életében, hanem annak, hogy mi valósult meg fiukban és e fiú által, aki az emberek üdvözítője. A megismerendő „igazságot” nem meghatározott személyek viszontagságai alkotják, hanem a názáreti Jézusban beteljesült és teljesülésben levő esemény, a bűnök bocsánata (Mt 1,21) és az isteni szentségnek az emberek közé áradása (vö. Lk 1,35). József és Mária anekdotikus életrajzi adatai nem tartoznak az „evangéliumba”, s csupán irodalmi szerepük van. Az „angyali jelenés”, a szereplők „reakciói” és az isteni küldöttel folytatott „párbeszéd” nem a résztvevők lelkiállapotának leírására szolgálnak, hanem elsősorban arra, hogy a lényegi igazsággal kapcsolatban magyarázatot adjanak és minden kételyt eloszlassanak: Jézus „Immánuel” (Mt 1,23), „szent”, „Isten fia” (Lk 1,35) és az „Úr Krisztus” (Lk 2,11). Ezeknél megfelelőbb kezességet és biztosítékokat nem lehetett volna találni az igazság szavatolására. Természetesen ezek csak látszólagos „bizonyítékok”, mert a hit nem reális vagy történeti alapokon nyugszik — ezek ugyanis nem is léteznek —, hanem a feléje irányító didaktikai eszközökre „támaszkodik”. Amikor az ember hisz, csupán Isten tekintélyében bizakodik, akiről a „próféták” és a „fiú” igehirdetése által szerezhett tudomást, de akit sosem látott és sosem hallott. Éppen ezért beszélünk hitről.¹³

A keresztségi „teofánia” (Mt 3,16–17), az angyal és a húsvéti krisztofániák a színváltózás „jelenetéhez” (Mt 17,1–7) hasonlóan ugyanazon a vonalon helyezkednek el és ugyanolyan jelentéssel rendelkeznek, mint a Józsefnek és a Máriának szóló „meghirdetések”.

valamiféle tapasztalatra, amely felülmúlja az átlagember ellenőrzését (vö. *Il Vangelo del Natale*, i.m.). Bátran mondhatjuk, hogy a „meghirdetés” „szerepét” és „teológiai dimenzióját” az exegéták általánosságban elfogadják. Többségük azonban az esemény „történetiségét” is meg akarja menteni, amelyet azonban nem szabad összetéveszteni az elbeszélés anekdotikus részleteivel, formájával és körülményeivel, mert csupán ennek központi és lényegi mozzantára vonatkozhat. S. MUÑOZ IGLESIAS szavai szerint: a „theologumenon” irányítja az irodalmi kompozíciót, amely azonban nem teremti, hanem tiszteli a csodás eseményt, amelyről azt kelle tartanunk, hogy valóban megtörtént (*Los Evangelios de la Infancia*, IV, 50. o.). Az álmom szimbolizmusával kapcsolatban vö.: A. OEPKE, *Onar*, in G. KITTEL, GLNT, i. m., X. k. 717–770. o.; S. CAVALLETTI, *I sogni di San Giuseppe*, in BiOr 2 (1960), 149–151; S. LÉGASSE, *Songes-Rêves*, Dsp 14, 1989, 1054–1060.

¹¹ Vö. Ter 16., 21., 22.; Kiv 3; Bír 6; vö. G. VON RAD, *Anghelos*, in G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, I. k., 195–230.

¹² Vö. *Il Vangelo del Natale*, i. m.

¹³ A hit nem történelem és nem teológia. A teológia csupán a hitnek szabad, meghatározott, feltételektől függő és mindig viszonylagos értelmezése. A hit ezzel szemben a Krisztus és az Isten misztériumával való kapcsolatletteremtés kísérlete a megértés igénye nélkül: olyasfajta ráhagyatkozási vagy bizakodási aktus, amelyben az „intuíciónak” vagy az „ösztönnnek” nagyobb súlya van, mint az értelmi ismeretnek (vö. O. DA SPINETOLI, *La prepotenza delle religioni*, Roma 1994, 25–27. és 34–38. o.). „A szűzi születés — mondja U. LUZ — a hit kommunikációs eszközeihez tartozik”, még ha nincs is „történelmi alapja” (*Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich–Neu Kirchen 1986, 102. o.).

Objektív „képeknek” is tekinthetjük ezeket (mert Jézus olyan volt és olyan, mint amilyennek a szövegek bemutatják), ugyanakkor teljesen szubjektív jellegűek is (mert ő sosem mutatkozott és senki sem látta ilyen dicsfénytől övezett állapotban).

2. Az eredeti adat vagy kérügma

Az evangéliumok elsősorban és túlnyomórészt teológiák, de nem kizárólagos értelemben. Tartalmaznak történeti elemeket, objektív adatokat is, még ha talán „a Szentlélek erejében történő fogantatás” nem is tartozik ezek közé.

A eredetek közösségeiben a „Gyermekkor evangéliumainak” összeállítását megelőzően egyszerűen az a „hír” járja, hogy Jézus „József” és „Mária fia”.¹⁴ Pál az 50-es és 60-as években még erről sem tud (vö. Gal 4,4), vagy legalábbis nem ez (ti. Jézus „magánélete”) érdeklíti őt. Márk, Máté (3–28) és Lukács (3–24) szerint Jézus különleges prófétai hivatással megáldott názáreti munkás. A Mk 6,1–6 szövege, amelyet Mt és Lk átalakított, de nem hagyott el, nem hagy kétséget efelől. „Nemde az ács (tektón) ez, Mária fia, Jakab, József, Júdás és Simon testvére? Nem itt élnek-e közöttünk nővérei is?” (Mk 6,2–3; nevük azért nem említetik, mert a nőket nem tartották olyan fontosnak). Máté (13,54–56) szinte szó szerint ugyanezt mondja, s csupán annyi a különbség, hogy az „ács fiáról beszél” (még ha ebben az esetben a „fia” kifejezés jelentheti azt is, hogy az ácsok csoportjának vagy osztályának „tagja”). Lukács elhagyja a helybeliek megjegyzéseit, és csalódottságukat egyetlen egyszerű megállapítással adja vissza: „Nemde a József fia ez?” (4,22).

A történeti Jézus, különösen életének első szakaszában, nem hagyott különösebb nyomokat a názáretiek emlékezetében, mert a többi fiatalhoz és felnőtthöz hasonlóan közönséges családban, fivérek és nővérek között élt, s munkatársainak vagy a település más tagjainak társaságában töltötte napjait. Nem látszik, hogy polgártársai valaha is észrevették volna, hogy a „Megtetesült Igével” vagy az „Isten Fiával” találkoztak. Ők úgy tudták, hogy Jézus munkásember, aki munkahelyén vagy a házi teendők végzésével tölti idejét, és

¹⁴ Vö. Mt 13,55; Lk 4,22; Jn 1,45; 6,42 („József fia”); Mk 6,3 („Mária fia”). Lukács (2,27.41.43) Jézus „szüleinről” (*goneisz*), „apjáról” és „anyjáról” (2,23.48) vagy csupán „anyjáról” beszél (1,43; 2,34.51). Ugyanígy tes: Máté is (2,11.13.14.20). Arra a problémára, hogy Márk „Mária fiának” (6,3) nevezi Jézust, még nincs megnyugtató megoldás (vö. V. TAYLOR, R. PESCH, J. GNILKA kommentárjaival). A kódexek egybehangzóan tanúsítják a „Mária fia” kifejezést, ugyanakkor abban sem kételkedhetünk, hogy Máté (13,55) és Lukács (4,22), akik az „ács fiáról” és „József fiáról” beszélnek, Márkból merítették. Mindenesetre a bibliai hagyományban szokatlan vagy legalábbis kivételes dolog volt „anyakönyvi megjelölés” céljából csupán az anyára hivatkozni. Ha az apa már egy ideje halott volt, általában még abban az esetben is őt említették. Ily módon a pusztán az anyára történő utalást nem tudjuk magyarázni, hacsak nem olyan változatnak kell tekintenünk, amellyel Márk a názáretieknek a polgártársukkal szembeni lekicsinylő magatartását akarta hangsúlyozni. „Jézusnak ez a megjelölése valószínűleg azt jelzi, hogy méltatlannak tartották őt atyja nevének viselésére, mivel nem követte példáját és életvitelét. Ez arra utal, hogy Jézus tudása és magatartása nem alkalmazkodott a családi hagyományhoz” (J. MATBOS—F. COMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüística y comentario esegético*, I. k., Córdoba 1993, 510. o.).

szombatonként a többiekhez hasonlóan a zsinagógába megy, hogy meghallgassa Isten szavát. „Hazájában” (vö. Lk 4,16 és 24) keveset vagy semmit sem tudnak esetleges nemesi származásáról, és ráadásul hozzátartozói között olyanok is akadnak, akik megkérdőjelezzik lelki egyensúlyát (vö. Mk 3,21).

Jézus élete ilyen egyszerű körülmények között zajlik, és ez az egyszerűség kíséri őt egészen a végig. Sőt, erre a „végre” egyenesen a gyalázat és a megvetettség nyomja rá bélyegét. A kereszthalál nem valamiféle hős vállalkozásait koronázza, hanem a gonosztevő életének befejezése (vö. MTörv 21,23). A közös árok, amelybe holttestét vetették, arra szolgált volna, hogy még emlékéit is kitöröljék az időből. Csakhogy Jézus története éppen halála pillanatától kezdődően vesz gyökeres fordulatot. Az utópiát, amely miatt a kereszten végezte, felvállalja néhány tanítványa, akik együttesen Jézus szavaira is „visszaemlékeznek”, kezdve a legfeltűnőbb mondásoktól (az „ellenség” szót ki kell törölnünk lelkünkől és szótárunkból) egészen a legegyszerűbbekig (hinni kell az igazságban és a jóban még akkor is, ha ez nem látszik logikusnak és hasznosnak).

Jézus másodszor is „megszületik” csodálónak rekonstrukciójában és igehirdetésében, akik személyében és cselekedeteiben felfedezik az Istentől eredő tervnek valóra válását, amelyben ő mindvégig hitt, és amelyért életét áldozta. Nehéz volna megmondani, hogy földi életében Jézus mit tartott és mondott önmagáról, mert az evangéliumi történetnek ez az első rétege rejtve marad, és lassan szinte elmosódik a rákövetkező „újrafeldolgozások” által, amelyek egyre emelkedettebbé és káprázatosabbá válnak.

Valamennyi mártír személyét szinte automatikusan fonja körül a dicsfény, a legenda, a dicsőítés és a magasztalás koszorúja. A kezünkben lévő evangéliumok Jézus-képe hiteles (vö. Lk 1,1–4), de ő mindenkor olyan öltözkében mutatkozik, mint amilyet csak a húsvéti hit és főként az írások fénye szöhetett. Továbbra is „ácsnak” tartjuk, megmaradnak általános emberi vonásai, beleértve dühkitöréseit és haragvó érzelmeit is,¹⁵ de alakját mégis a feltámadott „Úr” vonásai és káprázatos színei uralják. Az első század végén, a jánosi igehirdetésben (a IV. evangéliumban) Jézus égből szállott személy, és az emberek közötti megnyilvánulásai annak a dicsőségnek visszfényei, amelyet az Atya mellett birtokolt (Jn 17,5). Mindenkor *anthróposz*,¹⁶ sőt „József fia” (Jn 1,45; 6,42), de elsősorban „Isten Igéje”, aki emberré (hússá) lett (1,14).

Az az igény, hogy Jézus alakját „kifejezetté” tegyük; helyénvaló és szükséges kívánság. Csakhogy ez a kifejezetté tétel azzal a kockázattal jár, hogy a mítoszteremtéssel határos magasztalássá, idealizálássá vagy kegyességgé válik.

A jézusi tanúság újragondolásának és újrafeldolgozásának ebben a szakaszában születtek meg a „Gyermekkor evangéliumai”, amelyeknek „nyitójeleneteit” a Józsefnek és a Máriának szóló meghirdetések alkotják.

¹⁵ Márk utal ezekre (vö. 3,5–12; 4,13.38.40; 8,33; 10,14; 11,15–17).

¹⁶ Vö. *ApCsel* 2,22 (*andra*); *1Tim* 2,5; *Jn* 4,29; 8,39; 10,33.

3. „Gyermekeket fogant a Szentlélek erejéből” (Mt 1,18 és 20) ¹⁷

Csupán Máté és Lukács evangélista emlékezik meg Jézus születéséről, és csak ők beszélnek egyedülálló „fogantatásáról”. Az a tény, hogy az egyik lényegében a másik „híradását” ismétli, éppenséggel a hír hitelességét is igazolhatná, de ugyanígy előfordulhat az is, hogy csupán ugyanannak a didaktikai és apologetikus törekvésnek, illetve ugyanazon irodalmi ízlésnek tanújele.

Máté Józsefnek, Mária „jegyesének” (*anér* = emberének) „tapasztalatáról” számol be, aki az őt közvetlenül érintő eseménnyel szembesülve nem megérteni akarja ezt, hanem megpróbál csendben és titokban kilépni belőle. ¹⁸

Az evangélista megelőzően már megjegyzi: kitűnt, hogy Mária „Szentlélektől” (*ek*) van áldott állapotban. Az angyal által használt *gennéthen* ige ugyanaz a kifejezés, mint amellyel

¹⁷ A 6. jegyzetben szereplő művek mellett megtekinthetők még a következők is: M. KRÄMER, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1). Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren*, in B 45 (1964), 1–50; R. PESCH, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1–2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate*, in B 48 (1967), 365–420; X. LÉON DUFOUR, *L'annonce à Joseph*, in *Études d'Évangile*, Paris 1965; O. KNOCH, *Die Botschaft des Matthäusevangelium über Empfängnis und Geburt Jesu von dem Hintergrund des Neuen Testaments*, in *Zum Thema der Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, 37–79.; I. BROER, *Die Bedeutung der jungfräulichen Geburt im Matthäusevangelium*, in BiLe 12 (1971), 248–260; H. GESS, „Natus ex Virgine”, in *Probleme biblischer Theologie* (Fs G. von Rad), ed. H. W. Wolf, München 1971; J. M. GRAYSTONE, *Matthieu 1,18–25. Essais d'interprétation*, in RTP 23 (1973), 221–232; A. M. DUBARLE, *La conception virginale et la citation d'Is 7,14 dans l'évangile de Matthieu*, in RB 85 (1978), 362–380; J. H. RATSCHEN, *Empfangen durch den Heiligen Geist. Ueberlegungen zu Mt 1,18–25*, in TB 11 (1980), 67–77; M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el relato de la anunciación a José. I Invento est in utero habens de Spiritu Sancto (Mt 1,18)*, in EstBibl 38 (1979–80), 35–55; R. E. BROWN, *The Annunciation to Joseph*, in Worship 61 (1987), 482–492; M. MIYOSHI, *Zur Entstehung des Glaubens an die jungfräuliche Geburt Jesu in Mt 1 und Lk 1*, in AnJapBiblInst 10 (1984), 33–62; E. W. CONRAD, *The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah*, in CBQ 47 (1985), 656–663; F. L. HORTON, *Parenthetical Pregnancy: The Conception and Birth of Jesus in Matthew 1,18–25*, in SBLASP, 1987, 175–185. o.; T. STRAMARE, *L'annunciazione a Giuseppe in Mt 1,18–25. Analisi letteraria e significato teologico*, in BiOr 31 (1989), 3–14; 199–217.

¹⁸ József viselkedését a századok folyamán különféleképpen értelmezték. Ezek az értelmezések a (jegyesével szembeni) „gyanakvás” és a (jegyese iránti bizalom) hipotézisei között ingadoznak. Az első esetben azért igaz, mert (jóllehet csak félig) tiszteli a törvényt, a másodikban pedig azért, mert (ha sorsára hagyja is őt), hisz jegyese tisztas voltában. Az utóbbi időkben született meg a „tisztelő félelem” (istenfélelem) hipotézise: József igaz, mert „jámbor”, „egyenes” és „istenfélő” ember, aki nem merészel kezdeményező módon beavatkozni olyan helyzetbe, amelynek nem ismeri horderejét és amelyben nem tudja, hogy neki magának mi volna a szerepe. A témával kapcsolatos utalások megtalálhatók az előző jegyzetben idézett cikkekből, illetve részletesebben a következő írásokban: P. BARAGLI, „Joseph, fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam” (Mt 1,20), in *Maria in S. Scriptura*, IV, Roma 1967, 445–463. o.; T. STRAMARE, *Giuseppe „uo_o giusto” in Mt 1,18–25*, in RivBibl 21 (1973), 287–300; E. VA LAURI, *L'Esegesi moderna di fronte alla verginità di Maria*, id. cikk, 450–454. o.; K. ROMANIUK, *Joseph son époux qui était un homme juste et ne voulais pas la dénoncer*, in CollTheol 50 (1980), 123–131; A. SICARI, *Joseph Justus (Matteo 1,19): la storia dell'interpretazione e le nuove prospettive*, in Cahiers de Josephologie 19 (1971), 62–83; E. RASCO, *El anuncio a José, Mt 1,18–25*, in CahJos 19 (1971), 84–103; F. MARIN ARENDIA, *Valor midráshico de la prueba de José (Mt 1,18–25)*, in Carthag 3 (1987), 171–178; A. B. CALKINS, *The Justice of Joseph revisited*, in Kecharitomene (Fs R. Laurentin), Paris 1990, 165–177. o.; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios del la Infancia*, IV., 125–202. o.

a nemzetségtábla hirdeti meg Ábrahám és Dávid „fiainak” testi leszármazását, illetve fizikai nemződését (Mt 1,1–17). A látszat azt mutatja, hogy Jézusnak, „Mária fiának” (1,16) esetében a férfi szerepét a „Szentlélek” helyettesíti. A névelő hiánya (*ek pneumatosz hagiou*) kizárja, hogy itt valamiféle „személyre” gondoljunk, de nem zárja ki az isteni teremtető erő jelenlétét. Úgy látszik, hogy az evangélista szerint Isten közvetlenül beavatkozott Jézus születésébe. Ezért a Mt 1,18–25-öt sokan a Mt 1,16-ban szereplő rendellenesség („Máriának jegyese, akitől Jézus született, akit Krisztusnak neveznek”) magyarázatának tekintik.¹⁹

A *parthenosz* (szűz) kifejezés kapóra jön e feltételezés támogatására. Ez ugyanis alátámasztja József kívülállóságát e születéssel kapcsolatban, amit az evangélista végső megjegyzése is megerősít: „nem ismerte meg, míg világra nem hozta fiát” (1,25). Jézus így a Szentlélek és a „szűz” gyermeke: ember, egyben isteni lény; egyszerűbben kifejezve: „Isten-ember”.²⁰

¹⁹ Ez az elbeszélés a magyarázata annak a Jézus születését összegző és az olvasóban természetesen kérdéseket kiváltó meghirdetésnek, amely a nemzetségtábla végén található (16. v.). „A Jézus Krisztus eredete” (gör. *genesisz*) kezdő kifejezés az előző szöveg címét és záradékát ismétli (SANTI GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, Roma 1995, 84. o.).

²⁰ Ez az ókori szerzők és a modernek többségének szokványos „következtetése”. Jézus azért lehet „Isten fia”, mert a Szentlélek műve által, azaz szűzi módon fogant; Mária pedig azért lehet az ő anyja, mert „szűz”. A szüzesség tehát jele és mintegy igazolója az isteni leszármazásnak. Mindazonáltal a Szentlélek tevékenysége nem olyan mérvű, mint az emberé, és valójában az isteni terv megvalósulásában betöltött teremtető és éltető „szerepére” utal. Vö. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium, Erster Teil*, Freiburg—Basel—Wien 1969, 59. kk.; R. E. BROWN, *The Birth*, i. m., 311–316. o.; Máté — mondja R. PESCH — az isteni leszármazás által felemeli (überhöht) a dávidi leszármazást” (*Der Gottessohn*, i. m., 416–417. o.). „A Mt 1,18–25 hosszú és bonyolult szerkesztés-történettel rendelkezik. Eredetét a szűzi fogantatásra vonatkozó elterjedt és bonyolult hagyomány alkotja” (G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History*, Roma 1976, 252. o.). „Arra, ami történt (hogy ti. a messiás maga az Isten, és hogy szűztől születik), senki sem gondolhatott, ám valamiképpen meglepő módon mégis meghirdette Izajás egyik szövege, amelyben ezek a szavak legalábbis verbálisan visszhangra találtak” (S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia*, IV., 200. o.). „Perikopánkban — mondja T. STRAMARE — más súlyos problémák is jelen vannak, miként Jézus istensége és a szűzi fogantatás. Mindazonáltal az a véleményem, hogy Máté ezeket olyan előfeltételeseknek tekinti, amelyeknek a messiási volttal kell összhangban lenniük, és nem valamiféle közvetlenül bizonyítható igazságnak” (*L’annunciazione a Giuseppe*, id., 4. o.). Majd így folytatja: „Ez a perikopa Krisztus emberségéről és istenségéről beszél. Az emberséget a női aktivitás teljes gyakorlása hangsúlyozza (‘in utero habens’ 18.23. v.; ‘pariet filium’, 21.23. v.; ‘peperit filium’, 25. v.), az istenséget a férfiúi aktivitás teljes kizárása (‘antequam convenirent’, 18. v.; ‘virgo’, 23. v.; ‘non cognoscebat eam’, 25. v.) és az isteni hatalom közbeavatkozása (‘de Spiritu Sancto’, 18.20. v.) jelzi (uo. 216. o.). Az első adat szerint Jézus „Dávid és Ábrahám fia”, a második szerint „Isten fia”; ez „kétlépcsős krisztológia” (uo.). A Szentlélek műve általi nemzés eredményeként Mária isteni fiút szül” (R. A. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a mixed Church under Persecution*, Grand Rapids 1994, 20. o.). Ugyanakkor e szerző „a fizikai nemzésnek a krisztológiai állításba való átviteléről” is beszél (uo.). „A Szentlélek az Isten teremtető erejének közvetítőjeként (agency) — állítja A. STOCK — nem az istenség és a nő közötti házasság férfiúi partnere”, s „a nemzés módja burkoltan inkább teremtető, és nem szexuális jellegű” (*The Method and Message of Matthew*, Collegeville, Minnesota 1994, 28. o.). S. MUÑOZ IGLESIAS szerint az 1,18-cal kezdődő epizód arra utal, hogy hogyan „született Jézus Krisztus” (szűztől születve a Szentlélek műve által), és hogy József — anélkül, hogy biológiai szempontból apja lenne — hogyan adhatja át Jézusnak a dávidi leszármazást (i. m., IV., 127–128. o.).

A Mt 1,18–25 szokványos vagy hagyományos olvasata túl világos ahhoz, hogy meggyőző lehessen. Kétségtelen, hogy Isten mindent megtehet, s így férfiú közbejötté nélkül termékenyvé tehet egy asszonyt is. Ám mielőtt azt állítanánk, hogy valóban erről van szó, ezt le kellene tudni vezetni a szövegből, éspedig úgy, hogy nem hagyjuk magunkat becsapni a szavak fizikai csengése által.

Az első dolog, amely problémát jelent, József „tapasztalata”. Amennyiben tudatában van a jegyese életében bekövetkezett új helyzetnek, ügyeskedések, félreérthető döntések nélkül azonnal kivonhatná magát a dologból, ha bízik Máriában, illetve a hozzá közel álló személyekben. Ám ha így tesz, sosem született volna meg a „dráma”, nem „lépett volna közbe” az angyal, nem hangzott volna el a Szentlélek erejében „fogantatás” (18. és 20. v.) és a prófécia beteljesülésének meghirdetése (22–23. v.).

a. A Mt 1,18.20 krisztológiai mondanivalója

Elgondolható, hogy József élménye valódi tapasztalat volt. Nincs akadálya azonban annak sem, hogy megkérdezzük: vajon az elbeszélés nem olyan didaktikai alkotás, amelyet az evangélista, vagy ami még valószínűbb, az általa képviselt közösség állított össze? Lehetséges, hogy csak olyan látszólagos tapasztalatról van szó, mint amilyenek általában a meghirdetés műfajának alapjául szolgálnak: olyan kitalált eseményről, amelynek az a rendeltetése, hogy nyilvánvalóvá tegyen valamilyen teológiai tételt, kezeskedjék valamilyen prófétai hivatásért vagy meghatározott személynek az üdvörtörténetben betöltött küldetéséért. S ha ez így van, a szerző gondolkodása és figyelme nem a reális eseményekre összpontosul, hanem arra az üzenetre, amelyet általuk közvetíteni akar. A Mt 1,18–25 esetében a figyelem elsősorban nem a szülőkre, hanem gyermekükre irányul, aki nem születése pillanatában, hanem életében váltotta valóra az Iz 7,14 jövendölését: „Immánuelnek nevezik — ami azt jelenti: velünk az Isten” (magyarázza sietve az evangélista, amit egyébként más hasonló esetekben nem tesz meg).

A perikopák témája nem egyszerűen a (fizikai) „születés” (*hé gennészis*), hanem a „genezis” (*hé geneszisz* = „eredet”), éspedig nem annyira Jézusé, mint inkább a „Krisztusé”.²¹ A „szűz” (*parthenosz*) szó, amely a beszélgetés kulcskifejezésének látszik, inkább

²¹ Kritikai szempontból a 18. vers két változatot mutat: az első a *geneszisz* kifejezést érinti, a második a „Jézus Krisztus” tulajdonnevet. Egyes kódexekben a *gennészis* szó szerepel, másokban a *geneszisz*, mint ahogy ezt a Mt 1,1-ben is látjuk. A két kifejezés csaknem azonos jelentésű: míg azonban az első a *gennaó* igéhez hasonlóan kizárólag a „nemzést”, a fizikai „születést” jelzi, a második — annak ellenére, hogy az elsővel azonos gyökből ered — tágabb jelentéssel rendelkezván a „nemzésen” és a „születésen” túl az „eredetet”, a „princípiumot” is jelentheti. Jelentősebb változatnak számít azonban az, hogy néhány kéziratban, IRENEUS-nál, valamint egyes latin és szír nyelvű kódexekben hiányzik a Jézus tulajdonnév. Mindazonáltal még fontosabb az, hogy az Újszövetségben Jézus nevét sehol másutt nem előzi meg oly módon a névelő, mint a jelen esetben: *tou de Iészou Khrisztou*. A tulajdonnév hozzákapcsolása az 1,1 és az 1,16 hatására az első átrásoknál történthetett. Ezek az észrevételek jelentőséggel bírhatnak a Mt 1,18–25 perikopa egészének értelmezése szempontjából is. „A bevezetés szemmel láthatóan tagasabb témára irányul, mint pusztán Jézus (fizikai) születésére, amelyet egyébként az evangélista nem beszél el, hanem egyszerűen állít vagy előfeltételez (1,21.25; 2,1). A *geneszisz* a *gennészis* kifejezéstől eltérően jelenthet

esetlegesen és nem szándékosan van jelen a szövegben. Ez valójában a héber *‘almah* szónak görög fordítása. A LXX fordítói nem azért választották e kifejezést, mert az Immanuel anyjának esetében partenogenezist szándékoztak sugallni, hanem azért, mert el akarták kerülni a *güné* kifejezést, amely férjezett asszonyra utal. Az *‘almah* fiatal nőt jelent, aki általában nem férjezett, és rendes körülmények között szűz.²²

A Mt 1,18 és 20-ban mindenesetre szembeszökő módon emelkedik ki a mondat: „kitűnt, hogy Szentlélektől van áldott állapotban”. A hagyományon alapuló irodalmi forma (vagyis a „meghirdetés”), amelybe e mondat beilleszkedik, nem kényszerít azonnal a szó szerinti értelmezésre. Ha József tapasztalata, az angyal megjelenése és kettejük párbeszéde a képzelet szüleménye, nehéz volna realisztikus jellegűnek tekinteni a beigért „fogantatást”. A valamilyen metaforikus jelenet mögött húzódó történeti részletek elképzelése sosem könnyű dolog; hiszen ez olyan volna, mintha az ember például valódi szereplőket, embereket, növényeket és állatokat keresne az Édenről alkotott szimbolikus képben (Ter 2–3).

A („Szentlélek műve általi fogantatás”) kifejezés egyébként önmagában véve is túlságosan páratlan ahhoz, hogy azonnal szó szerint vegyük. Valószínűbbnek látszik, hogy nem krónikaszerű adat, hanem az elképzelt és átvitt értelmű beszélgetés részét alkotja. A hit nyelvezete elkerülhetetlenül szimbolikus jellegű, mert a felfoghatatlant akarja megértetni képek, analógiák és a történelem világából vett utalások segítségével, amelyek azonban nem azt akarják mondani, amire látszólag vonatkoznak. E nyelvezetben nincs megfeleléség (nincs meg a skolasztikusok által emlegetett *adaequatio intellectus ad rem*) a mondottak és a szándékolt mondanivaló között.

ugyan születést, de elsősorban az „eredetet” a „leszármazást” jelzi. Egyébként a szerzőt nem Jézus „genezise” érdekli, hanem a „Krisztusé”. Tehát szemmel láthatóan az ő „messiási voltára”, „missziójára” vagy az Isten tervében elfoglalt helyére gondol, és nem földi létének első pillanatára” (O. DA SPINETOLI, *Il Vangelo del Natale*).

²² Vö. G. DELLING, *Parthenos*, in G. KITTEL, *GLNT*, Brescia 1965, IX. k., 750–778. o.; F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984; különösképpen: CH. DOHMEN, *‘almah*, in G. J. BOTTERWERCK—H. RINGREN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart—Berlin—Köln 1987, VI. k., 167–177. o. (gazdag bibliográfiával a Mt 1,22–23-ra vonatkozóan is); Vö. R. G. BROTHER, *A Study of Jes 7,14. Its Meaning and Use in the Masoretic Text, the Septuagint and the Gospel of Matthew*, in *The Bible Translator* 9 (1958), 97–126; J. A. FITZMYER, *Parthenos*, in *EWNT*, III., 93–95. o.; H. HAAG, *Jes 7,14 als alttestamentliche Grundstelle der Lehre von der Virginitas Mariae*, in *Das Bund des Bundes*, ed. B. LANG, 1980, 180–186. o.; M. DE TUYA, *La profecia de la ‘Almah (Is 7,14). Un caso di ‘tipologia redaccional’?*, in *Studium* 24 (1984), 231–267. Az Ószövetség görög fordítói különféle módokon használták a *parthenosz* kifejezést. Általában a *betulah* kifejezést adják vissza vele, amely „fiatal nőt” jelent, és bizonyos esetekben a (bizonyosan szűz) leány vagy kislány szó megfelelője. Csupán két alkalommal adja vissza az *‘almah* kifejezést, anélkül azonban, hogy világos utalást akarna tenni az általa jelölt személy fiziológiai állapotára vonatkozóan, hiszen másutt a *parthenosz* házasságra kész lányt (Ter 24,43) és megerőszkolt lányt is jelent (Ter 34,3, ahol a *na’ara* megfelelője, amelyet, mint minden más esetben, lehetett volna a *neanisz* szóval fordítani). Legfeljebb azt mondhatjuk, hogy a görög fordító számára az Immanuel édesanyja fiának fogantatásáig *parthenosz* volt. „Izajás görög fordítóinál nem kell azt feltételezni, hogy az Immanuel édesanyjának szüzességét akarták hangsúlyozni” (A.-M. DUBARLE, *La Conception virginale*, 371. o.). Ugyanakkor, ha „nem is zárhatjuk ki”, hogy a szűz kifejezés is befolyásolta az evangélistát az Iz 7,14 kiválasztásában, ebben elsősorban „az Immanuel név jelentésének, a gyermek királyi minősítésének és az uralkodó király nyugtalanságának volt elsődleges szerepe” (uo.). „Önmagában véve az Iz VII,14 szövege nem elegendő ahhoz, hogy a messiás szűzi fogantatásába vetett hiedelmet megalapozza” (uo.).

A szó szerinti értelmezés, amely századokon át uralkodott, és amely mindmáig túlsúlyban van a hivatalos tanításban, nem számol a nyelv természetével, még kevésbé a vallási nyelvezet és a mi esetünkben a sémita nyelv sajátosságaival. Ha valaki emberi nemzőképességet tulajdonít a Léleknek, és így magának Istennek, az ilyen állítást nem fesztelen bizonyossággal, hanem inkább fenntartásokkal kell fogadnunk.

Ha meg is engednénk annak lehetőségét, hogy a szöveg tartalmazza a Léleknek az ember fizikai tevékenységét helyettesítő akcióját a messiás fogantatását illetően, ennek nem volna különösebb teológiai jelentősége, hiszen e tevékenység csodás módon csupán csak a teremtményével egyenértékű erőt hozna működésbe. Ember ugyanis csak emberi nemző principium alapján születhet. Annak, hogy a messiás természetes vagy csodás eredettel rendelkezik, nincs jelentősége, hiszen az eredmény mindkét esetben ugyanaz. Ha valaki ettől eltérően gondolja a dolgot, az kétségbe vonja, hogy Jézus az emberi családhoz és fajhoz tartozik.

Az evangélista szemmel láthatóan nem azért feltételezi a Lélek jelenlétét és közbelépését, hogy Jézus isteni leszármazását magyarázza, amire kifejezetten nem is utal, hanem, hogy megvilágítsa, az ő személyében teljesült be az Immánuel-prófécia: „Mindez pedig (különösen a Szentlélek működése) azért történt, hogy beteljesedjék, amit az Úr mondott a próféta által: íme, a szűz fogan méhében, fiút szül, akit Immánuelnek neveznek” — ami azt jelenti, velünk az Isten (Mt 1,22–23).

Ha az első meghirdetést vagy áthagyományozott „híradást” („asszonytól született a törvénynek alávetve”; Gal 4,4) a későbbiek folyamán teljesebb és érdekesebb formulával helyettesítették, ez bizonyára nem azért történt, mert jobb információkat vagy az ideig ismeretlen „forrásokat” kezdtek használni,²³ hanem mert új, elsősorban nem történeti, hanem apologetikai, teológiai, illetve krisztológiai megfontolások vetődtek fel.

Valamilyen prófétának, isteni küldöttnek és még inkább a messiásnak személyét nem az határozza meg és nem az minősíti, hogy milyen fizikai adottságokkal rendelkezik, vagy hogy milyen módon — csodás vagy természetes születés által — jött a világra, hanem hogy milyen vonatkozásban, milyen mérvű kapcsolatban és közösségben van Istennel. Talán „a Szentlélek műve általi fogantatás” kifejezés éppen ennek az elgondolásnak akar megfelelni: Jézus méltóságát, Istennel való bensőséges kapcsolatát, közösségét, egyben missziója folyamán tanúsított jóságát és szentségét kívánja bemutatni és szinte bizonyítani.

Jézust szándékosan vonták ki József atyasága alól, de nem azért, hogy felsőbbrendű és transzcendens szülőt jelöljenek ki számára, hanem hogy megvilágítsák az Izrael szűk

²³ Az utóbbi évtizedekben különféle feltevések fogalmazódtak meg a Mt 1–2 és a Lk 1–2 irodalmi előtörténetére vonatkozóan. Ezek között azonban akadnak nagyon bizonytalan állítások is, amelyek egymással sincsenek összhangban. „Az egyetlen bizonyos dolog az, hogy létezik a Mt 1–2 jelenlegi szövege, amely belsőleg egységes, és szoros kapcsolatban áll a mű többi részével. Jelenleg a szöveg szerves egységet alkot az evangélium hátralévő lapjaival. Megértéséhez elsősorban nem az szükséges, hogy feltételezett előzményeire hivatkozzunk, hanem az, hogy vegyük figyelembe jelenlegi hangvételét, a mű egészében elfoglalt helyét és azt a megvilágítást, amelyet a mű egészétől kap” (O. DA SPINETOLI, *Il Vangelo del Natale*, i. m.). „A lukácsi források kérdése, vagyis azoknak az önálló kompozícióknak létezése, amelyeket a harmadik evangélium szerzője felhasznál és átdolgozott volna, még mindig vitatott téma, és még így is csupán akadémikus vita tárgya mindaddig, amíg nem sikerül meghatározni azt a közösséget, amelyből származnak, és megállapítani eredeti hangvételüket” (uo.).

határainak túllépésére rendeltetett művének tágasságát és kiterjedését. Ha a nemzetségtáblán belül marad, ha az ábrahámi leszármazáshoz és így a zsidó fajhoz kötődik, ez elhomályosította volna az egész emberiséghez szóló misszióját.²⁴ A „népet”, amelynek megszabadítására hivatott, Máté szerint nem csupán a zsidók alkotják, hanem valamennyi ember.²⁵

Jézus misztériuma missziós tevékenységének előre nem látható fordulataiban válik nyilvánvalóvá, amely rávilágít Istennel való bensőséges kapcsolatára és „azonosulására”. Az, amit a kortársak nem tudtak felfogni Jézusban, elsősorban nem a születése, hanem az általa hangoztatott „istenfiúsága”. Nem véletlen, hogy Isten atyaságát tekintették az evangélium lényéének.²⁶ Jézusban ugyanis az isteni abszolútum bonyolódott bele a közönséges emberi történelembe. Míg János az Ige megtestesüléséről (Jn 1,14), illetve az Igének az Atya kebléből való kiadásáról (1,18) beszél, Máté a Krisztus Szentlélek erejében történő fogantatását hirdeti meg. Jézus valamennyi polgártársa fölé emelkedett, és olyasvalakinek bizonnyult, aki képes arra, hogy egyetlen szerető öleléssel magához vonjon zsidókat és pogányokat, jókat és rosszakat, barátokat és ellenségeket. Mindez abban az esetben magyarázható, ha Isten Lelke, aki az isteni jóakaratnak kifejezője és megismerősítője, már fogantatásától, születésétől, vagyis életének első pillanatától fogva elárasztotta őt.

A „Szentlélek erejében történő fogantatás” valószínűleg inkább irodalmi formula, mintsem igazolhatatlan történeti feljegyzés. Olyan irodalmi eszköz, amelynek mintegy párhuzama a „szüzi anyaságban” látható. Mint ahogyan a szüzi anyaság nem annyira Mária különleges erényét akarja jelezni, hanem irodalmi fogásként a fiú különleges tökéletességének meghirdetője, Isten Lelkének tevékenységét sem biológiai, hanem kiváltképpen krisztológiai síkon, vagyis a messiás személyének megvilágításaként kell vagy lehet értelmezni. Mária az evan-

²⁴ A zsidó vallási felfogás szerint a férfi feladata volt a család és még inkább a faj folytonosságának biztosítása. Csak neki kellett ugyanis körülmetélnie, a választott néphez tartozás jelét vállalnia, és csak neki volt joga a váláshoz. A nemzetségtáblán belül (1,1–17) Jézus Ábrahám egyszerű leszármazottja, csupán izraelita, aminek nem lett volna semmi jelentősége annak a misszióknak szempontjából, amelynek elvégzésére hívást kapott, sőt, ezt éppen ellenkező irányba fordította volna. Ezért annak érdekében, hogy kiléphessen a zsidó faji kötelékekből, szakítania kell az atyjától való leszármazással. A szüzi fogantatásnak és a Szentlélek közbeavatkozásának éppen ez a célja: új létállapotot kell számára biztosítani, amint ezt nevei is nyilvánvalóvá teszik. A név kijelölése — mondja M. MIYOSHI — „nagyon fontos. Jóllehet a név kijelölése a születéseket meghirdető ószövetségi sémákban is szerepel, nem szabad úgy tekintenünk, mintha mellékes toldalékként járulna a Szentlélek műve általi fogantatáshoz: mivel csak a Jézus név kinyilvánítása (a név kijelölése) magyarázza a Szentlélek műve általi szüzi fogantatás valódi jelentését és létjogosultságát. Nem lehet kétségünk afelől, hogy csak az ilyen fiú miatt következik be a szüzi fogantatás” (*Zur Entstehung*, id. cikk, 39.). Máté jól megértette ezt a kapcsolatot, mert nemcsak azt teszi meg, hogy a nevet a nemzetségtábla elejére és végére helyezi, hanem ezt népének üdvözítőjeként értelmezi, majd gazdagítja és kifejezetté teszi a másik (Immanuel) névvel, amelynek igyekszik eredetét (*hūpo kūriou*, az Úrtól) és jelentését (velünk az Isten) is megadni. Ha a természetes atyaság az izraelita közösséghez tartozás útja, a Szentlélek műve általi fogantatás az Isten új népéhez tartozás feltétele, mely nép magában foglalja a zsidókat és a pogányokat, az igazakat és a bűnösöket, amint ezt a Jézus nemzetségtáblájá foglalt négy női név és az evangélium hátralévő része is igazolja. Üdvözítőként és Immanuelként Jézus nem József fia, de még Máriaé sem, hanem a Szentléleké, azaz Istené. „A Mt 1,23-ban szereplő fiú (*hūiosz*), amennyiben Immanuel, nem egyszerűen Mária fia. E kifejezés különleges módon, de még nem szentháromságani értelemben az istenfiúságra utal” (uo.).

²⁵ Vö. M. MIYOSHI, id. cikk, 40–44. o.

²⁶ Vö. A. HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, a német szöveg olasz fordítása, Torino 1903, 69. o.

géliumokban mindig a Krisztus függvényeként szerepel, és nem csupán a Gyermekkor elbeszéléseiben.

Az evangélista szabálytalan születésről beszél, valójában azonban olyan személyre gondol, aki ha nem is szabálytalan, de mindenképpen felülmúlja az átlagos emberi mértéket. Jézusban tanítványai sejtésszerűen valamiféle emberfeletti, „isteni” lényt ismertek meg, jöllehet nem születése pillanatában, hanem az Izraelnek szóló megnyilvánulása időszakában. Máté közössége erre akart utalni, és ezt akarta valamiképpen magyarázni a „Szentlélek műve általi fogantatás” metaforájával.²⁷ Mindannak, aki ezt olvasta, nem azt kellett megértenie, hogy Jézus ténylegesen hogyan született (ezt ugyanis tudták, hiszen „József fiának” és „Mária fiának” nevezték), hanem azt, hogy kicsoda volt, és feltámadását követően, illetve ennek okán kicsoda ő valójában.²⁸

²⁷ A Szentlélek műve általi fogantatás túlzottan egyedülálló ahhoz, hogy az evangélista találmánya lehessen. Ebben a formájában nem fordul elő sem az Ószövetségben, sem a zsidó hagyományban, de mindkettőben előfordulnak olyan helyzetek, amelyeket ezzel párhuzamosnak lehetne tekinteni. Az Ószövetség nem ismeri a Szentlélek műve általi fogantatást, de Isten rendkívüli közbelépését feltételezi jeles emberek, főként az üdvörténet néhány szereplőjének fogantatásával kapcsolatban, akik szinte csodás módon, meddő anyaktól születnek: Izsák (Ter 18,1–15), Jákob (Ter 25,21), József (Ter 30,22), Sámuel (1 Sám 1,5), Sámson (Bír 13,3) és János (Lk 1,7). „A szülők valamelyikének terméketlenségét vagy a mindkét szülő előreheladott korát Isten csodálatos cselekedete, tehát a Lélek közbeavatkozása hidalta át. Lehetséges, hogy ezekben az esetekben a ‘meddőség’ valódi volt, de az is elképzelhető, hogy csupán irodalmi eszköz, amelynek az a rendeltetése, hogy a szóban forgó fiak méltóságára és még inkább feladataira irányítsa a figyelmet” (*Il Vangelo del Natale*, i. m.).

Az ilyesfajta hagyománynak főként a hellenizáló zsidóságban is vannak nyomai és visszaigazolásai. ALEXANDRIAI PHILÓN, az újszövetségi korszak zsidó kultúrájának jeles képviselője, említést tesz — jöllehet jelképesen — olyan „kapcsolatokról, amelyeket Isten a romolhatatlan, az érintetlen, a tiszta, vagyis a teljes igazságában szűz (*prosz alétheian parthenosz*) természettel létesíthet; bennünk ennek ellenkezője valósul meg. Az emberek világában a gyermekek létrehozását célzó egyesülés asszonyokká teszi a szüzeket, de amikor Isten kezd kapcsolatot a lélekkel, akkor az, aki korábban asszony volt, szűzzé válik, mert Isten lerombolja és elűzi a nemtelen vágyakat, hogy ezeket a velünk született makulátlan erényekkel helyettesítse” (*De Cherubim*, 40–41). A rabbinikus hagyomány Támarról is azt mondja, hogy Isten Lelkének erejében fogant. Pál apostol a Lélek és a test szerinti születésről beszél a galatáknak (4,21–29). Ez ugyan nem ugyanaz, mint a Szentlélek műve általi fogantatás, de lehetséges, hogy ez is ugyanahhoz a nyelvezethez tartozik. „Nyilvánvaló, hogy a két fiú vagy pólus (Izsák és Izmael) közti különbséget nem születésük pillanatában, hanem csak életük vagy történetük folyamán lehetett észrevenni, de a számukra kijelölt feladatok eredetére és természetére vonatkozó félreértések elkerülése végett e különbséget az időben való születésükön túlra kellett helyezni” (*Il Vangelo del Natale*, i. m.). „A Szentlélek műve általi fogantatás valódi értelme — mondja E. SCHWEIZER — abban áll, hogy Ister szabad teremtő tevékenysége, amely mindig uralta Izraelt (így Jézus szüleit is) döntő beteljesüléséhez érkezett” (*Spirito Santo*, Torino 1988, 60. o.).

²⁸ A feltámadás, azaz a mennyei Krisztus állapotának meghirdetése mindenkor központi témája a közösség igehirdetésnek. A feltámadt Úr a spirituálizált Krisztus (vö. 2Kor 3,17). A IV. evangélium (amely — mondhatjuk — nagyjából egyidős a gyermekkor elbeszéléseinek szövegeivel) szerzője szerint Jézus nem árasztathatja ki a Lelket a sátoros ünnepen (7,39): csak a vacsora utáni beszédekben ígéri meg (vö. 14,16,26; 15,26; 16,7), elővételezi a kereszti magaslattól (19,30), majd húsvét estéjén adja meg tanítványainak (20,20–23). A színében elváltozott (Mt 17,2) és az isteni teljhatalommal rendelkező Krisztust (Mt 28,18–20), ha ez nem is fogalmazódik meg kifejezetten a Lélek ereje és hatalma tölti el. En az vonalon haladva a Szentlélek műve általi fogantatást a feltámadt Krisztus értelmezésének, bemutatásának és főként visszavetítésének is tekinthetjük. A. STOCK szerint a Szentlélek és Jézus isteni leszármazásának kapcsolata elsősorban Jézus feltámadására való tekintettel fogalmazódik meg, majd visszavetődik szolgálatának kezdetére (a keresztségre), s hozzátehetjük, születésére is (*The Method and Message*,

Az az állítás, hogy Jézus „a Szentlélektől fogant” plasztikusan hirdette meg, hogy Isten elárasztotta őt hatalmával, Lelkével, Szeretetével. Ez egyenértékű annak állításával, hogy a történeti Jézus és főként a dicsőséges Krisztus személyére nem lehet magyarázatot adni a szokványos apaság vagy anyaság fényében. Egyetlen szülő sem képes arra, hogy ilyen fiúnak életet adjon; tehát a szokványostól eltérő, felsőbbrendű eredetre kell utalni.²⁹

Valójában Isten valamennyi ember születésében közreműködik, de ezt mindig azokon a módokon teszi, amelyeket ő maga szabott meg. Így történt ez Jézus esetében is. Mindazokat azonban, akik messiási voltának, illetve lelki nagyságának magyarázatát keresik, a Mt 1,18–25 szerzője arra szólítja, hogy tekintsenek feljebb, vegyék figyelembe Isten erejét, amely különleges módon működött Jézus személyében és életében (ám az is lehetséges, hogy ez csak a szerző személyes véleménye, aki eljegyezte magát a sémita gondolkodással, amely mindenben, jóban és rosszban egyaránt, valamiféle legfőbb isteni döntés eredményét látja).³⁰ Jeremiást már anyja méhében prófétának hívja az Úr (Jer 1,5), és ez történt „Jahve

id. 28. o.). A feltámadt Krisztus „létének forrása Isten Lelke” — állítja J. GNILKA a Róm 1,3–4 alapján (*Il Vangelo di Matteo*, i. m. 64. o.). Mindazonáltal DAVIES és ALLISON azt mondja, hogy jöllehet a Mt 1,18–25 kétségtelenül krisztológiai szöveg, nem hirdeti „adopcionizmust”, és nem is „a feltámadás nyelvezetének értelmezése” (i. m. 200. o.). Szerintük „annak megértéséhez, hogy Jézus fogantatása miért kaphatott hamarosan krisztológiai jelentést”, inkább arra „a prófétai hagyományra” kellene figyelni, „amely szerint a kiválasztás már az anyaméhben megtörténik” (vö. Jer 1,5; Iz 49,1; Gal 1,15) (uo.). Korábban azonban ezek a szerzők is beszélnek „más tényezők befolyásáról”; ilyenek: a messiás eljövetele, az új teremtmény mint a Lélek első teremtményéhez hasonló műve (Ter 1,2; Jób 26,13; Zsolt 32,6; 104,30; Iz 32,15; 2Bár 21,11) és a Lélek mint az élet forrása (Ter 6,3; Jób 27,3; 33,4; Zsolt 33,6; Iz 32,15; Ez 37,9–10,14; Jud 16,14; Jubil 5,8; SzibOr 1,5; Philón, Op. Mundi 29–30) (uo.).

²⁹ „Ezért a szüzi születés bemutatásának segítségével krisztológiai formula fogalmazódik meg. A bűnöktől szabadító és az Immánuel Jézus nem emberi létrehozás és nemzés gyümölcse. Minthogy a Mt 1,2–17-ben bemutatott nemzetségtábla e felfogás ellenkezőjének veszélyét rejte magában, ezért ezt a Mt 1,18–25 segítségével ki kellett küszöbölni. Az Immánuel a történelemben él, de e történelem nem ad magyarázatot személyére. Isten ígérte és készítette elő útját az emberi történelemben, majd ugyancsak Isten alkotta meg őt Szent Lelke által. Jézus eredetét nem biológiailag, hanem teológiailag kell megérteni. Létének valódi forrása az emberi történelmet vezérlő Isten, aki megújítja teremtését e történelemben. Végül is csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a Szentlélek általi létrehozás gondolata a messiási krisztológia síkjára tartozik. A metafizikai értelemben vett istenfiúság itt nem vétetik figyelembe. Nem a Logosz megtestesüléséről van szó, aki János prólogusa szerint (Jn 1,1–18) kezdettől fogva Istennél volt, hanem arról a tényről, hogy a názáreti ember Jézus a maga történelmében és életében kezdettől fogva Isten üdvözítő tervének középpontjában áll” (H. MERKLEIN, *Die Jesugeschichte — synoptisch gelesen*, Stuttgart 1995, 36. o.).

³⁰ A sémita gondolkodást mindenkor Isten abszolút hatalmának eszméje uralta: eszerint bármi történik a teremtésben, a történelemben, az egyes emberek életében és még inkább az üdvösség valósulásának területén, ennek mindig Isten az első oka. Ezért Jézus tökéletessége és szentsége is csak a Szentlélek tevékenységének gyümölcse lehet. Jézus nem önmagából alkotta meg önmagát, miként ezt a szinoptikusok sejtetik (vö. kísértések), hanem Isten remekműveként az emberiség boldogulására és üdvösségére nyújtott ajándék. Mindez nagyon szépen hangzik, és éppenséggel igaz is lehetne, de komoly problémákat is felvet, amennyiben Jézus öntevékeny résztvevőnek, az isteni kezdeményezésre adott szabad válaszában félreértéséhez vezethet. E felfogás szerint ugyanis Jézus inkább automata, mintsem emberi lény.

A biblikus teológia sémita teológia, és ezért bizonyára ilyen a biblikus krisztológia is. Kétségtelen, hogy a Lélek tevékenysége meghatározó és jelentős szerepet tölt be Jézus életében. Ám nemcsak az ő jelenléte fontos, hanem az a válasz is, amelyet kapott. A Lélek ott lebeg a történelem felett, eláraszt minden teremtményt és emberi lényt, de nagyobb mértékben csak azok kapják meg, akik szélesebb teret biztosítanak befogadására. Jézus valóban az a próféta, akit a Lélek elárasztott Szeretetének teljességével, ugyanakkor azonban ő maga is megnyitotta irányába

Szolgájának” esetében is (Iz 49,1). Jézus az ő nyomukban járva és valamiképpen a Keresztelőt is követve (vö. Lk 1,15) születése előtt, azaz földi életének kezdetén megkapja a Lélek túlaradó teljességét.

A „Lélek” Istenben az isteni cselekedetek princípiuma és az isteni szeretet visszatükröződése. Ott lebeg az őskáosz felett, hogy rendet teremtsen benne (Ter 1,1–31). Megadatott a bírácoknak, a királyoknak és a prófétáknak, hogy képesek legyenek a rájuk bízott misszió betöltésére.³¹ Egészen egyedülálló módon adatott meg a Messiásnak, aki magának Istennek megnyilvánulása a földön, az Immánuel (Mt 1, 2–23). Később, a 2,15-ben Máté a „fiú” (Isten fia) megnevezést alkalmazza Jézusra, amellyel Ozeás (11,1) – ő is átvitt értelemben – Izraelt illette. Az a megkülönböztető szeretet, amelyet Jahve Ábrahám „népe” számára tartogatott, az evangélista szerint jelenleg a názáreti próféta, azaz Jézus felé fordult. Mindketten arra kaptak hívást, hogy az időben tegyenek tanúságot a minden ember felé áradó isteni jóakaratról és irgalomról.

Az „istenfiúság” kifejezés egyrészt elméleti jelentéssel rendelkezik (az Istennel való „egylényegűséget” jelenti – mondják majd a kalkedoni atyák, akik egy sémita fogalmat fordítanak a görög filozófia nyelvezetére), másrészt konkrétabb jelentéssel is bír, amely annak az embernek cselekvés- és viselkedésmódjával áll kapcsolatban, akinek sikerül magáévá tennie Isten döntéseit.³² Az ember Jézus nem isteni előrelátással és hatalommal, hanem gyenge emberi képességeivel, korlátok közé szorított intelligenciájával és akaratával hajtotta végre az irgalom és a szeretet heroikus tetteit.³³ Csak Isten képes arra, hogy meg

lényének valamennyi képességét. Ha nagyobb mértékben részesült a Lélekből, ez nem azért történt, mert eleve többet kapott belőle, hanem azért, mert jobban engedte, mint mások, hogy a Lélek áthassa őt: nem a Lélek nyomása volt nagyobb életében, hanem a befogadás mértéke.

³¹ A hivatkozásokat illetően ld.: O. DA SPINETOLI, *Lo Spirito nella Bibbia*, in *Servitium* 10 (1976), 5–29. o.

³² „A Kalkedón utáni teológia nem szüntette meg Krisztus emberi természetét, de szinte hagyta, hogy e természet feloldódjék az isteni személyben, és így megfosztotta őt emberi autonómiájától, illetve személyiségétől. Talán éppen ellenkező módon kellene eljárunk: az ember Jézusból kellene kiindulnunk, és őt kellene az isteni önközlés hordozójának és mértékének tekintenünk. Nem Isten az, aki Krisztus emberi valóságát magára öltvén lezárja ezt, hanem inkább az ember az, aki felsőbbrendű, isteni összetevőt, következésképpen az Istenéhez hasonló képességet és erőt fedez fel önmagában. Míg a megtestesült Ige teológiája az ember felemeléséért felelős isteni személynek adott elsőbbséget, a mai kutatás az üdvözlő emberségéből indul ki, hogy feltárhassa ennek Istenhez fűző szálait. Az unio hypostatica arisztotelészi módon fogalmazza meg Krisztus misztériumát, de a Jézus emberségének az üdvtervben betöltött közvetítő vagy ‘szentségi’ szerepére történő utalás jobban megfelel a bibliai meghirdetéseknek. Jézusban teljességgel jelen van az Isten, amennyiben ő történetileg közzölhető és megismerhető. Benne az atyai szeretet eredeti fényében tükröződik, és ő ebben az értelemben képmása Istennek (Kol 1,15). Az ember sosem változik át Istenné, de képes arra, hogy életével és magatartásával láthatóvá tegye a legfőbb lény szentségét. Ilyen értelemben Isten teljességgel jelen van Krisztusban, és ugyanilyen módon az egész Krisztus Istenben van, mert egyetlen emberi lény sem jelenítette meg az isteni valóságot annyira, mint az ember Jézus. Ő úgy cselekedett, mint ahogyan Isten tette volna, ha személyesen tevékenykedhetett volna az emberek között. Ezért Jézus valóban Isten megnyilvánulása a földön, és ‘fiú’ is, mert a fiú az, aki legjobban megközelíti és mintázza Atyját” (O. DA SPINETOLI, *Gesù Cristo*, in J. BAUER—C. MOLARI, *Dizionario teologico*, Assisi 1974, 283. o.).

³³ Jézus feltehetően nem adott túlzottan sok elméleti oktatást a szeretetről (az agapéről vagy az erőséről), vagy mindenesetre nem beszélt róla olyan ékesszólóan, mint Pál apostol (vö. 1Kor 13). Ő egyszerűen csak olyan módon gyakorolta a szeretetet, amilyen mértékben addig feltehetően senkinek sem sikerült, hiszen még azoknak is megbocsájtot, akik keresztre feszítették őt (Lk 23,34). A keresztény szeretetre vonatkozó elméletet tanítványai

különböztetés nélkül nyújtsa ajándékait minden embernek. Ha ezt Jézusnak is sikerült megtennie, ez nyilvánvalóvá teszi, hogy ugyanabból a családból való, vagyis Isten „fia”.

Jézusban az istenség, az Isten sajátos cselekvésmódja leszállt a földre, beletestesült a történelembe; és ami ennél is fontosabb: feltéve, hogy akarja, minden embernek lehetősége van arra, hogy kövesse őt a tanúságtevésben, megismételje az ő szeretetből fakadó tetteit, és így „Isten fiává” váljon, illetve ennek bizonyuljon.³⁴

b. Vallásos áhítatból eredő megfontolások

Az apologéta és a teológus „érvelései” nem kizárólagos „forrásai” a Mt 1,18–25 és a Lk 1,26–38 „rekonstrukcióinak”. Megtalálható mellettük (amikor éppen nem azonos velük) a keresztény dicsőítő szónok is. E szónok célkitűzése a katekétához és az igehirdetőhöz hasonlóan mindig az, hogy szoros kapcsolatot létesítsen a Messiás és Isten között. A teológustól eltérően azonban elsősorban nem azt hangsúlyozza, hogy Isten jelen van küldöttjének életében, hanem megpróbálja őt elszigetelni: igyekszik a küldöttet távol tartani az anyagi világtól, az evilági esetlegességtől, a közönséges halandók húsától és véréből — mondaná a negyedik evangélista (Jn 1,13).

A Mt 1,18–25 szövege, amely első látásra úgy tűnik, hogy „Jézus Krisztus eredetét” (1,18) akarja magyarázni, valójában misztikus fénybe borítja ezt az eredetet, és gyakorlatilag elrejtí az esemény reális vonásait.

A bibliai hagyomány szem elől veszítette Mózes és Illés halálának nyomait (vö. MTörv 34,6; 2Kir 2,11); ezzel szemben Máté és Lukács, a „Gyermekkor evangéliumainak” szerzői Jézus születésének adatait veszítik el. János érdekfeszítőbb módon ugyanezt teszi, midőn idő feletti előéletet tulajdonít a Krisztusnak (1,1–18). Egyébként maguk a népi várakozások is megerősítik, senki sem tudja, hogy a Messiásnak hol kell születnie (Jn 7,27).

Ez az időszak volt a kezdete vagy talán csúcspontja az idealizálási folyamatnak. A történelmi kontúrok, különösen, ha nagyon szegényesek és egyszerűek, s ha nincsenek összehangban a karizmatikus ember (a hős, a szent) tekintélyével, hírnevével és az általa elért magasságokkal, fokozatosan elhalványulnak, és a végén eltűnnek. A követők azonban nem azért feltételezik Jézus isteni eredetét, mert feledtetni akarják, hogy valójában ki volt ő; ellenkezőleg: éppen egyedülálló voltára, felsőbbrendűségére és a közönséges méreteket „transzcendáló” voltára akarnak rávilágítani.

fogalmazták meg, ő csupán tanúbizonyságot adott róla.

³⁴ „Még lehet, hogy Jézus sajátos és egyedülálló istenfiúsággal rendelkezik, minthogy azonban ez az istenfiúság mindenkor az ember Jézushoz tartozik, lényegében minden embertársának is jellemzője. Krisztus örömhíre Isten transzcendenciájának és abszolút voltának végét hirdeti. Ha a legfőbb lény atyaként nyilvánul meg és az embert gyermekének nevezi, ez azt jelenti, hogy a kettejük közti kapcsolat szorosabb és bensőségesebb annál, mint amilyennek ezt gondoltuk volna. Az embert Isten nem műalkotásként hozta létre, hanem nemzette. A teremtes kiindulási pontja a semmi, a nemzés ellenben a saját létnek a kiárasztása. Az istenfiúság a legnagyobb titok, amelynek őrzését Jézus hallgatóira bízta: Isten titka ez és egyben az ember misztériuma” (*Gesù Cristo*, id. cikk, 32. jegyzet, 284. o.). Ha az ember megkülönböztetés nélkül tud szeretni mindenkit, olyan tökéletes, mint az Atya (Mt 5,48), és akkor ő is Isten „fia” (Lk 6,35).

Ha az ember „isteni” lényről akar beszélni, először is azt kell tennie, hogy elválasztja ő mindattól, ami sajátosan emberi: a világtól, az emberi létmódtól, a közönséges halandóktól, a törekenység és gyengeség fémjelezte életétől. Az isteni lény más: neki magasabb rangúnak kell lennie, sőt, más módon, és más törvények szerint kell világra jönnie. Valójában ez nem így történt és nem történhetett meg, ezért igaz sem lehetett. S csupán azért lehetett (irreális hipotézissel) mindenkor feltételezni, hogy az ember meg tudja ragadni e lény igazi és végső valóságát.

Az alkalmazott irodalmi fogásoknak (a „Szentlélek műve általi fogantatásnak” és a „szűz anyaságnak”) nem az volt a rendeltetésük, hogy megzavarják a lelkeket, hanem hogy szemüket megnyitván képessé tegyék őket az Isten embere, ebben az esetben a názáreti Messiás-Jézus valódi, egyedülálló és legkifejezőbb vonásainak felismerésére. Minél jobban beható egy próféta a transzcendens szférába, annál jobban el „kell” szakadnia az esetleges földi világtól, a vágyaktól és a szenvedélyektől, amelyek a közfelfogás szerint nem egyeztethető össze az isteni valósággal. „A hús és a vér nem örökölheti Isten országát” — állítja szinte ugyanebben az értelemben Pál apostol (1Kor 15,50).

A keresztény kultúrát megelőző és a Biblia világának határain túllépő axióma szerint, ha Isten belép a történelembe vagy az ember közeledni akar hozzá, akkor ennek kötelező csatornája a tisztaság és adott esetben a szüzesség.³⁵

³⁵ Az enkratikus törekvések, amelyek egyre erősebbé válnak az eredetek egyházában, és amelyek szemmel láthatóan már Pálnál is jelen vannak (vö. 1Kor 7), azt a következtetést is lehetővé teszik, hogy a Szentlélek műve általi fogantatás eszméje ezekhez hasonló spiritualista megfontolásokból ered. A „szüzesség” ugyanis bizonyos istenségek kultuszában követelmény volt, és olykor rá is kényszerítették a papokra és segédkezőikre. Ennek indok az volt, hogy a szexualitás beszenyezi az embert (vö. O. DA SPINETOLI, *I consigli evangelici*, Roma 1990 106–110. o.). „Az Ószövetségben a szexualitás a tisztátalanság okai közé tartozik. Ezért tisztátalanság az olyan természetes jelenségek is, mint a pollúció (Lev 15,16.18; 22,3; Mtörv 23,9–16), a menstruáció (Lev 15,19), a test kapcsolat (1 Sám 21,5), a szülés (Lev 12) és a betegségből eredő folyás (Lev 15,2.25). Ezért a kultikus tisztaság, megőrzésére a szexualitásról való lemondás a legjobb eszköz” (O. BÖCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart 1970, 292. o.).

Ennek az óvatosságnak vagy tartózkodásnak magyarázatát PORPHÜRIOSZ a jóval korábbi eszmék összegzésével így adta meg: *ta aphrodiszia mainei* — a szexualitás szennyez (De Abstinencia 4,20). A szüzesség így különféle vallási erővel rendelkezik: olyan minőség, amely beavatottá és elfogadottá teszi az embert az istenség színe előtt (vö. G. DELLING, *Parthenos*, in G. KITTEL, *GLNT*, IX., 750–778. o.). A keresztény világban a szüzesség kultusz rohamosan terjed (vö. *I consigli evangelici*, i. m., 146–148. o.). Kérdés, hogy ezeknek a Gyermekek evangéliumai ban megjelenő, jóllehet tetőpontjukat csak az apokrif evangéliumokban (például *Jakab evangéliumában*) elérő, de a Krisztus születésével kapcsolatban is megszülető puritán hagyományoknak eredetében nem állnak-e a előbbiekhez hasonló elgondolások és eszmék.

Az askézis, vagyis a testiségnek és az érzékek örömeinek lebecsülése, olyan adat, amely szemmel láthatóan végigkíséri az ember történelmét. A bibliai világban (Egyiptom, az Égei-tenger vidéke, Palesztína és Babilónia) a szellemet és az anyagot, a testet és a lelket, az eget és a földet gyakorta szembeállítják egymással. Az egyiptomi terapeuták (J. FLAVIUS, *De vita cont.*, 73–74), az esszénusok (ld. qumráni szövegek), a püthagóreusok (PLATÓN *Theaitétosz*, 126) és a sztoikusok (SENECA, EPIKTÉTOSZ) folyvást azt hangoztatják, hogy a szellem élet felsőbbrendű az érzékekéhez képest.

A Szentlélek műve általi fogantatás eszméje valószínűleg nem ezekből az előzményekből indul ki, hanem sokkal inkább azokból az apologetikus törekvésekből, amelyek az Izajás-féle *‘almah* — *parthenosz* prófécia megvalósulását akarják látni Jézus Krisztusban. Ugyanakkor az is bizonyos, hogy ennek az orákulumnak előnybe részesítése a többi ugyancsak messiási próféciaival szemben, olyan szellemi légkört előfeltételez, amely a próféta

A spiritualista irányzat nagy szerepet játszott a vallási tények újraértelmezésében, és így félreértésükben is. A szeretet és a vallásos áhítat varázslatos öltözkéssel ruházhatja fel a szent eseményeket, így Jézusnak, illetve anyjának személyét és életét is, ugyanakkor azonban ezeknek az eseményeknek megértését is akadályozhatja. Tiszteletreméltó érzésekről és állásfoglalásokról van szó, amelyek azonban nem mindig tettek jó szolgálatot a hitnek. Az olyan Krisztusról, aki az emberi születés szabályaitól eltérő módon jön a világra, nehéz megmondani, hogy milyen mértékben „csont a mi csontunkból és hús a mi húsunkból” (vö. Ter 2,23), vagyis hogy milyen mértékben nevezhető valódi embernek. A látszat az, mintha kétféle embertípussal kellene számolnunk: egyrészt a közönséges halandókkal, akiket a halálra szánt testtől megszabadulni nem tudó (Róm 7,24) Pál apostol kétségbeesett vallomása szerint az érzéki vágy (*epithūmia*) és a konkupiszcencia tüze emészt (vö. 1Kor 7,9), másrészt az üdvözítő embertípusával, aki — jöllehet az evangélisták beszélnek kísértéseiről, kríziseiről, gyenge pillanatairól és szorongásairól — a legkisebb ellentétes reakció nélkül tökéletesen aláveti magát az isteni akaratnak.

E vallásos áhítatból fakadó újraolvasat szerint Mária anyasága inkább „in vitro”, mintsem reális anyaság: érzelmek, személyes beleélés, szenvedély, öröm, boldogság és rajongás nélkül válik valóra. Ez az értelmezés az anyát és a gyermekét teljesen egygyé forrasztó pszicho-fizikai reakciók nélküli terhességet és születést feltételez.

A krisztológia és még inkább a mariológia teljesen önálló antropológiai tudományt teremtett. Ez könnyedén beszélt a „szűznemzésről”, miközben (joggal) bírálta a mediterrán kultúrákban jelen lévő teogámia fogalmát.³⁶ A metaforikus nyelvezet egyidős az emberiség

szöveg valóra válásában találja meg támaszát. A messiás csak azok számára születik „szűztől”, akik eleve gondolnak már a szűzességre vagy erről álmodnak. A keresztyének, akik a Szentlélek műve általi fogantatásról beszélnek, olyanok, akik már hisznek a keresztyén önmegtartóztatásra (Mt 19,12) vagy a mennyek országának érdekében házasságot nem kötő emberek „angyali és szent életére” (Lk 20,36) vonatkozó jézusi tanításában, és megpróbálják Jézus anyját is bevonni soraikba. Vö. A. ROUSSELLE, *Porneia. De la metraïse du corps à la privation sensorielle, II—IV s. de l'ère chrétienne*, Paris 1983.

³⁶ Annak ellenére, hogy néhány (főként katolikus) exegeta ezt nem fogadja el, úgy látszik, hogy a bibliai függések mellett (vö. 22., 24. és 27. jegyzet) hasonló jellegű égei-tengeri és mediterrán hagyományok is alkotó részei annak a kulturális könyezetnek, amelyben és amelyből kiérlelődhetett az a metaforikus nyelvezet, amelyről a keresztyén közösségek úgy gondolták, hogy hangot adhat Jézus Krisztus születésének. Az egyiptomi–hellén világgal kapcsolatos összehasonlító vallástudományi kutatásokban (nem is beszélve a Távol-Keletről, ahol úgy látszik, hogy Buddha anyja évekig tartó meddőség után szűzi módon foganta a rendkívüli fiút) felmerült három olyan adat, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni annak, aki olyan formuláknak és elgondolásoknak (mitologizálásoknak) eredetét keresi, amelyek egyébként az Újszövetségben is fellelhetők: Isten Lelkének (pneuma, lehelet, szél) közbeavatkozása bizonyos emberek születésénél (vö. *pneuma*, in G. KITTEL, *GLNT*, X. k., 795–1162. o.), a fiút fogadó szűz eszméje (vö. *Parthenosz*, in G. KITTEL, IX. k., 750–778. o.; a partenogenezist most nem is említve) és általánosságban istenségek szerepvállalása vagy részvétele fejedelmek, hősök, „szentek” vagy nagy gondolkodók születésében, amely olykor háttérbe szorítja vagy szemmel láthatóan meg is szünteti a teremtmény tevékenységét.

E. NORDEN (*Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig–Berlin 1924), M. DIBELIUS (*Jungfrauensohn und Krippenkind*, in *Botschaft und Geschichte*, I., Tübingen 1953, 1–78.) és E. BRUNNER-TRAUT (*Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptischer Forschungen*, in *ZRGG* 12; 1960; 97–111. o.) tanulmányai után az evangéliumok értelmezői nem maradhattak közömbösek e szerzők sugallataival szemben: vagy elutasították (vö. GRELLOT, GNILKA), vagy elfogadták ezeket (LUZ, GROTTANELLI, TROIANI). Ennek az ideológiának

gel. Szerepel minden idők irodalmában. Nem csoda, hogy a Bibliában, illetve az evangéliumokban is megtalálható. Ha azonban a szimbólumokat realitásnak tekintjük, kiforgatjuk az emberek között használatos kommunikációs eszközök jelentését. Ilyesmit tennénk például akkor is, ha azt akarnánk állítani, hogy Ádám és Éva az emberiség valódi ősszülei, akik törvényszegésükkel képesek voltak összehaverni az emberi sorsokat.

Valamennyi nyelvi formát azonos mércével kell mérni, és eleve egyiket sem zárhatjuk ki a szent szövegekből.

Máténál a „Szentlélek műve általi fogantatás” szép keret, amely méltó módon fogja körül a Magasságbeli prófétájának, Jézusnak képét és történelemben testesülésének eseményét. Nem a keret alkotja meg a személyt, mert az utóbbinak csak bemutatására szolgál. Jézus valóban Isten-ember, ő az Immánuel. Az evangélista az általa legalkalmasabbnak és legmeggyőzőbbnek ítélt módon erről akart hírt adni.

szülőanya szemmel láthatóan Egyiptom, de nem idegen tőle Görögország (vö. Püthagórasz, Platón és Nagy Sándor születése) és Róma sem (ahol Romulus Marstól született és Augustus is isteni lény: vö. *prienei felirat*). Az ókori emberek nem voltak annyira naívak, hogy reális kapcsolatot tételeztek fel az istenségek és az emberek között. Azért folyamodnak ilyen (irodalmi) „feltevésekhez”, hogy magyarázatot adjanak meghatározott személyek kiemelkedő vagy emberfeletti tulajdonságaira, vagy — amikor maguk az udvari teológusok terjesztik elő ezeket — főként azért, hogy tisztelettel adózzanak uralkodóknak, és még inkább azért, hogy hatékonyabban tartsák alárendeltségben ezek alattvalóit. Ebben az esetben a mítoszok feltehetően azt a szerepet töltik be, mint amelyet a királyság isteni eredetére vonatkozó ideológia. PLUTARKHOSZ történészként vitatja ugyan az egyiptomi elképzeléseket (*Numa*, IV,4), de filozófusként nem érzi szükségét, hogy ezeket vagy a „homéroszi istenekre” vonatkozó elképzeléseket bírálja, mert e kifejezéseket inkább (vallási) „nyelvi formáknak” tekinti, mintsem rendkívüli krónikáknak vagy történeteknek. A mítoszok nem tények, hanem képszerűen, művészi, költői és muzikális módon fejezik ki a tényeket. Lehet, hogy képeik paradox és szubjektív jellegűek, de nem megtévesztőek és nem hamisak.

A szüzi vagy a Szentlélek műve általi születés nem a legösszebb változata a Jézus születéséről szóló beszámolóknak. Az elbeszélés valószínűleg nem palesztinai zsidó-keresztény körökben keletkezett, hanem olyan pogány-keresztény közösségekben, amelyek nyitottabbak voltak a pogányok evangélizálására, és jobb értesülésekkel rendelkeztek ezek kulturális hagyományait illetően. Az átmenetet feltehetően az erőteljesen képviselt és a jelentős befolyással rendelkező alexandriai hellén zsidóság (a LXX, PHILÓN stb.) biztosította. Itt az *Iz 7,14* általánosabb értelmű *‘almah* kifejezését a *parthenosz* szóval adták vissza, és könnyen meglehet, hogy mindez a környező kultúrában közszájon forgó elképzelések hatására történt. Egyébként Isten teremő közbeavatkozásának eszméje elevenen élt a zsidóságban is, s így a keresztényeknek nem volt nehéz ezt az eszmét a messiás születésére alkalmazni, illetve a közbelépést az emberi tevékenység kizárásáig hangsúlyozni. A szentírási szövegekre, az *Iz 7,14*-re, a teremtésben vagy az ember létrehozási folyamatában közreműködő Lélekre irányuló reflexiók vagy spekulációk önmagukban — a Biblián és a zsidóságon kívüli, de az ezekhez közel álló és az ezekkel sok tekintetben keveredő hagyományokra történő hivatkozás nélkül — valószínűleg nem elegendők a Máté- és Lukács-féle születési meghirdetések nagyszabású képeinek magyarázatára. A fenti idézeteken kívül ld.: JUNG K. GUSTAW—CH. KERENYI, *Introduction à l'essence de la mythologie. L'enfant divin — la jeune vierge*, Paris 1953; P. GRELOT, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation de la conception virginale*, in NRT 104 (1972), 1462—1487. 561—585; J. GNILKA, i. m., 51—66. (Exkursus I); E. DREWERMANN, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, Paris 1991; O. RANKE, *Il mito della nascita dell'eroe*, Milano 1987; C. GROTANELLI, *Infanzie mitiche mediterranee*, in *I vangeli dell'infanzia, Ricerche Storico Bibliche* 4 (1992), 45—64; L. TROIANI, *Celso, gli eroi greci e Gesù*, uo. 65—76. o.; O. DA SPINETOLI, *Il Vangelo del Natale*, i. m.

4. „A Szentlélek száll read” (Lk 1,35) ³⁷

A Máriának szóló híradás (Lk 1,26–38) a Józsefnek szóló meghirdetéssel (Mt 1,18–25) áll párhuzamban, de Lukácsnál a krisztológia és a mariológia fejlettebbnek, elmélyültebbnek mutatkozik.

Lukács látszólag a „szűznek” valamilyen élményét „beszéli el” (1,27), valójában azonban egy dicsőimnuszot vázol fel Jézus anyjával kapcsolatban, aki immár az egyháznak előképe és szimbóluma. Úgy látszik, mintha a fiával kapcsolatos személyes (magánjellegű) ügyei után nyomozna; valójában azonban az üdvtervben felmerülő feladatairól beszél. Mária nem valamiféle közönséges emberi lény anyja, hanem a dávidi messiásé, aki immár azonos a feltámadott Úrral.

Történeti síkon Mária egy názáreti férfi jegyese, akit Józsefnek hívnak (1,27); ideológiai vagy teológiai síkon pedig a Szentlélek mátkája (1,34–35). Az anygallal folytatott „párbeszédnek” vannak világos és homályos mozzanatai, de az utóbbiak is érthetővé válnak, ha figyelembe vesszük, hogy a kompozíció két — „személyes” és közösségi — szinten mozog.

A kiindulási pont annak meghirdetése, hogy egy dávid házából származó férfival eljegyzett fiatal nőnek (egy „szűznek”) különleges fia (a messiás) születik (1,26–27). Ám a kilátásba helyezett anyaság ahelyett, hogy örömmel töltene el, érthetetlen módon megzavarja őt (1,29): mert annak ellenére, hogy „jegyese egy férfinak” (*andri*), azt állítja, hogy „férfit (*andra*) nem ismer” (1,34). Olyan válasz ez, amely ebben az összefüggésben sosem kapott és ma sem kap elfogadható magyarázatot. S ha továbbra is ragaszkodunk ahhoz, hogy a Lk 1,26–38 családi krónika, a jövőben sem fogunk meggyőző megoldást találni a problémára. A részlet exegézisének története ezt kellőképpen igazolja. ³⁸ Ha ellenben elfogadjuk,

³⁷ A Lk 1–2-re vonatkozó kutatás a meghirdetés „elbeszélésétől” vette kezdetét. A „gyermekkor evangéliumainak” bevezetői és kommentárjai (L. LEGRAND, R. LAURENTIN, S. MUÑOZ IGLESIAS) bővelkednek a bibliográfiai hivatkozásokban. Megemlíthetjük a következő neveket: J. GEWISS, *Die Marienfrage Lk 1,34*, in *BZ* 6 (1961), 221–254; S. LYONNET, *L'Annonciation et la Mariologie biblique: ce que l'exégèse conclut du récit lucanien de l'Annonciation*, in *Maria in Sacra Scriptura*, Roma 1967, IV. k., 59–65. o.; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après les Récits lucaniens de l'Enfance et d'après saint Jean*, Paris 1973; B. PRETE, *A proposito di Lc 1,34*, in *RivBib* 18 (1970), 379–393; UGYÁNÓ, *Il significato di Lc 1,34 nella struttura del racconto dell'annunciazione*, in *Mar* 40 (1978), 248–276; UGYÁNÓ, *Il genere letterario di Lc 1,26–38*, in *I Vangeli dell'infanzia*, *Ricerche Storico Bibliche* 4 (1992), II., 55–80. o.; A. SERRA, *L'annunciazione a Maria (Lc 1,26–38)*, in *ParVi* 25 (1980), 4–11; UGYÁNÓ, *„Lo Spirito Santo scenderà su di te ...”. Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a*, in *Maria e lo Spirito Santo*, Roma–Bologna 1984, 133–200. o.; újból megjelent: in A. SERRA, *„E c'era la madre di Gesù ...” (Gv 2,1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978–1988)*, Milano–Roma 1989, 44–92; L. LEGRAND, *L'annonce à Marie (Lc 1,26–38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile*, Paris 1981; M. ORSATTI, *Verso la decodificazione di un'insolita espressione. Analisi filologica di andra ou ghinosko (Lc 1,34)*, in *RivBib* 29 (1981), 243–257; J. MCKENZIE, *La madre di Gesù nel Nuovo Testamento*, in *Con* 19 (1983), 29–45; E. W. CONRAD, *The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah*, in *CBQ* 47 (1985), 656–663; E. VALLAURI, *L'annunciazione in Luca e la verginità di Maria. Una rassegna esegetica*, in *Laur* 28 (1987), 284–327.

³⁸ Az exegétáknak sok fejtörést okozott az a kérdés, hogy e mondat mit jelent önmagában véve, és mit feltételez annak a részéről, aki ezt megfogalmazza. A kifejezés értelme világosnak látszik (vö. M. ORSATTI, *id. cikk* a 45. jegyzetben), ám az, hogy Mária miért teszi ezt az ellenvetést, nem tudjuk magyarázni. Ha megértette a

hogy a Lk 1,26–38 a meghirdetés műfajába tartozik, tehát ha feltesszük, hogy művészi alkotás (és nem rekonstrukció), beláthatjuk, hogy a szöveg nem Mária lelkiállapotáról és személyes problémáiról beszél, hanem az evangélista teológiai, illetve krisztológiai elgondolásait fogalmazza meg.³⁹

A „szűz” kérdésének („hogyan válik ez valóra?”) ugyanaz a szerepe, mint bármilyen más ellenvetésnek a meghirdetés műfaján belül: az a rendeltetése, hogy előbbre segítse a meghirdetett üzenet kinyilatkoztatását, a Lk 1,26–38 esetében a Messiás vagy az Isten tervében rá váró misszió már megkezdett (1,31–32) bemutatásának teljessé tételét. Ő ugyanis a dávidi dinasztíával való kapcsolatain túlmenően (a nemzetség fejének tett ígéret örököseként) arra hivatott, hogy különleges kapcsolatot létesítsen Istennel. A „Magasságbeli fia” megnevezés (1,32) ugyanis, ha nem is múlja felül a dinasztikus messianizmus határait,⁴⁰ mindenkor

közönséges gyermek vagy éppenséggel a dávidi messiás születésére vonatkozó híradást, amint ezt az angyal értésére adta (32–33. v.), fenntartásának nincs igazoló alapja, hiszen már jegyes, és ráadásul egy Dávidtól leszármazott, azaz a messiás „családjából” származó férfi (anér) jegyese. Ennek ellenére az exegeták megpróbálták megkeresni Mária ellenvetésének okát. Azt mondták, hogy ha jegyesként azt az ellenvetést teszi, hogy „férfit nem ismer”, vagyis hogy nem akar házastársi kapcsolatot senkivel (hiszen végül is ez az értelme az *andra ou ginószkó* mondatnak), ez azt jelenti, hogy a látszat, illetve a jogi összetartozás ellenére titokban vagy „jegyesével” egyetértve úgy döntött, hogy távol tartja magát a házastársi kapcsolattól. Itt tehát a szüzességi „fogadalomra”, „elhatározásra”, „szándékra”, „hajlandóságra” vagy „rejtett törekvése” vonatkozó feltevések kerülnek előtérbe. E nézet képviselői éppúgy megtalálhatók az első egyházatyáknál, mint a modern exegetáknál, teológusoknál és mariológusoknál. E. VALLAURI „szemléje” (*id. cikk*), amely összefoglalja a témával kapcsolatos legutóbbi véleményeket, jelzi, hogy a vita még folyamatban van, és időnként fellángol. A kérdés azóta kapott új megvilágítást, hogy a Lk 1,26–38 középpontjába Jézust kezdték helyezni, és nem édesanyját, vagyis amióta a részletet krisztológiai és nem mariológiai szövegnek tekintik. Irodalmi szempontból még vannak olyanok, akik a (Máriának szóló) „hivatásmeghirdetés” hipotézisének védelmezői, pedig sokkal valószínűbbnek látszik, hogy itt valamiféle „születés (a Krisztus születésének) meghirdetéséről” van szó. Ez a felfogás új irányt adhat a szöveg értelmezésének is.

³⁹ A meghirdetés természete alapján nem csupán irodalmi eszköz; éppenséggel valamiféle valóban megtörtént esemény stilizált és művészi rekonstrukciója is lehetne. Am a Máténál található hasonló elbeszéléstől való gyökeres eltérések és a két elbeszélés csodás elemeinek különbözősége inkább a funkcionális alkotás hipotézise mellett szólnak. Nyilvánvaló, hogy nem minden exegeta fogadja el ezt a véleményt, de azért ennek lehetőségével és létjogosultságával is számolnunk kell. Ez emberi nyelv kincsestára kimeríthetetlenül gazdag. Ezért mielőtt egyik vagy másik feltételezést kizárnánk, ezt szövegteni és szövegösszefüggésbeli érvek és nem teológiai előfeltevések alapján kellene megtennünk. Történeti síkon a család és Názáret településének krónikái szemmel láthatóan nem jegyeznék fel rendkívüli dolgokat Jézusról, születéséről és gyermekkoráról. Az a reakció, amelyet a polgártársak Jézus első fellépésekor tanúsítanak, azt igazolja, hogy az ő szemükben Jézus a névtelenség homályából lépett elő. A meghirdetés éppenséggel lehetne mintához kötött elbeszélési mód, de nem zárhatjuk ki, hogy egyszerűen csak irodalmi séma. Vö. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie*, id.; J. GEWIESS, *Die Marienfrage*, id.; S. MUÑOZ IGLESIAS (a 6. jegyzetben idézett 1957-es írások); B. PRETE, *Il genere letterario*, a 37. jegyzetben idézve.

⁴⁰ A 32–33. vers valójában nem más, mint a 2Sám 7,8–16-nak (vö. 1Krn 17,13–14) a Zsolt 2,7 (vö. Zsolt 89,30) segítségével történő kifejtése. A „Magasságbeli fia” megnevezésnek, amely megelőzi a dávidi leszármazott királyi kiváltságainak („Dávid trónja”, „uralkodni fog”, „Jákob házában”, „királyságának nem lesz vége”) felsorolását, nem lehet más jelentése, mint az, ami a szövegösszefüggésből kiválglik. Mindazonáltal az a kifejezés, amely az eredeti szövegben (Náthán próféciájában) nem jelenik meg, az orákulumnak a dinasztikus messianizmus alapján történő keresztény értelmezése. A formula továbbra is ugyanaz, de a meghirdetést a maga végső kiteljesedésében mutatja be: a messiást eszkatologikus apoteózisában látatja, ami egy király számára a trónralépés, a messiás számára pedig a Magasságbeli trónja melletti hely elfoglalása (vö. Dán 7,13–14). A messiás „az Isten jobbján áll”

arra utal, hogy a messiás egészen különleges kapcsolatban áll az istenséggel. Az evangélista úgy gondolja, hogy ezt a témát kell még jobban megvilágítania.

Mária ellenvetésének — amely önmagában véve érthetetlen, ha figyelembe vesszük kapcsolatait és különösen a Józseffel való házasságát (1,27) — az a szerepe, hogy megismertesse Jézus valódi nagyságát, aki nyilvános működése idején többször utalt isteni „eredetére”. Mária vagy a Lk 1–2-ben megszólaló hívő közösség erre próbál magyarázatot adni, midőn Jézus egyedülálló eredetét, az Isten Lelkének életében való közvetlen jelenlétét és az isteni akaratnak való teljes odaadottságát hangoztatja.

Az angyal első meghirdetése (32–33. v.) csupán a dinasztikus messianizmus vonásait eleveníti fel, hiszen azt a Krisztust mutatja be, akire a zsidók vártak. Az evangéliumi történet azonban olyan messiási dimenziót is feltárt Jézusban, amely felülmúlta a *Nátán orákuluma*ra (2Sám 7,8–16) támaszkodó bibliai messianizmust. Jézus nem pályázott sem valódi, sem szimbolikus királyságra, hanem még magát az isteni királyságot is „meg akarta dönteni”, midőn (a mennyek országát beiktatva) kinyilvánította és megmutatta, hogy Isten atyai és jóakarattal van jelen, illetve működik az emberek között. Elsősorban nem transzcendenciájának, hanem az istenséggel való bensőséges kapcsolatának és közösségének eredetét vagy okát kellett ismertté tenni: és ez az ok a Szentlélek, illetve a Magasságbeli ereje.

Máté a „bűnöktől való szabadításról” beszél (1,21), Lukács pedig „szentségről” és „istenfiúságról”, amely Jézusból kisugárzik (kisugárzott) az emberi történelemre. Ez a messianizmus, illetve a keresztyén üdvösség valódi ismertetője, amely felülmúlja a messianizmus zsidó szakaszát és formáját, amelyet kétségessé tettek az evilági javak (vö. az Ószövetség prófétái szerinti „messiási javak”), a nacionalista törekvések (vö. vágyakozás a nemzetek fölötti izraelita uralomra) és a legalizmus, miként ezt Pál apostol mondja (Gal). Jézus megértéséhez szorossá kell tenni kapcsolatait Izraellel és az Ószövetség prófétáival, de Lukács sietősen azt is sugallja, hogy elsősorban Istennel és az ő Lelkével.⁴¹

— mondja majd István. Igaz, hogy az „Emberfiáról” beszél, de Jézus Krisztust érti rajta. Ő „Isten jobbjára emeltetett” — írja Lukács ugyanebben a könyvben (*ApCsel* 2,33). Az angyal a dávidi messiásról beszél, de nem életének kezdeti szakaszára (születésére) gondol, hanem hipotetikus végső időszakára („hipotetikus”, mert hittételként nem ellenőrizhető). Ha Jahve azt ígéri a dávidi leszármazottnak, hogy „fiának” tekinti őt, ez a megkülönböztető szeretet csak az ellenségei felett aratott „győzelem” (a „feltámadás”) után vált valóra. Ahelyett, hogy a közönséges bűnözők árkában hagyná, a dicsőség világába, országába emeli őt. Az azonban, hogy a feltámadt Krisztus a győzelmes Úr állapotának örvend, ingyenes, nem bizonyított és nem bizonyítható állítás: hitvallási formula, amely a mennyei életet a földön elszenvedett megaláztatások ellentétének és ellenszolgáltatásának tekinti (vö. *Fil* 2,6–11).

⁴¹ Jézus újdonsága abban áll, hogy bensőségesse tette a messiási eszményt, amelyet nemzetének nemcsak politikai, hanem vallási csoportjai is magukénak vallottak. Ezt maga a Lukács-féle „Gyermekség evangélium” is nyíltan állítja: és nem csupán a „hírüladás”-ban, hanem a későbbi részekben is, főként a „bemutatás” (2,22–24) és a templomban történő végső „megnyilvánulás” (2,41–50) jelenetében. Jézus első szavai azt erősítik meg, hogy az ő kötelessége, feladata az, hogy „az Atyával legyen” (2,49). A *dei* („szükséges”, „kell”) ige jelzi, hogy morális kötelességről van szó, Jézus részéről azonban ez a kötelesség az atya szavában teljességgel megbízó fiúhoz hasonló szabad és szeretetteljes vállalás. „Jézus az ószövetségi próféták nyomában haladva, de kiváló méltóságban szentelődött és őrződött meg az isteni terv beteljesítésére, éspedig annak az isteni kezdeményezésnek függvényeként,

József jelenléte tagadhatatlan, de mindenképpen zavaró történeti részlet az evangélista által szőtt dicsőítő jellegű összeállításban. Mátéhoz hasonlóan (1,18,20) Lukács is megpróbálja elrejteni őt. Maga Mária is azon igyekszik, hogy minden kapcsolatot megszakítson vele. A „férfit nem ismerék” mondat világos utalás, és így egyértelmű elhatárolódás attól az embertől, aki eljegyezte őt (1,27). Ezt mondván minden kötöttségtől szabadnak mutatkozik, és lehetővé teszi, hogy az isteni erő, amelynek szóvivője az angyal, közreműködhesen — látszólag a fiú fogantatásában, valójában azonban az ő „megszentelésében” (1,35).

Isten mindenkor főszereplője az üdvtörténetnek, így Jézus messiási beiktatásának is. A Lk 1,26–38-ban megrajzolt kép szokatlan és meglehetősen látványos keretek között éppen ezt akarja jelezni. A Lk 1,34 rejtélyének megoldása a Lk 1,35. Mária kérdését csupán és kizárólag az angyal válaszából érthetjük meg.⁴²

Az eredetek egyházának problémája elsősorban Jézus, és nem az édesanyja. A próféta, aki megdöbbenett a kortársait a tekintéllyel, amellyel felruházottnak bizonyult (Lk 6,19; Mt 7,29) és a rendkívüli jószág, amelynek tanújelét adta, olyan lelki nagyságról árulkodott, amely a zsidó teológus szerint nem lehetett pusztán emberi tényezők, adottságok vagy „szülőktől” örökölt tulajdonságok függvénye. Mindez csak Istentől eredhetett, és ez az Isten — miként a szenvedő Szolga (Iz 49,1) vagy Jeremiás esetében (1,5) — a születés előtt, a fogantatástól kezdve valóban közelépett.

A „Szentlélek leszállása és a „Magasságbeli ereje” látszólag a nemzésre (*to gennómenon*) rendelődik. Valójában azonban csak érintik ezt, mert a két igével (a „leszállással” és a „megármánykozással”) kifejezett cselekvés célpontja a gyermeknek adott „szent” (*hagion*) és „Isten fia” (*hūios theou*) megnevezés. Úgy látszik, mintha Isten a „nemzés” végett avatkozna közbe, valójában azonban azért van jelen, hogy „a születendő” (*to gennómenon*) „szentnek”,

amely anyja méhétől kezdve vált valóra benne” — mondja J. PONTOT (*Sacré et sainteté dans le Nouveau Testament*, in *L'expression du Sacré dans les grandes Religions*, III. k., Louvain-La-Neuve 1986, 301. o.).

⁴² A Lk 1,26–38 meghirdetesként való meghatározása új megvilágításba helyezte e részlet történeti értékelését. Ha irodalmi mintáról van szó, „ebből az következik, hogy, jöllehet elvileg történetinek is tekinthetnénk egy ilyen típusú jelenés leírását, valójában arra kell következtetnünk, hogy olyan művészi alkotással állunk szemben, amely valamiféle pusztán irodalmi értékű klisé alapján készült. Következésképpen a Mária-nak szóló hírüladás lukácsi leírása és az 1,34 kérdése nem valamiféle lelki zavar kifejezője, hanem egyszerűen irodalmi fogás, olyan eszköz, amely segíti a párbeszéd kibontakoztatását és a meghirdetés központi elemének bevezetését, amely esetünkben a személy kiválóságát és fogantatását megfogalmazó 35. vers” (E. VALLAURI, *L'esegesi moderna di fronte alla verginità di Maria*, id., 466. o.). A jegyzetben a szerző azt állítja, hogy „ez az értelmezés nem újdonság”, majd század eleji auctorokat idéz (H. J. HOLZMANN, B. WEISS, és korábbi: J. M. CREED, N. M. FLANAGAN). „Ha lehet mondani, MUÑOZ IGLESIAS-nak nemcsak az az érdeme, hogy e nézetet elterjesztette a katolikusok között, hanem az is, hogy az őszösvetségi meghirdetések figyelmes tanulmányozására alapozta”.

Ha a meghirdetés szabad művészi kompozíció, és azok az ellenvetések, amelyeket a megszólítottak tesznek az isteni küldötnök, funkcionális jellegűek, Mária kérdése is költői kérdés, azaz nem az ő lelkiállapotát tükrözi, hanem az evangélista katekétikai vagy didaktikai törekvéseit. Egyébként a dramatizálási hajlam szemmel láthatóan nem idegen Lukácstól: ez látszik az evangéliumban (vö. 12,41; 13,23; 16,5,7; 17,37) és az *ApCsel*-ben is (1,6–9; 8,30–34; 16,30). Ilyen esetekben a kérdéseknek (például: „Uram, kevesen vannak, akik üdvözülnek?”, 13,23; „Mostanában állítod helyre Izrael országát?”, *ApCsel* 1,6) az a szerepük, hogy megfelelő válasza készítsenek a problémával kapcsolatban. M. MIYOSHI (*id. cikk*, 44–47. o.) párhuzamba állítja a Lk 1,34–35-öt az *ApCsel* 1,6–8-cal.

azaz Isten szolgálatára elkülönített személynek neveztessék, illetve még világosabban kifejezve, hogy az ő „fiává” váljon.

Az „ezért” (*dio kai*) kifejezés nem a gyermek születésére vonatkozik, hanem készségére, képességeire és tulajdonságaira. Az evangélium nem azt állítja, hogy Máriának „ezért fia születik”, hanem azt, hogy „ezért a születendő is szent lesz és Isten fia”.⁴³

Mária első és kimondatlan ellenvetése („gondolkodni kezdett, mit jelenthet ez a köszöntés”: 1,29) idézi elő a dávidi messiás születésének meghirdetését (1,31–33). Második megszólalása, amelyben nem annyira az önmagában vett születéssel, hanem a „Magasságbeli fiának” születésével kapcsolatos fenntartásait fejezi ki, arra készíti az angyalt, hogy kinyilatkoztatást tegyen Jézus messiási voltának végső alkotó művészeről, aki nem más, mint Isten az ő Lelke által.

Isten ténylegesen közreműködött Jézus fizikai életének létrehozásában, mint ahogyan ezt minden lény esetében megteszi. Az evangélista azonban azt akarja hangsúlyozni, hogy Isten önmagát vagy Lelkét is odaajándékozta, akit a fizikai léttel együtt kiárasztott rá. Másként fogalmazva: Máté és Lukács szerint Jézust csak úgy lehet megérteni, ha valamiféle isteni tevékenységre vagy különleges isteni hatásra hivatkozunk vele kapcsolatban.

Azoknak az igéknek, amelyekkel Szentlélek tevékenysége (*epeleuszetai*; *eperkhomai*: megérkezni, közel jönni, leszállni) és a Magasságbeli ereje általi megárményékozás (*episzkiadzein*) meghirdetik, a bibliai hagyományban nincs kapcsolatuk a nemzőtevékenységgel.⁴⁴ Kétségtelen, hogy a „megismerni” ige (amelyet esetleg helyettesítenek)⁴⁵ és a „születendő” (*to gennómenon*) kifejezés megteremthetné ezt a kapcsolatot, de önmagukban véve nem állnak vonatkozásban a nemzéssel.

A Lélek „leszállása” az antropomorfizmus egyik fajtája. Annak a feltevésnek felel meg, hogy Isten a magasságban lakozik, s ha az emberhez akar jutni, „le kell szállnia”, mint ahogyan az ember, ha hozzá akar jutni, arra kényszerül, hogy „felemelkedjék” vagy az „égre tekintsen”. A Bibliában látszólag azért lebeg a Lélek az ősvizek felett, hogy életet adjon, valójában azonban azért, hogy (a *bara'* igét tág értelemben véve) rendezze az alatta elhelyezkedő világot. A megjegyzést ugyanis azonnal követi a megkülönböztetés és a szétválasztás műve, amelynek köszönhetően a végén megjelenik a kozmosz épülete. Hasonlóképpen: Isten azért árasztja ki Lelkét az üdvtörténet szereplőire, hogy támogassa őket vállalkozásaikban. A „felhő” is a népe körében jelen lévő Jahve szimbóluma az Egyiptomból való menekülés,

⁴³ Vö. *Il Vangelo del Natale*, i. m.

⁴⁴ Az *eperkhomai* ige (közel jön, epi, rá, rajta; rátör) önmagában véve nem ad okot félreértésre (vö. Lk 11,22; 21,26; ApCsel 1,8; 8,24; 13,40), és az *episzkiadzo* (felhőbe borít, oltalmazó ámyékot vet, saját ámyékával befed) kifejezés sem utal soha a nemzésre. Vö. G. SCHULZ, *episzkiadzo*, in G. KITTEL, *GLNT*, id., XII. k., 533–537. o. „A vallástörténeti forrásokban ez a szó sehol sem szerepel szakkifejezés gyanánt, és semmiképpen sem használják a szexuális kapcsolat jelzésére szolgáló eufemizmusként” (536. o.).

⁴⁵ A „férfit nem ismerem” mondat biblikus kifejezés és a házastársi kapcsolatot jelző eufemizmus. Vö. *Ter* 4,1.17; 19,8; *Bír* 11,39; *Mt* 1,25. Vö. R. BULTMANN, *ghinosko*, in G. KITTEL, *GLNT*, id., II. k., 461–542. o.

a pusztai átkelés és később az „ígéret földjén” való tartózkodás idején.⁴⁶ Nem a megjelenés volt valódi, hanem az Izraelnek nyújtott isteni pártfogás. Ám ezt is megfelelő módon kell érteni: az embernek, a küldöttjének adott segítségnek, és nem az emberi kezdeményezéssel helyettesítőjének kell tekinteni.

A gyermekkorról szóló lukácsi elbeszélés azt mutatja, hogy az evangélista figyelmével és gondolkodásának középpontjában a Szentlélek jelenléte és tevékenysége áll. Mindazokat akik itt Jánostól kezdve Simeonig és Annáig bezárólag tevékenykednek, gazdagon eláraszti a Lélek.⁴⁷ A Messiás, aki felettük áll, fogantatásától kezdve kapja a Lelket: úgy látszik mintha egyenesen a Lélek formálta volna őt, hiszen magán viseli bélyegét, ismertető jegeit,⁴⁸ utánozza szentségét. Egyszóval: ő a „fiú”.⁴⁹

⁴⁶ A klasszikus szöveg a Kiv 40,35-ben olvasható: „Mózes nem tudott bemenni a találkozás sátrába, mert rajt nyugodott a felhő (*epeszkiadzen ep'autén*), és az Úr dicsősége betöltötte a hajlékot”. Vö. emellett: Kiv 25,20; Száz 10,34; MTörv 33,12; Zsolt 91,4; Iz 4,5. Vö. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie*, id., 73–74. o.; S. LYONNET, *Le récit*, id., 44–46. o. „Ugyanaz a magasztos isteni Jelenlét, amely a múltban a szimbolikus felhő által olyannyira beborította a sátrat, hogy akadályozta a főpap sátorba lépését, és amely azután a jeruzsálemi templomban, 'Szentek Szentjében' vett hajlékot, most Máriára száll, hogy „szentté”, azaz Istennek szenteltté tegye az ő fiát” (C DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, Bologna 1988⁴, 70. o.).

⁴⁷ Erzsébet az első, akit „eltölt (*eplészthé*) a Szentlélek” (1,41), és ezért képes megérteni és másoknak is megmagyarázni az isteni terv titkait. Aztán a Lélek Zakariásra száll, „betölti” lelkét (1,67) és képessé teszi őt *Benedictus* elmondására, amely Izrael történelmének prófétái újraolvasata. Majd Simeonra száll (2,25), akinek megelőzően kinyilvánítja, hogy nem hal meg addig, míg meg nem látja az Úr Krisztusát (2,26). Annávk kapcsolatban nem történik említés a Lélek jelenlétéről vagy tevékenységéről, de „próféta-asszonynak” nevezettil ami ugyanaz jelenti.

⁴⁸ János anyja méhétől fogva megtelik Szentlélekkel (1,15), Jézus pedig túlárado módon kapja meg a Lelket az élet adományával együtt. Kettejük különbözőségére és a második magasabb rendűségére az a tény utal, hogy míg az egyik meddő anyától származik, a másik „szűztől” születik. A szerző a testi atyaság kiküszöbölésével növe a messiás méltóságát (szentségét), és ezáltal erősíti a Lélekkel való kapcsolatát. Jézust nem a Lélek nemzi, de közvetlen kapcsolatban áll a Lélekkel, hiszen emberi akadályozó tényező nem lép közéjük. Jézus esetében a többi szereplőtől eltérően nem a prófétai lélekre kell gondolnunk, hanem a szentség, és mondhadjuk, a fiúság lelkére. A magasságból eredő közbeavatkozásnak nem az a rendeltetése, hogy messiással konszekrálja őt, hanem hogy ellássa a messiási feladatának elvégzéséhez szükséges erővel.

⁴⁹ A „fiú” megnevezés határozatlan: (a biológiai leszármazást jelölve) rendelkezhet természetes jelentéssel, d ugyanígy átvit és szimbolikus értelme is lehet (amennyiben két személy közötti különleges szeretetkapcsolat utal). A klasszikus és a bibliai világban „fiaknak” nevezik a tanítványokat a mesterrel, illetve az embereket bizonyos istenségekkel szemben.

Az „Isten fia” kifejezést a Biblia egyrészt az Isten által kedvelt különleges csoportokra (Ter 6,2,4; Jób 1,6; 2,1; 38,7; Zsolt 29; 82,6; 89,7), másrészt a királyra (2Sám 7,14; Zsolt 2,7; 89,27), gyakorta Izraelre (Kiv 4,22; Jer 31,9; Oz 11,1) és az izraelitákra alkalmazza (MTörv 14,1; 32,5.19; 32,6.18; Iz 43,6; 45,11; Oz 2,1; Jer 3,4). Enne fényében értelmezhetjük azt a kifejezést is, amelyet a Krisztus kap e lukácsi szövegben: utalás arra, hogy ő egésze „kivételes” kapcsolatban áll Istennel. Nem természetes, hanem analóg értelemben „fiú”: vagyis olyan szeretet önatadási vagy alárendeltségi kapcsolatban áll Istennel, mint amilyen módon egy (ideális) gyermek viszonyt szülőjéhez. A látszólag realisztikusabb lukácsi nyelvezet századokon át azt a gondolatot sugallta, hogy itt Jézusna az Istentől való természetes leszármazásáról van szó. Ezt a következtetést azonban a szöveg valószínűleg nem engedi meg. Lukács nem beszél közvetlenül „a Szentlélek műve általi nemzésről” (vö. 43. jegyz.). Ezt inkább csak sejteni lehet: hiszen egy „szűz”, aki „férfit nem ismer”, mégis fiút fogan és szül, látszólag partenogenezisre, vagyis olyan fiúra utal, aki Isten erejében születik. Ám ha Lukács ezt a benyomást kelti is, vagy valóban ilyesméről beszél még mindig megkérdőjelezhetjük, hogy a környező kultúrában jelen lévő különleges nyelvet használja-e, vagy valóba olyan tényt hirdet meg, amely, ha nem is lehetetlenség vagy képtelenség, legalábbis nagyon szokatlan.

A Lk 1,26–38 szövege krisztológiát és nem antropológiát vagy biológiát tartalmaz. Jézus születésének valódi körülményei felől legfeljebb a családi krónikák kutatója érdeklődött volna, de nem az evangélium hirdetője, aki üdvösséget hozó üzeneteket akart továbbítani az emberek felé, illetve a jelen esetben annak megértetésén fáradozott, hogy kicsoda az a názáreti Jézus, aki próféta, Isten barátja és olyasvalaki, akit túláradó módon elárasztott Isten Lelke. Az *Apostolok Cselekedeteiben* ugyancsak Lukács mondja, hogy Jézus az „az ember, akit Isten ellátott csodákkal és jelekkel” (2,22), és aki miután az Atyától megkapta a neki ígért Szentlelket, felemeltetett Isten jobbjára (2,33).⁵⁰

A „Szentlélek műve általi fogantatás” a metaforikus, szimbolikus nyelvezet eleme, és lehetetlen, hogy az evangélista ennek ne lett volna tudatában. Az antik világ különféle legendáiban⁵¹ hőszok, bölcsek és uralkodók születésével kapcsolatban hivatkoznak a „teogenezisre”, vagyis az emberi tevékenységet helyettesítő isteni erő közbelépésére. Ezek azonban nem valós események és nem történeti híradások, hanem irodalmi zsargonok, nyelvi

A történelem nem regisztrál valódi teogeneziseket vagy hierogámiákat, de különféle népek vallási hagyományai említenek és őriznek mítikus elbeszéléseket, amelyek uralkodók vagy rendkívüli emberek isteni eredetéről szólnak (vö. 36. jegyz.). Vö. G. FOHRER—P. WÜLFING—VON MARTIZ—E. SCHWEIZER, *hyios*, in G. KITTEL, *GLNT*, XIV. k., 121–255. o. „A jelenlegi kutatás általában tartózkodóan viselkedik E. NORDENNEL szemben, és inkább zsidó eredetet keres az isteni atyaság és a szűzi fogantatás motívumaihoz” (F. BOVON, *L’Évangile selon saint Luc*, Paris 1991, 71. o.). A szerző azonban hozzáteszi: „Nem kellene félni az összehasonlító vallástörténettől, és ezt nem volna szabad figyelmen kívül hagyni. Lukács szerkesztése egyben a zsidó–hellén és különösen az alexandriai közösségből kisugárzó krisztológia és messianizmus gyors fejlődésének nyomait is magán viseli” (uo.). S hozzátehetjük: éppen ez a közösség lesz a következő századok krisztológiai vitáinak kohója.

Az „Isten fia” megnevezés egyben zsidó kifejezés is, amely azonban sosem engedte vagy engedte volna meg — sem az ő Lelke által, sem közvetlenül — az Istentől való természetes születés vagy leszármazás értelmét; ezzel szemben e kifejezés sokkal gyakoribb az égei–hellén világban. Ezért állítja W. SCHNEEBELCHER: „lehetséges, hogy a *hüiosz theou* fogalom kezdettől fogva a görög vallásosság vonásait is tartalmazza” (KITTEL, XIV., 268. o.). KELSZOSZ szerint Simon Mágus is azt állítja magáról, hogy ő „isten, Isten fia, isteni lélek” (*ego ho theosz eimi, ho theou paisz, pneuma theion*) (ORIGÉNÉSZ, *Contra Celsum*, 7,9).

⁵⁰ Péter első (*ApCsel* 2,27), második (3,14) és harmadik (4,27) beszéde Jézust „szentnek”, „szentnek és igaznak” és „szent szolgának” mondja, amit Pál is megerősít antiochiai szónoklatában (13,35). Az „Isten Fia” cím ritkán fordul elő a harmadik evangéliumban: csak a Sátán (4,3,9), a démonok (4,41; 8,28) és a nagytanács tagjainak ajkáról (22,70) hangzik el. Lukács az *Apostolok Cselekedeteiben* megemlíti, hogy Pál megtérése után „azonnal hirdetni kezdte a zsinagógákban Jézusról, hogy ő az Isten fia (*ho hüiosz theou*)” (9,20). Ez az egyetlen eset, hogy ilyen állítás elhangzik, de ezt is a bibliai hagyománynak (vö. 49. jegyz.) és főleg annak a szövegnek és szövegösszefüggésnek fényében kell értelmezni, amelyben elhelyezkedik. Pálnak nem Jézus istenségét kell igazolnia a zsidók számára — amit azonnal káromkodásnak tekintene — hanem messiási mivoltát, amint ez a könyv egészéből kiderül, és két verssel távolabb megvilágítást kap: „Saul zavarba hozta a damaszkuszi zsidókat, bebizonyítva nekik, hogy ez (Jézus) a Krisztus (*ho Krisztosz*)” (9,22). Ugyanezt teszi Tesszalonikában (17,3), Korintusban (18,5), Efezusban (18,28), Jeruzsálemben (24,24) és Rómában is (28,31). Az „Isten fia” megnevezés Pál és az *Apostolok Cselekedeteinek* szerzője számára a hagyományos és általánosabb „messiás” vagy „Krisztus” kifejezés egyik változata.

⁵¹ Vö. 36. és 49. jegyzet. JUSZTINOSZ szerint maga TRIFÓN is történeti jellegű értelmezést ad a „Szentlélek műve általi fogantatásnak”. A jeles izraelita szerint Jézus „emberektől származó ember” (JUSZTINOSZ, *Párbeszéd Trifónnal*, 49,1), vagy ha úgy tetszik, „Perszeusz is Danaétól, egy szűztől született”. Majd hozzáteszi: „ti is ilyesmiről beszéltek”, „a hellénekhez hasonló örültségekre jutottatok” (uo. 67,2; PG 6,629). Vö. *Apol.*, I,22; PG 6,361).

formák, amelyeknek az volt a rendeltetésük, hogy olyan személyiségek erőnyeit, kiváló tulajdonságait magasztalják, dicsőítsék és igazolják, akik felette álltak az átlagembernek. Az ember úgy gondolja, hogy ha misztikus erőkre hivatkozik, érthetővé tudja tenni a rendkívüli eseményeket. Ezzel azonban csak más szintre helyezi a problémát. Ugyanezt tette Lukács és Máté is: megpróbáltak magyarázatot adni Jézus személyére, valójában azonban problematikusabbá tették alakját. Olyan színszűrő ernyőt helyeztek Jézus és a hívő közé, amely nyilvánvalóvá teszi ugyan az ő nagyságát, de azzal a kockázattal jár, hogy elhomályosítja az eredeti képet, amellyel valamennyi hívő szeretne megismerkedni és szembesülni.

Véggövetkeztetés

A Mt 1,18–25 és a Lk 1,26–38 szó szerinti értelmezése adott alkalmat azokra a mariológiai és krisztológiai elgondolásokra, amelyek lassan a hitletétemény részévé kezdtek válni. Ezért annak, aki e témában kutatásra szánja magát, a következő világos alternatívával kell szembesülnie: vagy megtagadja a szabad és kritikus exegetikai elemzést, vagy vállalja azt a kockázatot, hogy az ortodoxián kívülre kerül. Lehetséges azonban, hogy ez inkább csak látszólagos, mintsem reális alternatíva.

A hit nem azonos a teológiával: az ugyanis az előbbi az Istennel való találkozás keresése, az utóbbi e kapcsolat meghatározására, értelmezésére és megértésére irányuló emberi kísérlet. A hit üzenete sosem található meg tiszta állapotban, mert mindig fordításokba, időhöz és korhoz kötött történelmi (tehát esetleges és viszonylagos) értelmezésekbe testesülten fogalmazódik meg.⁵²

Minden próféta teológus is. Mindegyik Isten nevében beszél, de ismeretei, elgondolásai és véleményei alapján egyben saját nevében. Jézus is, midőn az Atyától „hallott” ígét közvetíti, ezt emberi, zsidó, korlátozott és félreérthető kategóriák segítségével teszi. Ezért ha üzenetét a maga eredeti formájában fellelhetnénk, ezt is csak az idők folyamán megteremtődő új kulturális modellek alapján kellene újraolvasni és újraértelmezni. Az „Isten ígéje, amely mindörökké megmarad” (Iz 40,8) jelszót csak abban az esetben fogadhatjuk el, ha a valódi üzenetet elhatároljuk az ezt közvetítő és magukban foglaló kulturális hordozóktól (az emberek szavaitól). Az evangélium örök időszerűsége folytonos megújulási képességében áll.⁵³

Krisztus első nagy értelmezője Pál apostol, az utolsó János, de az értelmezők többsége a névtelenség homályában marad. Jézus olyan próféta volt, aki tekintélyes rokoni kapcsolatok nélkül szinte a semmiből jött. Ezért mindegyik értelmező azon igyekszik, hogy tanúságtételét zsidó kultikus (a bak, a bárány), kulturális (a Szolga, a bölcsességi megszemélyesítések) és spirituális (tisztaság, szentség) mintákba illessze. Ezekhez valószínűleg a környező

⁵² Vö. O. DA SPINETOLI, *La conversione della Chiesa*, Assisi 1975, 133–140. o.; UGYANÓ: *La prepotenza delle religioni*, id., 46–58. o.

⁵³ Vö. O. DA SPINETOLI, *Chiesa delle origini chiesa del futuro*, Roma 1986, 35–41. o.

hellén világból származó minták is hozzájárulnak (a logosz., az *anthrópoi theioi*, a teogámiák és a hierogámiák).

Jézus Krisztus tanúságtétele rövidesen eszmerendszerré válik (vö. Pál és János „traktátusait”), és még inkább ezzel lesz a későbbiek folyamán (vö. patrisztikus és középkori teológiai summák). Az egyszerű ács, aki arról álmodott, hogy megváltoztathatja az emberi világ eseményeinek folyását, az emberiség nagy mestereinek sorába lépett. Ő a legfőbb törvényhozó, az élők és holtak bírja, az Úr, az Isten fia, sőt amint mondták, ⁵⁴ a „deuterosz theosz”. Mindez azonban csak mítosz, jóllehet nem abban az értelemben, hogy csupán a képzelet szüleménye, hanem abban, hogy olyan képzeletszülte öltözik, amely eltakarja a végső realitást.

A transzcendens vagy felülről kiinduló krisztológia megszüntette az alulról vagy az alaptól kiinduló krisztológiát. Apologetikus vagy panegirikus törekvésekből született, de nélkülözte az alapokat, az objektív kiindulási pontot, vagy ami még rosszabb, szabadon (hogy ne mondjuk: önkényesen) alkalmazta a „forrásokat” (az evangéliumokat), amelyek önmagukban véve kétes értékű bizonyító erővel rendelkeztek és rendelkeznek.

Az evangélium nem akadémikus, hanem lényegileg gyakorlati jellegű beszéd. A hit Isten elfogadásának aktusa. A kinyilatkoztatást továbbra is nevezhetjük „locutio Dei attestans”-nak. Ám ha az embernek valamivel kapcsolatban nincs szilárd bizonyossága arról, hogy ezt valóban Isten mondotta, akkor ennek az Isten nevében előterjesztett „igazságnak” nincs létjogosultsága, és az ilyesmivel — ráadásul fenyegetések vagy anatómák kíséretében — nem volna szabad megkötni az emberek lelkiismeretét.

Ami a „Szentlélek műve általi fogantatást”, Mária „szüzi anyaságát” és Jézus természetes isteni leszármazását illeti, nem látszik, hogy az alátámasztásukra idézett evangéliumi szövegek (Mt 1,18.20; Lk 1,35) mindazt elbeszélik, amiről a „teológia” úgy gondolta, hogy elmondhatták vagy elmondották.

(Olaszból fordította TURAY ALFRÉD)

⁵⁴ JUSZTINOSZ, *Párbeszéd Trifónnal*, id., 68,1.

Produced with ScanTopDF

VÁRNAI JAKAB

MILYEN TÖRTÉNETISÉG?

Utólagos fundamentálteológiai hozzászólás
ORTENSIO DA SPINETOLI előadásához

Köszönetet mondok BENYIK GYÖRGY kollégámnak, aki e kötet szerkesztésekor lehetővé tette a számomra, hogy utólag hozzászóljak O. DA SPINETOLI előadásához. Ez azzal vált lehetővé, hogy írásban megkaptam az előadást, az el nem hangzott lábjegyzetekkel együtt, szintén Benyik tanár úr jóvoltából. Számomra tehát most *folytatódik* a Szegei Biblikus Konferencia.

Az előadás elsősorban azt vetette fel bennem, hogy a *magyar teológia*¹ számára eljött az idő a szentírási történetiség megtárgyalására. Sőt, még pontosabban: a magyar egyház² számára jött el ez az időszak. Ezt a tárgyalást végig kell vinnünk, amennyire csak tudjuk, hogy legalábbis oda felzárkózzunk, ahová egyéb teológiai műhelyek vagy helyi egyházak a világon másutt eljutottak. Vagy hogy akár oda eljussunk, ahová az egyházi tanítóhivatal eljutott.³ Végigvinni akkor fogjuk a kérdést, ha ennél *lelkipásztori* és *katekétikai* következményeit is levonjuk.

Szeretném azt is előrebocsátani, hogy tanulmányom nem tekinthető a Spinetoli-előadás átfogó értékelésének. Egyrészt van még néhány pontja, amelyet nem tartok kielégítőnek, másrészt pedig van sok értéke, amelynek méltatására most nem térhetek ki. Ennek jegyében szeretnék fundamentális teológiai tételt előterjeszteni, majd Spinetoli professzor előadását bírálat alá venni. Természetes, hogy az exegetikai részletekkel nem vitatkozhatok. Mint minden exegeta, Spinetoli is továbblép bizonyos szisztematikus megállapítások felé, és ezeket veszem vizsgálat alá. Ez a továbblépés természetes és üdvözlendő dolog, de nem minden exegetának sikerül ugyanúgy. A szisztematikus teológiát gazdagító exegeta-teológusok közül RAYMOND E. BROWN írásaira fogok támaszkodni.

¹ Szüksős tájékozottságom most csak a katolikus teológiára engedi kiterjeszteni ezt a fogalmat.

² Ismét csak a katolikus egyházra gondolok.

³ Különösen is gondolok a két dokumentumra, amit e tanulmányban felhasználtam: *Pontificia Commissio Biblica, Instructio Sancta Mater Ecclesia de historica evangeliorum veritate*. 21. április 1964: AAS 56 (1964), 712–718; *Enchiridion Vaticanum* 2., 151–161, 180–195. old. és *Pontificia Commissio Biblica, De Sacra Scriptura et christologia*, 1984: *Bible et Christologie*, Praefatio: HENRI CAZELLES p.s.s., Cerf, Paris 1984. Ez utóbbi franciául készült, az *Enchiridion Vaticanum* bevallja, hogy az általa hozott latin és olasz szöveg nem normatív; én angol kiadásban használtam: J. A. FITZMEYER: *Scripture and Christology*, New York 1986. Helyszűke miatt az idézetekből elhagyom az amúgy súlyos jelentést hordozó szentírási utalásokat.

1. A gyermekség-evangéliumok sajátos történetisége

Az első tétel a történetiségre vonatkozik, és így előfeltételezi, hogy nem mondunk le valamely szentírási szakasz történetiségének meghatározásáról. Én úgy érzékelem a helyzetet, hogy a Bultmann-vita egyik tanulsága a Jézus-kutatás számára éppen az volt, hogy nem szabad eleve lemondani az evangélium és a történelem kapcsolatának meghatározásáról, bármiféle is legyen ez a kapcsolat. ⁴ A történetiség kérdésének napirenden tartása egyértelmű a *Pápai Biblia Bizottság* dokumentumaiban. Ezért tartom fontosnak kimondani: *A Jézus születését elbeszélő evangéliumi részek a történetiségnek egy olyan sajátos kategóriájába sorolhatók, amelyet (ideiglenesnek szánt segédfogalommal) „harmadik fokú” történetiségnek nevezhetünk.* Magától értetődik, hogy ez a besorolás nem „fontosságban” sorolja harmadik helyre e szakaszokat, hanem értelmezésük sajátosságára vonatkozik. A harmadik fokú történetiség nem jelent „harmadrendű”, harmadosztályú kinyilatkoztatást. Ennek megfelelően azonban a gyermekség-evangéliumokban működő „hit” szintén sajátos kategóriába sorolandó.

a. A húsvéti beszámolók

A három „fok” úgy jön ki, hogy időben visszafelé, a hit szintjén pedig „előre” haladunk. Ha az apostoli igehirdetés megfogalmazásához, és majdan az evangéliumok leírásához vezető hit útját követjük ugyanis, akkor Húsvétnál kell kezdenünk. Ekkor válik teljessé az apostolok hite. „Miután Jézus föltámadt a halálból és világosan felismerték istenségét (ti. az apostolok), a hit nem hogy kioltotta volna annak emlékezetét, ami történt, hanem ellenkezőleg, méginkább rögzítette azt, mivel Jézus szavaira és tetteire alapozódott” — írja a *Pápai Biblia Bizottság* 1964-es instrukciója. ⁵ Húsvétkor gyúlik ki az a fény, amelynek világánál az apostolok megértik Jézus életét, és húsvéti üzenetként az Úr halálát és feltámadását, de életét (ill. annak általuk közvetlenül megismert szakaszát) is hirdetik.

A történetiség első fokára tehát én *nem* a Jézus nyilvános működésének időszakáról szóló evangéliumi beszámolókat helyezem. A tanítványok bejárják ugyan a hit útját a személyes érdeklődéstől a tanítványságig, de a hitnek csak egy olyan pontjáig jutnak el, amelyet Mesterük keresztfeszítése válságba sodor, szinte megsemmisít.

Az evangéliumok húsvéti történeteinek a történetiség első fokára való helyezése némelyekben azt a benyomást keltheti, hogy szerintem ezek a történetek „játszódtak le leginkább úgy, ahogy le vannak írva”. Nem gondolom így. De a kereszténység elindulásában és az evangéliumi hagyomány kialakulásában első ténynek veszem a húsvéti eseményeket. Milyen a történetisége a húsvéti elbeszéléseknek? Erről a *Pápai Biblia Bizottság* 1984-es dokumentuma ezt írja:

⁴ Időről időre történik kísérlet arra, hogy a történetiség kérdését eleve tárgyalannak vegyük, lásd Eugen DREWERMANN *Márk-kommentárjának* bevezetőjét.

⁵ *Sancta Mater Ecclesia* instrukció, 2. pont (EV 155).

„1.2.6.1 A modern latin nyelvekben és angolban a »history« szónak nem ugyanaz a jelentése, ha Jézusról mint »történeti személyről« és mint »üdvértörténelmi jelentőségű« eseményről beszélünk. A német nyelv különbséget tesz a *Historie* és a *Geschichte* között; de a helyes terminológia valójában nehéz kérdés. Jézus történeti megértése ugyanis empirikus tényeken vagy tapasztalaton alapul, amelyet dokumentumok tanulmányozása által megközelíthetők. Az ún. »üdvértörténelem« azonban nem ezen alapul. Átfogja a közös tapasztalatot, de előfeltételez egy bizonyos megértést, amely azonban csak a hit alapján álló ész számára elérhető. Ezt a megkülönböztetést mindig szem előtt kell tartani, hogy a krisztológiát igazi és helyes távlatba helyezzük. Ez azt sugallja, hogy a történész és a teológus egyaránt legyen nyitott az élő hit és a »hit döntése« iránt, amelyek hozzáférhetővé teszik a hit alapjait.

1.2.6.2. Ezt a megfontolást különösképpen érvényesítenünk kell *Krisztus feltámadásának* esetében, amelyet természetéből fakadóan nem lehet empirikus módon bizonyítani. Ezáltal ugyanis Jézus belépett az 'eljövendő világba'. Ezt valóban kikövetkeztethetjük mint valóságot Krisztus dicsőséges megjelenéséből, amelyben az előre kijelölt tanúk részesültek, és erősíti valószínűségét a nyitva és üresen talált sír ténye. De nem szabad a végletekig leegyszerűsíteni ezt a kérdést, mintha bármely történész, kizárólag tudományos kutatásra támaszkodva, bizonyossággal bebizonyíthatná azt, mint bármely szemlélő számára elérhető tény. Ebben a kérdésben is szükség van a 'hit döntésére', vagy helyesebben a 'nyitott szívre', hogy az elme is beleegyezésre mozduljék.”⁶

A húsvéti történetek történetiségének meghatározásánál tehát előre kell bocsátani, hogy „történelmen túli” valóság megtapasztalásáról van szó. Krisztus itt már nem a történelem egyik szereplőjeként, hanem Uraként nyilvánul meg. De ez a „történelmen túli” valóság belenyúl a tanítványok tapasztalati világába, egész embert megragadó módon, a személyes találkozás és a beérett hitbeli odaadás minden elképzelhető erejével. A tanítványok többet írtak le, mint ami ekkor „valóban megtörtént”, mert többet tapasztaltak meg, mint ami valóban megtörtént. A tapasztalás és a hitbeli többlet azonban együtt van, egymásra vonatkozik, úgy, mint a látható jel és a láthatatlan kegyelmi valóság. Egyelőre elégedjünk meg ennyivel a húsvéti beszámolók történetiségéről.

b. A Jézus nyilvános működéséről szóló beszámolók

A „második fokú” történetiséget a Jézus nyilvános működésének időszakáról szóló evangéliumi beszámolókra értem. Erre a szakaszra vonatkozik a *Pápai Biblia Bizottság* 1964-ben kiadott instrukciója a Szentírás történetiségéről,⁷ amely a történetiség tisztázásához

⁶ J. A. FITZMEYER: *Scripture and Christology*, 24. old.

⁷ *Instructio Sancta Mater Ecclesia de historica evangeliorum veritate*. 21. április 1964: AAS 56 (1964), 712—718; *Enchiridion Vaticanum* 2., 151—161, 180—195. old.

ismerteti az újszövetségi hagyomány három korszakát (a történeti Jézus, az apostoli igehirdetés és az evangéliumok szerkesztése). Az elsőt így határozza meg: „Az Úr Krisztus tanítványokat választott magának, akik kezdettől fogva követték őt, látták tetteit és hallották szavait, és így alkalmassá váltak arra, hogy életének és tanításának tanúi legyenek. (...) Nincsen okunk tagadni, hogy az apostolok mindazt, amit az Úr valóban mondott és tett, hallgatóiknak azzal a teljesebb megértéssel adták tovább, melynek ők maguk örvendtek, miután megismerték a megdicsőült Krisztussal történt eseményeket és megkapták a világosságot az Igazságtól”.⁸

Ezeknek a szakaszoknak a történetiségére, ha átfogóan akarjuk jellemezni, három dolog jellemző: (1) az apostolok (nem szükségképpen a szerzők) által formálódó hitben megtapasztalt, (2) kinyilatkoztató erejű eseményekről szóló, (3) húsvéti hitből fakadó beszámolók. A „hit” kétféle helyzete van tehát a szövegek keletkezése mögött: az események lejátszódás idején a tanítványok még úton voltak a teljes húsvéti, keresztény hit felé (1), az eseményekről szóló beszámolók készítői viszont a teljes húsvéti, keresztény hit birtokában írtak (3).

Ahogy RAYMOND E. BROWN kiemeli, a *Pápai Biblia Bizottság* 1964-es instrukciój egyértelműen arra vonatkozik, amit a tanítványok Jézustól nyilvános működése során láttak és hallottak, és nincs tekintettel Jézus születésének leírására. BROWN így folytatja: „Később volt egy kísérlet arra, hogy a Bizottság állásfoglalást adjon ki a születés-elbeszélése történetiségéről; de a hatvanas évek vége felé elejtették a tervet, feltehetően azért, mert egy ilyen állásfoglalás túlságosan bonyolult lett volna, és talán túlságosan árnyalt fogalmazás: kívánt volna”.⁹ Spinetoli professzortól az előadás után megkérdeztem: tud-e arról valami, hogy a *Pápai Biblia Bizottság* mégis kiadott-e dokumentumot a születés-elbeszélése történetiségéről, vagy készül-e erre? A professzor is úgy tudta, hogy még nincs ilyen dokumentum.

c. A gyermekség-evangéliumok történetisége

A *Pápai Biblia Bizottság* megnyilatkozásaiból is sejthető tehát, hogy a történetiség külön sajátos esetét képezik a gyermekség-evangéliumok. Ezek történetiségének meghatározás előtt R. E. BROWNT szeretném idézni, aki elmondja, hogy egyszer neki szegezték: „Maga és a többiek állítólag azt hirdetik, hogy a születés-elbeszélések nem történetiek”. BROWN válasza így hangzik: „Biztos, hogy soha nem állítottam ilyet. Ritkán teszek abszolút negatív megállapítást a történetiségről, mert az ilyen állításokat szinte lehetetlen bizonyítani. Én úgy fogalmaznám meg a dolgot, hogy van okunk azt gondolni, miszerint a Máté és Lukács első két fejezetében található születés-elbeszélések néhány, vagy akár sok részletben nem történetiek. (...) A római katolikusok néha azt gondolják, hogy ha valaki a születés-elbeszélé-

⁸ *Sancta Mater Ecclesia* instrukció, 1. pont (EV 153).

⁹ BROWN, R. E.: *Responses to 101 Questions on the Bible*. Paulist Press, New York 1990, 76. old. Az utolsó mondat lényeges része: „but it was abandoned in the late 1960s, presumably because such a statement would have been too complicated and perhaps have had to be too nuanced.”

sek történetiségét kérdőjelezzük meg, akkor egyházi tanításnak szegül ellene. Ez nem igaz. Nincs érvényben lévő hivatalos egyházi tanítás, amely azt állítaná, hogy a születés-elbeszélések történetiek”.¹⁰

A gyermekség-evangéliumok kapcsolatát a történetiséggel ezért nevezem (ideiglenesnek szánt segédfogalommal) „harmadik fokú” történetiségnek. Két dolog különösen jellemző a gyermekség-evangéliumokra: (1) az apostolok által tanúként közvetlenül nem megtapasztalt, (2) Krisztus isteni, messiási identitását hitben valló és azt kifejezni kívánó elbeszélések. Fontosnak tartom kiemelni, hogy a gyermekség-evangéliumok történetiségének meghatározásakor nem az egész evangélium történetiségéről beszélünk, mintha az valamiféle homogén műfaj volna. Ezt Spinetoli is megemlíti,¹¹ de olykor mégis kiterjeszti az egész evangéliumra a gyermekség-evangéliumok történetiség-fogalmát.

Úgy gondolom, hogy a gyermekség-evangéliumok történetiségének tárgyalása a teológustól (de a lekipásztortól és hitoktatótól is) nagy arányérzékeny kíván. Érdemes megszívlelni BROWN figyelmeztetését: „A történetiségre koncentráló, túlságosan szűk látókörű szemlélet vakká tehet minket azzal a nagy értékkel szemben, amelyet ezek a történetek hordoznak.”¹² Ez az érték pedig BROWN szerint az, hogy Máté és Lukács egyaránt mesteri összefoglalást ad az Ószövetség üzenetéről, valamint bevezet minket az Újszövetségbe: „A gyermekség-evangéliumokat akkor kezeljük helyesen, ha hangsúlyozzuk a tartalmukat, vagyis az ószövetségi háttérrel és Jézus alapvető krisztológiai identitását, és ezzel együtt a tényt, hogy eljövetele döntés elé állít, önvizsgálatra indít, és (néhány részéről) ellenségeskedést vált ki. A modern megközelítés tehát se tündérmesének nem tartja ezeket (...), de elkerüli az érzelgős és gyerekes túlrészletezést.”¹³

2. Kinyilatkoztatás és szimbolizmus

A második fundamentális teológiai megfontolás, amit előre szeretnék bocsátani, a nem történeti jellegű szentírási beszámolókat kinyilatkoztató jelentőségére vonatkozik. *A Szentírás bizonyos szakaszainak értelmezésében nem tudunk továbblépni a szerző által szándékolt értelem felé, ha a szimbolikus kijelentések kinyilatkoztató értékére vonatkozóan nem módosítjuk eddigi gondolkodásunkat.* Minden megfogalmazás, amely a Szentírásban képeket és szimbólumokat különít el, és azután úgy vezeti be mondatait, hogy „csak” képek vagy „csupán” szimbólumok, a történetiség racionalista és pozitivisták túlsúlyozását árulja el, és ezért látómezejéből kihagyja a bibliai kinyilatkoztatás egy döntő területét.

¹⁰ Uo.

¹¹ „Az Újszövetségen belül egészen egyedülálló műfajt képviselnek azok az írások, amelyeket a »Gyermekek evangéliumai«-nak neveznek”, 1. pont.

¹² *Responses to 101 Questions on the Bible.* 80–81. old.

¹³ *I. m.*, 82. old.

Tekintetbe kell vennünk, hogy a Szentírás gyakran él a költői képzelet eszközével,¹⁴ és ez nem csökkenti az illető szakasz, illetve könyvek jelentőségét. A *zsolnárokat* pl. kinyilatkoztatott imádságoknak tekinthetjük. Úgy tűnik tehát, hogy nemcsak tettekben történt a kinyilatkoztatás, hanem az *emberi képzelőerő inspirált* alkotásaiban is. Amikor Jézus példabeszédeket mond az Isten Országáról, ilyen kinyilatkoztatott „történetek”, „képek” keletkeznek. A kinyilatkoztatásnak ezt az oldalát a teológia mindeddig talán azért nem dolgozta ki, mert féltette tőle a kinyilatkoztatás történeti igazságának szilárdságát. Ezért kell hangsúlyoznunk, hogy a kinyilatkoztatás költői tartalmainak megengedése mellett fenntartjuk a történelemmel való szoros kapcsolatát is.

Mik a szimbolikus kifejezőmódnak azok a tulajdonságai, amelyek alapján a kinyilatkoztatás sajátos módjának fogadhatjuk el? AVERY DULLES¹⁵ nyomán a következő négy jegyet sorolhatjuk fel:

a. A szimbolizmus nem spekulatív, hanem „*résztevő*” tudást nyújt — olyan tudást, amely minket magunkat is belevon a megismerésbe. A szimbólum soha nem pusztán tárgy. Úgy beszél hozzánk, hogy kicsalogat minket világunkból, és bevezet a saját jelentés-világába. A szimbólumokban „el kell időzni”. Minden szimbólum egy nyitott kimenetelű cselekvés, nem pedig egy lezárt tárgy. A szimbólumokkal való érintkezés által az élet új horizontjait, értékeit és motivációit fedezhetjük fel.

b. A szimbólum, amennyiben bevonja magába a megismerőt mint személyt, *átalakító erővel* bír. A szimbolizmus gyógyító hatását drámai módon illusztrálja a pszichoterápia. A szimbólum ‘csinál velünk valamit’, megmozgat, elmozdítja tudatunk középpontját, alakítja értékeinket. Akár nézzük, akár halljuk, akár műveljük, festjük vagy írjuk, a szimbólum nemcsak gondolatot, hanem örömet, félelmet, megdöbbenést, rémületet stb. vált ki. C. G. JUNG látta, hogy ez az az eszköz, amely polivalenciája miatt átalakítja magát a tudatot és ezáltal a beteg személyiséget. Ezt érti JUNG az alatt, hogy a szimbólum egy pszichológiai gép, amely munkává alakítja az energiát, ahogy egy turbina átalakítja a folyam zabolátlan, haszontalan energiáját olyan erővé, amit ellenőrizni és alkalmazni lehet.

c. A szimbolizmusnak erőteljes a hatása az *elkötelezettségre*. Úgy hat az emberekre, mint a ráolvasás. Felkavarja a képzeletet, rejtett energiákat szabadít fel a lélekben, erőt és szilárdságot ad a személyiségnek, feltüzeli az akaratot az elkötelezett cselekvésre. Emiatt minden nagyobb politikai és társadalmi mozgalom is szükségesnek tartja, hogy megfelelő szimbólumokkal lássa el magát. A nemzeti lobogó vagy a himnusz szimbolikus ereje felkelti a hazafias érzelmeket és cselekvésre indít.

d. A szimbólum *sajátos megismerést* is lehetővé tesz: a szellemi világnak olyan területeire vezet be minket, amelyet általában zárva vannak a diszkurzív gondolkodás előtt. A valóság olyan szintjeit nyitja meg előttünk, amelyek máskülönben zárva vannak előttünk, illetve lelkünk olyan dimenzióit és elemeit szabadítja fel, amelyek megfelelnek a valóság

¹⁴ Nyelvünkben a „képzelet szüleménye” kifejezés kifejezetten egy állítás alaptalanságára utal. Pozitív, állító értelem kifejezésére alkalmasabbnak tartom, ha az *emberi képzelőerő alkotásairól* beszélünk. Ezért tartom ajánlatosnak a „képzelet szüleménye” szóhasználatot, ld. *Végkövetkeztetések*, 10. lábjegyzet.

¹⁵ *Models of Revelation*, Dublin 1983, 131–154. old.

dimenzióinak és elemeinek. A szimbólum nem úgy tár fel valamit, hogy jelentését közszemlére teszi ki, hanem úgy, hogy belesodor minket a maga mozgásába és kimozdít minket világunkból. A szimbólum jelentése ezért nem rögzíthető kategorikus gondolkodással és nyelvezettel. A szimbólum mégsem értéktelen az igazság keresésében, van kognitív értéke, „gondolkodásra indít” — PAUL RICOEUR híres szava szerint.

3. A dogmák szentírási megalapozása

Spinetoli gondolkodásmódja számomra azt sugallja, hogy a dogmáktól túlzott szentírási megalapozást kíván meg. A *Biblikus Konferencia* módszertani hiányosságának róható fel, hogy a „Gyermekségtörténet és mariológia” cím ellenére csupán az exegetikai kérdésekre koncentrált, és a dogmafejlődés bemutatása révén nem jutott el a voltaképpeni mariológiáig. Márpedig egy ökumenikus keretben gondolkodó konferencián ezeket tisztázni kellett volna. Harmadik megállapításom tehát erre vonatkozik: *A Mária-dogmák olyan tanítások, amelyek kielégítő megalapozását nem várhatjuk el csupán a gyermekség-evangéliumok exegézisétől.*

R. E. BROWN világosan látja, hogyan lehet a Mária-dogmák és más tanítások esetében továbblépni az exegézistől az egyházi tanításig. A teljesség igénye nélkül három csoportot állít fel a dogmák újszövetségi megalapozásáról:¹⁶

1. Tanítások, amelyeknek bőséges, bár kezdetleges alapjuk van a Szentírásban;
2. Tanítások, amelyeknek szűk alapjuk van a Szentírásban;
3. Tanítások, amelyekről a Szentírás voltaképpen hallgat.

A szűzi fogantatás tanítását a második csoportba sorolja. „Bár az evangéliumi anyag korlátozott, a későbbi evangéliumok mégis eléggé világossá teszik, hogy az első század végére Jézus anyjának különleges szerepet tulajdonítanak a krisztusi tanítványságban az ősegyház több pontján. Egy ökumenikus tanulmányban, amelyet katolikus és protestáns tudósok készítettek együtt (*Mary in the New Testament*, New York, Paulist 1978), a 'röppálya' képét használtuk. Mária szerepének röppályája az Újszövetség időben később keletkezett szakaszaiban egyre magasabbra ível, és a következő egyházi nemzedékekben ez folytatódik, míg végül azt hirdetik róla, hogy ő a legtökéletesebb keresztény. Bár a mariológia néhány későbbi fejleményénél protestáns testvéreink talán jobban elgondolkoznak, a röppálya képét használó megközelítés kimutatja, hogy a későbbi fejlemények nem függetlenek az Újszövetségtől.”¹⁷

A „röppálya-modell” tehát arra vonatkozik, hogy egy-egy későbbi egyházi tantétel nem a szentírási részletek „szó szerinti értelmének” meghatározása.¹⁸ A szentírási helyektől

¹⁶ BROWN, R. E.: *Biblical Exegesis and Church Doctrine*. Geoffrey Chapman, London 1985, 31–48. old.

¹⁷ *Responses to 101 Questions on the Bible*. 86–87. old.

„röppálya” vezet a dogmákhoz, vagyis végigvezethető, nem tetszőleges nyomvonal. A dogmák a Szentírásból nem egyszerűen logikai levezetéssel születnek, hanem az egyház „értelmező intuíciója” révén,¹⁸ amelynek eredményeit az egyházi tanítóhivatal bizonyos pontokon rögzíti. Spinetoli előadásában ez a kapcsolat tűnik túlságosan lazának, amikor „mítoszteremtéssel határos” folyamatnak nevezi ezt.

4. Észrevételek az előadásról

Ennek a három teológiai előfeltevésnek az alapján szeretnék észrevételeket tenni Spinetoli professzor előadásáról.

Nem kívánok bővebben kitérni az előadás olyan részleteire, amelyeket inkább retorikai fogásnak, mint teológiai érvelésnek tartok (kiemelések tőlem): „A Mt 1,18–25 szokványos vagy hagyományos olvasata *túl világos ahhoz, hogy meggyőző lehessen.*” (3.) Vagy: „*Valójában ez nem így történt és nem történhetett meg, ezért igaz sem lehetett.* S csupán azért lehetett (irreális hipotézissel) mindenkor feltételezni, hogy az ember meg tudja ragadni e lény (ti. Jézus Krisztus) igazi és végső valóságát.” (3/b.) És másutt: „Ez (ti. a kalkhedoni krisztológia) olyan megoldás volt, amelyben mindenki megtalálta az általa képviselt álláspontot, de éppen ezért *mindenki számára elégtelen volt a múltban, és elégtelen ma is*” (1. lábjegyzet). Hozzászólásomban azonban nem ezen az érvelési szinten kívánok mozogni, és Spinetoli előadása is jóval értékesebb annál, mint hogy csupán eme elcsúszások alapján ítéljük meg.

A gyermekség-evangéliumok irodalmi műfajának meghatározásánál, úgy gondolom, Spinetoli elemzésében túlságosan háttérbe szorul a hit *értelmi* eleme. Én örömmel üdvözlöm azt a megközelítést, amely visszatér a hit bibliai fogalmához, és hangsúlyozza abban a *személyes kapcsolódás* vonását. Végletesnek tartom azonban az ilyen megfogalmazásokat: „A hit ezzel szemben a Krisztus és az Isten misztériumával való kapcsolatteremtés kísérlete a megértés igénye nélkül” (13. lábjegyzet). A hit értelmi, megértési mozzanatának háttérbe szorulásával magyarázom azt a kijelentést is, hogy „az evangéliumban nem a misztérium megértése vagy elmélyítése a fontos, hanem az, hogy az ember elsősorban ne önmagáért, hanem másokért, embertársai előbbre jutásáért és boldogulásáért kezdjen új életet” (1. pont). Ha itt „misztérium megértése” valamiféle gnosztikus érdeklődést jelent, akkor egyetértek vele. A megfogalmazásból azonban úgy tűnik, Spinetoli nem tulajdonít a misztérium megértésének semmilyen szerepet a megtérésben, az új élet kezdésében. Holott az újszövetségi gondolkodásmód szerint, ahogy én látom, Krisztus „ismerete” a megtérés lényeges eleme. A misztérium nem csupán ismeret, hanem átalakító erő is. A II. vatikáni zsinat *Dei*

¹⁸ BROWN a „szó szerinti értelem” alatt ezt érti: „Mire irányult az emberi szerző szándéka, amikor a szakaszt leírta, illetve hogyan értették azt olvasói, amikor először találkoztak a szöveggel?”, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*. 31. old.

¹⁹ *I. m.*, 39. old.

Verbum konstitúciója (5.) is elismeri a „ráhagyatkozás” elemének elsőbbségét, de fenntartja az értelmi elem fontosságát is: „A kinyilatkoztató Istennek 'a hit engedelmisségével' tartozunk (Róm 16,26; vö. Róm 1,5; 2Kor 10,5–6), mellyel az ember szabadon Istenre bízva egész önmagát, 'értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt' és önként elfogadja a kapott kinyilatkoztatást. (...) A Szentlélek folyton tökéletesíti hitünket adományai által, hogy egyre mélyebben megértsük a kinyilatkoztatást.”

A hit alapjára vonatkozóan igen kritikus szakasznak tartom a következőt: „Természetesen ezek (ti. a gyermekség-evangéliumok történetként elmondott meghirdetési skémái) csak látszólagos 'bizonyítékok', mert a hit nem reális vagy történeti alapokon nyugszik, — ezek ugyanis nem léteznek — hanem a feléje irányító didaktikai eszközökre 'támaszkodik.'” (1.) A kijelentés általánosítással téved. Nagyon hiányzik a „hit” szó elől a pontosítás: a *gyermekség-evangéliumok mögött meghúzódó* hit. Létezik a hit reális, történeti alapja: Jézus nyilvános működése, kinszenvedése és kereszthalála. Lehet, hogy a tanítványokban a Jézussal való, húsvét előtti személyes találkozások még nem hoztak létre teljes, húsvéti hitet, de ezek mint „reális alapok” mégis elengedhetetlenek voltak a feltámadás utáni hit kialakulásához. Ezért úgy gondolom, hogy az idézett szakasz kiegyensúlyozásra szorul.

Ennek a szakasznak az utolsó bekezdése egy vonalba helyezi Jézus megkeresztelkedését, a húsvéti megjelenéseket, a színeváltozást és a gyermekség-evangéliumok meghirdetési jeleneit. Biblikus szakkifejezések ezek a „Krisztus-történetek”, amelyek Krisztus *kilétét* tárják fel. Valóban „teljesen szubjektív jellegűek”, de szerintem nem olyan értelemben, hogy „ő sosem mutatkozott és senki sem látta ilyen dicsfénytől övezett állapotban”, hanem olyan értelemben, hogy a beszámolók a tanúk belső tapasztalatát írják le, amely az ő teljes „szubjektivitásukat” igénybe vevő esemény. A történetiség megállapítása ezért a belső tapasztalatok leírásában mindig a legnehezebb eset. Kimondhatjuk, hogy egyszerűen nem tudjuk, valójában mit láttak az apostolok színeváltozás hegyén, de vakmerőség lenne kimondani, hogy semmit sem láttak.

A 2. végén ez a probléma jelenik meg olyan formában, hogy az magát a dogmafejlődés folyamatát illeti kritikával: „Az az igény, hogy Jézus alakját 'kifejezetté’ tegyük, helyénvaló és szükséges kívánság. Csakhogy ez a kifejezetté tétel azzal a kockázattal jár, hogy a mítoszteremtéssel határos magasztalássá, idealizálássá vagy kegyességgé válik.” A Jézus alakját kifejezetté tevő igény nem a teológusok „bűne”. RAYMOND E. BROWN a katolikus felfogásban természetes folyamatnak tekinti:

„A római katolikus egyház szilárdan kitartott amellett, hogy Jézus szűztől született, emberi apa közbejötté nélkül. Némelyek ezt elutasítják, mint szűklátókörű konzervativizmust, de akik úgy gondoljuk, hogy ez egy tévedhetetlen tanítás, fel kell ismerjük, hogy itt valami más működik, mint a kielégítő biblikus igazolás, vagy a logika, vagy a szigorú teológiai okfejtés. A keresztények, abból fakadóan, hogy Krisztus alakját életük középpontjába állítják, hirdetik, a liturgiában ünneplik, és tulajdonságait egyre mélyebben megértik, a hivatalos egyházi tanítók által döntést hoztak arról, hogy egy

kisebbségi újszövetségi vélemény, bármilyen elszórt is a tanúság reá nézve, helyes értékelés arról, hogy Isten mit tett Jézusban.”²⁰

BROWN szerint tehát az egyházi keresztény élet a maga belső „logikája” által vezetett Jézus alakjának „kifejezetté tételéhez”, vagyis ahhoz, hogy róla későbbi korok fogalmai és filozófiai szerint kijelentéseket tegyenek. Ez nem egyenlő a (tudományos) teológia fejlődésével. Nem lehet a teológia nyakába varrni az egész dogmafejlődést.

Ez a folyamat nyilvánvalóan magán viseli a kor kultúrájának jegyeit, és ezek kimutatása nagy értéke az előadásnak (pl. a szüzesség mint kötelező csatorna Isten és ember között, a nemiség lebecsülését előfeltételező magyarázatok tarthatatlansága, az ószövetségi értelmezési sémák stb.)

A Végkövetkeztetésekben Spinetoli ismét megteszi azt az általánosítást, amit szerintem a gyermekség-evangéliumok alapján nem lett volna szabad megtennie: „A transzcendens vagy felülről kiinduló krisztológia megszüntette az alulról vagy az alapból kiinduló krisztológiát.” Úgy gondolom, nem jogos a krisztológiáról mint teológiai diszciplínáról beszélni itt. A Jézus Krisztusra vonatkozó hittételek nem kizárólag teológusok ötletei. A spiritualitás és a liturgia története pedig azt mutatja, hogy a Jézus emberségét hangsúlyozó áramlat (én ezt értem alulról induló krisztológia alatt) mindig is megvolt az egyházban, ha nem is mindig elég nagy súllyal.

Spinetoli helyesen érzi a szimbolikus kifejezésmód sajátos jellegét, amely a történetiség szempontjából külön bánásmódot igényel. Helyesen óv attól, hogy a gyermekség-evangéliumokat „elsietett módon közvetlen történeti forrásoknak tekintsük” (1.). Mégis beleesik abba a hibába, hogy nem méltatja kellőképpen annak kinyilatkoztató szerepét: „Úgy látszik, mintha e sajátos műfajú leírások 'emlékek', 'visszaemlékezések' lennének, valójában azonban csak 'képek' és 'prófétai meghirdetések'.” (1.) Ugyanilyen jó nyomon indul el, de szerencsétlen következtetést tesz a 3/a. pontban is: „A hit nyelvezete elkerülhetetlenül szimbolikus jellegű, mert a felfoghatatlant akarja megértetni képek, analógiák és a történelem világából vett utalások segítségével, amelyek azonban nem azt akarják mondani, amire látszólag vonatkoznak. E nyelvezetben nincs megfelelés (nincs meg a skolasztikusok által emlegetett *adaequatio intellectus ad rem*) a mondottak és a szándékolt mondanivaló között.” Nem hogy nincs megfelelés, hanem nagyon is szigorú megfelelés van, de az nem *skolasztikus* jellegű. A szimbolikus nyelvezet nem tetszés szerinti, nem csapongó, és nem önkényes.

²⁰ I. m., 36–37 old. Ugyanebben a művében BROWN a szűzi fogantatásról szóló tanítás státuszáról: „A The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus c. művemben (New York 1973) azt írtam: Úgy gondolom, hogy a római katolikus teológiában általában alkalmazott kritériumok szerint a szűzi fogantatást a rendes tanítóhivatal által tévedhetetlenül tanított tételek közé sorolnánk.’ Szükségesnek éreztem rámutatni arra, hogy más teológusok nem értenek egyet ennek a tételnek a tévedhetetlen státuszával, és hogy van némi nehézség a tétel története körül. Az a pusztán tény, hogy felsoroltam néhány problémát és hogy következetesen úgy fogalmazok, hogy ‘úgy gondolom, ez tévedhetetlen tanítás’, és nem mondom ki, hogy ‘ez tévedhetetlen tanítás’, felbőszíteni látszik némely ultrakonzervatív személyt. Nézetem szerint csak a pápának és a püspököknek van meg a végső hatalmuk kimondani, hogy ‘ez tévedhetetlen tanítás’.” (27. old., 11. lábjegyzet).

Valójában maga Spinetoli is utal ezekre a megfelelési módokra, amikor a meghirdetés skémáiról, hitvallás-formákról stb. beszél.

Különösen csalódást okozó a szimbolikus nyelvezet lebecsülése a *Végkövetkeztetés* c. részben: „Mindez azonban csak mítosz, jóllehet nem abban az értelemben, hogy csupán a képzelet szüleménye, hanem abban, hogy olyan képzeletszülte öltözék, amely eltakarja a végső realitást.” A „realitás” itt valószínűleg a történetiségre vonatkozik, a „képzeletszülte öltözet” viszont a szerző más helyen „objektív képeknek” (1.) nevezi, „mert Jézus olyan volt és olyan, mint amilyennek a szövegek bemutatják” (1.). Nehéz eldönteni, hogy a szerző mit tart Jézus *realitásának*: a történeti értékű részleteket vagy a krisztológia identitásra vonatkozó kijelentéseket?

Az elmondottakból, gondolom, kitűnik, hogy Spinetoli professzor előadása sok anyagot nyújt nemcsak az exegetikai, hanem a szisztematikus reflexióhoz is. Az előadás szövegét már előre ismerve valószínűleg a *Biblikus Konferencia* többi résztvevői is előbbre tudtak volna lépni az elemzésben és egymás megértésében.

Produced with ScanTopDF

ARISTIDE SERRA

MÁRIÁNAK, JÉZUS ANYJÁNAK ALAKJA A LUKÁCS-EVANGÉLIUM GYERMEKSÉG-TÖRTÉNETÉNEK NÉHÁNY SZAKASZA ALAPJÁN

1. „... Isten elküldte Gábor angyalt ...” (Lk 1,26)

A Sínaitól Názáretig, a Régitől az Új Szövetségig

Mária köszöntése (Lk 1,26–38), mint az Új Szövetség kezdetének pillanata ¹ meglepő egybecsengést mutat a Régi Szövetség megkötésével, ami a Sínai-hegy lábánál történt (Kiv 19,3–8).

Izrael a Sínai hegynél

A Sínai-hegyen megkötött Szövetségnek — ami az egész Régi Szövetség igazi evangéliuma! — három szereplője van: Isten, Mózes és a nép. Még pontosabban: Isten Mózesnek, az ő szószólójának szolgálata által beszél Izrael népéhez, és a nép Mózes által válaszol Istennek.

A pillanat a lehető legünnepélyesebb. A Kiv 19,3–8 írja le. Mindenekelőtt Isten kezdeményezése látszik. Sínai csúcsán, ahová Mózes az Úr hívta, ezt mondja az Úr:

„Ezt közöld Jákob házával; és hirdesd Izrael fiainak. Láttátok, mit tettem az egyiptomiakkal, s hogy mintegy sasszárnyon hordoztalak benneteket s ide hoztalak magamhoz. Ha tehát hallgattok szavamra és megtartjátok szövetségemet, akkor az összes népek között különleges tulajdonommá teszek benneteket, hiszen az egész föld az enyém. Papi királyságom és szent népem lesztek. Ezeket a szavakat add tudtára Izrael fiainak.” (Kiv 19,3–6).

Mózes, küldetéséhez hűségesen, lement a hegyről, és az összegyűlt népnek teljes mélységében elmagyarázta az isteni ajánlat szavait (7. v.). Isten ugyanis olyan népet akar, amely

¹ Isten Fiának megtestesülését Mária méhében joggal tartják az Új Szövetség hajnalának vagy kezdetének. Azáltal ugyanis, hogy Isten magára veszi a mi húsunkat és vérünket egyik nővérünkötől (a názareti Myriamtól), „új” és hallatlan módon valósítja meg azt, hogy „velünk van” és „köztünk van”. Isten közössége az emberrel (ez a Szövetség!) így a legmélyebben kifejeződik, ami egyedül az Ő szeretete kezdeményezésének köszönhető. Egy olyan szeretet ez, amely mindig kifürkészhetetlen megoldásokat talál.

szabad és tudatában van saját felelősségének. A Szövetség dialogikus és az emberi személy minden képességére igényt tart:

*„Szeresd Uradat, Istenedet
teljes szívedből,
teljes lelkedből, minden erődből” (Mtörv 6,5).*

Mózes szavaitól megvilágosítva, az egész nép egy szívvel válaszolta:

„Mindent megteszünk, amit az Úr parancsol” (Kiv 19,8a).

És Mózes visszatért az Úrhoz, hogy beszámoljon a nép szavairól (8b v.). Meghatározó szavak ezek Izrael sorsát illetően! Olyan, mint a nép „igen”-je az Úr ajánlatára. Ettől a pillanattól kezdve kész a Szövetség eljegyzése. Izrael Isten „menyasszonyá”-vá válik:

*„Rád terítettem köntösömet ... szövetséget kötöttem veled
– mondja az Úr, az Isten –, és az enyém lettél (Ez 16,8).*

Maga az Úr nyilatkoztatta ki Mózesnek, mennyire örömet lelte a hűségnek ilyen készséges kinyilvánításában:

„Hallottam a hangos beszédet, amelyet ezek az emberek veled folytattak; mindenben igazuk van, amit mondtak. Bárcsak mindig ilyen maradna a szívük, hogy félnének, megtartanák parancsaimat, és jól menne mindig a soruk nekik is, gyermekeiknek is!” (Mtörv 5,28b–29).

A Szövetséget követő történelme folyamán Izrael, a Jegyes, szakadatlan emlékezni fog a Sínai lábánál kimondott „igen”-re. Mivel megőrizte szívében annak az ígéretnek a visszhangját, az első szeretet üdőségét élvezte, amint ezt az Ószövetség könyvei is dokumentálják. Mintegy tucatnyi alkalommal elbeszéli a Sínai Szövetség megújítását vagy valamely alapvető kötelességet, amely abból fakad. Mindenesetre ennek a rítusnak a menete tükrözi és meghosszabbítja a Sínainál történt eseményt.

Ha a Szent Hegy lábánál ott volt Mózes, aki Isten nevében beszélt, később újból színre lép egy-egy közvetítő, aki az Úr szószólójának öltözkéiben beszél a gyülekezethez. A körülményeknek megfelelően ezt a szerepet egyik alkalommal egy király veszi magára: Jozija (2Kir 23,1–3), Aza (2Krón 15,9–15); máskor a nép egy vezére; Józsué (Jós 1: 24,1–28), Nehemiás (Neh 5,1–13), Makkabeus Simon (1Mak 13,1–9); vagy egy pap, mint pl. Ezdrás (Ezd 10,10–12; Neh 9–10).

Annak hasonlóságára, amit Mózes tett a Sínai-hegyen, a közvetítő szerepe az, hogy bemutassa és világossá tegye Isten akaratát, ami a Szövetségen alapul. Minden alkalommal előbbé kell tenni azokat a kötelességeket, amelyeket magukra vettek, mint Isten népe. Ezért a formula olykor élénk küzdelemmel gazdagodik és a közvetítő és a gyülekezet között vagy

fordítva. Ezt látjuk Józsué,² Ezdrás,³ Nehemiás⁴ stb. esetében. És mivel a Sínain a nép kifejezte a saját beleegyezését, amikor ezt mondta:

„Mindent megteszünk, amit az Úr parancsol” (Kiv 19,8; 24,3,7),

a Szövetség megújításának jeleneteiben, a nép lényegében azonos formulával erősíti meg az Úr iránti hűségét:

„Az Úrnak, a mi Istenünknek szolgálunk, és engedelmeskedünk az ő szavának!” (Józs 24,21.24).

Vagy ugyanígy:

„Megtesszük, amit mondasz” (Ezd 10,12; Neh 5,12; 1Mak 13,9),

vagy a közvetítő szava szerint, amit Isten nevében mond.

Az Új Szövetséghez közeli időkben a Sínai „gyülekezet napja” (Mtörv 4,10) ideális mintává vált Izrael közössége számára; a várt Messiásnak, mint új Mózesnek lesz a feladata, hogy a bensejében megújult közösséget bemutassa az Úrnak. A Sínai eredeti „fiat”-ja ott visszhangzott minden igazi izraelita szívében és értelmében, mint a múltat visszaidéző vágyakozás refrénje: *„ifjúsága napjaiban”* (Óz 2,17; vö. Ez 16,8). PHILÓN egy emlékezetes oldalt szentel ennek, mely erős érzellemmel van áthatva.⁵ A qumráni monasztikus közösség körében megkívánták, hogy a Messiás jelenlétében a nép ugyanazt a docilitást fejezze ki, mint amit a régi Izrael a Sínain Mózesrel szemben.⁶ A rabbinikus irodalom pedig át van szöve arra az ígéretre való sokszínű vonatkozással, amely Izrael megváltozhatatlan érdemét jelentette.⁷

² Józs 24,2–15 (Józsué beszéde). 16–18 (a nép válasza). 19–20 (Józsué ellenvetése). 21 (a nép válasza). 22a (Józsué újból beszél). 22b (a nép ígérete). 23 (Józsué új parancsa). 24 (a nép záró válasza).

³ Ezd 10,10–11 (Ezdrás beszéde). 12 (a gyülekezet válasza). 13–14 (gyakorlati nehézség, amit a nép mutat). 15–16a (a nép új beleegyezése, kivéve néhány csoportot). 16b–17 (Ezdrás elfogadja a nép ellenvetését, és minden nemzetség számára választ egy-egy családfőt).

⁴ Neh 5,8a (Nehemiás beszéde az előkelőkhöz és előljárókhoz). 8b (az előkelők és előljárók nem tudnak válaszolni). 9–11 (Nehemiás buzdítással folytatja). 12b–13a (Nehemiás megesketi őket a papok előtt, és egy szimbolikus tettet végez). 13b (az egész nép csatlakozik ahhoz, amit az előkelők és a előljárók megígértek).

⁵ *De confusione linguarum*, 58–59.

⁶ 4Q (= negyedik qumrani barlang), *Testimonia*, 1–8 sor.

⁷ Ezt a szintézist egy tanulmányomból merítem, melynek címe: *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1–12 e 19,25–27*, ed. Herder, Roma 1977, pp. 139–215.

Mária Názáretben

Az antik keresztény hagyomány — különösen a keleti — megsejtette, hogy Mária köszöntésének képe néhány ponton alapvető kapcsolatot mutat a Sínai hegyen megkötött Szövetséggel. Mindkét epizódban Isten az, aki kinyilatkoztatja magát. A Sínain ő beszél a népnek Mózes által; Názáretben ő beszél Máriának Gábor angyal által (Lk 1,26.45).⁸

Gábor angyal — mint annak szócsöve, aki őt küldte — megmutatja Máriának azt a tervet, amit Isten elképzelt róla. Máriát betölti az isteni jóindulat, amely mély átalakulást idézett elő személyében (28. v.: „kegyelemmel teljes”). És ez azért jött létre, mert a názáreti szűz arra lett kiválasztva, hogy a Messiásnak, Isten Fiának anyjává váljon. Ő örökre uralkodni fog Jákob házában, ami már az Egyház (30–33. v.).

Milyen módon viselkedik Mária az isteni ajánlattal szemben? Ő, mint „Sion leánya”, azt mutatja, hogy magáévá tette a hitnek azt a stílusát, amely pontosan népét jellemezte. Isten nem némaságra nevelte Izraelt, hanem egy világos és bizalmas párbeszédre, ami pl. egy fiú és apja között fennáll. Mária is az Istennel felvett párbeszédben az üdvörténet egy annyira kulcsfontosságú pillanatában beveti az ész és a szív képességeit, hogy tudatos és felelős beleegyezést nyújtson az Úrnak, aki hívja. II. János Pál mondja:

„Ha Isten interpellál Máriánál, Mária is interpellál az ő Istenénél.”⁹

A „*Redemptoris Mater*” enciklikában írja a Pápa:

„Az angyali üdvözlésben ... Mária teljesen ráhagyatkozott Istenre ... „az intellektus és az akarat teljes hódolatát” nyújtva (*Dei Verbum*, 5). Tehát teljes emberi és női „én”-jével válaszolt” (n. 13).¹⁰

Ilyen az angyali üdvözlés párbeszédének dinamikája. A hit nem homályosítja el a természet és a kegyelem ajándékait, amelyeket az Úr árasztott belénk. Ellenkezőleg! A hit megmozgatja és nemesíti az értelmet, a szívet, az érzelmi világot, a megkülönböztető képességet ... Ez tényleg nem egy racionális tisztelet, de értelmes. Távol áll tehát az ún. „carbonáriusok hitétől”.

Názáretben, ténylegesen az angyal háromszor beszél: „Örülj...” (28. v.). „Ne félj ...” (30–33. v.) „A Szentlélek leszáll rád ...” (35–37. v.). És Mária háromszor adja bizonyítékát egy intelligens és szabad magatartásnak. Az elején zavarban van, megkérdezi, mi az értelme az angyal köszöntésének (29. v.). Aztán később egy nehézség merül fel: hogy lehet ő anyá-

⁸ A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, Queriniana, (Brescia 1987), pp. 18–23.

⁹ Mária „fiat”-ja Izrael Sínain mondott „fiat”-jának beteljesedése. II. János Pál „Angelus”-kor tartott homíliája, 1983. július 3. vasárnap. Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI/2 (luglio–dicembre 1983), Libreria ed Vaticana 1983, p. 17.

¹⁰ *Enchiridion Vaticanum*, 10 (1986–1987), ed. Dehoniane, Bologna (1989), p. 933.

vá, aki titokzatos módon arra érez indítást, hogy szüzességben éljen, bár József jegyese (34. v.)? Az ő ellenvetése nem a hit hiányát jelenti, mint Zakariás esetében (20. v.). Az idős pap ismerte az írásokat, és az írások dokumentálják, hogy voltak különböző esetek terméketlen asszonyokkal, akik fogantak, miután az Úr meggyógyította őket. De Mária helyzetének abszolút nincsenek precedensei; ezért ő világosságért könyörög, „hogyan” tudna együttműködni abban, amit Isten most tőle kér. Az angyal ekkor – hasonlóan ahhoz, amit a Szövetség esetében a régi közvetítők tettek – megerősíti az ő gondolatait azzal, hogy beszél neki a Szentlélek közbelépéséről.

És ez az a pont, ahol Mária Istenre hagyatkozik, akinek semmi sem lehetetlen. Így hangzik válasza:

„Íme az Úr szolgálólánya vagyok. Igen, legyen velem a te szavad szerint” (38. v.).

Mária „fiat”-jának tartalma közeli visszhangját adja annak a „fiat”-nak, amit Izrael mondott ki, amikor saját beleegyezését adta a Szövetséghez:

„Mindent megteszünk, amit az Úr parancsol” (Kiv 19,8; 24,3.7.).

„Mi az Úrnak szolgálunk” (Józs 24,24).

„Azt tesszük, amit te mondasz” (Ezd 10,12; Neh 5,12; 1Mak 13,9).

A jelenet befejezésénél, az angyal eltávozik tőle (38b v.), szinte Mózeshez hasonlóan, amikor

„... visszatért az Úrhoz, hogy elmondja a nép feleletét” (Kiv 19,8b).¹¹

Konklúzió

Kimeríthetetlen az az „újdonság”, ami Názáretben azon a napon történt, amikor Isten – angyala által – beszélgetést kezdett Máriával.

Addig a pontig a Szövetség – vagyis az Istennek népével való közössége – a próféták által, akik Isten szócsövei voltak, a Törvény által, a Templom által fejeződött ki ... Most azonban Mária méhe mutatkozik meg, mit jelent Isten terve, hogy Ő Emmánuel lesz, a „velünk lévő Isten”. A terhesség kilenc hónapja Máriát a Csönd katedrálisává teszi. Az Ige, aki az ő méhébe alászállt, nem beszél. De húsával az anyja húsához tapad, hozzá van kötve a köldökszínórral. Abból a méhből jön elő emberi alakba öltözve. Amennyiben „asszonytól született” (Gal 4,4), ő „Mária fia” (Mk 6,3), „ember fia”, „testvérünk” (vö. Zsid 2,11).

Hogy megvalósuljon ez a terv, természetes, hogy Istennek egy asszony közreműködését kellett kérnie. II. JÁNOS PÁL pápa *Mulieris dignitatem* kezdetű enciklikája nyilvánvalóvá teszi a tényt, miszerint

¹¹ SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 169–173.

„...az Ószövetségben Isten különböző módon fordult a nőkhez, mint például Sámuel vagy Sámson anyjához, hogy beavatkozzék népének sorsába; de ha népével szövetségre akart lépni, akkor csak férfiak jöhettek szóba: Noé, Ábrahám, Mózes. Az Újszövetség kezdetén, amely örök és visszavonhatatlan, ott áll az «asszony»: a názáreti Szűz” (11. p.).

Ezért — állítja a *Fate quello che vi dirà* mariológiai dokumentum:

„... a «názáreti párbeszéd» úgy jelenik meg előttünk, mint ami a femminizmusnak az üdvösség történetében a legjelentősebb momentuma és legmagasabb pontja” (79. p.)¹²

De az «Annunziata» az Úr minden tanítványa számára példaképpé lesz. Mi is „teoforosz”-okká, azaz Isten-hordozókká válunk, amikor a Szentlélek indítására (Jn 4,23) megnyitjuk a szívünket és értelmünket az Igazság Igéjének. A Názáretben szentesített Szövetség tehát meghosszabbodik abban a személyben, akit a Szentlélek működése segít. A hívó Jézus „anyjává” és jelenlétének „tabernákulumává” válik, amint maga Jézus ígérte:

„Anyám és testvéreim azok, akik Isten igéjét hallgatják és teljesítik” (Lk 8,21; vö. Mk 3,34—35; Mt 12,49—50).

vagy máshol:

„Aki szeret engem, megtartja tanításomat. Atyám is szeretni fogja őt, hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23).

2. „megjelent (Zakariásnak) az Úr angyala ...” (Lk 1,11) „elküldte Isten Gábor angyalt... egy szűzhöz ...” (Lk, 1,26—27) Zakariás és Mária, János és Jézus

Általánosan elfogadott vélemény, hogy Mária köszöntése és Zakariás köszöntése között párhuzam áll fenn.

A görög–római irodalomban eléggé ismert volt az úgynevezett *synkrísis*, azaz egy többnyire ellentétes jellegű összehasonlítás, legtöbbször két személy között. Lehet ez pl. két író (Homérosz és Héziodosz, Aiszkülosz és Euripidész, Hérodotosz és Thuküidész ...), két hadvezér (Nagy Sándor és Cézár, Cézár és Pompeius, Scipione és Likurgosz ...), egy

¹² Capitolo Generale dell'Ordine dei Servi di Maria, *Fate quello che vi dirà*, ELLE DI CI, 10096 Leumann (Torino) 1985, p. 73.

bölcselő és egy politikus (Nagy Sándor és Szókratész, Krózus és Diogenész ...), és így tovább. Elegendő PLUTARKHOSZ művére gondolni, a *Párhuzamos életrajzok*-ra, ami nem sokkal későbbi Lukácsnál.

A paralelizmus vagy *synkrisis* technikáját otthonosan használja Lukács. Zakariás és Mária köszöntésének esetében a következő tézis szolgálatában alkalmazza: Keresztelő Jánossal, aki Zakariástól fog születni, beteljesedik az ószövetségi előkészület ideje; míg Jézussal, aki Máriától születik megkezdődik az eszkatologikus teljesség korszaka. Ebből az alaphelyzetből emelkedik ki a Zakariás és Mária — nemkülönben János és Jézus közötti — szimmetriákat és aszimmetriákat hordozó kép.

Zakariás és Mária

A Keresztelő János apja és Jézus anyja közötti *synkrisis* legkevesebb az itt következő konvergenciákra és eltérésekre épül.

a. Zakariásnak a jelenés a *Jeruzsálemi Templomban* történik, „...az áldozati oltár jobb oldalán” (Lk 1,11), amely a Szentek Szentje előtt helyezkedett el. Tehát azon a helyen vagyunk, amely egész Izrael számára a legszentebb hely, az Ó Szövetséget kifejező csúcs.

Mária esetében ellenkező a helyzet. Itt a helyszín: „... Galilea Názáret nevű városa” (Lk 1,26). A keret inkább profánnak mondható, mivel a „népek (pogányok) Galielájának” nevezték (Iz 8,23; vö. Mt 4,14), azaz az idegenek földjének. Ténylegesen Galileába, a pogány területekkel való határai miatt, könnyen beszüremkedtek nem zsidó elemek. Ezenkívül a jánosi hagyományból az tűnik ki, hogy a közmeggyőződés szerint Názáretből nem jöhetett semmi jó (Jn 1,46). Nikodémusnak pedig a farizeusok azt vetették ellene, mintegy fricskaként: „Vizsgáld át (az Írást), és meglátod, hogy Galileából nem támad próféta!” (Jn 7,52).

Már ezzel az előjátékkal Isten megérteti, hogy az ő lakhelye nem kötődik többé a Jeruzsálemi Templomhoz. A világ minden szeglete — bármennyire lenézett, elhanyagolt legyen is az — igenis lehet az ő ott lakásának a szentélye. Názáret (és természetesen Mária személye) úgy tűnik fel, mint a keresztény univerzalizmus kezdeti jele. A kőtemplom üdvrendi szerepe megszűnik, most már minden hívő szíve az isteni jelenlét szentélye lehet, amennyiben befogadja az evangéliumi szót (vö. Lk 8,21; Jn 4,20–24; 14,23).

Úgy tűnik hasonló tanítás már megjelenik azzal a ténnyel, hogy Gábor angyal belépett „...hozzá” (Lk 1,28a). Az égi hírvivő mintha elvonatkoztatna a lokalizációtól. Igaz, hogy Lukács később megemlékezik Mária „házáról” (Lk 1,56); mégis azt a benyomást kelti, hogy pontosan Mária jelenléte nyújtja azt a misztikus teret, amit Isten megajándékoz az ő jelenlétével, az angyal által.

b. Zakariás és Erzsébet „igazak voltak Isten előtt és feddhetetlenül éltek az Úr parancsai és törvényei szerint” (Lk 1,6). Más szavakkal, ők testesítették meg az ószövetségi vallásosság eszményét. „Jahve szegényei”-nek mintaképét nyújtják, azaz a mózesi törvény megtartása

által megszerzett igaz voltot (vö. Fil 3,9a). Ami itt előtérbe kerül, az ő feddhetetlen magatartásukból származó érdem.

Máriát viszont a *kecharitomene* jelzővel üdvözlí az angyal (Lk 1,28). Ő tehát a *charis* nak, azaz az isteni tetszésnek, kegynek, jóindulatnak a tárgya. A hangsúly tehát nem annyira a Szűz személyes erényein van (amivel kétségkívül rendelkezik), mint inkább azon, amit kap. Isten kezdeményezése, ami szerepet játszik. Isten, az ő mindent megelőző szeretetével elárasztja ezt a teremtményt kegyelmével, irgalmas jóságával, még azelőtt, hogy ő bármi is tehetne, hogy mindezt kiérdemelje. M. CAMBE így kommentálja: „Zakariással ellentétben: Mária megnyitja és szimbolizálja a keresztény üdvrendet. Isten oldaláról nézve jellemző vonása, hogy betölti Isten *charis*a; az ember oldaláról tekintve a hit válasza a jellemző vonása”.¹³

c. Mind Zakariásnál, mind Máriánál az angyal ezt mondja: „Ne félj!”. Az indok azonban különböző.

A templom papjának ezt mondta az angyal: „... *könyörgésed meghallgatásra talál Feleséged, Erzsébet fiat szül: Jánosnak fogod hívni. ... Mihelyt szolgálatának napja elmúltak, hazament. E napok után felesége, Erzsébet méhében fogant ...*” (Lk 1,13.23–24.).

A názáreti Szűznek ellenben ezt mondja az angyal: „*Kegyelmet találtál Istennél. Méheben fogansz és fiat szülsz ... A Szentlélek száll rád ...*” (Lk 1,30–31.35).

Másként mondva: Zakariásnak az angyal megerősíti egy ima meghallgatását, ami alulról indult, és ami termékenységért könyörgött a felesége számára, aki idős és terméketlen volt. Egy olyan szituáció, aminek megvoltak a precedensei az Ószövetségben, és ami nem zárt ki a férfi közbejöttét.

Mária számára viszont egy hallatlan tervet nyilatkoztat ki az angyal, ami a magasból jön világra szülni Isten Fiát a Szentlélek közreműködésével. Egy abszolút egyedüli és megismételhetetlen misztérium az üdvösség történetében. Mária nem is gondolhatott erre, mivel teljesen fölülmulta várakozását. Valóban a tiszta, isteni ingyenesség szférájában vagyunk.

Mind Zakariás, mind Mária ellenvetést tesz, de eltérő értelemmel.

Az angyal biztosította az idős papot, hogy az imája meghallgatást nyert Istennél (Lk 1,12; vö. 19. v.). Ennek ellenére ő előhozza főntartását: „*Miből (katá tí) tudhatom me mindezt?*” (Lk 1,18). Úgy tűnik, Zakariás szinte kétségbe vonja egy csodás jellegű isteri közbelépés lehetőségét, ami pedig többször igazolódott az Ószövetségben. Ezért magatartás úgy minősül, mint a hit hiánya (Lk 1,20: „... *mivel nem hittél szavamnak ...*”).

Mária viszont megérti, hogy arra hivatott, hogy anyává legyen, míg ő tényleg „*férfit nem ismer*”. Hogyan lehet tehát a két emberileg összeegyeztethetetlen valóságot kibékíteni? Ezé Mária megvilágosítást kér: „hogyan” teljesül a hivatás, amit Isten kijelölt számára. „*Hogya („pós”) történik meg ez, hiszen férfit nem ismerek?*” (Lk 1,34). Mária nem azért inté ellenvetést Istenhez, mert nem hisz az ő hatalmában. A Szűz inkább azt kérdezi, mit ke

¹³ M. CAMBE, *La „Charis” chez saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le „kecharitomene”, Revue Biblique 70 (1963), p. 206.*

tennie, hogy engedelmeskedjék egy isteni akaratnak, ami teljesen új hírként érkezett. Amikor Isten útjai misztériumként jelentkeznek, bölcs dolog világosságért könyörögni, hogy az ember hódoló értelemmel elfogadja azokat. Mária lelke olyan, mint a zsoldárosé, aki így imádkozik: *„Add megértenem parancsaid útját és végsőig követni fogom. Adj értelmet, hogy megtartsam törvényedet és megőrizzem teljes szívvel”* (Zsolt 119,27.33–34.). És hogy tényleg ez volt Mária lelkének vágya, azt mutatja az ő „igen”-je. Azután, hogy az angyal föltárta, milyen módon fog Isten „nagy dolgokat” tenni benne — ami a szűzi foganás — Mária átfordítja a *„Quomodo fiet istud”* kérdést: *„Fiat mihi secundum verbum tuum”*.

Keresztelő János és Jézus

A Zakariás és Mária köszöntésében lévő paralelizmus a két születendő gyermekre irányul, bennük éri el csúcst: Jánosban és Jézusban. A kettőjük közötti kapcsolatról az előfutár majd kijelenti: *„Aki utánam jön, hatalmasabb nálam. Arra sem vagyok méltó, hogy saruszfiát megoldjam ...”* (Lk 1,6; vö. Mt 3,11; Jn 1,27; 3,30).

Nézzük meg Gábor angyal hírüldadásait, melyek jól kiemelik a Keresztelő és Krisztus közötti különbséget a lét és a cselekvés szintjén egyaránt.

a. János *„...nagy lesz az Úr előtt”* (Lk 1,15a). De Jézusról egyszerűen azt mondja, hogy *„Ő (a) Nagy”* (Lk 1,32) — vonatkoztató szavak nélkül.

b. János *„... már anyja méhében betelik Szentlélekkel”* (Lk 1,15b). Megmarad azonban az, hogy születése Zakariás és Erzsébet találkozásának gyümölcse (Lk 1,23–24). Jézus ezzel szemben nemcsak a jövőben lesz *„... Szentlélekkel eltelve”* (Lk 4,1; vö. 3,22), aki minden messiási cselekvésében vezetni fogja őt (Lk 4,1.14). Az ő emberi létezésének kezdete már a Szentlélek műve, aki megtermékenyíti Máriát (Lk 1,35) — ezzel mintegy új teremtettség adva kezdetet (vö. Lk 3,38).

c. Ha a Lélek kiáradása Jánost a *„Magasságbeli prófétájává”* teszi (Lk 1,76), a Lélek beárnyékolása, *„a Magasságbeli ereje”* — ami Máriára száll (Lk 1,35) — föltárja Jézus isteni eredetét: *„A Magasságbeli Fia lesz (Lk 1,32), Isten Fia lesz (1,35).*

d. Míg Jánosnak egy prófétai feladata van: az előkészítés, *„...Izrael fiai közül sokat térít meg Istenükhöz, az Úrhoz”* (Lk 1,16), Jézus az Atyától azt a feladatot kapja, hogy Isten új népének Messiási Királya legyen (Lk 1,32b–33). Ez a nép az ő népe (ApCsel 18,10; vö. Mt 1,21), és azonos *„... Isten egyházával, amelyet tulajdon vérével szerzett meg”* (ApCsel 20,28; vö. Mt 1,21; 16,18).

3. „Kisdedet találtak pólyába takarva ...” (Lk 2,12)

A dicsőség Ura, szegénységbe öltözve

Lukács evangélista elbeszéli, hogy Jézus születésekor Betlehemben az Úr egyik angyal: megjelent a pásztoroknak, akik éjszaka őrizték nyájukat. Az Úr dicsősége beragyogta őket és nagy félelem fogta el őket (Lk 2,8–9). De az Úr angyala ezt mondta nekik:

„Ne féljete! nagy örömet hirdetek nektek és az egész népnek: Ma született az Üdvözlő Dávid városában. Ő a Messiás és az Úr. Ez a jel számotokra: kisdedet találtak pólyába takarva és jászolba fektette” (Lk 2,10–12).

Pólyába takarni egy újszülöttet — ez nagyon elterjedt szokás volt. A görög kultúra vidékét már a Kr. e. VII–VI. századtól bizonyított, de a bibliai szövegek is (amint majd szó lesz róla) pl. Ez 16,4; Jób 38,8–9 és a Bölcs 7,4 világosan tanúskodnak róla. És így tett Mária is:

„Meggzülte elsőszülött fiát, pólyába takarta és jászolba fektette ...” (Lk 2,7).

Tény azonban, hogy az angyal azt a pólyába takarást, mint „jelet” mondja a pásztoroknak. És ez azt jelenti, hogy Máriának ez az egyébként annyira szokásos gesztusa magában rej egy jelentést, egy üzenetet hordoz, ami túlmutat a külső megjelenésen. De mi ez a jelentés ez az üzenet? ¹⁴

Elővételezve a következő kifejezésekkel foglalhatnánk össze ezt az üzenetet. A „Magaságbelinek Fia”, „Isten Fia” (Lk 1,32. 35), most, hogy „Mária fia” lett (vö. Lk 2,7), fölvesz az emberi állapotot, ami mindnyájunkkal közös: egy olyan állapotot, amit korlátok és tökéletlenségek jellemeznek; egy olyan állapotot, aminek szüksége van az anyai és apa gondoskodásra ahhoz, hogy növekedni és fejlődni tudjon, és végül egy olyan állapotot, am arra van rendelve, hogy a halál epilógusával záruljon. Egy szóval: az „Úr Dicsősége”, am kijár az Isten Fiának, elrejtőzik a „pólyák” szegénységébe; ott, és nem máshol kell az keresni és fölismerni.

Ahhoz, hogy dokumentálva lássuk ezt az elővételezett megfejtést, engedjük, hogy néhány olyan értékes útmutatás vezessen, amit maga Lukács evangélista nyújt. Három pár lukács verset vetünk össze egymással, amelyek kapcsolatban vannak a pólyával, amibe Mária a Gyermekeket takarta. Ezek a versek tehát a következők: Lk 2,9 és 2,12; Lk 2,12 és 2,16; Lk 2,7 és 23,53. A szövegeknek ezzel a hármassal összevetésével felszínre tudjuk hozni azokat a szükséges szempontokat, amelyekkel olvasni tudunk a „jelből”, amit az angyal a pásztoroknak adott.

¹⁴ A „jel” bővebb elmélyítéséhez ajánlom *Maria secondo il Vangelo*, ed. Queriniana, Brescia 1987, pp. 94–101; és cikkeim közül különösen a következőket: „... És pólyába takarta...” (Lk 2,7b). Egy megfejtendő „jel”. És ott volt Jézus anyja (Jn 2,1). *Saggi di esegesi biblico-mariana* (1978-1988), edd. Cens-Marianum Milano—Roma 1989, pp. 225–284.

A Lk 2,9 és a Lk 2,12 közötti kontraszt. A „dicsőség”, amely „szegénységbe” öltözött

Az egyház hagyománya, amit az atyák és a liturgia fejeznek ki, elég pontosan megragadta azt az ellentétet, amely a *Lukács-evangélium* második fejezetének 9. és 12. verse között fennáll.

A 9. versben az evangélista ezt írja:

„Az Úr angyala megjelent nekik (a pásztoroknak), és az Úr dicsősége beragyogta őket ...” (a görögben: „*periélampsen*”).

A 12. versben ellenben azt olvassuk, hogy az angyal mondta a pásztoroknak:

„Kisdedet találtok pólýába takarva ...” (a görögben: „*espargenoménon*”).

Plasztikus a két leírás közötti kontraszt. Egyrészt ott van az Úr dicsősége, amely „betakarja” a pásztorokat, intenzív fény veszi őket körül. Másrészt viszont ott van a Gyermekek, aki pólýába van „takarva”.

Úgy tűnik, hogy ezt a kontrasztot így kell olvasni. Az „Úr dicsősége” Lukács teológiájában mindig összefügg azzal a húsvéti megdicsőüléssel, amit az Atya ad Jézusnak (Lk 9,26.31.32; 21,27; 24,26; ApCsel 7,55). Ugyanez a „dicsőség”, amely egy nap majd Pált tündöklő fénnel veszi körül a damaszkuszi úton (ApCsel 22,11.6). Ez azt jelenti, hogy a Betlehemi Gyermekek isteni természetű, ő az „Üdvözítő-Úr-Krisztus” (Lk 2,11). Három cím, amelyet az *Apostolok Cselekedetei* lukácsi katekézise a Föltámadt Krisztusnak tulajdonít.¹⁵

Vajon a Gyermekek ebből a dicsőséges természetéből mi látszik külsőleg? Semmi! Most, hogy ő megszületett értünk, az egész népért (Lk 2,10.11), részesévé válik a mi emberi állapotunknak. Nem ragyog körülötte a „dicsőség”, a „tündöklés” semmilyen dicsfénye. Ha Ő — mint Isten — fénybe öltözik (vö. Zsolt 104,2), most — mint az embernek fia — pelenkákba, vásznakba van takarva, ugyanúgy, mint bármelyik más piciny: törékeny, védtelen. A „dicsőség Ura pólýába takarva”, éneklí a bizánci liturgia.¹⁶

Pontosan így van! Ténylegesen a „Magasságbeli Fia” (Lk 1,32) „Mária fiává” lett (Mk 6,3), „az ács fiává” (Mt 13,55). „Az Igére, aki Istennél volt” (Jn 1,1), rá lehet mutatni, mint „az emberre, akit Jézusnak hívnak” (Jn 9,11). Élete első harminc évének színtere egy sötét ácsműhely (Lk 2,39–52; 4,22; Mk 6,3; Mt 13,55). Amikor elkezdí nyilvános működését, az ő egyházának körében folytatja, azaz körülveszi magát a Tizenkét apostol csoportjával, ami többnyire hétköznapi emberekből tevődött össze (Lk 6,12–16; 22,31–34; ApCsel 1,6).

Mint mindnyájan, Jézus is érzi az éhség és a szomjúság érzetét (Mt 4,2; Lk 4,2; Jn 4,8). Elálmosodik (Mk 4,38; Mt 8,24; Lk 8,23), érzi az utazás fáradtságát (Jn 4,6) és a hálátlan-ság sebet (Lk 17,17–18). Együttérez egy szegény özvegygel, akinek meghalt az egyetlen

¹⁵ ApCsel 5,31 és 13,23: „Üdvözítő”; ApCsel 2,36: „Úr-Krisztus”.

¹⁶ Karácsony vigíliája, Harmadik *idiómelon*. Vö. *Anthológion tu alu eniautu*, vol. I, Roma 1967, p. 1238.

fia (Lk 7,13). Sír barátjának, Lázárnak halálakor (Jn 11,35.38) és Jeruzsálem felett, amely hűtlen a hivatásához (Lk 19,41). Szelfid a szamaritánusokhoz, akik nem gyakorolják a vendégszeretetet (Lk 9,51–56), ugyanakkor örömmel veszi a meleg fogadtatást Márta, Mária és Lázár házában (Lk 10,38–40), különösen, amikor már a kard ott van a feje fölött (Jn 11,46–12,2). Az Olajfák kertjében a kimerültség órájában nem szégyell egy kis támogatást kérni övéitől (Mk 14,34.37; Mt 27,38.40). Nem utasítja vissza, hogy segítsenek neki a kereszttel vinni (Mk 15,21; Mt 27,32; Lk 23,26). És legfőképpen nem száll le a keresztről (Mk 15,29–32; Mt 27,39–44; Lk 23,35–37). És úgy hal meg, mint aki utolsó közülünk!

Tehát „Isten dicsőségét”, ami kijár az Atya Egyszülöttjének (vö. Jn 1,14), elhomályosítja az ő emberségének fátyola, az is alá van vetve a lenti világ kicsiségének és szorongásainak.

A Lk 2,12 és a Lk 2,16 összevetése.

Egy Isten-Gyermek, akit anyai és apai gondoskodás vesz körül

Azok a vásznak (pelenka, pólya), amelyekbe Mária az ő kicsinyét öltözteti, miután megszülte, annak az anyai gondoskodásnak is a jelzői, amelyet ő Józseffel együtt Jézusnak megadott azért, hogy fejlődhesen és elérhesse az emberi érettségét.

Ahhoz, hogy a betlehemi „jelnek” ezt a második szempontját igazoljuk, érdemes megfigyelni a különbséget, ami a 12. és 16. vers között van ebben a lukácsi szakaszban.

Mindenekelőtt a 12. verset nézzük meg. Az angyal tudtukra adja a pásztoroknak a jelet, amikor ezt mondja:

„Találtok egy Gyermeket, pólyába takarva, jászolba fektetve”.

Azután a 16. versben, amikor a pásztorok útra kelnek, hogy meggyőződjenek a nekik fölkinált jeltől, Lukács azt írja, hogy

„... megtalálták Máriát és Józsefet és a Gyermeket, akit jászolba fektettek”.

Ha jól megfigyeljük, eltérés van a két idézett vers között. A különbség ebben áll: a 12. versben a hírül adott jel három elemből tevődik össze: a Gyermek, a pólya és a jászol. A 16. vers viszont a jel igazolására a következő elemeket említi: Mária és József, a Gyermek, a jászol. Mindenki könnyen észreveheti, hogy a 12. versben meghatározott három elemből (a Gyermek, a pólya, a jászol), csak kettő tűnik föl a 16. versben (a Gyermek és a jászol). A pólyát nem említi többet; helyette Lukács Mária és József említését vezeti be. Fölmerül a kérdés: vajon véletlenszerű ez a helyettesítés? Azt mondanám, hogy nem.

Íme a valószínű motívum. Az Ószövetség három szakaszából (Bölcs 7,4; Jób 38,8–9 és Ez 16,4) kiderül, hogy egy születésétől pólyába takart gyermek nem talált gyerek (lelenc), nem elhagyott; ellenkezőleg, egy olyan teremtmény, akit a hozzá közeli személyek — mindegyikük az anyja — gyöngéd szeretettel őriznek.

Pseudo-Salamon, a *Bölcsesség* könyvének szerzője így kiált föl:

*„Én is, éppen hogy megszülettem ...
pólyába takartak
és gondoskodással vettek körül” (Bölcs 7,4).*

Jób könyvében ezt mondja a Teremtő:

*„Ki zárta két kapu közé a tengert,
amikor felszökelte az anyaölből,
amikor körülvettem felhőkkel, hogy felöltöztessem
és bepólyáztam sűrű füstbe?” (Jób 38,8–9).*

Egy olyan szakasz van előttünk, amelyben Isten önmagáról úgy beszél, mint nőről. Valóban. úgy mutatkozik be, mint egy szülő, aki világra hozza gyermekét, vagyis a tengert. És milyen pólyába takarja újszülöttjét? „Felhőkbe” és „füstbe”. Ezek — hogy úgy mondjuk — a „pólyák”, amelyek tanúsítják az anyának (= Isten) az anyai gondoskodását saját teremtménye iránt (= a tenger), amely éppen világra jött.

Ez 16,4–5 az ellenkezőjét igazolja. Az Úr ezt mondja Jeruzsálemnek, amely Izrael népét jelenti:

*„Születésedkor, azon a napon, amikor világra jöttél, nem vágták el köldöksinórodat,
nem mostak meg vízzel és nem tisztítottak meg, sóval sem dörzsöltek be, s nem
takartak pólyába. Senki sem hajolt föled gyengéden, hogy irántad való szánalomból
ezek közül valamit is megtegyen veled. Már születésed napján utáltak és kitétek a
nyílt mezőre”.*

Mindazonáltal a három szöveg, amelyre hivatkoztunk, megegyezik egy természetes végkövetkeztetésben. Egy újszülött pólyába takarva annak a figyelmes gondoskodásnak a ragyogó jele, amivel őt a legkedvesebb személyek körülveszik a bölcsőtől kezdve.

Ezért ez lehet a kézenfekvő magyarázata annak, hogy a Lk 2,16-ban a „pólya” helyére — amit a 12. vers említ — bekerül „Mária és József” neve. Más szavakkal: az újszülött Jézus esetében, kik voltak azok a személyek, akik gyengéd szeretettel gondoskodtak róla? Pontosan Mária és József. Az elsőszülött Izrael fölé Isten hajolt szeretettel, amikor születése napján, a nyílt mezőn elhagyott volt Egyiptomban (Ez 16,4–6). Az elsőszülött Jézus fölött, akinek nem volt hely a közös szálláson, Mária és József szeretetteljes őrködése virraszt (Lk 2,7.16).¹⁷

¹⁷ E. HAULOTTE, *Symbolique du Vêtement selon la Bible*, Aubier, Paris 1966, p. 201, 327; R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981, p. 569: „A pólyába takarás ... jele lehet annak, hogy Izrael Messiása nem kivetett személy népe körében, hanem akit úgy fogadnak és segítenek, amint kell”.

Lukács állítja, hogy Mária szűzen foganja a Gyermecket, világra hozza és pólyába takarja (Lk 1,35; 2,7). Ő azonban elválaszthatatlan Józseftől, aki az ő jegyese (Lk 1,27; 2,4) és törvényes atyja a Gyermekeknek (Lk 3,23; 4,22). Mária anyai kötelességei által, amelyhez kapcsolódnak József apai kötelességei, a Gyermekek fejlődhetett és elérhette növekedésének teljességét, mint az „ember fia”. Máriának és Józsefnek, mint szülőknek a szolgálata „betakarta” Jézust, „körülvette” gondoskodással, oly módon, hogy

*„... növekedett bölcsességben,
korban és kegyelemben
Isten és az emberek előtt” (Lk 2,52).*

A Lk 2,7 és Lk 23,53 közötti párhuzam. Egy Isten úton a sír felé

Az Egyház Hagyománya továbbá — és egyre intenzívebb sűrűséggel — kiemelte azt a szuggesztív párhuzamot, ami a Lk 2,7 és Lk 23,53 közt van.

*„... (Mária) megszülte elsőszülött fiát,
pólyába takarta és jászolba fektette ...” (Lk 2,7).*

*„(Arimateai József) levette
(Jézus testét) a keresztről, lepelbe takarta
és egy sziklasírba helyezte ...” (Lk 23,53).*

Innen van az a fontos kapcsolat a keresztény gondolkodásban Mária „pólyája” és Arimateai József temetési leple között; a „jászol” és a „sír” között.¹⁸ Kifogástalan lecke származik ebből: Isten Messiása, amikor felölti az emberi állapotot, tőlünk magára veszi a halált is, és azt a halált! Amikor „övéi közé” jön (Jn 1,11), azért is jön a mi világunkba, hogy meghaljon. Ezt a gyötördést fejezi majd ki Jézus szenvedésének küszöbén:

*„Most megrendült a lelkem; mit is mondjak?
Atyám, szabadíts meg ettől az Óráttól?
De hiszen éppen ezért az Óráért jöttem!” (Jn 12,27)*

¹⁸ A Lk 2,7 és 23,50–53 szövegek azt sugallták az Egyház hagyományának, hogy a „jászolban” Jézus „sírjának” előképét (figura) lássa. Hasonló párhuzam már megtalálható TERTULLIÁNNál († Kr. u. 220): *De carne Christi* Vm 1 (CCL 2, p. 880). Ugyanúgy a figurális művészetek a legrégebbi időktől kezdve úgy mutatják be a betlehemi jászolt, mint egy kicsiny sírt, ami leginkább négyszögletű, és a Gyermekek Jézust arányosan egy kis múmiának, aki be van tekerve a fejétől a lábáig egy temetésre előkészített testhez hasonlóan (vö. Jn 11,44; 19,40; 20,5–7). Ragyogó mintapéldánya ennek a tipológiának MASSIMIANO (VI. sz.) katedrája a ravennai püspöki székházban.

A Színeváltozás hegyén egy pillanatra a Jézus dicsőségébe öltözött Péter javasolta, hogy építsenek három sátrat. De — az evangélista megjegyzi — nem tudta, mit mond (Lk 9,23). Mennyire más célok hajtják! Ugyanis le kell jönni a dicsőségnek arról a hegyéről, hogy folytassák az utat Jeruzsálem felé, ahol kirajzolódik egy másik hegy, a Kálvária. Krisztus nem száll le a keresztről (Lk 23,35—37.39). Az ember csak ezen a kapun áthaladva lép végső közösségbe a szenvedésből átalakult Messiással:

„Nem ezeket kellett elszenvednie a Krisztusnak, hogy bemehessen dicsőségébe?” (Lk 24,26)

A bölcső pólyája és a sír leple — mondják ugyancsak az egyházatyák — folytonosságban vannak azzal a durva és megalázott öltözékkel, amit Ádám és Éva viseltek az Édenen kívül (vö. Ter 3,7.21). A bűn után ugyanis az állapotuk, ami teljes és ép volt, lezuhant és alá lett vetve a fájdalomnak és a halálnak.¹⁹

Továbbra is az evangéliumi szövegre hagyatkozva, fölfedezünk egy utolsó, döntő közelséget Jézus bölcsője és sírja között a „pólyával” és a „lepellet” kapcsolatban. Ez alkalommal egy ellentétpárról van szó.

A betlehemi „jel” ez volt: egy jászol, amelyben egy Gyermekek fekszik pólyába takarva (Lk 2,7.12). A Húsvét „jele” viszont jelentősen eltérő ettől: egy üres sír, amelyben csak a lepel van (Lk 24,12) (Lk 24,12; vö. Jn 20,5—7), és már nincs többé Jézus teste, mint a temetés pillanatában (Lk 23,53). Ami azt jelenti, hogy Jézus, föltámadva, nem vetette le emberségünket; annak kizárólag a gyöngeségét, korlátait, halandóságát hagyta el, amit jelez a lepel, amelybe be volt takarva. A halotti lepel a sírban marad, míg Jézus föltámad az Isten dicsőségétől elárasztott és átjárt emberségével: az ő öltözéke most már a Szentlélek! Ő, az új Ádám, visszatér, hogy táncoljon az Édenben, a dicsőség boldog meztelenségében, úgy, mint az első Ádám a bűn előtt, aki meztelen volt, mivel az Istennel való barátság volt az ő öltözéke.²⁰

Konklúzió

Ha pontot akarunk tenni az itt analizált három, egymással összefüggő szakaszra (Lk 2,9 és 2,12; Lk 2,12 és 2,16; Lk 2,7 és 23,53), a következő megállapítást tehetjük. Lukács Jézus „pólyájának” szimbolikus kifejezésével azt fejezte ki, amit Pál magiszteri terminusokkal tanít a *Filippiekhez írt levelében* (2,5—9a):

¹⁹ Néhány útmutató referenciával idézzük: HYPOLITUS (II. sz.), *De Cantico Canticorum* 25,5 (CSCO 264, p. 47); EFRÉM († 373), *Inno Cantero per la tua grazia*, (o Signore), strofa 9 (cf S. EFRÉM SIRO, *Inni alla Vergine*, S. E. I., Torino 1939, pp. 18—19. AMBRUS († 397), *De Isaac vel anima*, 43 (CSEL 32/1, p. 668); EFRÉM († 373), *Inni sul Paradiso*, 2,7 (CSCO 175, p. 6); 6,9 (CSCO 175, p. 20); *Inni sull'Epifania* 12,4 (CSCO 187, p. 173).

²⁰ HYPOLITUS (II. sz.), *De Cantico Canticorum* 25,5 (CSCO 264, p. 47); EFRÉM († 373), *Commento al Vangel concordato* (XX,17.23; XXI,16: CSCO 145, p. 209, 230, 232); AMBRUS († 397), *In Lucam* X,110 (CCL 14/4, p. 377).

*„Krisztus Jézus ... isteni mivoltában
nem tartotta Istennel való egyenlőségét
olyan dolognak, amihez föléltlenül ragaszkodjék;
hanem szolgai alakot fölvéve kiüresítette önmagát
és hasonló lett az emberekhez. Külsejét tekintve
olyan volt, mint egy ember; megalázta magát
és engedelmes lett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig.
Ezért Isten felmagasztalta ...”.*

Tehát ez az a konkrét körülmény, amelyben Máriának a hitét meg kellett élnie. Attól naptól kezdve, amikor az Isten Fia megtestesült méhében, ő arra volt hivatott (Józseffé együtt), hogy felismerje Isten Jelenlétét („Shekinah”!) egy Gyermek szerény megjelenésében aki semmiben sem különbözött a többi gyermektől. Lehetséges, hogy Isten ilyen kicsin teremtménnyé legyen, akit anyjának gyöngéd ölése vesz körül? Ilyen gyöngye a mi Istenünk, Heródes meg halálra keresi? És a názáreti rejtett évek? És az a kereszten megöl próféta, lelkét kilehelve anyja ölében és aztán a sírba téve? „Valóban rejtőző Isten vagy! (Iz 45,15). Krisztus az igazság Napja (Mal 3,20); mégis mennyi homály, vigasztalansá veszi körül Máriát! Valóban,

*„... ez a «fény» nem vakító formában mutatkozott meg nekünk,
hogy mindenkit kényszerítsen a követésre;
ellenkezőleg, egy olyan emberként jelent meg, aki amikor
elkezdte küldetését, a bűnösök közé vegyül, akik Jánosnál
megkeresztelkednek (Vö. Mt 3,13–15); akit megkísért a Sátán
(vö. Mt 4,1–11) és keresztre szögezetten hal meg”.²¹*

Salamon király felkiáltott:

*„Az Úr, aki megismertette a napot, azt mondta
a felhőben akar lakni” (3Kí 8,53a a LXX-ban).*

Igen, mindenható a mi Istenünk, de ez a mindenhatóság gyöngeségbe öltözik, és abba nyilatkoztatja ki magát. A szokásos tapasztalatunk vele pontosan az, hogy egy töréken Isten, aki csöndbe burkolózott, szinte néma. Pál mondja, hogy a keresztre feszített Krisztus a zsidóknak botrány, a pogányoknak oktalanság (vö. 1Kor 1,23).

²¹ L. CESARINI ACHILLE, „Meditatio”, per la 3ª domenica del tempo ordinario, in *Ascolta la Parola*, „Lectio divina” per la liturgia domenicale e festiva. Sussidio diretto da M. Masini Anno Liturgico A, parte 1ª, ed. Messaggero, Padova 1989, p. 267.

Ez a mi hitünk nagysága és alázata! Ha Jézus ezt az utat járta végig, és Mária, az ő anyja is példaadóan efogadta ezt, vajon mi álmodhatunk egy csak tisztákból álló egyházzal, amihez nem tapad az emberi állapottal velejáró sokféle szegénység? Hinni nem jelent kiváltságot, hogy föl vagyunk mentve attól a közös fáradozástól, ami az élethez kell. A hússá lett Igét a mindennapok banalitásában kell keresni, ami át van szöve örömmel és gyötrelemmel, fénnel és sötétséggel, szeretettel és nem-szeretettel, halállal, mint a föltámadás előfeltételével. Ez az a világ, ez az a krónika, amit magára vett az Isten Fia.

Ma is ilyen fajta a „pólya”, amit Ő magára ölt, hogy Emmánuel legyen, Isten, aki velünk van.

4. „Amikor elérkezett tisztulásuk ideje ...” (Lk 2,22)

Tisztulás vagy bemutatás (konszekráció)?

A február 2-i ünnepnek megváltozott a neve. Ezentúl nem „Mária tisztulása”-nak, hanem „Urunk bemutatása”-nak hívják. Így írja elő az új *Római Misekönyv*, amit a II. Vatikáni Zsinat dekrétumai alapján reformáltak meg, és amit VI. PÁL helyezett érvénybe 1969. április 3-án.

Ennek az újításnak az alapja lényegében a nap evangéliumi szakaszában van. Ez Lukácstól való (2,22–40), ahol elsősorban Jézus Templomban való bemutatásáról van szó és csak érintőlegesen Mária tisztulásáról. Két rítusról van szó, amelyet a mózesi törvény előírt a zsidó népnek. Nézzük meg röviden a tartalmát, és aztán az alkalmazását, amit József és Mária tett, mint a gyermek Jézus szülei.

Az asszony „tisztulása” szülés után

A *Leviták könyve* szerint (12,1–8) minden asszonynak, aki szült, meg kellett „tisztulnia”. Miért?

Az akkori gondolkodás szerint úgy hitték, hogy az életnek a vér a (lakó)helye; ezért az különleges módon Istenhez tartozik, mivel Ő minden élet forrása. Bármilyen vérvesztés — beleértve, ami a szüléssel jár — „tisztátalanná” tette az illetőt, vagyis olyanná, aki nincs tökéletes közösségben Istennel. Szükséges volt tehát újra megszüldítenie az Úrral való tökéletes kapcsolatot — mint az éltető energia forrásával — egy „tisztulási” rítussal.

Egy asszony fiú gyermek szülése után 40 napig, lány gyermek után 80 napig maradt tisztátalan. Amíg ez a tisztátalan állapot tartott, nem érinthetett semmilyen szent dolgot és nem léphetett be a kultusz helyére. Miután eltelt az időszak, megjelent a pap előtt, magával hozott egy éves bárányt az égő áldozathoz, valamint egy galambot vagy egy gerlicét engesztelő áldozatul. Ha nem tudott felajánlani egy bárányt, helyettesíthette azt két gerlicével vagy két galambbal: egyiket az égőáldozathoz, a másikat engesztelésül (Lev 12,1–8).

Az elsőszülött fiúgyermek „kiváltása”

Egy olyan kötelességről van szó, amit a *Kivonulás könyve* és a *Számok könyve* kodifikált. Minden Izraelben született elsőszülött fiú jog szerint az Úrhoz tartozott; ezért Neki kellett szentelni (Kiv 13,12; 22,28; 34,19; Szám 8,17).

Ennek a rendkívüli „tizednek” történelmi eredetű oka volt. Isten lefoglalt magának minden elsőszülött fiút, mivel Egyiptomban minden elsőszülöttre lesújtott, hogy a Fáraót rábírja: hagyja kivonulni Izrael fiait (Kiv 13,14–16; Szám 3,13–8,17). Ténylegesen azonban az Úr úgy rendelkezett, hogy csak Lévi törzsének fiait választja magának az elsőszülöttek helyett (Szám 3,12; 8,16.18.). A többi elsőszülöttet egy hónapos kora után „ki kellett váltani” (Kiv 13,13.15; Szám 18,15–16). Amit a kiváltásért fizetni kellett, 5 ezüst sékelre rúgott (Szám 18,16), ami egyenlő 20 dénárral, ami 20 napi munkának felel meg (vö. Mt 20,2.9.10.13.).

Mária és József engedelmeskedtek a Törvénynek

1. Mária teljesítette a szülés utáni *tisztulás* kötelezettségét, amint elteltek a Törvény által előírt napok (Lk 2,22). Józseffel és a gyermek Jézussal együtt felment a Templomba, ahol följánlották a szegények ajándékát, mint áldozatot, vagyis „egy pár gerlicét vagy egy pár fiatal galambot, amint az Úr Törvénye előírja” (Lk 2,24). Semmi más említés nem történik erről a törvényes rítusról, amely Jézus anyjára is vonatkozott. Úgy tűnik, másodrendű helyet foglal el.

2. Ezzel szemben első helyre kerül a Gyermekek *bemutatása*. Az evangélista két alkalommal is megjegyzi, hogy a szülők „Jeruzsálembe vitték, hogy bemutassák az Úrnak. Így parancsolja ugyanis az Úr törvénye: «Minden elsőszülött fiúgyermek az Úrnak legyen szentelve»” (Lk 2,22–23). „... a gyermek Jézust bevitték szülei, hogy a törvény rendelkezése szerint tegyenek vele ...” (Lk 2,27). Simeon és Anna prófétái szavai (Lk 2,28–38) főleg a Gyermekek felé irányulnak, akit mint az „Úr Messiását” köszöntenek (Lk 2,26). Mária és József elcsodálkoztak azokon a dolgokon, amelyeket a Gyermekekről mondtak (Lk 2,33). Máriának Simeon előre megmondja, hogy tőr fogja átjárni a lelkét (Lk 2,35). De az elbeszélés főlépítésében a figyelem középpontjában Jézus marad.

És valami többről is szó van. A Lukács által közölt jelenet — amint számos egzegéta kiemelte — nem annyira Jézus kiváltására helyezi a hangsúlyt, mint inkább az Ő *Úrnak való konszekrációjára*. Túl azon, hogy egy elsőszülött, akit ki kell váltani, ez a Gyermekek úgy jelenik meg, mint akit az Úrnak följánlottak. Szinte egy föláldozásra rendelt áldozatról van szó.

Ténylegesen Lukács szövegének különböző részletei megerősítik ezt az „áldozati” olvasást. Ezekből néhányat kiemelünk.

a. Semmilyen dokumentumból nem következik, hogy az elsőszülött kiváltásának a Templomban kellene történnie. A gyermek atyja ezt a kötelezettségét bármelyik papnál teljesíthette. Jézus esetében viszont Mária és József a Templomot választják, azaz a legkiemelkedőbb helyet, ahol a kultikus áldozatokat Istennek följánlották.

b. Az ok, amiért Mária és József a Gyermekeket Jeruzsálembe vitték az volt, hogy „föjlájnlják őt az Úrnak” (Lk 2,22). Az itt használt kifejezés az Ószövetség számos helyét földézi, ahol vagy az áldozatok följáldozásával kapcsolatban volt használatos (Lk 16,7.10) vagy az Úrnak fogadalmat tett személyekkel, mint pl. a Levitákkal kapcsolatban (Szám 8,13; MTörv 10,8; 17,12).

Hasonló szavakkal ír Szent Pál a római keresztényeknek, bár figuratív értelemben: „Testvérek, Isten irgalmára kérlek titeket: Adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul. Ez legyen lelki kultuszotok” (Róm 12,1; vö. 6,13).

c. Még egy figyelemre méltó tényező: Lukács nem említi a Jézus kiváltásáért fizetett árat. Mivel magyarázható ez a mulasztás?

Az evangélista csöndje szándékosnak tűnik. Ugyanis azt akarja nekünk mondani, hogy Jézus örökre „Istennek szentelt”, ezért az ő egész élete teljesen az Atya szolgálata lesz. Tizenkét éves korában, éppen a Templomban, ő maga fogja kijelenteni szüleinek, akik őt keresik: „Nem tudtátok, hogy Atyám dolgaival kell törődnöm?” (Lk 2,49).

Mózes szája által az Úr ezt mondja Izraelnek: „Minden elsőszülött az enyém” (Szám 3,13). Azután a levitákról beszélve ezt állítja: „A magam számára lefoglaltam őket” (Szám 8,16). Ezért úgy kellett bemutatni őket, mint az Úrnak lettek föjlájnlva, az Ő szolgálatára (Szám 8,11.15).

Jézus nem volt levita. József által Dávid házából származott (Lk 1,27; 2,4) és Júda törzséhez tartozott (Zsid 7,14). Ennek ellenére, Ő teljes joggal „az Úrnak szentelt” (Lk 2,23). Jézus már az anyaméhtől kezdve egyedüli, és egészen rendkívüli módon Istenhez tartozott, mivel a Szentlélek erejéből fogant. Ezért volt „Szent”, azaz az Úrnak szentelt, tökéletesen Neki adott. Ezt mondta az angyal Máriának (Lk 1,35).

És Mária, aki megőrizte szívében mindezeket a dolgokat (Lk 2,19.31b), tudatában volt, hogy Jézus — az ő elsőszülötte (Lk 2,7) — egyedülálló módon az Úr tulajdona. Ezért, amikor teljesítenie kellett személyes megtisztulását, megragadta ezt a körülményt, hogy „bemutassa”, hogy „föjlájnlja” az Úrnak méhének gyümölcsét. Mária gesztusa Anna cselekedetére emlékeztet, aki századokkal korábban föjlájnlotta az Úrnak a kis Sámuelet: „Én is átengedem (fiamat) az Úrnak, egész életére átengedem az Úrnak” (1Sám 1,28).

Mária cselekedete, amihez csatlakozott József, az ő jegyese és a Gyermekek apja, a Fiú „konszekrációjának” értékével bír, amihez Mária is társul, szinte egy valóságot alkot Jézussal. Ezért az evangélista az „ő megtisztulásukról” beszélhet (Lk 2,22). Egy olyan áldozat volt, ami ugyanúgy vonatkozott a Fiúra, mint az Anyára.

ORTENSIO DA SPINETOLI így kommentálja: „Abban a pillanatban csak az odaadásnak egy gesztusa, az első áldozati föjlájnlás, amit a Megváltó beteljesít az Anya által; az anya számára az első közvetlen társulás a megváltás művéhez, egy távoli meghirdetése a Fiú áldozatában való későbbi közreműködésnek. (*Maria nella Bibbia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1988, pp. 115–116).

Ezeknek a megjegyzéseknek a befejezéséül térjünk vissza VI. PÁL Apostoli Buzdításának, a „*Marialis Cultus*”-nak (1974. 02. 02.) a sokat mondó és fénnel teli 7. paragrafusához,

amely ezt mondja: „A február 2-i ünnepet is, amely «Urunk bemutatása»-nak lett elnevezve, át kell gondolni, hogy teljes mélységében kifejezze a tartalmát, mint a Fiúnak és az Anyának együttes emlékezetét, vagyis egy üdvösségi misztériumnak a megünneplését, amelyet Jézus teljesített, akivel a Szűz, mint Jahve szenvedő Szolgájának Anyja, bensőségesen egyesült, mint aki a régi Izraelre vonatkozó misszió teljesítője és Isten új népének modellje, akinek a hite és a reménye állandóan megpróbáltatásnak volt alávetve a szenvedések és az üldözés által (vö. Lk 2,21–35).”

5. „És az ő anyja megőrizte mindezeket a dolgokat ...” (Lk 2,51b)

Egy emlékezésben gazdag hit

Az emlékezet agóniája? Nem retorikus kérdés. Az „emlékezet”, mint erény, kis híján a vádlottak padjára kerül. Van, aki egy mechanikus ténykedésre redukálja, teljesen rábízva a számítógépre. Van, aki habozás nélkül félre teszi. 1988. június 18-án az olasz ADRIANA ASTI, a színésznő a következő kijelentést tette:

„A múlt? Számomra nem létezik. A múlt engem untat. Én nem olvasom újra a leveleket, nem nézem meg újra a fényképeket, utálom a szekrényben a régi ruhákat, gyűlölöm a visszaírástokat, az emlékeket, a panaszkodó embereket. Az emlékezés egy olyan hagyaték, amit félreteszek az öreg korra”.²²

Vallásos viszonylatban viszont az emlékezés kiemelkedő értékkel bír. A felszabadítás teológia képviselői a „radikalitás” terminusaival határozzák meg. Azt mondják: az emlékezés annak a bátorsága, aki visszafordul, hogy visszatérjen mindennek a „Gyökeréig”, azaz Krisztus Jézushoz.²³

De visszamenve Jézusig, szükségszerűen találkozunk Máriával, az ő anyjával, mint olyan asszonnyal, aki emlékekből és kontemplációból táplálkozik. Lukács evangélista mesterien rögzíti a Szűz meditatív vonását. Szívesen mutatja be kétszer is Máriát, aki elmerül a Jézus születését és növekedését kísérő eseményekben, a tizenkettedik életévéig:

„Mária pedig szívébe véste szavait és el-elgondolkodott róluk” (Lk 2,19).

„És az ő anyja szívében megőrizte mindezeket a dolgokat” (Lk 2,51b).

Hihetetlen az a doktrinális gazdagság, ami Lukácsnak ebben a másfél versében összesűrösödik (2,19.51b). Ahhoz, hogy ezt jól megértsük, előbb egy gyors áttekintést végzünk a Szentírásban; majd néhány kifejeződésre utalunk az Egyház életéből, amikor az Egyház magáévá tette Mária magatartását, aki mindent megőrzött és újraelmélkedett szívében.

²² Interjú a Stampa Sera-ból; 1988. január 18. hétfő, p. 7.

²³ LETTY M. RUSSELL, *Teologia femminista*, ed. Queriniana, Brescia 1977, p. 88–91.

A SZENTÍRÁS TANÍTÁSÁBÓL

Az egyik titka, hogy fölfedezzük a Lk 2,19.51b versek gazdag mondanivalóját, abban áll, hogy ezt a két verset az Ószövetség könyveinek a fényében olvassuk. Azokban ugyanis az „emlékezés” és „emlék” témák rendkívüli fontosságúak. Alapvető erénynek számít, amely a választott nép nevelésében jelentős szerepet játszott. Izrael az emlékezés népe.

Tehát emlékezni. De mire, és hogyan? Az itt következő sorokban néhány rövid utalást találunk az Ószövetség könyvei által adott tanításra a Máriára esetére vonatkozó applikációkkal.²⁴

Emlékezni az üdvösségtörténetre, teljes egészében

a. A *Második törvénykönyv* — ami az ószövetségi lelkiség igazi breviáriuma — folyamatosan buzdítja Izrael népét, hogy értelmével, emlékezésével térjen vissza a múlt eseményeihez. Mózes tanítói minőségben így buzdította testvéreinek és nővéreinek gyülekezetét:

„Mindenképpen vigyázz magadra, és nagyon ügyelj, hogy amiket saját szemeddel láttál, el ne felejtse, hanem őrizd meg emlékezetedben egész életedben ... Vigyázzatok, meg ne feledkeztek az Úr, a ti Istenetek szövetségéről, amelyet veletek kötött ...” (MTörv 4,9.23).

Izrael emlékezése egy totális emlékezet, mivel semmit sem kell mellőzni mindabból, amit az Úr tett érte. Olyan emlékezés, amely elmegy a végsőig „... attól a naptól kezdve, amelyen Isten megteremtette az embert a földön” (MTörv 32,7) a jelen napig. A tárgy, amire alkalmazni kell ezt az emlékezést tehát „mindazon” tettek, amelyek Istennek az ő népével kötött szövetségét képezik: a teremtetéstől Ábrahámig, Ábrahámától a Sínai-hegyig, a Sínaitól a babiloni fogságig...²⁵

b. Mária, mint népének lánya, örökli Atyáinak és Anyáinak ezt a hitét. Lukács ténylegesen tanúsítja, hogy ő

„... ezeket a dolgokat «mind» megőrizte a szívében” (Lk 2,19.51b).

²⁴ A legutóbbi eredményekhez szabad legyen utalnom egy művemre: *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, ed. Marianum, Roma 1982, pp. 382.

²⁵ A pontosság kedvéért, íme néhány idézet: a teremtés napja (Mtörv 4,32b); az Ábráhámmal, Izsákkal és Jákobbal kötött szövetség egész Izrael javára (Zsolt 105,8–10); az egyiptomi fogság (Zsolt 105,24–25; Mtörv 5,15; 24,18.20c, a XXL—ban: 22.); az első, egyiptomi kivonulás szabadsága mindazzal a csodával, ami azt végigkísérte (Zsolt 105,26–39; Mtörv 4,32–34; 5,15; 15,15; 24,18); a Sínai-hegy teofániája (Mtörv 4,10–19.32.36); a bűnök, amelyek a fogságot okozták (Ez 20,43; 36,31; Bar 2,33).

Az ő meditációja Fiának egész történetére koncentrál, ami az anyaméhtől addig a másik méhig tart, azaz a sírig, amelyből Krisztus újjászületik a halottak közül való föltámadással. Így az Anya megismétli azt a bölcsességi utat, ami már Izrael lelki fizionómiáját jellemezte.

Később, a középkori hagyomány „hangjai” szeretik úgy bemutatni a Szület, mint olyan valakit, aki mindazon töpreng, ami a Fiúra vonatkozik.²⁶ Azokban a századokban nem kevés olyan szerzőt találunk, aki Jézus Anyját egy szorgalmas méhhez hasonlítja, amelyik kiszívja a nektárt a Virágból, aki Krisztus.²⁷

Emlékezni, hogy újra éljük, hogy aktualizáljuk a múltat

a. A bibliai emlékezés fogalma távol áll a tudományos, könyvízü, elméleti visszaemlékezéstől, amely olykor csak arra szolgál, hogy az ember saját tudásanyagának örökségét növelje. Ellenkezőleg: a Biblia számára „emlékezni” egyenlő azzal, hogy a múltat „aktualizáljuk” a jelenben. Innen van a Szentírás szerinti emlékezés dinamikus jellegzetessége.

Egy etimológiai megfigyelés megvilágíthatja ezt az állítást. A héberben a *zkr* egyszerre jelöli az „emlékezést” és a „férfit”. Hogy lehet az, hogy ennek a nyelvnek a szelleme ugyanazon a jelentéstani területen összekapcsolja az „emlékezést” és a „férfit”? Úgy tűnik, a következő ennek az értelme: a férfi a megtermékenyítés, az élet princípiuma; és az emlékezés is éltető energiákat szabadít föl; megújító javaslatok forrása a ma és a holnap számára. Csak egyetlen példát hozok. Mózes ismételten így sürgeti a népet:

„Emlékezzél, hogy rabszolga voltál Egyiptom országában, és hogy az Úr, a te Istened kihozott onnan ...” (MTörv 5,15; 15,15; 24,18).

Mi miatt kellett Izraelnek emlékeznie, hogy rabszolga volt Egyiptom földjén? A következő ok miatt: Egyiptomban a héberek tapasztalatot szereztek Istenük segítő irgalmasságáról, aki kiszabadította őket a fáraó kemény igájából (vö. Kiv 3,7–9). Most viszont Izraelnek kell irgalmasságot tanúsítania a legszerencsétlenebbek iránt, mint amilyenek a rabszolgák, az idegenek, az árvák, az özvegyek (MTörv 5,14–15; 15,12–15; 24,17–22).

b. Mária emlékezése is dinamikus. Ő ugyanis nemcsak megőrizte mindazokat az eseményeket, amelyek Fiára vonatkoztak, hanem ugyanakkor „konfrontálta”, „szimbolizálta” (*syballusa*) azokat — ahogy a Lk 2,19 görög szövege mondja. A „syballó” ige, amit itt az evangélista használ, azt jelenti, hogy egy meglehetősen enigmatikus szituáció különböző elemeit vagy aspektusait egymás mellé helyezzük avégett, hogy azt „interpretáljuk”, hogy „helyes értelmezését megadjuk”, összegezve, hogy „egzegetizáljuk”.

²⁶ SERRA, *Sapienza e contemplazione ...*, p. 42–43, 317, 320, 321, 333.

²⁷ H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale*, parte I, volume II, Ed. Paoline-Jaca Book, Milano 1988, p. 253–276 (A méh képhez, amelyik szívja a mézet, mint azoknak a szimbóluma, akik az Írás szenvedélyes elmélkedésének szentelik magukat).

Itt látszik Mária hitének dinamikus és aktív vonása. Az ő tekintete előtt érthetővé válik a Fiú egész története: a szűzi fogantatástól a föltámadásig. Mária semmit sem hagy kihullani ebből az emlékezésből: „mindent megőrzött”. Ugyanakkor Mária képes arra, hogy minden kövecskét beilleszsen a maga helyére, hogy ezáltal pontosan létrejöjjön az egész mozaik komplex harmóniája. Mária ezt a hermeneutikus eredményt úgy éri el, hogy „szimbolizálja”, azaz „konfrontálja” Jézus tetteit és szavait az Ószövetség megfelelő előképeivel (jól dokumentálja ezt a „*Magnificat*”), és aztán Jézus útjának különböző szegmenseit dialektikus kapcsolatba hozza egymással: Isten megtestesült Igéjének az Ő anyaméhébe való leszállásától az Atya ölébe való visszatéréséig. A föltámadásból ugyanis teljes fény áradt az Üdvözítő Krisztus személyére és művére. Mária a húsvéti misztériumból, mint csúcspontból szemlélhette azt a belső koherenciát, ami az egész üdvösségtörténetben kirajzolódik. Azt mondhatnánk, hogy ő volt Krisztusnak, az ő Fiának az első „egzegétája”.

Emlékezni, különösen a megpróbáltatás idején

a. Az elmúlt évek emlékének egyre intenzívebbnek kell lennie a szenvedés pillanatában, akár egyéni, akár közösségi szenvedésről legyen szó. Itt ismét visszatér az alapmotívum. Az Úr a múltban kiszabadította a szorongató szenvedésekből Izrael egészét vagy annak egy-egy különleges tagját. Ebben az értelemben emblematikus marad az egyiptomi exodus. Amikor a fáraó serege üldözőbe vette a hébereket, akik éppen kivonultak Egyiptomból, nem volt semmi hely számukra: előttük a tenger, mögöttük az ellenséges katonák, mellettük a kiégett sivatag. És éppen ebben a teljesen reménytelen helyzetben az Úr nyitott egy „utat” ott, ahol, úgy tűnt, nincs „út”: Isten átvezette népét a „tenger közepén”. Ebből az aktuális tanúság: amint az Úr megszabadította választottait a fáraó kezéből, minden remény ellenére és előre nem látható utakon, ugyanúgy minden másfajta szorongatásból kiszabadítja őket.

Ezt a Második tővénykönyv következő szakasza garantálja, amikor Mózes szívére beszél a népek, amely fél, és nem mer átmenni a Jordánon, hogy belépjen az ígért földjére.

„Ha mégis azt gondolnád, ezek a népek népesebbek nálam, hogy úzhetném hát ki őket, ne félj tőlük! Jusson eszedbe, mit tett az Úr a fáraóval és az egyiptomiakkal. Emlékezz a nagy csapásokra, amelyeket saját szemeddel láttál, a jelekre és csodákra, az erős kézre és a kinyújtott karra, amellyel az Úr, a te Istened kivezetett. Ugyanúgy fog tenni az Úr, a te Istened minden néppel, amelyiktől félsz!” (7,17–19).

Más szavakkal kifejezve, amit Isten a régi korokban „tett”, felhatalmaz, hogy higgyünk abban: ő ugyanúgy „fog tenni” a jelenben, bármilyen sötétnek tűnik is, mivel „... változatlan az ő szeretete (Zsolt 136,1kk). Ezért Sirák fia ezt az óriási bölcsességet mondhatja:

„Nézzétek a letűnt nemzedékek sorát: melyik szegyenült meg, ha Istenben bízott?” (Sir 2,10).

Ezt visszhangozza a 22. zsoltár imádkozója, amikor saját hitének sóhajtozását így fejezi:

*„Istenem, Istenem, miért hagytál el...
Atyáink benned reménykedtek,
reméltek, s te megszabadítottad őket.
Hozzád kiáltottak és megmenekültek,
benned bíztak és nem csalatkoztak” (Zsolt 22,2.5–6).*

Emlékezzünk rá, hogy pont ezt a zsoltárt imádkozta Jézus a kereszten (Mk 15,34; Mt 27,46).

b. És mit gondolhatott Mária Fia szenvedésének és halálának sötét órájában? Jó alapfeltételezhetjük, hogy ő újra élte önmagában Atyái és Anyái hitét. Az Írásokból megtanul, hogy Isten az emberi elképzelések ellenére számtalan módon megsegítette népének igeszenvedőit. Ha ez volt Isten stratégiája az elmúlt időkben, Ő most is teljesítheti azt ígéretét, hogy az Ő Krisztusának föl kell támadnia a halottak közül (Lk 9,22.43–44,31–32; vö. 24,6–7.26–27.44–46).

Mária hite a kereszt alatt és Jézus sírja mellett hasonló lehetett Judit hitéhez, aki a buzdította testvéreit, hogy reméljenek a hihetetlenben, emlékezve arra, amit az Úr Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal tett (Jud 8,25–26). A Szűz újra fogja élni önmagában Ábrahámit, aki hitte, hogy „... Isten képes a halottat is föltámasztani” (Zsid 11,19; vö. Róm 4,17). Amint a Makkabeus fiak anyja, ő is jelen van Fia meggyilkolásakor, „az Úrba vetett remény” (2Mak 7,20) tartotta fenn.

A Szentírás nem ad hírt arról, hogy a föltámadt Jézus megjelent anyjának.²⁸ Más azonban a vízió egy más típusát valószínűsítette meg a reménység által. Attól a naptól kezdve, hogy Simeon előre megmondta neki Fiának szenvedéssel teli végzetét, ő megtanulta, hogy végigjárja az húsvéti hit útját. Azután a Templomban való megtalálás „harmadik napját” a föltámadás „harmadik napjáig”, a Szűz ment beteljesítve az ő Húsvétját. A X. század Máriaának szentelik a szombati napot, mert a szenvedés pénteki estéjétől Húsvét hajnalig Egyház hite benne koncentrálódott.²⁹

Átadni a szívben megőrzött dolgokat

a. Végül az emlékezés egy szociális-közösségi dimenziót ölt. Ténylegesen arra irány, hogy a dolgokat, amelyekre visszaemlékezik, közvetítse. Azok a „nagy dolgok”, melyek az Úr az üdvösség történetében művelt, egy családi kincset alkotnak, amely az egész né-

²⁸ A témával kapcsolatban vö. C. VONA, *L'apparizione di Cristo risorto alla Madre negli antichi scritti cristiani*, in *Divinitas* 1 (1957), p. 479–527. Különböző utalások találhatók a *Nuovo Dizionario di Mariologia*-ban. ed. Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1985, p. 120, 1061, 1282, ss., 1391.

²⁹ Vö. *Sapiente* szó in: *Nuovo Dizionario di Mariologia* ..., p. 1282–1283.

mint olyané és a nép minden egyes tagjáé. Egyetlen egyénnek vagy egyetlen csoportnak sincs joga, hogy kizárólagos módon kisajátítsa azt magának. Innen származik az a kötelesség, hogy apáról fiúra és nemzetségről nemzetségre megismertessék a memorizált események egészét és azt az értelmet, amit azok magukba foglalnak. Mózes így buzdított:

„... nagyon ügyelj, hogy amiket saját szemeddel láttál, el ne felejtsd, hanem őrizd meg emlékezetedben egész életedben, sőt add tudásra gyermekeidnek és gyermekeid gyermekeinek is” (Mtörv 4,9).

És a zsoltáros kijelenti:

*„Amit hallottunk, amit megismertünk,
s amit őseink beszéltek el nekünk,
nem titkoljuk el fiaink előtt,
hanem hirdetjük a jövő nemzedéknek.
Az Úr dicső tetteit, erejét,
és a csodákat, amelyeket művelt” (Zsolt 78,3–4).³⁰*

És Isten nagy tetteit hirdetve Izrael fölépíti magát, mint a Szövetség népét, amely ezen a közös emléken alapul. Ez, Malakiás próféta szavaival: „... az apák szívét fiaik felé fordítja és a fiak szívét az apák felé” (Mal 3,22.24).

b. Ami Máriát illeti, egy tény biztos. Már a IV—V. századtól az Egyház hagyománya azt tartotta, hogy Jézus születéséről és első éveiről ő az információk forrása. Ennek a tanításnak a különböző képviselői a Lk 2,19.51. versekre alapozzák saját meggyőződésüket, és joggal!

Akkor is, ha Isten nagy tettei egy konkrét személy felé teljesültek, végeredményben Isten egész népének javát szolgálták. Ez tehát a motívuma annak, hogy azokat el kell mondani, hirdetni kell. Meg kell ismertetni azokat. Ez adja az evangelizáció egyik aspektusát. Most Mária is tudatában van, hogy a Hatalmas nagy dolgokat művelt benne (Lk 1,49a). Ezért énekelheti — továbbra is a *Magnificat*-ban —, hogy Isten tekintetre méltatja szegénységét, fölemeli a szegényeket (Lk 1,48.52.). Továbbá, amennyiben „az Úr szolgálólánya”, a Szűz átérzi, hogy közösségben van egész Izraellel, „az Úr szolgájával” (Lk 1,48.54) és népének Atyáival: „Amint megígérte Atyáinknak” (Lk 1,55). Egy szóval mondva Mária képes arra, hogy többé ne önmagához tartozzék, hanem a világhoz.

Ezek után el tudjuk képzelni Jézus anyját úgy, mint aki féltékenyen magába zárja azokat a titkokat, amelyekben ő maga is közreműködött hivatása szerint? Bizonyára jobban megfelel az isteni tervnek azt gondolni, hogy Mária a Pünkösöd eljöttével az Egyházra árasztotta

³⁰ Vö. még Zsolt 105,1—2.5; 145,4—6: „Nemzedék nemzedéknek hirdeti művedet, hatalmas tetteidet elbeszéli. Dicsőség fenség és fényesség, s én csodatetteidről énekelek”.

azokat a kincseket, amelyeket addig a pillanatig mély elmélkedéseinek páncélszekrényébe zárt.

AZ EGYHÁZ HAGYOMÁNYÁBÓL

A Lk 2,19.51b-nek mérhetetlen elismerésben volt része az Egyház életében. Amikor minden kor keresztény közössége újra átgondolja Krisztusnak, az ő Urának tanítását, tekintetét Máriára emeli, mint saját vezérlő képmására.

A zsinati munkák megkezdése előtt egy évtizeddel P. HENRI DE LUBAC (később bíboros) az *Elmélkedés az Egyházzal* című híres művében, amit franciául 1952-ben publikáltak, ezt állította:

„Amikor [Mária] 'a csendes Igének szótlán Anyja' — Verbi silentis muta mater — anélkül, hogy értette volna, csatlakozott az emberré lett Isten misztériumaihoz, megfigyelve mindezeket a dolgokat, megőrizve és szívében átméltatva, akkor ő előképpét adta az emlékezés és intenzív földolgozás ama hosszú, kitartó és serény munkájának, ami az Egyház Hagyományának lelkét képezi”.³¹

P. DE LUBAC-nak, az Atyák tanításának legjobb ismerőjének a rendkívül találó szavai ezek! Valóban, az Egyház célja az, hogy megőrizze az Evangélium épségét, annak minden részében, és hogy bemutassa a hit egybecsengését az ő együttes voltában, miközben a „credo” minden artikulusát összeveti a többivel. Akkor az egész és a rész kölcsönösen megvilágítják egymást.

Az Egyháznak ez a Tradíciója, amit Mária példája mutat, megengedi, hogy földézzek három momentumot az utóbbi évtizedek krónikájából.

Két nagy lélek találkozása

Azokat a meglátásokat, amelyek a Lk 2,19.51b kapcsán születtek, mintegy megkoronázza egy 1949-es rendkívül szimpatikus és prófétai esemény. Abban az évben JEAN GUITTON francia filozófus publikált egy könyvet *Szűz Mária* címmel.³² A mű szinte észrevétlenül bekerült a szakértők köreibé. Azoknak az oldalaknak a bővölete azonban nem került el mons. GIOVANNI BATTISTA MONTINI, a későbbi VI. PÁL éles elméjét. Lelkesedett ezért az olvasmányért, és személyesen meg akarta ismerni a szerzőt. Így született meg a barátság JEAN GUITTON és MONTINI pápa között. Maga GUITTON a pápával való rendszeres beszélgetéseinek tartalmát nyilvánosságra hozta a *Rejtélyes VI. Pál* kötetben, amit 1979-ben adtak ki franciául. Az 1976. szeptember 9-én folytatott beszélgetésükből GUITTON a VI. PÁLhoz intézett következő bizalmas közléseket jegyezte le:

³¹ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, ed. Paoline, Milano 1965, p. 426–427.

³² G. BARRA olasz fordítása, ed. Borla, Torino 1964. Legutóbb megjelent a Rusconi kiadásában is L. FENOGLIO fordításában, Milano 1987.

*„Olyan lelkek formáltak, akiket Szent x. Piusz hallgatásra ítelt, mint Pouget, Portal, Lagrange, Bergson, Blondel. Ő maga mentett ki engem mons. Parente karmai közül, aki indexre akarta tenni Máriáról szóló könyvem: ott kezdődött, hogy kimutatta irántam való barátságát ...”*³³

Ezek a krónika pontjai. De ami a legérdekesebb a mi esetünkben, az a tény, hogy JEAN GUITTON elmékedését legfőképp a Lk 2,19.51b alapján fejtette ki. Őt, a nagy hírű „gondolkodót” teljesen lenyűgözte Mária alakja, aki „el-el gondolkodik” mindarról, ami Fiával kapcsolatos. Figyeljük meg az itt következő, általa diktált szövegek erejét és frissességét:

*„Ha valaki megkérdezné tőlem, milyen új attribútumot szeretnék, ha kihirdetnék, azonnal azt válaszolnám: a Szűz, aki reflektál, a Szűz, aki elmékedett a törtéteken, a gondolkodás Szüze ... A Szűz, mivel az egész időt végiggondolta, minden században önniagára irányított egy reflexiót ... Gondolkodó Szűz, ő saját létére vonatkoztatja a gondolkodás lassúságait.”*³⁴

*„Mária lelkében, mint minden lélekben, Isten tiszteletben tartotta a fejlődésnek ezt a törvényét, amely az időben élő teremtmények sajátossága, ezt a szabad átmenetet a homályos tudásból a megkülönböztető tudásba, ami formálja méltóságunkat ... A Templomban megtalált Jézus epizódja elég világosan elmondja, hogy a Szűz gondolkodása ismerte az árnyakat, illetve a fejlődést. Néhány szerző egy misztikus megpróbáltatásra gondol, egyfajta sötét éjszakára. Ami engem illet, én arra jutottam, hogy ha volt egy árnyék a fájdalommal szemben, ez az volt, amit az igazság növekedése föltételez, mivel arra vagyunk hivatva, hogy növekedjünk benne.”*³⁵

A Szűznek vannak bizonyos vonásai, amelyek a férfitra emlékeztetnek, és arra a elmékedő jellegű intelligenciára, amelyet Lukács bemutatott, aki viszont egy művész, a nőiesség árnyalataival.

De, mint minden asszony, [Mária is] konkrét létének lényegével kommunikált, tapogatva. Az asszony melengetve, érelve ismeri meg a valóságot. Saját tejével kell táplálnia azt, amit meg akar ismerni. A Szűz, akinek az volt a célja, hogy csak

³³ A *rejtélyes VI. Pál*, ed. Paoline, Roma 1981, p. 146. A Szűz Mária-ról szóló kötetben (ed. Rusconi, p. 7–8) a szerző őszintén leírja: „Az történt, hogy aztán az én könyvem ... — nem tudom, milyen úton — egy olasz papnak, Giovanni Battista Montininak a kezébe került. ... Később úgy következett, hogy egy római cenzor, monsignor Parente, amikor olvasta a könyvem, eretnokséget szagolt benne. Írt egy szigorú cikket a „L'Osservatore Romano”-ban, és az a veszély fenyegetett, hogy a *Tiltott könyvek Listájára* kerül. Monsignor Montini, aki abban az időben XII. Piusz munkatársa volt, meghallotta, hogy vihar közeledik, és — amint mondta egy mosollyal — „megmentett a máglyától”, mivel aláíratott egy levelet XII. Piuszsal, amelyben az én könyvem dicsérik. Így úsztam meg.”

³⁴ Ed. Borla, p. 28–29 (ed. Rusconi, p. 29–30).

³⁵ Ed. Borla, p. 87–88. (ed. Rusconi, p. 29–30).

*egyetlen lényt ismerjen meg, a legkedvezőbb helyzetben volt, mivel az ő testének gesztusai segítették a megismerés mozgását.”*³⁶

A II. Vatikáni Zsinat

i. 1965. november 18-án hirdették ki az *Isteni Kinyilatkoztatásról* szóló dogmatikus konstitúciót (*Dei Verbum*), amin a zsinati ülés hosszan dolgozott. Ennek az egyedülálló dokumentumnak a 8. paragrafusa állítja:

*„Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével kibontakozik az egyházban, egyre teljesebb lesz az áthagyományozott tények és igék értelmi megragadása, akár a hívők elmékedése és tanulmányozása folytán, amikor szívükben elgondolkodnak rajtuk (vö. Lk 2,19 és 51), akár a lelki dolgok bensőséges és élményszerű megértése folytán ...”.*³⁷

Jól jegyezzük meg, hogy a zsinati szöveg a hívőkről beszél, azaz az Egyházzal, akik szívükben elmélkednek az isteni kinyilatkoztatás tartalmáról; és ugyanakkor Máriára utal, aki szívébe véste mindezeket a dolgokat (vö. Lk 2,19.51). És itt is nem egy statikus, hanem egy dinamikus elmélkedésről van szó: hála ennek a reflexiónak, valóban „... egyre növekszik majd az áthagyományozott tények és igék megértése”. A híres spanyol biblikus, Luis Alonso Schökel ezt így magyarázza:

*„A [Dei Verbum] konstitúció Máriára utal, mint aki az egyház eme tradíciójának típusa (vö. Lk 2,19.51). Mária részt vett az üdvösség titkának megvalósulásában és közvetlen és kiváltságos tanúja volt az eseményeknek: nem elégszik meg az első intelligenciával, újra átgondolja az eseményeket és átgondolva önmagában, ilyen módon növeli intelligenciáját a misztériumról, egészen mennybevételeének eszkatológikus konsumációjáig, amely végérvényesen beletestestíti őt a Fiú teljes dicsőségébe.”*³⁸

Egyébként különböző Szerzetes Családok, amikor megújították a saját konstitúciójukat, a Lk 2,19.51-et idézték, hogy megerősítsék azt az elkötelezettségüket, hogy hallgatják Isten Igéjét, utánozva azt, amit Mária tett. Nyilvánvaló a *Dei Verbum* 8. pontjának befolyása ebben a máriás vonatkozásban. A Zsinat egyik legértetesebb gyümölcse ez az útmutatás. Amikor az

³⁶ Ed. Borla, p. 94 (Ed. Rusconi, p. 82).

³⁷ *Enchiridion Vaticanum*, vol.1, *Documenti del Concilio Vaticano II*, Hivatalos szöveg és olasz fordítás, ed. Dehoniane, Bologna 1979¹¹, p. 496–497.

³⁸ L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della Tradizione*, ed. Paideia, Brescia 1970, p. 216.

egyház „reformálni” akarja önmagát, pontosan Urának Anyjára tekint, aki a Hozzá legközelebbi „forma”, „az arc, aki leginkább hasonlít Krisztusra”, éneklí DANTE ALIGHIERI.³⁹

II. János Pál pecsétje

Azt mondják, hogy „...a kontempláció hanyatlása nagyrészt egyenértékű a máriás kultusz hanyatlásával”.⁴⁰ Vajon jogos vészkiáltás? Mindenki válaszoljon úgy, amint hiszi. Azonban mindnyájunknak el kell ismernünk, hogy egy megvilágosított, máriás vallásosság átalakulva egy emlékezésben gazdag hitté, az eseményeket képes interiorizálni, ha azt akarjuk, hogy a tettek ne váljanak gonosz tettekké.

Erre emlékeztetett II. JÁNOS PÁL 1987. Január 1-én, amikor a Szent Péter Bazilikában meghirdette a Mária évet. A liturgikus homlíában a Szentatya ezzel a kívánsággal fordult a Szűzhöz:

*„Te vagy az Egyház emlékezése! Az Egyház tőled tanulja meg, hogy Anyának lenni annyit jelent, mint élő emlékezésnek lenni, ez pedig azt jelenti: „szívébe vésni és elmélkedni” az emberekkel és népekkel történt eseményeket; az örömteli és fájdalmas eseményeket. Mennyi esemény..., mennyi remény, de mennyi fenyegető jel is, mennyi öröm, de mennyi szenvedés is ... olykor mily nagy szenvedések! Nekünk mindnyájunknak, mint Egyháznak, szívünkbe kell vésni és át kell elmélkedni ezeket az eseményeket. Úgy, mint egy Anyának. Egyre jobban meg kell tanulnunk Tőled, Mária, hogyan legyünk Egyház ezen az ezredfordulón.”*⁴¹

Valóban! Ahogy az idők jelei sürgetnek, arra van szükség, hogy azokat az egyedüli Igével szembesítsük, amelyik nem múlik el. A legelképesztőbb és legtragikusabb hírek is részét képezik ennek az emlékezésnek:

„Emlékezz rá, ne felejtőd, hogy ...ellene szegültetek az Úrnak” (MTörv 9,7).

Lengyelországban a brzezinkai koncentrációs táborban II. JÁNOS PÁL pápa 1979. június 7-én megemlékezett a nácista pusztítás áldozatairól, „nem azért, hogy vádoljon, hanem, hogy emlékezzék”.⁴² De mire szolgál, hogy a bűn fekete krónikájában keresgéljünk? Nem arra, hogy növeljük a lehangoló pesszimizmust, hanem inkább, hogy újra mondjuk önmagunknak, hogy Isten mindig elsőként szeret minket, tiszta kegyelemből és nem érdemeinkért.⁴³ Isten szeretete sokkal nagyobb a mi eltévelyedő bukásainknál, kudarcainknál! Hasonló megállapí-

³⁹ *La Divina Commedia. Paradiso* 32, 85.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Cercate le cose di lassu*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1986, p. 78.

⁴¹ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol.X/1 (gennaio–aprile 1987), Libreria Editrice Vaticana, 1988, p. 7.

⁴² *op. cit.*, vol. II/1 (gennaio–giugno 1979), Libreria Editrice Vaticana, 1979, p. 1487.

⁴³ *MTörv* 9,4–6; *Mik* 6,3–4,5; *Ez* 20,43–44; 36,31–32.

tásokat kell tennünk minden egyes személyre vonatkozóan. Ez biztos! Az én „bizalmas” naplóm egy történet a Szövetség Istenével; egy történet, amit mindig újra olvas az ember, mint a szerelmesek, akik sohasem fáradnak bele, hogy meséljenek és emlékezzenek. És Isten talán nem szerelmes belénk, az ő népébe? Ezért az Írás, ami az ő nagy szerelmes levele, elejétől a végéig „emlékezéssel” van átitatva ...

Végző összegzés a közvetlen jövő számára

Közvetlen a harmadik évezred küszöbén rémület fogja el azt, aki komolyan elgondolkodik: mire fogjuk felhasználni az atomenergiát, a genetika tudományos ellenőrzését, hogyan mentjük meg a teremtetést, mi lesz, ha az égitestekre eljutunk. Anélkül természetesen, hogy elfelejtkeznénk arról, hogy a háborúk és gerilla harcok tüzei is mindig ott leselkednek.

Nem volt kisebb rémület akkor sem, amikor a barbár népek elárasztották Róma területeit vagy amikor a keresztény éra első évezrede lezárult.

Mit mondjunk? Szeretném emlékezetbe idézni II. JÁNOS PÁLnak ezt a buzdítását:

„Mária magatartása inspirálja hitünket. Amikor viharos szelek süvöltenek, és úgy tűnik, hogy minden elsüllyed, tartson fenn bennünket annak emlékezete, amit az Úr a múltban tett. Gondoljuk újra mindenekelőtt Jézus halálát és föltámadását; aztán azt a megszámlálhatatlan szabadtást, amit Krisztus művelt az Egyház, a világ és nekünk, egyes hívőknek a történetében. Ebből az «anamnézis»-ből fel fog fakadni egy termékenyebb és örömtelibb bizonyosság a jelen számára is, bármennyire fenyegető is, a Megváltó velünk együtt hajózik ugyanabban a bárkában (vö. Mk 4,41; Mt 8,27; Lk 8,25)”.⁴⁴

Legfontosabb bibliográfia

- ANGEL APARICIO RODRIGUEZ [szerk.]: *María del Evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*. Publicaciones Claretianas, Madrid 1994. Ennek a kötetnek a tartalma megjelent in *Ephemerides Mariologicae* 43 (1993).
- BROWN, E. R.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. Geoffrey Chapman, London 1977.
- LAURENTIN, R.: *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique-historicité et théologie*. Desclée, Paris 1982.
- MUÑOZ IGLESIAS, S.: *Los Evangelios de la Infancia. I. Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*. BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid 1990; *II. Los anuncios angélicos previos en el Evangelio*

⁴⁴ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/2 (luglio–dicembre 1983), p. 135 (Homília az Úr angyala imádságkor, 1983. július 31.)

- lucano de la Infancia*, 1986; III. *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1–2*, 1987; IV. *Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo*, 1990.
- ORTENSIO DA SPINETOLI: *I problemi di Matteo 1–2 e Luca 1–2. Orientamenti e proposte*. In *Ricerche storico-bibliche* 4 (1992), pp. 7–44. A periodika egész 4. (1992) száma az evangéliumok gyermekségtörténetéről szól.
- SERRA, A.: *Bibbia* szócikk in *Nuovo Dizionario di Mariologia*. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, pp. 232–311.
- SERRA, A.: *Maria secondo il Vangelo*. Queriniana, Brescia 1987.
- SERRA, A.: *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*. Edizioni Paoline, Milano 1993.

(Olaszból fordította KISS IMRE)

Produced with ScanTopDF

JOSEPH PLEVNIK

AZ IMÁDSÁG SZEREPE LUKÁCS GYERMEKSÉGTÖRTÉNETÉBEN

Lukács 1–2 fejezetében az imádság nemcsak kiegészítő motívumként kerül elő, hanem mint fő téma áll előttünk. Itt olvasható Mária imádsága, a „*Magnificat*” (1,46–55), Zakariás imája, a „*Benedictus*” (1,68–79) és Simeon imája, a „*Nunc dimittis*” (2,29–32). Rádásul az imákat összekötő elbeszélés is Zakariás templomi imádságával kezdődik és Jézus bemutatásának templomi imádságával, valamint a 12 éves Jézus „az imádság házában” (vö. 19,46) való megtalálásával fejeződik be. Ezek után a fölmerülő kérdés így szól: Milyen szerepet tulajdonít Lukács az imádságnak Jézus gyermekség-történetében?

1. Az imádság Lukács 1–2 fejezetében

A Lukács-féle gyermekség-történet, az *Evangélium* és az *Apostolok Cselekedeteinek* összehasonlítása lehetőséget kínál arra, hogy fölfedezzük az evangélistának azt a szándékát, amellyel nagy hangsúlyt fektet az imádságra. Lukács ugyanazt fogalmazza meg a gyermekség-történetben, amit evangéliuma hátralevő részében is. Máté gyermekség-történetével összehasonlítva azonban kitűnik Lukács egyedisége: Máté ugyanis teljesen elkerüli az imádság témáját.¹ A *Lukács-evangélium* további részével összehasonlítva ezen imádságok jellegzetessége abban áll, hogy nem tartalmaznak a kitartó imára való fölszólítást, nem szólnak az imádság szükségességéről a kísértések közepette, és főképpen nem Jézus imáit közlik. Mégis közös, hogy az evangélium hátralevő részéhez, s így Jézus imáival összhangban, ezek az imádságok is fontos helyet foglalnak el az elbeszélések sorában, és hozzájárulnak az események jelentése megvilágításához.

Mindhárom imádság egy-egy eseményt ünnepel. Hálaadást és Isten dicsőítését fejezik ki, és egyben a jelenlévők számára értelmezik az eseményt. Hangulatuk az *Apostolok Cselekedeteinek* elején olvasható imádsághoz hasonlít. Fennkölt stílust képviselnek, amit Gábiel angyal (1,28.35), illetve a pásztoroknak örömet hirdető angyalok kórusa is átvesz (2,14). Az *ApCsel* 4,24–26 azonban zsoltáridézetet (2,1–2) ad a hívők ajkára, amely nyíl

¹ Az imádság témájáról a *Lukács-evangéliumban* lásd W. OTT: *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetspraxis in der lukanischen Theologie* (SANT 12), Kösel, München 1965. Ez a munka azonban nem tárgyalja a gyermekség-történet imáit. Vö. J. A. FITZMYER: *The Gospel according to Luke I–IX* (AB 28), Doubleday, Garden City, N.Y. 1981, 244–247.

vánvalóan elüt a hívek imádságának többi mondatától. Nem utolsó sorban érdemes megfigyelni, hogy mindegyik imádság a Szentlélek működésével kapcsolatos.²

A gyermekség-történetek kánoni formájában található imádságok Jézus eredetére világítanak rá; elmondják, miként kell érteni az elmondott eseményt. Isten kezdeményezéséről és népének adott ígéretei beteljesüléséről szólnak; egyúttal előre vetítik mindazt, amit Izrael népében és a pogányok körében eredményez a Krisztus-esemény. Ennek következtében távlatot nyújt mindazok számára, akik közeli kapcsolatban élnek Istennel.

Jelenlegi formájukban, ezen imádságok sűrítetten magukba foglalják a gyermekség-történet legfontosabb témáit.³ Igaz ugyan, hogy a blokkokat képező három imádságot könnyen kiemelhetnénk az elbeszélések sorozatából, ez azonban jelentősen leszegényítené az elbeszélések teológiai üzenetét, és megváltoztatná az eseményeket körülvevő légkört.⁴ Az előttünk álló kánoni szöveg gazdag hagyományokat ötvöz szerves egységbe.⁵ Így ezek az imádságok jól beilleszkednek az elbeszélések sorozatába.

2. A Szentlélek és az imádságok

Jézus eredeténél kulcs-fontosságú szerepet tölt be a Szentlélek. Máté és Lukács egyaránt kiemeli, hogy Jézus a Szentlélek erejéből fogant (Mt 1,18; Lk 1,35). Különösen Lukács az, aki a Jézus eredetével és születésével kapcsolatos összes eseményt a Lélek mindent átfogó tevékenységének részeként mutatja be; egyedül ő tudósít arról, hogy a Krisztus-eseményt a Szentlélek tanúsága kíséri. Az Erzsébet méhében rejtőző magzat ujjongása által a Lélek tesz tanúságot Jézus mellett; Erzsébet, Zakariás és Simeon Jézus születését értelmező szavait szintén a Szentlélek ihleti. Lukács kifejezetten is említést tesz arról, hogy Zakariás és Simeon a Lélek indítására szóltak.

² Ezt a megfigyelést eddig kevés egzegéta tanulmányozta kielégítő módon.

³ Vö. R. C. TANNEHILL: *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation I–II*, Fortress, Philadelphia 1986–1990, 32–36. Például, Mária fölismeri Istent személyes „üdvöztőjének”, majd hasonló történet Zakariással és Simeonnal is. Vagy a *Magnificat* által fölidézett Ábrahámnak szóló isteni ígéret a Dávidnak tett ígérettel együtt ismét előkerül a *Benedictus*-ban. A „megemlékezni”, az „ígéret”, Ábrahám személye és az „irgalom” fogalma mindkét kanticumban szerepel. A *Benedictus*-ban található Jánosról szóló prófécia mintegy az angyal jövendölésének visszhangja olvasható. A „meglátogatni” szó, amely a *Benedictus*-ban Isten Izraelt megváltó tevékenységét írja le, Jézus ajkán visszhangzik; hasonlóan van a „békesség útja” kifejezéssel is (19,44,42).

⁴ Vö. R. BROWN: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York 1993, 339. A szerző a szerkesztés két fázisát különbözteti meg, miszerint a három imádság az elbeszélés-sorozat későbbi kiegészítése.

⁵ Mind BROWN (i. m.: 346–355), mind FITZMYER (i. m.: 357) szerint mindhárom kanticum megfogalmazása a jeruzsálemi zsidó-keresztények jámbor, ún. „anawim” csoportjától származik. Hellenista kanticumokkal való összehasonlításukat lásd K. BERGER: „*Das Canticum Simeonis*” című tanulmányában, amely megjelent a NovT 27 (1985), 27–39. oldalakon.

A névadáskor Zakariás „eltelt a Szentlélekkel és prófétálni kezdett” — jegyzi meg az evangélista (1,67).⁶ A *Benedictus* első fele azonban főképp Istent dicsőítő imádságnak tekinthető. Az evangélista még kifejezettebben és nyomatékosabban kifejezésre juttatja ezt Simeon esetében; megállapítja róla, hogy: „A Szentlélek volt rajta. Azt a kijelentést kapta a Szentlélektől, hogy nem hal meg addig, amíg nem látja meg az Úr Fölkentjét. A Lélek indítására elment a templomba, és amikor a gyermek Jézust bevitték szülei, hogy eleget tegyenek a törvény előírásainak, Simeon karjába vette a gyermeket és áldotta Istent” (1,25–28).

Zakariás és Simeon imádsága így tehát a Szentlélek megnyilvánulása. Bennük a Lélek tesz tanúságot a Messiás megszületéséről. Nyilvános imádságok, bár a hallgatóság inkább csak egy-egy kis létszámú csoport. Mindkét kanticum jövődőlést tartalmaz. Mindez részét képezi a Lélek mindenre kiterjedő működésének a gyermekség-történet egészében: a Szentléleknek köszönhető Jézus fogantatása, majd ugyanez a Lélek tanúsítja az ígéretek beteljesülését, és magyarázza az események jelentőségét.⁷

Mária Erzsébet által győződik meg arról, hogy az angyal neki szóló szavai beteljesedtek (1,42–45), Simeon által pedig arról, hogy a gyermekáldásban Isten mit adott neki és mi a terve a gyermekkel. Hall arról, hogy Jézus a pogányokhoz éppúgy jön, mint Izrael népéhez, és hogy saját népéből is sokan ellene fognak szegülni. Mindezek Máriának is sok szenvedést okoznak (2,32–35). Hasonlóan, János születésekor Zakariás is tanúságot tesz a Fölkentről, amint születendő fiát a Messiás előfutárának tekinti. Ez a tanúságtétel sugározza be a gyermek születését. Így tehát ismét a Szentlélek az, aki kitágítja a megértés horizontját. És amint Simeon imádságában, úgy itt is prófétai szavakat sugall a Lélek: János csak előkészíti annak útját, „Aki erősebb nála”.

Tehát, a gyermekség-történetekben a Szentlélek indít, sugall, vezet és tanúságot tesz. A Lélek különösen a templomhoz kapcsolódó jámbor emberek (Simeon és Anna) és a Jánossal kapcsolatban levők (Erzsébet és Zakariás) életében tevékeny.

3. Az imádságok szerepe

Jól meghatározott szerepük van a Jézus gyermekség-történetében idézett imádságoknak:⁸ gondosan kiválasztott személyek ajkán hangzanak el, a Lélek ihletéséből fogalmazódnak meg, az események egyedi látásmódját nyújtják és értelmezik azokat az olvasó számára.

⁶ A Szentlélek és a prófécia szerepéről a *Lk–ApCsel* írásműben lásd A. VANHOYE: „*L’Intérêt de Luc pour la prophétie en Luc 1,76; 4,16–30; 22,60–65*”, FS Frans Neirynck, Leuven 1992.

⁷ A Lélek tevékenységének ezt az oldalát BROWN *i. m.* nem tárgyalja, FITZMYER *i. m.* pedig csak az evangélium hátralevő részében vizsgálja, de a gyermekség-történetben nem. H. SCHÜRMANN: *Das Lukasevangelium I*, (HTKNT 3/1), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969, 70. oldalán arról ír, hogy e kanticumok az események lelki értelmének megvilágításához járulnak hozzá. Vö. W. BARNES TATUM: „*The Epoch of Israel: Luke I–II and the Theological Plan of Luke-Acts*”, NTS 13 (1966–67), 184–195.

⁸ Vö. TANNEHILL: *i. m.*, I. kötet, 15–44. oldalak.

Fennkölt nyelvezete megmozgatja az olvasó érzelmeit is. TANNEHILL szerint: „A motívumok ismétlődése nem csak lehetővé teszi a gondolatok elmélyítését, de ízletessé is teszi azokat; így a gondolat- és érzésvilág nincs elszakítva”.⁹ A három kantikum közelebbi vizsgálata föltárja a lukácsi kompozícióban elfoglalt sajátos szerepüket.

a. Magnificat

Mária imádsága az első, amely megszakítja az elbeszélések sorozatát. Zakariás és Simeon énekével összehasonlítva, itt nincs említés a Szentlélekről. Mária imádsága válaszként hangzik el Erzsébet tanúságtételére. Istent magasztalja mindazért, amit tőle kapott (1,47–49), az Izraelnek tett ígéretek teljesüléséért (1,54–55) és azért az igazságosságért, amit gyermeke majd megvalósít (1,50–53).

Mária imádsága mindezt bibliai idézetek és utalások halmazával fogalmazza meg.¹⁰ RAYMOND BROWN megjelöli a legnyilvánvalóbb párhuzamokat a zsoltárokkal (35,9; 89,11; 93,3; 103,17; 107,9; 111,9), a prófétai írásokkal (Hab 3,18; Ez 21,31; Iz 41,8–9; Mík 7,20), a történeti könyvekkel (Ter 29,32; 30,13; MTörv 10,21; 1Sám 1,11; 2,1–2,7–8; 2Sám 22,51), valamint az extra-kanonikus zsidó írásokkal (4Ezdr 9,45; 1QM 14,10–11; Salamon zsoltárai 10,40; 13,11). A *Magnificat* azonban mégsem pusztán ollózás műve. Semmit nem idéz szó szerint; inkább az eszmék és érzések a himnikus stílusnak megfelelő új kombinációját és új alkalmazását látjuk. Bár a *Magnificat* jellegzetesen a sémita költészet jegyeit viseli, a kifejezések mégis a görög LXX-hoz és nem a héber Bibliához állnak közelebb. A gondolatritmusok és párhuzamok megteremtik az előtűnk álló kantikum egységét. TANNEHILL szerint három erő feszül egymásnak: a hatalmas Isten, az aláztos szolgáló, és az elnyomó földi uralkodók, de ezek nem egyforma erőket képviselnek.¹¹

Mária „jelentőségteljes szavakkal”¹² szabadon beszél a Szentírás nyelvén. Isten előtt kitérve lelkét, Sámuel anyja szavaival áldja Istenét. Hanna a következő szavakkal adott annak idején hálát gyermeke születéséért: „Örvendez szívem az Úrban, visszaadta erőmet az Úr. Felnyílt a szám ellenségeimmel szemben, mert örülhetek szabadításomnak” (1Sám 2,1; vö. Zsolt 35,9; Hab 3,18). Az „... (Isten) rátekintett szolgálóleánya megalázott voltára” kifejezés Hanna szavain kívül Jákob feleségének, Leának hálaadását is földidézi (Ter 29,32). A *Magnificat*-ban olvasható „boldognak mond engem minden nemzedék” kifejezés szintén Lea szavaira utal (Ter 30,13).¹³ A Lk 1,51–52 verseinek szintén megvan az ószövetségi párhuzama Hanna imádságában (1Sám 2,7–8; vö. Zsolt 89,11; 107,9; Sir 10,14; Jób 12,19;

⁹ R. C. TANNEHILL: „*The Magnificat as a Poem*”, JBL 93 (1974), 264. E költeményeket a szerző az operákkal veti össze, ahol a cselekményeket időről időre áriák szakítják meg, hogy az eseményeknek mélyebb jelentést adjanak, valamint a zenei és költői hatás egymást kiegészítse.

¹⁰ R. BROWN i. m. 357. oldalán „mozaik”-nak nevezi.

¹¹ TANNEHILL: „*The Magnificat as a Poem*”, 267.

¹² TANNEHILL: „*The Magnificat as a Poem*”, 265.

¹³ Ezzel kapcsolatban BROWN 4Ezdr 9,45 versét is idézi (i. m. 358).

Ez 21,31). ¹⁴ A *Magnificat* további szavai és gondolatai a MTörv 10,21; Zsolt 111,9; 103,17 versekre emlékeztetnek. A kanticum befejező sorai Iz 41,8–9; Zsolt 98,3; Mik 7,20; 2Sám 22,51 verseket visszhangozzák. ¹⁵

Mária imádsága így a szent szövegek által megörökített eseményeket idézi föl az olvasóban. Elődei (név szerint Lea és Hanna) gondolatait és érzésvilágát visszhangozza, akik Istent imádták. Isten szentségét, irgalmát és erejét dicsőíti. ¹⁶ Mária helyzete mégis egyedi. Ő nem konkrét, személyes kérésének teljesülése miatt ad hálát, hanem inkább magasztalja Istent. Saját maga, Izrael és az egész világ üdvössége miatt dicsőíti Istent. Imádsága elmélkedés, amely Isten üdvözítő tetteit veszi végig. Elődeihez hasonlóan ő is fölidézi, amit Isten Izraelért tett a történelem során. Imádságának központjában a Dáviddal kötött szövetség teljeseződésének gondolata áll a Messiás eljövételéről. A költemény tehát Izrael reménységét ünnepli a történelem fényében. ¹⁷

Amikor azt mondja, hogy Isten „rátekintett szolgálója kicsinységére”, akkor az Ószövetség meddő asszonyaihoz hasonlóan azért ujjong, mert Isten rajta is megkönyörült. Ugyanakkor tudatában van annak, hogy Isten erejével egészen egyedi módon találkozott az angyali üdvözlétkor (1,35.38). Ettől kezdve hirdeti, hogy a lehetetlen dolgok is lehetségesek Isten számára (1,49; vö. 1,18; 18,27). Bár alacsonysorú valaki, mégis minden elképzelést fölülmúló módon részesült Isten áldásában. A jövő távlatából tekint önmagára (1,48), és Jézus szegényekre vonatkozó boldogmondását elővételezi (6,22–26; 16,25; 21,1–4). ¹⁸ Isten nem csupán irgalmas a megalázotthoz, hanem fölülkerekedik az emberi hatalmaskodásokon, és igazságot szolgáltat. ¹⁹ A Mária ajkán elhangzó, hitből és bizalomból fakadó prófécia a Húsvét után egyúttal a keresztények meggyőződését is kifejezi; Isten mindent fölülmúló erejét Jézusban látják megnyilvánulni: az üdvösség hajnalát, az Isten Országa eljövételét (vö. ApCsel 4,24–27). De Mária mindenek fölött Isten szent mivoltát magasztalja (vö. Iz 6; Zsolt 111,9). Ez a motívum a Lukács által megfogalmazott későbbi, őskeresztény imádságoknak is fontos alkotóeleme (ApCsel 3,14; 4,27.30).

Az elbeszélések sorában Mária már a gyermek Jézus megszületése előtt magasztalja Istent, és az olvasó számára értelmezi Krisztus eljövételének jelentőségét: alapvető változást hoz a világba, beteljesítve Izrael legszebb reményét. Sion leányaként, Mária Izrael hitének és reményének nyelvezetét használja. ²⁰ Hangot ad Izrael Messiás-várásáról. Mária és

¹⁴ Az extra-kanonikus zsidó írásközül BROWN itt IQM 14,10–11 verseire emlékeztet (i. m. 359).

¹⁵ BROWN itt Salamon zsoltárai 10,4 verset is megemlíti (i. m. 359–360).

¹⁶ Vö. TANNEHILL: *Narrative Unity* I, 29, és J. DUPONT: „*Le Magnificat comme discours sur Dieu*”, NRT 102 (1980), 321–343.

¹⁷ Vö. TANNEHILL: „*Poem*”, 274–275.

¹⁸ A Lk 1–2 kanticumjait BROWN Isten szegényeivel (‘anawim’) hozza kapcsolatba (i. m., 350–355). TANNEHILL Isten az emberi erőn és hatalmon való fölülkerekedésének ígéretét látja a Lk 1,51–53 verseiben (*Narrative Unity*, I, 30).

¹⁹ Vö. TANNEHILL: *Narrative Unity* I, 30.

²⁰ M. COLERIDGE: *The Birth of the Lukan Narrative, Narrative as Christology in Luke 1–2*, (JSNTSup 88) Sheffield 1993, 93–95.

gyermeke annak jele, hogy ami itt történik, az rendkívüli: Isten ereje műveli mindezt, és megvilágítja az eljövendőket.²¹ A kantikum arra hívja olvasóját, hogy saját életében is fölfedezze Isten jeleit.

b. Benedictus

Zakariás éneke János névadásánál szerepel, amikor az angyal Zakariásra vonatkozó próféciája megvalósul (vö. 1,20). Zakariásról azt olvassuk, hogy eltöltötte a Szentlélek (vö. 1,67), s ettől kezdve imádsága a Lélek tanúságát hordozza. A hallgatóság nem pontosan meghatározott, s így az olvasó is részese lehet. A himnusz első fele (1,68–75) imádság, a második fele (1,75–79) az újszülött gyermek a Messiás eljövételében betöltött szerepéről szóló prófécia. Zakariás nem annyira János születéséről, mint inkább a Messiás eljövételéről kíván tanúskodni, bár ez utóbbi még nem történt meg. Az elbeszélések sorozatából az olvasó azonban tud már Jézus fogantatásáról, hallotta Erzsébet próféciáját és Mária imáját.

A kantikum Isten dicsőítéséről a Jánosról szóló próféciába tér át, aki az eljövendő Messiás előfutára.²² Zakariás Izrael Istenéhez intézi imáját. Imádsága nem annyira személyes, mint Máriáé volt: egyéni hálát nem fejez ki.²³ Nem tekint önmagára a jövő nemzedék szemével, miként Mária tette. A megváltás, a Dávid házából való Üdvözítő, a próféta ígéret beteljesedése, és Isten szövetségi hűsége alkotják imádsága elemeit. A *Magnificat*tal ellentétben Zakariás a gyermeket is megszólítja, amikor jövőbeni szerepéről szól.²⁴ COLLIERIDGE megállapítása szerint az imádság és a prófécia a *Benedictus*ban úgy fonódik egységbe, mint Mária hálaimája és Erzsébet próféciája egységet alkot.²⁵

A kantikumot kezdő sor „Áldott legyen az Úr, Izrael Istene” a zsoltáros (41,14; 73,18; 106,48) szavaira emlékeztet. Szintén fölidézi bennünk Dávid hálaadását fia, Salamon trónralépésekor: „Áldott az Úr, Izrael Istene, aki megadta nekem a mai napon, hogy szemem láttára ült utódom a trónra” (1Kir 1,48). A *Holt-tengeri tekercsek* írásai között is találunk hasonló kifejezést; például amikor a közösség elővételezve ünnepli a végső győzelmet (1QM 14,4–5).²⁶

A *Magnificat*hoz hasonlóan, Zakariás imádsága is a Szentírás költői nyelvén fogalmazódik meg. A zsoltárokra, a prófétákra való utalások egész sorát fedezhetjük fel itt is, de a Messiás eljövételének gondolata körül rendeződnek. Izrael megszabadítója megváltást küld népeknek, és ezzel beteljesíti az ősatyáknak tett ígéretét (Zsolt 111,9; Bír 3,9; 2Krn 36,22).

²¹ Vö. TANNEHILL: „Poem”, 275.

²² Vö. COLERIDGE: *i. m.*, 122.

²³ Vö. COLERIDGE: *i. m.*, 116.

²⁴ COLERIDGE véleménye szerint (*i. m.*, 116–117) Zakariás magánimádságáról van szó. De ez ellentétben áll az 1,64 verssel, miszerint „megnyílt a szája, megoldódott a nyelve, beszélni kezdett és áldotta az Istent”.

²⁵ Vö. COLERIDGE: *i. m.*, 117–118.

²⁶ BROWN: *i. m.*, 386.

COLLERIDGE megfogalmazása szerint: „a hit föltételezi a történelmi múlt helyes szentírási értelmezését”.²⁷

Az üdvösség, amiről Zakariás beszél, a Messiás eljövetele: „A szabadítás szarvát támasztotta nekünk, Dávidnak, szolgájának házában” (1,69; vö. Ez 29,21; 1Sám 2,10).²⁸ Zakariás himnusza tulajdonképpen ujjongás a Messiás közeli eljövetele miatt. János születése is részét képezi annak az eseménynek. „Amint szólott a szentek, ősidőktől (való) prófétái szája által” kifejezés a *Magnificat* megfelelő gondolatát visszhangozza, és az Ószövetséget idézi emlékezetünkbe (vö. 2Krn 36,22). Mátehoz hasonlóan, Lukács számára is a Krisztus-esemény az Isten Lelke által sugallt próféciaik szerint történik. Minden előre megmondott. Az evangélium Jézus föltámadásáról szóló fejezetében Jézus maga is az írásokra hivatkozva magyarázza meg szenvedését és föltámadását (24,25.44). Az *ApCsel* 3,21 versében pedig Péter a mindenség újjáteremtéséről így tanít: „Erről az Isten öröktől fogva szóló szent prófétái szája által”.

„Szabadulást ellenségeink közül, és mind a minket gyűlölőknek kezéből” (1,71) szintén egy zsoltársort idéz (vö. 106,10). Lukács összeállításában úgy tűnik, mintha Zakariás Izrael konkrét politikai ellenfelére gondolna; az ő ajkára adja népének gondolatait. De a szabadulás mégsem csupán politikai, ugyanis a szabadulás célja: „megmeneküljünk ellenségeink kezéből, és így félelem nélkül szolgáljunk neki, szentségben és igazságban ölelőtte életünk minden napján” (1,74–75). E szavak Izrael vágyát fejezik ki: szabadnak lenni Isten szolgálatára. A szabadság itt nem öncélként fogalmazódik meg, hanem föltétele annak, hogy szabadon szolgálhassák Istent. Izrael álma az életszentség és Isten szavának való engedelmesség. Minderre úgy tekint, mint a szövetségi rendelkezés megvalósulása, Isten hűségének bizonyítéka, amely a Messiás eljövetelében áll (vö. Iz 49,6; Zsolt 18,18; 1QM 18,7–11).²⁹

Zakariás tehát Máriához hasonlóan népének reményét és hálaimáját fogalmazza meg. A remény a Messiáshoz kötődik, akinek eljövetelét a próféták által a Szentlélek készítette elő.³⁰

A *Benedictus* második fele a gyermek jövőjéről szóló prófécia. „Te pedig, gyermek, a Legfelségesebb prófétájának fogsz neveztetni: elől fogsz menni ugyanis (az) Úr színe előtt, előkészíteni útjait, megadni szabadítás ismeretét az ő népének bűneik bocsánatában.” (1,76–77) Ezzel Zakariás megerősíti az angyal jövendölését, hogy az újszülött gyermekből próféta és az Úr előfutára lesz (vö. 1,17).

Prófétaként „Illés lelkét és erejét” birtokolja, „hogy az atyák szívét gyermekeik felé fordítsa, az engedetleneket pedig az igazságosság bölcsességére tanítsa”. János az üdvösség ismeretét tanítja, amely a bűnök bocsánatában áll. Ő maga nem bocsát meg bűnöket, de

²⁷ COLERIDGE: *i. m.*, 118.

²⁸ A zsidóság híres áldásgyűjteménye, a 18 áldás egyike is így szól: „...Áldott légy Urunk, aki fölemed az üdvösség szarvát...”

²⁹ BROWN: *i. m.*, 387.

³⁰ BROWN szerint (*i. m.*, 385) a *Benedictus* is a jeruzsálemi templomhoz kötődő jámbor zsidó-keresztények ('anawim') között fogalmazódott meg.

bűnbánatra szólítja az embereket, és bűnbánatuk jeleként a keresztség fürdőjébe meríti őket. A megtisztulás vágyának jeleként megmossa őket, de — *Lukács evangéliuma* szerint — a tényleges bűnbocsánatot Jézus adja meg. A bocsánat Isten gyöngéd irgalmából fakad. Krisztus a világosság, aki megvilágítja a sötétséget, a halált maga után vonó lelki sötétséget. Az irgalom és bűnbocsánat által a Fölkent békességet, mint a messiási áldást hozza (1,76–79). A jelen szövegösszefüggés szerint mindez Jézus eljövételéhez kapcsolódik.

Lukács megfogalmazásában a Szentlélek tanúságot tesz Zakariás által a Krisztus-esemény mellett. A Szentlélek ösztönzi Zakariást az Isten dicséretére, még mielőtt az emberek fölismernék Jézusban Isten Fölkentjét. A Lélek fedi föl az események igazi értelmét és jelentését, fölhasználva a korábbi prófétai mondásokat és zsoltárimádságokat. Az eseményeket a közösségi emlékezés távlatából szemléli.

A *Benedictus* így válik a mi imádságunkká is; részét képezi a zsolozsmának. Ezt imádkozva Zakariással és az istenfélő zsidókkal mi is hálát adunk a Messiás eljövételéért; Krisztust befogadva életünkbe a hiteles Izraelhez kapcsolódunk. Megértjük, hogy üdvösségünk és békénk Krisztusban jött közénk, Zakariás szavaival adunk hálát Istennek.

c. Nunc Dimittis (2,29–32.34–35)

Ez az imádság a jeruzsálemi templom bejáratánál hangzik el. Simeon itt találkozik Jézus szüleivel, akik azért jönnek, hogy gyermekükért följánlják a tisztulási áldozatot, és nevet adjanak az újszülöttnak. Lukács megfogalmazása szerint azért jönnek, „hogy bemutassák az Úrnak” (2,22). Sem a megtisztulás, sem a törvénynek való engedelmesség nem áll a leírás középpontjában; inkább Jézus szentségének fölmutatására összpontosít az evangélista. Az angyali üdvözlésben hangzott el: „a születendőt Szentnek nevezik majd, Isten Fiának” (1,35), tehát a gyermek szorosan Istenhez tartozik. Lukács szerint ez képezi a legfőbb okot arra, hogy a szülők Istennek ajánlják az újszülött Jézust.³¹ Ettől kezdve a templomban zajlanak az események. Amint annak idején Hanna a silói szentélybe vitte el fiát (1Sám 1,22–28), úgy József és Mária a jeruzsálemi templomba viszik Jézust. Érdemes megfigyelni, hogy János ugyan elsőszülött, Lukács mégsem ír templomi bemutatásáról, csak névadásáról.

A templomi jelenet alkalmat ad arra, hogy Simeon és Anna szavai által a Szentlélek tegyen tanúságot Jézusról. Simeonra vonatkozólag Lukács megállapítja, hogy „azt a kijelentést kapta a Szentlélektől, hogy nem hal meg addig, amíg meg nem látja az Úr Fölkentjét” (2,26). „A Lélek indítására elment a templomba”, ahová a gyermek Jézust szülei elhozták. A templomi találkozás tehát a Lélek műve. Simeon Istenhez intézett énekének témája a Messiás fölismerése a gyermek Jézusban, valamint hogy e gyermekkel milyen terve van az Úrnak.³²

³¹ Ez a meglátás BROWN és FITZMYER idézett munkáiban nincs eléggé kiemelve.

³² Vö. COLERIDGE: i. m., 167.

BROWN meglátása szerint Simeon imádsága *Deutero-* és *Trito-Izajás* fő témáját, Izrael vigaszát idézi (vö. Iz 40,1; 66,12–13) és azok nyelvezetét követi.³³ *Simeon éneke* különösen Izajás 52,9–10 verseire emlékeztet. Amit Simeon a Lélek indítására elmond a gyermekekről, az nem az első tanúságtétel a Messiásról: a mennyei angyal már a pásztoroknak is hírül adta, hogy Dávid városában megszületett a Messiás, az Úr (vö. 2,11). Szavai életének csúcspontját fogalmazzák meg: „Most elbocsáthatod, Uram, szolgádat békességben...” (2,29). Simeon áldja Istenét, amiért megadta neki, hogy megélje azt a pillanatot, mikor szemeivel láthatja az üdvösséget hozó Messiást.³⁴

Izajás 52,7–12 szakasza szerint Izraelt betölti az Úr dicsősége, s ez a fényesség a pogányok számára útmutatás lesz. Eljön az idő, amikor a pogány nemzetek fölismerik Izrael üdvösségét, és részesülnek kiváltságában és dicsőségében (vö. Zsolt 98,3; Bár 4,24; 1QM 1,5).³⁵ Bár Izrael kiváltsága hangsúlyozott, az üdvösség egyetemes és mindenkit magába foglal, így a pogányokat is. Meglepő módon, *Simeon énekében* az Úr nem emeli Izraelt a pogányok fölé, és nem teszi őket a pogányok világosságává (vö. Iz 43,13; 40,5), hanem azt fogalmazza meg, hogy az Úr maga jön el, hogy „megjelenjék világosságul a pogányoknak” (1,32). Így az izajási szövegek az új valóságnak megfelelő újraértelmezésével állunk szemben: Krisztus mind a zsidóság, mind a pogányok üdvössége. Ebből a szempontból *Simeon éneke* fölülmúlja a *Magnificat*ot és a *Benedictust*.³⁶

Csodálatos imádsága után (2,29–32) Simeon Máriához fordulva a gyermekekről és anyjáról prófétál (2,34–35). Amint Mária volt az első, aki elsőként szerzett tudomást Isten örömteli szándékáról, és ezért áldhatta az Urat, úgy ő hall először arról is, hogy fiát el fogják utasítani. Ez a prófécia egyúttal az olvasót is előkészíti, hogy meglássa Jézus örömhírének fogadtatását. Ebből a szempontból is fölülmúlja *Simeon éneke* a *Magnificat* és a *Benedictus* megállapításait.

Mindhárom kanticum közös vonása, hogy Jézust Messiásnak és Üdvözítőnek mutatja. A pásztoroknak szóló angyali üzenet (2,11) itt az emberi lélek mélyén hangzik el: Simeon a Lélek indítására megy a templomba, hogy vágya teljesüljön, megláthassa a Messiást, az Urat, az Üdvözítőt. *Simeon éneke* megnyitja az üdvösség horizontját azáltal, hogy hangsúlyozza Krisztus szándékát, aki a pogány népekhez és Izraelhez egyaránt eljött. A „*Nunc dimittis*” így jól tükrözi Lukács egész teológiáját.

RAYMOND BROWN szerint *Simeon éneke* a legszebb mindhárom kanticum közül, mert költőien bemutatja a beteljesedés-adta megnyugvásból fakadó örömteli békét. Ez az imádság szépen kifejezi az emberi lélek készségét a halálra; nem hiába alkotja részét a papi és szerzetesi zsolozsmának, a napot lezáró „kompletórium”-nak. Mindaz, aki a „*Nunc dimittis*”-t imádkozza, fölkészül, hogy megbékélve és Isten ajándékáért hálát adva távozzon evilágból.

³³ Vö. BROWN: i. m., 458.

³⁴ Vö. BERGER: „*Canticum Simeonis*”, 32.

³⁵ Vö. BROWN: i. m., 458–459.

³⁶ Vö. COLERIDGE: *Birth*, 169.

Jézusban az ember legmélyebb vágyai teljesültek — ezt a hitet is hűen tükrözi Simeon imádsága.

Összefoglalás

Lukács gyermekség-elbeszélésében speciális helyet foglalnak el az imádságok. Dicsérik Istent a Jézusban adott ajándékaiért, és az olvasó számára értelmezik az elbeszélésben elmondottakat. A kantikumok nyelvezete költői, a zsoltárokéval rokon. A gondolatok, érzések, képek és kifejezések Izrael sajátjai, így mindhárom imádság jól kifejezésre juttatja Izrael reménységét és lelkeségét.³⁷ Isten Izrael iránti hűségét ünneplik, ami a Messiás elküldésében valósult meg. Izrael várározását tükrözik, de magukba foglalják az üdvösség egyetemes tapasztalatát. Bár eredetileg zsidók írták, a zsidó-, majd pogány-keresztények imádságává lett. Mária, Zakariás és Simeon alakjában a keresztény közösség fölismerte és elfogadta a Krisztusban megvalósuló isteni tervet. Az imádságokat a Szentlélek sugallta, aki Jézus fogantatása után tanúságot tesz és értelmezi az eseményeket.

(Angolból fordította: THORDAY ATTILA)

³⁷ J. DUPONT: „*Le Magnificat comme discours sur Dieu*”, NRT 102 (1980), 321–343.

ÖRVENDJ, ISTEN KEGYELTJE (Lk 1,26–38)

Lukács, akárcsak görög kortársai, prológussal (Lk 1,1–4) kezdi könyvét. Egy hosszú, szerfelett gondosan szerkesztett mondatban előadja műve tartalmát, forrásait, módszerét és végül: mi készítette írásra. E négy versnyi szakasz valójában nem tartozik az ún. gyermek-ségtörténethez (1–2. f.), ugyanakkor azonban fejlcéként kívánczik az evangélium, valamint az ApCsel (vö. 1,1) elé; olyannyira, hogy az utóbbi mintegy rímhívója az előbbinek.

Textusunk (Lk 1,5–56), amelyet a Biblia alapvető struktúrája szerint az ígért és beteljesedés dimenziójában szeretnénk megközelíteni, művi mesterkéeltség nélkül válik szét négy szerkezeti és tartalmi gerezdre:

1. Lk 1,5–7: Zakariás és Erzsébet bemutatása,
2. Lk 1,8–23: Keresztelő János születésének bejelentése,
3. Lk 1,24–25: Erzsébet fogan, és ezért Istent dicséri,
4. Lk 1,26–38: Jézus születésének ígérete.

A két „párhuzamos” ígért közül ez alkalommal csupán az utóbbi elemzésre szorítkozunk, bár anélkül, hogy minden részletre tekintettel tudnánk lenni.

János és Jézus születésének ígérete között feltűnő párhuzam fedezhető fel. Mindkét elbeszélés olyan jellegzetes irodalmi formában rögzült, amelyhez Lukács hűségesen alkalmazkodott. S e belső irodalmi rokonság tán nem szorul különösebb magyarázatra, ha az Ószövetség meghívási történeteinek mintaadó mivoltára gondolunk.

Az újabb kutatások azonban igazolták: e párhuzam korántsem olyan tökéletes, mint eddig gondoltuk. A Lk 1,26–38 néhány lényeges eleme ugyanis nem lelhető fel a Lk 1,5–25-ben. És annak ellenére, hogy olykor a stílári fordulatok nagyon hasonlítanak egymáshoz, jelentésükben mégis eltérnek. A Lk 1,5–25-nek „horizontális hagiográfikus kódja” más irányba mutat – vélik a szakemberek, pl. H. HENDRICKX¹ –, mint a Lk 1,26–38 „kinyilatkoztatásának vertikális kódja”. János „nagy lesz az Úr előtt”, ám Jézus a „Magasságos Fiának fog hívatni”. A hasonló nyelvi kifejezés és a vitathatatlan azonos struktúra ellenére a két ígért más-más irányba mutat, más-más horizontot nyit meg előttünk.²

¹ HENDRICKX, H., *Infancy Narratives*, Geoffrey Chapman, London 1984, 70. old.

² LEGRAND, L., *L'Annonce à Marie (Lc 1,26–38). Une apocalypse aux Origines de l'Évangélie* (Lectio Divina 106), Paris, Éditions de Cerf, 1981, pp. 67–87.

A születés ígérétének apokaliptikus karakterét többen megállapították már. Ugyanakkor azonban az is világos, hogy az ígérlet nem tartozik az apokaliptikus irodalom műfajának az aurájába, noha — újra hangsúlyozzuk — az elbeszélésnek kétségtelenül vannak olyar vonásai, amelyek az utóbbi irodalom kelléktárából valók. A kinyilatkoztatást mennyei lény közvetíti egy földi címettnak: a transzcendens valóságot, amelynek tér és idő koordinátája van. A narratív bejelentésen és a csodálatos fogadáson túl, a szöveg szándéka nem más mint annak hírüladása, hogy a születendő gyermek az ígérlet beteljesülése és Isten hatalmának eszkatológikus kinyilatkoztatása.³

Eltéktintve szakaszunk formai egyensúlyaitól és egyensúlyvesztéseitől, figyelmünket a szövegnek szenteljük.

Erzsébet „hatodik hónapjában” „Gábor angyal”, aki, minekutána már megjelent Zakariásnak, korábban meg Dánielnek, „Istentől küldetett... egy szűzhöz”, akinek „Mária volt a neve”. Figyelemre méltó, hogy a Bibliában csupán e három textusban szerepel Gábor angyal név szerint. A gyermekségtörténetben Lukács figyelme Máriára összpontosul. Annál is feltűnőbb ez, mert Máténál az angyal, kinek nevét sem ismerjük, Józsefnek jelenik meg, ak mindvégig a történet főszereplője.

Gábor angyal „egy szűzhöz” küldetett: a görög parthenos — mint jól tudjuk, héber „felmenőjében” — házasulandó fiatal lányt jelent. A Lk 1,43–55-ből egyértelműen kitetszik Lukács Máriát a szó eredendő görög értelmében szűznek tartja, bár ezt e helyütt nem kívánja hangsúlyozni. Máriát már eljegyezte József. Az akkori zsidó törvények szerint az eljegyzés csupán két családöt érintett, és a vőlegény csak esztendő fordultával vitte házába menyasszonyát (vö. Mt 1,34).⁴

József Dávid házából származott, következésképp Jézus Dávid legális leszármazottjának számított. A „Dávid háza” kifejezés minden bizonnyal a 2Sám-ben említett „Dáviddal kötött szövetség”-re utalhat, ahol is arról olvasunk, hogy Isten megígérte: „Az Úr akarja a te házadat építeni” (2Sám 7,11). Az utóbbi textussal való szoros kapcsolatot aztán a Lk 1,32–33 emeli ki: „Nagy lesz ő, és a Magasságos Fiának mondják majd; az Úr Isten neki adja atyjának, Dávidnak a trónját, ő pedig uralkodik a Jákob házán örökké, és uralkodásának nem lesz vége.” E kijelentés világos és közvetlen visszhangja a 2Sám 7,7–16-nak, kivált a 7,9-nek és 7,12–16-nak: „...nagy nevet szereztem neked (fogok szerezni neked) ... főlemelem majd utódaiddat, aki a te véredből származik, és szilárdá teszem az ő királyságát. Ő építi házat nevem tiszteletére, én pedig megerősítem királyi trónját örökké. Atyja leszek, és ő a fiam... trónod örökké szilárd lesz.”

A *Vulgáta* után az „Üdvözlégy” magyar fordítója az eredeti szövegben szereplő „kecharitomené”-t — amely perf. part. pass. a charitoó igéből, a Mária név beillesztésével — „kegyelemteljes”-nek fordította, és mindennapi imádságunkban így is terjedt el. Nagyon érdekes, már ROTTERDAMI ERASMUS „gratiosa”-nak⁵ ültette át előbb említett szavunkat latinra

³ LEGRAND, L., i. m., 134–400.

⁴ DE VAUX, R., *Az Ószövetség népe*, összeállította: DR. BARTHA TIBOR, a SZET Lelkészsképzőjének tanulmányfüzetei, 1. szám, Bp. 1974, 21–22. old.

amelynek jelentése FINÁLY latin szótára szerint „kegyben lévő”, „szeretett”, „kegyelt”, „kedvelt”. A *Vulgata* „Ave Maria gratia plená”-ja kissé a lorettói litánia „lelki edényét, tiszteletreméltó edényét, ájtatosság jeles edényét” eleveníti fel, amely maradéktalanul csordultig van kegyelemmel, akárcsak a poharunk itallal. És bármilyen szépek is a közvetlen környezetében lévő Máriát dicsőítő költői képek (vö. titkos értelmű rózsa, Dávid király tornya stb.) tárgyilagossabbak, kevésbé személyesek és dinamikusak, mint az „Örvendj, aki kegyelt, kedvelt, szeretett vagy”, hiszen minden ok megvan a legbensőbb ujjongásra: Mária lesz a Magasságbeli fia. A *Jeruzsálemi Bibliának* ⁶ a *Vulgata*hoz közelebb álló variánsa helyett („du Begnadete d.h. du, mit Gnade „oder göttlicher Huld” erfüllt wurde und erfüllt nleibt”) a francia ökumenikus bibliafordítás (TOB) ⁷ a szövegapparátusban favorisée-t mond. Azaz Mária Isten favorizáltja, kedveltje, támogatottja, pártfogoltja kivételezettje, előnyben részesítettje. Az utóbbi változat többek között azért is rokonszenvesebb, mert szép párhuzamban áll Erzsébet köszöntő szavaival: „Áldott vagy te az asszonyok között, és áldott a te méhednek gyümölcse” (Lk 1,42). E gondolatokat nem azzal a szándékkal vetettük és vetjük papírra, hogy az „Üdvözlégy Máriát” átírjuk, hanem azért, hogy az állandó használat által netán megkopott szavakat szemantikailag és teológiailag szerényen és alázattal valamelyest felfrissítsük.

I. H. MARSHALL, az egyik legkiválóbb Lukács-kutató véleménye még határozottabb, mint a TOB-é. Kitűnő Lukács kommentárjában írja: „a charitoó” annyit jelent, mint megkedvelni, megáldani (Ef 1,6; vö. Sir 18,17). A melléknévi igealak azt jelzi, hogy Máriában olyannyira kedvét lelte Isten, hogy a Messiás anyjául választotta (1,30). Ugyanakkor nincs semmi utalás Mária kiválóságára, erényességére (1,30). Amikor viszont a *Vulgata* gratia plená-t fordít, azt a látszatot kelti, mintha a kegyelem valamiféle szubsztancia volna, amellyel feltölthetőhetne az ember, következésképp Mária „a kegyelem birtokosa.” ⁸

VARGA ZSIGMOND viszont amolyan „középutas” megoldást ajánl a jelentésárnyalatok között, amikor azt írja: „charitoó (charis) ált. aor. echaritósa, par. perf. pass. kecharitómenos jóságával boldoggá tesz, boldogít; kegyelmébe fogad, megáld; Újsz. chaire kecharitómené ford. szó szerint „örülj, kegyelembe fogadott”, de a chaire (ld. chairó) üdvözlő formula, innen a róm. kat. „Ave Maria” magyar szövege: „malasztal teljes”; a megf. ford. valahol a kettő között van: „üdvözlégy kegyelembe fogadott” (Lk 1,28), Gábor angyal szava Máriához, az ú.n. „angyali üdvözlét”. ⁹

⁵ *Novum Testamentum Graece et Latine, Studio et Industria des. Erasmi Rotterdami accurate editum...* Lipsiae, anno 1578.

⁶ *Jerusalmer Bibel*, Herder, 1968, 6. kiad., Lk 1,28 jegyzete.

⁷ *Traduction Oecumenique de la Bible*, Les Editions du Cerf, 1981, Lk 1,28 jegyzete.

⁸ MARSHALL, I. H., *The Gospel of Lucke, A Commentary the Greek Text*, Exter, The Pater noster Press, 1978, 65. o.

⁹ DR. VARGA ZSIGMOND J., *Újszövetségi görög–magyar szótár*, a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp. 1992. „Charitoó” szócikk.

E helyütt kívált érdemes Gedeon meghívására gondolni (Bir 6,12–18). Az a szoros párhuzam, amely a Bir 6,12 „Az Úr veled van, erős vitéz!” és Lk 1,28 között fennáll, azt sugallja, hogy a Gábor által kiejtett kecharitómené nem lehet merő konvencionális üdvözlés. Gedeon „erős vitéznek” szólíttatik, s e cím Izrael jövőbeli győzelmének ígérete. Nem azért neveztetik hősnek, mert ő valóban hős, hanem azért, mert Isten azzá teszi. Ennek analógiájára arra merünk gondolni, a titulus Mária esetében sem személyes szentségének, szent mivoltának és erényeinek szól, amely méltóvá tenné annak a szerepkörnek a betöltésére, amelyre majd vállalkozik, hanem azt kívánja kijelenteni: maga Isten teszi őt érdemessé és méltóvá arra, hogy végrehajtsa tervét.

A kecharitómené Gábor ajkán kijelenti: Mária kiválasztott lény, kész arra, hogy meg nem szolgált, és ki nem érdemelt szerepet töltsön be Isten tervében. Ha e bibliai kijelentést elfogadjuk, „az Úr veled van” (vö. Bir 6,16), az „Én veled leszek” is teljesen magára talál a szövegkörnyezetben. A kecharitómené pontosan kijelöli azt az új feladatot, amelyet Isten Máriának szánt. Hogy ezután az Úr vele lesz, nem mást jelent, minthogy maga Isten lesz a kezeze annak, hogy Mária valóban beteljesítse a neki szánt ígéretet.

Ismételten Dánielre kell gondolnunk, aki „Kedvelt férfiúra” utal (Dán 9,23; 10,11.19). A *Dániel* könyvvel fennálló kapcsolat újólag Gábor köszöntésének apokaliptikus jellegére emlékeztet bennünket.

Mária, akárcsak Zakariás vagy Dániel, „megrettent, megdöbbsen”. A szóképzlet ismét csak az apokaliptikus elbeszélés rekvizitumából ered. De Mária esetében nem vízió, hanem a szózat az, ami zavarba ejti. Megkérdezi magától: „mit jelent ez a köszöntés”, vagyis mit jelenthet e kijelentés? Mint Zakariás (Lk 1,13) és Dániel (Dán 10,12), Mária is ezt a választ kapja: „Ne félj!”. Szof 3,16-ban is hasonló szókapcsolat hangzik el: „Ne félj, Sion!”

A „kegyelmet találtál az Istennél” olyasféle szófordulat, amely a Ter 6,8-ban is előfordul: „...Noé kegyelmet talált az Úr előtt” (6,8). E kijelentés Mária helyzetében azt jelenti: Isten készséges, előzékeny, hogy megmutassa rajta különleges ajándékait — tekintettel arra a küldetésre és feladatra, amelyet be kell töltenie.

A Lk 1,31–33, akárcsak a Lk 1,13–17, kreatív módon követi az Ószövetség meghívási jeleneteinek stílusát és szerkezeti vázát, amelynek ismertetését most mellőzzük.

A 'Jézus' név váltószava a Josuha, melynek jelentése „Isten üdvözít” (ld. Lk 2,11). A névnek ismét ószövetségi rímhívószava van. A Szof 3,17-ben ugyanis ezt olvassuk: „Veled van Istened, az Úr, ő erős, és megsegít”.

Jánoshoz hasonlóan (Lk 1,15) Jézus „nagy lesz”, ám itt a parallelizmusnak vége szakad, merthogy őt „a Magasságos Fiának mondják majd”. Illetve szó szerint: mondatik. A passívum Istenre utal, ami azt jelenti: Isten fogja őt így hívni. Amikor Isten valakit új névvel illet, akkor többről van szó, mint egyszerű névadásról. Ha új nevet ad, akkor ez azt jelenti, az embert azzá teszi, amivé meghívta. Ezért így olvassuk a szöveget: Isten a Magasságos Fiává fogja tenni. Az Ószövetségben a „Magasságos” gyakorta Isten neveként szerepel. A „Magasságos” itt messiási kijelentés (vö. 2Sám7,13–16-tal és még inkább 7,14-gyel): „én leszek az ő atyja, és ő meg az én fiam”. És akkor „nem lesz vége az ő uralmának” (vö. 2Sám 7,13). E versek azt sejtetik: Jézus nagysága olyan természetű, mely felülmúl minden

merő emberi nagyságot. Az imént hallott—olvasott kifejezések a király-zsoltárokat is emlékeztetbe emelik, tán leginkább a Zsolt. 2—7-et: „Te vagy az én fiam, ma szültelek téged”, amely verset Lukács a 3,22-ben Jézusra vonatkoztatja, valamint a Zsolt. 89(88),29-et: „Örökké megtartom szeretetemet iránta, és szövetségem állandó lesz vele”.

Újra említjük, Mária menyasszony, akinek még nincs házastársi kapcsolata. Ezért tiltakozik Jézus születésének beteljesedése ellen: „Hogyan lehetséges ez, mikor én nem ismerek férfit?” Nagy kár volna azonban, ha eltévednénk ennek a „hogyan”-nak értelmezésében. A közvetlen kontextusban nem arról van szó, mintha Mária afelől tudakolódna: mégis miképpen lehetséges mindez. Ő valóban ellenkezik: „Mindaz, amit hallottam, a léthelyzetemben egyszerűen lehetetlen.”

Iménti magyarázatunk egyben arra is válasz, hogy az angyal miért is utasítja el az ellenvetést. A végkövetkeztetés így szól: „Mert Istennek semmi sem lehetetlen.” (Lk 1,37), s az angyalnak e végső érve homálytalan világossággal utal a Mária válaszában megnyugvó gondolatra, arra ti., hogy mindaz, amiről itt szó esik, egyszerűen lehetetlen. Valamiképp Mózes is hasonló szavakkal jelezte meghívásának lehetetlenségét, arra hivatkozva: „Hiszen Izrael fiai sem hallgatnak rám, hogyan hallgathat rám a fáraó, amikor még a beszédben is ügyetlen vagyok.” (Kiv 6,12). Sőt, már Ábrahám is, amikor így válaszolt az Úrnak: „Uram, Uram, miből tudom meg, hogy én öröklöm ezt?” (Ter 15, 8). A kérdés és ellenvetés e finom játéka abban a kontextusban is fellelhető, amelyben Ábrahám hite dicséretben részesül (Ter 15,6).

Tán nem tévedünk, ha Mária kérdésében valódi jel kérését halljuk ki, ha kérését valóságos jel kíváncsiának értelmezzük, mivel hogy az angyal üzenete valóban lehetetlen dolgot kívánt tőle. Miként tapasztalhattuk, az Ószövetségben egy jel kérésének semmiféle rosszalló jelentése nem volt, ezért talán mégsem gondolhatunk arra, hogy Mária a kíváncsiat egyszerűen kizárta, elhárította magától.

Válaszában az angyal elutasítja Mária ellenvetését, és megerősíti az üzenetet: Isten különleges közbelépésének következtében a Messiás anyja lesz: „a Szentlélek” és a „Magasságos” párhuzamos kifejezések, vö. ApCsel 1,8: „...erőt kaptok, amikor eljön hozzátok a Szentlélek.” A „rád száll” és „beárnyékoz” igék ugyancsak váltókifejezések. A „rá száll” szerfelett sokszor utal Istennek az emberek ügyeibe való beavatkozására (ld. Lk 21,26; ApCsel 1,8; 8,24). Ezzel ellentétben a „beárnyékol” ige, nagyon érdekes módon, egyedül csak a színeváltozás jelenetében fordul elő (Mk 9,7; Mt 17,5; Lk 8,24). A kifejezés a találkozás sátrának emlékét idézi eszünkbe (Kiv 40,34.35), és az Úr dicsőségét, amely betöltötte az egész helyiséget. Az idióma Isten hatalmas erejének jelenlétét eleveníti meg. János érdekes módon már anyja méhétől megtelt Szentlélekkel” (Lk 1,15), ám Jézus fogantatása és születése Isten erejének egészen egyedül való demonstrációja.

A Lk 1,32-ben a „Magasságbeli Fia” a zsidó messianizmus látókörén belül talál igazi kijelentésre. Bizonyára, sőt egészen biztos: nem istenséget jelent. Noha itt, a Lk 1,35-ben más a helyzet. A „dio kai” szó szerint: mi miatt, a miért; a miatt, azért nyomatékos következtető partikula. Egészen szoros kapcsolást is kifejezhet, amely a magától értetődő következményt az előzményhez kapcsolja, pl. Lk 1,35: „A Magasságos erejének árnyéka borul

majd rád: ezért a születendő — helyesebben: aki megszületett, ti. a gyermek — is szentnek fog neveztetni.”¹⁰ A megszületendő gyermek tehát szentnek fog neveztetni, mégpedig egyedül Isten hatalmas erejének köszönhetően. A „szent” nyilván Dán 9,24-re emlékeztet, ahol is arról olvashatunk, hogy a messiási idők jele a felkent szent lesz vagy a szent hely E gyermek egyben „Isten Fia” is. Helyünkön az „Isten Fia” messze a messiási várakozásról fölé emelkedik. Isten Fia egyedül és kizárólagosan Isten erejének szent lelkéből fogantatik Jézus oly módon egy az Istennel, amely módot a zsidóság és a judaizmus valóban képtelen volt felfogni.

A Lk 1,35 konglomerációjának valódi párhuzama voltaképp nem is az Ószövetség hanem a krisztológia, amelyet már a korai kereszténység kezdett megfogalmazni.

Mindaz, amit eddig elmondtunk, természetesen magában foglalja a szűzi fogantatást ugyanakkor azonban nem tévesztethetjük szem elől: mégsem ez a szöveg első számú üzenete. A mariológiaiit messze megelőzi a krisztológiai. „Die Erzählungstendenz der Verkündigungszene ist eminent christologisch.”¹¹

Ha összehasonlítjuk a Lk 1,35-öt Mk, Lk és az ApCsel 1,8, valamint Róm 1,34 kereszt ségről és színeváltozásról mondott kijelentéseivel, még bizonyosabbá válik: Lukács Jézus fogantatásáról eszkatológikus szokíncsel ír, már magát a fogantatást is parousiának tekinti, nem is beszélve az Úr érkezéséről. A szöveg a maga szokíncsével kimondja és vallja: test és léle egyisége Jézus fogantatásától kezdve fennáll, valóság.

Meghökkentő, milyen világos párhuzam áll fenn Lk 1,35 és az ApCsel 1,8 között.

Lk 1,35	ApCsel 1,8
erő, hatalom	erő
száll rád („leszáll”)	száll rád („leszáll”)
a Szentlélek	a Szentlélek
rád (egyes szám)	rátok (többes szám)

A szövegekörnyezet figyelembevételével a párhuzam még feltűnőbbé válik. A Lk 1,35 csúcspontja az ígélet. Az ApCsel 1,8 viszont a húsvét utáni eseményekkel, a feltámad Jézussal való találkozásokkal, valamint a 11 apostollal foglalkozik. Utóbbi szövegünk „tervezrajza” minden bizonnyal az angyali üdvözlés lehetett. A Lk 1,35 és az ApCsel 1,8, úgy látszik, analóg helyzetet kíván létrehozni és betölteni a két kötetes lukácsi mű elején. Prológusként szolgálnak ahhoz, ami voltaképpen a két könyv lényege: Jézus szerepe az evangéliumban és az Egyház szerepe az ApCsel-ben.

Tán még meglepőbb az a majdnem szó szerinti megfelelés, amely a Róm 1,4 és a Lk 1,35 között fedezhető fel.

¹⁰ DR. VARGA ZSIGMOND, i. m. 'dio' szócikk.

¹¹ SCHÜRMANN, H., *Das Lukas Evangelium*, St. Benno Verlag, Leipzig 1970, 40. o.

Róm 1,4
A Szent Lélek szerint
erőben
Isten fiának bizonyult
(A halálból való feltámadásával)

Lk 1,35
Szentlélek
erő
Isten fiának neveztetik
(a születendő).

A két szövegrészlet párhuzamát a tágabb kontextus is támogatja. Ám ami leginkább feltűnik, hogy Pálnál és Lukácsnál ugyanazt az alapvető konvergenciát fedezhetjük fel: a Lelket, az erőt és az istenfiúságot. Lukács eredetisége talán kevésbé a három kulcsfogalom felfedezésében áll, hanem abban a krisztológiai szintézisben, amelyet a három teológiai szakszóból teremtett és az ApCselben is érvényesített, és amelyet Jézus eredetiségéhez vezetett vissza, szemben azzal az ugyancsak ősi hagyománnyal, amely elsősorban Jézus feltámadásában és felmagasztalásában látta Isten erejét.

A Lk 1,32.33 és Lk 1,35 tipikus példája annak, amelyet szuperpozicionális, egyszerűbben szólva két szintű krisztológiának szoktunk nevezni, mely még egyszerűbben azt jelenti, hogy Krisztus titkát két felségcím érzékelteti: Dávid Fia és Isten Fia. Többen észrevették már: Lukács szereti az úgynevezett bináris szerkezeteket. Ha Lk 1,32–35 e konstrukció szerint építkezik, ez azt jelenti, hogy Lukács egyházában a Krisztusba vetett hit (1,35) kapcsolatban áll az Ószövetség ígéreteivel (Lk 1,32–33). Magyarán: Krisztus, akiben hiszünk, a messiási ígéretek beteljesítője. A bináris szerkezetek más példái (Lk 22,15–20; 22,66–71; 24,47–48) arra engednek következtetni: Lukács szerint e két elemnek (felségcímnek) azonos és egyenértékű (nem szubordinációs) jelentése van. Ez az evangélistákra — tehát nemcsak Lukácsra — jellemző szerkesztés egyrészt a hagyományt képviseli, másrészt pedig ennek reinterpretációját. Mindenesetre az a tény, hogy a hellenista hangsúlyú krisztushit Lukács összekapcsolja a zsidó-kereszténységben keletkezett himnusz-törredékkel, arra vall, a Lk 1,32–25 kompozíciója a zsidó-kereszténység és a hellenizmus iránt nyitott kereszténység találkozása. S e törekvés arról árulkodik, hogy Lukács komoly erőfeszítést fejtett ki, hogy az evangéliumot lefordítsa saját kora nyelvére.

Az üzenet megerősítése után az angyal bejelenti a jelet: „Rokonod, Erzsébet is fiút fogant öregségére.” A mondat szinte szó szerint emlékeztet azokra az ígéretekre, melyeket Ábrahám kapott, amikor Isten megígérte neki, hogy fia fog születni (Ter 18,14).

Mária válasza — „Íme az Úrnak szolgálóleánya, történnék velem a te beszéded szerint!” — felidézi az 1Sám 1,11-et: „Seregek Ura, ha tekintetbe veszed szolgálód nyomorúságát, és megemlékezel rólam, ha nem feledkezel meg szolgálódról, hanem megajándékozol egy fiúval, akkor az Úrnak szentelem”. De a Zsolt 123(122),2 is felébresztheti bennünk: „Ahogy a szolgálk szeme uruk kezén, s a szolgálók szeme úrnőjük kezén, úgy tekint szemünk az Úrra, a mi Istenünkre, amíg meg nem hallgat.” Azáltal, hogy Lukács hangsúlyozza: Mária elfogadja Isten akaratát, a szegények az anawim közé sorolja őt. Ők azok, akik teljes egzisztenciájukban Istentől függenek, akiknek majd a *Magnificat*ban állít örök emléket.

Az elemzett ígélet alapján természetesen egyáltalán nem állíthatjuk, hogy Mária teljes tudatában volt annak a szerepkörnek, amelyet a megváltásban kellett betöltenie. De nem is ebbe az irányba kíván Lukács bennünket kalauzolni, hanem inkább abba, hogy Mária

szabadon és öntudatosan vállalta az istenanyaságot.¹² Mária „fiat”-ot mondott, ám ez korántsem jelenti, hogy kiváltságos kinyilatkoztatást kapott jövőjét illetően. Az ő „fiat”-ja a hit legtisztább „igen”-je, és így prototípusa mindazoknak, akik Jézus tanítványaiként igent mondanak rá. S ha valaki megtapasztalhatta: a hit nemcsak öröm, hanem azt is: az én utaim nem a ti utaitok, és az én gondolataim nem a ti gondolataitok, akkor az épp Mária volt (vö. Lk 2,50).

¹² Az utolsó fejezetben az elemzésben nagyrészt felhasználtam H. HENDRICKX gondolatait és szempontjait. ld: *Infancy Narratives*, Goffrey Chapman, London 1984, 73–86. old.

SCHMATOVICH JÁNOS

ÓSZÖVETSÉGI GYÖKEREK SZENT LUKÁCS GYERMEKSÉG-EVANGÉLIUMÁBAN

Tárgyalásunk során a lukácsi gyermekség-történettel kapcsolatban elsősorban arra a problémára helyezük a hangsúlyt, ami a gyermekség-elbeszélés irodalmi formájával függ össze. Ha figyelembe vesszük, milyen irodalmi eljárást követett Lukács, akkor kézzhez kapjuk a kulcsot a történetiséggel kapcsolatos kérdés megoldásához.

Az Ószövetség utánzása

Már korábban sem volt ismeretlen, hogy az újszövetségi szerzők irodalmilag egészen tudatosan utánózták az Ószövetséget. Így például irodalmi vonatkozások mutatkoznak az újszövetségi *Jelenések könyve* és az ószövetségi prófétai iratok, nevezetesen *Ezekiel* és *Dániel könyve* között. De az evangéliumokban is szerepet játszik az ószövetségi személyek és szituációk utánzása. Feltűnő, hogy ez az imitatív törekvés Lukácsnál, a köztudottan pogány származású szerzőnél is megvan, aki viszont nem egy ószövetségi-bibliai miliőben nevelkedett. Ez a szerző például az *Apostolok Cselekedeteiben* a klasszikus görög irodalom szabályaival tökéletes összhangban írja le Pál tengeri útját Róma felé (ApCs 27–28). Az evangélisták közül ő ír a legszebb görögsséggel. Evangéliumának első két fejezetében, az ún. gyermekség-történetben azonban annyira függ az Ószövetségtől, hogy túllépi annak minden határát, ami egyébként az Ószövetséghez fűződő kapcsolatában megállapítható. Ugyanakkor az Ószövetségnek egészen meghatározott részei azok, melyektől a lukácsi gyermekség-elbeszélés függ. Ezek elsősorban azok a szemelvények, ahol az Ószövetség elmondja jelentős férfiaknak meddő szülőktől vagy anyáktól Isten által eszközölt születését. Szóba jönnek még azok a szövegek is, melyeknek tárgya Isten vagy anyaga által történő jelentős megbízatás, fontos küldetés átadása.

Ami az Isten által eszközölt születések leírását illeti, ehhez összehasonlítható például szolgálhat pl. a *Teremtés* könyvének 17 és 18 fejezete: az idős Sára világra hozza Izsákot; a *Teremtés* könyvének 25 fejezete szerint Rebekka eleinte meddő, majd később Jákobnak és Ézsauinak ad életet; a *Ter* 29 és 30 szerint: Ráchel szintén meddő, majd később megszüli Józsefet, azután még Benjámin is (*Ter* 35), ami az életébe került. Lea, Jákob második vagy pontosabban mondva első felesége talán ideiglenesen szintén meddő volt. Az Írásból ezt nem lehet bizonyosan megtudni. Megfigyelhetjük tehát: az összes ősanák egészen vagy ideiglenesen meddők, és a tőlük később mégis megszületett ósatyák — legalábbis a nép számára jelentősebbek — Isten segítségével lépnek az életbe. Mindenestre így ábrázolja a Szentírás, és ezáltal akarja kifejezésre juttatni: ezek a férfiak Isten ajándékai a népe számára; ők Isten

emberei. Meddő továbbá az Istennek szentelt férfiak szülőanyja is, mint például Sámson név szerint nem említett anyja (Bír 13) és Hanna, Sámuel édesanyja (1Sám 1 és 2).

Sámson bíra és Sámuel próféta is úgyszólván Istentől születtek, ők is Isten-emberek.

Mindenekelőtt *1Sám* 1–2 fejezetei azok, amelyek a Lukács szerinti gyermekség-elbeszélés megszövegezéséhez mind tartalmilag, mind pedig nyelvilag mintául szolgálhattak. *1Sám* 1–2 és *Lk* 1–2 néhány részletének egymás mellé helyezése megerősítheti állításunkat. *1Sám* 1–2 tudvalevőleg Sámuel születését beszéli el az addig meddő anyjától, Hannától, Elkana feleségétől. Illusztrálás végett vessünk össze néhány részletet *Lk* 1 és 2 és *1Sám* 1 és 2 fejezeteiből. A lukácsi gyermekség-elbeszélés elején, *Lk* 1,5–7-ben, a görög szöveg lehetőleg pontos fordításában, s azután *1Sám* 1,1-ből vett héber szöveg hű visszaadásában ez áll:

<i>Lk</i> 1,5–7		<i>1Sám</i> 1,1
Élt...egy Zakariás nevű pap...	—	És élt egy Elkana nevű férfiú
és volt egy felesége...	—	és volt két felesége,
és az ő neve Erzsébet volt...	—	az egyik (feleség) neve Hanna volt...
és nem volt gyermekük.	—	és Hannának nem volt gyermeke.

Észrevehetjük a csaknem szó szerinti megegyezést. A kisebb különbségek szinte kizárólag az eltérő körülményekből adódnak. Ahogy az *1Sám* könyvével feltűnő egybecsengésben kezdődik a lukácsi gyermekség-történet, hasonlóképpen végződik is:

<i>Lk</i> 2,52		<i>1Sám</i> 2,26
És Jézus gyarapodott	—	És a kis Sámuel gyarapodott
bölcsességben és korban	—	bölcsességben és korban
és kedvességben	—	és kegyelemben
Istennél és embereknel	—	mind az Úrnál, mind pedig az embereknel

Még számos hasonló helyet hozhatnánk *Sámuel* könyvéből. Elégdjünk meg kettővel:

<i>Lk</i> 1,23.24		<i>1Sám</i> 1,19.20
És...ő visszatért házába...	—	És ők visszatértek és házukba mentek..
és Erzsébet, az ő felesége	—	és Hanna méhében fogant.
méhében fogant.		
<i>Lk</i> 2,39		<i>1Sám</i> 1,18.20
(Jézusnak a templomi bemutatása után):	—	(a Szentélyben való látogatás után):
ők visszatértek	—	és ők elmentek (vissza)
Galileába, az ő városukba, Názáretbe.	—	az ő lakhelyükre.

Csak éppen megemlíthetjük, hogy a *Magnifikat* (*Lk* 1,46–55) számára is Hanna, Sámuel édesanyjának hálaéneke (*1Sám* 2,1–10) nyújthatta a párhuzamot és az irodalmi mintát. A

héber költészetnek a *Magnifikat*ban fellelhető formájából merész dolog lenne Mária költői tehetségére vagy a Szentírásban való rendkívüli jártasságára következtetni. Először is meg kell bizonyosodni, kinek a komponálásából származik a himnusz. Ha a *Magnifikat*nak exegézise elfogulatlanul arra a feltevésre épít, hogy ennek a dicsőítő éneknek Mária volt a szerzője, akkor az ilyen exegézis természetesen az említett feltevéssel áll vagy bukik.

Az előbbi idézetekhez hasonlóan a lukácsi gyermekség-történetben szó szerinti megegyezés található azokból a részletekből is, melyek a *Teremtés könyvének* a már említett fejezeteiből vagy *Bírák könyve* 6 és 13 fejezeteiből származnak, ahol Gedeonról és Sámsonról olvashatunk. Ezt egy, a *Bírák könyvéből* vett példával szemléltethetjük:

<i>Lk 1,28.30</i>		<i>Bír 6,12.23 (átrendezve!)</i>
És mondotta az angyal (Máriának):	—	És mondotta az Úr angyala (Gedeonnak):
Üdvöz légy (khaire!),	—	Béke veled (salom leká),...
kegyelemmel teljes,	—	te hős vitéz,
az Úr van teveled...	—	az Úr legyen veled!
Ne félj, Mária!	—	Ne félj!

A példából azt is láthatjuk, miért beszél az angyal Máriához a születés hírüladásánál éppen így és nem másképp. Milyen mély értelmű megfontolásokra adott ez lehetőséget! A válasz lehetne egészen egyszerű: Az angyal így beszél, mert egyrészt a lukácsi gyermekség-történet elsődleges szerzője ezeket a szavakat éppen ebben a formában találta meg az ószövetségi mintában, másrészt ez volt az izraeliták köszöntési módja.

Ha már lukácsi gyermekség-történetnek *Sámuel* könyvével kapcsolatos rokonsága során szóba került a *Magnifikat*-himnusz, úgy megemlíthetjük, hogy az itt található többi himnuszt is áthatja az ószövetségi szövegekre és motívumokra való célzás. *Zakariás éneke* (*Benedictus*, 1,68—79) is erősen ószövetségi színezetű. *Simeon éneke* (*Nunc dimittis*, 2,29—32) az Isten Szolgájáról szóló deuteró-izajási kijelentés beteljesülését látja meg Jézusban, aki „világosság a pogányok megvilágítására és dicsőség Izrael számára” (vö. Iz 49,6).

Amikor megállapíthatjuk az újszövetségi szerzőnek az Ószövetségtől való messzemenő tartalmi és nyelvi függését, akkor egyúttal nyilvánvaló lesz, hogy itt nem exegetikai vagy egyáltalán csupán filológiai „játszadozásról” van szó, hanem ebből a „játszadozásból” valóban komoly következmények származnak a lukácsi gyermekség-történet megértésére vonatkozóan.

Bizonyára nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy a gyermekség-történet szerzője nem történelmet mint ilyent akar nekünk nyújtani, hanem teológiát, sőt csaknem kizárólagosan teológiát. Csaknem, merthogy történeti tényekről, Jézus szüzi (= Szentlélektől való) fogantatásáról, betlehemi születéséről és későbbi názáreti tartózkodásáról is tudósít. E három történeti alaptényen kívül aligha volt fontos számára a mai értelemben vett történetiség. Sőt, még itt is a szüzi fogantatással kapcsolatban — és bizonyára a betlehemi születést és a názáreti tartózkodást illetően is — megkérdeshetnénk, hogy mit is akar ezzel a szerző elsődlegesen és voltaképpen kifejezni. (Szeretnénk megjegyezni, hogy az elsődleges és a másodlagos szavakat egészen tudatosan használjuk. Ha azt mondjuk elsődleges, ezzel nem

állítjuk azt, hogy másodlagosan itt már valóban nincs semmi jelen). A kérdés azonban az, hogy ez a történetiségre irányuló írói szándék milyen messze terjed. Állíthatjuk, hogy az alapvető tényeken kívül minden más kérdésben, mint például az angyal megjelenése, a fogantatás mikéntje, mit mondott az angyal, mit válaszolt Mária és sok minden más részlettel kapcsolatban nem volt szándékában a szerzőnek, hogy jegyzőkönyvszerű történelmi beszámolóval álljon elő. A szigorúan vett történelmi értelmezést semmi sem alapozza meg. Mégiscsak különös dolog lenne, ha a gyermekiség-történet írója a történelmi részletek esetleges pontos leírásához ószövetségi idézethalmazt alkalmazott volna. Ilyen formában egykorú történelmi eseményeket nem írhat le. Amit Jézus gyermekiség-történetének szerzője a maga sajátos, mindenütt az Ószövetséget utánzó előadásmódjával ki akar fejezni, abban az a hívő meggyőződés tükröződik, hogy Jézus is „Isten szülöttje”, mint ahogyan Izsák, Jákob és József, akik az ószövetségi felfogás szerint a meddő szülőktől, illetve édesanyjától kapott életüket Isten különleges közreműködésének is köszönhetik. Jézus is „Isten embere”, mint azok; ő is „Istennek szentelt”, mit Sámson és Sámuel, ő is „Isten küldötte”, mint Mózes — akiről mindjárt hallani fogunk —, sőt, ő mindezeket felül is múlja. Jézus több mint Mózes és nagyobb az Isten embereinek tekintett ósátyáknál; ő a tulajdonképpeni valódi „Isten-ember”, kiváltképpen „Isten küldötte”. Ugyanakkor láthatjuk, hogy mindezek a gondolatok teljesen az Újszövetség talaján mozognak. Jézus nagyobb, mint Ábrahám (Jn 8,53); nagyobb, mint Jákob (Jn 4,12), ő nagyobb az Ószövetség minden más jelentős emberénél. Ez még világosabbá válik, ha a következőkben részletesen szemügyre vesszük a születés hírüladásának elbeszélését.

A születés hírüladásának elbeszélése

Ha fennáll valahol az utánzó tendencia a gyermekiség-történetben, akkor az ószövetségi szöveg utánzásában és átvételében az elsőbbség a születés meghirdetésének híradását illeti meg. Annak érdekében, hogy egy jelentős esemény vagy megbízatás, misszió hírüladását irodalmilag megszövegezzék, úgy tűnik, hogy már az Ószövetségben egészen meghatározott irodalmi eljárás volt szokásban. Ezt az irodalmi eljárást meghirdetési vagy hírüladási műfajnak nevezhetjük. Ennek szemléltetését elvégezhetjük néhány ószövetségi szövegrész bemutatásával (Ter 17—18; Bír 13; Bír 6; Kiv 3—4). Egy eljövendő Isten-ember születésének hírüladása vagy egy jelentős misszió, fontos megbízatás meghirdetése a következő séma alapján történt:

1. Megjelenik az Úr angyala, illetve maga Jahve. Mindkét kifejezés gyakran váltja egymást, mivel az Ószövetség szívesen szerepeltet angyalt ott, ahol meg van győződve arról, hogy maga az Isten akar valami jelentős dolgot mondani vagy tenni. Ha az angyal néha stíluselemként, mondhatnók mintegy „Isten meghosszabított karjaként” szerepel a Bibliában, ezzel az állítással még nem tagadjuk az angyalok, azaz az Isten által teremtetett szellemi lények létéről szóló dogmát, amit Egyházunk hivatalosan a IV. lateráni zsinaton (1215) definiált, majd az I. Vatikánum (1871) ezt megerősítette.

2. A jelenés megdöbbenést, zavart vagy féltő tiszteletet vált ki a kinyilatkoztatást átvevő személyben.

3. Az angyal, illetve maga Jahve hírladja a jelentős üzenetet vagy a fontos megbízatást.

4. A kinyilatkoztatásban részesülő személy ellenvetést emel az üzenettel szemben, utal a hírladott dolog nehézségére vagy a küldetés teljesítésének képtelenségére.

5. Az angyal, illetve Jahve igazolja és megerősíti az üzenetet. Legtöbbször egy többé-kevésbé csodálatos jelet ad, amely az üzenet lehetséges voltát és helyességét hitelesíti. Olykor csak szavakban történik az igazolás: Én (Jahve) veled leszek; Istennél semmi sem lehetetlen.

Ennek a sémának az alapján történt már az Ószövetségben a fontos közlések megszövegezése, és az Újszövetség is ebben az irodalmi stílusban adja elő Keresztelő János és Jézus születésének hírladását. Mindenfajta irodalmi alkotásban figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy egy irodalmi termék annál kevésbé áll elő a krónikaszerű történeti leírás igényével, minél formálisabb és sematikusabb a leírása, még kevésbé akkor, ha ez az ábrázolás ráadásul a már meglevő irodalmi minta másolása.

Nézzük meg most röviden az egyes szövegek irodalmi formáját, belső felépítését!

Keresztelő Szent János (Lk 1,11–20):

1. Az Úr angyala megjelenik Zakariásnak (1,11).
2. Zakariás nyilvánvalóan megijedt, mivelhogy az angyal így szól hozzá: Ne félj, Zakariás! (1,12).
3. Most következik az üzenet kihirdetése: Erzsébet fiút szül, és Zakariás Jánosnak fogja őt hívni (1,13–17).
4. Zakariás ellenvetést tesz, hogy ő már öreg ember és felesége is eltesebb korú (1,18).
5. Az angyal isteni küldetésére hivatkozva megerősíti az üzenetet. A hitelesítő jel Zakariás ideiglenes némasága lesz (1,19–20).

Jézus (Lk 1,26–37):

1. Gábor angyal megjelenik egy szűznek, kinek neve Mária (1,26–28).
2. Mária zavarba jött, megijedt, és az angyal megnyugtatta: Ne félj! (1,29).
3. Az üzenet: Fiút szülsz, és nevét Jézusnak hívod (1,30–33).
4. Az ellenvetés: miképpen történik meg ez, mikor férfit nem ismerek? (1,34).
5. Bizonyítás: a Szentlélek száll tereád, és a Magasságbeli ereje megárnyékoz téged. A meddőnek tartott rokonának, Erzsébetnek terhessége Máriának hitelesítő jelül szolgálhat (1,35–37).

Hasonló párhuzamot vonhatunk Izsák születésének hírladásával is (vö. Ter 17–18). A *Teremtés* könyvének 17 és 18 fejezetei jönnek itt számításba. Vegyük figyelembe, hogy a Ter 17. fejezete az ún. *Papi irathoz* tartozik (Kr. e. 5/4. sz.), a 18. fejezet a *Jahvista* szerző tollából került ki (kb. Kr. e. 9. sz.); ezért is a kettős elbeszélés.

1. Megjelenés: (17,1) Jahve (nem az angyal) megjelenik Ábrahámnak. (18,1) Jahve jelenik meg, míg a 2. versben „három férfi” az, akik Ábrahám előtt állnak.
2. A megdöbbenésre itt nem történik utalás; ez bizonyára rossz fényt vetne az istenfélő Ábrahámra. Ábrahám mégis arcra borul (17,3), illetve földig meghajol a 3 férfiú előtt (18,2), tehát *proszkүнésziszt* végez, teljesen meghódol, és tiszteletteljesen köszönti őket.
3. Üzenet: (17,16) Sára „néppé lesz” (*Papi irat*). E mögött már nagyon előrehaladott teológia húzódik meg. *Jahvista* szerző még egyszerűen mondja el az üzenetet (18,10): Jövő évben ez idő tájt Sárának fia lesz.
4. Ellenvetés: (17,17) Ábrahám nevet és így gondolkodik magában: százéves embernek legyen még fia? És Sára, a kilencvenesztendő még szülni fog?
5. Megerősítés: (17,19) Isten válaszol: Egészen bizonyosan Sára fiút szül, és szövetséget örök szövetséggé teszem vele. (18,13k) Miért nevet Sára — „van, ami az Úrnak (Jahvének) lehetetlen?” Utalás történik tehát Jahve mindenhatóságára.

A születés meghirdetésével kapcsolatban utalhatunk még Sámson születésének hírüladására is (Bír 13,3–22). Ennek az elbeszélésnek megszövegezése is hasonló séma alapján történt.

1. Az Úr anyala megjelenik bizonyos Mánoah név szerint nem említett feleségének (13,3.9).
2. A megdöbbenésről, illetve az arcra borulásról itt csak a jelenet végén, a hitelesítő jel megadása után hallunk (13,20–22). Mánoah étel- és égőáldozatot mutat be az Úrnak a sziklán. Ekkor csodát tesz az Úr. Tüzláng csap az ég felé, és ebben a lángban az Úr anyala magasba emelkedik. Ezután Mánoah és felesége arcra borulnak a földön, mert felismerik: itt most Jahve munkálkodik.
3. Üzenet (13,3–5.7.13k): Az asszony elmondja férjének, hogy Isten embere hozzájött és azt mondta neki: fogansz és fiút szülsz. (Itt ismét láthatjuk, honnét vette a lukácsi hírüladás-elbeszélés anyala, illetve szerzője a mintáját).
4. Ellenvetés: Ebben a híradásban ez hiányzik. Nem várhatjuk el, hogy az ószövetségi írók minden esetben egészen pontosan egy meghatározott sémához tartsák magukat. Ez egyébként az egyetlen eset, hogy az adott séma valamiképpen megtörik.
5. Igazolásként (13,20) Jahve a már említett csodajelét műveli. Az Úr anyala az oltár-ról az ég felé csapott tüzlángban a magasba emelkedett.

Még két példát mutatunk be, amelyekben viszont nem egy gyermektelen házaspár által nagyon várt születés meghirdetéséről van szó, hanem egy fontos misszió, egy nagyon jelentős megbízatás bejelentéséről, és itt is ugyanazzal, a hírüladás műfajával azonos sémával találkozunk.

Gedeon bírának meg kell szabadítania népét a midiániták hatalmaskodásától és le kell győznie őket (Bír 6,12–24):

1. (6,12) Az Úr anygala megjelenik Gedeonnak Ofrában a terebintfa alatt. (Figyeljük meg, Ábrahámnak Jahve megjelent Mamre terebintjeinél, Ter 18,1. Talán már magában az Ószövetségben is vannak utánzások).
2. (6,22–24) Gedeon ijedelméről ismét csak a jelenet végén történik említés. Úgy tűnik, hogy ez a *Bírák* könyvének sajátossága. Hitelesítő jelként itt is tűz csap ki a sziklából az áldozat elégetéséhez. Ekkor ismeri fel Gedeon, hogy az idegen az Úr anygala, leborul hát előtte és így szól: Jaj, én Uram, Istenem, színről színre láttam az Úr angylát!
3. Üzenet: (6,14) Jahve azt mondja Gedeonnak: menj, s ennek a te erődnek birtokában szabadítsd ki Izraelt Midián kezéből.
4. Ellenvetés: (6,14) Gedeon szabadkozik: Hogyan szabadítsam meg Izraelt? Hiszen nemzetségem a legszegényebb Manasszéban, magam pedig a legkisebb vagyok atyám házában?
5. Megerősítés: (6,16–21) Jahve így válaszolt neki (itt is megfigyelhetjük Jahve és az Úr anygala közötti váltakozást): Én veled leszek, és hitesítő jelként tűz csapott ki a sziklából, és megemésztette az áldozatot, miután az Úr anygala botjával megérintette az áldozati húst és kovásztalan kenyeret.

Végül példaként hozzuk még az Ószövetség egyik nagy alakjának, Mózes meghívásának és különleges megbízatásának leírását (Kiv 3–4).

1. Jahve anygala megjelenik Mózesnek a csipkebokor tűzlángjában (3,2–6a).
2. Félelem: Mózes eltakarja arcát, mert fél Istenre nézni (3,6b).
3. Üzenet: Mózesnek ki kell szabadítania népét az egyiptomiak hatalmából és el kell vezetnie őket Kánaán földjére (3,7–10).
4. Ellenvetés: Mózes azonnal ötöt is felsorol: a. túl kicsi vagyok ahhoz — mondja —, hogy fáraóhoz menjek; b. nem is tudja a nevét annak, aki őt küldte; c. honfitársai nem fognak hinni neki; d. sohase volt az ékesszólás mestere; e. végül minden kertelés nélkül kéri, hogy Úr küldjön inkább másvalakit! (3,11–13; 4,1.10.13).
5. Bizonyításképpen azt mondja az Isten Mózesnek: Én magam leszek veled. Isteni küldetésének ismertetőjele az lesz, hogy a kimenekülés után „e hegyen fogtok szolgálni az Istennek” (3,12). További bizonyítékok: a (pásztor)bot kígyóvá válik, majd ismét bottá; Mózes keze kiütéses lesz, majd ismét egészséges (4,2–9.17).

Ha tehát ezt a négy ószövetségi hírüladási beszámolót szemügyre vesszük, akkor aligha vonhatjuk ki magunkat a benyomás alól, hogy már az Ószövetségben az ilyen jellegű hírüladásokat egészen meghatározott irodalmi sémában adták elő. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy már az Ószövetségben is elsősorban a teológiai mondanivalóra, a vallási tanításra helyezték a hangsúlyt és nem annyira a szigorúan vett történelmi részletek előadására. Ezzel a megállapítással egyáltalán nem tagadjuk ezeknek a hirdetéseknek történelmi magját, de a megszövegezés bizonyára már az Ószövetségben sem a történelmi részletismeretek alapján történt, hanem egy irodalmi séma segítségével.

Ha a gyermek születésének hírüladását és a küldetésre szóló meghívást külön-külön vizsgáljuk, akkor egy még behatóbb struktúra-elemzés során kiderül, hogy egy gyermek születésének meghirdetését tartalmazó elbeszélésben négy alkotóelem világosan felismerhető: 1. Isten vagy Isten anygala megjelenik; 2. meghirdeti a fiúgyermek születését; 3. megtudjuk a gyermek nevét; majd 4. kinyilatkoztatás hangzik el a gyermek jövőjéről, illetve jövőjének fontos aspektusáról. Annak, hogy egy embert már születése előtt mennyei jelenés hirdet meg, csak az lehet az értelme, hogy világosan lássuk ennek az embernek lényegét és üdv-történeti jelentőségét. E séma mondanivalójának értelme nyilván a legutolsó „tagban”, a 4. pontban összspontusul, mely a Gyermek jövőjét tárja fel. Így a formakritika segítségével megtudjuk, hogy pl. Jézus születésének hírüladásában az a mondat áll központban, mely rávilágít Jézus személyére, lényegére és titkára: „Nagy lesz ő: a Magasságbelinek Fia. Az Űristen neki adja atyjának, Dávidnak trónját. Uralkodni fog Jákob házában mindörökké, és királyságának nem lesz vége” (Lk 1,32–33). Állíthatjuk tehát, hogy a születés meghirdetésének elbeszélése krisztológiai elbeszélés, melynek középpontjában a következő húsvét utáni hitvallás-állítások állnak: Jézus az Isten Fia; Jézus az örök uralmú Messiás; Jézus az őszövetségi ígéretek beteljesítője.

A születés meghirdetésének sémája strukturálisan csak félig magyarázza meg Jézus születésének híradását. A születést hírüladó elbeszélés sémájához kapcsolódnak egy fontos küldetésre szóló meghívás-elbeszélés alkotóelemei, melyek egy behatóbb struktúra-elemzés alapján szintén négy pontban foglalhatók össze: 1. Isten meghív valakit; 2. A meghívott habozik; ellenvetését egy meggondolással fejezi ki; 3. Isten e meggondolást megvilágosítással oszlatja el; 4. Isten hitelesítő jelet ad, mellyel alátámasztja a megvilágosítást. A meghívási séma esetében nem a jelnek a közlése a csúcspont, sem pedig az Isten részéről történő megvilágítás, mely eloszlatja az ember nehézségét, hiszen mind e két elem nem önmagáért van, hanem, hogy megmagyarázza és kihangsúlyozza: Isten az, aki meghív. A központban tehát az első alkotóelem áll, mely rámutat Isten kezdeményezésére. Jézus születésének lukácsi hírüladásában így egymásba kapcsolódnak a meghirdetési és meghívási elbeszélés építő elemei.

Ha most összefoglalólag akarnánk meghatározni Keresztelő János és az Űr Jézus születésének hírüladásáról szóló elbeszélés irodalmi műfaját, akkor elmondhatjuk: a bibliai történetírásnak azt az műfaját képviseli – miként Lukács egész gyermekség-evangéliuma –, amely ugyan történeti valóságból indul ki, de elsődlegesen mégiscsak a tanítói-hitvallói szándék vezeti. Ha még közelebről akarjuk megjelölni ezt a műfajt, úgy hozzáfűzhetjük: az Űszövetség előképeit utánzó műfaj. Lukács, illetve a 3. evangélium végső szerkesztője átveszi ezt az elbeszélő sémát, és így mutatja meg, hogy Izrael „nagyjainak” kiválasztásában elkezdődött isteni működés Jánosban folytatódik és Jézusnál eléri végcélját, beteljesülését. Az is lehet, hogy eredetileg csak János születésének hírüladása készült el. A gyermek Jézus születésének hírüladása ezek szerint János születéséről szóló hírüladás utánzása lenne. Hogy ki volt az eredeti szerzője ezeknek az elbeszéléseknek, nyitott kérdés marad. Minden bizonnyal a születés meghirdetésének lukácsi szövege, miként az egész lukácsi gyermekség-történet, zsidó-keresztény körökből származik. Az is lehet, hogy Jeruzsálemben közvetlenül

pünkösöd után fogalmazták meg, amit megerősíthet a stilisztikai részletek tanulmányozása. Ha a görög szöveget újra visszafordítjuk héberre, mely nyelven bizonyára eredetileg megfogalmazták a lukácsi gyermekségelbeszélést, akkor észrevehetjük, hogy nemcsak fogalmakban jelentkezik a gondolatritmus, hanem még a szavak egybeesésében is megvan a párhuzam. A ráhangzás világosan kitűnik pl. az 1.17.76 versekben: János az Úr „előtt megy” (le-pánáv) és „azért, hogy előkészítse” (le-pinnót) útjait; 1,56-ban (Mária azonban még Erzsébetnél) „maradt” (wattéseb), majd „visszatért” (wattasób); 2,11-ben halljuk, hogy megszületett a „Messiás/Krisztus” (másiáh) és „Üdvözítő/Szabadító” (mósia).¹ Hogy Máriának pünkösöd után az első hat évben olyan élvonalbeli szerepe lett volna, mint ahogyan ez az elbeszélésből kiviláglik, nem valószínűtlen ugyan (lásd pl. Mária dicséretét Jézus földi életében, Lk 11,27: „Boldog a méh, mely hordozott téged, és az emlő, amely táplált!”), de a húsvét utáni korai egyházi Mária-tisztelet további bizonyításra szorul.

A szerzősége és a műfajra vonatkozó állításunk jól megalapozott feltevés. Mindenesetre nem kevésbé jól megalapozott, mint a régi hipotézis, mely szerint szoros értelemben vett történelmi tudósítással van dolgunk; mert ne feledjük: ez is csupán egy feltevés volt.

A „karácsonyi történet”

A szó szerinti megegyezésen túlmenően és egy adott irodalmi elbeszélő séma átvétele mellett még számos célzás található a lukácsi gyermekség-történetben, melyek az ószövetségi szövegekre és motívumokra irányulnak. Ezek az ószövetségi motívumokra vonatkozó utalások nemcsak a himnuszokban fordulnak elő, hanem az elbeszélésekben is. Jézus betlehemi születéséről szóló elbeszélést, az ún. „karácsonyi” történetet (Lk 2,1–20) áthatja például többek között a Dávid-milió. Jézus születésének elbeszélésében az ószövetségi motívumok szintén elsősorban az *1Sámuel*-könyvből valók. Az *1Sámuel* 16. fejezet tudósításában Dávid mint betlehemi pásztorfiú kerül a királyi udvarba. Ez az ószövetségi motívum tükröződik a pásztoroknak adott jeladásban: egy egyszerű kisgyermeket találnak, aki ráadásul rendkívüli helyen fekszik. De éppen ezt akarja az elbeszélő kiemelni: Isten másként valósítja meg gondolatait, mint ahogy az emberek ezt várják. Dávid kiválasztásánál is az édesapa, Izáj hét fiát vezeti Sámuel próféta elé, akiknek daliás alakja megnyerte a próféta tetszését. De az Úr azt mondja neki: „Isten nem azt nézi, amit az ember. Az ember a külsőt nézi, az Úr azonban a szívet” (*1Sám* 16,7). Isten meghív olyan embereket is, akik jelentéktelennek tűnnek, és mégis megvalósítják üdvözítő szándékát.

A Betlehemből származó Dávid király hallja Nátán próféciáját, hogy háza örökre fennmarad (*2Sám* 7). Ebből kerekedik ki az eljövendő, és pedig Dávid nemzetségéből származó Messiás-király várása, miként ezt a Zsolt 2; Iz 7; 9, 11 fejezetei és más helyek igazolják. Az eljövendő Dávid-fiúra, népének Szabadítójára néző tekintet kiszélesül, és e

¹ Lásd R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967, 13–15 (Eredeti francia kiadás, Párizs 1957); P. WINTER, NTS, 1954/111–21.

Felkenttel kapcsolatban magasztos állításokra kerül sor. „Isten Fiának” fogják hívni (2Sám 7,14; Zsolt 2,7), és ő az „Immanuel”, a „velünk az Isten” (Iz 7,14; Mt 1,23). Az az „egyetlen pásztor”, akit Isten nyája élére rendel, ugyancsak az „én szolgám, Dávid” lesz (Ez 34,23k).

Jézus betlehemi születése, Józsefnek Dávid házából való származása (Lk 2,4) és az angyal utalása Betlehemre, mint „Dávid városára” (2,11) előtérbe helyezi a gyermekség-történetben Messiásnak, mint üdvösség-közvetítőnek várását, akit az Ószövetség előre megjövendölt. Ez a prófécia most beteljesült: „Ma megszületett nektek az Üdvözítő, ki az Úr Krisztus, Dávid városában” (2,11). Amíg a szenvedéstörténetben az Úr Jézussal kapcsolatban az „Ebed Jahve” (Iz 53) alakja áll előtérben, a világvégi bíró képénél pedig az „Emberfia” (Dán 7) alakja áll elénk, addig a gyermekség-történetben és a feltámadási hitvallás-formulákban és megjelenés-történetekben a „Messiás-király” és „Isten Fia” alakja szerepel.

A születési hely kapcsán felvethetjük azt kérdést, hogy vajon a szerző itt elsődlegesen és tulajdonképpen nem Jézus messiási voltaiba vetett hitét akarja-e kifejezni elbeszélő módon, amikor Mik 5,1 szövegéhez — „De te Betlehem-Efrata, bár a legkisebb vagy Juda nemzetségei között, mégis belőled születik majd nekem, aki uralkodni fog Izrael felett” — kapcsolódóan a születés helyét „Dávid városában, melyet Betlehemnek hívnak”, lokalizálja?

A pásztorok sem csupán statiszták ebben a jelenetben. Ők a kinyilatkoztatás részesei és az örömhír közvetítői mindazok felé, akik hallgatnak szavukra (2,18). Ők Izrael népének képviselői; bennük részesül a nép a nagy örömben (2,10). Nincs a szövegben utalás arra nézve, hogy ők képviselnék a szegény és megalázott embereket, akiknek ügyét Jézus földi működése során fel fogja karolni. A pásztorok voltak a lelkek Főpásztorának — az Ezekiel-nél megígért jó Pásztor — első hódolói (1Pét 5,4), aki eljött, hogy elveszett bárányait megkeresse (Jn 10,1–16; Mt 18,11–14). Mindezek az ószövetségi célzások azt akarják kifejezni: (Jánossal és) Jézussal kapcsolatos történésben egybefolynak és találkoznak az ószövetségi előképek és ígéretek vonalai.

Jézus bemutatása és fellépése a templomban

Legalább röviden még rátérünk Jézus templomi bemutatásáról (Lk 2,22–40) és fellépéséről (2,41–52) szóló elbeszélésre is. Vajon itt is adott-e az Ószövetség mintát? Úgy tűnik, hogy igen: mégpedig szintén *Sámuel első könyvében*.

Az 1Sám 1,20kk versek elbeszélik, hogy Hanna méhében fogant és fiút szült, kit Sámuelek nevezett. Az édesanya megígérte, hogy a gyermeket az elválasztás után Silóba, a szent Sátorba viszi, „hogy jelenjék meg Jahve színe előtt és végleg ott is maradjon”. JOSEPHUS FLAVIUS (Kr. u. 37–95, tehát az evangélisták kortársa!) ezt a következőképp írja le (*Zsid-Tört.* V, 10,4): „Akkor elmentek ismét a Sátorhoz, hogy Istennek felajánlják a hálaáldozatot és a tizedet megfizessék. Az édesanya emlékezett a fogadalomra, amelyet fiával kapcsolatban tett, és átadta őt ezért Hélinek, hogy mint jövődő próféta Istennek legyen szentelve.

Ezért növesztette meg a haját is, és vízen kívül mást nem ivott ... és felnevelkedett a Sátornál, miután ott maradt”.

Tüstént eszünkbe jut az, ami Jánosról olvasható Lukácsnál: „Bort és részegítő italt nem iszik” (Lk 1,15). Továbbá: „Te gyermek, a Magasságbeli prófétájának fogsz hívni” (1,76). A „próféta” (Istentől ihletett) és a „nazír” (Istennek szentelt) személlyel kapcsolatos motívum, miként JOSEPHUS FLAVIUS tanúsítja, az újszövetségi írók idején Sámuel személyéhez kötődik, és innen került bele Keresztelő János gyermekség-történetébe is, még ha egyébként János, az Előfutár születésének hírüladása inkább a Sámson bíra születésének hírüladására támaszkodik (Bír 13,1kk). Lukács ezeket az vonásokat nem jegyezte be a gyermek Jézus történetébe; mégpedig tudatosan nem, hogy ezzel is hangsúlyozza: Jézus több, mint pusztán zsidó próféta vagy zsidó aszkéta, mint Sámson, Sámuel vagy éppen Keresztelő János. Lukács Jézusban Izrael és a föld minden népének üdvösség-szerzőjét állítja elénk (2,11. 21.30.31).

A tizenkét éves Jézus templomi fellépéséről szóló rész (Lk 2,41–52) nyelvi szempontból eltér a gyermekség-történet előző részétől. A szókincs úgyszólván lukácsi, és ennek a szakasznak talán nem szolgált alapul arám vagy héber eredeti fogalmazás. Ennek ellenére a háttérrel itt is az *ISámuel-könyve* alkotja, még ha egy biblián kívüli bővítésben. A Biblia nem beszél semmit a 12 éves Sámuelről. JOSEPHUS FLAVIUS viszont a következőket jegyzi meg: „Alig hagyta el a 12. életévét Sámuel, már kezdett prófétálni” (*ZsidTört*, V, 10,4). Volt tehát az evangélista korában egy biblián kívüli hagyomány, mely tudott a 12 éves Sámuel prófétai voltáról. Az egész harmadik evangélium viszont, mivelhogy pogány-keresztények számára íródott, és az evangélium egyetemességét emeli ki, nem akarja Jézust pusztán zsidó prófétaként bemutatni, hanem a nemzetek Üdvözítőjét és Tanítóját láttatja meg benne. Pontosan ez az értelme a két templomi elbeszélésnek is. A Sámuel-történetek ugyan még megadják a külső keretet a két, Jézussal kapcsolatos elbeszélés számára. Mindazonáltal Jézusnak a jeruzsálemi templomban való első és második megjelenéséről szóló történetek már nem zsidó aszkétának és prófétának nyilvánítják ki őt, hanem a világosság és az üdvösség Szerzőjének (2,30.32), valamint az egész emberiség Tanítójának (2,47).

A Jézus bemutatása a templomban eszünkbe juttathatja *Mal* 3,1.23–24a szövegét, melyben egyrészt az isteni hírnök, illetve a vele azonos Illés próféta elküldéséről hallunk. Illés prófétát a keresztény hagyomány Keresztelő Jánossal azonosítja (vö. Lk 7,27; Mt 11,10; 17,10kk), aki most már a Jahve-Jézus Istennek készíti elő az útját: „Nézzétek, elküldöm hírnökömet, hogy előkészítse előttem az utat... (azaz) elküldöm nektek Illés prófétát, mielőtt elérkeznék az én nagy és félelmetes napom...” (*Mal* 3,1.23). Másrészt Lukács a gyermek Jézus templomi bemutatásában Simeon és Hanna, két prófétai alak szerepeltetésével a Malakiás-jövendölés beteljesülését látja: „Hamarosan belép szentélyébe az Úr, akit kerestek (ti. Simeon és Hanna, mint az ószövetségi igazak típusai), és a szövetség anyala, aki után (Simeon és Hanna) vágyakoztok. Lám, már jön is...” (*Mal* 3,1b). A február 2-i ünnep ősi karácsonyi liturgiája még egészen lukácsi módon gondolkozik!

Ehhez kapcsolódóan megemlíthjük még Lukácsnál a feltűnő hasonlóságot Dán 9,24-ben szereplő hetven évhéttel: „Hetven hete van népednek és szent városodnak. Akkor véget ér

a gonoszság..., elérkezik az örök igazság, és fölkenik a Szentek Szentjét". A különböző régi fordítások itt egy személyre gondolnak, aki, mint a „Szentek Szentje”, kezdeményez és szabadulást hoz (így pl. a görög *Hetvenes fordítás*). Lukács bizonyára egészen tudatosan ebben a szellemben dolgozott. A Lk 1–2 fejezet eseményei ugyanis az említett hetven hetet számláló idő-periódusban egymással összekapcsoltan játszódnak le: 6 hónap, vagyis 180 nap Zakariásnak adott hírülésétől Mária édesanyai kiválasztásig; 9 hónap, vagyis 270 nap Máriának hírül adott anyaságától Jézus születéséig; 40 nap Jézus születésétől a templomban való bemutatásáig, ez összesen 490 nap, vagyis hetven hét napos hét. Ezzel is azt akarja jelezni a szerző, hogy itt van az „új korszak”, amikor a „Szentek Szentje” a templomába jött, és a jeruzsálemi templomban felkenik — ahogy ezt *Dániel könyve* jövendőli (Dán 9,24). Ezért hívja Simeon a gyermek Jézust Lukácsnál „Úr Felkentjének” (2,26).

Összefoglalás

Összefoglalóan elmondhatjuk, miként Máté gyermekség-evangéliumát, úgy Lukácsét is áthatja az Ószövetség. Amíg azonban Máténál az ószövetségi lelőhelyek — mint Jézusban beteljesültek — direkt szentírási idézetként szerepelnek, addig Lukácsnál a Szentírás alkalmazása — bibliai utalások módjára — indirekte történik. Máté a (jeruzsálemi?) Egyház hivatalos és kifejtett formáját hozza, Lukács stílusa jobbra intuitív és meditatív, mely a népies vagy az egyedi hagyomány típusát képviseli. Mindkét evangélium hordozza dióhéjban az evangélium jellegzetességeit. Mind Máté, mind pedig Lukács ezért elsődlegesen nem Jézus életének konkrét részletei után érdeklődnek, hanem a megváltás örömhírét hirdetik.

A mondottakból kitűnik, hogy ez az „új” értelmezés teljességgel a gyermekség-történetnek az ősegyház vallási és szellemi életében való beágyazottságából indul ki. Azokat a teológiai állításokat igyekszik megvilágítani és hangsúlyozni, melyeket a gyermekség-evangélium elsődlegesen és tulajdonképpen ki akart fejezni. Ezért is hangoztatja a gyermekség-történetnek „evangélium” — örömhír — jellegét. Mindenekelőtt azt a tanítást keresi és tárja fel benne, amit Isten üdvösségünk érdekében akart leírni (vö. *Dei Verbum*, 11.). Ez az újszerűen ható magyarázat egyrészt elmélyíti az ősi hitet és keresztény hitvallást, másrészt a gyermekség-„történet” vallási és hitbeli jelentőségét egyáltalán nem kisebbíti, sőt, inkább kiemeli. A csupán csak az érdeklődést felkeltő, a vallásilag másodlagos és csaknem hihetetlen vonások a háttérbe szorulnak, hogy minél több helyet adjanak az „Isten dolgain” elgondolkodó, hívő elmélyülésnek.

Felhasznált irodalom:

- H. SCHÜRMANN: *Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lk 1–2*. in: *Bibel und Kirche*, 21/1966. 106–111.
- G. VOSS: *Die Christusverkündigung der Kindheitsgeschichte im Rahmen des Lukasevangelium*. in: *Bibel und Kirche*, 1966. 112–115.
- R. LAURENTIN: *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*. Stuttgart 1967.
- J. RIEDL: *Die Vorgeschichte Jesu*. Stuttgart 1968.
- FR. ZEHRER: *Die Botschaft der Kindheitsgeschichte nach Matthäus und Lukas*. Klosteneuburg 1968.
- J. KERSCHENSTEINER: *Die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas*. München 1971.
- C. STUHLMUELLER: *Il evangelio secondo Luca*. in: *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973, 975–984.
- G. LOHFINK: *Jetzt verstehe ich die Bibel*. Stuttgart 1974, 109–121.
- R. SCHNACKENBURG: *Gott hat seinen Sohn gesandt. Das Weihnachtsgeheimnis*. Freiburg 1990.

Produced with ScanTool

Produced with ScanTopDF

BARTHA TIBOR

MÁRIA, JÉZUS ANYJA

A Szentírás egyik fő szereplőjéről, Máriáról szól az előadásom. Az Újszövetségben hét Mária nevű asszony szerepel [esetleg hat, amennyiben Mária, a kis Jakabnak és Józsefnek az anyja (Márk evangéliuma 15,40) azonos Máriával, Klópásznak a lányával (János evangéliuma 19,25)]. A hat, illetve hét asszony közül a legjelentősebb személy Mária, Jézus anyja.

Feladatom, hogy összehasonlítsam a római katolikus és a protestáns Mária-kutatást — amennyiben egyáltalán lehetséges beszélni egységes Mária-kutatásról a római egyházban, nem is szólva a különböző protestáns felekezetekről, illetve egyes protestáns teológusok véleményéről.

Másik megfogalmazásban: a mariológia (= Máriáról szóló tanítással, illetve dogmákkal) és a krisztológia összefüggése a vizsgálat tárgya római katolikus, illetve protestáns szempontból.

Az összehasonlítás *szempontja* három féle lehet: 1. az exegetikai — teológiai szempont, 2. a (belső) dogmatikai szempont: hol helyezkedik el a dogmatikán belül a mariológia, különös tekintettel annak a krisztológiához való viszonyára — illetve, a protestánsok esetében a Máriáról megfogalmazott tanításnak mai helye a teológiában, 3. az ökumenikus szempont: a mai római katolikus és protestáns tanítás összehasonlítása.

Különbséget tulajdonképpen csak a 2. és a 3. pontban szabadna találni. Az exegetikai — bibliai—teológiai szempontoknak és módszereknek azonosnak kellene lenniük, még ha a velük elért eredmények különbözőek is. A történeti-kritikai módszert kellene alkalmaznia minden teológusnak, felekezetre való tekintet nélkül, ami azután magába foglalja a lingvisztikát, szociológiát, pszichológiát és egyéb, a teológia számára segédtudományként tekintendő disciplinákat. A római katolikus biblikusok szerint sem függhet az exegetika a dogmatikától, a protestáns teológusok szerint pedig ez a függetlenség egy alapvető tétele a teológiai tudományosságnak. Egyik esetben sincs így. A katolikus biblikusok esetében a dogmatikai feltevés határozza meg az exegetikai — bibliai—teológiai válaszkeresést, mintegy bibliailag alátámasztandó a dogmatikai kérdés értelmét és jelentőségét, és szolgáltatandó a bibliai alapvetést. A protestáns biblikusoknál pedig a hipotézisek, áltudományos egyénieskedések teszik sokszor komolytalaná az exegézist.

Mária szerepe a római katolikus exegézisben eltúlzott. A helyes arányt maga az Újszövetség mutatná meg.

A protestánsok számára megfoghatatlan, hogy a római katolikus bibliai tudomány hajlandó azzal a témával foglalkozni, hogy Mária Jézus születése után szűz maradt-e vagy nem. Dogmatikailag persze a „virginitas” hármasság jelentése adva van: virginitas ante partum (amit egyetlen komolyan veendő protestáns teológus sem von kétségbe), virginitas in partu (Jézus csodálatos születése) és virginitas post partum (= perpetuális virginitas). Ez a harma-

ból, hogy a mondat elhangzásának időpontjában József, Mária férje még élt. Másik magyarázat is lehetséges: akkor is „ismerhették” a kérdezők Józsefet, ha József már nem volt életben. — A magyarázati lehetőségek valószínűsége attól függ, hogy mikorra datáljuk a Jn keletkezését.

Szentlélektől való fogadás, szűztől születés

A Szentlélektől való *fogadás* és a szűztől *születés* két különböző dolog, amelyek megkülönböztetésére még a kutatók sem figyelnek eléggé.

Mindkettőre nézve megállapítják a bibliakutatók, hogy „tudományosan ellenőrizhetetlen”. Ez a megállapítás a bibliakutatók csődjé, hiszen a tulajdonképpeni kérdésre ugyan hogy tudnának választ adni, amelyek így szól: mit kellene itt „tudományosan ellenőrizni”?

A Mt 1,23-ban a *parthenos* szó szerepel, ami a LXX Ézsaiás 7,14-ből vett idézet. A héber szövegben „*almá*” áll, ami „fiatal nőt” jelent, és csupán az egyik mellékjelentése a szónak. az, hogy „szűz”.

A Lk 1,35-ben ezt olvassuk: „A Szentlélek száll reád, és a Magasságos ereje árnyékoz be téged...”.

„Reászállni” = *eperchestai*. Az ApCsel 1,8-ban olvassuk, hogy a Szentlélek száll le az első pünkösdkor az apostolokra. Az 1 Sám 16,13-ban pedig: „Az Úr lelke szállt Dávidra”. A „reászállni” szónak egyik előfordulása sem utal szexuális kapcsolatra. A Lk 1,35-ben sem hordoz szexuális jelentést a „reászállás”.

A „beármýékoz” görög megfelelője: *episkiazein*. Ez az ige fejezi ki Isten jelenlétét a szentélyben, az Ószövetség (LXX) leírása szerint. Ennek az igének sincs semmilyen szexuális jelentésármýalata.

Miért írhatt, akart írni Mt és Lk a parthenogenezisről?

A hagyományozásnak fentebb három fázisát említettem meg. Ezeknek megfelelően, de fordított sorrendben a következő lehetőségek adódnak: 1. Teológiai érdeklődésből. Azt akarták a parthenogenezisről szóló hagyomány megörökítésével kifejezésre juttatni, hogy Jézus Isten fia volt. 2. Teológiai és történelmi érdeklődésből. Ez esetben azt akarták volna hangsúlyozni, hogy Jézus bűn nélkül való volt. 3. Pusztán történelmi érdeklődésből. Azt a József családjából származó hagyományt közvetítették, hogy Jézus más körülmények között fogant, mint az emberek, mint a többi ember.

Szerintem a harmadik lehetőség a legvalószínűbb. Mt és Lk pusztán történeti akribiával kívánt dolgozni, amikor Jézus földi életének legkorábbi életének történéseiről szóló hagyományt is belevették evangéliumukba. A Lk prooimionja (Lk 1,1–4) kifejezetten utal a történeti hűség iránti elkötelezettségre.

A parthenogenezis nem szolgál krisztológiai bizonyítékkal. Nincs rá szükség. A Jn prológusa lehet a példa arra, hogy Krisztus praexistenciája valóban hogyan lehet alapja a krisztológiának. A parthenogenezis ehhez nem tud semmit hozzátenni.

Mt és Lk azért foglalta bele evangéliumába Jézus különleges fogantatását, mert az egyszerűen így történt. A parthenogenezis eseményének tudója pedig kizárólag Mária, Jézus anyja lehetett. Ő tudta, neki kellett tudnia, hogy fia, Jézus más körülmények között fogantott, mint a többi ember.

A parthenogenezisnek a Jézus-történetbe való belefoglalása a történeti hitelesség kedvéért — nem kevés. Amennyiben történeti érdeklődés motiválja a parthenogenezisről szóló beszámolót, ez nem jelent pusztán racionális, leegyszerűsítő értékelést és érdeklődést sem az evangélisták, sem az evangéliumok magyarázói részéről, mert: a Mt és Lk krisztológiai szándéka a gyermekségtörténetben — más szempontból, mint például a Mt reflexiós idézetei — nem vitatható. A krisztológiai szempont érvényesítéséhez pedig nem szükséges a parthenogenezisről szóló beszámoló. Sőt: merésznék mondható megmaradni a történeti érdeklődés feltételezésénél az evangélisták részéről, hiszen éppen ezt a lehetőséget vonja kétségbe a legtöbb bibliakutató. A Mt és Lk szerzői a Szentlélektől való fogantatást már csak azért sem találhatták ki maguktól, mert művük megbecsülése és értéke forgott volna kockán akkor, ha az olvasók a parthenogenezis története miatt eleve komolytalannak találták volna az evangéliumokat.

A parthenogenezis vallástörténeti paralleljei nem visznek bennünket előre a parthenogenezis jelentésének megértésénél. Az ún. „nagyevangéliumok” gyermekségtörténetei nem mítoszok. A praekisztenencia és a parthenogenezis, mint teologumenonok, nem zárják ki egymást, mint ahogyan azt a protestáns teológusok egy része véli. Több szempont szól a kölcsönös kizárás ellen: például a krisztológia két különböző aspektusa; a praekisztenenciának és a parthenogenezisnek az idő fogalmával teljesen ellentétes viszonya (a praekisztenenciának semmi köze nincs a történeti, lineáris időfogalomhoz).

Mária személye

A Mk (= Márk evangéliuma) szól még Jézus hozzátartozóiról (*hoi par' autu*). Jézusnak nyilvánvalóan volt családja, rokonsága, amelyet így is tartottak számon. Testvérei is voltak (Mk 3,31: *hoi adelphoi autu*). Kérdés, hogy az *adelphos* szó testvéri-féltestvéri, vagy tágabb értelemben vett rokonsági kapcsolatot jelent-e. Éppen a parthenogenezisre való tekintettel a „féltestvéri” meghatározást tartom a legpontosabbnak. Jézus *prótotokos* (elsőszülött, egyszülött) volt. A görög szóban mindkét jelentés benne van.

A kánai mennyegző történetében (Jn 2,1–11) Mária ismét sejteti, hogy többet és más tud Jézusról, mint akár Jézus tanítványai. Amikor a mennyegzőn elfogyott a bor, Mária Jézushoz fordult, nyilván segítséget vagy éppen csodát várva, és azt mondta: „Nincs boruk”. Jézus visszautasítása után Mária mégis utasítja a szolgákat: „Bármit mond nektek, tegyétek meg”. Mária az első visszautasítás ellenére is biztos Jézus segítő, csodatevő hatalmában. Ez a bizonyosság nyilvánvalóan a Máriában meglévő különleges ismeret következménye. Mária azt is tudja Jézusról, amit a többiek, a mennyegző résztvevői nem is tudhattak.

Jézus keresztyénél ott állt anyja, Mária. Jézus akkor nem a vérrokonságot említette, hanem halála órájában belevette Máriát tanítványai körébe. A szeretett tanítványra bízta anyját. „És ettől az órától fogva otthonába fogadta őt a tanítvány.” (Jn 19,27).

Mária többet tudott, mint Jézus kortárs hallgatói, a tanítványok, Jézus korabeli ellenségei, és többet, mint a bibliakutatók. Az angyalok eltávoztása és a pásztorok üzenetátadása után „Mária... mindezeket a dolgokat megőrizte, forgatta a szívében.” (Lk 2,19). Amikor a tizenkét éves Jézus a templomban volt, és a tanítómestereket hallgatta és kérdezte, Mária „mindezeket a szavakat megőrizte szívében...” (Jn 2,51). Éppen Mária a bizonyossága Jézus csodálatos, általunk meg nem érthető, a Szentírás által tanúsított, az anya által továbbadott fogantatása történetének. Ő, Mária, Jézus anyja.

MÁRIA AZ APOKRIF IRODALOMBAN

Ebben a tanulmányban azt szeretnénk megvizsgálni, hogy az apokrifek hogyan módosítják a kánoni evangéliumban található Mária-képet. Elsősorban azt vizsgáljuk, hogy Jézus édesanyjáról milyen új, a kánoni evangéliumokban nem rögzített életrajzi adatot közölnek. Ezenközben esetenként kitérünk a teológiai különbségekre is, de ezeket nem kívánjuk behatódiban elemezni, mivel annak részletes vizsgálata során a mariológiai kérdések olyan sokszínűségével kellene szembenéznünk, amelyet egy ilyen terjedelmű tanulmány nem vállalhat magára.

Nem vizsgáljuk az összes általunk ismert apokrif alkotást, csak a gyermekség-evangéliumokat és azokat az írásokat, amelyek kifejezetten Máriához kötődnek.

TAMÁS GYERMEKSÉG-EVANGÉLIUMA.¹ Tulajdonképpen kis túlzással lehet evangéliumnak nevezni, amennyiben a műfaj követelményeit a kánoni evangéliumok alapján határozzuk meg, inkább csak ilyen cím alatt összegyűjtött mondásokat találhatunk benne. Az egész mű inkább emlékeztet az ún. *Logia*-gyűjteményre. Erőteljesen gnosztikus manicheus színezetű mondások ezek, talán ezért is választják Tamást, illetve Fülöpöt az állítólagos adatközlőknek, mivel a kánoni evangéliumból tudjuk, hogy ezeket az apostolokat Mátéval együtt hívta meg az Úr, és a feltámadásának a kánoni evangéliumokban is emlegetett hiteles tanúi voltak. Ezt a művet 1946-ig az egyház csak HIPPOLITOSZ és JERUZSÁLEMI CIRILL (350) idézetéből ismerte, a *Nag Hammadi* gnosztikus könyvtár feltárásakor került napvilágra ez az írás is.

114 *logion*t tartalmaz, melyek hosszúsága különböző, és a mondások között semmi rendszerezés nincs. Egyes szakaszok aforizma-szerűek, mások kisebb exhortációk, ismét mások ellentétekre épülő mondások, parabolák, Jézus-dialógusok, feltűnik benne Péter, Tamás, Máté, Mária Magdaléna. Könnyű megállapítani néhány *logion*ról, hogy eredetileg sem a kánoni evangéliumokból származtak. Legtöbb mondás így kezdődik: *Jézus mondta*.

Szerzője Tamás, az *iker*, bár megjegyezzük hogy a görög *didymos* arámul *taumá*, vagyis Tamás neve lenne. A Júdás Tamás forma csak szíriul található meg. Már az antik Egyiptomban is ismertek voltak az apa fia számára elmondott buzdító beszédei. Ez a mű is hasonló műfajban íródott.

Az *Oxyrhynchus* papirusz hagyománya a 200-as évekhez vezethető vissza, közelebről 150 körülre, és tagadhatatlan, hogy a szövegnek van kapcsolata a szinoptikusokkal. Feltehetően Szíriából ered, nem kizárt, hogy Lukácsra hatást gyakorolt ezen szöveg valamelyik elődje.

¹ ERBETTA: i. m., p. 253; *Tamás evangélium* [ford.: VANYÓ L.] in: *Apokrifek*, p. 257; *Evangélium Tamás szerint* [ford.: HUBAI P.] in: *Jézus rejtett szavai*, p. 57.

Lukács és Máté evangéliumához hasonlítható a szövege, lehet hogy a közösen használt Q-forrás miatt. Azonban a 70–80-as éveknél egy kicsit később keletkezett.

79. *Egy asszony így szólt a tömegből: Boldog a méh, mely hordott és a keblek, amelyek tápáltak! Ő azonban azt mondta: Boldog, aki meghallotta az Atya szavát és megőrizte ezt teljesen. Jönnek azonban napok, amikor azt mondják nektek: Boldog az a méh, amely nem lett terhes és a mellek, amelyek nem adtak tejet.*
114. *Simon Péter mondta nekik: Mária elment tőlünk, mert az asszony nem érdemli meg az életet! Jézus válaszolt: Íme, én úgy alkottam, hogy ember legyen. Így ő is hozzád-tok, emberekhez hasonlóan megkapja az élető lelket. Minden nő, amely emberré lesz, bemegy a mennyek országába.*

MÁRIA KÉRDÉSEI. Több, egymástól független, rövidebb gnosztikus írást is számon tartanak ilyen cím alatt. Azonosításuk meglehetősen nehéz.²

MÁRIA EVANGÉLIUMA³ (2. sz.). Kopt-szahidi kéziratban maradt ránk *Pap. Berol* 8502. (5. sz.). A mű első részében a feltámadt Jézus a test halál utáni életéről és sorsáról beszélget Máriával és tanítványaival, míg a második részben Péter kérésére Mária mondja el mindazt, amit hallott az Úrtól, amit az apostol nem hisz el neki, de Mária könnyei meggyőzik őt. Vitán felüli gnosztikus írásról van szó, mely az értelem elsőségét hirdeti.

6. *Mária felemelkedett és mindenkit üdvözölt és azt mondta a testvéreknek: „Ne sírjatok, és ne gyötrődjete, és ne legyetek tanácstalanok. Az ő kegyelme legyen veletek, amellyel megőriz mindenkit. Áldjuk mindenekelőtt az ő nagyságát, amely az emberek javára van.*
7. *Mária közölve ezeket a szavakat érzéseiket jófelé fordította, és ők elkezdték gyakorolni az Úr szavait.*
8. *Péter azt mondta Máriának: Nővérem, tudjuk hogy az üdvözítő minden asszonynál jobban szeretett téged a földön. Mondd el az ő szavait, amelyeket csak te tudsz és amelyekre csak te emlékezel, de amelyek bennünket is érdekelnek. Mária válaszolt: Megismertetem veletek, ami nálam van elrejtve.*
9. *Ő tehát a következő szavakkal kezdte: Én – mondta – láttam az Urat látomásban és ezt mondtam neki: Uram, ma látomásban láttalak! Azt válaszolta nekem: Boldog vagy, hogy nem haboztál, hanem észrevettél! Ott, ahol az értelem (nousz) található ott van a te tekinteted.*
10. *Azt mondtam: Uram, az elme, amely a víziót látja, éppen úgy a lélek által lát? A: Üdvözítő ezt mondta: Az egyén sem a szelleme által nem lát, sem a lelke által, hanem az értelem a kettő között van, és benne van a látomás...*

² ERBETTA: i. m., I/1. p. 292.

³ ERBETTA: i. m., I/1., pp. 293–296; KOMORÓCZY G.: *Mária evangéliuma*, in: *Világrod. lex.*, vol. 8., p. 8.

11. *A bűnös vágy azt mondja: Nem láttalak téged, amikor nekem beszéltél. Most viszont látlak téged felmenni. Hogyan lehetséges, hogy te hazudsz nekem, aki pedig hozzám tartozol? A lélek így válaszolt: Én láttalak téged, de te nem láttál engem, és nem ismertél meg. Úgy voltam veled, mint egy öltözők, és ezért nem ismertél meg engem...*

JAKAB PROTO EVANGÉLIUMA. ⁴ Ez a mű a 3. századból maradt fenn Bodmer 5. papiruszban, és szövege jelentős fejlődésen ment keresztül. Lefordították szívre, örményre, egyiptomira és szahidire, majd végül latinra is. A hagyomány Jakabnak, az *Úr testvérének* tulajdonítja a szöveget, mely elmeséli Jézus szüzi fogadását, születésének története viszont különbözik a Jakab mártíromságának történetében olvasható változattól. Mária elmagyarázza Jakabnak, hogy neki Jézus mostohatestvére. A szöveg Mária örökös szüzességét látszik alátámasztani. Ebben az evangéliumban olvashatunk Mária szüleiről, Joachimról és Annáról, és leírja Mária csodálatos születését, és azt is, hogy miként ajánlják föl a templomban.

Az evangélium a kezdődő Mária-kultusz szolgálatában áll. A lenyűgöző frás, mely a hívek képzeletét erősen megragadta, Jézus fogadásában és Mária szülésében nem lát természetfölötti eseményt.

- I,1. *Izrael tizenkét törzsének történeteiben olvashatunk Joókimról, a szerfölött gazdag emberről, aki adományait mindig megkettőzve ajánlotta fel mondván:...*
- II,1. *Felesége, Anna, pedig kétszeres siránkozással siránkozott, és kétszeres jajgatással jajgatott mondván: Siratom én az özvegységemet és siratom én a terméketlenséget...*
- IV,1. *És íme, az úr angyala megállt előtte és így szólt hozzá: „Anna, Anna. Az Úr meghallgatta könyörgéseidet, fogansz majd és szülni fogsz, és beszélni fognak magvadról az egész földkerekségen...*
- IV,2. *És íme, jött hozzá két angyal és azt mondták: „Ímé Joákim a férjed, nyájával érkezik hozzád.*
- V,2. *Amikor beteltek Anna hónapjai, és a kilencedik hónapban szült. Így szólt a bábához „mit szültem?” Az így válaszolt „Leányt.” Lelke igen megörvendezett ezen a napon, és pólyába csavarta őt. Majd letöltötte Anna tisztulásának napjait, táplálta gyermekét és a Mária nevet adta neki.*

MÁTÉ PROTOEVANGÉLIUMA. A 7–8. századból való frás, ⁵ melyet későbbi kiegészítések tesznek teljessé. Mária születéséről és Jézus gyerekkoráról számol be. A JEROMOSRA épülő hagyomány szerint ezt Máté héberül mondta el, és később fordították latinra. Viszonylag sok mindent megtudhatunk belőle szent Józsefről is. Nagy hatással volt a 12–15. századi költészetre, VINCENZO BEAUVAIS (1256) és JACOPO DA VORAGINE (1298) számos elbeszélést

⁴ ERBETTA: i. m., I/2., pp. 7–43; HENNECKE, E.—SCHNEMELCHER, W.: *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. 1. 1959. *Jakab ősevangéliuma* [ford.: LADOCSEI G.] in: *Apokrifek*, p. 328; KOMORÓCZY G.: *Jakab protoevangéliuma*, in: *Világirod. lex.*, vol. 5., p. 499.

⁵ ERBETTA: i. m., I/2., pp. 44–70.

innen merített. Képei felfedezhetők SZT. BRIGITTA, EMEREICH KATALIN és AGREDAI MÁRIA nővér látomásaiban is.

MÁRIA SZÜLETÉSÉNEK KÖNYVE ⁶ (846–849) talán felfogható *Máté proto-evangélium*-nak rövidítéseként. Elmeséli Mária születését, és az angyal megjelenik Joachimnak. A megszületett gyermeket bemutatják a templomban, majd ott is nevelkedik. Részletesen beszámol József kételyeiről is.

ELBESZÉLÉSEK AZ ÚR GYERMEKKORÁRÓL (Ta paidika tu Kyriu). Az eredeti szöveg 150 körüli, de számos átdolgozással jelent meg. Megtalálható görögül, szírül, georgiai fordításban, etióp, ósszláv változatban, sőt óír és ófrancia fordításban is. ⁷ Anekdotikus részekkel tarkított önálló elbeszélésekből áll, melyeknek egyik jellemzője, hogy a gyermek Jézus már mindent előre tud. Gnosztikus jellegű írásnak tartotta már KHRÜSZOSZTOMOSZ és EUTÜCHIMOSZ ZINGABENOSZ is. A gyermekség-történet magyarázatánál AQUINÓI TAMÁS is felhasználja ezeket a szövegeket.

ARAB GYERMEKSÉG-EVANGÉLIUM eredetije VI./VII. sz., később a XII. században még bővítik. ⁸ 1697-től ismert az arab szövege, öt kéziratban is fennmaradt, amelyből 2 arab, 2 szír, és 1 részben arab nyelvű. A 9. fejezetben szövege találkozik a kánoni gyermekség-történetek szövegével, illetve Máté protoevangéliumának szövegével. Mária alakja eléggé reális, Jézus pedig József segédjeként dolgozik. Szerepel benne a pásztorok imádása, a mágusok, a körülmetélés, az Egyiptomba menekülést az egyiptomi munka egészíti ki. Majd ezután önálló kis epizódok következnek Jézus gyerekkorából. Feltűnik a szövegben Bertalan apostol is, valamint az iskarioti Júdás, a kánai Simon, Jakab.

ÖRMÉNY GYERMEKSÉG-EVANGÉLIUM 596. k. keletezett, de később még változtattak rajta. Rokonságot mutat az arab gyermekség-evangéliummal. Az 1179-ből származó Ani-ből való krónikás, Sámuel mondja el, hogy 590-ben a misszió során egy halom apokrif iratot talált. Ezek közül egyik a *Mankuthium Tearn*, vagyis a gyermekség-evangélium. Szövege a 6. századból való népnyelv. Az alcím tanúsága szerint azokat a dolgokat meséli, amelyek szűz Mária házában és atyja házában estek meg, és amelyeket, Jakab, az Úr testvére mondott el. Ebből az evangéliumból értesülhetünk Joachimról és Annáról, Mária szüleiről, valamint Mária gyerekkoráról. Folytatva a történetet, Zakariás papságával és a templomi jelenéssel ismerkedhetünk meg. A kánoni evangéliumoknál többet tudunk meg Mária koráról, és arról is, hogyan vette el József. Az angyali üdvözléssel folytatódik a történet, hosszasan ecsetelve Mária aggodalmát. Majd Zakariás házáat és az Erzsébettel való találkozást írja le, valamint József tervét és döntését. A következő epizód: József és Mária a papok előtt, és Máriát vízpróbanak vetik alá. A betlehemi barlangban a születés, a mágusok leírása

⁶ ERBETTA: i. m., I/2., pp. 71–77.

⁷ ERBETTA: i. m., I/2., pp. 78–101.

⁸ ERBETTA: i. m., I/2., pp. 102–123.

sokkal részletesebb, s megtudjuk Gáspár és Melkon (Menyhért?) királyok nevét is. A történet a továbbiakban is a kánoni sorrendet követi, Heródes gyermekgyilkosságáról, Zakariásról és a templomban mondottakról szól, azután az egyiptomi menekülésről, kibővítve a kánoni történetet többek között az egyiptomi bálványok konfliktusával. Majd feltűnik a történetben Eleázár, hosszasan ecseteli a történetet a názáreti éveket. Majd az arab városokban történtek leírása következik, Kánaán földjén lakik a szent család. Majd József Barjesu királyhoz megy, Jézust pedig Gamálielre bízják. A történet Tíberiásban folytatódik, majd Arimetiában vagyunk, utána Emmauszban, majd ismét Názáretben. Jézus meggyógyítja Hiram királyt, majd egy Baltazár nevű orvost, és a két katona története zárja az evangéliumot.

A kánoni evangéliumokon kívül párhuzamokat fedezhetünk fel Máté protoevangéliumával, valamint bizonyos ószövetségi történetekkel.

JÓZSEF, AZ ÁCS TÖRTÉNETE. 600–650-ben keletkezett írás,⁹ mely szahidi, bohairi, kopt dialektusokban, s arab nyelvű kódexekben is ránk maradt. Úgy tűnik, liturgikus megemlékezésre készült szöveg, következésképp parainetikus homília stílusában íródott. Hangsúlyozza, hogy mindenkinek, Józsefnek is meg kell halnia.

A prológos után Jézus beszél az apostoloknak, majd következik az özvegy József története. A történet a kánoni evangélium gyermekség-történetének sorrendjét követi, de himnuszokkal és imákkal bővíti azokat, és olvashatunk József haláláról is benne. Részletesen elmondja József temetését is, valamint arról is tudósít, hogyan siratta meg őt Jézus.

AZ ÜDVÖZÍTŐ GYEREKKORÁNAK KÖNYVE (Arundel). Eredetije a 6. századra megy vissza, de a jelenlegi forrásszöveg a 9–10. századból való.¹⁰ Két kódexét 1927-ben fedezték fel. Tamás evangéliumával, valamint Máté protoevangéliumával időnként párhuzamos a szövege. Nagyobb eltérést a születés leírásban, a pásztorok történetében, illetve a mágusok történetének elbeszélésében találunk.

A párizsban talált latin szöveg néhány történetet még kiegészítésül hozzákapcsol ehhez az elbeszéléshez.

AZ ÜDVÖZÍTŐ BESZÉLGETÉSE.¹¹ Az üdvözítő Júdásnak és Márianak külön kinyilatkoztatást adott. Ez az írás kozmológiai bölcsességi anyagot tartalmaz, talán Tamás evangéliumából eredeztethető és Lk 11,34–36 gnosztikus értelmezése. A szöveg a Kr. u. 2–3. sz.-ból való. Nagyon rövid műről van szó, amelynek az első sorai nehezen olvashatók. Sőt, a szöveg is elég rossz állapotban van, oldalak hiányoznak belőle, kb. így kezdődik: „Az üdvözítő azt mondta tanítványainak: Elérkezett a pillanat, testvéreim, hogy elhagyjam nemzedékemet és a nyugalomba költözzek. Aki a nyugalomban lakozik, örökre pihen”.

⁹ ERBETTA: i. m., I/2., pp. 186–205.

¹⁰ ERBETTA: i. m., I/2., pp. 206–217.

¹¹ ERBETTA: i. m., I/1., *Il dialogo del Salvatore*, p. 316.

Mindezek alapján világos, hogy a Máriáról való katolikus gondolkodást nagyon befolyásolta a kánonból kirekesztett apokrifek színes fantáziavilága. Talán még a mai napig sem fedeztük fel, hogy ennek az anyagnak milyen nagy hatása volt a katolikus teológiára is. Szükséges lenne éppen ezért nagyobb figyelmet szentelni ennek az irodalmi rétegnek. Ez nemcsak hagyománytörténeti kérdés, hanem teológiai tisztánlátásé is.

Produced with ScanTopDF

BOLYKI JÁNOS

NUNC DIMITTIS

Simeon története — Lk 2,25–35

Motívumok, bevezetéstani és szerkesztési szempontok

Simeon első szava történetünkben a „most” (nunc, nyn) kifejezi az egész szakasz lényegét, ami nem más, mint az ellentéteknek és a folyamatosságnak különös, üdvtörténeti találkozása, tehát egy döntő pillanat. Ebben a „most”-ban találkozik a világból távolodni készülő Öreg, aki most fejezi be küldetését, és a világba érkezett Gyermeke, aki most kezdi küldetését. Simeon az Ószövetséget képviseli, Jézus az Újat, a „most” a kettő találkozását és folytonosságát.

A háttérben meghúzódó ószövetségi motívumok igazolják ezt. Ezek közül az egyik a gyermek Sámuel bemutatása a templomban az öreg Éli főpap előtt. Ott az öreg főpap adta át az üdvtörténeti vezető szerepet a gyermek prófétának, itt az agg Simeon prófétát az eljött Messiásról (1Sám 2 és R. BROWN, 451). Hasonló jelenet, amikor Mózes, halála előtt, meglátja a Nebó hegyéről az Ígéret Földjét, de már maga nem megy be oda (Deut 32,52 és 34,1). „Az előbb meglátni (valakit vagy valamit), azután meghalni” motívum azonban először a Gen 46,30-ban bukkan fel, amikor Jákob, más néven Izrael, aki a halálra készül vérében, előbb még meglátja és megáldja halottnak vélt fiát, Józsefet Egyiptomban és így szól: „Most már meghalhatok, mert megláttam arcodat, hogy még élsz”. Ezt a jelenetet idézi és részletezi az intertestamentális korban a Jubil 45,3–4, ami a motívum ismertségére és közkelettségére utal: „Most már meghalhatok, miután megláttalak és most áldott legyen az Úr, Izrael Istene... Elég nekem, hogy arcodat megláttam” (FARRIS, 145).

A bevezetéstani körébe tartozik a szakasz (2,25–35) állítólagos különféle korú rétegeinek megkülönböztetése. M. DIBELIUS pl. Simeon szavait tartja a legrégebbieknek, ehhez kapcsolódott szerinte később a történeti keret: a gyermek Jézus a templomban. Ez olyan irodalomtörténeti álláspont, amely szerint az ÚSZ szereplőinek szavai régebbiek, mint tetteik leírása. W. GRUNDMANN szerint Simeon énekében a 34. v. a legrégebbi, mert abban Izrael az üdvvvel megajándékozott, a 29–32. versek újabbak, mert ott a pogányoknak hangzik el az üdvtörténet. Végül a 35a. v. Lukács legkésőbbi, mariológiai megjegyzése a szöveghez. GRUNDMANN tehát a tradíciótörténeti koncepciója szerint különbözteti meg a feltételezett rétegek korát. Szerinte, ahol a pogányok üdvéről van szó, az későbbi réteg kell legyen. Velük (DIBELIUS és GRUNDMANN véleménye) szemben én a szövegrészben szereplő hangsúlyeltéréseket nem különböző történeti rétegekre vezetem vissza, hanem a szövegben érvényesülő ószövetségi citátumok és reminiscenciák eltéréseire. Ezek egyike inkább Izrael, másika inkább a pogányok leendő üdvét veszi figyelembe. Lukács szövege mindkét ószövet

ségi jövődölés-csoportot használja, ezért van jelen a szövegben mind a két szempont, de ez még nem jogosít fel különféle történeti rétegek megkülönböztetésére.

Végül még egy bevezetéstani szempont DIBELIUSTól, aki formatörténetben (124) részletesen leírja, hogy Buddha gyermekégtörténetében szerepel egy Asita nevű öreg, aki mellére emeli a kis Buddhát, és azt jósolja, hogy az majd fényt hoz a világra és szétrombolja a tudatlanság sötéttségét. DIBELIUS ugyanakkor felhívja figyelmünket arra, hogy nem lehet az említett Buddha-legendának Simeon történetére semmilyen befolyása, hiszen „a leendő nagy embert már a gyermekben meglátni” motívum széles körben ismert volt, s nem az egyik elbeszélés hatott a másikra, hanem fejlődésük követte ugyanazokat a törvényszerűségeket. Egyetlen exegéta sem tartja forrásnak itt a Buddha-legendát, csak analógiás érdekességnek.

Ha szakaszunkat egy nagyobb összefüggésbe helyezzük, akkor a 2,21–38-ban először Jézus és a Törvény kapcsolatával találkozunk (21–24, körülmetélés, bemutatás, áldozat), azután Jézus és a prófécia következik (ez Simeon története 2,25–35), végül pedig Anna alakjában már a Messiást váró gyülekezet és Jézus kapcsolatát találjuk. Az is Lukács szerkesztői, sőt művészi kvalitása, hogy következetesen állítja párhuzamba Keresztelő János és Jézus történetét, mert Keresztelő János születése után a *Benedictus*, Jézus születése után a *Nunc dimittis* himnusza következik. Szakaszunk minden erőltetés nélkül 3 részre bontható. A 25–28. versekben Simeon bemutatása és a Gyermekekkel való találkozása olvasható. A 29–32 maga a *Nunc dimittis*. A 33–35 pedig részben az első jóslat hatását írja le, részben Simeon másik áldásformuláját tartalmazza, amit a szülőkhoz intézett.

A 25–35 versek foglalkoznak *Simeon történetével*. E. SCHWEIZER szerint Simeon személyében Lukács az Isten szerinti Izraelt ábrázolja. Maga a *név* „Meghallgatás”-t jelent — itt mintegy a Messiás eljövételéért való imádság meghallgatását — bár hivatkoznak arra is, hogy az akkád „shinu” (= hiénakölyök) szóból eredne. Van olyan hagyomány, hogy azonos volna Hillél írástudó fiával, Gámáliei apjával. JOSEPHUSnál viszont egy olyan esszénus Simeon szerepel, aki egy álom alapján megjeleníti a jövőt Archelaos királynak (Ant. 17,3.146; Bellum 2,113) az adóösszeírás idején, Kr. u. 6-ban.

Fontosabb ennél *Simeon jellemzése*. (Lk 25–26. v.) Először is δίκαιος = „igaz”, akárcsak az 1,6-ban Keresztelő szülei. Így Simeon méltó párja a Keresztelőt kezébe vevő Zakariásnak — hiszen ő az újszülött Jézust veszi karjaiba. — Azután ευλαβης-nak = „lelkiismeretesen istenfélő” -nek mondja a szöveg. Ez a törvény betöltésében való gondosságot jelenti, csak két betűvel tér el a gyakoribb ευσεβης = „kegyes istenfélő” szótól. Lukács használja ezt a kifejezést az Acta 2,5; 5,2; 22,12-ben. Harmadik jellemvonása προσερχομενος = „várakozó” volt. „Izrael vigasztalását” (παράκλησις) várta. A παράκλησις a messiásvárás teljesítésének terminus technicus volt. Minden prófétai vigasztaló szó erre a messiási üdvre vonatkozott (Ézs 40,1 kk.; 49,13; 52,9). A rabbinisztikus tanítás szerint Illés és Elizeus legutolsó beszélgetésének ez volt a tárgya. Negyedik jellemvonása = „Szentlélek volt rajta”. Az Ószövetségben a Lélekkel való ilyen tartós közösség igen ritka volt. Csak egy-egy különleges feladat (prófécia, harc) végrehajtására adta Isten egyeseknek, bizonyos időre. Simeonról nem jegyzi meg a szöveg, hogy próféta lett volna (szemben Annával), de énekét próféciaként mutatja be. Rabbinista felfogás szerint a Lélek a prófécia

és az inspiráció Lelke, aki a prófécia megszületése után a nagy Tanítónak adatik (Hillél fia!), és a messiási időben az egész gyülekezeté lesz. A qumráni közösség úgy vélte, hogy már „birtokolja” is a lelket. Az Újszövetségben a Szentlélek elnyerésének jele, ha valaki Úrnak tudja mondani Jézust (1Kor 12,3). Simeon esetében pontosan ez történik. Minden esetre Lukács a 25–27-ben háromszor említi Simeonnal kapcsolatban a Szentlelket. Zakariás, Keresztelő apja „megtelt” Lélekkel, amikor a fiáról próféciát szolt, Simeonon viszont „rajta volt a Szentlélek” (πνευμα ἦν αἰγιον ἐπ’ αὐτον).

A κεχρηματισμενον = „isteni jövendölést kapott” (χρηματιζω = jövendölni, tanítást hirdetni, passzívban: isteni feleletet, jövendölést kapni) kettős tartalmú ígélet Simeonnak Istentől, megint a „*Lélek által*”. Egyik mozzanata ennek az, hogy meg fogja látni az „*Úr*” (a görögben névelő nélkül áll, tehát Jahve személyneve fordítása) *Krisztusát*, azaz el fog jönni a Fölkent. A másik mozzanata személyes: Simeon látni fogja a Megígértet, addig nem hal meg, míg nem látja. Az írástudók szerint aközül a 7 dolog közül, amelyek el vannak rejtve az emberek elől, az egyik a „vigasztalás napja”. Simeonnak ez kifejtetik. Egy szép hasonlat szerint olyan Simeon, aki halála előtt meglátja az Úr Krisztusát, mint Mózes, aki a hegyről még láthatja az Ígélet Földjét, de maga nem mehet be abba. Így áll Simeon az Ő és Újszövetség határán, s aligha véletlen az analógia Mózesrel, inkább Lukács művészi szerkesztő képességének bizonyítéka és teológiai mondanivalójának kifejezése. Mélyértelmű itt az a megjegyzés is, hogy a Szentlélek kapcsolja össze az Eljövendőt a Reá váróval. Nem véletlen a θάνατον ἰδεῖν = „*halált látni*” és a σωτηριαν ἰδεῖν = „*üdvöt látni*” egybecsengése. Simeon boldogsága az volt, hogy előbb láthatta meg az üdvösséget mint a halált, így a halál már nem volt olyan félelmetes!

A 7–28. versek Simeont a *Lélek vezetése alatt* álló emberként mutatják meg. Nemcsak a „*Lélek volt rajta*”, nemcsak „*kijelentést nyert a Lélek által*”, de ἡλθεν ἐν τῷ πνεύματι = a „*Lélek által ment*” be a templomba, amikor az idő eljött, azaz figyelt a Lélek indítására. A Lélek éppen akkor küldi a templomba, amikor Jézus szülei megérkeztek.

Figyeljünk arra, hogy *Keresztelő története a templomban kezdődik* (1,8 kk), *de a pusztában végződött* (1,80), míg *Jézusé a „pogányok Galileájában” kezdődött, de a templomban végződik* (kétszeresen: e szakaszban és a következő perikópában is). — Megint azt hangsúlyozza Lukács, hogy Jézus szülei εἰδισμενον τοῦ νομοῦ = „*eleget tesznek a törvény előírásának*” (εἶδω = eleget tenni egy szokásnak, rendnek). S ebben a pillanatban Simeon által próféciát nyernek a gyerekekről. Mintha azt fejeznék ki ezzel az író, hogy a törvény a próféciahhoz, a prófétai ígélet a Krisztusban való beteljesedéshez vezet el. Lukács az üdvörtörténet teológusa! — A gyermek Jézust karjában tartó Simeon nemcsak annak a hívő, idősödő embernek az ábrázolása, aki nemcsak visszafelé, a múltba merengve él, de a jövő felé is tekint, egyáltalán nemcsak Simeon egyéni sorsára vonatkozik mindez, aki „*most*” már „*elmehet*”: hanem az Ő- és Újszövetség viszonyát és kontinuitását ábrázolja. Az Új eljövetele az Ő végét jelenti. Felvállalja azt. Ugyanakkor, aki az Újat el akarja szakítani az Ótól (Marcion és „modern” követői), úgy tenne, mint aki az újszülöttet ki akarná tépni az agg Simeon karjaiból! A jelenet mindenesetre megvárja, míg elmondja a próféciát és az áldást, majd visszaadja a gyermeket szüleinek, akik már az Újszövetség gyülekezetét képviselik.

A gyermeket megáldó mozdulat ismert volt az írástudóknál, sőt Jézusnál is (Mk 10,13–16) de itt Simeon nem a gyermeket „áldotta”, hanem „Istent” (ευλογησεν τον θεον). Ez a Lk 1–2-ben kétszer fordul elő (1,2.8.43.64.68; 2,28.34.).

A 29–32. versekben van *Simeon éneke*: Canticum Simoneis, amit kezdő szavairól: Vulgata fordítása alapján *Nunc dimittis*...-nek neveznek. Az V. sz.-tól az ókori egyház est istentiszteletének hálaimájává vált. A református egyházban is kedvelt ének az úrvacsoráünnepséget követően (447. dics.).

Ami szerkezetét és műfaját illeti, R. BROWN és S. FARRIS (BROWN, 456 kk.; FARRIS, 14. kk.) megegyeznek abban, hogy az ének három disztichont (kettős sort) tartalmaz (29a; 30 31. 32a.), melyekre a szinoním parallelizmus jellemző. Bár az ének közvetlenül Istenhez fordul (szemben a *Magnificat*-tal és a *Benedictus*-szal), s így imádság jellegű, mégsem ké Istenről semmit. FARRIS a himnuszok közé sorolja. Legjobb volna azonban mind a 28., min a 34. v.-ben szereplő eulogésen kifejezés alapján eulogiának, áldásmondásnak tekinteni Simeon mindkét megnyilatkozását (29–32, illetve 34–35-öt), melyek közül az elsőben Istent, a másodikban a szülőket szólítja meg. FARRIS a deklaratív dicsérő zsoltárok műfajának tekinti Simeon énekét. Ezek a zsoltárok három részből állnak: 1. dicséret; 2. motívum megemlézése; 3. a motívum részletes kifejtése. *Sitz im leben*-jét, a „liturgikus felelet a istentisztelet befejezésére” és a „sikeres csak a pogányok megvilágítása utáni elbocsátás forma” ötleteivel szemben, az „egén imája halála előtt” motívumban véli megtalálni.

29. v.-ben a δεσποτα = „Uram, Gazdám” megszólítást használta a rabszolga, h gazdájához szólt, önmagát δουλος-nak nevezte, mint Simeon (Acta 4,24.; Jel 6,10.). JOSEPHUS az uralkodók megszólítására használja. — Az „*Elbocsátó*” egyesek szerint a rabszolga nak a kemény munkából való elbocsátása megjelölése, mások tagadják, hogy itt Simeon az mondaná, hogy számára az élet nehéz szolgálat volt. R. BROWN itt az ör szavát hallja k akinek letelik a szolgálata, mert megérkezett, akinek az eljövételére várt. Szerintünk is gazda–rabszolga viszonyt és az elvégzett munkáról szóló jelentést hallhatjuk ki a 29 versből. Ilyen elbocsátó formulát találunk az Acta 15,33-ban is. Zsolt 4,9 LXX „békébe alszom el”. Itt azonban az „elbocsát” kifejezés eufémikus, mert a „meghalás” helye szerepel. Az ανολνεν-nel fejezték ki a házasságjogban a feleség elbocsátását, rokon sz ezzel az απαλνεν (2 Tim 4,6), ami szintén a halállal kapcsolatos. A κατα το ρημ σου a Simeonnak tett személyes, és a Messiásra vonatkozó kollektív ígéretre utal. Az ειρηνη = „békességben” a halálra készülés módja, egyúttal célja is: békességben é békességre bocsátja el szolgáját az Úr. Szépen mondja BROWN: „Simeon nemcsak azé távozik békességben, mert ő teljesítette kötelességeit, hanem mert Isten beteljesített Jézusát.” (457).

Simeon sokat látott életében, most az üdvöt láthatja (30. v.). Α το σωτηριον σο = „üdvödet” az üdv és az Üdvhozó körülírása, bár semleges esetben áll, kifejezi, hogy gyermekben maga Isten jelent meg a világban és Szabadítóként, Gyógyítóként, Üdvözítőként indul majd a szegények, bűnösök, betegek, elnyomottak megszabadítására. Α σωτηριο mögött lehetséges, hogy a héber Jehosia — Jézus név áll. Az első fejezet Keresztelőről szól részei őt nevezik az üdvösség előkészítőjének (ετοιμαζω igével). Itt most maga Iste

készítette el (ἡτοιμασας) Krisztusban az üdvösséget. — Α παντων των λαων = nem „az egész népnek”, hanem: „minden népnek”. Ézs 52,10 szerint a pogányokra és Izraelre vonatkozik. Az Ézs 42,6 kk. LXX is εις φως εθνων-ról „a pogányoknak fényül” szól, ez teljesebbé most. Az Ézs 49,6 LXX és most ér céljához: τεθεικα σε εις φως εθνων = „a pogányok világosságául rendeltelek”. Isten Szolgája, az Ebed Jahve az üdvöt hozó világosság, akit a pogányok meglátnak. Általa világosodnak meg a sötétségben lévők. (Jn 8,12.; 12,16.). Α φως εις αποκαλυψιν = „világosság a népeknek való kijelentésben” vagy „-re”. Fontos az Ézs 60,1 kk. — amit NESTLÉ nem idéz! — „Kelj föl tündökölve, mert eljött Világosságod!” — Α δοξα = „dicsőség” Izrael számára jött el a σωτηρια -ban. Α φως és δοξα mindkettő accusatívusban a το σωτηριον értelmezői. Az, hogy a σωτηρια egyiknek világosság, másinak dicsőség, részben parallelizmus membrorum, tehát formális szerkesztés, de van teológiai értelme is. Nincs szó Izrael előjogáról, hiszen a „minden népeket” Izrael előtt említi. Izrael számára az a dicsőség, hogy körében gyűlt ki a Világosság, amely minden néphez eljött. SCHÜRMANN Simeon énekét olyannak látja, amely az üdv „még nem”-e és „már nem”-e feszültségét a keresztyén liturgiában oldja fel himnuszként.

A 33–35. versek Simeon énekének Jézus szüleiére való hatását és Simeon hozzájuk intézett szavait mondják el (33.). A szülők „csodálkoztak a róla mondottakon” (θαυμαζοντες...). Szükségtelen óvatosságból ο πατηρ αυτου = „az ő apja” helyett több kézirat (Ιωσηφ-et hoz). A szülők csodálkozását többen úgy magyarázzák, hogy ez ellentétben áll az 1,26–38-cal, ahol Mária már tudhatta, hogy ki lesz a gyermeke, sőt, a 2,17-et, mely szerint Mária ismét értesülhetett a gyermekével kapcsolatos isteni kijelentésről. De ez a magyarázat nem meggyőző, utóvégre a hír olyan volt, hogy újra meg újra csodálkozást váltott ki, amely vagy botrányozással vagy hittel folytatódott. Így van ez ma is.

Simeon megáldja (34. v.) őket (αυτους) — a csodálkozásra nem további magyarázattal, hanem erőt közlő áldással felel — az „őket” mindkét szülőre, talán a gyermekre is vonatkozik (34a.). De csak Máriához szól (34b.). — Azt mondja el, hogy a megszületett gyermek olyan köszál lesz, aki „sokak elestére és feltámadására” (εις πτωσιν και αναστασιν πολλων) lesz Izraelben. Vö. ApCsel 28,26. Α κειται = „vettetett”, passivum, a Kő Isten általi rendeltetését fejezi ki. A „Kő” nem fordul elő úgy a szövegben, de kétségtelenül az „vettetik” Jézusban. Itt az Ézs 8,14; 28,16. köszáljára kell gondolnunk, az Isten által Sionban elhelyezett kőre. Erre ráállva felkelhet az elesett, alap lehet, amire aki rááll, az nem tántorog — de botrányozás (= a csapdában felállított fadarab, amihez ha hozzáütődik valami, akkor a csapda lecsapódott) azoknak, akik megbotlanak, megütköznek benne. Jézus személyén dől el mindenki sorsa. Az „elesés” és „felelés” itt nem konszekutív — mutat rá R. BROWN (460), hanem egyidejű, kétféle csoport ellentétes magatartására vonatkozik.

A Kő mellett Jézus még „Jel” (σημειον), „aminek ellentmondanak”. Nem Őt jelzik a jelek, hanem Ő maga a jel (vö. Lk 11,30). Ha egy személy jellé válik, akkor — a korabeli felfogás szerint — benne válik nyilvánvalóvá mindaz, ami azokkal történik, akik hozzá tartoznak. Ilyennek tekintették pl. Ádámot, Énokot, Jónást. Az Ézs. 11,10–12 úgy érti a „jel”-et, hogy Isten a maga népét zászlóként-lobogóként tűzte ki a pogányok között. — Az

emberek vagy elfogadják az Istentől elhelyezett Követ és általa kitűzött Jelet, vagy visszautasítják azt. Ez arra jó, hogy $\alpha\pi\sigma\kappa\alpha\lambda\upsilon\phi\theta\omega\sigma\iota\nu$ = „*lelepleződjének, nyilvánvalóvá váljanak*” (coniunct) „*sok szív*”, vagyis sok /= minden/ ember gondolatai. A mellette vagy ellene való döntés nyilvánvalóvá teszi, hogy mi lakik az ember szívében. Ebben a megállapításban már a Jézus tevékenységével kapcsolatos tapasztalatok tükröződnek. Még *Mária* is átél valami hasonlót. Ez a 35. v.-ben közbeszúrt félmondatból derül ki. Az ő lelkét is „*átjárja majd a kétélű kard*”. Mit jelent ez? Az egyik római katolikus exegéta, SCHÜRMANN szerint ez arra utal, hogy *Mária mater dolorosa*, „fájdalmas anya” lesz, *aki szenvedni fog fia sorsa miatt*. Egy másik nézet szerint a mondás arra céloz, hogy *Mária sem értette meg mindig a fiát*.

BROWN (462) áttekinti az ókori magyarázatokat. ÓRIGENÉSnél a kard *Mária kétségeskedésére*, EPIFANIUSnál erőszakos halálára vonatkozik. A Szentírás azonban egyikről sem beszél! AMBROSIUSnál a kard az Ige, mely megítéli a szív gondolatait. Viszont *Máriának* az Igével történt ilyen találkozásáról nem tudunk. Ő szíve teljességével fogadta mindig az Igét. Maga BROWN a kard-motívumban a döntés kényszerűségét látja. Ezt a gondolatot igen biblikusnak, szöveghűnek tartja, ő idézi Ez 14,7-et „*kard, menj át az országon!*”. Ez a népnek az ítéletben történő kettéválására utal (vö. Mt 10,34–36: Jézus nem békét, hanem kardot hoz!). Ez megoszt családokat és népeket. Aki Jézusra hallgat, az tartozik az ő igazi családjához (Lk 8,19–22). *Máriának* is döntenie kellett Jézus mellett — mondja BROWN (465), mert sem az, hogy Jézus édesanyja, tehát vér szerinti családjához tartozik, sem az, hogy Izrael népének tagja, nem garancia az üdvösségre. *Mária* azonban jól döntött, mert Jézus mellett maradt a keresztségig és azután is, ez pedig azt mutatja, hogy ő nemcsak a gyermekség-, de a szenvedés-történetben is példát adott a hitre.

A Simeon énekében szereplő *fény* tehát adventi ugyan, de megvilágítja Jézus egész életútját gyermekségétől kezdve a keresztségig, a feltámadás és a mennybemenetel dicsőségéig. Ez a fény tükröződik *Mária* és József arcán is. A fény Istentől jön, Krisztus által, a mi üdvösségünkre és az ő dicsőségére.

CZIGLÁNYI ZSOLT

EGZEGETIKAI MÓDSZEREK A HÍVŐ MEGÉRTÉS MÉRLEGÉN

Az utóbbi években, évtizedekben tucatjával jelentek meg az új egzegetikai módszerek. A választék bővülése ez esetben nem a fellendülés, hanem a válság jele: azért kísérleteznek újabb és újabb eljárásokkal, mert, úgy tűnik, az eddigiek nem képesek összhangba hozni a tudományos és a hívő megértés igényét.

A válság nem újkeletű: már SCHLEIERMACHER hermeneutikáját is úgy kell értelmeznünk, mint a benső (személyes, hívő) megértés lehetőségének keresését az objektívnek, tisztán történetinek mondott magyarázatokkal szemben. Azután a pietizmus és a fundamentalizmus, az utólagos aprobáció és az obiter dicta elméletek, a modernizmus — az egyik harcosabb, a másik kompromisszumkészebb keresése a tudományos és a hívő megértés összhangjának. KARL BARTH szemléletváltást sürget: el nem vetve a történeti elemzést, nyíltan követeli a teológiai magyarázat rehabilitálását.

BULTMANN egyszerre akar tudós és lelkipásztor lenni, de ezért túl nagy árat volna kész fizetni: annak a kedvéért, hogy mindenki felé közvetíthesse az egzisztenciális megértés, a hívő döntés sürgetését, lemondana a csodák és a hűsvét történetiségének állításáról.

BULTMANN után sokan belefáradtak a meddőnek tartott történeti—kritikai magyarázatba, és a biblikusok szétszéledtek: ki a strukturalizmus felé, ki más humán tudományok felé, ki valamilyen célzatos egzegézis irányába indult tovább. A barthi szemléletváltásból módszertani váltás lett.

Minden módszer mögött egy filozófia áll. A történeti egzegézist nem lehetett tagadni anélkül, hogy vele ne tagadták volna ismeretelméleti premisszáit. Ezért szükségszerűen jutottunk el korunkban oda, hogy többen új korszakot akarnak nyitni, paradigmaváltást sürgetnek. Ezt a biblikus new age-et posztmodern, posztkritikai egzegézisnek nevezik.

A *Pápai Biblikus Bizottság* nemrégén közreadott egy nagyszerű dokumentumot, amely rögzíti az egzegézis jelenlegi helyzetét, s annak katolikus értékelését adja. Kissé átcsoportosítva e dokumentum beosztását, a mai egzegézisnek öt irányát különböztetem meg.

Az első csoportba sorolom a **célzatos egzegetikai módszereket**. Sokan úgy érzik, hogy míg a teológusok a köznapi ember számára felfoghatatlan részletkérdésekkel bíbelődnek, addig a világban számos probléma vár megoldásra, de az egyháznak ezekhez mintha egy szava sem volna, sőt, igehirdetésével megmerevedett, igazságtalan társadalmi struktúrákat védelmezne. Ez hozza létre a célzatos egzegézist, amely valamilyen nemes (vagy annak vélt) cél érdekében olvassa a Bibliát, azt kívánja igazolni Isten szavának tekintélyével. Ide tartozik a HERBERT BRAUN gondolataiból kinövő politikai teológia, a feminista egzegézis vagy a felszabadítási teológia egzegézise.

A célzatos egzegézis valójában nem új módszer, hiszen igazából mindegy neki, milyen úton jut el szándékolt céljához. Rokonszenves az a törekvése, hogy hatékonyra tegye a Biblia olvasását, olyanná, amely megváltoztatja életünket, mégis: csömlésbe és végzetes egyoldalúságba vezetheti, hogy Isten szava itt csak eszköz emberi céljaink megvalósításához s nem pedig céljaink meghatározója.

A második csoportba a más **humán tudományokon nyugvó egzegézisek** tartoznak. Az újkor történeti erőfeszítéseinek kétes gyümölcseit látva vannak, akik úgy gondolják, több eredményt érhetünk el, ha a történettudomány mellett (vagy helyette) más humán tudományokat is segítségül hívunk a Biblia tanulmányozásához. Ide tartozik a szociológia, pszichológia, pszichoanalitika, kulturális antropológia stb. Ezek a humán tudományok mintegy ráteszik a maguk mátrixát a szövegekre, és sajátos gondolkodásmódjukkal, kategóriáikkal, sémáikkal eddig homályban maradt összefüggésekre világítanak rá.

Ezek a módszerek értékes új szempontokat adhatnak egyes kérdések vizsgálatához, de csak kiegészítő eljárások maradhatnak, az egzegézis alapkérdéseit nem tudják (nem is akarják) megoldani, mert tudományterületüknek ehhez se módszere, se illetékessége nincsen.

A harmadik csoportba tartozó – talán **visszahatónak** nevezhető – módszerek legfőbb jellemzője, hogy nem a szövegre vagy a szövegben ható erőkre figyel, hanem a szöveg utóéletére, az elkészülte után rá visszaható erőkre. „Legenyhébb” változata a kánonkritika, ennél messzebb menő a hatástörténeti magyarázat, s legkicsavartabb formája a fundamenta- lista egzegézis.

A **kánoni értelmezés** követői joggal vetik fel, hogy a szövegek végső összefüggése a jelenlegi kánoni forma. A Szentírás kánonja nem pusztá tartalomjegyzék, hanem az egyházi hagyományozódás kifejezése, amely kijelöli a szöveg helyét a hívő közösségben, s egyben eleve meghatározza annak értelmét. Gyakorlatilag arról van itt szó, hogy az egyes részek esetében nem (vagy nemcsak) a szerző, illetve a létrehozó közösség eredeti szándékának tükrében kell a szövegeket olvasnunk, hanem a többi szentírási könyv segítségével, mintegy azokkal egyeztetve. A kánon összefüggése azonban túlságosan tág ahhoz, hogy biztosan eligazítson minket ott, ahol egymásnak ellentmondó értelmezési lehetőségek merülnek fel.

A **hatástörténeti elemzés** arra az alaptételre épül, hogy a szöveg nem hordozza, hanem generálja a jelentést, és pedig nem is csak egyet, hanem sokfélét. Nagyon igaz, hogy az értelmezést segíti, ha megvizsgáljuk a hatást, amit a szöveg az egyház életében kétezer év alatt kiváltott (gondoljunk csak a gazdag ifjúról szóló részre!). De a Bibliához kötődő hagyomány egyben ballaszt is: a megkövesedett félreértések épp úgy hozzátartoznak a mai Bibliához, mint a csodálatos tanúságtételek. A fő problémát azonban az jelenti, hogy a hatástörténeti magyarázat veszélyes relativizmus előtt nyitja meg az utat. Úgy fogadjuk el, hogy egy szövegnek több legitim értelme lehet (szemben a többszólamú értelemmel! ¹), hogy a szentírási szövegek elveszítik normatív jellegüket a hittartalom megismerésében. ULRICH LUZ ezt írja: „számomra nyitott marad a kérdés, hogy melyik az igaz hit. Mi emberek, nem dönthetjük el végső soron, hogy egy ember hite Isten szemében igaz hit-e

¹ PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Szentírásmagyarázat az egyházban*, in: *Jeromos füzetek* 24., 10. o., [SZÉKELY ISTVÁN fordítása].

vagy sem.”² Ez számára az egzegézis negyedik alapelve. Jól mutatja ez jó szándékú amerikaiak és nyugat-európaiak azon kétségbeesett törekvését, hogy ha már képtelenek vagyunk a mai keresztény nemzedékben ébren tartani a keresztény hittartalom teljességét, legalább *valamilyen* hitet fenntartsunk, legalább *valamilyen* hatása maradjon még a Bibliának korunk hívőire. Ez a gondolkodás az egzegézist ugyanabba a csődbe vezeti el, ahova BULTMANN: a hit aktusa elszakad a hittartalomtól, az egzegézis célja már nem az, hogy a hallgató megtalálja Istent, hanem hogy istent találjon magának.

A *fundamentalista magyarázat* látszólag éppen az ellenkezője ennek: mereven ragaszkodik a hittartalomhoz, a Bibliát csak annak megfelelően lehet magyarázni, minden más vélemény kárhozatra méltó eretnokség. A háttérben itt is a történeti magyarázat kritikája áll: az ugyanis sokakat elbizonytalanít, kétségek között hagy, sőt rombolja hívő meggyőződésüket, megkérdőjelezi vallásos szokásaikat. Olyan magyarázatot igényelnek tehát, amely képes összhangot teremteni a Biblia szava és a megszokott egyházi tanítás között. De amikor így érvel: ennek azért kell így lennie, mert a Biblia örökre így tanította, akkor valójában azt gondolja: mivel ezt ma így tartjuk, azért ennek a Szentírásban is így kell lennie. Ezért tartozik ez is a visszaható módszerek közé. Látszólag elutasítja a történeti megközelítést, valójában a legmerevebben ragaszkodik hozzá. Korunk emberei ugyanis úgy gondolkodnak: ha ez a tanítás a „tudomány szerint” történetinek bizonyul, akkor elfogadom igaznak. Ezért a fundamentalista magyarázók logikája ez: ha ez a hit szerint igaz, akkor szükségképpen történetinek is kell lennie.

A fundamentalizmus másik alaptételéről, miszerint a Biblia az egyház fölött áll, könnyen kimutathatjuk, hogy nonszensz, hiszen ezeket az írásokat az egyház alkotta és kanonizálta. Ebben (katolikusként hozzáteszem: ebben is) őrzi és ebből magyarázza az Úrtól kapott hitet. A fundamentalizmus esetében a merev gondolkodás itt is a manipuláció táptalaja: az írás értelme nem a hívő emberek személyes megértéséből, egy belső erőfeszítésből, dialógusból bontakozik ki, hanem adott (nyilván felülről elrendeltetett), azt csak be kell biflázni.

A *strukturális módszerek* közé tartozik többek között a retorikai, a narratív, a szemiotikai elemzés. Valamennyi irányzatában közös szellemi alap, hogy bár nem tagadja a történeti egzegézis létjogosultságát, de a nyelv tudattalan struktúrájára építve hangsúlyozza a szinkronikus egzegézis szükségességét is. Az ember ugyanis — állapítja meg — nemcsak jelentések alkotója (ti. egy szerző, amit mondani akar, azt meg is mondja), hanem egyben jelentések nehezednek rá: azzal, amit mondani akar, szükségszerűen mást is mond (ld. alapszerződés!). A szövegek struktúrák: sokszoros, soktényezős kapcsolati hálók, mintegy rengeteg vektor dinamikus egysége. Ezeket az erővonalakat az irodalmi elemzés segítségével felfedezhetjük, a szövegnek új dimenzióit ismerhetjük meg.

A *retorikai elemzés* lényege a beszéd, a meggyőzés „fogásainak”, stilisztikai eszközeinek feltárása: így tudatosan bennünk, miért hatásos, meggyőző egy-egy szöveg.

A *narratív elemzés* az elbeszélés irodalmi eszközeit, lehetőségeit vizsgálja, feltárja a történeteken belüli kapcsolatokat, azok vázát, erővonalait.

² A viszály könyve? — Hermeneutikai füzetek 10., Bp. 1996, 105. o.

A szemiotikai elemzés a narratív egzegézis elvontabb formája, amely a nyelvi és a logikai törvényszerűségeket vizsgálja, ezekből építi fel a jelentés szerkezetét.

A strukturális módszerek nagyot lendítettek a történeti részletkérdésekbe bonyolódott, egyre érdektelenebb egzegézisen: rámutattak a szövegek szépségére, erejére. Nagy értékük, hogy mindenki előtt nyitottak: amíg a történeti–kritikai elemzést csak az eredeti nyelvek ismeretében, óriási lexikális tudással lehet gyakorolni, a strukturális magyarázat szinte játék, mert jelentős eredményt érhet el, aki talál egy jó szempontot. De itt az első bökkenő is: nincsenek egyértelmű módszerei (ahány kutató, annyi ötlet), ezért az eredményeket sem lehet összevetni egymással. Ez ismét csak a relativizmus veszélyét rejt magában, s a háttérben megint a jelentésről alkotott elképzelés áll. DANIEL és ALINE PATTE így határozzák meg egy szöveg jelentését: „a jelentés egy hatás (effet), amit a szöveg az észlelésnek felkínál”.³ Ugyanaz tehát az alaptétel, mint a hatástörténeti módszernél: a jelentés helye nem a szöveg (amely a történeti módszer szerint a szerzői szándék „kövülete”), hanem a befogadó, ezért a szöveg többértelmű. Annyiban mégis objektívebb e módszer, hogy bármilyen legitím értelmezés csak a szövegben rejlő erővonalak mentén bontakozhat ki – a gyakorlatban azonban egy bibliai terjedelmű szövegben annyiféle kapcsolat található, hogy a szövegek védtelenek a spekulációkkal szemben.

A mai módszerek ötödik csoportja, a történeti–kritikai egzegézis éppen azért tud felszínen maradni, mert 1. minden alább felsorolt hiányossága, sőt bűne ellenére még „hisz” abban, hogy egy szövegnek – amelynek jelentése többszólamú – van igaz és hamis értelmezése, s hogy az igazat meg lehet találni; 2. felismerték: nem dughatjuk a fejünket a homokba, nem tehetünk úgy, mintha a történeti távolság okozta problémák nem léteznének, de azt sem tehetjük meg, hogy kihúzzuk a Biblia alól a történeti talajt (ld. mítosztalanítás). Szellemesen utal erre az egykori Bultmann-tanítvány, HEINRICH SCHLIER megjegyzése: „A logosz testté lett itt, nem pedig igévé!”⁴

Az egzegézisnek ez az ága diakronikus módszer, amely szerint a szöveg jelentése az, amit a szerzője (szerkesztője, hagyományozója) mondani akar. E szándékolt értelmet felderíthetjük, ha visszafelé haladva feltárjuk a keletkezés folyamatát, körülményeit. Vezérlője a *principium correlationis*, amely szerint a megelőző és a követő fázisok között ok–okozati kapcsolat van: egy szöveg nem véletlenül változik meg, s éppen a (tudatos) változtatásokban ragadhatjuk meg a szerzői szándékot. Kritikai eljárás, amely a történeti, nyelvészeti (régészeti, irodalmi stb.) elemzések segítségével szüntelenül rákérdez a Bibliával kapcsolatos elméletek és vélekedések igazságára, de reflektál saját módszerére is. A különböző irányzatok (irodalomkritika, formakritika, szerkesztéskritika) abban térnek el egymástól, hogy a szöveg kialakulásának folyamatában más és más fázisba helyezik a lényegi átalakulást (írott források, hagyományozó közösség, redaktor).

A Biblia korából azonban nem áll rendelkezésünkre annyi történeti adat, hogy a legfontosabb kérdésekre biztos válaszokat adhatnánk. Ezért zavaró e módszer negatív jellege: azt

³ DANIEL és ALINE PATTE: *Pour une exégèse structurale*, Paris 1978.

⁴ idézi: TARJÁNYI BÉLA: *Újszövetségi teológia*, kézirat, é.n., 28. o.

nem tudja megmondani, valami hogyan történt, csak arra tud válaszolni, biztosan hogyan nem történt.

Ráadásul ezen az objektív, tudományos úton egymásnak ellentmondó elméletek halmaza keletkezett: a kutatók már szinte mindent megkérdőjeleztek, s e kritikai magatartás háttérében sokszor csak a tudományos híúság, a kitűnni vágyás áll.

A módszer alapvetően leíró jellegű: rekonstruálja a múltat, feltárja távolságát a jelentől, de elbizonytalanodik, amikor arról kellene szólnia, mindez miért érdekes, mit jelent a számunkra.

A jelentésről alkotott fogalma is túl szűk: mint már láttuk, egy szöveg jelentése meszszebb terjed a szerző vagy a szerkesztő által szándékoltnál.

De még tovább megyek: sok történetkritikai magyarázat egyszerűen érdektelen, unalmas, bizonytalan adatok, kétséges elméletek halmaza: nemhogy nem vált ki rácsodálkozást a hallgatótól, de egyenesen elrettent a bibliai szövegektől. Ráadásul képmutató is: a biblikusok egymás között mást beszélnek, mint amit a vasárnapi misén prédikálnak. Ez az elitizmus a Biblia magyarázatát maroknyi bennfentes ügyévé teszi. Hol van itt az a hév, amellyel ÓRIGENÉSZ igyekezett hallgatóihoz közel vinni még a legunalmasabb ószövetségi részeket is!?

De ne legyünk igazságtalanok! Miközben nem akadt olyan módszer, amit ne tudtunk volna bírálni valamiért, be kell vallanunk, hogy mindegyik képviselőitől ismerünk világos és lélekiemelő magyarázatokat. S ez arra a következtetésre vezet bennünket, hogy az egzegézis legitimitása (amelyet a tudományos és a hívő megértés összhangjában látunk) végső soron nem a magyarázati eljárástól függ. Hanem mitől?

Mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, mit is tekintünk egzegézisnek. Rövid válaszom: a teológiai írásmagyarázatot. Nem elégfíthet ki tehát bennünket sem a vallástörténeti, sem az esztétikai, irodalmi magyarázat, de ugyanígy a pusztán spirituális, morális vagy szociális megközelítés sem.

Teológiai az írásmagyarázat akkor, ha célja Isten (mégpedig az egyetlen, élő, személyes Isten) megismerése (s majd csak Isten ismeretéből fog következni minden lelki, szociális vagy morális felismerés), s ha azzal az előfeltevéssel közelít a Bibliához, hogy az Isten megismerésének forrása.

A bajok egyik legfőbb forrását tehát abban látom, hogy céljá változott az is, ami csak út (történeti magyarázat, irodalmi elemzés) és az is, ami csak következmény (humán magyarázatok).

Ha ezt felismerjük és kimondjuk: az egzegézis célja a teológiai írásmagyarázat, akkor megteremtettük a virtuális egységet a tudományosság és a hívő megértés igénye között, mert a teológia hívő tudomány.

Tudományosság igénye alatt ugyanis azt értjük, hogy az egzegéta a szöveg feldolgozása során ismerje és kifogástalanul használja a segítségül hívott humán vagy reál módszereket, így különösen a minden régi szöveg feltáráshoz szükséges nyelvészetet, irodalomtudományt és történettudományt, de ha a szövegre más mátrixot is ráilleszt (pl. szociológiai, pszichológiai szempontból vizsgálja), akkor azt is. A tudományosság ezen felül a logikai és ismeretelméleti szempontból tiszta és következetes eljárást is magában foglalja, vagyis a becsületességet.

A hívő megértés igénye alatt mindenekelőtt azt értjük, amit a *Pápai Biblikus Bizottság* is hangsúlyoz fent említett remek dokumentumában: „a magyarázónak feltétlenül rokonságban kell lennie a bibliai szöveg tárgyával”⁵ — tehát, hogy az egzegétát ugyanaz a cél ugyanaz az érdeklődés vezesse munkájában, mint a Biblia szerzőit, redaktorait és kanonizálói.

Nem vitatjuk, hogy más szempontból is lehet a Bibliához közelíteni — de az nem egzegézis. Az egzegéta egy mások által alkotott mű jelentésének felfedezője, s ha ennek alázata eltűnik belőle, akkor már csak ürügyként használja a Bibliát ahhoz, hogy saját gondolatait eladja.

A hívő megértés továbbá összhangot jelent az egyház élő hagyományával — vagyis egy közösségen belül, annak a megbízásából, annak az érdekében történik. Ez a pártosság nem mond ellent a tudományos becsületességnek és nem zárja ki azt. És főleg: ez felel meg Biblia természetének! Mert, persze, mondhatjuk, hogy a Biblia az egész emberiség közkinccse, de ez csak a kulturális örökség értelmében igaz. A Biblia Isten népének készült, s csak annak normatív szöveg. Isten népét kell éltesse, s csak az élő egyházon keresztül tud termékenyítően hatni a világra. Ezért illegitim az az egzegézis, amely elszakad az egyháztól — például, amelyik a spiritizmust vagy a reinkarnációt akarja a Bibliából igazolni.

A tudományosság és a hívő megértés így virtuálisan egységet alkot. De hogyan lehet mindezt valóságos módszertani egységgé tenni? Meggyőződésem szerint sehogyan sem. Ugyanis a szöveg magyarázatának két lépéséről van szó, amelyeket lehet egyszerre gyakorolni, de nem lehet egybeemosni. A szöveg feldolgozásához szükséges tudományos módszerek csak immanens eredményeket hozhatnak, míg a teológiai magyarázat szükségképpen transzcendens jellegű.

Végso soron hogy is zajlik az egzegézis? Lényege szerint nem más, mint kapcsolatok keresése. Egy-egy bibliai szöveg olvasása automatikusan felidéz bennünk bizonyos értelmezői sémákat. Az egzegéta tudatosan kikapcsolja ezt az automatizmust és rákérdez a szövegre: álljunk csak meg, mit is jelent ez valójában? tényleg erről van szó? csak ennyit ak mondani? lehet erre alkalmazni? stb. Nekilát tehát, hogy tudatosítsa, s ha kell, újrendez vagy megerősítse a szöveg kapcsolódásait: új összefüggéseket keres (a nyelvi jelek között a mű belső szerkezetében, történeti adatokkal, más tudomány eredményeivel stb.). Min több kapcsolatot találunk, annál inkább a „miénk” a szöveg, mert annál plasztikusabban él előttünk, megelevenedik, ismerőssé válik, mert immár értelmezhető a tapasztalásunk számára („ez hasonló ahhoz, amit mi is tapasztalunk, amikor...”).

De itt sokan zavarba jönnek. Jó, most megtudtuk, hogy is történt a honfoglalás, mi is ilyen műfajú szövegek tipikus felépítése, milyen remek metonímiákat és litoteszeket alkalmaz a szerző stb. — de mit érdekel ez engem? Hol van ebben Isten hozzánk szóló szava? ORIGENÉSZ így szól erről, amikor József könyvében Aj városának elfoglalását magyarázza: „Az elbeszélés hallatán hallgatóim bizonyára azt mondják: mi dolgom ezekkel az eseményekkel? Miért kell tudnom, hogy Aj lakóit legyőzték, mintha soha nem lettek volna oly

⁵ Szentírásmagyarázat az egyházban, uo. 4. o.

háborúk, mint ez, sőt sokkal jelentősebbek, vagy mintha ma már nem volnának ilyenek? Mire gondolt a Szentlélek?" ⁶

Pedig ez utóbbi kérdés megválaszolásáért történik az egész megelőző sziszifuszi munka! A különféle módszerek megalkotják a föld porából Ádámot, de az csak akkor fog életre kelni, ha örrába lehelik az életető lelket! A hívő megértés esetében ez nyilvánvalóan a Szentlélek vezetését jelenti. Ez pedig nem módszertani kategória. Hogy mennyire nem az, csak egy példával szemléltetném: szokás azzal érvelni, ahogyan Jézus cselekszik, úgy kell nekünk is tennünk: ha például találkozánk egy olajszókitóval vagy egy mai házasságtörővel, akkor ugyanúgy kellene eljárunk, ahogyan Jézus tett Zakeussal vagy az elé hurcolt asszonnyal. Biztos, hogy ez így van? Jézus célja, hogy az egyes ember életében eltávolítsa az Istenhez vezető út akadályait. De ő ezt egy olyan közösségben teszi, ahol ezeket az akadályokat a túlzott merevség emeli; ma pedig éppen ellenkezőleg, a teljes eloldottság akadályoz meg sokakat abban, hogy Istenre találjanak. A Bibliát megértenünk kell, nem másolunk: ezt a megértést segíti, előkészíti a sokféle egzegetikai módszer, de **nem eredményezi**.

Be kell látnunk, hogy az egzegézis látható oldalán egy tudós nyelvész, történész, esztéta szól, de szavainak csak a láthatatlan oldalon lévő (vagy nem lévő!) Istent kereső teológus ad (vagy nem ad) értelmet. A tudományos bakikat, csúsztatásokat a hozzáértő könnyen felfedezi. De a (talán briliáns) magyarázatban kongó ürességet, megalkuvást, hitetlenséget csak az veszi észre, akinek megadatott a lelkek megkülönböztetésének adománya. Többen vannak ilyenek, mint hisszük!

⁶ ORIGÈNE: *Homélie sur Josué*, Sources chrétiennes 71, 219. o.

Produced with ScanTopDF

CSERHÁTI SÁNDOR

„ASSZONYTÓL SZÜLETETT” **(Máriának, Jézus anyjának szerepe Pál teológiájában** **Gal 4,4 szerint)**

Ha Mária helyét keressük az üdvösség történetében, nem szoktuk Pál apostolt megkérdezni. Ez érthető is, hiszen ő Jézus anyjáról mintha tudomást sem akarna venni. Nevét sem említi, nemhogy teológiai jelentőségét kifejtene. Egyedül Gal 4,4 az az igehely, amelynek alapján feltételezhetjük, hogy Pál mégiscsak foglalkozott Mária személyével és szerepével. Az exegéták azonban kétségbe vonják, amint majd látni fogjuk, hogy itt egy nyelvi fordulatonál többről van szó. Én viszont úgy ítélem meg, hogy teológiailag olyan hangsúlyos kijelentéssel van dolgunk, amelynél nem intézhetjük el a kérdést ilyen egyszerűen. A teológiai tisztesség tehát nyitottságot kíván, amely kész a szóban forgó fordulatot teológiailag is mérlegre tenni.

Számolnunk kell azzal, hogy minden Máriával foglalkozó kérdés érzékeny pontja a felekezeti dialógusnak. Most azonban exegetikai kérdéssel állunk szemben, és éppen ezért tudatosan háttérbe kell szorítanunk minden felekezeti előfeltevést, hiszen az apostol mondanivalóját akarjuk megérteni, nem pedig őt későbbi tanfejlődés igazolására felhasználni.

Úgy gondolom, hogy ebben az esetben az a legcélravezetőbb módszer, ha először magát a fordulatot próbáljuk megérteni, ezután keressük meg a jelentését a közvetlen szöveggörnyezetben, végül pedig állítsuk bele Pál teológiájának egészébe.

A nyelvi fordulat jelentése és jelentősége

Ha az „asszonytól született” fordulatot önmagában vizsgáljuk, mindennek előtt fel kell figyelnünk a határozott névelő hiányára. Nem kerül tehát hangsúly arra, hogy egy bizonyos asszonyról van szó. Vagyis annak a születése, akiről szó van, az ember világra jövele szokásos módjának felel meg, vagyis „anya szülte”. Ezenkívül, ha pontosak akarunk lenni, akkor az új protestáns fordításban található „született” változat helyett jobb a „lett”¹ kifejezést előnyben részesítenünk, mert az apostol a születés mozzanata helyett inkább a származásból eredő jellegre akar rámutatni. Feltűnő, hogy mindebben egyoldalúan az asszony szerepéről szól, férfinak mintha nem lenne köze hozzá. Ezért aztán az exegéták régtől fogva

¹ Ld. CSERHÁTI S.: *A Galatabeliekhez írt levél*. Bp. 1982, 193. old.

Jézus szűztől való születésére, illetve a szeplőtelen fogantatásra utaló kijelentésnek értették. Még TH. ZAHN is a századelőn.²

Ezzel szemben újabban szinte kivétel nélkül minden frásmagyarázó úgy véli, hogy egy olyan zsidó köznyelvi fordulatról van szó, amely mindössze a szóban forgó személy ember voltára utal.³ Hivatkoznak Mt 11,11-re, ahol Jézus Keresztelő Jánost az „asszonytól születettek” közül a legnagyobbak minősíti. Itt nyilvánvaló, hogy Jézus nem beszél János születésének kivételes módjáról, sőt ellenkezőleg, éppen arról, hogy János beletartozik az emberi nembe, hiszen ő is „asszonytól született”. Ez a fordulat, ha nem is sűrűn, de megtalálható a rabbik nyelvi eszköztárában is.⁴ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy mindig olyan esetben, amikor az emberről felsőbbrendű lényekkel (angyalokkal) összevetve esik szó. Minden bizonnyal ez az eset áll fenn Mt 11,11-ben is, hiszen aki nagyobb még Keresztelő Jánosnál is, annak nem elég csupán földi édesanyától megszületnie. Ezt az összefüggést Gal 4,4 értelmezésekor sem veszíthetjük szem elől.

A kijelentés tehát vitathatatlanul azt hangsúlyozza, hogy Jézus valóságos emberként valóságos emberi életet élni jött a világra. Hogy mindeközben Máriának, Jézus édesanyjának is megjelent-e Pál apostol tudatában, nem bizonyítható, de nem is zárható ki. Bizonyára tudott róla, sőt jeruzsálemi látogatásai alkalmával meg is ismerhette őt (Gal 1,17kk.). Ha most nem nevezi meg, annak oka nem az, hogy — amint ezt BULTMANN állítja — Pált teológiailag nem érdeklik Jézus földi életének adatai.⁵ Szerinte ugyanis Pálnak 2Kor 5,16-ban található kijelentése — „ha ismertük is Krisztust test szerint, most már többé nem ismerjük”, — így is érthető.⁶ BULTMANNnal szemben viszont Pál kijelentésének egészen más az értelme: Jézus földi eseményeit most már pneumatikus módon, tehát a Szentlélek világosságában értjük és értékeljük. Ezért talán nem vakmerőség azt állítanunk, hogy Gal 4,4 szűkszavú közlésében Mária szerepének „pneumatikus” értékelésével van dolgunk. Vagyis háttérbe szorul Mária személye, ezzel szemben emberi mivolta és anyasága kerül előtérbe, amelynek révén Krisztus életünknek osztályosává lett. Ahogy Pál számon tartja Jézus Dávidi származását (Róm 1,3), bizonyára azzal is tisztában van, hogy ez Mária által realizálódott, de nem tulajdonít ezeknek a körülményeknek teológiai jelentőséget.

Vajon az a szikár fogalmazás, amelyből hiányzik minden utalás a férfi közreműködésére, nem utal-e arra, hogy Pál már számolt a szűztől való születés hittételével? A válasz erre a kérdésre hasonló az előzőhöz. Lehetséges, hogy a mátéi és lukácsi gyermekségi történetekben található hagyomány már Pál életében élt, és ezért ő is ismerhette; de a páli teológia enélkül is megáll a maga lábán, ahogy a jánosi is. Még ez az első század végén keletkezett evangélium sem tartja szükségesnek helyreigazítani azokat a véleményeket, amelyek Jézust

² ZAHN, TH.: *Der Brief des Pls an die Galater*. Leipzig 1922. A szóbanforgó vers magyarázatánál.

³ SCHLIER, H., OEPKE, sőt, a katolikus F. MUSSNER kommentárjait, vagy L. GOPPELT, H. HÖBNER, P. STUHLMACHER, K. BERGER újszövetségi teológiáit.

⁴ STRACK—BILLERBECK, I. k., 597. o.

⁵ R. BULTMANN: *Theol des NT*. 293. old.

⁶ R. BULTMANN: i. m., 239. o.

Józsefnek, az ács fiának mondják, holott akkor már Jézus szűztől való születésének tanítása széles körben elfogadott volt. Pál apostol esetében is érvényesülhetett az a zsidó szemléletmód, amely a testi kapcsolatból fakadó életet nem tekintette alacsonyabb rendűnek a természetfeletti úton létrejöttnél. Azonban ennél döntőbbnek tartom azt a szemléletmódot, amely éppen a Galata levélben Izsák és Izmael szembeállításában tükröződik. Izsák nem azért „lélek szerint való”, mert ő nem a természet rendje szerint két sejt találkozása következtében született a világra, s Izmael sem azért „test szerint való”, mert ő viszont igen, hanem Izsák azért más, „lelki”, mert ő Isten külön döntése alapján az ígért hordozójaként jelent meg a világban. Pál teológiájában Jézust sem az ontológiai magasság emeli az emberek fölé, hanem az Istennel való viszonyának pártatlansága.⁷

A kifejezés értelme a szövegkörnyezetben

Még ha az „asszonytól lett” fordulatot csupán az ember szinonimájának tekintjük is, abban az összefüggésben, amelyben elhangzik, fontos teológiai tartalommal telítődik meg. Nem egy kutató⁸ Gal 4,4 és k-k-et egy már többé-kevésbé kiforrott krisztológiai hagyományba, az úgynevezett „küldetés” igékbe sorolja. Mert hasonló kijelentéseket találunk Róm 8,3-ban, Jn 3,16k-ben, 1Jn 4,9-ben. GOPPELT ezeket a formulákat a szinoptikus evangéliumok „azért (vagy nem azért) jöttem” kezdetű jézusi kijelentésekkel rokonítja.⁹ Teológiatörténetileg ez azt jelenti, hogy az ilyen típusú igék a Pált megelőző időre, tehát az egészen korai időszakra mennek vissza.

Az így leírt eseménysornak Isten az alanya. Ő az, aki úgy látta, az idő megérett arra, hogy döntő lépést tegyen szabadulásunk érdekében. A liberális teológia úgy értette ezt, hogy a Római birodalom fénykora volt az a kedvező történelmi konstelláció, amelyben a kereszténység hamar elterjedhetett. Az újabb exegetikai irodalom azonban az apokaliptikus irodalom nyelvezete felől közelíti meg az „idő teljessége” (*plérōma tu chronu*) kifejezés értelmét. Az időpontok kérésében Isten szabadon határoz, s csupán saját „menetrendjéhez” igazodik, függetlenül attól, hogy a történelmi kor alkalmasnak tűnik vagy sem. Szerintem szükségtelen okvetlenkedés a kettőt egymással szembeállítani, hiszen végső soron a profán történelemnek is Isten az ura, aki úgy alakíthatja azt, hogy az elősegítse üdvösséges céljait. Anélkül állítom ezt, hogy csorbítanám LUTHER mondásának igazát: „Nem az idő mozditja elő a Fiú küldetését, hanem a Fiú küldetése által válik az idő teljessé.”¹⁰

Az ilyen típusú, Jézus küldetését megfogalmazó formulák a **preegzisztens krisztológia** talaján válnak érthetővé. Az a hely, ahol Jézus kiküldetését megkapja, Isten örökkévaló

⁷ DELLING ThWb 832kk. mutat rá arra, hogy a bűn és matéria összekapcsolása idegen a biblikus gondolkodástól. Ennek következtében Jézus bűntelenségének nem feltétele a szeplőtelen fogantatás.

⁸ Pl. THÜSSING: *Per Christum*, 116. kk. F. MUSSNER: i. m., 271 kk.

⁹ L. GOPPELT: *Theol.*, 400. old.

¹⁰ Ld. az igehelyhez fűzött magyarázatot LUTHER első előadás sorozatában (1516/17) a Galata levél.

világa. Valamikor a preegzisztens krisztológiáról azt hitték, hogy egy későbbi hellenisztikus talajon létrejött tanfejlődés eredménye. Ma már tudjuk, hogy a páli teológia kialakulása előtt megfogalmazódott, és megtalálható volt az előzménye a zsidóság gondolkodásában is, hiszen a Tóra, a bölcsesség, a templom, a Gan Eden mind megvolt Istennél, mielőtt megjelent ebben a világban. A küldetést a **Fiú kapja**. Nem véletlenül kerül most előtérbe ez a krisztológiai cím. Egyrészt hangsúly kerül így a küldött Istennel való viszonyára, ugyanakkor azonban szoteriológiai jelentősége is van, hiszen a krisztológiai cím megválasztása azokra is tekintettel van, akik a küldött révén fogják elnyerni a fiúi státuszt.

Úgy tűnik, kissé előreszaladtunk az eseménysor végső céljához. Mert valóban a fiúvá fogadás aktusába torkollik minden. Ehhez hozzátartozik az Atya és ember gyermekei között létrejövő **bizalmas viszony** Isten Lelke által inspirált hálás elfogadása és megvallása is. Ellenben az Isten örökkévaló világa és az ember bizalommal teli Isten felé fordulása a helyreállított kapcsolat két pillére, és minden, ami a kettő között hangot kap, a két pillér között feszülő ív, és nélkülözhetetlen a kapcsolat létrejöttében.

Ezt az összefüggést szem előtt tartva kapja meg a teológiai súlyát az „asszonytól lett” és az **anyai szerepet** előtérbe állító fordulat. Ahhoz ugyanis, hogy Isten gyermekeinek állapotába juthassunk, kapcsolatot kellett létesítenie velünk, akik a tér és idő feltételei között élünk. Valóságos emberré kellett lennie, tehát azok közé a feltételek közé kellett lépnie, amelyek között az embereknek is élniük kell. A mitológiák hemzsegnének emberi alakot magukra öltő istenektől, de egyik sem adja fel isteni létének kiváltságait; és megistenült emberektől, akik közül senkinek sem sikerült megszabadulnia az emberi lét töredékes, esendő voltától. Ezzel szemben, ami Mária révén történt, az az inkarnáció csodája: Isten valóságos emberként lépett közénk. Élete is valóságos emberi élet volt, feladva minden isteni kibúvót. Ezt fejezi ki az a megállapítás, hogy a „törvény uralma alá került”. A kijelentést sok írásmagyarázó Jézus zsidó voltára történő utalásnak tekinti. Az összefüggésből azonban nyilvánvaló, hogy a törvény alá vetett élet párhuzamban van a „világ embereinek kitett” étellel (4,3.9.)¹¹ Mind az erkölcsi, mind a természeti törvény az emberi sorsot meghatározó hatalom. Az emberré lett Isten Fia mindennek kitéve vállalta az emberi életet. Ehhez pedig azon a kapun keresztül kellett a világba lépnie, mint minden embernek, az anya testén át.

Azonban még tovább kell mennünk, mert az inkarnáció tényénél megálló és arra alapozó teológia abban a tévhitben ringatja magát, hogy Isten és ember viszonyának megromlása tulajdonképpen kommunikációs zavar. Az ember nem ismeri meg Istent, s nincs tudomása Isten szeretetéről. Isten Fiának tehát valójában csak azért kellett emberré lennie, hogy onnan, az Isten világából kiépítse a kommunikációs lehetőséget a mi világunkba. Közöttünk Isten szócsovévé lehessen. Pál azonban világossá teszi, hogy Jézusnak nemcsak le kellett mondania valamit, hanem **el is kellett intéznie valamit**. „A törvény alá vetetteket ki kellett vásárolnia” (5. v.). Mert Isten és ember viszonyát nemcsak a félreértés zavarja, hanem egy elintézetlen konfliktus. A legtöbb magyarázó úgy véli, hogy a vásárlás képe a rabszolgák felszabadítására emlékeztet. Újabban viszont inkább a felhalmozott adósság kiegyenlítésére

¹¹ V.ö.: H. HÜBNER: *Biblische Theologie des NT*. 2. Vandebbroek 1993, 90. o.

gondolnak. Istennek mérhetetlenül sokkal tartozunk, ami az idő múltával nem hogy fogyna, hanem szaporodik. Ahhoz, hogy az adósság terhe alól felszabadulhassunk és újra teljes bizalommal Atyaként szólíthassuk meg Istent, valakinek, aki fizetőképese, ki kellett fizetnie. Ezt csak olyan tehette meg helyettünk, aki velünk azonos feltételek között élt, s mégsem „adósodott” el. Tehát anya által kellett a világra jönnie annak, aki az „anyaszülte” embereket ki akarta engesztelni Istennel. Mária a megváltás művét nem vihette végbe, de arra volt rendelve, hogy részt vegyen a megváltás feltételeinek megteremtésében.

A mariológia helye Pál apostol teológiájában

A Galata levélnek a vizsgált szakasza az egyetlen olyan hely a reánk maradt páli iratokban, ahol Máriára, ha nem is név szerint, hanem feladatára gondolva, hivatkozik. Ez nagyon kevésnek tűnhet ahhoz, hogy ebből Pál apostolnak Máriával kapcsolatos álláspontjára következtethessünk. Az eddig elmondottakból azonban világossá vált, hogy teológiailag Krisztus preexisztenciájának és valóságos ember voltának összefüggésében, tehát a páli teológiában hangsúlyos helyen esik szó róla. Az anya említése nélkül félreérthető volna, amit Krisztusról mondani akar.

Mert Pál a többi kanonikus irat szerzőjével együtt ragaszkodik ahhoz az emberi értelem számára felfoghatatlan felismeréshez, hogy Isten örökkévaló lénye és szeretete **egy konkrét történeti személyben**, a Názáreti Jézusban, és az ő sorsában fordul felénk és szólít meg minket. Nem egy újszövetségi kutató szerint ¹² a preexisztens krisztológia a bölcsesség-irodalomban fellelhető szofia-spekulációk analógiájára jött létre. Egy döntő ponton azonban az analógia sántít. Amíg az örökkévaló isteni Bölcsesség a földön minden bölcsben lakozást vehet, hiszen az igazságnak általános érvénye van, nincs kötve egyetlen ember személyéhez, addig Pál szerint az Istennel való viszonyunk rendeződése, a gyermeki státuszunk Istennél adopcio révén (5. v.!) Jézus személyéhez és megváltói művéhez van kötve. Átala részesülünk az ő kiváltságos státuszában. Ez tűnik ki abból a körülményből, hogy Isten Lelkének hatására „Atyának” szólítjuk Istent, tehát ugyanazzal a gyermeki bizalommal lépünk kapcsolatba Istennel, amellyel a Názáreti Jézus fordult mennyei Atyja felé. Az Isten megszólításának ugyanezzel a formájával találkozunk Jézus gecemáni vívódásának márkí leírásában is (14,36). Figyelemre méltó, hogy Márk is Pálhoz hasonlóan pogány eredetű keresztyénekhez ír. Ha pedig meghagyják az apa bizalmas megszólításának arám formáját („Abba”), akkor bizonyára nem újtástról, hanem régi gyülekezeti gyakorlatról van szó, amely Jézus földi életére, magának Jézusnak a szóhasználatára megy vissza. Istenhez az út tehát az értünk meghalt és feltámadott Názáreti Jézussal létrejött **személyes kapcsolat**, közösség által vezet. Mária az üdvösség személyes dimenziójának szolgálatában állt.

Összefoglalva: A páli teológiában a mariológia a krisztológiát, a krisztológia pedig a szoteriológiát szolgálja.

¹² Ld. H. HÜBNER: i. m., 86. és köv. old.

Produced with ScanTopDF

FABINY TIBOR

A MAGNIFICAT NARRATÍV-KRITIKAI ÉS HATÁSTÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSE

Előadásomban egy bibliai szöveg irodalomkritikai megközelítésének lehetőségét szeretném illusztrálni. Nem vagyok újszövetségszakértő, de amikor a konferencia szervezőjétől egy hermeneutikai jellegű előadás tartására kaptam felkérést, bátorkodtam e megtisztelő felkérést elfogadni, mert úgy véltem, talán demonstrálhatom azt a meggyőződésemet, hogy az újabb irodalomtudományi módszerek alkalmazása a bibliatudományban nemcsak hogy tudományosan lehetséges és *legitim*, hanem teológiailag talán meglepetésszerű gyümölcsöket is hozhat a hagyományos történeti megközelítések *mellett*. Előadásom két részre oszlik: az első részben fogok szólni a *Magnificat* irodalmi, illetve narratív-kritikai jelentőségéről, a második rész hatástörténeti vizsgálatában elsősorban LUTHER MÁRTONNAK a közelmúltban magyarul is megjelent *Magnificat*-kommentárjának jelentőségét szeretném méltatni. Mindkét szempontot egy-egy módszertani elméleti alapvetés fogja megelőzni. Mivel mind az irodalmi megközelítés lehetősége, mind a hatástörténet aktuális hermeneutikai kérdés, így előadásom remélhetőleg eleget tud tenni a vele szemben támasztott elvárásnak.

I. *Magnificat* narratív-kritikai megközelítése

1. Mi a narratív-kritika?

A narratív-kritika a bibliai szövegeknek elsősorban az *irodalmi* megközelítése, hasonlóan a strukturalizmushoz, az olvasóközpontú kritikához, a retorikai kritikához vagy a dekonstrukcióhoz.¹ Miben különböznek az irodalmi módszerek a hagyományos történeti kritikától? Az irodalmi (szinkron) megközelítések számára a szöveg *végző formája* a kiindulópont, amíg a történeti (diakron) módszerek az *eredeti formák* után kutatnak. A történetkritika alapja a szövegek „evolúciós” felfogása (történeti esemény — szóbeli hagyomány — korai írott források — a rendelkezésre álló szöveg), az irodalmi megközelítések viszont a szövegek „kommunikációs” modelljére (szerző — szöveg — olvasó) építenek.² Az irodalmi megközelítések a diakron megközelítésekkel ellentétben nem „dezintegrálják” a szöveget, hanem a szöveg szerves, megbonthatatlan egységét hangsúlyozzák. Az irodalmi módszerek, amint erre

¹ Ld. FABINY TIBOR, *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*. Hat tanulmány. Hozzászólások és vita. Hermeneutikai Füzetek 3. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.

² MARK ALLEN POWELL, *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*. Foreword by N T Wright, London, SPCK, 1993, 9. old.

a Biblia „posztmodern” használatát hangsúlyozó amerikai biblikus, EDGAR V. MCKNIGHT a közelmúltban Budapesten tartott előadásában is rámutatott, az irodalmi megközelítések annyiban újak például a redakció-kritikához képest, hogy a módszer premisszájában mindössze egy szó kicserélése történik meg: a bibliai szövegeknek nem a „szerkesztőiről”, hanem a „szerzőiről” beszélnek.³

Amíg a bibliatudományban alkalmazott strukturalizmus, olvasóközpontú kritika, retorikai kritika esetében egyszerűen az irodalomtudományban használatos módszerek „átvételéről” vagy „kölcsonnéséről” beszélhetünk, addig a „narratív-kritika” módszerét maguk a biblikusok dolgozták ki. Bibliakutatók által használt irodalmi megközelítés ez, hiszen a világi irodalomtudomány nem használja a „narratív-kritika” terminus technicus-át.⁴ A narratív kritikusok számára döntő, hogy a szerző, az író a történetet valamilyen szempont szerint *elbeszéli*. Ez az elbeszélés, a cselekményszöveg a narráció. A lényeg tehát nem bármiféle szöveg „előtti” állapot, hanem a szöveg *mint kész forma*, cselekményszöveg, a kész „szöveg”. A narratív-kritika előfutárainak a német ERICH AUERBACH *Mimézis* című könyvét⁵ és az amerikai AMOS WILDER *Early Christian Rhetoric* c. 1964-ben megjelent művét tekinthetjük.⁶ A narratív-kritika elterjedésének nagy lökést adott egy döntő hermeneutikai felismerés, amelyet a Yale Egyetem egykori professzora, HANS FREI fogalmazott meg: az evangéliumok nem „történelem-fűzők”, hanem narratívák, azaz „elmondások”, elbeszélések, s így igazságértéküket nem a történelemhez való viszonyukban kell keresni. Történelmileg, filozófiailag és teológiailag is nagyszabású monográfiájában meggyőzően demonstrálta, hogy miként tűnt el a Biblia narratív értelmezése a 18. és a 19. század folyamán.⁷ Részint FREI, részint az irodalomtudomány előrenyomulásának hatására a nyolcvanas években sorra jelennek meg az egyes bibliai könyvek narratív-kritikai megközelítései: Az Ószövetségről, illetve a zsidó bibliáról ROBERT ALTER, majd MEIR STERNBERG értekezik,⁸ majd sorra jelennek meg Márk, Máté és János evangéliumáról is a narratív-kritika felismeréseit alkalmazó megközelítések (RHODS-MICHIE, BEST, EDWARDS, KINGSBURY, CULPEPPER, STIBBE).⁹

³ EDGAR V. MCKNIGHT, „*The Literary Paradigm in the Interpretation of Scripture*” Előadás (Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, 1996. március 11., Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 1996. március 12., Evangélikus Hittudományi Egyetem 1996. március 13.) Ld. továbbá uő., *The Post-Modern Use of the Bible The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Ashville, Abindon Press, 1988.

⁴ POWELL, i. m., 19. old.

⁵ ERICH AUERBACH, *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Budapest, Gondolat, 1985.

⁶ AMOS WILDER, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. London, SCM Press, 1964.

⁷ HANS W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven, Yale University Press, 1974.

⁸ ROBERT ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981; MEIR STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

⁹ RHODS, D. és MICHIE, D. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press, 1982; ERNEST BEST, *Mark: The Gospel as Story*. Edinburgh, T. & T. Clark, 1983; R. A. EDWARDS, *Matthew's Story of Jesus*, Philadelphia, Fortress Press 1985; JACK DEAN KINGSBURY, *Matthew as Story*, Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press, 1986; ALAN CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*,

Lukács evangéliumáról és az Apostolok cselekedetéről 1986-ban ROBERT C. TANNEHILL írt egy két kötetes könyvet *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* (A Lukács evangélium és az Acta narratív egysége. Irodalmi interpretáció) címen.¹⁰ A könyvet azóta a szakirodalom a narratív-kritika klasszikus példajaként emlegeti. TANNEHILL szerint Lukács evangélista kétkötetes munkája: az evangélium és az Acta az Újszövetség leg-hosszabb és legbonyolultabb narratív (elbeszélő) szövege, s a szerző irodalmi tehetségről, gazdag képzelőerőről, Jézus Krisztus jelentőségéről pedig markáns látomással rendelkezik.¹¹ TANNEHILL könyve sajátos kommentár, amely szakít ugyan a hagyományos versről versre haladó kifejtéses módszerrel, mivel anyagát tematikusan rendezi, ugyanakkor gondolatmenetében a szöveget nagyjából mégis követve lineárisan halad előre. Nem kíván minden bibliai verset egyforma súllyal kommentálni, a célja az, hogy ugyanarra hívja fel a figyelmet, amire szerinte a szöveg narrátora is rá kívánt világítani, miközben megformálta szövegét.¹² Kiindulópontja a narratív-kritika arany szabálya, vagyis hogy a *végző formával* és nem a Lukács előtti hagyománnyal kell foglalkozni.¹³ Így természetesen az a redakció-kritikai szempont sem érdekli, hogy mi a sajátosan lukácsi redakció a hagyományhoz képest. Noha kommentárjában TANNEHILL nem kívánja a bibliakutatókat túlságosan terhelni az irodalomkritika technikai szakzsargonjával, néhány alapfogalmat azonban tisztázni kell. Ezek az „elbeszélés” (narratíva), az „elbeszélő” (narrátor), a „cselekmény”, „szereplők”, „nézőpont” stb. Az elbeszélő kapcsán felhívja a figyelmet arra, hogy az irodalomkritikai szakirodalom különbséget tesz a „szerző”, a „belegondolt szerző” („implied author”) és a narrátor között. A „szerző” az, aki a művet megírta, de lényegében kívül áll azon, általában a művön kívüli forrásokból nyerhetünk róla információt. Ezzel szemben a „belegondolt szerzőről” a műalkotás tanulmányozása során nyerhetünk képet, ő az a személy, aki olyan művet írt, amit éppen olvasunk, akinek az érték- és normarendszere megegyezik a művével. (Például: „mind a ketten [Zakariás és Erzsébet] igazak valának Isten előtt.” Luk 1,6.) Noha a szerző és a belegondolt szerző talán sok mindenben azonos, az utóbbi valamiképpen az előbbinek nemesebb, következetesebb, megtisztultabb, talán radikálisabb énje, esetleg a szerzőnek az önmagával való kísérletezése. Végezetül a „narrátor” csupán egy eszköz a történet elbeszélése érdekében, az irodalmi mű esetében sokszor egy kitalált, különálló „hang”, fiktív

Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press, 1983; MARK W. G. STIBBE, *John As Story Teller. Narrative Criticism of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

¹⁰ ROBERT C. TANNEHILL *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, Vol. I–II. Philadelphia, Fortress Press, 1986.

¹¹ Uo. 3. old.

¹² Uo. 5. old. „My aim is to highlight what I believe the narrator is highlighting through the literary design of the work...”

¹³ Uo. 6. old. „I am concerned with Luke-Acts in its finished form, not with pre-Lukan tradition”. A klasszikus módszereket a *Magnificat*-ra vonatkozólag is jól összefoglalja RAYMOND BROWN monumentális könyve: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New Updated Version, New York, London etc. Doubleday, 1993. A *Magnificat*-ról ld. 355–366 old., illetve a *Supplémentumot* 646–655. old. Lásd még: BUCE GRIGSBY, „Compositional Hypotheses for the Lucan Magnificat — Tensions for the Evangelical”, in *Evangelical Quarterly* 56–7 (1984–85), 159–172. old.

személy. A Lukács és az Acta esetében azonban nem beszélhetünk ilyen „megbízhatatlan”, a belegondolt szerzőtől független narrátorról, ezért TANNEHILL akkor is a „narrátor” kifejezést használja, amikor a „belegondolt szerzőt” kellene.¹⁴

A történet elmondása a „narratív retorika” szabályai szerint történik: a narrátor a szövegével egy narratív világot teremt, ahol az olvasónak a képzelőerejével kell otthonosan mozognia. Az elmondott történetnek az a célja, hogy megnyerje magának az olvasót. Az evangélium mint történet sokkal nagyobb erővel hat egyes teológiai tételek felsorolásánál. Nem akkor járunk el helyesen, ha a történetből megpróbáljuk lepárolni és kivonatolni a „mondanivalót”, illetve a teológiai esszenciát, hanem akkor, ha hagyjuk, hogy a szöveg, a történet a maga irodalmi teljességében hasson az olvasóra.¹⁵

2. A *Magnificat* narratív kontextusa

A Lukács gyermekségtörténetébe épített három költeménynek vagy éneknek (*Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*) döntő jelentősége van az elbeszélés további szövése szempontjából: a három ének egymáshoz is kötődő kapcsolatában, egy „ismételve újat mondó” szerkezetben fokozatosan tárja fel Jézus kilétét és Izráel küldetését, és ezzel elvárásainkat is fokozza, hogy a történet minél teljesebben bontsa ki ezeket a kérdéseket a narráció folyamán.

STEPHEN FARRIS mutatott rá a *The Hymns of Luke's Infancy Narratives* című könyvében, hogy Lukács 1–2 fejezetében sajátos gondolatmenet figyelhető meg, amelyre az „ígéret – beteljesedés – dicséret” szerkezet jellemző. Amint az eladdig néma Zakariás is akkor fakad majd énekekre, amikor beteljesedett az angyali üdvözlés, minden bizonnyal ez történt Mária esetében is: hallotta az angyali ígéretet, és a beteljesedést csak Erzsébet köszöntésekor tapasztalta. Ezért elfogadhatatlan az a sokak (LOISY, HARNACK, BULTMANN stb.) által képviselt nézet, hogy a *Magnificat*-ot nem Mária, hanem Erzsébet énekli.¹⁶ A narratíva belső logikája szempontjából ezért volt *Mária válasza a Magnificat*, Isten dicsérete és magasztalása. FARRIS mindezt az alábbi sematikus ábrán is illusztrálja.¹⁷

¹⁴ Uo. 7–8. old.

¹⁵ Uo. 8. old.

¹⁶ A kérdés részletesebb ismertetését a Függelékben adom.

¹⁷ STEPHEN FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance*. Sheffield. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 9., 1985, 101. old., i. m., 101. oldal. Az ábrát nem egyszerűen fordításban közlöm, hanem az általam fontosnak vélt pontosító értelmezésben.

	ÍGÉRET	BETELJESÜLÉS	DICSÉRET
Zakariás:	Felesége gyermeket fog szülni	János születése	<i>Benedictus</i>
Mária:	Különleges fiút fogan majd	A még nem megszületett János máris tanúskodik Jézusról, Erzsébet köszönti Máriát. Mária tapasztalja a gyermek fogadását.	<i>Magnificat</i>
Simeon:	Meglátja majd a Messiást	Látja Jézust	<i>Nunc Dimittis</i>

Ezzel az ábrával már rá is tértünk a *Magnificat*-nak a narratíván belül megtervezett helyének, vagyis a kontextusának kérdésére. Látnunk kell, hogy az „ígéret – beteljesedés – dicséret” elve sajátosan kapcsolódik Lukács evangélista másik szerkesztési koncepciójához: a kettős, párhuzamos szerkesztéshez („János-vonal”, „Jézus-vonal”) A három narratív-ritmus közül egy vonatkozik Jánosra és kettő Jézusra. A „párhuzamosok” tehát a „Jézus-vonal”-ban „találkoznak”. A *Magnificat* egyébként a *Visitatio* jelenetének csúcspontja, s ezért jogosan köti össze az egyébként párhuzamos cselekményszöveget.

FARRIS könyvénel egy évvel később – tehát szinte párhuzamosan – jelent meg TANNEHILL fent bemutatott 1986-os kétkötetes monográfiája. Tehát minden bizonnyal egymástól függetlenül jutnak rendkívül hasonló, sőt lényegében azonos következtetésre. TANNEHILL szerint a lukácsi születés-narratívában¹⁸ a gondosan szerkesztett irodalmiság egyszerre jelenik meg a jól kidolgozott „ismétlődés”-elvben és az ezzel párhuzamosan futó „folyamatosan előrehaladó” ábrázolásban, amely Isten Jézusban megvalósított és megvalósítandó terveit fokozatosan tárja fel.¹⁹ Elsősorban a „János-vonal” és a „Jézus-vonal” párhuzamosságában figyelhető meg ez a „repetatív minta”: mindkét gyermek születését Gábiel angyal adja hírül, mindkét szülő (Zakariás, illetve Mária) „megrettene” (1,12), illetve „megdöbben” (1,29), s az angyal ugyanazzal a „Ne félj”-jel válaszol, s a két *annuntiatio* nemcsak hasonlít egymáshoz, hanem hasonló ószövegségi jeleneteket is idéz. A születés, a körülmetélés, a névadás epizódjai is hasonlóképpen ismétlődnek, bár érdekes különbség, hogy míg Jézus esetében a születés kinagyítása mellett csak egy vers (2,21) szól a körülmetélésről, addig Jánosnál csak egy vers (1,57) szól a születésről, de annál hosszabb beszámolót kapunk a circumcisióról (1,59–79 a *Benedictus*-szal együtt.) Az ismétlés szempontja azonban nemcsak hogy nem akadályozza, hanem egyenesen elősegíti azt, hogy előrelendüljön az elbeszélés menete.

¹⁸ Tudatosan használok a „születéstörténet” helyett a „születés-narratíva” kevésbé megszokott fogalmát, nemcsak azért, mert szó szerint jobban megfelel az angol eredetinek („birth-narrative”), hanem azért, mert a „narratíva”-ban többről van szó, mint „történetről”: „elbeszélés”-ről, s ez jobban utal az irodalmi komponáltságra, s az „elbeszélő” (narrátor) szerepére, mint a hagyományos „történet” kifejezés.

¹⁹ TANNEHILL, 1986, 15. old.

Mindebben TANNEHILL szerint is óriási szerepe van az ószövetségi remények és ígéretek felett tapasztalt beteljesedésnek.²⁰ Lukács evangéliumának „narratív világa” ugyanis nem „Heródesnek, a Júdea királyának idejében” (1,5) kezdődik, hanem már sokkal korábban, valamikor Ábrahám idejében. Itt sietnek ismét segítségünkre az irodalomkritikai fogalmak: különbséget kell tenni a „cselekmény ideje” („plotted time”) és a „történet ideje” („story time”) ²¹ között. Csak a cselekmény kezdődik Heródes idejében, a történet ideje pedig Ábráhámmal. A cselekmény úgy halad előre, hogy már a születés idején berobban a történet ideje, s az egyre erőteljesebben bontakozik ki. A narrátor az általa olvasott Szentírás nyelvezetét és narratív struktúráját veszi át, miközben saját cselekményét komponálja. Az egyik ilyen újszövetségi narratív struktúra a történetben gyakran ismétlődő, ún. „típus-jelenet”, amelyről ROBERT ALTER írt a *The Art of Biblical Narrative* című könyvében.²² A *Magnificat* olyan „típus-jelenetben” szólal meg, mint Hanna éneke Sámuel könyvében, sőt a *Magnificat* Máriája Hanna szavaival szól magáról (1,48, vö. 1Sám 1,11). TANNEHILL is rámutat, hogy a gyakori *repetitio* egyúttal *progressio* is a cselekményszövegben, amely során a kétkötetes lukácsi mű központi témája, az „Isten szándéka (terve)” (*bulé tou theu*: Lukács 7,30; Acta 2,23; 4,28; 5,38–39; 13,36; 20,27) fokozatosan feltárul. A születés elbeszélése egyúttal Isten tervének, illetve az üdvözítésnek az előképe („previews of God’s purpose”, „previews of salvation”).

3. A *Magnificat* mint poéma és a narratív szerkesztés

A Lukács 1–2 elbeszélésére jellemző „ígéret-beteljesedés” motívum azonban, mint FARRIS is hangsúlyozza, magukban az énekekben egyenként is kimutathatók.²³ Fontos ezért, hogy a *Magnificat* „drámai helyénvalóság”-ának²⁴ megállapítása után magát a poémát, jelesen annak szerkezetét is közelebbről szemügyre vegyük.

²⁰ TANNEHILL, 1986, 17–18. old.

²¹ TANNEHILL, 1986, 18. old. „Plotted time concerns the order in which events are presented to the reader. Story time concerns the chronological order in which all events mentioned in the story supposedly happened. When plotted time deviates from story time, as it often does, it is often useful to ask why the narrator introduced such deviations.”

²² ROBERT ALTER, *The Art of Biblical Narrative*. New York, 1985. „A type-scene is a basic situation which appears several times in narration.”

²³ FARRIS, i. m., 101. old.

²⁴ Angolul: „dramatic propriety”, az amerikai új kritikusok, elsősorban CLEANTH BROOKS által használt kifejezés, ami szerint egy irodalmi műben (kiváltképpen a költeményekben) minden somak, szónak, alakzatnak megvan a maga helye, amelyet ha kimozdítanánk onnan, összedőlné a mű. Láttuk, hogy a *Magnificat*-nak megvan a maga „drámai helyénvalósága” az elbeszélés „ígéret–beteljesedés–dicséret” logikára építő szövegében.

A *Magnificat* elsősorban az Ószövetséget idézi,²⁵ annak sűrű kép- és gondolatvilágát egy prizmába gyűjti, ám továbbsugarazva egyben előbbre is viszi azt. Érvényes rá, amit LEONHARD GOPPELT a tipológia kapcsán *Steigerung*-nak nevezett: az ismétlés révén magasabb szintre emelkedés.²⁶ A hagyomány nyelvének használata távolról sem jelenti a kreatív eredetiség hiányát, jegyezte meg TANNEHILL már egy 1974-es tanulmányában, ahol a *Magnificat*-ot költeményként (egy „opera áriájaként”) elemezte, az amerikai „Új kritika” segítségével mutatott rá az „organikus egységre”, a „parallelizmusokra”, a „repetatív szerkesztésre”, a „gondolatrítmusra”, a „szavak benső interakciójával megteremtett benső kohézióra”.²⁷

TANNEHILL 1986-os könyvében a költemény szigorúan szó szerinti, az angol nyelv szabályait felrúgó fordítását adja, hogy ezáltal hívja fel a figyelmet a költemény nyelvi jellegzetességeire. Próbálkozzunk mi is egy ilyen merev szó szerinti magyar fordítással!

- 46 *Magasztalja* / én lelkem az Urat
- 47 *És örvendezett* / én szellemem / Istenben / én megváltómban
- 48 *Mert reá tekintett* / alázatos állapotára / az ő szolgálóleányának
Mert íme mostantól fogva / boldognak fognak engem mondani / minden nemzetségek
- 49 *Mert cselekedett* velem / nagy dolgokat / a hatalmas
És szent / az ő neve
- 50 *És irgalmassága* / nemzedékről / nemzedékre
azokon akik őt félik
- 51 *Cselekedett* / nagy dolgot / a karjával
Szétszórta / a büszkéket / gondolatában / az ő szívüknek
- 52 *Ledöntötte* / a hatalmasokat / a trónjáról
És felmagasztalta / az alázatosakat
- 53 *Éhezőket* / megtöltött / javakkal
És gazdagokat / elküldött / üresen
- 54 *Segített* / Izraelnek / az ő szolgájának
Emlékezni / az irgalmasságot
- 55 *Ahogy beszélt* / atyáinkhoz / Ábrahámhoz / és az ő magjához / örökre.

A szó szerint fordított és kiemelt (dőlt betűvel szedett) kifejezések jól illusztrálják, hogy az eredetiben a cselekvést kifejező igék rendszeresen a sorok elején állnak, néha a kötőszavak

²⁵ FORESTELL, JAMES, „Old Testament Background of the Magnificat”, in *Marian Studies*, Vol. xii, 1961, 205–244. old., DOUGLAS JONES, „The Background and Character of the Lukan Psalms”, in *Journal of Theological Studies*, N. S. Vol XXIX Pt 1. 1968, 19–50 old., JOHN V. GRIER KOONTZ, „Mary’s Magnificat”, in *Bibliotheca Sacra* 116 (1959) 336–343. old.

²⁶ LEONHARD GOPPELT, *Typos*. Gütersloh, 1939.

²⁷ TANNEHILL, „The Magnificat As Poem”, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974), 263–274 old.

után. A sorokat a kezdő igékkel tagolhatjuk, amelyek Isten cselekedeteire helyezik a hangsúlyt. A sorokon belüli ritmust is tagolhatjuk az olvasás közben. A költeményt az erős igél dominanciája, illetve hiánya alapján is feloszthatjuk, s így két strófát kapunk (46–50, illetve 51–55). Mindkét strófa „gyenge” záró sorai (49b–50, illetve 54b–55) részint kontrasztos jelentenek az előző („dúr” hangvételi) sorokkal szemben, de tematikailag egymáshoz is kötődnek, mert a („moll hangvételi”) azonos téma: „Isten irgalmassága” (*eleos*) egyesíti őket. Mindkét strófa végére az erőteljes, dinamikus igék elhalkulnak, s a cselekvő Isten bemutatása után az Istenhez fűződő személyes, érzelmi viszony szólal meg. FARRIS egyébként arra mutatott rá, hogy noha az ének egyértelműen az ószövetségi zsoltárokat idézi, az alapvető különbség éppen az, hogy amíg a zsoltárok Istenről jelen időben szólnak, addig itt egyértelműen Istennek a múltbeli cselekedetéről van szó.²⁸

A második strófa ismétli (*repetitio*) az elsőben megnyilvánuló hálaadás hangját, de itt a költemény szkópusza egyúttal ki is tágul (*progressio*), hiszen a személyes motiváció helyett a embercsoportok, társadalmi rétegek, a választott nép motívuma jelenik meg. A ké strófában az ellentétek mellett a táguló parallelizmus is megjelenik: „alázatos állapot” (*tapeinósin*) – „alázatosak” (*tapeinus*) [48. és 52. vers], illetve: „hatalmas” (*dynatos*) – „hatalmasokat” (*dynastas*) [49. és 52. vers]. A költemény drámai csúcspontját az 51–53 versben ragadhatjuk meg, ahol nemcsak kitágul a perspektíva, hanem a képek is („kar” „szétszór”) a legerőteljesebben plasztikusak: a legtöbb névelő és kötőszó elhagyásával mint egy „felgyorsul” itt a költemény.

Az első strófa Máriája a második strófában megjelenő Isten népének, Izraelnek konkrét példája, paradigmája vagy akár előképe (*typos*) is lehet. A „rész”, a konkrétum, az egész: előlegezése, Istennek az istenfélő szolgálány feletti irgalma pedig a nép feletti irgalom: tágul ki.

A poéma egyúttal egy sajátos *drámaiságot* is magába rejt, s e drámai cselekmény szubjektuma és egyszerre témája maga az Isten. Isten hatalmasságát és kegyelmét jelenít meg a költemény benső drámája. A dráma leglényegéhez tartozik a változás, a felfelé (tragédia) vagy a felfele (komédia) irányuló mozgás. Szaknyelven drámai fordulatot, : cselekmény irányának megváltozását *peripeteia*-nak nevezik. A *Magnificat*-ban megjelenő Isten Michelangelo *Utolsó ítéletére* emlékeztető Pantokrátorára emlékeztet, aki a második visszajövetelekör mintegy „kifordítja”, „megrázza” ezt a világot: „Hatalmasokat döntö le trónjairól, és alázatosakat magasztalt fel.” Isten mintha maga lenne a drámára jellemző „fordulat”, a *peripeteia*, az a „drámai erő”, amely minden az Istentől eltérő emberi értékrend vagy társadalmi berendezkedés megforgatására, vagy felforgatására kész és képes. De am még ennél is fontosabb, e hatalmas kozmikus erőhöz a hívó emberek személyes bizalommal viszonyulhatnak. FARRIS is rámutat a költeményben rejlő „reversal” jelentőségére, s

²⁸ FARRIS, i. m., 114. old.

egyszerre óv bennünket két szélsőségtől: a teológiai–politikai aprópénzre váltásától (pl. a felszabadítás teológiája) és az egyoldalú elspiritualizástól.²⁹

Ez a drámai „reversal” (megfordulás, felfordítás) — a gőgösek, a gazdagok és a felfuvalkodottak ledöntése, valamint az alázatosak és a szegények felmagasztalása — azonban nem csak a *Magnificat* témája. Sokkal inkább olyan ez, mint egy zenei vezérmotívum, amely mint egy opera áriája már e kétkötetes mű (Lukács evangélium, illetve Acta) kezdetén azonnal felcsendül, később azonban a mű folyamán számtalan variáció szólal meg erre a témára. Éppen a narratív-kritika segít bennünket, hogy a teljes mű szövegében is felismerjük és azonosítsuk ugyanezeket, vagy a legalábbis hasonló motívumokat. TANNEHILL itt kiváltképpen segítségünkre van. Rámutat, hogy már Simeon énekében, a *Nunc dimittis*-ben felcsendül, hogy „Íme vettetett sokaknak elestére és feltámadására az Izraelben” (2,34). Jézus a „mezei beszéd” boldogmondásaiban (6,20–26) maga mondja, hogy „jaj néktek, kik beteltek, mert éhezni fogtok, kik most nevettek, mert sírni és jajgatni fogtok” (25. vers). Máshol Jézus hálát ad Istennek, hogy igazságát elrejtette a bölcsék és értelmesek elől és a kisdereknek jelentette meg. (10,21). Azt is kimondja, hogy „az utolsókból lesznek az elsők, és az elsőkből utolsók” (13,30). Jézus legtöbb megnyilvánulása, aforizmái és példabeszédei az értékek megfordításáról, az önmagukat felmagasztalók megalázásáról szólnak (14,7–11; 16–24; 16,15; 19–31; 18,9–14). Itt jegyezzük meg, hogy PAUL RICOEUR is a proklamatorikus nyelvhasználatot, a paradoxonok alkalmazását és a cselekmény megfordítását emeli ki a jézusi példabeszédek eredetének kutatásakor.³⁰ Jézus a tanítványait is kemény paradoxonokkal figyelmezteti arra, hogy Isten rajta (Jézuson) keresztül felfordítja a hagyományos értékrendet (9,24, 46–48, 12,1–3, 22,24–26). Jézus nemcsak beszél az isteni erő emberi értékrendet felforgató erejéről, hanem Lukács számos olyan meglepő fordulatot mutat be cselekményszövése során, amelyek nagyszerűen illusztrálják, hogy Isten minden emberi értékrend és tekintély *felett* uralkodik. Halála és feltámadása kapcsán Lukács a 118. zsoltár 22. versét adja Jézus szájába: „Amely követ az építők megvetetek, az lett a szeglet fejevé” (20,17), az Acta-beli prédikációk pedig arról szólnak, hogy a Messiást Jeruzsálem megölte, de Isten feltámasztotta (Acta 2,23–24, 12,1–19, 16,19–40). Lukács evangéliumán és az Actán végigvonul az a meggyőződés, hogy az Isten tervének feltartóztatására irányuló emberi erő Isten akaratából ügyének felgyorsított előmenetelét segítheti (Lukács 4,16–30; Acta 8,1–8; 11,19–21; 13,44–48; 18,6; 28,25–28). Az emberi értelem *felett* uralkodó Isten képzele számos ironikus szituációt is eredményez: ilyen például az emmausi tanítványok története (Lukács 24,15–24) vagy a tömlöcből a börtönőrök tudomása ellenére kiszabadított apostolok esete (Acta 5,17–26). Isten nem egyszerűen szereplője, hanem *ura* is az esemé

²⁹ FARRIS, i. m., 124. old.

³⁰ PAUL RICOEUR, „Isten országa Jézus paraboláiban”, in *Protestáns Szemle*, LIV. (I. új) évf. 2. szám, 1992. április–június, 95–98. old.

nyeknek, ő az, aki megfordítja, meglepi a szereplőket, keresztülhúzza emberi elképzeléseinket és várakozásainkat, és ezáltal számunkra sokszor ironikus helyzeteket terem. ³¹

STEPHEN FARRIS miután könyvében tudósi és kritikai alaposággal elemezte Lukács evangéliumának három énekét: a *Magnificat*-ot, a *Benedictus*-t és a *Nunc dimittis*-t, könyve harmadik részében az énekek jelentőségéről szól. Nem véletlen, hogy Lukács kétkötetes munkájának elejére tette ezt a három ének. FARRIS szerint a három ének két olyan témát és vezérmotívumot szólaltat meg, ami végigvonul az egész evangéliumon és az Apostolok cselekedetein. Az egyik ilyen témáról, a lukácsi üdvörténre jellemző „ígéret – beteljesedés” motívumról már szoltunk. Narratív-kritikai elemzésünk befejezéseként legalább az említés erejéig még a másikról is kell szólnunk. Ez pedig Izrael szerepe, pontosabban Izrael restaurációjának kérdése. FARRIS könyve azzal a meglepő, felkavaró és megnyugtató tézissel ér véget, hogy Lukács evangéliuma nem a zsidók elvetésével, hanem az igazán hívő, a törvényhez hűséges és bűnbánó zsidóság restaurációjával kezdődik. Ilyen zsidók voltak Zakariás, Mária és Simeon. „Általában úgy fogjuk fel, hogy a pogányok számára akkor nyílt meg az evangélium lehetősége, amikor a zsidók elvetették azt. Sokkal helyesebb lenne ezzel szemben inkább azt mondanunk, hogy csakis akkor nyílik meg az evangélium útja a pogányok számára, amikor Izrael elfogadta azt. Az üzenet elfogadása mindenekelőtt egy jeruzsálemi zsidó-keresztény közösség körében történt meg. Az Izraelnek adott ígéret beteljesedésének nem lehet akadálya, hogy a nép nagyobb része nem tért meg. Hiszen az ellenállás is a prófécia beteljesedése.” ³²

II. A Magnificat hatástörténeti megközelítése

1. Mi a hatástörténet?

Hadd idézzük a *Magnificat*-ról STEPHEN FARRIS egyik mondatát eredetiben! „The Magnificat is not only magnificent in itself, it has provoked magnificence in others” ³³ (A *Magnificat* nemcsak önmagában nagyszerű, hanem másokban is nagyszerűséget provokált.)

³¹ Ezen a ponton elég szorosan követem TANNEHILL gondolatmenetét és példáit. Hadd idézzem eredetiben gondolatainak jól sikerült összefoglalását: *i. m.*, 30–31. old. „While the author believes that God’s purpose will ultimately triumph, God is not the only actor in the story, a situation that would remove conflict, drama, and narrative interest. God’s purpose must be achieved by overruling, by reversal, by twists in the plot which surprise human actors. Such reversals in the plot have central positions in Luke’s story. Mary’s hymn of praise begins to make clear that the story deals with a God who works in human life by overturning the presumption of the powerful and the resignation of the weak. Since the outcome of events repeatedly conflicts with human calculations, the signature of this God appears in the human experience of irony.”

³² FARRIS, *i. m.*, 157. old. idézet J. JERWELL *Luke and the People of God* c. könyvéből (Minneapolis, Augsburg, 1972. 55. old.).

³³ FARRIS, *i. m.*, 113. old.

Mi is hát a hatástörténeti megközelítés? A hatástörténet alapja a gadameri hermeneutikának az a felismerése, hogy minden megértésben benne van az alkalmazás is. Vagyis a szöveg ugyanúgy „történik” egyéni életünkben, mint a történelemben. A szöveg nem csupán és nem elsősorban a szerző szándékait hordozza, hanem magába rejtí annak potenciális olvasatait, értelmezéseit, sőt félreolvasatait és félreértelmezéseit is. A szövegek természetéhez ugyanúgy hozzátartozik azok „poszthistóriája”, amint a történetkritikusok által kutatott „prehistória”. ULRICH LUZ megfogalmazásában „nem arról kell beszélünk, hogy a bibliai szövegnek jelentése van, hanem arról, hogy azok a történelem során újra és újra jelentést, új jelentéseket *teremnek*.”³⁴ LUZ szerint a szövegekben egyszerre jelen van egy „jelentésmag” és az „irányadó jelentés”, s az utóbbinak köszönhetően a szöveg nyitott a jövőbeli jelentésekre. „A hatástörténet leírja azt az árkot, amely a múlt és a jelen között húzódik”.³⁵ LUZ többször használja a szöveg és hatástörténet kapcsán a „forrás” és a „folyó” metaforákat, valamint a „gyümölcstermés” képét: „A hatástörténet vizsgálata a szövegek gyümölcseit kutatja a történelemben.”³⁶ A *Wirkungsgeschichte* alkalmazása révén újra polgárjogot nyer a hermeneutikatörténet. GERHARD EBELING egykori tézise: „Az értelmezés története — egyháztörténet” ismét aktuálissá válik.³⁷ LUZ felhívja a figyelmet a hatástörténeti vizsgálatok „ökumenikus dimenzióira” is: „A hatástörténet vizsgálata révén hozzájuthatunk más egyházak, más keresztények tapasztalatának óriási tárházához. Különösen fontosak azok az interpretációk, amelyek saját tradícióink és egyházunk megszokott értelmezéseinek és alkalmazásainak korrekciójához nyújtanak modellt.”³⁸ LUZ elméleti megállapításai felbátorítanak bennünket, és ezért LUTHERhez fordulunk.

2. A *Magnificat* hatása — Luther kommentárja

Csábító feladat lenne a *Magnificat* kétezer éves értelmezéstörténetének áttekintése,³⁹ de a jelen előadás keretei között erre természetesen nem vállalkozhatunk. Kiválasztjuk inkább e kétezer éves hatás egyedülálló kuriózumát és kincsét: Luther *Magnificat*-kommentárját. A szöveget néhány évvel ezelőtt TAKÁCS JÁNOS hódmezővásárhelyi evangélikus lelkész lefordította magyarra és saját költségein kiadta.⁴⁰

³⁴ ULRICH LUZ, *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben. Hermeneutikai Füzetek* 8. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 19. old.

³⁵ *Uo.* 27. old.

³⁶ *Uo.* 33. old.

³⁷ GERHARD EBELING, „Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története” in *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet, Hermeneutikai Füzetek* 2. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 5–22. old.

³⁸ LUZ, *i. m.*, 31–32. old.

³⁹ A *Magnificat* értelmezésének történetéhez jó eligazítást nyújt HELMUT RIEDLINGER szövegkiadásának bevezető tanulmánya: *Das Magnificat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1982, 15–24. old.

⁴⁰ DR LUTHER MÁRTON, *Magnificat (Mária éneke)* Fordította: TAKÁCS JÁNOS, A fordító kiadása, 1989. (h. n.).

LUTHER 1521-ben írta a *Magnificat*-ról szóló kommentárját. Az írást félbe kellett szakítania, amikor a wormszi birodalmi gyűlésre távozott április 2-án, s így azt csak Wartburg várában fejezte be. A munkát Frigyes választófejedelem unokaöcsének, János Frigyes hercegnek (1503–1553) dedikálta, aki később majd LUTHER munkáinak wittenbergi és jénai kiadásait fogja szponzorálni. Mint ez a Spalatinhoz írt leveleiből kiderül, LUTHER válasznak szánta a kommentárt a tizenhét éves fiatalember hozzá írt levelére.⁴¹ Az előszó és az epilógus arra engednek következtetni, hogy a kommentárt Luther afféle „Uralkodói tükörnek” szánta, hiszen igei alapon tesz különbséget az „istenfélő” és a „gonosz” fejedelmek között. Az elkészült, majd elküldött első részhez fűződő előszóban írja, hogy az egész Szentírásban talán ez az egyetlen hely, amely a leendő uralkodóknak szól. Minden ilyen személynek meg kellene tanulnia és a szívében kellene forgatnia Isten anyjának, a Boldogságos Szűznek az énekét. Megérdemli e tisztá szűz, hogy fejedelmek és urak hallgassák az énekét. Amikor a wormszi dráma után LUTHER Wartburg várában a teljes fordítással is elkészült, ahhoz egy epilógust mellékel, amelyben arról ír, hogy kevés valóban istenfélő királya volt Izraelnek. Dávid azonban ilyen volt. LUTHER a *Magnificat*-nak különösen a hatodik és a hetedik versét ajánlja az ifjú herceg figyelmébe, és példát mutat neki, hogy miképpen kell és lehet egy uralkodónak imádkozni. A herceg számára LUTHER egy imádságot fogalmaz, majd az ifjú Salomonnak a bölcsességet kérő imádságát ajánlja a fiatal herceg figyelmébe.

Ha a *Magnificat*-kommentárt formailag nézzük, azt mondhatjuk, hogy egy jellegzetesen lutheri kifejtős igemagyarázattal van dolgunk. Szemben a később KÁLVINra jellemző szigorú logikával, jogászai világossággal és nemes egyszerűséggel, LUTHERből, mint mindig, úgy folyik és árad a szó, mint a szikláról hömpölygő vízesés. A gondolatok sokszor, talán rendszertelenül ismétlődnek. Akárcsak magában a *Magnificat*-ban, egy gondolat kapcsán új szövegkörnyezetben halljuk a régit, az ismétléssel haladunk előre. LUTHER számára nem választódik ketté írásmagyarázat és prédikáció, hiszen az egzegézisében is prédikál és a prédikációjában is egzegétál. Minden egyes szót és mondatot a jelen helyzetre alkalmaz, sorait nem tudjuk hűvösen, distanciával olvasni, mert állandóan úgy érezzük: minket szólít meg, hozzánk beszél. Szenvedélyesen hisz abban, amit mond, mi sem térhetünk ki üzenetének meghallgatásától.

Ha LUTHERhez nem egészen méltó módon rendszerezni akarnók mondanivalóját, az alábbi témákra vagy vezérmotívumokra lehetünk figyelmesek: „inspiráció”, „az emberi szem és az isteni tekintet”, „keresztény antropológia”, „az emberi gondolkodás és Mária szelleme”, „hamis alázat – igazi istenismeret”, a „helyes Mária-tisztelet”, „az igazi istendicséret”, „az emberi világ és Isten cselekedetei”, „irgalmasság: igazságtétel vagy bizonyágtétel?”, „a szellemi felfuvalkodottság összetörése”, „Isten a történelemnek is az ura”, „Izrael misztériuma”, „az inkarnáció titka”. Vegyük sorra e néhány – talán önkényesen megragadott – fejezet-címet!

⁴¹ *Luther's Works*, Vol. 21, Saint Louis, Concordia Publishing House, xviii. old.

„inspiráció”

Luther kiindulópontja az a meggyőződés, hogy Szűz Mária a Szentlélek (a fordításban: Szent Szellem) inspirációja alatt szól. Nekünk is szükségünk van erre az inspirációra, ha a szöveget meg akarjuk érteni: „Mert Isten és az Ő Igéjét csak az értheti meg, akinek a Szent Szellemtől közvetlenül megadatik. Senki sem lehet azonban a Szent Szellem birtokosa, csak tapasztalat, keresés és egyéni megtapasztalás útján”. (3) ⁴²

„emberi szem – isteni tekintet”

Kommentárja első részében LUTHER az emberi és az isteni szem ellentétéről szól. Amíg az ember és a világ szeme állandóan felfelé irányul és magasba tör, addig Isten tekintete lefelé, a mélységbe néz. Csak a mélységbe irányuló isteni látás veszi észre a szegénységet, a nyomort, a „házimunkát és jószágokat ellátó szegény cseléd lányt”. Istennek a gyökerekig, a törzsökig kell lehatolni ahhoz, hogy abból vessző és virágszál legyen. „...amikor a tekintélye a legmélyebbre száll alá, akkor jön el és születik meg a Krisztus, a lenézett törzsből, igénytelen szegény leánykától, abból a személyből fakad vessző és virágszál, akit Annás és Kajafás úr leánya még arra sem méltatott volna, hogy legkisebb cselédje lehessen.” (6) LUTHER később is úgy beszél az emberi szemről, mint valami „csalárd” (22), „csalfa, önző” (25) dologról. A hamis emberi és a helyes isteni érzékelés mintegy diametrális ellentétben áll egymással. ⁴³

„keresztény antropológia”

A *Magnificat* első két verse különbséget tesz a *psyché* (lélek) a *pneuma* (szellem) között. LUTHERnek ez alkalmat ad arra, hogy – amiképpen az ókorban már Órigenész is tette – 1Thessz 5,23 alapján az ún. trichotomikus emberkép vagy antropológia mellett foglal állást: az ember szellem (aki hisz), lélek (aki megismer) és test (aki végrehajt). Mindezt LUTHER a mózesi szentély hármasságához hasonlítja: az ember szelleme olyan, mint a szentek szentje, ahol semmilyen fényforrás nincs. Ez a hit és Isten lakhelye. A lélek olyan, mint a szentély a hétágú gyertyatartóval, ami érzékszerveinket, értelmi képességeinket szimbolizálja. Végül a test a pitvarnak felel meg, ahol mindenki megfordulhat, ahol minden nyilvánvaló.

⁴² A következőkben ha a fordítást idézem, a szövegben zárójelben tüntetem fel a magyar kiadás lapszámát, külön lábjegyzetet nem adok meg.

⁴³ Erre vonatkozólag ld. EDGAR THAIDIGSMANN, „Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnificat” in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 29–30 (1987–1988), 19–38. old. Továbbá: FABINY TIBOR, „A szem és a fül. Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa” in *Pannonhalmi szemle* 1995, III/1, 39–51. old.

„emberi gondolkodás — Mária szelleme”

Az emberi gondolkodás Istent tisztátalanul szereti, a jócselekedetekkel, érdemekkel akarja befolyásolni és megnyerni őt. Dávid a pozitív ellenpélda, hiszen ő a legnagyobb nyomorúságban sem szűnt meg Istent szeretni. „Máriának, Isten anyjának is ilyen volt a szelleme. Amikor a szerfelett nagy jótéteményben szinte elmerülve mégsem azon csüng, nem keresi abban a maga hasznát, hanem tisztán megőrzi szellemét Isten pusztja jósága iránti szeretetében”. (16) „Olyan gondolkodása volt, hogy akkor is boldog tudott lenni, ha Isten történetesen más nőnek juttatta volna ezt a jótéteményt”. (12) „Csodálatos szív az ilyen! Isten anyjának érzi magát, minden e teremtmény fölé emelten, mégis megmarad higgadtan szürke egyszerűségében, úgy hogy a legigénytelenebb cselédleányt sem tekintette önmagánál kisebbnek.” (13) Mária „nem kürtöli világgá, miként lett Isten anyjává, nem követel önmagával szemben tiszteletet, úgy jár-kel, dolgozik, mint azelőtt, megfeji a tehenet, főz, mosogat, seper.” (33)

„hamis alázat — igaz istenismeret”

Sokan csak azért alázatosak, hogy jutalmat nyerjenek, „az alázatos ruházat, beszédmód és arckifejezés igen sokszor takarja a legnagyobb gőgöt!” (21) „Az igazán alázatosak nem néznek az alázatosság következményére”. (20) „Az alázat valami olyan finom és fennkölt, hogy elviselhetetlen számára az, hogy önmagát észrevegye, kizárólag Isten látása számára van fenntartva”. (21) A látás problematikája itt is előjön: „nem a látás tárgyát, hanem magát a látást kell megváltoztatnunk... amint Krisztus mondja (Máté 5,29), a szemünket kell kivájnunk.” (21) A helyes istenismeret az a felismerés, hogy „Isten az alacsonysorsúakra és megvetettekre tekint.” (22)

„helyes Mária-tisztelet” ⁴⁴

Mária azért magasztalja az Istent, mert ő reátekintett. Máriának azért helyes a látása, mert az isteni látást dicséri, s így akkor tiszteljük őt helyesen, ha „Isten alá helyezve szemléljük” (26) „Nem azt akarja, hogy őhozzá, hanem, hogy általa Istenhez menj.” (27) Ám „Ma azonban jó néhányan tőle, mint Istentől várnak segítséget és vigasztalást... emiatt manapság több a bálványozás a világban, mint valaha. Ha helyes a Mária-ismeretünk, LUTHER elmegy egészen odáig, hogy őt szavakkal meg is szólíthatjuk.” ⁴⁵

⁴⁴ A kérdéshez lásd: GERHARD MÜLLER, „Evangelische Marienverehrung. Luthers Auslegung des Magnificat” in Luther 59, 2—13. old.

⁴⁵ Eképpen: „óh, boldogságos szűz és Isten anyja, bár megvetett senki és semmi voltál, Isten mégis gazdagon, kegyelmesen rátekintett és nagy dolgot cselekedett benned, nem voltál rá méltó, mégis érdemeidet messze és magasán túlszámalyva van meg benned az Isten gazdag, szerfelett nagy kegyelme. Jó neked, boldog vagy attól az órától fogva mindörökké, hogy ilyen Istent találtál...” (26).

„helyes istendicséret”

Luther elítéli azokat, akik „Istent sok beszéddel, lármával és hűhóval vélik dicsérni, úgy tesznek, mintha süket volna vagy mit sem tudna, mintha fel akarnák őt ébreszteni” (30). Az igazi dicséret azonban „inkább sóhajt mint beszél: a szavak maguktól folyva, nem előre kigondoltan és mesterkéltén, szinte előtörnek, s velük együtt a szellem is kiárad, így a szavak életet, kezet lábat kapnak, sőt az egész test minden tagjával s az egész élet beszélni szeretne: ezt nevezzük Isten szellemben és igazságban való dicséretének.” (30)

„emberi világ és Isten cselekedetei”

Jeremiás 9,23-ra hivatkozva LUTHER a világi dolgokat három csoportra osztja: bölcsességre, hatalomra és gazdagságra. A bölcsesség alapján az ember elismerést, hírnevet, megbecsülést akar szerezni, a hatalom alapján nemességet, felsőbbiséget, barátokat, méltóságot, a gazdagság alapján egészséget, szépséget, kedélyt és erőt. LUTHER legveszélyesebbeknek az ún. bölcseket, a szellemileg kevélyeket és felfuvalkodottakat tartja. Ők az önigazak, akik bedugják fülüket, LUTHER moabitáknak, behemótnak, a „Sátán testének” (37–38) nevezi őket. A tudósok a legnagyobb gazemberek, mert ők vezetik félre a többieket. (47) A hatalom és a gazdagság kevésbé veszélyes mint az emberi bölcsesség. Istent cselekedetei révén ismerhetjük meg, lerombolja ugyanis az evilági értékrendet. LUTHER Isten hat cselekedetéről beszél: 1. irgalmassága, 2. a szellemi felfuvalkodottság összetörése, 3. a nagyok, a hatalmasok megalázása, 4. a kicsinyek felmagasztalása, 5. az éhezők javakkal való betöltése, 6. a gazdagok üresen való elküldése. Isten szubvertál minden emberi és világi rendet: az értelmet, a hatalmi és a szociális viszonyokat.

„igazságtétel és bizonyoságtétel”

LUTHER legkeményebben azokról az értelmesekről szól, akik az igazságot egyoldalúan látják és azt „nem igaz úton érvényesítik”, hanem „önerővel akarják azt érvényre juttatni”, s „ezzel igazságukat igazságtalanná teszik” (38) Isten irgalmassága leleplezi ezt a hamisságot és rámutat, hogy az igazság értelme nem az igazságtételben, hanem a bizonyoságtételben van: „Elégedj meg a bizonyoságtétellel, hogy igazad van, ha igazadnak nem tudsz érvényt szerezni, bízd Istenre az ügyet, a te kötelességed, hogy hitet tégy mellette, a győzelmet Isten magának tartja fenn. Ha ő azt akarja, hogy győzz, úgy Ő maga megcselekszi azt... Ha pedig nem akarja, elégedj meg az ő irgalmasságával, ha el is veszik tőled az igazság győzelmét, a bizonyoságtételt azonban nem vehetik el.” (40) „Mert ebben nyilvánul meg Isten irgalmassága. Az életet elvehetik, de a hitet és igazságot nem”. (42)

„Isten a történelemnek is az Ura” ⁴⁶

Isten a hatalom „dekonstrukciójára” is képes. Hagyja, hogy a hatalmasok elérjenek hatalmuk csúcspontjára, amikor aztán önmaguktól összeomlanak: „mert Ő a hatalmasoka nem olyan gyorsan semmisíti meg, ahogyan megérdemelnék, hanem hagyja futni egy ideig őket, amíg hatalmuk a csúcspontra emelkedik. Ott aztán nem tartja meg őket, önmagukban nem tudnak megállni, hanem minden külső behatás és támadás nélkül összeomlik minden. (47) „A történelemből tapasztalatot szerezhet bárki, hogy Isten hogyan emel fel egy-egy birodalmat, és buktat el másokat... így tett ő az asszírokkal, babilóniakkal, perzsákkal görögökkel s a rómaiakkal.” (48)

„Izrael misztériuma” ⁴⁷

LUTHER szerint Isten Izraelt kettéosztja, s csak arra a részre hivatkozik, amelyik Istennel szolgál. Isten „felvette” Izrael ügyét, s így „megemlékezett” az ő irgalmasságáról. Bár az a látszatot keltette, hogy elfeledkezett volna ígéretéről, valójában azonban csak késlekedett. Amikor a testi Izrael nem fogadta be őt, Isten egy szellemi Izraelt szerzett magának. LUTHER allegorizálása szerint Jákób csípőjének kifecamodása az angyalal való tusakodás után azt jelképezi, hogy a zsidók ezentúl ne testi származásukkal dicsekedjenek. Az „Izrael” szó azt jelenti, hogy „Isten ura”, s ez „azt a nagy csodát foglalja magában, hogy az ember a kegyelem által szinte Istennel rendelkezhet”, ahogy Krisztusban is a menyasszony rendelkezhet a vőlegénye testével. Bár a zsidóság nagy többsége megkeményedett, mindig voltak közöttük olyanok, akik megtértek Krisztushoz. „Azért nem kellene a zsidókkal olyan durván bánni, mert sok közöttük a leendő keresztény”. (58)

„Az inkarnáció titka”

Isten Izrael népének már a törvény előtt ígéretet, az átok előtt áldást adott. Ábrahámmal ugyanis megesküdött, hogy „megáldatnak a te magodban a föld minden nemzetségei”. De a fogadás és a születés a törvény értelmében átok alatt van. Így hogyan maradhat Isten hű az ígéretéhez? Ennek megértéséhez LUTHER szerint nem logikus gondolkodásra, hanem „tisztta, szabad hitre” van szükség. „Íme miként oldja meg e két ellentétet: Magot a. Ábrahámnak, természetes fiút, egyik leányától a szeplőtelen szűz Máriától, férfi beavatkozása nélkül, a Szent Szellemről. Így nem állott fenn az átok alatt levő természetes fogantatás. Nincs más kiút és mentség, csak a hit, amely az áldott magot megragadja.” (57)

⁴⁶ A kérdéshez lásd: HERMANN WOLFGANG BEYER, „Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung der Magnifikat” in *Lutherjahrbuch* 21, 1939, 110–136. old.

⁴⁷ A kérdéshez lásd: JAN VAN GOUDOVER, „The Place of Israel in Luke’s Gospel”, *Novum Testamentum* 7–8, 1966, 11–123. old.

Elemzésünkben talán sikerült demonstrálnunk, hogy milyen nagy hatással volt LUTHERre Mária éneke, a *Magnificat*. Befejezésként álljon itt egy idézet arról, hogy LUTHER e *Magnificat*-értelmezése milyen nagy hatást gyakorolt. Hadd zárjam előadásomat egy kedves epizóddal, ami a hatástörténeti vizsgálódásnak is egyedülálló kuriózuma: egy feljegyzés szerint X. LEÓ PÁPA miután elolvasta e kommentárt, anélkül, hogy a szerző kilétéről bármit is tudott volna, lelkesedésében így kiáltott fel: „Áldott legyen az, aki e sorokat írta!”⁴⁸ Úgy legyen!

FÜGGELÉK:

Melyik szereplő éneke a *Magnificat*: Erzsébeté vagy Máriáé?

A narrátor melyik szereplő szájába adja az éneket: Erzsébetébe, vagy Máriáéba? A kérdéskört jól összefoglalja STEPHEN FARRIS rendkívül alapos és használható könyve: *The Hymns of Luke's Infancy Narratives* (A lukácsi gyermekségtörténetek énekei) c. könyvében,⁴⁹ a következőkben erre fogok támaszkodni.

Az összes görög kézirat minden verziója, néhány latin változattól eltekintve, Máriának tulajdonítja ezt az éneket. Ám néhány latin kézirat és számos nyugati egyházatyja a 46. versben Mária neve helyett Erzsébetét használja: „És Erzsébet mondta.”⁵⁰ A modern bibliakutatásban a vita azután indult meg, hogy 1897-ben publikálták NICETÁnak, a 4. századi remesianai püspöknek egy prédikációját, amelyben a püspök kétszer is Erzsébetnek tulajdonítja az éneket. Az egyházatyák közül IRENAEUSZ és ÓRIGENÉSZ, a modern bibliakritikusok közül LOISY, HARNACK és BURKITT (mint később BULTMANN is) Erzsébet-pártiak voltak. A Pápai Bibliaügyi Bizottság (Pontifical Biblical Commission) 1912-ben már szükségesnek látta, hogy nyilatkozatot tegyen közzé, amelyben a hagyományos, Máriának tulajdonított verziót vették védelembe. FARRIS szellemes megfogalmazásában 1912-re a vita oly méreteket öltött, ami a jámbor külső szemlélőt egy középkori lovagi tornára emlékezteti, ahol szenvedélyes tudós lovagok törnek lándzsát az egyik vagy a másik hölgy becsületének védelmében.⁵¹ Az Erzsébet mellett főleg LOISY és HARNACK által felsorakoztatott legfontosabb érvek a következők: (1) a 41. versben Erzsébetről olvassuk, hogy „betelék Szentlélekkel”. Ugyanezt olvassuk Zakariásról a *Benedictus* előtt (67. vers). Máriára nincs ilyen utalás. (2) Ha a téma megváltozott volna, akkor a 46. versben a *kai eipen* helyett *eipen de*-t kellett

⁴⁸ „Beate le mani che hanno scritto ciò” in *Marianum* 27 (1965) 498. Idézi (pontatlanul, mert X. LEÓ helyett X. PIUSZT ír) PAUL BEMILE, *The Magnificat Within the Framework of Lukan Theology*. Regensburger Studien zur Theologie Band 34, Frankfurt, Bern, New York, Peter Lang, 1986, 256. old.

⁴⁹ STEPHEN FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives Their Origin, Meaning and Significance*, Sheffield, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 9, 1985.

⁵⁰ A vitát jól összefoglalja: S. BENKO, „The Magnificat: A History of the Controversy”, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 263–275. old.

⁵¹ FARRIS, i. m., 109. old.

volna írni a szerzőnek. (3) Az 56. versben azt olvassuk, hogy Mária pedig maradt *syn auté*, azaz vele, vagyis Erzsébettel, ami viszont azt implikálja, hogy Erzsébet és nem Mária beszélt. (4) Máriáról és Józsefről Lukács a tartózkodás hangján szól az első két fejezetben, furcsa akkor, hogy Máriának mégis ilyen hosszú beszédet ad a szájába. (5) Az ének egyértelműen Hanna énekének utánzása (1 Sámuel 2,1–10). Nem Mária, hanem Erzsébet helyzete emlékeztet Hannára, mindketten ugyanis hosszú ideig meddőek voltak. A 48. vers *tapeinosis*-a (alázatos állapot) is e meddőségre való utalás. (6) Végezetül jön az az érv, hogy a Máriáról az Erzsébetre történő szövegváltoztatást, amíg a fordítottját annál inkább. Harnack szerint egyébként a szövegben eredetileg a *kai eipen* szerepelt Erzsébet vagy Mária nevének feltüntetése nélkül, az előbbi helyesen, az utóbbi helytelenül értelmezett utólagos betoldás.

FARRIS szerint noha e tudományos érvek elgondolkoztatók, sorra cáfolja őket a következő indokok alapján: (1) Nincs mindig szó inspirációról közvetlenül egy-egy ének előtt a Bibliában. Az ószövetségi példák mellett a *Nunc dimittis*-t is említi. (2) A *kai eipen*-ről kimutatták (SCHÜRMANN), hogy általában abban az esetben használja Lukács, ha más szereplővel folytatja a mondanivalót. (15 esetből csak 4 eset volt, amikor ugyanaz a szereplő folytatta a beszédet.) (3) Az 56. versben a „Mária pedig maradt *syn auté*” FARRIS szerint nem annak a jele lehet, hogy az éneket eredetileg Erzsébetnek tulajdonították, hanem annak is, hogy a *Magnificat*-ot később illesztették be a kontextusába. (4) Lukács legalább annyira tartózkodó Zakariással, mint Máriával, és Zakariás szájába is ad egy éneket. (5) Az ének sem Erzsébet, sem Mária helyzetét nem tükrözi. A *tapeinosis* aligha utalhat a meddőségre, Erzsébet helyzetére sokkal inkább utalna az *oneidos* (gyalázatos) kifejezés, amit a 25. versben már használt Lukács. Hanna énekére, illetve elsősorban 1 Sámuel 1,11-re valóban egyértelmű az utalás, de többen (Brown, Burrows) kimutatták, hogy Lukács Jézus születését Sámuel születésével párhuzamosnak mutatta be. (6) Az éneket már egész korán egyöntetűen Máriának tulajdonították. Ha ez betoldás lenne, mint Harnack gondolja, akkor egy egészen korai Mária-kultuszról kellene beszélnünk, ami viszont történetileg nem áll fönn. És vajon miért nem maradt egyetlen „csak” *kai eipen*-es (Erzsébet és Mária neve nélküli) szövegváltozat sem, mint ahogyan azt HARNACK rekonstruálni vélte?

Mindezek az érvek és ellenérvek, noha nem jelentéktelenek, alapvetően mikrofilológiaiak. FARRIS maga is látja, hogy ezeknél sokkal döntőbb egy narratív-kritikai érv: ha ugyanis Erzsébetnek tulajdonítanánk az éneket, teljesen figyelmen kívül hagynánk a narratív struktúrát. Mint már DIBELIUS is rámutatott, legalábbis furcsa lenne, ha egy hosszú énekben önmaga terhelessége kapcsán kezdené dicsőíteni Istent *éppen azután*, hogy Máriát így köszöntötte: „Áldott vagy te az asszonyok között és áldott a te méhednek gyümölcse” (42. vers).

Bibliográfia

- ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*. New York, Basic Books, 1981.
- AUERBACH, E., *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Budapest, Gondolat, 1985.
- BAILEY, K. E., *The Song of Mary: A Vision of a New Exodus (Luke 1:46–55)*, in *Near East School of Theology. Theological Review* 2 (1979) 29–35.
- BEMBLE, P., *The Magnificat Within the Framework of Lukan Theology*. Regensburger Studien zur Theologie Band 34, Frankfurt, Bern, New York, Peter Lang, 1986.
- BENKO, S., *The Magnificat: A History of the Controversy*, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967) 263–275.
- BEST, E., *Mark: The Gospel as Story*. Edinburgh, T.&T. Clark, 1983.
- BEYER, H. W., *Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat*, in *Lutherjahrbuch* 21, 1939, 110–136.
- BROWN, R., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New Updated Version. New York, London etc. Doubleday, 1993.
- BURGER, C., *Luthers Predigten über das Magnifikat*, in *Theorie et pratique de l'exégèse*, eds. I. Backus és F. M. Higman, Genève, Droz, 1990, 273–286.
- CULPEPPER, A., *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press.
- EBELING, G., *Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története, in Értelmezéstörténet mint egyháztörténet. Hermeneutikai Füzetek* 2. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994. 5–22.
- EDWARDS, R. A., *Matthew's Story of Jesus*. Philadelphia, Fortress Press 1985.
- FABINY T., *Szóra bírti az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*. Hat tanulmány. Hozzászólások és vita. *Hermeneutikai Füzetek* 3. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.
- FABINY, T., *A szem és a fül. Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa*, in *Pannonhalmi szemle*, 1995, III \1. 39–51.
- FARRIS, S., *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance*. Sheffield. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 9., 1985.
- FREI, H. W., *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven, Yale University Press, 1974.
- VAN GOUDOVER, J., *The Place of Israel in Luke's Gospel*, *Novum Testamentum*, 7–8, 1966. 11–123.
- GOMA C., *The Song of Salvation. The Magnificat*. Middlegreen, St Paul 1986. (Spanyol eredeti: 1982).
- GRIER KOONTZ, J. V., *Mary's Magnificat*, in *Bibliotheca Sacra* 116 (1959), 336–343.
- GRIGSBY, B., *Compositional Hypotheses for the Lucan Magnificat – Tensions for the Evangelical*, in *Evangelical Quarterly* 56–7 (1984–85), 159–172.
- GOPPELT, L., *Typos*. Gütersloh, 1939.
- JAMES, F., *Old Testament Background of the Magnificat*, in *Marian Studies* Vol. xii, 1961. 205–244.
- JERWELL, J., *Luke and the People of God*. Minneapolis, Augsburg, 1972.
- JONES, D., *The Background and Character of the Lukan Psalms*, in *Journal of Theological Studies*, N. S. Vol XXIX Pt 1. 1968. 19–50.
- KINGSBURY, J. D., *Matthew as Story*. Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press, 1986.
- LIPPOLD, E., *Die Revision der Lutherbibel von 1984, dargestellt am Beispiel de Magnifikat*, in *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 29 (1985), 127–134.
- LUTHER, M., *Magnificat (Mária éneke)*. Fordította: TAKÁCS JÁNOS, A fordító kiadása, 1989. (h. n.).
- LUZ, U., *Evangelium és hatástörténet. A Máté-evangelium értelmezése a történelemben*. *Hermeneutikai Füzetek* 8. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996.
- MCKNIGHT, E. W., *The Post-Modern Use of the Bible The Emergence of Reader-Oriented Criticism*. Ashville, Abindon Press, 1988.
- MÜLLER, G., *Evangelische Marienverehrung. Luthers Auslegung des Magnifikat*, in *Luther* 59., 2–13.
- O'DAY, G., *Singing Woman's Song: A Hermeneutic of Liberation*, in *Currents in Theology and Mission* 12 (1985), 203–210.

- POWELL, M. A., *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*. Foreword by N. T. Wright, London, SPCK, 1993.
- RHOADS, D. és MICHIE, D. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press, 1982.
- RICOBUR, P., *Isten országa Jézus paraboláiban*, in *Protestáns Szemle*, LIV (I. új) évf. 2. szám, 1992 április–június, 95–98.
- RIEDLINGER, H. (szerk., előszó), *Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1982, 15–24.
- SCHOLER, D. M., *The Magnificat (Luke 1:46–55): Reflections on Its Hermeneutical Theory*, in *Conflict and Context*, eds M. L. BRANSON és C. R. PADILLA, Grand Rapids, Eerdmans, 1986. 460–466.
- SCHOTTROFF, L., *Das Magnifikat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth*, in *Evangelische Theologie* 38 (1978), 298–313.
- SCHÖPFER, J., *Der Christ steht vor Gott. Albertus Magnus und Martin Luther kommentieren das Magnifikat*, in *Geist und Leben* 58 (1985), 460–468.
- STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- STIBBE, M. W. G., *John As Story Teller. Narrative Criticism of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- TANNEHILL, R. C., *The Magnificat As Poem*, in *Journal of Biblical Literature* 93 (1974), 263–274.
- TANNEHILL, R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Vol. I–II. Philadelphia, Fortress Press, 1986.
- THAIDIGSMANN, E., *Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Seherschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnifikat*, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 29–30 (1987–1988), 19–38.
- VALENTIN, A., *Il Magnificat. Genese letterario. Struttura. Esegese*. Bologna, Dehoniane, 1987.
- WILDER, A., *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. London, SCM Press, 1964.

FARKASFALVY DÉNES

JÉZUS GYERMEKSÉGE AZ EVANGÉLIUMOKBAN ÉS A MARIOLÓGIA

Számadás az elmúlt évtizedekről

Az egzegézis és a teológia a keresztény múltban elválaszthatatlan módon egymástól függött és egymást támogatta. Csak az utolsó fél évszázad látta a két tudományág közt a feszültségek kibontakozását és kiéleződését. A katolikus dogmatikán belül a mariológia volt az a terület, ahol ez a feszültség korán megnyilatkozott, és egyre növekvő ellentétek forrása lett.

A II. Vatikáni Zsinatot megelőző évtizedekben a mariológiát jellegzetes módon kettős irányú törekvések jellemezték. Az egyik oldalon álltak azok, akik úgy gondolták, hogy a mariológia a XX. századi dogmatika legaktívabb, leginkább „fejlődő” területe, amely sok új anyaggal, mondanivalóval rendelkezik. S minthogy ebbe a fejlődésbe a bibliakutatást is be akarták kapcsolni, az ún. „biblikus mariológiát” kibontakoztató művek sorozata jelent meg. Ezek elsősorban az újszövetség egyes szövegeit (elsősorban Lk első két fejezetét) próbálták a mariológiai dogmák kifejtése vagy esetleg új mariológiai dogmák megalapozása érdekében kiaknázni. Nem egy ilyen mű a megújuló katolikus biblikus irodalom legjobb művelőinek — GÄCHTER, ¹ FEUILLET, ² LAURENTIN ³ — tollát dicsérte. ⁴

Létezett azonban egy másik szemlélet is, amely a zsinat küszöbén egyre erősebben hallatta hangját. Egyrészt az ökuménikus mozgalom, másrészt egy „biblikusabb” alapokon álló dogmatika nevében számos teológus felemelte szavát a mariológia túlzásai ellen, és a Máriáról szóló katolikus tanítás megfogalmazásában nemcsak több óvatosságot kívánt, de egy bizonyos *minimalizmust* hirdetett meg. 1963-ban, már a zsinat megnyitása után, PAUL RUSCH innsbrucki püspök neve alatt jelent meg egy cikk, amely ennek a „minimalizmusnak” a szemszögéből határozta meg a mariológia feladatait és a szentírástudomány szerepét a mariológia megfékezésében. ⁵ A zsinat csak lassan és óvatosan, de a „progresszív” irányzat

¹ P. GÄCHTER: *Maria im Erdenleben*. Innsbruck 1934.

² FEUILLET elsősorban a *János-evangéliumban* és a *Jelenések könyvében* rejlő mariológiát tanulmányozza. Cikkeinek gyűjteményes kiadása: *Études johanniques*. Paris 1962.

³ R. LAURENTIN, aki elsősorban irodalomtudósként indult, a biblikus szakirodalom művelői közé a *Lukács evangélium* első két fejezetéről szóló műve avatja: *Luc I—II*. Paris 1954. Ekkor már fő kutatási területe a mariológia.

⁴ Már a zsinat után jelenik meg, és mintegy lezárja ezt az irodalmat: J. MCHUGH: *The Mother of Jesus in the New Testament*. New York 1975.

⁵ *Mariologische Wertungen in Zeitschrift für katholische Theologie* 85 (1963).

jegyében haladt előre. A Máriáról szóló zsinati dokumentum ezért is nem önállóan jelent meg, hanem az Egyházról szóló dogmatikus konstitúciónak (*Lumen Gentium*) lett része. Ugyanakkor a zsinat azt a fajta biblikus teológiát próbálta bátorítani, amely a gyermekségtörténetekben a Mária-dogmák érvényes alapjait látta, és így törekvései egyáltalán nem azonosíthatók a később közzétett Lukács-kommentárokéval.

Az a fajta „biblikus mariológia” azonban, amely már a hetvenes–nyolcvanas években került piacra, bármennyire is a zsinati szellem alkalmazására hivatkozott, a katolikus teológiában újdonságot jelentett. Gyökereit az evangéliumkritika századeleji protestáns irodalmában kell keresnünk. A gyermekségevangeliumok szkeptikus kezelése csak a katolikus olvasótábor számára volt új. A liberális evangéliumkritika körében már DIBELIUS és BULTMANN a Jézus gyermekségéről szóló anyagot globális módon a legendák világába sorolta. A szentíráskritika ugyanis már a század elején felállította azt a tézist, hogy az első keresztény nemzedék Jézus származása és családja iránt nem érdeklődött, s ezért e kérdésekről történelmi hitelű hagyomány nem maradt fenn.

Ez az álláspont szorosan összefügg azzal a nézettel, amely Márk evangéliumában látja a legősibb evangéliumot, s egyben arra a következtetésre jut, hogy ebben az evangéliumban a gyermekségtörténetek hiánya a mű ősi voltának egyik biztos jele.⁶ E század második felében minden tankönyvbe bekerült a szinoptikus kérdésnek az a megoldása, amely szerint a hagyomány legrégebb rétege a Márk-evangéliumban és az ún. „Quelle”-ben, Máté és Lukács feltételezett közös forrásában keresendő. Ez a felfogás természetesen a gyermekségtörténet és a mariológia alól kihúzta a történetiség szőnyegét. Ugyanis se Márknál, se a Quelle-ben semmi sem található Jézus gyermekségéről. Ugyanakkor a Jézusról szóló történeti rekonstrukciókban központi helyet lapott egyetlen márkai vers (Mk 3,21), amelyet sok szerző drasztikus módon és összefüggéseiből kiemelten értelmezett. E vers szerint Jézust saját családjának minden tagja elvetette, hiszen a vers így szól: „Amikor ezt övéi meghallották, meg akarták őt fogni, azt mondták ugyanis, hogy elment az esze.” És valóban, ha ez a mondat az egyetlen történetileg megalapozott adat, amit a történeti kritika Jézus családjáról elfogadhat, akkor a biblikus mariológia kilátástalan témává válik.

Nem csoda tehát, hogy amikor a zsinat után az evangéliumkritikának a század elején kialakult irányzatai a katolikus bibliakutatásban is nem várt gyorsasággal és kritikátlanul szóhoz jutottak, a mariológia hamarosan krízisbe jutott. A katolikus biblikusok ugyan nyomatékkaal hangsúlyozták a gyermekségtörténetek „teológiai” érvényességét, a Mária-dogmák történeti alapjait illetően növekedtek a kételyek.⁷

⁶ A szinoptikus kérdés megoldása és a gyermekség-evangeliumok kritikai kiértékelése szoros kapcsolatban áll. Vö. FARKASFALVY D.: *Jézus gyermekkorai az evangéliumokban*. In *Teológia* XIX (1995), 2–7.

⁷ Neves katolikus és evangélikus szentírástudósok (RAYMOND E. BROWN, KARL P. DONFRIED, JOSEPH A. FITZMYER, JOHN REUMANN) közös – ökuménikus – műve ezt a következtetést vonja le: „Összefoglalva, nem látjuk a módját annak, hogy az evangéliumok modern tudományos szemlélete hogyan lenne képes a szűzi fogantatás történetiségét megállapítani (vagy, ami azt illeti, az ellenkezőjét bizonyítani). Ez semmiképpen sem jelenti a tagadását számos keresztény hívő meggyőződésének, akik a szűzi fogantatás történetiségét elfogadják akár az evangélisták vagy forrásaik tekintélye miatt, akár azért, mert ilyen nagy fontosságú kérdésben a Szentírás tévedésmentességének hitelt adnak, akár a szűzi fogantatást előíró egyházi tanítás miatt.” *Mary in the New*

A legzavaróbb kijelentések Mária szüzességét illetően hangzottak el. A biblikus szakemberek ugyan szinte egyöntetűen elismerik, hogy mind Máté, mind Lukács evangéliumának szerzője a szüzi fogantatást ténynek tartotta és tanította, ma már a magukat katolikusnak valló egzegéták is latolgatni kezdték azt a tézist, miszerint az idevágó bibliai anyag (az angyali üdvözlés Lukácsnál vagy a Józsefnek adott kinyilatkoztatás Máténál) csupán a mitologizáló képzelet vagy a „teologizáló” gondolkodás terméke: történetbe öltöztetett „teologoumenon”, s ezért történeti vonatkozásaiban nem sorolható a keresztény tanítás kötelező tételei közé.⁸

Jellemzőnek mondható JOSEPH FITZMYER *Lukács-kommentárja*.⁹ Bár a szerző, amerikai jezsuita, a Pápai Szentírásbizottság kiérdemesült tagja, az *Angyali Üdvözlés* lukácsi szövegét mégis úgy tárgyalja, hogy a szüzi fogantatás történeti és teológiai vonatkozásait kifejezett szándékkal elkerüli. Ugyanígy tesz JEROME KODELL, az arkansas-i New Subiaco kolostor bencés apátja a *collegeville-i* (magyar fordításban *szegedi*) *Szentírás-kommentár* idevágó füzetében: a szüzi fogantatásra egyetlen banális mondattal tér ki, ami még a szüzi fogantatás tényét sem mondja ki: „Jézus a Szentlélek erejéből fogantatott.”

Ebből a legújabbkori biblikus mariológiából általában eltűnt az a törekvés, hogy az ún. mariológiai dogmákkal biblikus alapokon szembesüljön. A katolikus szerzők egy része, amikor a Jézus „testvérei”-re utaló közismert helyeket tárgyalja, gyakran semleges álláspontot próbál képviselni, mintha e kérdésben egy tudományos „nem tudjuk” végső válaszként elfogadható volna, hiszen az sem a Hittani Kongregációt nem ingerli fel, sem az ökuménikus dialógust nem zavarja meg, sem a szerző tekintélyét a szakértők körében nem csorbítja.

Más korban és más szellemi légkörben valószínűleg jóval nagyobb port vert volna fel RICHARD BAUCKHAM újkéletű könyve Jézus családjáról.¹⁰ E műben az angol protestáns szerző, aki eleve feltételezi, hogy Mária és József házasságban éltek, amikor Jézus családjának ősegyházi szerepét a zsidókereszténységen belül felméri, Mária szüzességének kérdéséről függetlenül arra a következtetésre jut, hogy Jézusnak egyik rokona sem volt édestestvére. E könyv annyira szembenáll a mai irányzatokkal — és főleg a nagy példányszámban terjesztett népszerűsítő Jézus-életrajzok és krisztológiákkal — hogy tudományos érdemei ellenére mindezekig igen kevés hatással volt az irodalomra.

A tudományos igénnyel művelt teológiai irodalomból ugyancsak szinte teljesen eltűnt az a törekvés, hogy más, a szentírásban kifejezetten nem tárgyalt, Mária-dogmákat biblikus érvekkel támassza alá. Ez a változás jobbra örvendetes. A mennybevitel vagy a szeplőtelen

Testament. Philadelphia/New York 1978, 96.

Mint látjuk, egy fontos kérdés nyitva maradt. Vajon a modern tudomány azért nem tud-e a szüzi fogantatásról evidenciát szerezni, mert semmiféle csodának a bizonyítására módszertanilag nem hivatott, vagy pedig azért, mert a források történeti igazmondása nem áll minden gyanún felül? Az utóbbi esetben ugyanis inkább arról van szó, hogy a tudományos kritika nemcsak tartózkodik a végső ítélet kimondásától, hanem a szüzi fogantatás történetiségének tagadását valószínűsíti, sőt, ahhoz anyagot szolgáltat. A fent idézett könyv egyébként a minimalista „biblikus mariológia” valóságos kézikönyve.

⁸ Vö. R. BROWN, K. DONFRIED stb.: *Mary in the New Testament*. Philadelphia/New York 1978, 124.

⁹ *The Gospel According to Luke*. In *The Anchor Bible*, 28, Garden City 1981.

¹⁰ *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. Edinburgh 1990.

fogantatás dogmájának biblikus *bizonyítása* az ötvenes évek maximalista mariológiájához tartozott és nem alkotott semmi érdemlegeset. Sajnálatos azonban az a tény, hogy e dogmák biblikus keretbe helyezése — a régi teológia nyelvén: az „*argumentum convenientiae*” felmutatása — kiveszőben. Ezért az utolsó 20 évben kiképzett katolikus teológusok ezen dogmák biblikus alapjairól kevés tudással rendelkeznek és a megfelelő Mária ünnepek liturgiájában gazdagon használt biblikus témákkal a mai hithirdetés és katekézis már alig tud mit kezdeni.

A jövő feladatai

A biblikus mariológiában a következő főbb feladatokat kell szemügyre vennünk.

1. A gyermekség-evangéliumok hitelességének az a radikális kétségbevonása, amely az irodalomban eluralkodott a bibliakritika saját módszerei alapján is revízióra szorul. Itt csak néhány szempontot szeretnénk felhozni.

Mint ismert, szent Pál római levelének hitelességét a tudomány biznyítva látja. Ugyanakkor az is elismert, hogy a levél programszerű bevezetése (1,1–4) Pálnál is korábbi apostoli hagyományra épül, amelyet ő valószínűleg antióchiai keresztény forrásokból merített. Ezekben a versekben Jézus dávidi származása a keresztény hithirdetés lényeges része: olyan tétel, amely nélkül az üdvösség jóhíre (az „euangelion”) nem fejthető ki. Vagyis: Pálnak Kr. u. 57-ben kelt levele igazolja, hogy a Máté-evangélium szerkezeti vázlata, amelybe a gyermekségtörténet (Jézus dávidi származásának igazolása) is beletartozik, nem valami „másodlagos” és késői alkotás, hanem az apostoli hithirdetés eredeti megfogalmazását tükrözi. Nem tartható tehát az a bizonyos „alaptétel”, amely szerint az evangéliumok legősibb formájának vázlata, amely a szinoptikusokat megelőzte, a Márk-evangéliumban maradt fenn. Komolyabban veendő ezért az a korai hagyomány, amely a gyermekségtörténeteket a legősibb evangéliumok szerves részének tartja.¹¹ Eszerint Máté és Lukács gyermekségtörténeteinek perspektívája nem szükségképpen kései. Idetartozik a közelmúlt János-kutatásainak egy másik meglátása is. Azok a viták, amelyeket a János evangéliuma (vö. Jn 7,40–42) Jézus dávidi származásáról és betlehemi születéséről *feltételez*, nemcsak hihetővé, hanem valószínűvé teszik, hogy a János-evangéliumot megelőző időkben (tehát a tanúk halála előtt) már a keresztény hagyomány elraktározta a Jézus eredetére és születésének körülményeire vonatkozó főbb adatokat. Nemcsak a szinoptikus-kutatók és a János-szakemberek dialógusára volna szükség. Még fontosabb volna a zsidókereszténységet illető legújabb adatok újszerű alkalmazása a gyermekségtörténetekre. Az apokrif-evangéliumok kiadását és feldolgozását illetően igen sok új munka jelent meg, de nem egy régi szöveg, mint pl. az

¹¹ ALEXANDRIAI KELEMEN a második század végén idézi egy „régí presbiternek” (=az apostolokat követő nemzedék egyik tagjának) mondását, amely szerint a „gyermekségtörténeteket tartalmazó evangéliumok korábbiak azoknál, amelyek a gyermekségtörténeteket nem tartalmazzák”.

ún. *Protoevangelium Jacobi*, amely a Mária-tisztelet legősibb írásos tanúja, még eredetét tekintve eléggé kikutatlan.

2. Mária szüzességének dogmája a mai kor szellemtörténeti helyzetében antropológiai és etikai alapvetést igényel. Az Istennek szentelt szüzesség előtt egyháziak és világiak, hívők és hitetlenek egyaránt értetlenül állnak, ahogy ezt minduntalan tapasztaljuk. Maguk a korszellemet kifejező sajtótermékek e kérdést rendszerint hamis megvilágításba helyezik. Isten tervén belül a szüzi anyaságnak csak úgy van hihetősége, ha annak értelmét az emberi tapasztalás oldaláról is meg tudjuk közelíteni. Az a szellemiség, amely a nemiséget és a gyermekáldást folyton a fogamzástól és a művi vetelés összefüggésében szemléli, bölcséleti előkészítést igényel és csak egy elő-evangelizálás alapján lesz képes az evangélium jóhírére befogadni.

3. A megdicsőült istenanya — a mennybevitel — teológiai tárgyalása feltételezi Krisztus feltámadásának realiztikus értelmezését. E téren azonban ugyancsak súlyos kétségek és bizonytalanságok merülnek fel a bibliakutatók — elsősorban az evangéliummagyarázók részéről. Itt ismét csak a szinoptikus kérdés félresikerült megoldásai okozzák a legtöbb problémát. Akik Márk evangéliumában egy „ősevangélium” formáját és típusát látják, hajlamosak nemcsak a gyermekségtörténeteket, de a feltámadott Jézusról szóló elbeszéléseket is egy későbbi evangélium-modelhez fűzni,¹² amennyiben Márk (feltételezhetően csonkán maradt) utolsó fejezetét a 8. verssel (16,8) befejezettnek tekintik. Természetesen — és talán közismertebben — itt is Pál levelei adnak biztos eligazítást. 1 Kor 15,1–8-ban ugyanis Pál kifejezett szóhasználatával (*to euangelion ho euangelisamen*) közli, hogy a feltámadott megjelenései már az ő szemében — és azok szemében akiktől ezt a hagyományt átvette — az örömhír ősi meghirdetésének központi fontosságú részét alkotják. Nem lehet arról szó, hogy az epizódok, amelyek Máténál és Lukácsnál az üres sír történetét követik, csak későbbi „hagyományfejlődés” nyomán kerültek az evangéliumok végére, hiszen már Pál hithirdetése a feltámadás hitét ezekre alapozza, t.i., hogy a tanítványok „látták” őt: a szövegben négyszer megismétlődik az „*óphthé*” szó, amely látást és nem pusztán „hitbéli találkozást” jelent.

Nem sok érvet kíván annak bizonyítása, hogy csak egy reális testi feltámadás hite szolgálhat alapul a mennybevitel dogmájának; vagyis a krisztológia biblikus megalapozása elsőrangúan fontos egy biblikusan megalapozott mariológia kifejtéséhez.

4. A mariológiában továbbra is égető fontosságú marad a Mária-tisztelet teológiai (és ezért biblikus) művelése. Az elmúlt évtizedekben a mariológia hanyatlásának egyik nyugtalanító kísérőjelensége lett a magánkinyilatkoztatásokra alapozott Mária-tisztelet. Lourdes — Fatima — Medjugorje igen fontos állomásai az utolsó évszázad Mária-tiszteletének. Felsorolhatnánk

¹² Nem véletlenül kapcsolódik össze a két téma R. BROWN könyvében: *The Virginal Conception and the Bodily Resurrection of Jesus*. New York 1973.

még egy egész sereg több-kevesebb hitelességgel bíró jelenést és kinyilatkoztatást, amelyeket a Mária-tiszteletre kiéhezett katolikusok szinte a „fogyasztói társadalom” mohóságával tettek magukévá. Ha a magánkinyilatkoztatások kultusza eltorzul vagy tartalmilag banális vagy felszínes üzenet hordozójává válik, az nem egyszer onnan ered, hogy a „hivatalos” vagy „tudományos” teológia túlságosan egyoldalúan racionális célkitűzéseket kezdett szolgálni és a hitélet ápolására képtelenné vált. A Mária-tisztelet egészét át kell itatnia az apostoli tanításnak, amelynek központban tartását és így a hagyomány egészének ápolását sosem helyettesítheti egy kultuszhely vagy egy divatos mozgalom előmozdítása.

GAÁL ENDRE

A MAGNIFICAT

A történetkritikai módszerek alkalmazása a Biblia-kutatásban a *Magnificattal* kapcsolatosan is több kérdést vetett fel, amelyek elég széleskörű és sokáig újra éledő viták kiindulópontjául szolgáltak. E rövid ismertetés keretében szeretném felvázolni a problémákat, illetve az ezekből kibontakozó, ma már általában elfogadott eredményeket.

I. Kinek az ajkán hangzott fel eredetileg az ének: VÖLTER 1896-ban fogalmazta meg hipotézisét, miszerint a *Magnificat* eredetileg Erzsébet éneke volt és keresztelő Szent János születésével kapcsolatban hangzott el. Egy keresztény szerkesztő átvette az apokrif *Zakariás apokalipszisz*ből, és a Szűzanya szájába adta. Most Mária énekeként tartjuk számon. (VÖLTER, *Die evangelischen Erz-hlungen*. 1911.)

Érdekes, hogy bizonyos szövegkritikai megfontolások és tradícióbeli megnyilatkozások, mintha alátámasztanák a hipotézist.

A *Vetus Latina* három szövegeleméke, *Vercelli*, a *Veronai* és *Rhedigerianus* (IV., V., VII., század) kódex Erzsébetet jelöli még az ének kútforrájaként.

Nicetas Remesiana püspöke (IV. sz.) úgyszintén. Amikor szól az Egyházban használatos énekekről, kétszer is Erzsébet énekeként említi a *Magnificat*ot.

Az IRENEUSra történő hivatkozás már bonyolultabb. Igaz ugyan, hogy két szövegtanúja szerint (*Claromontanus* IX. sz., *Vossianus* XIV. sz.) „*Elisabeth ait: Magnificat anima mea Dominum*”, mégis egyéb fejtegetéseiben az általános hagyomány vonalán áll, mikor pl. így ír: „*Propter quod exultans Maria clamabat pro ecclesia prophetans: Magnificat anima mea Dominum.*” (*Contra haereses* 1.III.c.X.1.)

ÓRIGENÉSZ tud arról, hogy némely kódexek Erzsébetnek tulajdonítják, mégis ő vallja, hogy a Szűzanya hálaénekéről van szó: „*Super quibus et beata Maria magnificat Dominum Jesum. Magnificat autem anima Dominum.*” (P.G.t.13.col. 1819.)

Természetesen a többi szövegtanú a hagyományos véleményt támasztja alá.

Az Erzsébet mellett szóló egyéb érveket szépen gyűjti össze HARNACK. Most ezeket vegyük szemügyre.

- A Lk 1,41 szerint Erzsébet „betelt Szentlélekkel”. Ez pedig igényelné, hogy ő ugyanúgy prófétáljon, mint férje, Zakariás (V.67) a *Benedictus*ban. A rövid Mária-köszöntő (V. 42—45) nem tekinthető ennek. A szövegben fellelhető párhuzamosság megkívánja Erzsébet énekét.
- Az ének bevezető megjegyzése: καὶ εἶπεν Μαριαμ V.46. következtelen betoldásnak tűnik. Ha ugyanis a szereplő alany változását akarja kihangsúlyozni, akkor itt a megfelelő forma az „εἶπεν δὲ Μαριαμ”, lett volna, mint a V.38-ban. E betoldás nélkül az ének a szövegösszefüggés szerint Erzsébeté lenne.

- c. A *Magnificat*a vonatkozó záró megjegyzés: *εμεινεν δε Μαριαμ συν αυτη* (V.56) sokkal érthetőbb, ha Erzsébet énekelt. Így ugyanis meg kell nevezni Máriát mint új alanyt, míg Erzsébetre elég utalni a személyes névmással (vele!).
 - d. A Lukács-féle gyermekség-evangélium sajátos vonása, hogy Jézus szüleit igei visszafogottan ábrázolja, míg a mellékszereplőknek hangsúlyos bemutatását adja (pl. Zakariás, Erzsébet, pásztorok, Simeon, Anna).
 - e. A *Magnificat* megfogalmazása kétségtelenül visszautal az ószövetségi *Hanna hálaénekére* (1Sám 2,1–11), viszont Hanna állapota, a gyermektelenség, az anyamél megnyitása és az előlött érzett öröm jobban egybeesik Erzsébet helyzetével, min Máriáéval. Az ének tehát jobban illik hozzá.
 - f. Amennyiben Erzsébeté az ének, jobban értelmezhető az isteni irgalomra történő kétszeri utalás (V.51.54. v.ö. V.58.), sőt, sajátos jelentőséget ad a János névadással is, hiszen a névben benne van az isteni irgalom elismerése (Jo-hanan = Jahvi irgalmaz).
- Ezen kívül a V.48. „mostantól kezdve” kijelentése jobban illik Erzsébetre, min Máriára.

Ehhez az összefoglaláshoz még további érvek csatlakoztathatók.

- g. Szokták említeni, hogy a *Magnificat* vallási világa egészen ószövetségi. Ha Mária énekelné, akkor a Jézusra való vonatkozások miatt több újszövetségi szempontot várna az ember. Így például *Hanna éneke*, amely feltétlenül előképül szolgált a *Magnificat*hoz, a végén egy messiási jellegű mondatot tartalmaz:

„Az Úr ítéletet tart a föld határai felett,

Hatalmat ad királyának és felemeli Felkentje fejét” (1Sám 2,10.b.).

Milyen jól jönne ez a Mária–Jézus teológiai vonal számára!

- h. Még arra is szoktak hivatkozni, hogy az Ószövetségben sehol sem található egy ilyen horderejű ének a jellegtelen és „mondotta” bevezetővel (így valószínűsítik a később betoldást a bevezető mondatra, ami nélkül Erzsébet éneke lenne). Egy kivétel persze van és az éppen *Hanna éneke*, 1Sám 2,1 a LXX szerint. Ez viszont a két énel rokonsága miatt kioltja az érv erejét.

És most nézzük összefoglalva azokat az érveket, amelyek a hagyományos nézet mellett szólnak, a *Magnificat*ot Mária énekének tartva.

- 1. Egyáltalán nem szokatlan az Ószövetségben, hogy az ének elhangzása után a cselekmény folytatására még egyszer megnevezik a személyt, aki énekelt. (V.ö. Nu 24,25 Dt 32,44; 34,1; 2Sám. 2,1.)

Ehhez még hozzátehetjük, hogy Erzsébet alakja ebben a részben annyira központi ba került, hogy a szerző szükségesnek látja Máriát még egyszer megnevezni.

- 2. Ha Erzsébeté lenne a hálaének, az jobban illene a V.25. után.

Itt viszont Erzsébet megnyilatkozik „Szentlélekkel telve”, prófétál Máriáról (V.42–45). A szöveg egyensúlya erre megkívánja Mária válaszát.

3. A *Magnificat* bevezető mondata biztos, hogy a Lukács előtti szerkesztés rétegéhez tartozik.

Ebben a szerkesztésrétegben pedig a *καὶ εἶπεν* tipikus szófordulat, és kettős funkciója lehet:

- a. Egy cselekményes vagy egy elbeszélő rész után a beszéd bevezetése. Így a Lk 1,30; 2,10; 5,10; 8,45-ben.
- b. De kifejezheti az alanyváltást, a beszélő személy váltását. Így a Lk 1,18.61; 2,49-ben.

A vitatott *καὶ εἶπεν* tehát nagyon is jól beilleszkedik a szövegbe.

4. Az egész gyermekség-evangélium középpontjában Jézus személye áll. A párhuzamos szerkesztés is ezt szolgálja: Jézus nagyobb, mint a Keresztelő.

Ha viszont a *Magnificat*ot Erzsébetnek tulajdonítanánk, János szerepét tekintve feltétlenül túlzó lenne a V.48b: „Mostantól boldognak hirdet minden nemzedék”.

Az is megfontolandó, hogy az ének több ponton Mária már korábban megfogalmazott helyzetére utal:

így:

a V.48 szolgálóleánya	a V.38-ra,
a V.48 boldognak mondása	a V.45-re,
a V.47 örömujjongása	a V.44-re,
a V.47 Megváltó Istene pedig megalapozását találja	a V.28b.;30b-ben. (Az Úr veled, kegyel- met találtál...)

5. Ha nem Mária adna hálát a *Magnificat*ban, akkor pontosan Jézus vonalán hiányozna az Isteni ígélet beteljesedését követő hála.

Mert hálát ad Erzsébet (V.25.), hálát ad Zakariás a *Benedictus*ban, a pásztorok is hálát adnak és dicsőítik Istent, hogy megtalálták, akit hírül adtak nekik (2,20).

Csak Mária ne adna hálát?

Erzsébet a Szentlélek erejében meghirdeti az angyali üdvözlét ígéreteinek beteljesedését (V.42–45), Mária éneke pedig az elbeszélő rész logikáját követve, a hála és dicsőítés szavával válaszol erre.

Azt hiszem a felsorolt érvek egybevetése alapján nyugodtan csatlakozhatunk a szentírási szövegtanúk lényegi többsége által képviselt hagyományos nézethez, mi szerint az evangélium a *Magnificat*ot eredetileg is a Szűzanya hálaadó énekeként tárja eléink.

II. Az első problémával kapcsolatos viták és vizsgálódások azonban elvezettek egy második kérdés megfogalmazásához is: mit tartunk a bibliai kutatások eredményeinek fényében a *Magnificat* keletkezéséről, eredetéről.

Itt különösen figyelembe veendő az ószövetségi háttér. Az egész ének ószövetségi gondolatokkal telített, és azt is látnunk kell, hogy kiragadva a jelenlegi szövegösszefüggésből, önmagában nagyon jól megfelelné az ószövetségi várakozásoknak, anélkül, hogy a

megtestesülés újszövetségi titkára közvetlenül utalna. Témája szerint is eléggé általános, ellentétben a *Benedictus*-szal, amely mégiscsak utal a gyermekre, Keresztelő Jánosra.

E megfontolások alapján a kritikai megközelítésben a következő vélemények alakultak ki a *Magnificat* eredetéről:

BULTMANN: az ének héber vagy arám nyelvű eredetét hangsúlyozza, és óvatosan, de a Keresztelő tradíciójához köti.

Mások egy eredetileg önálló zsidó vagy zsidó-keresztény himnuszt sejteneek mögötte:

KLOSTERMANN a megváltásra váró, abban bizakodó szegények (anawim) körében keresi a himnusz eredetét.

WINTER a formai jegyek alapján a makkabeus háborúkra utal: így hangozhatott egy hős harcos anyjának hálaadó éneke a győzelem után.

BRAUN és mások a Keresztelő tanítványi körére utalnak, nem kizárva a qumráni vallási közösség befolyását a himnusz keletkezésében.

Ismét mások apokaliptikus körök várakozásai gyümölcének tartják, ahol a megszemélyesített „Sion leánya” (Iz.) énekli meg végidős reménye közelségét.

Az irodalomkritikai megközelítés a himnuszt a Lukács előtti szerkesztésréteghez sorolja, nem tagadva az evangélista módosító belenyúlását néhány helyen.

Katolikus részről az utóbbi idők két jelentős szerzője álláspontját szeretném ismertetni:

H. SCHÜRMANN szerint a himnusz jól elkülöníthetően két részre oszlik: az első rész V. 46–50 személyesebb jellegű, míg a második V. 51–55 általános üdvtörténeti megfogalmazásokat tartalmaz.

Az első részben jellegzetesen az „én” szólal meg: a „lelkem”, a „bensőm” „az ő szolgálója”, a „boldognak mondanak engem”, a „nagy dolgokat cselekedett velem” — mind a személyes hálaadásra utalnak, és az ószövetségi megszentelt formákra emlékeztetnek, amikor az asszonyok a szülés után hasonló módon fejezik ki hálájukat Istennek. (V.ö: Lea Gen. 29, 31–35: „Az Úr meghallotta, hogy háttérbe szorultam, azért adta őt [Simeont] nekem”.)

Bár az ilyen kijelentések kétségkívül rövidebbek és névmagyarázatot tartalmaznak (Simeon — Sama — meghallgat), mégis a gyermek érkezésével kapcsolatosan fontos szerep jut az anya reakciójának. Lukácsnál ez megelőzi a születést, de jó helyen van itt, válaszként Erzsébet próféta szavaira.

A *Magnificat* tehát ószövetségi kifejezésmóddal Mária személyes helyzetét írja le az üdvtörténet jelentős eseményeként.

Ez nyilván csiszolódott az idők folyamán — ezt most nem követjük nyomon — mégis kínálkozik a *Hanna énekével* való rokonság miatt az alázatosság (ταπεινωσις) értelmezése.

Míg ez Hannánál a gyermektelenség keservét jelentette, Máriánál újra értelmeződik az új szövetség fényében: nem a gyermektelenség, nem is a szociális kategória a döntő, hanem a kicsi, a jelentéktelen, az ismeretlen szolgálóleány kiválasztása.

A himnusz második része általánosabb keretbe helyezi az eseményt, üdvtörténeti súlyt ad az egyéni reflexióknak, hálaadásnak.

Formailag is jól elkülönül az első résztől, az antitetikus parallelizmus, a sorvégi rímek és az aurisztosz ígahasználat révén.

Ezt a részt SCHÜRMANN másodlagos növekedésként értékeli, amely azonban jól megfelel a Szent Lukácsi teológiának: az üdvörtörténi szemléletmód, a kicsinyek és szegények felemelkedése, az Isteni ígéretek beteljesedése regiszterén.

Tulajdonképpen a „szenvédő szolga” lét valósulását hirdeti meg az istenfélők számára, akik az igazi Izraelt képezik.

Az igék aorisztosz alakját itt nem egyszerű múlt időként kell felfogni, nem prófétai perfektumként, nem is az isteni általános cselekvésrend kifejezőjeként, még kevésbé az elkezdett isteni cselekvés befejezéseként, hanem a jövő leírása az, amely már megkezdődött a jelenben, a megtestesülés titkában: a Messiás jelen van már, a jövő, az igazságtalanságok orvoslása tehát elérhető bizonyosságot hordoz.

J. ERNST szintén követi a himnusz két részre osztását, elkülöníti a személyest az általánosabbtól. Szerinte a személyes rész „szolgáló”, „alázatosság” kifejezései vezettek arra, hogy a himnusz tovább növekedjék: a korai keresztény körök Mária üdvörtörténi személyes adottságát az Újszövetség általános érvényű, reménybeli kor jellemzőjeként általánosítják: a Messiási idő, ami eljött az igazságtétel ideje, a szociális rend igaztalanságait eltörlő és megoldó valóság.

Ezt azonban reményben éljük meg, tudva azt, hogy az üdvösség a kicsinyekhez szól.

A megfogalmazásban szerinte számolni kell a korakeresztény szegénységi, ebionita mozgalmak várákozásaival.

Amikor azonban a Lukácsi szerkesztés beiktatja a szövegösszefüggésbe a teljes himnuszt, éppen a szövegösszefüggés révén megváltozik a mondanivaló hangsúlya: már nem a szociális igazságszolgáltatás a fő téma, hanem az öröm, amit éppen a megtestesülés titkában a kicsinyek megtapasztalnak, így a pásztorok is a születés leírásában. (Lk 2,1–10)

A jelen összefüggésben a himnusz tehát egyszerű Mária hitét és az üdvösség megjelenésének örömét juttatja kifejezésre, mintegy válasz az angyali üdvözletre.

A második rész pedig az ebionita körök messiási várákozását juttatja kifejezésre, amelyet Lukács átértelmezve dolgoz bele a gyermekség-evangéliumba.

III. Felmerül még egy kérdés: milyen műfajba sorolandó a himnusz és mi lehetett a „Sitz im Leben”-je?

SCHÜRMANN jogosan mutat rá arra, hogy ebben az időben már nem beszélhetünk tiszta ószövetségi formák tovább éléséről, sokkal inkább jellemző a formák és elemek keveredése, egybekapcsolódása.

Tehát nem érdemes erőltetni a tiszta formák keresését.

A „Sitz im Leben”-t illetően nem zárhatjuk ki a hagyományképződés folyamatából az illetékes személyek személyes tanúságtételét, mégis a *Magnificat* elemzése inkább arra enged következtetni, hogy nem a személyes élmények közvetlen lecsapódása, hanem inkább a Szűzanya alakjának, hitének, üdvörtörténi szerepének ószövetségi kifejezőmódokkal történt

autentikus megközelítéséről van szó, amely Mária alakjának leginkább illetékes és hiteles kifejezője, az őskeresztény hitvallás megéléséből táplálkozva.

Bibliográfia

HEINZ SCHÖRMANN: *Das Lukasevangelium* HThKNT, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982.

JOSEF ERNST: *Lukas: ein theologisches Portrait*; Patmos 1985.

JOSEF ERNST: *Johannes der T-ufer De Gruyter*, Berlin 1989.

JOSEF ERNST: *Das Evangelium nach Lukas* RNT Vlg F. Pustet 1977.

SVB *Supplément de Dictionnaire de la Bible*; Paris.

Produced with Scantopdf

GYÜRKI LÁSZLÓ

NÁZÁRET JÉZUS IDEJÉBEN

Az út utolsó fordulóján, amely Ezdrelon síkságától Názáret felé vezet, feltűnik a város, amelyben az Angyali üdvözllet bazilikájának nyolcszögű kupolája uralkodik. Olyan ez a templom, a maga 70 méter magasságával, mint egy világító torony. A bazilika harangjátéka az „Angelus”-t játssza, s a zarándoknak azonnal eszébe jut Gábor angyal köszöntése és híradása: „A Szentlélek száll reád, s a Magasságbeli ereje borít el.” (Lk 1,35).

Názáret a gyermekség evangélium egyik jelentős helye. Názáret „városa”, olvassuk az evangéliumban. A héber „ir” szó „helységet” jelent. A LXX „polisz” — város — szóval adja vissza. Názáret — amint majd látni fogjuk — nem volt „város”, hanem nagyon szerény kis falu. A „Via maris” — a tenger útja — Názárettől 10 km-re van keletre. A falu kis völgyben fekszik. Hossza 20, szélessége 10 perc alatt bejárható. Semmi nevezetessége nincs, sem az Ószövetség, sem egyetlen ókori szerző nem említi. Talán nem is létezett — gondolták egyesek. Így gondolta a „Demokrata” c. újság cikkírója is: „Názáret Jézus idejében még nem is létezett.” ...

Álljunk meg az Angyali üdvözllet bazilikája előtt a többi zarándokkal. Ez a monumentális templom szerencsés illusztrációja az ökumenikus munkának. GIOVANNI MUZIO milánói mérnök terveit nemzetközi bizottság fogadta el. Zsidó építész vitelezte ki. A legnagyobb izraeli építész cég végezte el a terv végrehajtását. A munkában részt vettek zsidók, mohamedán arabok, görögök és latinok — ahogy itt nevezik a keresztényeket —, ferences szerzetes vizsgálta felül a munkát. A templom díszítésében számos ország művésze vett részt. Nagyszerű univerzális munkáról van szó. Egyesek talán kritizálják a stílust és az arányokat. De mindenképpen csodálni lehet a kő és a beton harmóniáját, a józan formákat, amely a biztonság benyomását adja, végül a munka tökéletességét a légkisebb részletekben is.

Ez a bazilika a maga két szintjével, egyszersmind szentély akar lenni, hogy magasztalja és kiemlélkedje a megtestesülés titkát, „üdvösségünk princípiumát”, másrészt pedig ékszerdoboz is, amelynek az a célja, hogy védje és megmutassa azokat a tanúbizonyságokat, amelyek ehhez a helyhez fűződnek az Isten és az ember történetében. Látni fogjuk, hogy a kereszténység kezdetétől fogva tisztelték Mária lakását, amelyhez az angyali híradás története fűződik. Ezt a barlangot tették szabaddá a sok hozzáépítéstől, amelyet a századok jámborsága teremtett e barlangnál. Ehhez kapcsolódik Jézus gyermekége, a rejtett élet éve, a Boldogságos Szűzhöz kapcsolódó emlékeken kívül a Szentcsalád Gondviselőjének, szent Józsefnek a háza és sírja is. Ezek az emlékek most már a maguk eredetiségében tárnak a zarándok elé az evangélium alázatos városának a közepén.

Názáret történeti és vallási fejlődése eléggé ismert a számos ásatási kampányból, amelyeket a múlt század végétől végzett a Szentföldi Kustodia. Ezek között említésre méltó F. BENOIT VLÁMINCK (1892), P. PROSPER VIAUD (1907-1909) és főképpen B. BAGATTI

munkája (1955–1966). E tudós ferences régész kutatásainak eredményei egy újabb kötetben adta ki Názáret történetéről a kezdeti kortól a XII. századig (*Gli scavi di Nazareth* — Jerusalem 1967). Ebben a műben az építész és a régész vezet bennünket teljes biztonsággal a századok lépcsőfokain lefelé egészen addig az időig, amikor Isten elküldte Gábor angyalt Galilea egyik városába, amelynek neve Názáret, a szűz neve meg Mária volt (Lk 1,26). B. BAGATTI vezetésével haladunk most visszafelé Jézus koráig.

1. A lebontott templom

1955-ben bontották le a szerény kis templomot, hogy helyébe felépítsék a jelenlegi bazilikát. Názáret lakossága 1948-ban az arab menekültek miatt megháromszorozódott. Az akkor szerény város képéhez nagyon szépen illett alázatosságban és szegénységben ez a templom. Ebbe a templomba járt 1897–1900 között szentmisére FOUCAULD atya. Ez a templom volt — mint a római katakombák — a nyomor és a szenvedés tanúja, amely a názáreti keresztényekre nehezedett azóta, hogy a kegyetlen BIBARS 1263-ban elpusztított minden vallásos épületet.

Csak 1620-ban sikerült a ferenceseknek megtelepedni a romok között, de csak 1641-ben jöttek újra vissza a szent helyre. Három évvel később így ír róluk egy látogató: „Nagyon kicsiny kis falu ez, házak sem nagyon vannak benne, hanem barlangokban laknak a hegy oldalában. A falu alatt van a szerzetesek kolostora. Jelenleg minden romokban van. Nem található más, mint egy szerény kis kápolna a Szent Ház helyén, amelyben három oltár van. Csak három szegény szerzetes van itt, akik naponként ki vannak téve a törökök zaklatásának, akik összetörnek mindent és elvisznek tőlük minden foghatót.”

A törökök konokul elűzték a ferenceseket, ezek viszont állhatatosan visszatértek ide. 1730-ban a ferencesek engedélyt kaptak templom építésére. Hogy elkerüljék a muzulmánok haragját, hat hónap alatt kellett felépíteniük a templomot, amíg azok Mekkában voltak zarándoklaton. Ezt a templomot nagyobbították meg 1877-ben. Téglalap alakú volt (22 x 17 m) három hajóra osztva, észak–déli irányú. A szerzetesek kórusa és a főoltár a szent barlang felett volt. Egy szép, 15 fokú lépcső vezetett az előcsarnokba, amelyet az „Angyal kápolnájának” neveztek. Egy másik két lépcsőfok vezetett a barlangba. Ez két részre volt osztva: az „Angyali üdvözet” és Szent József oltárával. A barlang át volt fúrva egy kis lépcsővel, amelyen egy másik sötét barlangba lehetett jutni, amelyet a Szent Szűz konyhájának neveztek, továbbá a ferencesek konventjébe.

A „lépcsőn” haladunk lefelé és most a középkori Názáretet látogatjuk meg.

2. A középkori katedrális

BOUILLON GOTTFRIED egyik legkiválóbb hadvezére volt TANKRED, aki vitézsége elismeréseként hűbérturkult kapta Galilea vidékét. Első cselekedete volt, hogy felépítette

a názáreti szentélyt, majd ide helyezte a püspökséget Bet Seánból (Schitopolis) „ennek e helynek a méltósága miatt, ahol a Megváltó fogantatott” — mondta JACQUES DE VITRY, Akko érseke. Názáret ekkor szegény kis helység, mint az evangéliumi időben. Az angolszász zarándok — SEAVULF — 1102-ben látogatta meg Galileát, s a következőket írta: „Názáret városát teljesen lerombolták a szaracénok.” Az orosz higumen — DÁNIEL — 1106—1107 között látogatott ide és nagyon érdekes leírást hagyott ránk: „Názáret egy kis falu, amely egy völgyben helyezkedik el a hegyek alján. Csak akkor lehet észre venni amikor már fölötte van valaki.”

A szentély helyreállításának munkálatai 1105 körül kezdődtek. Miután lebontották az 1730-ban épült szerény templomot, föltárult a középkori épületegyüttesnek alapja. Ez a katedrális magába foglalta a szent barlangot is. Az északi oldalon volt a püspöki palota, a déli oldalon pedig egyéb épületek voltak. A katedrális fényét el tudjuk képzelni, ha a Szentföld és Szíria ma is meglévő templomaira gondolunk, amelyek ebből a korból valók (Szent Anna templom Jeruzsálemben, vagy a Szentsír templom).

A názáreti bazilika egy fényes templom volt három hajóval és apszissal (75 m hosszú és 30 m széles), keletnek nézett. Ennek az alapjai nyújtották a szilárd alapokat a jelenlegi katedrálishoz, amelyet a modern technika eszközeivel megerősítettek. Hogy a hatalmas boltozatot megtartsák, a falakhoz kívül és belül zömök oszlopokat, pilléreket és támasztóoszlopokat építettek. Az ásások során ezekből igen sokat megtaláltak. A faragott díszek a legjobb román stílust képviselik. Mintegy 64 díszített oszlopfő volt a templomban.

Ennek a egyszerű templomnak és a fényes díszítésnek az volt a célja, hogy tisztelje a megtestesülés barlangját. Ha talán a középkori zarándokok nem sokat beszélnek a katedrálisról, ezt azért teszik, mert annyira meghatott őket a szent hely. A szikla, amelybe a barlang volt vágva, eléggé el van különítve a dombtól. Mint a Kálváriát Jeruzsálemben, a középkori építész beépítette a templom közepébe, ahonnan az kiemelkedik a hajó két keleti padozatából két oszlop köze között és az északi oldal mélyén. Magába a barlangba két lépcsőn lehetett lejutni. Az orosz higumen, DÁNIEL, 1106-ból való leírásából a következőket tudjuk meg: „A nyugati lépcsőn menve megállunk a barlang bejáratánál. Jobbra (déli) lehet látni egy kis cellát, amelynek nagyon kicsiny a bejárata. Ebben élt a Szent Szűz Krisztussal. Még mutatják azt az ágyat, amelyen Jézus pihent. Balra (észak) található Szent József sírja, akit Krisztus temetett el tiszta kezével. A bejáratnál található az a hely ahol a Szent Szűz szötte a vásznat, amikor megjelent neki Gábor arkangyal. Az ajtónál három »sagenes« (6,42 m) az a hely ahol Gábor angyal állt. Ott egy oszlopon egy kis kerek márvány oszlopot emeltek és ott végzik a liturgiát.” Ebből az írásból megtudjuk, hogy a keresztesek ebbe az egy barlangba foglalták össze az angyali üdvözlés és a nevelkedés emlékeit, valamint az apokrifek legendás elbeszéléseit és Szent József sírját. A német THEODORIK 1172-ben arról tudósít, hogy a kis déli apszist egy építménnyel kiszélesítették, s ez azután QUARESMIUS óta (1636) az Angyal kápolnája nevet viseli.

A keresztesek idejében több templom épült Názáretben, amelyek az evangéliumi hagyományokra emlékeztettek: a zsinagóga helyén, ahol Jézus prédikált, a forrásnál, ahol a *Jakab ősevangélium* szerint Mária fogadta az angyal első üdvözlését. A kutatások még nem jutottak ezeknek a nyomára.

Az Angyali üdvözlét bazilikája 150 éves fennállása alatt a dicsőségnek és a gyásznak az idejét egyaránt átélte. Az egyik leggyászosabb esemény az volt, amikor SZALADIN átvonult Názáreten az 1187 évi Hattin-i győzelme után és nagy mészárlást végzett a keresztények között. Az egyik legünnepélyesebb viszont az volt, amikor SZENT LAJOS MARGIT királynéva megünnepelte a szentélyben Gyümölcscsoltó Boldogasszony ünnepét 1254. március 25-én előtte egész nap böjtölt kenyéren és vízen, részt vett a zsoltosmán és áldozott. A letragikusabb óra alig tíz év múlva következett: 1263 márciusában BIBARS szultán a földdel tette egyenlővé a názareti templomot.

Már láttuk az 1730-ban épült kis templom történetét, továbbá a fényes középkor katedrálisát. Az igazi meglepetések ezután következtek.

3. A bizánci bazilika

Nem az első eset, hogy egy szentélyt ilyen sors ért, hogy lerombolták. A keresztések sen tettek mást, mint újjáépítették a maguk nagyszerű stílusában a szerény bizánci bazilikát. Ennek romjaiból pontos fogalmunk lehet a templomról. Nyugat-kelet irányú volt átriumma (20,5 x 16 m). Az átrium alatt egy nagy ciszterna volt. A templom maga háromhajós volt. A központi hajó (19,5 x 8 m) apszissal fejeződött be, amelynek sugara 3 m volt. A déli hajó össze volt építve a kolostorral. Az északi hajó különböző barlangokat foglalt magába, de kívül hagyta az „Angyali üdvözlét” barlangját. Ez három apszisos kriptának volt berendezve, hogy jobban megfeleljen a bizánci liturgiának. Ide lépcsőn lehetett lejutni, s ennek előcsarnoka volt mozaikkal és görög felirattal: Konon jeruzsálemi diakónus emlékezett adományára. Mindebből, amely 48 x 27 m területet foglalt magába nem maradt más, mint a falak alapja, különösen az apszisé, az oszlopfőké, számos mozaiké, az oszlopok az oltárhoz, az ambó és a cibórium. Az épület hasonlít egyéb palesztinai szentélyekhez, különösen a Getszemán bazilikához, s ez arra enged következtetni, hogy az V. század elején épült.

A IV–V. századi zarándokok egyáltalán nem látogatták Názaretet. A Bordeaux-i zarándok 333-ban, Egeria 385 körül nem beszélnek róla. Szent Paula gyorsan ment át rajta. Várni kell az ismeretlen piacenzai zarándokra, aki 570-ben néhány adatot közöl Názáretről: „Szűz Mária háza bazilika, és ott vannak az ő ruhái. A zsinagógában mutatják a könyvet, amelyből az Úr a ABC-t tanulta. Ebben a zsinagógában van egy gerenda, amelyen az Úr ült a többi gyerekekkel. A keresztények el tudják mozdítani és fel tudják emelni, de a zsidók sen megmozdítani, sem elhelyezni nem tudják.”

A látogató csodálkozik a szent helyeken. „A zsidó asszonyok kedvessége olyan ebben a városban, hogy másutt sehol sem lehet ezt megtalálni, s ők azt mondják, hogy ilyennek kellett lenni a Szent Szűznek is, mert amint ők mondják, rokonuk volt.”

Úgy látszik, hogy a bazilika megmenekült a perzsák támadásától 614-ben és arabokétól is 636-ban, mert a gall ARKULF érsek meglátogatta 670-ben 33 évvel később, hogy OMAJ elfoglalta Jeruzsálemet. ARKULF két szentélyt látogatott meg: azt, amely arra a helyre épült, ahol a ház volt, s ide lépett be Gábor angyal a Boldogságos Szűzhöz, akit ebben a pillanat

ban egyedül talált és hozzáfordult üzenetével. ARKULF leír egy másik szentélyt, amely hasonlóképpen nagy volt, ez a Nevelkedés temploma.

Nem tudjuk, hogy meddig állt fenn az Angyali üdvözllet szentélye. Valószínűleg akkor rombolták le, amikor a Szentsír templomát is 1009-be az őrült HAKIM kalifa parancsára. Az arab történészek szerint 30 000 templomot romboltak le ekkor Egyiptomban és Szíriában. Biztos adat az, amit 1103-ban SAEVULF mond, hogy Názáret városa „teljesen le van rombolva és elnéptelensítve a szaracénok által.” Az V. századi szentély őrzött-e meg más nyomokat is? Közelebb juthatunk-e Krisztus korához?

4. A zsidó keresztény templom

A legszerencsésebb meglepetés akkor várta B. BAGATTI-t és csoportját, amikor kiemelték a bizánci mozaikpadlót, hogy a jelenlegi bazilika szintjéhez jussanak. Ez a munka tette lehetővé, hogy kutatásaikkal eljussanak a szikláig. A kolostor alatt, amely a bizánci szentély déli részéhez volt építve, a napvilágra hoztak 80 követ és különböző építészeti elemeket. A mozaik alatt a központi hajóban négyszögű kő blokkokat találtak. Ezek alapjai és csomkjai a mintegy 50 cm átmérőjű oszlopoknak, oszlopfőeknek, párkányoknak, ív kiindulásoknak, ajtó és ablakfélfáknak, s olyan blokkoknak, amelyek közül igen sok még a vakolás nyomait viselte. Meg lehet állapítani, hogy a bizánci épület egy padlózat fölé készült. Az alap kövei és a feltöltés kövei ugyanabból az anyagból, ugyanabból a mértékből és munkálásból valók. Nem lehetett tehát kételkedni: ezek egy régebbi építmény részeit képezték, amely az V. századi előtt készült. A kutatások még inkább nyilvánvalóvá tették a hasonlóságot ezek a kövek, és igen sok III. századi galileai zsinagóga kövei között. Ott vagyunk tehát egy zsinagóga formában készült szent épületnél, amely a III. századból való. A kérdés az, hogy zsidó zsinagóga vagy keresztény zsinagóga volt-e?

„Áve Mária” felirat.

A fehér vakolatba szénnel, íróvesszővel beírt számos grafitto bizonyítja, hogy ez a bizánci előtti épület kultikus és keresztény hely. A zarándokok nevével együtt megtaláljuk azokat a rajzokat, amelyek zsidó-keresztény szimbólumok és nagyon jól ismertek P. DANIELOU, B. BAGATTI és E. TESTA tanulmányai után. Ezek közé tartozik az „Y” keresztbező vonással, a „Wau” a kereszttel, vagy a zászló nyolc részre osztva. Egy álló ember sziluettje, amely kozmikus keresztet tart a kezében — talán Keresztelő János? Különösen jelentős nemcsak kultikus, hanem mariológiai szempontból is ez a hely: egy oszlop aljára az egyik zarándok eléggé ügyetlen írással ráírta az angyali üdvözllet első szavát görögül: XE MAPIA (Ave Maria).

Milyen érzéssel olvassuk ma annak az imának első írásos emlékét, amely Názáretben született? Ez valóban Mária háza volt, amit a III. századi templom-zsinagóga hirdet.

A bizánci templom főhajójában levő mozaik alatt egy újabb meglepetés várta a kutatókat. A talált blokkok össze voltak halmozva egy medencében. Ez a sziklába volt vágva, két méter az oldala és hét lépcsőn lehetett lejutni bele. A mésszel vakolt falak szimbolikus jelekkel vannak tele: kereszt, bárka, háló 400 kockával stb. Ezek mind kedves rajzai a zsidó-

keresztényeknek. Ehhez hasonló medencét találtak még gazdagabb szimbolikus illusztrációkkal a Szent József templom alatt, amely 100 méterre van északra. ez megerősíti azt, hogy keresztelő medencéről van szó, mégpedig zsidó-keresztény közösség keresztelő medencéjéről. Egyes jelek, mint a medence helyzete, amely nincs a templom-zsinagóga tengelyében, arra engednek következtetni, hogy a keresztelő medence kissé régi a szent épületnél. A medence és a szent épület a szent barlang funkciójában vannak.

Egy vértanú oltár-sírja.

Az ásások azt bizonyítják, hogy két barlang egymás mellett — elhatárolva a profán zónától — az első keresztények tiszteletének tárgya volt. A legnagyobb az Angyali üdvözet barlangja, amelyet háromkaréjú kriptává alakítottak át. A másik a kisebb és szabálytalan, amelyet Konon barlangjának neveznek, föltárta a maga titkát: festmények, graffitok, feliratok, egy medence és egy pad azt tanúsítja, hogy az egyik legrégebbi zsidó-keresztény szentélyben vagyunk. Egy vértanú oltár-sírja van benne. Miután hat egymás fölé rakott réteget távolítottak el a barlang padozatáról, napvilágra került egy freskó, amelynek technikája ugyanaz, mint a római katakombáké: virágokkal, ágakkal ábrázolja a Paradicsomot, amely szokásos témája a vértanúk kultuszának. Ennek a freskónak kortársa egy görög nyelvű nyolc soros felirat a falon: „A fényre gondoltam. Úr Krisztus, mentsd meg Valéria szolgádat! Tisztelettel áldom N. halálát. Add meg a győzelmi pálmát azoknak, akik meghaltak Krisztusért. Ámen.”

Egy másik felírás pedig hitvallás: „Úr Jézus, Isten Fia, irgalmazz!”

Úgy látszik, hogy a III. század elején vagyunk. Voltak tehát keresztények Názáretben? Ezt tagadták, s azt állították, hogy csak zsidók voltak itt. De nem feledtük el, hogy a megtért zsidók számos közösséget alkottak Palesztinában? A IV. századtól kezdve a pogányságból megtért keresztények kerültek túlsúlyba, és elhatárolták magukat a zsidó-keresztényektől, különösen Jeruzsálemben. „De egészen mostanáig” — mondja HEGESIPPUS — „az Úr rokonai vezetik az egész Egyházat.” JULIUS AFRICANUS, aki palesztinai, s akinek tanúságát EUSEBIOS őrizte meg, bizonyítja, hogy a III. század közepén az Úr rokonai megőrizték még Názáretben és Kaukabbán a családi nemzetségfákat, s ott maradtak a Jézus családi hagyományaihoz kapcsolódó helyeken. Ők kapcsolták össze a zsidó ortodoxiát a keresztény ortodoxiával. Az ő kultuszhelyeik voltak a templom-zsinagógák, amelyeknek szempontja és használata kevésbé különbözött a szokásos zsinagógáktól. P. DANIELOU és E. TESTA tanulmányai bizonyítják ezt.

A DECIUS idejében kitört üldözéskor 249-ben elfogtak egy keresztény parasztot, KONONT, aki a kihallgatáson kijelentette, hogy Názáretben született és az Úr családjához tartozik. Ennek a vértanúnak testét tisztelték talán a Konon barlangban? Vagy az ő névrokona, a jeruzsálemi bizánci diakónus helyeztette el tiszteletére a mozaikpadlót a barlang előtt?

5. Egy barlanglakó falu

Jézus családja tehát féltékeny hűséggel őrizte a szent emlékeket, és velük együtt a zsidó-keresztények, s tisztelték Mária házát. Így elérkezünk az I. századig.

Az ásatások azután bizonyítják ennek a szerrény helységnek helyét és életét a Szentcsalád idejében. Názáretet megszakítás nélkül lakták a Kr. e. 7. századtól kezdve. Magának a falunak a helyét a zsidó sírokból, továbbá a település nyomainak hiányából lehet meghatározni: a sziklás területre, a forrástól az Angyali üdvözlét barlangjáig. Ez a domb keletre egy termékeny völgy fölé hajlik, nyugaton pedig a Nebi Sain (485 m) emelkedik, amelyet egy meredek és széles vízmosás választott el. Mint a dávidi Jeruzsálem, ugyanúgy Názáret is egy dombon épült, amelyet sokkal magasabb dombok vettek körül.

A lakosság főképpen a domb déli részén csoportosult a völgy és a vízmosás találkozásánál. Názáret nagyon egyszerű mezőgazdasági település volt, falak és megerősített vár nélkül. Távol esett a jelentős utaktól és a szomszédos várostól: a galileai Jafia 3 km délnyugatra. Nem maradtak meg kőházak, hanem sziklás üregek és ezek tartozékai. Ezek bizonyítják a helység egyszerű életét hét századon át. Barlangokat, préseket, sziklába vájt medencéket találhatunk. A föld alatt számos körte alakú siló — gyakran 3–4 emeletes —, széles folyosókkal, amelyek a levegőzést és közlekedést biztosították. Téglalap alakú cellák, a boltozaton nyíllás, a padlón lyukak, hogy a boros és olajos korsókat ezekben lehessen leállítani. Házi kemence és malomkő töredékek kerültek elő. Mindezek alapján az ősi Názáret úgy tűnik elénk, mint fél troglodyta település. A silók rendeltetése világos: megőrizni a gabonát és a mezőgazdasági termékeket, védeni az egerektől és patkányoktól, a portyázóktól és a tűztől.

A mintegy 20 barlang-ház között volt Mária és József háza is. Megérthetjük ezt NATANAEL első reakciójából is, aki a gazdagabb Kánában lakott: „Jöhet valami jó Názárethől?” (Jn 1,46). Ennek a falunak a szívében, amelynek sem története és majdnem még neve se volt, megmaradt érintetlenül századokon át egy barlang az átépítések és pusztítások ellenére is. Ennél a barlangnál hellenista és római kerámia bizonyítja az életet a Kr. e. utolsó és mi időszámításunk első évszázadaiban. Ez a barlang része volt annak az együttesnek, amely körülötte van, vagyis ház, siló, medence, kemence található benne. Ha ezt a barlangot elválasztották a többitől, hogy szent helyet képezzen, akkor nem valami fontos emlék miatt tették ezt? A falon található graffitók közül az egyik oldja meg a rejtélyt: ez a ház Mária háza volt. Féltékenyen őrizték ezt a barlangot húsz évszázad óta, mint az Úr alázatosságának és szegénységének emléket.

Názáret szerény faluját, amelynek még nevét sem őrizte meg kő vagy pergamen az ásatások folyamán, mégis megtalálták a domb déli pontján a völgy és a vízmosás között (Lk 4,29). Időszámításunk előtt a 6. vagy 5. évben itt kapták a megdöbbentő hírt a fiatal jegyesek, Mária és József. Ez az esemény azután átalakította a világot anélkül, hogy megváltoztatta volna az ő mindennapi életük egyhangúságát. Ki kételkedik abban, hogy az angyali üzenet után Mária ugyanúgy fogta a vizeskorsót, mint a többi asszony, és ment a forráshoz. De Mária már ekkor is a *Magnificat*-ot énekelte szívében. Dicséret a mezők leányának, akit Isten jegyzett el magával. Ő csak a mezők leánya, családja a szegény emberek családjából való. Mindezek az ásatások során újra igazolást nyertek. Názáret a szegény szívek legszeretettebb városa lett: civitas egregia, civitas dilecta — mondják a régi zarándokok. A reggeli Űrangyalától az esti Űrangyaláig mindennap millió és millió keresztény zarándokol el lélekben abba a kis helységbe, amely csak egy kis tanya volt Galileában, amikor az Isten leszállott ide, mert itt lett testé az Ige és közöttünk lakozott.

Produced with ScanTopDF

IMRÉNYI TIBOR

VLADIMIR LOSSKY: PANAGIA ¹

(In: *In the image and likeness of God*
St. Vladimir's Seminary Press 1974, pp. 195–210.)

Vladimir Lossky

Vladimir Lossky 1903-ban született Oroszországban, melyet 1923-ban hagyott el. Viszonylag fiatalon, 1958-ban bekövetkezett haláláig, azoknak az ortodox tudósoknak az egyik legkiválóbb képviselője lett, akik arra szánták életüket, hogy megismertessék a Nyugatot a Keleti Egyház életével és gondolkodásával. De ezt nem egyfajta monológ formájában tette, hanem a középkori latin teológiával való állandó párbeszédben. A bizánci teológia, mely a görög Egyházatyák hagyománya organikus folytatásának számított, éppoly szenvedélyesen érdekelte, mint a Latin Középkor, ahol a lehetséges kapcsolódási pontokat kutatta az Ortodox Kelettel, különösen ECKHART MESTEREN keresztül. Ez a kettős érdeklődés a régi Szentpétervári Akadémia hagyományait folytatta, mely nemcsak bizantinológusokat, hanem középkorkutatókat is nevelt. Főként azok a kérdések izgatták, melyek szerint leginkább megosztották a keresztény teológiát: egyrészt a Szent Lélek származásának, másrészt az isteni nem-teremtett energiáknak a kérdése. Minden írásában jelen van az a kettős szándék, hogy megőrizze az ortodox tanítás sértetlenségét, de ugyanakkor a párbeszédet is fenntartsa a keresztény Nyugattal. Az ortodox tanítást sohasem bezárkózó öngazolás-ként próbálta bemutatni, hanem mindig ortodox és nem-ortodox olvasói keresztény hitét igyekezett megszólítani, tisztelettel és intellektuális becsületességgel, amellyel azok elismerését is kívánta, akik nem tudtak vele egyetérteni.

Több más műve mellett talán a legismertebb, és immár klasszikusnak számító munkája a *Théologie mystique de L'Église d'Orient*, mely 1944-ben jelent meg Párizsban, angol fordítása 1957-ben Londonban, melyben Lossky átfogó képet nyújt arról, ami az Atyák számára a teológiát jelentette: Isten szemlélése és ugyanakkor a Kifejezhetetlen kifejezése. ²

Az a tanulmánykötet, melyben a *Panagia* dolgozat is szerepel, eredetileg szintén franciául jelent meg 1967-ben Párizsban (Aubier—Mouton) ezzel a címmel: *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, V. Lossky saját válogatásában. A címben is szereplő tanulmány

¹ Mind ARANYSZÁJÚ SZT. JÁNOS, mind pedig a NAGY SZENT VAZUL (Bazil) nevéhez fűződő bizánci liturgiában ez az első jelző, ami a diakónus (vagy diakónus híján a pap) által mondott, az Isten Anyját megemlítő könyörgésekben (ekténiákban) többször is előfordul: „Tes panagias, achrantu, ypereylogemenes, endoxu, Despoines emon, Theotoku kai aeiparthenu Marias...” Ieratikon. Athenai 1987, 107, 108, 122.

² *The Vision of God*. London 1963 (Preface by JOHN MEYENDORFF), p. 5–6. *In the image and likeness of God*. St. Vladimir's Seminary Press 1974 (Foreword by JOHN MEYENDORFF), p. 9–11.

feldolgozását viszont - nem lévén kéznél az eredeti francia szöveg — annak hű és megbízható angol változata alapján végeztem el, mely szintén hasonló tanulmánykötet keretében jelent meg a St. Vladimir's Seminary Press kiadásában, 1974-ben, kiváló fordítók munkája nyomán, *In the image and likeness of God* címen. Ahol szükségesnek látszott, Lossky tanulmányát igyekeztem néhány magyarázó jegyzettel is kiegészíteni.

A mariológia

A mariológia nem vált az Ortodox Egyházban önálló dogmatikai kérdéssé, hanem a keresztény tanítás integráns része maradt. Alapja a krisztológia és a pneumatológia, és a Fiú és a Szent Lélek kettős ökonómiája révén az ekkleziológiai realitáshoz is szorosan kötődik.

Szorosabb értelemben, dogmatikai szempontból, csak a *Theotokos* jelző kapott zsinati megerősítést.³ A *Theotokos* dogmatikai fontossága mindenekelőtt krisztológiai: az Emberfiává lett Isteni Ige hyposztatikus egységét volt hivatva megvédeni.⁴ Közvetett módon viszont megerősíti az Egyház hódolatát az iránt, aki Istent adta a világnak test szerint. Az ortodox hagyományban általános az a felfogás, hogy mindazok, akik elutasítják a *Theotokos* jelzőt, az Isteni Ige Megtestesüléséről szóló keresztény tanítással helyezkednek szembe. Olyan keresztény felfogással is találkozunk, amely tisztán krisztológiai szempontból vallja ugyan a Szűz *Theotokos* voltát, tartózkodik azonban az Isten Anyja iránti tisztelet minden kifejezésétől, mert nem kíván más közvetítőt ismerni Isten és ember között, csak az ember Jézus Krisztust.⁵ Lossky felfogása a klasszikus hagyományt követi: a dogmatikus igazság elválaszthatatlan az egyházi kultusz megnyilvánulásától. A tanítás (dogma) megalapozza és megvilágítja a kultikus gyakorlatot, és ez fordítva is igaz: a kultikus gyakorlat az Egyház élő tapasztalatával gazdagítja a tanítást.

³ Első ízben, hitvallás formájában, a III. Efezusi egyetemes zsinaton (431–433) jelenik meg a *Theotokos* jelző, méghozzá az egy Krisztus, egy Fiú, és egy Úr megvallása után, ezzel is azt hangsúlyozva, hogy Mária által a „két természetű, de egy személyű” Isteni Ige jött el a világra: *Dio ena Christon, ena Yion, ena Kyrion omologumen. Kata tauten ten tes asygyhtu enoseos ennoian omologumen ten agian Parthenon-Theotokon.* A. V. KARTAŠEV. *Vselenskie sobory.* Paris 1963, p. 345. Ezt a jelzőt későbbi egyetemes zsinatok is megerősítik. Az *aeiparthenos*, „örökszűz” jelző, mely — ahogy korábban említettük — a bizánci liturgiában szerepel, legelőször az V. egyetemes zsinat aktáiban bukkan fel, de jól ismertek korábbi előzményei egyházi íróknál és az egyházatyáknál. Gondoljunk csak a számos példa közül ARISTIDES *Apológiájára*, 112; S. EPHRAEM: *Oratio ad sanctissimam Dei matrem (Opera graeca)* írására, 745; vagy S. AMBROSIIUS: *De incarnationis dominicae sacramento* művére, 1289, melyek arról tanúskodnak, hogy a közös keresztény hagyomány szerint Szűz Mária nemcsak a szülés előtt, hanem alatta és utána is megőrizte szüzességét (*virgo in conceptione, in partu, post partum*). M. J. ROUËT DE JOURNAL SJ.: *Enchiridion Patristicum.* Friburgi Brisgoviae 1937.

⁴ *Kai o logos sarx egeneto.* Jn 1,14.

⁵ 1Tim 2,5.

Az Írás

Az Újszövetségi Szentírásban csak kevés utalást találunk Jézus Anyjára, az Ószövetségi Írásokban pedig csak egyetlen közvetlen próféciát Ézsaiástól, a Messiás szűztől való születéséről. ⁶ Ha azonban az Egyház kultikus gyakorlata, más szóval az Egyház Hagymányán keresztül tekintünk a Szentírásra, számtalan olyan szöveget találunk melyekkel az Egyház Istennek Anyját dicsőíti.

Vannak olyan szentírási idézetek, melyek első olvasásra, az Egyházi Hagymány figyelembe vétele nélkül, ellentmondani látszanak e különleges tiszteletnek. Lássunk erre két példát: Amikor Krisztus tanúságot tesz Keresztelő Jánosról a legnagyobbnak tartja az „aszszonytól születettek között” (Mt 11,11; Lk 7,28). Az ún. *Deesis* ikon ábrázoláson viszont Mária és János mindig Jézus két oldalán jelenik meg. Sőt, a szentélybe vezető ún. *Kirdlyi Ajtón* a Jézussal szembeni oldalon találjuk Máriát. Ráadásul az Egyház soha sem magasalta Keresztelő Jánost olyan dicsérettel, mint Máriát: „aki a Keruboknál tiszteltebb, és a Szeráfoknál hasonlíthatatlanul dicsőbb vagy...” ⁷ A másik evangéliumi példa látszatra ugyancsak szembehelyezkedik Jézus Anyjának dicsőítésével: „Boldog az az anyaméh, amely téged hordozott, és boldogok azok az emlők, amelyek tápláltak!” Jézus így felelt: „De még boldogabbak azok, akik hallgatják az Isten beszédét, és megtartják.” (Lk 11,27–28) De éppen ez az a szövegrész, amely az isteni Kinyilatkoztatás befogadását és megtartását még az isteni anyaságnál is nagyobb dolognak tartja. És éppen ezek azok az evangéliumi versek, melyeket a Máriáról és Mártáról szóló perikópához csatlakozva (Lk 10,38–42), az Egyház Isten Anyjának ünnepein felolvas. Ismét azt látjuk, hogy az Írást nem tudjuk elválasztani a Hagymánytól. A Hagymány ereje abban is megnyilvánul, hogy az Isten Anyjának olyan földi eseményeit, melyekről a Biblia hallgat – Születését, templomi Bemutatását, Elhunytát – az Egyház megünnepli. A Hagymány fogalma tehát valamilyen mélyebb értelmet takar, mint általában gondoljuk. Nem csupán szóbeli áthagyományozását olyan eseményeknek, melyek mintegy *supplementumként* kiegészítik a szentírási szövegeket, hanem azoknak teljessé tételét, *complementumát*, más szóval – az Ószövetség beteljesedését az Újban. A Hagymány nemcsak arra tanít meg, hogy *mit* kell meghallanunk, hanem, ami ennél is fontosabb, *hogyan* kell megtartanunk azt, amit hallunk. Ismét más szóval, a Hagymány nem más, mint a Szent Lélek állandó működése és működésének gyümölcse a Püünkösöd utáni Egyházban.

A Hagymány

Az Egyház tisztelete Isten Anyja iránt, mely az ókeresztény idők óta és általánosan elterjedt az egyházi Hagymányban nem csupán a Hagymány gyümölcse, hanem forrása, gyökere is. Isten Anyjának személye és aközött, amit az Egyház Hagymányának nevezünk,

⁶ 7,14. *Septuaginta*. ed. ALFRED RAHLFS. Stuttgart 1935.

⁷ ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS Liturgiájából. *Liturgikon I. k.* (ford. prot. BERKI FERIZ). Budapest 1980, p. 92.

határozott kapcsolatot fedezhetünk fel. Vizsgáljuk meg közelebbről ezeknek a szentírási szövegeknek a belső összefüggéseit:

Szent Lukács evangéliumában, a korábban már említett textushoz hasonlóan, azt olvasuk, hogy Krisztus elhárítja az Anyjával és testvéreivel való találkozást, akik csak „látni szeretnék” őt, kijelentve, hogy „Az én anyám és az én testvéreim azok, akik Isten ígését hallgatják, és megtartják” (Lk 8,19–21). A kontextus viszont sokatmondó: Lukácsnál ez az epizód a Magvetőről szóló példázat után következik, mely ezekkel a szavakkal fejeződik be: „Akiknél pedig a jó földbe esett, azok igaz és jó szívvel hallgatják az ígét, meg is tartják, és termést hoznak állhatatossággal.” (8,15) Máté és Márk tanúsága szerint pedig közvetlenül a példázat elmondása előtt akarnak anyja és testvérei beszélni vele (12,46–50; 3,31–35). És éppen ennek a krisztusi ígének az „igaz és jó szívvel” való meghallgatása és megtartása (Lk 8,15) az az erény, amit Krisztus a már fentebb is idézett helyen — „De még boldogabbak azok, akik hallgatják az Isten beszédét, és megtartják” (Lk 11,27–28) — a testi anyaságnál is nagyobbra tart. *Lukács evangéliuma* másrészt kétszer is megemlíti a gyermekség történetben, hogy „Mária mindezeket a dolgokat megőrizte, és forgatta a szívében” (2,19.51). Ő, aki teste által Istent adta a világnak, megtartotta emlékezetében mindazokat a tanúságtételeket, amelyek Fia isteni mivoltára vonatkoztak. Azt mondhatjuk tehát, hogy itt az Egyházi Hagyomány megismerésével állunk szemben, még az Egyház tényleges születése előtt. Annak ellenére, hogy Lukács gondosan megemlíti azt is, hogy Mária és József nem értették meg azt, amit Jézus nekik a jeruzsálemi Templomban mondott: „Miért kerestek engem? Nem tudátok, hogy az én Atyám házában kell lennem?». Ők azonban a nekik adott választ nem értették.” (2,49–50)⁸ De ez nem is lehetett másként, hiszen „mindazokat a dolgokat”, amelyeket Mária „megőrzött a szívében” nem nyerhettek még számára teljes értelmet addig, amíg Krisztus be nem teljesítette az Atyától kapott földi küldetését, és amíg a pünkösdi Szent Lélek el nem jött az Egyházba. Ennek ellenére, világosan felismerhető a kapcsolat egyrészt a prófétai üzeneteket összegyűjtő és megtartó Isten Anyja, másrészt pedig az Egyház, mint a Hagyomány őrzője között.

Ó- és újszövetségi szentség

Krisztus — ahogy erről korábban is volt már szó —, amikor tanúságot tesz Keresztelő Jánosról, hogy nála „nem támadt asszonytól születettek között nagyobb”, azonnal hozzáteszi: „de aki a legkisebb a mennyek országában, nagyobb nála” (Mt 11,11; Lk 7,28). Krisztus itt az ószövetségi szentséget veti össze azzal a szentséggel, amely csak Krisztus megváltó művének bevégezése, és az „Atya ígéréte” (ApCsel 1,4), a Szent Léleknek a pünkösdi alászállása után válhatott valódi „átistenítő” kegyelemmé — szentséggé az Egyházban.

⁸ Az idézett locusnak köztudomásúan más olvasata is lehetséges: „Atyám dolgaiban, feladataiban kell lennem” (en tois tu patros mu dei einai me).

Keresztelő János, jóllehet nagyobb a prófétáknál, hiszen ő keresztelte meg az Úr Jézust, látta a mennyet megnyílni és az Isten Lelkét galamb formájában alászállni az Emberfiára,⁹ azokhoz az ószövetségi igazakhoz hasonlóan halt meg, akik számára „noha hit által elnyerték az Írás jó bizonyosságát, nem teljesült be az ígélet, mert Isten számunkra valami különbről gondoskodott, és azt akarta, hogy ők ne nélkülünk jussanak el a teljességre” (Zsid 11,39–40), azaz ne Krisztus Egyháza nélkül. Tehát csak az Egyház által nyerheti el az ószövetségi szentség azt a tökéletességet, amely elérhetetlen volt az emberiség számára Krisztus előtt. Keresztelő János személye ugyanis még az Ószövetséghez tartozik; míg Szűz Mária személye átmenetet jelent az Ószövetségből az Újba. Éppen az Ő személyén keresztül láthatjuk meg, miként jelenti az Újszövetség az Ő-nak a beteljesedését. „Íme, az Úr szolgálóleánya: történjék velem a te beszéded szerint!” (Lk 1,38) Mindaz, amit a bűnbeesés óta Isten az emberi szabadságtól kívánt, beteljesült. Szűz Mária beleegyezése, hite és engedelmissége nélkül Isten üdvöztető tervének megvalósítása ugyanolyan lehetetlen lett volna, mint a Szentháromságban egy Isten közreműködése nélkül.

A kontinuitás

Mind a korai Egyházatyák, mind a bizánci himnuszköltészet párhuzamot von a „két szűz”, Éva és Mária között. Az első engedetlensége miatt a halál lett az emberiség osztályrésze, a „második Éva” engedelmissége révén az élet forrása emberré lett, és Ádám családjának a tagjává. A két Éva között viszont ott feszül az Ószövetség egész története, az a múlt, melytől az, aki Isten Anyjává, a Megtestesülés kiválasztott eszközévé lett, nem választható el. Az Ő kiválasztása követte és beteljesítette azoknak a kiválasztottaknak a megelőző sorát, akik az utat készítették a számára. Éppen ezért nevezik az ortodox liturgikus szövegek Dávidot „istenősnak”,¹⁰ Joachimot és Annát pedig hasonló módon „szent és igaz istenősöknek”.¹¹ A Szeplőtelen Fogantatás dogmája — ortodox szempontból — megszakítani látszik az ószövetségi szentségnek azt a megszakítatlan folytonosságát, mely az Örömhírvétel pillanatában éri el célját és beteljesülését. Másrészt pedig „kiemeli” a bukott emberiség sorsából a Szent Szület, olyan privilegizált személlyé teszi, aki már Krisztus megváltó műve előtt elnyerte a megváltást, Fiának a jövőben beteljesülő érdemei alapján. Mária — ortodox felfogás szerint — szent és tiszta volt minden bűntől anyja méhétől fogva, mégis, ez a szentség nem helyezi őt a Krisztus előtti emberiségen kívül. Az Örömhírvétel pillanatában

⁹ Mt 3,16; Mk 1,10; Lk 3,21–22; Jn 1,32–34.

¹⁰ A Karácsony utáni vasárnap ünnepi éneke, tropáionja, az eredetiben így hangzik: „Euaggelizu Ioseph, to David ta thaumata to theopatori...” *Orologion to mega. Ekdisis tes Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados*, 1991, 283. A magyar liturgikus változatban pedig a következő formában: „Vidd hírlül József az istenő Dávidnak a csodákat...” *Liturgikon I. k.* (ford. prot. BERKI FERIZ). Budapest 1980, 271.

¹¹ U.o. 112. Az eredetiben pedig: „ton agion kai dikaion Theopatoron Ioakeim kai Annes...” *Mikron Ieratikon. Ekdisis tes Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados*, 1991, 22.

nem volt a Bukás előtti Évával analóg helyzetben. Az „első Éva” ugyanis hallgatott a csábítóra a paradicsomban az ártatlan emberiség állapotában. A „második Éva” pedig — aki arra lett kiválasztva, hogy Isten Anyjává legyen — a bukott emberiség állapotában hallotta meg és értette meg az angyali üzenetet. Keresztelő Jánoshoz és más emberi teremtményhez hasonlóan, osztozott a Bukás közös felelősségében. De a Bukás öröksége nem kerekedett felül az Ő igaz akaratán. Itt találjuk meg az ószövetségi szentségnek azt a legmagasabb pontját, melyet Ádám egyik utódja — az Ószövetség feltételei között — elérhetett Krisztus előtt. De szentsége még ezzel sem korlátozódik, mert a „második Éva” elérte annak a szentségnek a teljességét is, amelyet az Újszövetség Egyházában el lehet érni. Az első Éva Ádamból vétetett, a teremtetéstörténet szerint Ádám természetét vette magára, hogy „hozzáilló segítőtársa” legyen (Ter 2,18—23). Az új Éva esetében egy fordított viszonyt látunk: általa Isten Fia vált „utolsó Ádámmá” (1Kor 15,45), magára véve emberi természetünket. Ádám megelőzte Évát; az Utolsó Ádám viszont az Új Éva után jelent meg a földön. De nem Isten Anyja, hanem az ő Fia az új emberiség feje, Akit Isten „tett mindennek felett való fővé az egyházban, amely az ő teste” (Ef 1,22—23).

A Szent Lélek két leszállása

Mind a Szentírás, mind a Hagyomány ott látja Szűz Máriát azok között, akik Pünkösöd, az Egyház születése napján, „várják az Atya ígérését” (ApCsel 1,4—5): „valamennyien egy szívvel és egy lélekkel kitartóan vettek részt az imádkozásban, az asszonyokkal, Jézus anyjával, Máriával és testvéreivel együtt” (1,14). „Amikor pedig eljött a pünkösöd napja ... mindnyájan együtt voltak ugyanazon a helyen.” (2,1). Isten Anyja így az Egyházzal együtt megkapta azt az egyetlen és utolsó dolgot, melynek még híján volt, hogy eljuthasson a „felnőttkorra, a Krisztus teljességét elérő nagykorúságra” (Ef 4,13).

A Szent Lélek e két leszállása Máriára (Lk 1,35; Mt 1,18) ahhoz hasonlítható, ahogyan az Apostolok is kétszer kapták a Lelket: először a Feltámadás napján, az oldás és kötés objektív hatalmával, szubjektív tulajdonságaiktól függetlenül, másodszor Pünkösödkor, a személyes, szubjektív szentség megvalósítására. Így Mária isteni anyaságának objektív valósága egyúttal az ő személyes, szubjektív megszentelődésének az útja is. A kettő egymást feltételezi és kölcsönösen kiegészíti. Ezt láthatjuk az apostoloknál és utódaiknál is: senki sem képes jól betölteni a Szent Lélek kiválasztása alapján kapott **funkcióját** az Egyházban, ha nem törekszik egyúttal a személyes **életszentség** megszerzésére. Ezért „még boldogabbak azok, akik hallgatják az Isten beszédét, és megtartják” (Lk 11,28). Ezért kap Isten Anyjának a **személye** nagyobb magasztalást, mint **funkciója**, szentségének beteljesítése nagyobb dicséretet, mint kezdetei.

Nagyboldogasszony

A Szent Hagymány azt is vallja — amiről a Szentírás hallgat —, hogy Istennek Anyja, aki személyében teljesen betöltötte azt a szentséget, ami az Egyházban lehetséges, túl van a halálon, a feltámadáson és az Utolsó Ítéleten. Részesül Fia dicsőségében, vele együtt uralkodik, és közbenjár Előtte mindnyájunkért. Isten Anyjának ezt a csatlakozását Fia mennyei dicsőségéhez ünnepli az Egyház Szűz Mária Elhunytának, népiesen Nagyboldogasszonynak az ünnepén. Az *apokrif írások* szerzői gyakran óvatlanul tárták fel azokat a titkokat, melyekről az Egyház diszkrétan hallgatott a kívülállók iránti elővigyázatosságból.¹²

Míg Krisztust az apostolok a háztetőkről hirdették, Istennek Anyja soha sem volt nyilvános igehirdetés tárgya. Isten Anyjának a titkát csak azok előtt tárták fel, akik már az Egyházon belül voltak.

A tanítás titka és az igehirdetés nyilvánossága

Lossky azzal fejezi be ezt a gondolatmenetet, hogy nem szabad túl bőbeszédűeknek lennünk, mint egykor a gnosztikusok, akik a szükségesnél és hasznosnál sokkal többet akartak mondani, és még annál is többet, mint amire képesek voltak, ezért eretnek tanításaik konkolyát összekeverték a keresztény Tradíció tiszta búzájával.

Végül NAGY SZENT VAZUL (Bazil) tekintélyére hivatkozik, aki azt tanította, hogy ami a Hagymányhoz tartozott, amelyet nem volt szabad elmondani, nyilvánosan hirdetni, azt az atyák csendben őrizték, hogy megvédjék a kíváncsiság és az indiszkrétció elől. Azt tanulták ugyanis, hogy ami a misztériumban szent, azt titokban és csendben kell óvni. A titok ugyanis nem juthat profán módon az avatatlan fülébe. Más ugyanis a tanítás (dogma) és más az igehirdetés. A tanítást hallgatással kell övezni, az igehirdetést pedig nyilvánosságra kell hozni. Amikor az írások nyelve olykor homályos, az is a hallgatás egyik formája, hogy a tanítás (dogma) értelme — az olvasók hasznára — ne legyen túl könnyen hozzáférhető.¹³

¹² A Boldogságos Szűz Mária mennyekbe való átvételéről (*Transitus Mariae A-B*). Ókeresztény írók II. *Apokrifek*. (szerk. VANYÓ LÁSZLÓ). Budapest 1980, 344–364. Mindkét irat valószínűleg a IV. században keletkezett. Ezt a hagyományt egyébként, hogy csak két példát említsünk, a nagy egyházatyá, DAMASZKUSZI JÁNOS is átvette (1.: *Homiliae in dormitionem B.V. Mariae*, 2,18. M. J. ROUËT DE JOURNEL SJ.: *Enchiridion Patristicum*. Friburgi Brigoviae 1937), valamint PALAMASZ SZT. GERGELY, († 1359, *Besedy svjätitelja Grigorija Palamy*. Tom 2-j. Montreal 1975. Omilija 37, 116., arhim. AMVROSII POGODIN orosz fordításában görögből).

¹³ *De spiritu sancto*, 27. P.G. 32. Lásd még: Ókeresztény írók VI. A Kappadókiai atyák. (szerk. VANYÓ LÁSZLÓ). *Könyv a Szentlélekről*. 27,66 (ford. VANYÓ LÁSZLÓ). Budapest 1983.

Lex orandi, lex credendi

Az imádság és a hit egységéről — arról, hogy amit imádkozunk, azt hisszük is, had tanúskodjon itt befejezésként az az ünnepi tropárion, ének, amely a legnagyobb Mári ünnepen, Szűz Mária Elhunytá, Nagyboldogasszony ünnepén hangzik el templomainkbar méghozzá — ha szabad így fogalmazni — hitünk tartalmát olyan költői formában tolmá csolva, hogy az csak a beavatottak számára váljon teljesen érthetővé:

„Szülésben a szüzességet megőrizted, elhunytodban a világot el nem hagytad, Istennek Szülője. Az Élethez költöztél át, mert Anyja vagy az Életnek, és közbenjárásaidal megmented a haláltól a mi lelkünket.”¹⁴

¹⁴ Liturgikon I. k. (ford. prot. BERKI FERIZ). Budapest 1980, 294.

JAKUBINYI GYÖRGY

AZ ÚR JÉZUS NEMZETSÉGTÁBLÁJA MÁTÉNÁL (1,2–17)

Az ókori Közel-Keleten s így a Bibliában sem ritka, hogy jelentős könyv nemzetségtáblával kezdődjék. Az Ószövetségben a *Számok*, és az *1Krn*n névsorral kezdődik. Az Újszövetségben csak *Mt* kezdődik nemzetségtáblával, de *Lk* 3,23–38 is közli a nemzetségtáblát, a nyilvános működés elején. Keleten a modern korban is elfordul a jelenség: ABDULLAH IBN HUSZAIN, Jordánia első királya (1882–1951) emlékiratait saját nemzetségtáblájával kezdi, hogy kimutassa egyenes ági mohamedai származását, s ezzel megalapozza emlékiratainak súlyát.

Ezzel már adva van a nemzetségtábla szerepe a szent könyvekben: történelmi összefoglaló, amely betájolja a következő történelmi–teológiai beszámolót. Elsődleges szempont az üdvtörténet.

A nemzetségtábla meghatározott szempont szerint épül fel: X nemzette Y-t. Ebben az ószövetségi vázlatot követi pl.: *Ter* 11 a LXX-ban szintén az „egennészen” szót használja. *Mt* bővíti ezt a keretet, s ezért ezeket a részeket szerkesztői munkának tulajdonítják, amennyiben az eredeti tábla csak nevekből és az összekötő igéből állott. A keretet meghaladó kijelentések: kétszer „és testvérei” (2.11. v.); a négy nő (3.5.6. v.); „a királyt” (6. v.). Mivel ezek a betoldások nem vonatkoznak József-re, magyarázó szándékot árulnak el. Előkészítik a Jézusra vonatkozó teológiai kijelentést.

„És testvérei” a 12 törzsre utal. A messiási időben ismét egyesülnek a törzsek.

A négy nő említése azért is feltűnő, mert nők nem szerepelnek a nemzetségtáblákban. *Mt* a zsidó evangélista nem foglalkozik nőkkel. A hellenista *Lk*-ot tekintik „a nők evangélistájának”. A négy ószövetségi nő: Támár (*Ter* 38, 14–18); Rácháb (*Józs* 2,1); Rut (3,7–15) és Uriásné (2Sám 11,1–5). Érdekes a párhuzam: a zsidó széderesti felsorolásban három ősatya (Ábrahám, Izsák és Jákob) és a négy ősanya (Sára, Rebekka, Lea és Ráchel) szerepel.

Vitatott, hogy mi a négy nő közös vonása, amely miatt *Mt* a szokás ellenére besorolta őket a nemzetségtáblába. Egyesek arra gondolnak, hogy idegen voltuk miatt kerültek be. Így előre jelzik Jézus egyetemes küldetését: Ő a pogány népek megváltója is lesz. Támár arám volt, Rácháb kánaánita, Rut moabita, de Uriásné nemzetsége vitatott (akárcsak férje hettita mivolta). Mások arra gondolnak, hogy mind a négy bűnös nő, s így Jézus emberségében is magára vette a világ bűneit. A zsidó hagyomány azonban megvédi őket: Támár a megtagadott és neki kijáró sógorházasságot pótolta csalással; Rácháb örömház vezetője volt, de szolidaritást vállalt a választott néppel; Rut teljesen kifogástalan, míg Uriásné szerepe és felelőssége a házasságtörésben vitatott. A sok lehetőség közül még csak egyet említsünk: mind a négy nő szülése körül rendhagyó események zajlanak le.

Produced with ScanTopDF

LENKEYNÉ SEMSEY KLÁRA

JÉZUS, MÁRIA MEGVÁLTÓJA

Szokatlan cím, nem mindennapi téma. Miért kell ezzel a témával egyáltalán foglalkozni? — Jézus minden ember Megváltója, tehát akkor evidens módon Mária Megváltója is. — Nyilván, ez minden kétséget kizáróan igaz. Valóban így van. A témával való foglalkozás azonban azért szükséges mégis, mert az evidensnek tűnő bibliai igazságokat is évszázadok, évezredek óta befedte vagy háttérbe szorította az emberi hagyományok pora, vagy éppen az embereknek az Isten szent dolgai, elvívott, kegyelemben fogadott személyeinek a védelmére tett igyekezetei módosították bizonyos mértékig a bibliai képet azokkal szemben, akik rossz szándékkal támadták, és igyekeztek lejáratni őket — mint ahogyan nem történik ez másképpen ma sem a bibliai igazságokkal kapcsolatban.

Minden igyekezetünkre szükség van ahhoz, hogy próbáljunk — amennyire csak tudunk — a különböző, ma rendelkezésünkre álló teológiai, tudományos módszerek segítségével, a Szentlélek Úr Isten vezetésére figyelve visszamenni azokig az iratokig, amelyek az Újszövetség szent könyvei, az apostolok, illetve apostol tanítványok munkái. A bennük megszólaló bizonyoságtétel az a norma, az a mérce számunkra, amely kiigazítja, helyére teszi, megváltoztatja a mi — sokszor talán nagyon tetszetős, de — az isteni mérték által nem igazolt, javításra szoruló emberi gondolatainkat.

Az előadás témájával kapcsolatban kettős kísértés fenyeget bennünket. Az egyik Mária személyének a lebecsülése, a másik a túlértékelése. Mindkét kísértésnek a gyökere Mária egyáltalán nem mindennapi, sőt páratlan jelentőségű küldetésével, üdvtörténeti szerepével függ össze. Már az újszövetségi korban elkezdődött voltaképpen ez a kétféle állásfoglalás Mária személyével kapcsolatban odáig menően, hogy személyének negatív megítélése, illetve közömbös, az ismeretek hiányáról árulkodó szemlélete (Jn 7,25—30.40—52; 8,41) botránykozást idézett elő és elutasítást váltott ki Jézussal szemben. Názáretben Jézus tanítása után így szóltak: *ouch houtos estin ho tektón, hyios tés Marias* (Mk 6,3a), „hát nem ez-e az ács, a Mária fia”. Némely kézirat ugyan, minden bizonnyal Máté hatására, a *ho tektón-t ho tou tektonos hyios-ra* változtatja (Mt 13,55), és Lukács már egyértelműen így hozza a maga szövegét: *ouchi hyios estin Ióséph houtos?* „Hát nem a József fia ez?” (Lk 4,22). János szerint a csodálkozó kérdés Jézus személyével kapcsolatban így hangzik: *ouch houtos estin Iésous ho hyios Ióséph, hou hémeis oidamen tou patera kai tén métera?* „Hát nem Jézus ez, a József fia, akinek ismerjük az apját és az anyját?” (Jn 6,42). Ez a botránykozást előidéző, Jézus személyével kapcsolatos kérdéseket felvető megállapítás részben kétséges származására, de mindenképpen egyszerű családi háttérére utal.

Exkurzus. Tradíciótörténeti érdekesség ahogyan az alap-evangélium, Márk szövegének a *tektón ho hyios tés Marias* meghatározása módosul: „Az ács, Mária fia”. *Máté evangéliumában* ez szelídőbb formában olvasható: a *ho tou tektonos hyios* minősítéssel. Lukács nem szól a foglalkozásról, egyértelműen *hyios estin Ióséph-ről* beszél. János szintén *ho hyios Ióséph-ről* szól. Az evangéliumi anyag egyrészt az alaprétegében közli azt a tényt, ami az átlagember számára ismert volt. Az ács, Mária fia, csak Mária fia Jézus.¹ Máté tudatában van annak, hogy Mária fia éppen az Úr parancsára lett József fia (Mt 1,18kk).² Lukács (gy név szerint határozza meg Jézus családi hátterét Jánossal együtt, aki kiegészíti azzal, hogy jól ismert az apja és anyja. Mindenesetre az mind a négy tudósításból világos, hogy az, ami a köztudatban benne volt, és az, ami a valóság, nem azonos egyrészt, másrészt az is, hogy Jézus egyszerű családi hátteréből nem magyarázható meg fellépése, tanítása, sem rendkívüli erőmegnyilvánulásokról bizonyosságot tevő tettei.

Jézus és Mária megítélése között szoros összefüggés van. Jézus elítélése és kereszthalála után a zsidó tradíció részéről ez még élesebb formában kap hangot érthető okokból.³ — Az újszövetségi irodalomban az evangéliumi tradíción kívül az *ApCsel* említi név szerint Máriát (*ApCsel* 2,14), Pál név nélkül szól róla (*Gal* 4,4) és a *Jelenések könyve* szimbolikus alakként tesz bizonyosságot mellette (*Jel* 12) IUSTINUS és IRAENEUS homiliáiban az Éva—Mária tipológiát alkalmazza az Ádám—Krisztus analógiájára. Különben az V. századig a krisztológián belül mint Jézus földi anyja szerepel Mária. A 431-es efezusi zsinat után döntően változott az egyházi szemlélet a személyének megítélésében.⁴ Ezt motiválta részben az anyagi üdvözlés szövegének pontatlan fordítása (*Lk* 1,28),⁵ másrészt az exegetikai munkában a situáció elemzés mellőzése.⁶ Míg a zsidó tradíció teljesen alaptalanul helytelen színben tüntette fel Mária személyét, az V. századtól kezdve elkezdődött — bizonyos mértékig érthető módon — vele kapcsolatban egy ellenkező irányú folyamat, amely viszont túlértékelte személyét és üdvőtörténeti szerepét.

Az előadás témájával úgy szeretnék foglalkozni, hogy a ránk hagyományozott evangéliumi szöveg témánk szempontjából fontos részleteinek elemzését követően röviden összegzem pontokba szedve az újszövetségi tanítást. Szeretném, ha ennek alapján világosan lárnánk Jézus és Mária egymáshoz való viszonyának és üdvőtörténeti funkciójának megítélésében, tartózkodva üdvőtörténeti szerepük leértékelésétől vagy éppen túlértékelésétől. Szeretném, ha a hiteles, biblikus kép tárulna eléink Jézus és Mária kapcsolatáról, és mindkettőjük kétség-telenül páratlan jelentőségű küldetéséről.

¹ STAUFFER, *Jézus alakja és története*. Ford. VARGA Zs. J. Debrecen 1984, 11—14. l.

² LENKEYNÉ SEMSEY K.: *Evangéliumi szemelvények*. Debrecen 1979. 23kk.

³ STAUFFER, *i. m.*, 13kk.

⁴ NITSCHKE, K.: *Maria*. - EKK. Bd. Göttingen 1962. Vandenhoeck—Ruprecht, 1245—1251. l.

⁵ LENKEYNÉ SEMSEY K.: *i. m.*, 16kk.

⁶ LENKEYNÉ SEMSEY K.: *Nők az Újszövetségben, az Újszövetség a nőkről*. Budapest 1993. A Magyarországi Református Egyház Kálvin János kiadója, 71kk.

1. A Jézusról szóló kijelentés

Az ószövetségi korban az Úr fontos üzenetek tolmácsolását mennyei követekre bízta (1Móz 16,7kk.; 22,10.15; Bír 6,11; Lk 1,11). Az üdvtörténet döntő jelentőségű eseményeinél is minden alkalommal ez történt. A Jézusról szóló kijelentésnek most csak azokkal a részleteivel foglalkozunk, amelyek egyrészt születése előtt közvetlenül, Mária elhívásakor szóltak meg, másrészt születésekor, annak értékeléseként.

1.1. Kijelentés Jézus személyéről Mária elhívásakor (Lk 1,30–35)

Mária elhívása, rendkívüli megbízatása alkalmával kijelentést kap nemcsak arról, hogy Isten kegyelme által a Messiás anyjává lesz az Úr szava által, az ő teremtető ereje nyomán (*syllémpsé*) (Vö. Jk 1,18), hanem a születendő gyermek személyének a titkáról és jelentőségéről is. A gyermeket Jézusnak kell nevezni, mert ő a megígért szabadító (Ézs 7,14; 9,6). Az ígért gyermekeinek Isten ad nevet. Jézus = *johosuac* „Jahve megszabadít”. Isten küldötte ő, népe és a népek szabadítására. Nemcsak a nevét, hanem egész élete programját az ígértet adó Úr határozza meg, *estai megas*: „Nagy lesz”. Ez azt jelenti, kiemelkedő személyiség az emberek között. Nagyságának eredete Isten maga, aki nagy tettei erőmegnyilvánulásaiban jelenik meg népe körében. A másik meghatározás *hyios hypsistou*, „a Magasságos Fia”.

Hellenista körökben a *hypsistos* Isten jelölésére használt, kedvelt kifejezés (Lk 1,35.76; ApCsel 7,48; 16,17; 8,28).⁷ A gyermek, akinek Mária az anyja, Isten fia. A harmadik dolog ez: *dósei autó ho kyrios ho theos ton thronon David tou patros autou ... kai tés basileias autoi ouk estai telos*, „neki adja az Úr Isten Dávid trónját, és az ő királyi uralmának nem lesz vége” (Lk 1,32–33). Izráel ősi ígéretei teljessé válnak benne. Örökségül kapja Dávid trónját. Általa teljessé válik az örökké tartó királyságra vonatkozó ígért (2Sám 7,13–14.16; Zsolt 89,27–30; Ézs 9; Zsolt 2,7). Az Úr uralma jelent megváltást az embernek.

Exkurzus. A Megváltó személyének titkát és küldetésének jelentőségét úgy közli az angyal szava, hogy azt megelőzi Mária nem mindennapi, különös köszöntése: *chaire, kecharitómené, ho kyrios meta sou* (Lk 1,28), „Örülj, kegyelembe fogadott, az Úr van veled!” A *chaire* üdvözlő formula. A *Vulgata* fordítása így hangzik: *Ave, gratia plena, „Üdvözlégy, kegyelemmel teljes”*. Ez a fordítás a görög szövegnek a passzívum divinum jellegét nem érvényesíti. Innen származik a magyar *Ave Mária* magyar szövege: „malasztal teljes”. Az eredeti szöveg perfektum passzívum particípium forma lefordítása valóban rendkívül nehéz, azonban még mindig legpontosabban a „kegyelembe fogadott” felel meg az eredeti szöveg jelentésének és a szöveg intenciójának. Isten kegyelmi aktusa nyilvánul

⁷ VARGA ZS.J.: *Lukács evangéliuma*. Debrecen 1956. Theol. Akad. Jegyzetkészítő Irodája, 8kk.

meg Mária iránt, és az teszi alkalmassá az emberi adottságait és képességeit meghaladó üdvtörténeti szerepének teljesítésére.⁸

1.2. Kijelentés Jézus személyéről a születésekor (Lk 2,11)

A Jézus személyére és küldetésére vonatkozó kijelentés első hírnöke angyal, majd pásztorok, az agg Simeon és az idős Anna prófétánok.

Mennyei követ világítja meg a föld népe számára azt az eseményt, ami Betlehem egy jelentéktelen szállásán történt. A galileai Názáretből Augustus római császár parancsára Betlehembe érkezett József feleségével. Mária a prófécia szerint, illetve annak megfelelően ott szülte meg az ígért gyermeket: Jézust. Az angyali szózat így hirdeti ennek az eseménynek a jelentőségét: *etechthé hymin sémeron sôtér hos estin christos ho kyrios en polei Davi* (Lk 2,11), „... megszületett néktek ma a Megváltó, aki at Úr Krisztus Dávid városában.” A megszületett gyermek nevét és ezzel együtt jelentőségét hármas meghatározás által fejezi ki a mennyei követ: 1. *sôtér* a LXX-ban a *go' él* vagy a *jehósuac* fordítása az ember megmentőre, aki nehéz helyzetéből kimentí társát. Ezen túl a fogalom Istenre vonatkozik, aki megszabadítja az embert. Hellénista körökben a segítséget nyújtó istenség mellékneveként szerepel. Így használták Asklépios, Poseidos, Sarapis neve mellett. A *theos sôtér* misztérium-vallásokban az örök élet forrása. — Lukács az előző történetek bizonyágtételében úgy jelezte a megígért eljövételét, mint aki a megígért megváltó, szabadító: *sôtér*.

A megígért megváltó további meghatározása teszi pontossá és félreérthetetlenné a *sôtér* fogalmát: a *christos kyrios*. A Felkent Úr. Az Atya Felkentje, akinek megbízatása van tőle arra, hogy Megváltó legyen, és hatalma ahhoz, hogy Megváltó munkáját elvégezze. A későbbi apostoli igehirdetés is így hirdeti Jézust: *kyrios kai christos* (ApCsel 2,36). A *sémeron*, „ma” az üdvtörténet vonalának legjelentősebb korszaka elérkezését jelenti, a ígéretek beteljesedésének az ideje elérkezett, az emberiség történelmének eszkatológiai korszaka elkezdődött ezzel az eseménnyel...

A pásztorok az angyal üzenetének hírnökeivé lettek. Elmondták mindazt a gyermek Jézus „bölcsője” mellett Máriának és Józsefnek, amit a gyerekekről az angyaltól hallottak. A angyal üzenetét a pásztorok terjesztették el. — Mária, ahogyan Jézus születése előtt Erzsébet kapta jelül, úgy kapta jelként Jézus születése után a pásztorokat.

A föld legegyszerűbb emberei tolmácsolásában kapta a mennyei hiradást: a jászolbölcső bepólyált gyermeke a Megváltó, az Úr Krisztus. A következő prófécia a templomban hangzott el Jézus bemutatása alkalmával. Az agg Simeon karjába veszi a gyermeket, imádkozva érte és prófeciát mond róla, ezzel együtt jelzi Mária sorsát. *Simeon éneke*, az úgynevezett *Nunc dimittis*, az V. századtól kezdve az esti istentisztelet liturgiájában szerepel.⁹ Jézus megjelenése az üdvösség korának nyitányát jelenti. A *to sôtérion sou* az üdvösség és üdvösséget hozó körülírása. A Megváltó munkája az embernek üdvösséget jelent. Ist

⁸ LENKEYNÉ SEMSEY K.: *Evangéliumi szemelvények*. 16kk.

⁹ GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1964. Evangelische Verlagsanstalt, 50. l.

megváltó munkája elkezdődött. Isten reménységet ad az ember eljövendő életére nézve. Az az üdvösség, amit Isten elkészített, univerzális, minden népnek szól (Ézs 52,10). A *phós és doxa* a *to sôtérion* appositíójaként szerepel. Ézs 42,6; 49,6 szerint az üdvösséget hozó, a világosság, amely megjelenik a népeknek. Isten szolgálja eloszlatja a sötétség mindenféle formáját, és népek számára megteremt a lehetőséget arra, hogy kikerüljenek a sötétség hatalma alól (Jn 8,12; 12,46; Lk 1,78). Ez ugyanakkor Izrael, Isten népe számára doxa. Ő világosságban él helyzete szerint, így Isten dicsőségének túlárado világosságának fényében. Az üdvösség a zsidók közül támadt. A gyermek küldetésének a visszhangja kettős. Míg Simeon a gyermek felé fordul és róla mond próféciát szüleinek, áldva az Urat, addig Anna bizonyágtétele a gyermekről a templomi gyülekezetnek szól, azoknak, akik várták a megváltást. A Megváltó megérkezését a megváltásra váró népnek Anna, a prófétanő hirdette meg.¹⁰ A minden nép szabadítását munkáló Úr Isten — Jézus bemutatása alkalmával — megszólaltatja egymás mellett egy férfi és egy nő: Simeon és Anna bizonyágtételét annak jeleként, hogy az Úr férfiak mellett nőket is elhív szolgálatára, a Megváltó hirdetésére. Isten nemcsak a Megváltó eljövételében vette igénybe az asszony szolgálatát, hanem a Megváltó megjelenésének meghirdetésében is. Az idők teljességének a korában, amikor Isten kibocsátotta az ő Fiát, aki asszony által lett (Gal 4,4), megszólal az asszony által lett Fiúról a női bizonyágtétel. A teremtésben egymásnak ajándékozott ember együtt áll az idők teljességében a Megváltó Úr meghirdetésének szolgálatában.

3. Konfliktusok Jézus és Mária között

Jézus küldetése során az isteni szempont és a földi szempontok ütközése okozott gondot, konfliktusokat idézett elő. Jézus nemcsak Mária Fia, hanem az Isten Fia. Máriának számolnia kellett az anyai tisztból adódó hivatása korlátaival. Ez nem könnyű. Mária emberi, érthető szempontjainak rá kellett hangolódni Isten akaratára. Isten akaratának az ismerete és Isten akaratának a cselekvése még Isten választott, különös, páratlan jelentőségű szolgálatra elhívott eszközeinek esetében is újra meg újra feszültséget jelent. Az ígérete, amelyet hallott Mária az angyaltól, a pásztoroktól, a kijelentés, amit kapott Simeon és Anna bizonyágtétele által, lassan hatották át Mária gondolatait. Mária harca Jézusért, és Jézus harca Máriáért és minden emberért jellemzője Isten Fia és anyja életének. A Megváltóról szóló ígélet és az anyai szeretet, az anyai aggodalom és féltés ütközése elkezdődött már a tizenkét éves Jézus megjelenésével a templomban (Lk 2,39–52). Folytatódott Jézus első messiási jele alkalmával Kánában (Jn 2,1kk) és nyilvánvalóvá vált azzal, hogy családja meg akarta akadályozni küldetése teljesítésében (Mk 3,31–35). Családja mentő szeretetből ugyanazt akarta, amit Izrael vezetői hatalmuk féltéséből, gőgből, az alázat hiányából, Krisztus messiási igényének elutasításából: megakadályozni Jézus nyilvános munkáját, messiási küldetésének teljesítését.

¹⁰ GRUNDMANN, W.: i. m., 92. l.

3.1. Szülői aggodalom – fiúi engedelmesség

Jézus istenfélő szülők gyermekeként növekszik Názáretben. A szülők, mint istenfélő, kegyes emberek, évenként rész vesznek Jeruzsálemben a nagy ünnepeken (2Móz 23,14kk.). Jézus tizenkét éves korában szüleivel együtt megy fel a templomba, de nem indul velük együtt vissza. A történet Lukács szerkesztő munkája előtti írásos forrásra utal, amelyet valamelyik, János köréből származó Jézus tanítvány rögzített. ¹¹ A gyermek Jézusról szóló történetek igen nagy számban fordulnak elő az apokrifus evangéliumokban, a kánonikus evangéliumokban ez az egyetlen hely, amely Jézus gyermekkoráról tudósít, minden legendás elemet mellőzve hirdeti, hogy Jézus Isten kegyelme által növekszik testben és lélekben, készül hivatására, a mennyei Atya szolgálatára. Mária és József a maguk szülői aggodalmával nem állhatnak Jézus hivatása teljesítésének útjába. A szülői tekintély korlátja a mennyei Atya akarata iránt való engedelmesség. A mennyei Atya iránt való engedelmesség viszont magába foglalja a szülők iránti engedelmisséget. Mária Jézustól olyan dolgot hall, amelyet, bár nem ért, szívébe zár és töpreng rajta. Mindenesetre Jézus kérdése: *ouk édeite hoti en tois tou patros mou dei einai me?* – hiányos szerkezet, amely vagy így egészítendő ki: *Nem tudjátok, hogy az én Atyám dolgaiban kell foglalatossnak lennem?*, vagy így: „... az én Atyám házában kell lennem.” Az *en tois* mögül ugyanis valamelyik főnév hiányzik. Az viszont mindenképpen világos, hogy Jézus Atyjának nevezi a Mindenhatót. Kijelentése, kérdése eszméleti Máriát a közte és a mennyei Atya közt lévő páratlan, egyedülálló kapcsolatra, istenségére. — Mária szívében tartott és megőrzött Ige egykor hit által válik érthetővé számára. A Jézusra vonatkozó ismeretek Lélek által nyerik el értelmüket.

3.2. Az anyai tiszt lehetősége és korlátja

Jézus az első messiási jel alkalmával eszméleti anyját arra, hogy anyai tiszte lehetőségének korlátja a mennyei Atya iránti engedelmisség. A kánai csodának a szinoptikusokban nincs parallellje. BULTMANN az úgynevezett sémeia-forrásra vezeti vissza. ¹² Szerinte ahhoz a tradíció-réteghez tartozik, amely már János evangélista írása előtt jóval korábban megvolt írásban. — Persze az kérdés marad, hogy vajon nem éppen János munkájának eredménye volt-e az? Elképzelhető, hogy nemcsak azok a tradíció-gyűjtemények születtek meg az ősegyházban Jézus messiási munkájáról, amelyeket az újszövetségi tudomány a szinoptikusok forrásaiként feltételez, hanem ezen túl lehetett olyan forrás, olyan hagyományanyag is, amelyet a szinoptikusok nem ismertek. E mögött állhat János, mint szemtanú, akkor is, ha az írásba foglalás nem az ő munkája. Írásbeli forrást feltételez e történet mögött SCHULZ is. ¹³ Szerinte János ezt — az írásban már korábban rögzített — anyagot, amikor sor került az evangélium írására, átdolgozta, kiegészítette és beillesztette az evangéliumba. — A csoda

¹¹ VARGA ZS. J.: *Lukács evangéliuma*, 34. k.

¹² BULTMANN, R.: *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 1959. Vandenhoeck-ruprecht, 78. l.

¹³ SCHULZ, S.: *Das Evangelium nach Ioannes*. Göttingen 1975. Vandenhoeck-Ruprecht, 45. l.

minden mozzanatában annak a jele, hogy a szavak és a tettek mögött többet kell keresnünk, mint amennyi abból első hallásra érthető.

Krisztus kerül az erőtlenné lett, megüresedett zsidó szertartás helyére, ajándékozva a megtisztulásra szolgáló kővedrekbe öntött víz borrá változtatása által az evangélium tüzeit és az erő lelkét (Jn 1,17), amely bőségével és józanságával minden eddigi dolognak fölötte van. Jézus átváltoztatja Keresztelő János megtisztulást hirdető „kereszttségének vizét” „borrá”, amely később az új szövetségkötés, a Krisztus áldozatát hirdető úrvacsorának egyik jegye. Krisztus vére tisztít meg minden bűntől (1Jn 1,7). Az új szövetségkötést, Krisztus áldozatát hirdeti a későbbiekben a kehelybe kitöltött bor (Mk 14,24par).

Így érthetjük meg az ő órájára való utalást — már itt, messiási munkájának kezdetén —, amelynek először el kell jönni. Az ő órája az Atya útmutatása szerint való alkalma annak, amikor az új szövetség megkötését jelentő engesztelő áldozat vére kiontatik. Ezt jelzi az az óra, amikor a kővedrekbe öntött víz borrá lett. Az ünnepi alkalom méltó kerete annak, amit Jézus tett.

Jézus messiási munkája kezdetén eszmélteti Máriát anyai tisztének a korlátaira, a köztük levő különbségre személyüket és küldetésüket illetően. Mária szavaira Jézus válasza: *ti emoi kai soi, gynai?* Egy meglehetősen széles körben elterjedt népies beszédmód fordulata, amelynek elutasító jellege hangsúlyától és a körülménytől függően különböző módon lehet erős vagy kevésbé erős, az *aamah li válák* héber formula megfelelőjeként.¹⁴ Ez a formula nem egyszer s mindenkorra jelenti a közösség megszakítását, az elutasítást, hanem csupán az éppen szóban forgó konkrét esettel kapcsolatban (Bír 11,12; 2Sám 16,10; 19,22; 1Kir 17,18; 2Kir 3,13; 2Krn 35,21; Ézs 3,15; 22,1; Jer 2,18; Hos 14,9). A *gynai* megszólítás nem tiszteletlen,¹⁵ azonban mégis egy világos jeladás Jézus részéről az anyja és közte lévő különbségről, mivel anyja átlépi hatáskörének határait. Mária páratlan jelentőségű hivatása nem jelent jogot ahhoz, hogy Jézust csodatételre felszólítsa. Mária ugyanis azzal, hogy figyelmeztette Jézust, csodatételre indítja. Ez nemcsak Jézus válaszából derül ki, hanem a történet további részleteiből és az elbeszélés stílusából: *oupó hékei hé hóra mou*, „Nem jött el még az én órám”. Jézust nem emberi ösztönzések határozzák meg tetteinek véghezvitelében, még akkor sem, ha ezek saját anyjától jönnek, hanem az Atya akarata — állapítja meg HAENCHEN.¹⁶ A párbeszéd stílusa kifejezi azt a belső feszültséget, amely a dialógust jellemzi (vö. Jn 5,19.30; 7,6; 8,25). Az óra itt a *kairos* értelmében szerepel, ti. valaminek az alkalma. Ha kevés idő múlva az óhajnak eleget tesz mégis Jézus, az nem azt jelenti, hogy ellentmondásba jutott önmagával, hanem csupán azt, hogy engedelmeskedik az Atya akaratának, követi Isten útmutatását, indíttatást nyert a csoda megtételére (Jn 7,6). — Mária megérti Jézus szavát, és a szolgálakat a szava iránti feltétel nélküli engedelmeszségre indítja. Nem világítja meg a szöveg, hogy Mária milyen kapcsolatban volt a ház lakóival, és milyen alapon rendelkezett a szolgálakkal. Rendelkezéséből nyilvánvaló az a bizonyosság, hogy Jézus

¹⁴ BLASS-DEBRUNNER: *Grammatik des Neu testamenlichen Grichisch*. Göttingen 1954. Vandenhoeck-Ruprecht, 299. l.

¹⁵ BAUER, W.: *Grichisch-deutsches Wörterbuch*. Berlin 1988. Gruyter, 335. l.

¹⁶ HAENCHEN, E.: *Johannes Evangelium*, Tübingen 1980. J. C. B. Mohr, 188. l.

valamilyen módon fog segíteni. A szolgákat arra készíti fel, hogy ha érthetetlen lenne is számukra az útmutatás, akkor is kövessék. A párbeszéd után csoda történik. Nemcsak a víz borrá változtatásán van a hangsúly ebben a csodában, hanem azon is, hogy ez rendkívül nagy mennyiségű vízzel történik meg. Jézus kívánságára az üres kővedrek színültig megtelnek. A szolgák kettős parancsot kaptak. Jézus emberi eszközök által végzi csodálatos munkáját. Nem állítja félre az embert, hanem megszólítja, igényli szolgálatát. Általa végzi jó, megoldást jelentő munkáját. Jézus messiási küldetése kezdetén úgy jelentette be igényét az emberre, hogy jelét adta a teremtet világ elemeire kiterjesztett igényének.¹⁷ A víz a földdel, a tűzzel és levegővel együtt a teremtés őselemeihez tartozik. Jézus a teremtés elemeivel rendelkezik. Van hatalma ahhoz, hogy céljának megfelelően megváltoztassa, hasznosítsa azokat.

Az elemek feletti hatalmával, a víz borrá változtatásával azt jelzi, hogy ő úgy avatkozik bele a teremtet világ elemeinek a rendjébe, hogy munkája nyomán öröm és boldogság vár az emberre. Jézus első messiási jele nemcsak azt hirdeti, hogy megjelenésével az üdvösség, az öröm kora kezdődött el, hanem azt is, hogy ennek az alapja az ő áldozata. A bor Jézus vérének, az új szövetség vérének a szimbóluma. Amikor eljön az ő órája, áldozata által valósítja meg azt, amit az első messiási jel hirdet. Krisztus isteni hatalma által történik a csoda, amelynek az ember az ő szava iránti engedelmségével lehet részesévé. Mária hangsúlyozza az ember engedelmségének jelentőségét, Jézus jelzi mindennek feletti hatalmát, amelyet az ember megmentésére és javára használ.

3.3. Családi mentő szándék — Jézus megtartó munkája

(Mk 3,31–35; Mt 14,46–50; Lk 8,19–21)

A történet részletes bevezetése a szituációt jól érzékelteti. A család meg akarja akadályozni Jézus további nyilvános munkásságát. Anyja, testvéreivel együtt keresi, és hívják haza azért, hogy ily módon megmentseik ellenségeitől. Családja „jó szándékú” mentő akciója mögött hitetlenség van. Tettük Jézus messiási munkáját akadályozná meg, a mennyei Atya akaratának teljesítését gátolná. Jézus anyja és testvérei Názáretben éltek (Mk 6,3). — Jézus családja még nem érti az Úr munkáját, nem ismeri Jézust igazán. Anyjának és testvéreinek is újjászületésre van szüksége ahhoz, hogy felismerjék benne a Messiást. A sejtelen, a csodálkozás, az elmélkedés az ígéreteken még nem hit. A közhangulat Izrael vezetői részéről egyre inkább Jézus ellen fordul. A családja úgy akarja menteni, hogy hazahívja és otthon tartja. Jézus válasza éles. Esmélteti anyját és testvéreit, háza népét arra a házra, amelynek ő az Ura, és arra a családra, amely — SCHNIDEWIND kifejezésével élve — „*familia Dei*”, *Isten családja, Isten népe*.¹⁸ Isten akarata nem az, hogy Jézus testi családja köré visszavonuljon. Isten akarata sokkal inkább az, hogy anyja és testvérei is, férfiak és nők egyaránt Isten nagy családjának tagjai sorába belépjenek. Ennek az útja: Isten akaratának cselekvése,

¹⁷ LENKEYNÉ SEMSEY K.: *Nők az Újszövetségben*. 66kk.

¹⁸ SCHNIEWIND, J.: *Das Evangelium nach Markus*. Berlin 1958. Evangelische Verlagsanstalt, 72. l.

Jézus iránt való feltétlen bizalom alapján. Nem Jézusnak kell visszatérni anyjához és testvéreihez, hanem anyjának és testvéreinek a Jézusban megjelent Isten egyszülött Fiához. A Jézussal való testvéri közösség feltétele egyedül Isten akaratának cselekvése. Figyelemre-méltó, hogy a szinoptikus evangéliumok egyöntetűen a Gecsemáné történetében Isten akaratáról beszélnek (Mt 26,42k.par.). *János evangéliumában* szintén rendkívül hangsúlyos Jézus számára Isten akaratának teljesítése (Jn 4,34; 7,17). Jézus számára ez a munka a megváltás elvégzése volt (Jn 2,17; 5,30; 6,38). Annak a szolgálatnak az elvégzése, amit az Úr, a mindenható Isten Jézustól várt. Isten akarata magába foglalja a család igazi javának szolgálatát. A család viszont nem zárhatja be a maga körébe Isten Fiát, Mária fiát. Jézus éppen azzal szolgál családjának is, és éppen így tesz értük a legtöbbet, hogy nem vonul vissza köreikbe, hanem teljesíti a mennyei Atya akaratát. Ez az akarat foglalja magában Jézus családjának és minden családnak a megtartását, üdvösségét. Mária és a testvérek menteni akarják Jézust, Jézus viszont éppen azzal lett megmentője Máriának, a testvéreinek és minden embernek, hogy ellenállva a család mentési akciójának végezte tovább munkáját. Engedelmes volt az Atya akaratára iránt mindhalálig, a kereszthalálig (Fil 2,5kk.). Minél jobban előrehalad Jézus megváltó munkája végzésében, annál élesebbé válik az ellentét az emberi szempontok és Isten akarata között.

4. Van, ami még többet jelent, mint az anya—fiú viszony

„Boldog az az anyaméh, amely hordozott... Még boldogabbak viszont azok, akik hallgatják Isten ígését és megtartják.” (Lk 11, 27—28). Ennek a rövid epizódnak a különös jelentősége az, hogy míg Izrael nagy része egyre inkább elutasító magatartást tanúsít Jézus iránt, s olyan jelt kíván tőle, amely által bebizonyítja istenségét, mintegy igazolja magát Izrael hivatalos testülete előtt, addig egy egyszerű asszony — a maga közvetlen modorában —, minden körülményeskedést mellőzve, felemeli szavát mellette, és biznyságot tesz Jézus rendkívüli jelentőségéről. Egy egyszerű asszony többet ismert fel Jézusból, mint Izrael hivatalos testülete, a Nagytanács együtt. Az asszonynak Jézusról szóló biznyságtétele is kiegészítésre szorul. Jézus ezt meg is teszi. Kiegészíti, módosítja a hiányos ismeretből, de szeretetből és személye iránti tiszteletből és megbecsülésről tanúskodó biznyságtételt (Mt 12,20). Az asszony szavai a zsidó szemléletet hűen tükrözik, amely szerint egy asszony boldogságát a fia „nagysága” jelenti (Lk 11,5—27a).

Jézus válasza kiegészíti, így módosítja az asszony mellette szóló szavait. Ő is boldogmondást mond. Mondata nyomán azonban világossá válik, hogy azoknak a köre, akikre ez a mondás érvényes, sokkal nagyobb, mint ahogyan az asszony gondolja egyrészt, másrészt nem a vele való testi kapcsolat, hanem a vele való lelki közösség az alapja: az Igére való figyelés és az Úr szava iránti engedelmesség, az Úr beszédének megtartása. Mária boldogságának is ez az alapja (Lk 1,38.45; 2,19.51; 8,15). Mária figyelt Isten szavára, hitt és engedelmeskedett. Isten szavának a hallgatása és megtartása óvja meg az embert ugyanis a sötétség erejétől. Megőrzi attól, hogy az ember visszakerüljön a démoni hatáskörbe, megtart az élő Istennel való közösségben, az ő uralma alatt. Jézus mondata a mellette megszólaló

asszonynak is lehetőséget ad arra az életre, amelyre érvényes a még nagyobb boldogság. Jézus ugyanis minden ember számára megteremtette a boldog élet feltételét. A vele való közösség nemcsak azok számára adatik, akik családja szűk köréhez tartoznak, hanem mindenkinek, aki csak hallgatja és megtartja beszédét.

5. Az anyjának, Máriának otthont teremtő Fiú (Jn 19,25–27)

Jézus anyját a szeretett tanítványra bízta. A kereszt eseményeinek azt a mozzanatát, amelyben Jézus anyjáról, Máriáról gondoskodik, csak János örökölte meg. — Jézus, miközben az egész teremtett világ számára új életlehetőséget teremt szenvedése és halála által, megoldja anyja egyéni életének, földi sorsának kérdését is. Arról van itt szó, hogy Jézus tanítványi közösségében annak a szeretetnek kell megvalósulnia, ami egyrészt a jó családi légkört jellemzi, másrészt Jézus tanítványainak otthont kell teremteniük a magukra maradt, segítségre, támaszra szoruló elhagyatottak számára. A szeretet-közösség nemcsak a testi hozzátartozók körében érvényes, hanem a lelki közösség, Jézus követőinek körében is. Ebben a közösségben otthonra kell találni minden magára hagyott, gondoskodásra váró embernek. A szeretet tettekben, a gondoskodásra szoruló emberek hétköznapi élete kérdéseinek rendezésében realizálódik Jézus kereszten megszólaló útmutatása szerint. — Jézus itt azt is kifejezésre juttatja, hogy a tanítványi körben együtt és egymás mellett akarja látni a férfit és a nőt. Mária anyai tisztje kiterjed a tanítványi kört képviselő Jánosra, János fiúi tisztelete veszi körül a Mester útmutatása szerint Máriát, Jézus anyját. Jézus anyjának ott van a helye tanítványai között. Az ő tanítványainak a feladata, hogy magukénak tekintsék az anyját. A kivégzés színhelyén nemcsak azok voltak jelen, akik a halálos ítéletet végrehajtották, hanem ott volt azoknak a szűk köre is, akikhez a szeretet szálai fűzték. Az asszonyok akkor is ott voltak Jézus mellett Jánossal, amikor emberileg teljesen reménytelennek látszott a helyzete. Jézus a kereszt szenvedései között is az irgalmasság, a vigasztalás szavát hirdeti, megoldást ad anyjának, s ezzel jelzi a jövő útját. A szeretet-közösséget biztosítja számára azzal, hogy fiúként ajándékozza neki a szeretett tanítványt. Az „Asszony” megszólítás Máriát arra emlékezteti, hogy Isten országának keretén belül új kapcsolódási rend van érvényben.

Egészen átfogó jellegű az a szeretet-közösség, amely Krisztus követői között érvényesül. Annak a szeretetnek kell meghatároznia Jézus követőinek egymáshoz való viszonyát, amely a földi keretek között a legközvetlenebb testi kapcsolatok esetében érvényesül. Mária fiaként kapja Jánost, hogy szeretetével vegye körül. Mária anyai tisztét a tanítványi körben éli meg. Jézus tanítványában fiát kell látnia. Jézus szava Mária hivatását megerősíti, és új perspektívába állítja. Jánost, a szeretett tanítványt viszont arra indítja, hogy anyjának tekintse Máriát. Otthont, támaszt, szeretet-közösséget biztosítson neki, fiúi tiszteletével és megbecsülésével vegye körül. Mária szem- és fültanúja volt Jézus kereszthalálának. Hallotta, amikor elhangzott a kereszten szenvedő ajkának utolsó szava: „Elvégeztetett” (Jn 19,30). Ez azt jelenti: Jézus teljesítette azt, amit az Atya rá bízott, és amit ő vállalt (Zsid 10,7). Amikor eljött az ő órája (Jn 12,23), engesztelő áldozattá lett a mi bűneinkért és az egész világért (1Jn 2,2). Életét adta váltságul mindenkiért (Mt 20,28). Kereszthalála jelent megváltást a

bűn, a halál uralma alól minden embernek: Máriának, Jézus anyjának és földi rokonsága tagjainak is.

Mária és Jézus testvérei ott vannak Jézus megdicsőülése után a tanítványok közösségében. Az az objektív adottság, amely Jézus megváltó munkája által minden embernek adatott, Mária részéről párosult annak a feltételnek a teljesítésével, amely követelmény minden emberrel szemben, a Jézusba vetett hittel, és az útmutatása, a szava, a mennyei Atya akarata iránti engedelmességgel.

Összefoglalás

1. A Jézusról szóló kijelentés azt hirdeti Máriának, hogy Isten általa küldi a földre emberi testben az ő Fiát, aki nagy lesz, uralma örökké való. Az Isten Fia Mária fiaként jelenik meg a földön, tökéletes Istenként és tökéletes emberként.

2. Jézus a megígért Megváltó, a Messiás, az Úr Krisztus, aki a próféciaák jövődöleése szerint jött el a világba. A mennyei követek üzenetét a pásztorok tolmácsolják Máriának és Józsefnek. Az agg Simeon hirdeti Jézus születésének jelentőségét Mária személyét érintően, annak a templomi gyülekezetnek.

3. Jézust személyének titka és küldetése úgy köti az Atyához, mint senki mást. Az Atya dolgai a legfontosabbak neki. Erről szól a miatta aggódó anyjának már gyermekként a templomban.

4. Jézus küldetése teljesítésében egyedül az Atya akaratára figyel és annak megfelelően jár el mindenben. Az első messiási jel hirdeti, hogy Jézus megjelenésével elkezdődött az üdvösség kora. A hatalommal rendelkező Úr a teremtés elemeit emberi eszközök által megváltó munkája szolgálatába állítja az Atya akarata szerint. Mária jelzi a megoldásra váró, a kellemetlen szükséghelyzetet. — Jézus, személyét elrejtve, de közbelépésének következményét, rejtetten ható munkájának eredményét közkinccsé téve ad a szükséghelyzetben jó megoldást, jelezve a legnagyobb szükség, a legválságosabb szituáció megoldását az ember számára az Atya által meghatározott időben. A Jézusban jelenlévő Isten munkája, Isten csodája, a csoda véghezvitele titok, mindig titok is marad, az emberi szemek számára csak az látható, hogy a szolgák jönnek, mennek, vizet hoznak, „vizet” merítenek és viszik a násznagynak. Az emberi munka, az emberi engedelmség által Jézus adja a maga áldását, amelynek következtében a válságos helyzet megszűnik. A láthatatlan Isten látható emberek által munkálkodik.

5. Jézust megváltó munkája teljesítésében még anyja, Mária féltő szeretete, de csak az emberi szempontokra tekintő, a fiát mentő akciója sem tartóztathatja fel. Mária menteni akarja Jézust, Jézus éppen azáltal lett Máriának és minden embernek, az egész teremtet

világnak a megmentője, hogy ott és akkor nem Máriának, hanem az Atya akaratának engedelmeskedett.

6. Jézus hirdeti, hogy a földi, testi kötelékeknek, még a legszorosabbaknak is át kell minősülni. Az anyja, Mária boldogsága akkor igazi boldogság, ha sokakkal együtt cselekszik a mennyei Atya akaratát. A tartós, az el nem múló boldogság titka Jézus kijelentésének hallgatása és megtartása.

7. A kereszt Krisztusa anyjáról úgy gondoskodik, hogy a mindennapi kenyéren túl rész legyen annak a beszédnek a hallgatásában, amely lélek és élet (Jn 6,63). — Mária által lép be Jézus emberként a földi életbe, Jézus által lépett be Mária az örök életbe. Mária Jézus anyja, Jézus Mária Megváltója Péter apostol bizonyágtétele szerint: „... *kai ouk estin en all oudeni hé sótéria, oude gar onoma estin heteron hypo ton ouranon to dedomenon e anthrópōis en hó dei sóthénai hémas.*” „... és nincsen üdvösség senki másban, mert nem is adatott az embereknek az ég alatt más név, amely által üdvözülhetnénk.” (ApCsel 4,12).

KESERŰ GIZELLA

A MÁRIA-KULTUSZ NÉHÁNY SAJÁTOSSÁGA LENGYELORSZÁGBAN

Nemcsak a Mária-kultusszal vagy a kelet-európai katolicizmus történetével, hanem egyáltalán a lengyel fejlődés sajátosságaival foglalkozók — még a publicisztikában is — számontartják Lengyelország Szűz Máriának való följánlása egyes állomásait. Ám jóval kevesebb pontos konkrétum ismert az országon kívül erről a nemzeti történelem szerves részét képező jelenségről. Az elsősorban pálos közvetítésű magyar hatás ténye a mi kutatóinkat sokszor egyoldalú megközelítésre, leegyszerűsítésre csábítja, ezért az alábbiakban a dolgozat az ezzel kapcsolatos legújabb lengyel eredményeket foglalja össze, de figyelmét kiterjeszti a trident utáni megújulás ottani változatának csomópontjaira: a nemesi köztársaság harcias szarmata identitástudatával összefüggő újfajta Mária-tiszteletre; a sokvallású—nemzeti ország hazai alapítású rendjeinek sajátos küldetéstudatára; a kolostori élet reformja keretében néhány női rend rendkívüli affinitására a meditáció iránt egy korszerű misztikus átélés jegyében.

Az ilyen példák megvilágításával egyúttal szeretném felhívni a figyelmet egy jelentékeny, de nálunk egyáltalán nem ismert kutató, KAROL GÓRSKI közelmúltban lezárult életművére.

A lengyelországi Mária-kultusz nagyon sokrétegű, összeforrott az állam életével, mígnem nemzeti kultusszá vált. Mivel az első rendek után folyamatosan újak telepedtek északi szomszédainkhoz, náluk is mindig új színeket kapott a Mária-tisztelet, attól függően, milyen szerepe volt az adott rend életében.

Elsőként a bencések érkeztek Lengyelországba, akik Máriát királynőként tisztelték. A Legszentebb Szűz Mária Mennybemenetele jegyében szervezték meg az egyházi hierarchiát, neki szentelték az első épületeket, a legrégebb képek is ezt a kultuszt ábrázolták. A mennybemenetel megkülönböztetett tiszteletének magyarországi hagyományát jobban ismerők biztosan tudják, lehetett-e szerepe a párhuzamban annak, hogy Szent András és Benedek épp lengyelországi bencés környezetből érkezett hozzánk. Augusztus 15. kiemelkedő ünnep volt ott is — lengyelül Matka Boska Zielna azaz Gyógyfüves Istenanya napjaként ünnepelték. A még élő pogány hagyományok szervesülésére és a paraszti élet tevékenységeihez való alkalmazkodásra utalnak más elnevezések is: Matka Boska Jagodna (Áfonyás Istenanya, a mi Sarlósunk megfelelője), Matka Boska Siewna (Vető Istenanya, Kisasszony napján ünnepelték).

A *Salve Regina, Mater Misericordiae* kezdetű francia, de a már lengyel szerzőségű *Pod Twoją obronę* (A Te védelmedbe) kezdetű antifóna és az egyik első lengyel imádság, *Pod Twój płaszcz się uciekam* (Palástod alá menekülünk) már a 12. században a gondoskodó és könyörületes Madonna kultuszát jelzik. Lengyelországban is ciszterek népszerűsítik Mária

közbenjáró szerepét az Űrnő, Nagyasszony jelentésű *Pani* cím nagyon erős hangsúlyozásával, de Krisztus és a közbenjáró Istenanya középponti helyet foglal el a keleti keresztény tradícióban is. A szomszédság, az uralkodó családok közti sűrű rokoni kapcsolatok mind a lengyeleknél, mind nálunk sok szálát fontak a római és a bizánci kereszténység között. Hedvig és Jagiełło vallásosságának is kimutatták már keleti hatást tükröző vonásait.

Ahogy Magyarországon, a XIII–XV. században az 1237-től Lengyelországban is tevékenykedő ferencesek hangsúlyozták elsősorban a Szűzanya emberi tulajdonságait, főként a bölcsőnél ringató és a keresztnél gyászoló anyát népszerűsítve. A Boldog Istenszülő és a Fájdalmas „Megváltótárs” nagy hatással volt a középkori lengyel hívőkre, a Fájdalmas Istenanya Testvérületei is egyre szaporodtak. A korabaliekt hite szerint anyasága annak a kiváltságnak a forrása, hogy közbenjáró lehessen, amit gyönyörűen példáz a *Bogurodzica* legkorábban a 12. sz. közepén, legkésőbb a XII–XIII. sz. fordulóján keletkezett 1–2. versszaka: ¹

Bogurodzica dziewica, Bogiem sławiena Maryja,
U twego syna Gospodzina, matko zwolena Maryja!
Życzmy nam, spuści nam,

Kyrieleison.

Twego dzieła Krzcičila, Bożyce,
Usłysz głósy, napełni myśli człowiecze.
Słysz modlitwę, jaż nosimy,
A dać raczy, jegoż prosimy:
A na świecie zbożny pobyt,
Po żywocie rajski przebyt.

Kyrieleison.

Istenszülő Szűz, Istentől híresült Mária
Fiadnál, a hatalmasnál, áldott anya, Mária
járj közben, szerezz bocsánatot.

Kyrieleison.

Keresztelő (Jánosra), Isten fia,
Hallgasd szavunk, teljesítsd az emberi vágyakat.
Hallgasd imánkat, tehozzád szól,
Megadja majd, amit kérünk:
A világon jámbor időzés,
Élet után mennyei létezés.

Kyrieleison.

Ezeket a sorokat gyakran énekelték templomon kívül is, körmenetben, táborozáskor, csatába menet (pl. Grunwaldnál, Várnánál). A lejegyzett törvények előtt — másutt is ismert szokás szerint — mindig helyet kaptak, Máriának ajánlva minden országos, társadalmi és személyes ügyet. Ugyanakkor a korai lengyel nyelvű énekek és imádságok szinte mindegyike királynőnek tekinti őt. ²

¹ *Poeci polscy od średniowiecza do baroku*, szerk.: ŻUKOWSKA, KAZIMIERA, 7–8, 653–654.

² *Maryja czysta dziewica, Zdrowaś Królowo wyborna, O Gospodzie uwielbiona vagy a későbbi Witam Cię witam Królowo, Zawitaj Córkó Ojca Przedwiecznego* stb. BRÜCKNER, ALEKSANDER, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Kraków é.n. 104, 116–136; MICHAŁOWSKA, MARTA, *Palladium polskie. Militarne aspekty ikonografii maryjnej XVII–XVIII w.*, in: *Studia Claromontana* T.6, Wydawnictwo oo. Paulinów, Jasna Góra 1985, 25–46. és *Matka Boska w poezji polskiej*, Lublin, 1959.

Jagelló Ulászló a grunwaldi csatába Lengyelország Védelmezője Istenanya nevével ment, majd a győzelemért hálából alapított a Győzedelmes Szűz Máriának ajánlott templomot.³ A lengyel kereszténység ekkoriban kapott *hazai politikai–katonai tartalmakat*, amelyek a szomszédokkal vívott, eleinte védekező háborúkra kényszerített országban már ekkor nemzeti jelleget adnak a Mária-kultusznak. Ulászló apja, Jagelló idejében nagy tisztelettel övezték a Bolognából hozott Boldog Istenanya képét Krakkóban (Kazimierz, Szent Katalin templom), amit *Beata Virgo Polonorum*nak neveztek. Ennek jelentőségét azonban — a husziták 1430-as jasna górai pusztításakor megesett csodákat követően — az ottani Fekete Madonna képmásának híre és jelentősége elhomályosította, sőt, azonnal vonzani kezdte a magyar, morva, cseh, sziléziai, porosz, szász és litván zarándokokat. Ez két fontos példája annak a keleti egyház hatását mutató jelenségnek, hogy a Mária tisztelet a szobrok kultuszának korában kegyképek köré összpontosult.

Természetesen a Jasna Górára telepedett pálosok körében sem ismeretlen a Legszentebb Szűz — mint a nemzet védelmezője — királynőségének tisztelete.⁴ A magyarországi hagyomány továbbéléséről, sőt megerősödéséről árulkodnak az ott őrzött kéziratok (pl. az 1514-es misekönyv), vagy egy három évvel korábban Velencében nyomtatott munka fametszete, MIKOŁAJ Z WILKOWIECKA és WALENTY Z WARTY prédikációi. Így Jasna Góran összekapcsolódhatott a két ország hagyománya, ahol a hazai szálát erősítette az uralkodók és családjaik rendszeres zarándoklata a częstochowai Madonnához.

A lengyel kutatás bizonyítani látszik, hogy az első Jasna Górára zarándokló uralkodó, Nagy Kázmér — először koronázását követően, 1448-ban, tehát már a husziták támadásakor megesett csodák után, majd a hetvenes években, mindkétszer rendkívül szorongatott politikai helyzetben ment a kolostorba. Első zarándoklatára anyja, Zsófia is elkísérte. A királynő tizenhat évesen hagyta el a pravoszláv hitet, ami Mária-tiszteletének mégis komoly forrása maradhatott.⁵

A moszkvai fejedelemség felett Orszánál (1514) aratott győzelme után Öreg Zsigmond parancsot adott, tartsanak misét a Mennybement Istenanyának, mint a lengyelek Győzedelmes Királynőjének. Többször is elzarándokolt a częstochowai Madonnához, az előbb említett győzelem utáni hálaadása a leghíresebb útja volt, ahol följajánlotta a zsákmányolt hadizászlókat. A tisztelet és hála hasonló jeleit adták Máriának oroszok, törökök elleni sikeres hadjárataikért II. Henrik és utóda, Báthory István is, utóbbi kardját is neki ajándékozta. Bő száz évvel később Sobieski János minden hadjáratára magával vitte a kegykép másolatát, így Bécs ostromához is; a csata előtt mondott misén ez szolgált oltárképül.⁶

³ Lublinban 1412–1426 között.

⁴ SZABÓ LÁSZLÓ vizsgálta legutóbb a pálosok Mária-kultuszának eredetét, tanulmánya *Geneza kultu maryjnego paulinów węgierskich w XIII i XIV wieku* címmel jelent meg lengyelül in: *Studia Claromontana* T.3, Wydawnictwo oo. Paulinów, Jasna Góra 1982, 232–253.

⁵ GÓRSKI, KAROL, *Pielgrzymki Kazimierza Jagiellończyka na Jasna Górę*, uo. 43–48.

⁶ Jasna Góra Máriája mindezeknek megfelelően a 16. században már trónteremnek is beillő helyet kapott, baldachin alatt, a falakat a Bolognetti kardinális ajándékozta itáliai kordován borította. Ld. még OSIADŁY, EFREM J., *Znaczenie Jasnej Góry w religijności i kulturze polskiej według nauki O. Jana Dionizego Łobżyńskiego (1593–*

Talán a képek tiszteletének népszerűsége magyarázza, hogy a királynői címet felváltva kapja a kegykép és a Szűz. Először 1568-ban GRZEGORZ Z SAMBORA nevezte írásban a częstochowai Madonnát Lengyelország és a lengyelek királynőjének, ⁷ korábban mások (M. LAŃCKOROŃSKI, M. Z WILKOWIECKA, P. RISINUS) az ország patrónájának. 1588-ban a krakkói egyetem rektora ünnepélyesen kéri, legyen a szarmatak jó patrónája, ⁸ IV. Ulászló idején pedig egyenesen így imádkoztak:

„Daj panno za Twym męstwem, dostać Carogrodu” vagyis:
add, hogy vitézségeddel bevegyük a cárvárost. ⁹

A minden kegyelem közvetítőjére, Máriára építő devóciós áramlatok 16. században tapasztalható terjedése természetesen erősítette tiszteletét, új vonásokkal is felruházta azt. Ilyen volt a karmelita skapulárés Istenanya kultusza vagy a domonkosok Rózsafüzéres Máriája, ami a nálunk is ismert *Rózsafüzér-testvérülete* — a protestantizmus hódításával párhuzamos — alapítási lázában nyilvánult meg, és szintén kimutatható lengyelországi előzményeire utal, hogy pl. Danckában már a 15. században egy egész utcát, a Paternoster utcát rózsafüzér készítő mesterek lakták. ¹⁰ Az említett Öreg Zsigmond katonái ütközetbe menet rózsafüzért mondtak; egy 1508-as győzelem után a király tagja lett a krakkói Rózsafüzér testvérületnek, amiben utódai követték. Jagelló Anna, Báthory időskorú „ifjú” felesége 1577-ben gondoskodik e testvérületek terjedésének meggyorsításáról. A rózsafüzérnek végleges, mai formában való elterjesztése a domonkosok érdeme, ők nevezik át a Havas Istenanya krakkói Szentháromság templombeli képét Rózsafüzéresnek. Ezek másutt is ismert jelenségek, csakúgy mint a jezsuita kollégiumokhoz kapcsolódó Mária kongregációk szaporodása, ami mind a növendékek családjának, mind a környék lakosságának aktivizálására nagyon bevált. Oly sok jezsuita iskola nem mindig sikeres támogatójaként Báthory István ugyan közvetve hozzájárulhatott a Mária-tisztelet formálásához, a korábban elmondottak talán mégis cáfolják azt a több magyar szerzőnél olvasható állítást, hogy ő lenne Mária királynőként való tiszteletének meghonosítója szomszédainknál.

A Mária-tisztelet minden árnyalatának elterjedése majd utóda, a félig svéd III. (Vasa) Zsigmond uralkodása alatt következik be. A Trident utáni katolikus megújulás hatása és az eddig vázolt sok száz éves gondoskodás-, ill. patrónusság-hagyomány, valamint a török szomszédság következtében ezidőtájt ott is megjelenő „Lengyelország a kereszténység védőbástyája” gondolat — együtt határozták meg ennek a kultusznak állami, politikai és katonai vonásait. Talán ez magyarázhatja, miért hívták segítségül Máriát még a lengyel kálvinisták,

1654), uo. 104–124.

⁷ BUDZYŃSKI, JÓZEF, *O szesnastowiecznym poemacie łacińskim Grzegorza z Sambora „Censtochova”* (1568), uo. 49–67.

⁸ MICHAŁOWSKA i. m., 27.

⁹ A jasna górai Istenanya, ill. Częstochowa és a lengyel költészet kapcsolatát vizsgálja ROŻEJ, STEFAN JAN, *Obecność Matki Bożej Jasnogórskiej w polskiej twórczości poetyckiej*, in: *Studia Claromontana* T.3. 30–42.

¹⁰ BRÜCKNER, 434, 443.

sőt antitrinitáriusok is, ¹¹ jóllehet teológusaik rendszeresen cáfolják közvetítői szerepét, bírálják előtérbe állítását, Jézus középponti helyét látva veszélyben. ¹²

Az ún. „militáns Mária” kapcsán a latinul naplót vezető ALBRYCHT STANISŁAW RADZIWIŁŁ kancellár 1635-ben megjelent, Máriát hadvezérhez, hatalmas, jól megerősített városhoz hasonlító művét elsősorban feltételezett forrása miatt érdemes említenünk. Annak a JOANNES DAVIDnak *Pancarpium Marianum*ával mutat szoros rokonságot, akinek az 1600-as évek elején Antwerpenben sorra megjelenő műveit korán fordítják lengyelre. Semmiképp sem zárható ki, hogy honfitársai, a katolikus Németalföld lengyelországi misszionáriusai és az általuk terjesztett kegyes szerzők a korábban feltételezettnél nagyobb hatást gyakoroltak a magyar katolicizmusra. DAVID másik — a rá sokkal jellemzőbb misztikus aszkézissel jellemezhető — művét több lengyel kiadás után fordította magyarra WESSELÉNYI ISTVÁN *Az eljegyzett személyeknek paradicsomkertje* címmel. ¹³

*

Érdemes még egy kitérőt tenni, és a lengyel katolikus megújulás egyik — minden bizonnyal a Mária-tisztelet szempontjából is igen lényeges — sajátosságát bemutatni. Jelen esetben nemcsak a sokoldalú történész, a lengyel lelkiség történetében is fáradhatatlan forrásismeretet tanúsító KAROL GÓRSKI ¹⁴ iránti elfogultságunk indokolja, hogy ennek a megújulásnak néhány állomását bemutassuk, de az is, hogy a lengyel misztika sajátos jegyei elvezetnek a 17. századi Mária-kultusz egyedi vonásaihoz. Kitérőnk érthetőbbé teszi talán azt a hallatlan gyors gyarapodást, amit a század közepéig a női rendek mutatnak. ¹⁵

Véletlen csudás történet, ahogy a borjúláb főzése közben fél szemére megvakult, majd megvilágosodott Magdalena Mortęska (1556–1632), a befolyásos — a Báthoriakkal rokon — Kostka család tagja 1578-ban a chełmnoi bencés kolostorba kerül. Ő lesz az első lengyelországi megvalósítója a Trident után annyira ösztönzött kolostori megújulásnak, de nemcsak azé, sokkal több annál. A szegénység és aszkézis a környék lakói által kifosztott kolostorban magától értetődő volt, bár hősnőnk férfiasan küzdött a közös vagyonért. Szerintünk azonban a kolostoralapító korántsem volt igazán arisztokrata szemléletű (illetve arisztokratizmusa más jellegű, mint a már idézett, magyarul is olvasható mű alapján gondolhatnánk). ¹⁶

Igaz, hogy elsősorban nemesi származású lakói voltak házaiknak, és jobbágylányok nemigen lehettek novíciák, de polgárok szülöttei igen, előbbiek pedig a kolostorok mellett

¹¹ JANUSZ TAZBIR hívja föl erre a figyelmet ld. *Studia Claramontana* T.3, 445.

¹² KOROLKO, MIROSLAW, *Hieronima Powodowskiego „Odpowiedź krześcijańska na list ... do mnichów częstochowskich” na tle polemik dotyczących Jasnej Góry*, i. m., 68–81.

¹³ BÁRÓ WESSELÉNYI ISTVÁN, *Az eljegyzett személyeknek paradicsomkertje*, sajtó alá rendezte TÓTH MARGIT. *Adatár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, 28. köt. Szeged, 1990.

¹⁴ GÓRSKI, KAROL, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków, 1986, 397.

¹⁵ 1600–1650 között házaik száma háromszorosára, tagjaiké 840-ről 3760-ra nőtt, amivel érdemes összevetni a férfirendekre vonatkozó, sokkal szerényebb növekedést mutató adatokat. JERZY KŁOCZOWSKI—LIDIA MÖLLER-OWA—JAN SKARBK, *A katolikus egyház Lengyelországban*, Budapest 1994, 112, 114.

¹⁶ uo. 80–81.

programosan létrehozott iskolákba járhattak. Elsősorban praktikus ismereteket szerezhettek itt, írni, olvasni,¹⁷ kézimunkázni tanultak, ám szellemi és lelki befolyásolásuk nem célozta az apácásra való ösztönzést. A bencés apácáknál nyoma sincs a bencés szerzetesek kriptoprotestantizmusának,¹⁸ inkább középkori spanyol bencések hatása mutatható ki, pl. a századfordulón született négy pontos meditációkban, és erős a bernardinus befolyás, ui. eleinte ők voltak a hölgyek lelki vezetői. Utóduk 1587-től a poznańi jezsuita PÓLGĘSKOWICZ, aki misztikus–aszketikus művek sorát fordította lengyelre, a kolostor főnökösszonya pedig e munkák kiadója volt: pl. CASSIANUS *Az Atyák vacsordái*, FATI, TORQUEMADA: *Szt. Benedek regulája*, ARIAS, ROSSIGNOL, PINELLI, ALVAREZ művei. Maga PÓLGĘSKOWICZ különféle álnevek (Pakostyensis, Mesochenius) alatt többek között *Lelki medicina* címmel az apácáknak szánt könyveket is írt, és MORTĘSKA sokat olvastatta a nővéreket. Az említett művek és a spanyol iskola széles körben aratott diadalt, hiszen a rendnek Lengyelországszerte gyorsan szaporodtak házai: Chełmno és Toruń, Poznań az első rendházak székhelyei – erősen városiasodott a tágabb vidék. Sokan kárhoztatják jezsuita hatásra létrehozott besúgóhálózatukat, ugyanakkor rendszerük egésze mégis szelíd, rábeszélő, nem büntető. Az apácák elmélyült lelkigyakorlatokat folytattak, meditációkat másoltak, sőt, maguk is sokat írtak egészen a XVIII. sz. végéig (a legjobb művek a XVII. század első feléből valók), mert az előírt teljes meditációs gyakorlathoz, amit oly komolyan vettek itt, ez is hozzátartozott.

A franciaországi reformokat frissen-szorosan követték a *ciszterek* (apátjukat azzal a feltétellel választották meg, hogy elmegy Clairvauxba l'Argentirhez), közéjük tartozott KASPER Z PRZEMĘTU atya, akinek ünnepnapokra írt meditációit is apácák inspirálták, és az Énekek énekéből merít *Elmélkedés végső dolgokról* című műve.¹⁹ Imakönyvét egyszerű, tiszta nyelv jellemzi, barokk díszek, retorikai fordulatok nélkül, tanultságát sem fitogtatja, pedig ezek az eszközök később majd teljesen elárasztják és kilúgozzák a belső életéről szóló műveket, stilisztikai mutatóványokká változtatva azokat. Akárcsak MORTĘSKÁNál, itt is hiányzik az apokrif irodalom használata vagy az elmélkedések végére illesztett erősen átélt imádság. Közös forrásokról lehet szó. Érdekes megfigyelni, ahogy a XVII. század második felében nő az olvasottság, ebben a műfajban is terjed a mintahasználat, és ezzel csökken az önálló, eredetiségében értékes művek száma.

A *ferencesek* reformja is a századfordulóra esik, amire igencsak rászorultak a XVI. századi hanyatlás után. A kolostoraikban keletkezett, más rendekben is olvasott eredeti művek inspirálója a tridenti reformon kívül a középkori ferences filozófusok műveinek sorozatos nyomtatott kiadása. A *klarisszák* megújulása mégis jezsuita hatásra történik, és nem mutat túl nagy szellemi igényességet, talán ezért volt olyan vonzó a lányait náluk elhelyező szülők szemében. *Szt. Bernát követőiről* már esett szó, érdemes még a *minoritákat* is megemlíteni, akiknek hatása több más rendekénél, nagyon erős és gazdag lelkiség nyomait

¹⁷ Mortęska komolyan megküzdött apjával, hogy az engedélyezze számára az olvasás tanulását.

¹⁸ GÓRSKI predestináció-értelmezésüket tekinti erre utaló jelnek, i. m., 100.

¹⁹ *Rozmieslanie o ostatnich rzeczach*. A XVII. sz. közepén keletkezett írásai kéziratos elterjedtségét bizonyítják a wrocławii egyetemi könyvtárban őrzött másolatok. GÓRSKI 174.

hagyományozták ránk. Ki kell emelnünk CHRYZOSTOM DOBROSIELSKIT,²⁰ aki az első rendszeres aszkétikus–misztikus teológiai mű szerzője. A *domonkos* tántoríthatatlanság a Legszentebb Szűzanya tiszteletét nagyon elmélyítette. Jelentős ruszínföldi misszióikat csakúgy, mint a jezsuitákeit, igen megkönnyítette Mária-kultuszuk.

Utóbbiak jelentős képviselője a békés lelki öröm apostolának nevezett KASPER DRUŻBICKI. *Stromata* című művére erős hatással voltak H. SUZO, HARPHIUS, és utóbbi közvetítésével a Rajna-mente és Németalföld misztikusai, de Mária-kultuszának fő forrása FERDINANDO CHIRINO SALAZAR volt. Máriát rendkívüli anyának nevezi, s Istenhez intézett kéréseit mind az ő közvetítésére bízta. Poznańban őrzött hatszögletű koporsó-portréjának felirata szerint „Jézust Mária szeretetével szeretem, Máriát Jézusával”. Mariológiájának lényege, hogy minden teremtmény anyjaként Mária a világ Úrnője, ezért alattvalói kell legyünk, ez a „subjectio” jár neki. Csírájában a szent Mária-rabszolgaság gondolata fogalmazódik meg itt. Másik műve egyenesen a *De religioso mancipio* címet viseli. Köréje szerveződött a Mária-tisztelet középpontba állító és általa hitbuzgalmat ébresztő nagyhatású lengyel iskola. Ennek utolsó jelentős képviselője a DRUŻBICKI műveit kiadó, életrajzát 1670-ben megjelentető DANIEL PAWŁOWSKI (1626–1673),²¹ a recollectio mestere. Bajorországi professzorkodás után írt legnevezetesebb művét a szeplőtelen fogantatásának szentelte.

A sajátosan lengyel katolikus lelkiség megszületését a XVII. század első felére datálhatjuk. Legeredetibb elemének, a szent rabszolgaság tanításának lengyelországi eredeztetését LOUIS GRIGNON DE MONFORT (1673–1716) vetette fel. FALATIUS-ra torzította, de fölhívta a figyelmet FRANCISZEK STANISŁAW FOENICJUSZ (Fenicki) nevére, akinek 1632-ben Lublinban jelent meg *Mariae Mancipium* című műve, amit kiegészítésekkel még abban az évben lengyelül is kiadott barátja, JAN CHOMĘTOWSKI *Áldott Szűz Mária Bilincsecskéje, avagy annak módja, hogyan adjuk magunkat az ő rabszolgaságára*²² címmel. Ez egészen újfajta Mária-kultusz kezdete. Mindkét lengyel jezsuita a középkori rabszolgaság hagyományára, a 11. századi Damiáni Szt. Péterre és Walter von Birbachra hivatkozik. GÓRSKI szerint alapos kuatatások nélkül nem kizárható az esetleges olasz hatás.²³ A kultusz követői *Ego Mancipium Mariae* feliratú jelvényt viseltek. Tagfelvétel Gyümölcsoltó Boldogasszony és a Mennybemenetel napján volt, a felszenteltek bilincse emlékeztető láncocskát viseltek. Kötelezettségeik közé tartozott a meditálás, a lelkiismeret tisztántartása és a fő jellemhiba legyőzésében mutatott buzgalom, Mária-ünnepeken a szentségek felvétele, mindennapos szentmise-hallgatás, szombati istentiszteletek tartása, esti–reggeli Mária-litánia. FENICKI, CHOMĘTOWSKI és mások²⁴ fogadalmi formulákat szerkesztettek a szent rabszolgaságra

²⁰ *Summarium asceticae theologiae ad mentem S. Bonaventurae ... concinatum*, Kraków 1655.

²¹ GÓRSKI, 169.

²² *Pętko B. Panny Maryjej albo sposób oddawania się jej za niewolnika.*

²³ Egy wrocławban őrzött kéziratra utal, a *Nauka przedziwna i osobliwa jako służyć i czcić Najchwalebniejszą Pannę Maryję*, amit 1621-ben fordítottak olaszból.

²⁴ JAN NIELISKI, MATEBUSZ WARSZAWSKI, JAN MORAWSKI jezsuiták.

ajánlkozóknak Ezek eredete még nem teljesen tisztázott, úgy tűnik, az elsőt Vilnóban nyomták 1582-ben.²⁵

A jezsuiták mellett a karmeliták, köztük a 17. század második felének legjellegzetesebb szerzője, STANISLAW FREZER (Bonawentura od Św. Stanisława) is terjesztik ezt a kultuszt. A hajdani huszárt már nem a század elején belga földről jött, újfajta meditációkat meghonosító karmelita hagyomány intellektualizmusa jellemzi, stílusa sem igazán kifinomult. A nem csak rendtársai között terjesztett művében gyönyörű részletet találunk mégis, Máriának való följajánlközást:

„A legszentebb szentháromság méltósága előtt állva megvallom, örök rabszolgád vagyok, mindenek fölött áldott Szűz Mária, elismerem, Te vagy Úrnőm és minden földi és örök javam királynője”.

A 17. század közepén Lengyelországban öt éven át dúló háborúk, amelyek részben lekötötték a harmincéves háború után felszabaduló katonai erőket, más hasznát a térségnek nem hozták. Mégis fontos szólnunk a főleg svéd–lengyel háborúkról, amelyek erdélyi, osztrák, kozák, tatár hadakat is az országba sodortak leírhatatlan pusztulást okozva. A fegyvertárolása után nehezen álltak talpra a rendek. A régiéknél GÓRSKI diagnózisa szerint a Mária-kultusz elsősorban a csodatévő kegyhelyekhez való zárándoklatok népszerűsítésére, skapuláris, rózsafüzéres testvérületek tagságára korlátozódott. Mégis regisztrálhatók változások mint pl. a középkori népszerűségét rég elvesztett remetesség újjáéledése. Elsősorban a harcoktól megcsömörlött, immár végleg munka nélkül maradt katonák választották ezt az életet. Egyikük remeteházát és folyamatban lévő kápolna-alapítási engedélyét mintegy átvette STANISLAW PAPCZYŃSKI, a Máriás rend megalapítója, aki Podolinban került a piaristákhoz, ám fölszentelése előtt elhagyta Podolint,²⁶ hogy Mária tíz erénye tiszteletére rendet alapítson.

A Szeplőtelen Szűz tisztelete és az egyszerű nép oktatása, imádkozás a pestisben való harcban elhunytakért — ezek voltak a rend fő céljai. 1671-ben kezdte meg 30 éves munkáját tíz év múltán a pápa megerősíti az alapítást *Legmagasztosabb Szűz Máriánk Szeplőtelen Fogantatásának kongregációja* néven.²⁷ 1699-ben a rend alapszabályainak elfogadásaként már mintegy tucatnyi kolostoruk jött létre országszerte. Portugáliában is működött a kolostoruk, lengyelországi irányítással. A tíz erényre építő, még középkori alapítású rendekkel együtt az övé is ferences felügyelet alá tartozott ugyan, mégis kimutatható ágostoni és piarista hatások, valamint teljesen egyéni sajátosságok is. Mária dicsérete mellett odaadóan imádkoztak a tisztító tűzben szenvedő lelkekért, elsősorban a háborús halottakért. Az alapító *Templum Dei Mysticum* című művecskéjéből leszűrhető, hogy elzárkózott:

²⁵ Ugyanakkor annak az 1656-ban elhangzott eskünek, amiben János Kázmér Máriát Lengyelország királynőjének nevezi, felajánlja neki a svédektől tiport országot, forrása egyesek szerint XIII. Lajos hasonló felajánlása, de elképzelhető, hogy ez is az előbb emlegetett Vilnóban kiadott esküvel hozható kapcsolatba.

²⁶ A kovács fiaként született novicius csalódott mestereiben, mert szerinte azok annyira az eredményekre jövrőre koncentráltak, hogy csak a felsőbb osztályokkal foglalkoztak érdemben.

²⁷ A szeplőtelen fogantatás kultuszának ferences hatást mutató nyomai már a XV. század közepén felbukkantak.

ömlengő érzelmességtől, aszkézist és erkölcsösséget, az akarat felfüggesztésével teljes szófogadást ajánl a tökéletességre törekvő keresztényeknek.

Végül még egy lengyel alapítású rendről szólnék, és ez lesz egyúttal az egyetlen 18. századi példánk: lengyelesen marjawitkinek, siostry Mariae vitaenek, *Mária élete nővéreinek* nevezték azt az 1752-es alapítású rendet, amelyet JÓZEF STEFAN TURCZYNOWICZ, a vilnói Szt. István templom plébánosa hozott létre.

1744-es törvények szerint zsidók térítése lenne a rend férfi és nő tagjainak feladata. Utóbbiak eredményesebbek, ezért a férfiak tevékenységét megszüntetik. Az alapító maga 500 zsidót térít meg. A nővérek szegény árvákat neveltek még: „jó szolgálkat belőlük”.

Ez a rendalapítás már a GÓRSKI által társadalmi katolicizmus létrejöttének nevezett folyamat végét jelzi, Lengyelország lakóinak túlnyomó többsége katolikussá vált. A felekezeti egységesülés erősítette a nyelvi integrációt is, s a Mária-kultusz jegyében az év minden napjára Mária életéből vett részleteket elbeszélő kalendáriumok olvasásra szoktattak, s a 17. század közepének vallásosságát és Mária-kultuszát döntően felszínesnek diagnosztizáló kutatók véleménye szerint erre is szükség volt a helyzet megváltozásához.

Talán túl sok tényszerű újdonságot idéztem a legfrissebb feldolgozásokból. Arra pedig végképp nem volt lehetőségem, hogy a különböző interpretációk közötti különbségeket érzékeltessem. Mindenesetre figyelmeztetnék arra, hogy a magyar nyelven olvasható, olykor a dolog természetéből adódóan leegyszerűsítő elképzelések közül is csupán az egyiknek tekinthetjük KŁOCZOWSKIékét, s a fentiekben sokat emlegetett KAROL GÓRSKI monográfiáját éppen azért tartom szemléletében is példamutatónak, mert a lengyel öntudat túltengéseitől tartózkodóan, igen árnyaltan képes bemutatni e jelenségcsoport sokszínűségét, s az apologetikus hangnemtől végképp tartózkodva sok kutatási feladatra hívja fel honfitársai figyelmét.

Produced with ScanTopDF

RÓNAY LÁSZLÓ

A KIS HERCEG, LELKIISMERETÜNK ÉBRESZTŐJE

Az ember lelkiismeretéről elég közhelyes a képünk. Jobbik részünknek nevezzük, amely tudatunk mélyén virrasztva figyelmeztet, mikor cselekszünk vagy gondolkodunk helytelenül. Arról azonban kevesebbszer tündökönk el, hogyan lehet működését felszabadítani, aktivizálni. Erre vonatkozóan nyerhetünk fontos ösztönzéseket SAINT-EXUPÉRY világhíró regényéből, *A kis hercegből*, s azokból a gondolati parallelizmusokból, amelyek e művét korábbi alkotásaihoz fűzik.

Az ember földje egyik epizódja a balesetet szenvedő repülő gondolatát idézi. „...meztelen voltam homok és csillagok között — emlékszik akkori helyzetére a pilóta —, és távol, végtelen csöndnyire távol életem sarkpontjaitól... Nem volt többé semmim a világon. Nem voltam egyéb: csillagok és homok közt eltévedt halandó...”

Ahhoz, hogy lelkiismeretünkkel szembesülhessünk, először halandó-voltunkkal kell szembesülnünk, s meg kell ismernünk a magány ízét. Körülöttünk „vénül a világ”, s vigyázunk kell, hogy a „föld javai” ne peregjenek ki ujjaink közül, mint a buckák finom homokja”.

A testi és lelki felnőtttség állapota ez. SAINT-EXUPÉRY szerint ez a legveszedelmesebb kor. Előtte „az egyetemességgel, a mindenséggel kapcsolódva élünk, nyitottan a teremtet világ sugallataira, emlékezetünkben őrizve egy szebb, derűsebb világ lenyomatát. A felnőtttség azonban azzal a veszéllyel jár, hogy mindezt elfelejtjük, az érzelmeket és emlékeket a száraz racionalizmussal cseréljük fel, csak abban bízunk és hiszünk, amit megtapintunk, és számokkal igazolhatunk. *A kis hercegből* így írja le ezt az állapotot SAINT-EXUPÉRY:

„Ezeket a részleteket a B 612. számú bolygócskáról a felnőttek kedvéért mondtam el nektek, ezért hoztam tudomásotokra a számát. A felnőttek szeretik a számokat. Ha egy új barátotokról beszéltek nekik, sohasem kérdezősködnék a lényegről. Sohasem kérdezik: »Milyen csengése van a hangjának? Mi a kedvenc játéka? Gyűjt-e lepkéket?« Azt kérdik: »Milyen idős? Hány testvére van? Hány kiló? Mennyit keres az édesapja?« És ha mindezt tudják, azt hiszik, hogy ismerik. Ha azt mondjátok a felnőtteknek: »Egy szép rózsaszín téglaházat láttam, ablakain muskátli volt, a tetején galambok...« — képtelenek elképzelni azt a házat. Úgy kell nekik mondani: »Láttam egy százezer frankos házat.« Akkor felkiáltanak: »Ez aztán szép!«”

Általában képtelenek vagyunk a láda falától meglátni a báránykát. Azaz: a magunkra aggatott külsőségek miatt nem szembesülhetünk lényünk ártatlanabb, tisztább részével, így lelkiismeretünkkel sem. Pedig az adottságát, a „bárány-princípiumot” valamennyien birtokoljuk. Szívünkben egy icipici bárányt.

„Az ember nem juthat messze, ha mindig egyenesen előre megy.” — olvassuk *A kis herceg*-ben. A figyelem hiánya valóban az egyik legsúlyosabb betegségünk, legfenyegetőbb veszedelmünk. Nem figyelünk egymásra, de magunkra sem. Távoli célokat tűzünk magunk elé, sikerrel kecsegtető perspektívákat, s megfélemlünk arról, hogy tisztába jöjjünk saját magunkkal. „Azt, hogy milyen messze vagy — ez a gondolat a *Déli futárgép*-ben szerepel —, nem a távolság méri meg.” Valóban mély igazság. Az ember pontnyi létezésében is beláthatatlan messzeségbe kerülhet saját lényétől, ha nem önmaga, ha cselekvéseinek nem a helyes mértékét szabja iránymutatónak. Az önazonosság hiánya korunk betegsége. A romantika korában még így fogalmazott a költő: „Amennyit a szív felfoghat magába, csak annyi mondhatunk.” Ez az „annyi” azonban beláthatatlanul sok is lehet, hiszen befér a helyes önismeret és a mások iránt tanúsított nyitottság is. A mi századunk azonban szakított ezzel az önszemlélettel. Még a mélyen etikus BABITS is azt panaszkolta, hogy képtelen elszakadni a romantikus hagyománytól: „csak én bírok versemnek hőse lenni”, sóhajtott, s ebben a megfogalmazásban már a világgal kialakított személyesebb viszony vágyképe sejlik fel, s ez nyer aztán végletes igazolást a posztmodern, amely nem a viszonyrendszerek újjáépítését tűzte ki céljául, mint az avantgárd, hanem mindenben kételkedve rombolja le az erkölcsi normákat, s tegye kétségessé az emlékek jelentését, amelyet a „kedves emlékekről” író SAINT-EXUPÉRY is oly fontosnak mondott. Gyakran foglalkozott az ember belső világával, hősei az emlékek ébresztése révén hatolnak a szív „belső világába”, s ennek valóságával szembesülve hallják meg a lelkiismeret szavát, amely — ez nagyon lényeges — nemcsak bűntudatot kelt bennünk, hanem a teljesebben megélt élet lehetőségét villantja fel.

A lelkiismeret ugyanis nem csak a rosszal, hanem a jóval is szembesít. A pilóták bajtársi közösségének fontos eleme egymás iránt tanúsított szolidaritásuk, amely sosem szavakban, hanem szemérmesen leplezett gesztusokban, a szeretet apró műveiben valósul meg, s indítója mindig a szív, a lelkiismeret. A távolságokat a lelkiismeretnek ez a mozgása folytonos közelséggé avatja, közösséggé forrasztva a különböző futárgépek legénységét. Ezek a bátor vagy rettegő férfiak minden nap a lélek ünnepi ruháját öltik, tevékenységük szertartás is, az emberekért dolgoznak, de maguk is napról napra gazdagodnak, mert abban az ünnepi, érintetlen közegben élnek, amelyet óvó, iránymutató hangok népesítenek be, teszik otthonossá.

A *kis herceg* még erőteljesebben hangsúlyozta a figyelmes, ünnepi érzésekkel átszőtt életforma szükségességét. A magvetőről szóló példázat továbbfejlesztésébe szövi be magyarázatát a *kis herceg*. „Amikor az ember reggel felöltött és kicsinosította magát, hozzá kell látnia a bolygó kicsinosításához is.” Ki kell gyomlálnia a majomkenyérfaakat, amelyeket palánta korukban alig lehet megkülönböztetni a rózsáktól. Pedig a majomkenyérfaak felnövekedve szétrepeszthetik a bolygót. Gonosz hajlamaink megsemmisíthetik egyéniségünket, elfojtva, árnyékba borítva annak jobbik részét.

A *kis herceg* beszél is egy ilyen bolygóról. Vörösarcú ember lakja. „Soha meg nem szagolt egy virágot. Soha egy csillagot meg nem nézett. Soha senkit nem szeretett. Soha semmi egyebet nem tett, csak számolt, összeadott. És egész nap azt hajtogatta, amit te: »Én komoly ember vagyok! Én komoly ember vagyok!« És ettől felfúvódik gögijében. De ez nem ember, ez gomba!”

Korunk ideáljának lesújtó bírálata ez a jellemzés. A vállalkozó, aki egész nap számol, soha semmit nem szeret, és soha nem marad ideje az égbolt csillagainak járását figyelni. Szembesülünk csak a kis herceg kérdésével: mi a fontosabb? összeadni vagy szeretni?... S egy másik, ugyancsak időszerű gondolatot olvashatunk ki abból a történetből is, amely a másik bolygóról a kis hercegre csöppent csodaszép virágról szól, amely bármily szépséges is, szavaival ellenkezést kelt a bolygó kis gazdájában. A kis hercegben azonban megvan a lelkiismeretvizsgálat képessége. Belátja, hogy elhamarkodottan ítélkezett:

„Akkoriban még nem értettem meg! Tettei, nem pedig szavai szerint kellett volna megítélnem. Illatot és fényt hozott az életembe. Nem lett volna szabad elmenekülnöm! meg kellett volna sejtennem gyengédségét szegényes ravaszkodásai mögött...”

A fény azonban veszélyforrás is. A csillagok magánya a pusztulás jele is lehet, mihelyt kiszakadunk természetes, óvó, segítő, emberi érzésekkel átszőtt közegünkből. Fabien, az *Éjszakai repülés* pilótája „egy felhőtenger ragyogása fölött bolyong, az éjszaka fölött, de lentebb: az már az örökkévalóság. Elveszett a csillagzatok között, amelyek között egyedül ő lakik.” Bele kell merülnünk az éjszaka sötétjébe, csak így láthatjuk meg az életet jelző fényeket... Csak a sötétséggel szembesülve lehet igazi jelentése a bennünket kereső, utunkat eligazító fénynyaláboknak. A sötétségben mindig adott a megvilágosodás reménye. Úgy hisszük, hogy szerencsétlenség vesz körül, s akkor egyszer csak megszólal a furcsa virág és szeretetéről biztosít.

Más kérdés, ki tudjuk-e mutatni a másik ember iránt érzett szeretetünket. A virág belátja: ő hibázott, elégtelenek voltak gesztusai. De van-e bennünk is kellő és elegendő belátás, ha hibázunk? Tudunk-e egyszerű és hiteles szavakat mondani, mint a búcsúzó virág? Belátjuk-e, hogy kell viselnünk a hernyókat, hogy megismerjük a pillangókat?

Próbáljunk most *A kis herceg* nyomvonalán haladva számot vetni azokkal a nehézségekkel, kísértésekkel, amelyek lehetetlenné teszik, hogy számot vessünk önmagunkkal, útját állják jóra irányuló aktivitásunknak, hogy a regény szemléletes képével éljünk: nem engedik meglátnunk a doboz falától a bárányt.

A kis herceg útja során először a hatalom kísértésével, pontosabban a hatalom rossz gyakorlatával találkozunk. Az *Éjszakai repülés*ben Rivière és Robineau, a postai forgalom irányítói többször átérzik és átélik, hogy hatalmukat mások érdekében kell gyakorolniuk, szembesülve a kisebb és a nagyobb rossz dilemmájával. *A kis herceg* királyából mindenfajta belátás hiányzik, holott tudja, hogy aki önmaga fölött ítélkezni tud, elért a bölcsesség küszöbére.

De a hatalom birtokosai a legritkább esetben tudnak szabadulni az alattvalók fölött gyakorolt uralom megrésztető érzésétől. Olyanok, mint a bolygó királya: érdekkörükbe vonnának, alávetett helyzetbe sodornának mindenkit, akár ígéretessel, akár erőszakkal. Hatalmat ígérnek nekik, ha szükségesnek látják, de a főhatalomhoz, az ítélkezés jogához ragaszkodnak. Ezért „süketek”, pontosabban szelektív a hallásuk, azt hallják meg, amit akarnak. Az emberi lelkiismeretnek is súlyos veszélye ez: elfolytjuk, arra a jelzésre figyelünk, amely számunkra kedvező, a többről nem veszünk tudomást. (Erre tanít módszereivel az egyik legerőszakosabb szekta, a *Scientology*, amely az agykontroll segítségével küszöböli ki a lelkiismeret bűn-belátó részét.)

Hasonló kísértés a hiúság, az önmagunkkal, eredményeinkkel való mérhetetlen elégedettség. „...a hiú ember számára a többi ember csak bámuló” — olvassuk *A kis herceg*ben, s másutt e magatartás eltompító hatására célozva a következő figyelmeztetést: „A hiú ember csak a dicséretet hallja meg.” A kizárólagos dicséret képtelenné tesz hibáink belátására és korrekciójára.

Az ember nehezen találja meg lelke egyensúlyát, kivált ha csak önmagára figyel. Így egy önmagába visszatérő körpályán mozog: szégyelli, hogy iszik, s iszik, hogy elfelejtse szégyenét. Ebből a körből szinte lehetetlen kiszabadulni: a hiábavalóság érzése cselekvésre, radikális lépésre képtelenné tesz, s voltaképp kényelmes állapotot teremt a társadalmak uralkodó osztályai számára. Figyeljük meg: az alkoholizmust jelző adatokat mindenütt szemforgató jajgatással kísérik, de hatékony ellenintézkedést nem hoznak. Az üzleti morál, a haszonszerzés és a kiszolgáltatottak fölött való problémátlan unalom gyakorlásának eredménye mindig erősebb, mint a lelkiismeret működésén alapuló erkölcsi belátás és cselekvés.

A birtoklás vágya és a folytonos gazdagodás reménye teljesen eltorzítja az üzletember gondolkodásmódját. Önmagába fordul, nehogy bárki megzavarja világát, amelyet a szerzés foglal el. Nincsenek érzései, s természetesen lelkiismerete sincs. Esetleg nem is tudatosan gázol át a többiekén. Őt ugyanis rajta kívül eső törvényszerűségek mozgatják. MARX arról ír, hogy a dolgozó elidegenedik, de ez a folyamat fordítottan is lejátszódik: a birtokos is elidegenedik tulajdonától, mert a szerzést és a hasznot fetisizálja. Napjaink tapasztalatai, a kizsákmányolás legalizált formái és intézményei, amelyek immár államokat és földrészeket taszítanak a létminimum szintjére, egyértelművé teszik, hogy a haszonelvűség fordítottan arányos a lelkiismerettel, és ez annak rémképét vetíti előre, hogy a helyes arányok csak súlyos megrázkódtatások, az emberiség hatalmas véráldozatai révén állnak helyre.

Rendkívül tanulságos a földrajztudós és a kis herceg párbeszéde. Korunk egyik nagy mítosza a tudományosság. Az ember fejlődését szolgáló tudomány az élet gazdagításának egyik legfontosabb eszköze. A földrajztudós azonban elszakadt a valóságtól, a verifikálás különleges módszerét választja, adataiban nem, csak az adatszolgáltatókban kételkedik. Az ember iránt táplált kételkedésnek az az eredménye, hogy a felfedezések örömeiből nem részesülnek, azok önmagukért valók, a felfedező kiszakad a közösségből. A lámpagyújtogató is furcsa lény, de a kis herceg szemében mégis rokonszenves, „talán azért, mert másvalammal foglalkozik, nemcsak önmagával”. Ám ez a szemléletmód, s minden más is, ami érzelmeket kelt és örömet szerez, „efemer jellegű”, közeli pusztulás fenyegeti.

Talán a Föld mégis megőrzi az emberi értékeket? A kis herceg felkeresi hát bolygónkat, és a következő tapasztalatot szerzi:

„A Föld nem akármilyen bolygó. Száztizenegy királyt tartanak ott számon (nem feledkezve meg természetesen a néger királyokról), hétezer földrajztudóst, kilencszázezer üzletembert, hét és félmillió iszákost, háromszáztizennegy millió hiút, vagyis körülbelül kétmilliárd felnőttest.”

Valljuk meg, nem túl biztató helyzet, de arra azért alkalmas, hogy szembenézve magunkkal feltegyük a kérdést: mi vajon hová tartozunk, melyik kasztba? S ha válaszolni tudunk és merünk e kérdésre, még nem veszítettük el tisztább, gyermeki adottságainkat. Ez esetben pedig feltámadhat bennünk az a vágy és készség, amelyről a róka szól: fegyver és erőszak

nélkül szelídfíthetünk meg másokat. Mit jelent megszelídíteni? — kérdi a kis herceg. „Ez egy olyan dolog, amit az emberek már túlságosan elfelejtettek — mondta a róka. — Annyit tesz, mint köteléket teremteni!”

És mit jelent köteléket teremteni? A róka erre is tudja az emberhez méltó választ: „...ha megszelídítesz, szükségünk lesz egymásra. Az egész világon az egyetlen leszek a számodra.” Az emberek csak azokat a dolgokat ismerhetik meg, amelyeket megszelídítettek — magyarázza a róka, s itt jutunk el a regény egyik leglényegesebb tanításához. A megszelídítéssel együtt járó érzelmi mozgást ugyanis nem lehet „megvásárolni”, pedig az emberek mindent készen vesznek a kereskedőknél. „De minthogy barátokat nem árul egyetlen kereskedő sem, az embereknek már nincs barátjuk.”

Talán merészségnek hangzik, de megkockáztatható az az állítás, hogy a tartós baráti kapcsolatok nagyobbik része belátáson és önismereten alapul. Barátaink azokat a tulajdonságokat birtokolják, amelyek belőlünk hiányoznak. Azonban, hogy igazi barátokat szerezzünk, ahhoz meg kell ismernünk önmagunkat... Ehhez viszont arra is szükségünk van, hogy ne egyhangúan éljünk, vagy amint a róka mondja: napjaink különbözzenek egymástól, hiszen a lélek csak így fogadhat be készségesen új benyomásokat, hogy gazdagodjon általuk. Mert az ember „csak a szívével lát jól. A lényeges a szemnek láthatatlan.”

Gyorsvonatokon utazunk — állapítja meg rólunk furcsálkodva a kis herceg —, mégis egyhelyben topogunk. Nyilván azért, mert helytelen célokat tűzünk ki magunk elé. Nem befelé mérjük a távolságokat és közelségeket. „Mindörökre felelőssé válsz azért, amit megszelídítettél” — tanítja a róka.

És az örökkévalóságban aszerint mérik jutalmunkat és büntetésünket, sikerült-e köteléket teremtenünk s felelősséggel viseltettünk-e önmagunkért és embertársainkért. Van még 53 percünk. Induljunk el a forrás felé!

Produced with ScanTopDF

SZABÓ FERENC

MÁRIA MISZTÉRIUMA PÉGUY ÉS CLAUDEL KÖLTÉSZTÉBEN

Jézus anyja, szűz Mária a keresztény áhítat, az irodalom és a művészet folytonos ihletője volt végig a századokon át, kezdve az ókeresztény ikonokon, a középkori katedrálisok szobrain, SZENT BERNÁT beszédein, és FRA ANGELICO alkotásain át egészen a mai korig: PÉGUY és CLAUDEL költészetében is központi helyet foglal el a Megtestesülés misztériuma és azzal szorosan összefonódva Jézus Anyja.

CHARLES PÉGUY (1873–1914) „a Megtestesülés költője” (BÉGUIN); PAUL CLAUDEL (1868–1955) is, azóta, hogy a kamasz fiút 1886. december 25-én, a karácsonyi vesperás alatt a Notre-Dame székesegyházban megérintette a betlehemi Gyermekek kegyelme, számtalanszor elénekelte a *Magnificátját*.

Charles Pégu

költészetéből szeretnék bemutatni néhány olyan mozzanatot, ahol a „katolikus szocialista” Máriát és a megtestesült Igét dicséri. 1887-ben jelent meg „szocialista” *Jeanne d’Arc*-ja. 1908-ban visszatért a katolikus hitre; ebben többek között H. BERGSON előadásai is közrejátszottak, miként a MARTAIN-házaspár vagy a magyar DIENES VALÉRIA megtérésében is. BERGSON szabadította meg őket a múlt századi pozitívizmustól és materializmustól, előkészítve a talajt a kegyelem magvának. Míg az első *Jeanne d’Arc* a szocialista polémista világszemléletét tükrözi, a másodikban a megtért költő behatol a keresztény misztériumba. *Jeanne d’Arc szeretetének misztériuma* című művéért megkapja a Francia Akadémia irodalmi nagydíját. Igazában PÉGUY sohasem volt materialista: kissé szentimentális és emberbaráti szocializmusát is áthatotta a keresztény szellemiség: a nyomorban sínylődő szegény lelkek üdve fontosabb volt neki, mint a földi javak elosztása, bár ezért is küzdött. Katolicizmusa ösztönös, népi eredetű; a pénzéhes burzsoáziától elfordul, és az ún. „modernséget” ostorozza. PÉGUY anatómát szórt a Pénz bálványára: „Nem lehetnek keresztények azok — írja a *Pénzben* —, akiknek biztosítva van mindennapi kenyerük: a tőkepénzesek, a jó állású hivatalnokok és a barátok.” Az evangéliumi szegénységet hirdette. Megérésében döntő mozzanat volt, hogy végül az örök kárhozat gondolatát — lehetőségét — el tudta fogadni.

HANS URS VON BALTHASAR szerint PÉGUY, aki ellene volt a „szisztémáknak”, az eszmarendszereknek, katolikus módon éppoly jelentős, mint a protestáns gondolkodásban KIERKEGAARD; azzal a különbséggel, hogy míg a dán gondolkodó szétválasztotta az esztétikát, addig CHARLES PÉGUY-nek sikerült teljesen összehangolnia a kettőt. Katolikus szemléletét saját szavaival így foglalhatjuk össze: „A teremtés minden erőt összegyűjteni és a kegyelem

termését kévébe kötve odavinni Isten lába elé.” Ez a szemlélet rokon CLAUDEL vagy TEILHARD DE CHARDIN katolikus víziójával.

1913-ban, egy évvel halála előtt írta meg *Éva* című hatalmas költeményét, amely az üdvösségtörténet csodálatos panorámáját nyújtja. „Ebben minden benne van”, mondotta maga PÉGUY; csakugyan, költői műve összefoglalásának tekinthető. PIERRE EMMANUELE így jellemzi *Évá*-t: „A teológia és a művészet remekműve; a legnagyobb alkotás, amit művész valaha is létrehozni merészelt a nőről és az egyházzal egyszerre. Éva szülőanyja a végtelen nyomornak, a bűnös emberiségnek; anyja az emberiségnek, mely egeket szaggató melankóliával emlékezik, azé a léleké, amelyből minden lélek ered; végül jelképe az Egyháznak, a kezdetektől a végig: ez az Egyház Karácsony előtt várakozik, a Kálvária után pedig reménykedik. [...] Éva összefoglalja az emberiség tragikus történetét a bukás és helyreállítás kettős mozzanatával. [...] Évával elkészült a szellemi katedrális, a francia költészet Chartres-ja.” (P. EMMANUEL: *Le monde est interieur*, 203–204.)

Éva középpontjában a Megtestesülés misztériuma áll: az Istengyermekeket megszülő és altató Máriát szemléljük:

*És Jézus, egy anya méhének gyümölcse,
Fructus ventris tui, az ifjú csemete
Elaludt a pelyván és a puha szalmán,
Két térdét hústeste hasa alá hajtván.*

*Pillátve alatt szép szeme zárva volt.
Örök királyságát többé nem szemlélte.
És a pásztorok, kik köves úton jöttek,
Nézték, amint alszik a szalmán s az almon.*

*S szép szemét lehunyta hálátlanságunkon.
Csak belső álomra nyitotta fel most már.
Ifjú szeme nem járt már romlásainkon
Nem szemlélte többé mást, csak egy korábbi kort.*

A „négy sorosok” hosszú — néha monotonnak tűnő — „litánizáló” láncolatait, az ismétléssel, kis variációkkal, mint egy-egy zenei motívum visszatérő hullámmozgása, segíti a misztérium szemlélőjét, hogy a titok mélyére hatoljon. Sokat elemezték PÉGUY stílusát. (*Éva* fordításában törekedtem az egyszerűsége és a tartalmi hűségére.)

EMMANUEL magyarázza PÉGUY stílusáról szólva, hogy a *litánia* — az egyház liturgikus hagyománya szellemében — nem más, mint „dicséretté vált idő”. És egyben „a szavakhoz tapadó, korról korra összehalmozódott szentség hatalmas és áradó megtapasztalása; a szentség kollektív emlékezete, megszámlálhatatlan vágyakozás névtelen hullámmozgása.”

A középkori lelkületet tükrözve PÉGUY bemutatja Jézus életét, a Megtestesülés csodálatos valóságát. A megtestesült Ige kortársunk lett, ereje kiterjed minden korra és minden pillanatban általa — az Istenember által — bekapcsolódhatunk az üdvösség misztériumába.

Jézus a megtestesült Ige PÉGUJ stílusának is eszményképe. Jézus — a bűnt kivéve — mindenben hasonló lett hozzánk, őbenne az Isten jelenvalóvá lett az emberek számára, és az emberek általa mutatják be dicséretüket Istennek. Az örökkévaló az időben, a természetfeletti beleyökerezett a földbe; így az ember megistenülhet a kegyelem révén:

*Maga a természetfeletti is testi
S a kegyelem fája mélyen ver gyökeret
S gyökerét mélyen a földünkbe ereszt
És így a faj fája maga is örök lett.*

*S az örökkévaló maga is időben
S a kegyelem fája mélyen ver gyökeret
És egész fenékgig hatol le a földbe
S maga az idő is időtlen idő lett.*

*A kegyelem fája s a természet fája
Úgy összefonódik testvéri csomókkal,
Hogy mindkettő lélek, és mindkettő testi,
Mindkettő hajótest, és mindketten árbocok*

*Mindkettő teremtet, mindkettő teremtmény,
Mindkettő hajó az egy Óceán felett.
Mindkettőt egyazon fegyverzet szorítja,
Mindkettő bölcső a semmi vize felett.*

ALBERT BÉGUIN írja PÉGUJ-ről: „A romantikától és Baudelaire-től kezdve az egész modern költészet törekvése ellentétes irányú a „megtestesülés”-sel, és ez a törekvés egyeseknél tudatos, módszeres. Mallarmé éppúgy, mint Rimbaud — bár különböző utakon — valóságos aszkézist gyakorolnak, hogy elszakadjanak a földi számkivetés világától és felkészítsék az időbeliség tökéletlenségeitől mentes paradicsom kapuit. Péguy szellemétől teljesen idegen ez a prométeuszi magatartás. [...] Péguy a megtestesülés költője. [...] Természet és kegyelem Péguy-nél mindig szorosan egybetartoznak.”

Érthető, hogy a fiatal TEILHARD DE CHARDIN, akit ugyanez a szemlélet hatott át, unokanővérének írt egyik levelében olyannyira lelkesedett Éva költőéért, amikor 1919-ben a fronton LOTTE Péguy-ről szóló könyvét olvasta: „Péguy ama törekvése, hogy megvédje Krisztus testi bölcsőjét, az én legmélyebb törekvésemmel azonos. S egy kicsit neheztelek is rá, hogy elvette tőlem „Éva” témáját [...] Éva a „természetes anya”, akinek titokzatos vonásai a messze múltból villannak elő, a szimbólumok és a legendák ködébe burkolózva. Mily csodálatos megszemélyesítése ez az emberi fajnak, mely a Természet fáradságos és türelmes munkás

sága nyomán merül fel a múltból! Péguý már csak azért is nagy ember, mivel eszméi kifejezésére ilyen tengelyt talál!”

A Megtestesülés misztériumába a legbensőségesebben bekapcsolódott Mária, jézus anyja, az új Éva az új Ádám mellett, ahogy az egyházatyák magyarázták. Mert úgy tetszett az Atyának, hogy az öröktől fogva elhatározott Megtestesülést az ő szabad *Fiá*-tól tegye függővé. Az örök üdvösségterv — Isten szabad választása — folytan Isten fiának szüksége volt egy asszonyra, hogy egy lehessen az emberek fiai közül. Péguý számos költeménye Mária dicsérete.

A Beauce-vidék, a Chartres-i székesegyház, ahol társaival zarándokként köszöntötte a Boldogasszonyt, egyik csodálatos versének ihletője: „A Beauce-vidék felajánlása a Chartres-i Miaszonyunknak”. A részleteket ILLYÉS GYULA fordításában közlöm.

*Tengernek csillaga, ím a rakott terítő,
s a mély nyílt-víz, a kék — mezők tengere ring,
ím a futó tajték s ím teli csürein,
a szemed, e végtelen palotáson szétekintő.*

*S ím hangod, a rakott síkságon messzehangzó
és messzi társaink a szívrünk, a néptelen
s munkátlan két kezünk, külön-külön pihen,
s íme kemény erőnk s kedvünk, az elhanyagló.*

*Hajnalcsillag, Úrnőnk, elérhetetlen, drága,
ím a te ragyogó udvarodba megyünk,
ím az omló fővény: jámbor szeretetünk
s ím szenvedéseink óceánja...*

*...A távoli Páris felől jövőnk feléd.
Pihen három napig a boltok ajtaja,
a nyelvészet és az archeológia,
a sovány Sorbonne és a tudós csemeték.*

*Páris, nagy székhelyünk felől jövőnk elébed,
kormányunk ott lakik, ügyünket ott viszik,
kis hercehurca közt sok időnk ott veszik
s a szabadság vele, amely nagy, de sekély lett...*

Befejezésül pedig álljon itt néhány részlet (saját fordításomban) a Chartres-i székesegyházba megérkezett zarándokok imájából (*La tapisserie de Notre Dame*):

Ó Királynő íme a hosszú út után
S várva visszatérünk ugyanazon az úton,
Itt e tárt menedék a Te tenyeredben,
Tükos kert, hol kinyílik lelkünk teljesen.

Ím a nehéz pillér és a felkúszó ív;
És elfeledése tegnapnak, holnapnak;
Teljes hiúsága földi számításnak;
Bűnnel jobban verve földi bölcsesség itt.

Ami másutt már csak vénülő gyengeség
A tűz mellett ülve térdre ejtve kezét,
Itt csupa gyengédség, csupa gondoskodás,
Két kar, melyet anyánk most mifelénk kitar.

Ami másutt viszály és magát vesztő,
Itt ragyogó folyó, forrását szerető,
Ó Királynő, lelkünk itt megadja magát,
Mint az ifjú harcos elvesztve a csatát.

Ami másutt kínos meredek útpálya,
Királynőnk, ki fényes udvarodban trónolsz,
Hajnalcsillag, végső napunk Királynéja,
Ami mindenütt az asztal szolgálása,

Ami másutt menet, végtelen utazás,
Itt békés pihenő és felszabadulás,
S a nyugodt templomban, távol a nyüzsgéstől
A halál várása, mely életnél előbb.

Paul Claudel

Számára — 18 éves volt akkor — az első indítást a „vad misztikus”, RIMBAUD, „megvilágosodásai” (*Illuminations*) jelentették. A pozitívizmus „undok világában” RIMBAUD villanása-in át megsejtette, hogy van ami valami ezen a tapasztalati világon túl. RIMBAUD „megtermékenyítette” a fiatal CLAUDEL lelkét.

Megtéréséről több ízben beszámolt. 1886 karácsonyán, a Notre-Dame-ban átélt vesperás során érintette meg a kegyelem. Máriának, a betlehemi Gyermeke Anyjának tulajdonította a kezdeményezést, a kegyelemközvetítést 1886. december 25. című versében:

Asszonyom mégiscsak Te kezdeményeztél.

*És én csak egy voltam, „miként a többiek”,
abban az unatkozó és szórakozott tömkelegben,
Csak egy elem, „miként a többiek”, belévegyülve a tülekedő és összezsúfolt emberárba,
A rosszul öltözött és puhány szívű testek matraca
ehhez a pillérhez szorított állva.
A legkomorabb téli nap volt ez, esőben ázott Párizs,
a legsötétebb délután, Karácsony vesperása félig-éjben,
És ott a kórus közepén fehér-arany fény izzott,
és a hosszú szőnyeg, a zsolozsmát végzők
aranyban és fehérben sorban az oltárig.[...]*

*Te lásd Asszonyom: ami azóta történt,
azért Te vállalod a felelősséget!
Mindazért a tapogatódzó felfedezésért,
amit a világ egyik sarkától a másikig megkísérleltem,
rettenetes rendetlenségen, fogcsikorgatásokon és piszkon keresztül!
A tapogatódzó felfedezésért — magányosan tettem —
Isten dicsőségén és igazságosságán keresztül!
Az Anyával együtt könyörögtem
ehhez a mennyei Atyához,
Folytonos kérdés a világgal és mindazzal együtt, mi
létezik a bűnnel,
S a földkerekséggel együtt, melyet az ember kibogoz
és megművel.
Faggatása annak a Valakinek, aki ha végsőkéig szorongatják is, nem jön zavarba az alibi láttán,
És hirtelen e gyermek mosolya minden válasz helyett, —
a karunkban fogott gyermek lefegyverez és elnémít minket! [...]*

(1942)

„Egy szempillantás alatt valami megérintette szívemet, és hittem”, vallotta CLAUDEL megtéréséről szólva. Igazában ez a megtérés, bár döntő volt a karácsonyi élmény, nem változtatta meg egy csapásra a fiatal költő életét. Sokáig küzdött benne a pogány és a keresztény, amint ezt ifjúkori művei (pl. *Az Aranyfő*) is tanúsítják. CLAUDEL maga így vallott megtérése elbeszélésében a kegyelemmel szembeni ellenállásról:

„Ez az ellenállat négy évig tartott. Merem azt mondani, hogy szépen védekeztem, és hogy a harc lojális és teljes volt. Semmit sem mulasztottam el. Minden eszközt felhasználtam, és egymásután el kellett hagynom azokat a fegyvereket, amelyek semmire sem szolgáltak. Létem nagy krízise volt ez, a szellemnek az az agóniája, amelyről Rimbaud ezt mondta: A lelki küzdelem éppoly brutális, mint az emberek közötti harc! Kemény Éjszaka! A megszáradt vér füstölög arcomon!”

1890-től kezdve már gyakorló katolikus. De 1901–1904 között újabb négy éves küzdelem kezdődik Kínában ROSE VETCH asszonnyal folytatott házasságtörő szereleme miatt. (Vö. SZABÓ F.: *„Csillag után”,* 307–310. old., és *Szomjúság-forrás,* 76–82. old.) A vihar csak CLAUDEL 1906-ban kötött házasságával csitul el, bár a nagy szerelem még tovább él művében, pl. a *Déli osztozásban*, sőt még az 1924-es *Selyemcipőben* is. Hosszú időnek kell eltelnie, míg CLAUDEL megérti LACORDIARE szavait: „Nincs két szerelem”. Ha az Isten utáni vágy megáll egy asszony szerelménél, bálványozás lesz a vége. CLAUDEL végül elfogadja a hittel járó áldozatot, mint Az *angyali üdvözlés* ujjongó Violaine-je.

Házassága után CLAUDEL újra Kínában teljesít diplomáciai szolgálatot. Most már, 1907-ben (Tientsinben) *Magnificat*jában, a harmadik „nagy órában”, ujjongva szakad fel szívéből a hálaadás:

Nevemen szólítottál

*Mint aki ismer engem, kiválasztottál a korombeli fiatalok közül,
Ó Istenem, te tudod mennyire tele van a fiatal szív gyengeséggel,
és mennyire nem ragaszkodik szennyéhez és hiúságához!
És íme egyszerre Valaki lettél!*

*Mózeszt hatalmad villáma sújtotta le, de szívémben úgy vagy
jelen mint ártatlan.*

*Ó Bizony én is asszony szülötte vagyok! mert az ész, a mesterek
tanítása, és az abszurditás, mindez semmit sem ér
A szív hevesége ellen és e Gyermek felém nyújtott keze
ellen!*

*Ó Könnyek! Ó nagyon gyenge szív! ó könnyek kitörő aknája!
Gyertek, hívek, imádjuk ezt az újszülött gyermeket!*

*Ne tartsatok ellenségeteknek! Nem értek, nem látok, azt sem
tudom hol vagytok. De felétek fordítom könnytől ázott orcám.
Ki ne szeretné azt aki szereti őt? Lelkem ujjongott Üdvözlőtöm-
ben. Gyertek, hívek, imádjuk ezt a kisdedit, ki nekünk született.*

*— És most már nem vagyok újonc, hanem férfi életem delén,
tudom.*

*Ki áll meg és ki marad állva nagy erővel, türelemmel és ki nézeget mindenfelé.
És ebből a szellemből és zajból, melyet belém helyeztél,
Íme most hallom magam, feléd fordulva, mássá változva, kezdek
énekelni több hangon mint a hegedű melyet két húron húz a
vonó...*

[...]

Ó Istenem anyja! ó asszony az asszonyok között!
 Elérteztél hát hozzám a hosszú út után! És íme most bennem
 boldognak hirdet minden előző nemzedék!
 Így mihelyt belépsz, Erzsébet rád figyel,
 És íme már a hatodik hónapban van ő kit meddőnek hívtak,
 Ó mily súlyos a szívem dicséretedtől és mily nehezen lendül feléd,
 Miként a nehéz aranyfüstölő teletömve tömjénnel és parázzsal,
 Egy pillanatra magasba lendül láncá végén, majd újra leszáll
 Nagy felhőt hagyva maga után a sűrű füstön áttörő napsugárban.
 A zaj legyen hang, és a hang bennem fakadjon fel szóban!
 A dadogó világmindenségben hadd készítssem fel szívem, hisz
 tudom mit kell mondanom.
 Mert a Teremtmény mély ujjongása nem hiábavaló, sem az a
 titok, melyet az égi csillagok milliárdja virrasztva őriz;
 Szavam legyen hasonló hallgatásukhoz!

CLAUDEL a Szentírásról és a keresztény hit titkairól elmélkedve lassan-lassan elmélyíti a kezdeti hitet. Elannyira, hogy H. DE LUBAC a szó szoros értelmében vett teológusnak nevezi a katolikus költőt. Kozmikus költő, aki a teremtést magasztalja, a Teremtőt dicsőíti, bűn által megbezett, de a megtestesült Ige által újjáteremtett világot. A Biblia és a katolikus liturgia lettek szimbolikus nyelvezetének forrásai. Mindenütt felfedezi Isten jelenlétét „Mindaz, ami létezik: szimbólum; mindaz, ami történik: beszédes parabola.” Vagy másképpen — E. GILSON szavaival — „minden szakramentum (= misztérium), elannyira, hogy világ olyan Biblia, amelynek szavait a teremtmények alkotják. E szavak között van egy amelyről Claudel előszeretettel elmélkedik. Személyi név ez, és Isten legcsodálatosabb remekművét jelöli: Máriát.” Máriában Isten megalkotta a legtökéletesebb teremtményt: benn semmi szeplő, semmi kivetnivaló: a Teremtő tökéletességének tanúja.

A Szeplőtelen Szűz tökéletes teremtmény, éspedig egy nő.

Mária, Isten anyja, áldott az asszonyok között. De hogy eljuthasson a dicsőségbe szenvednie kellett: szívét hét tör járta át. Mária szabadon elfogadta, hogy a fájdalmak anyj legyen: részt vállalt Fia megváltó szenvedéseiből.

CLAUDEL gyakran imádkozta — betéve tudta — *Mária kis officiumát*. Mint említettem a liturgia szimbolizmusa állandóan jelen van a költő művében. Az *angyali üdvözlés* mély jelentése is karácsony zsolozsmájának mély háttérében tárul fel.

Miként Mária Isten erejéből — a Szentlélektől foganva — adott életet szent Fiának, úgy a darab főszereplője, a szűzi Violaine is karácsony éjszakáján Isten erejével adja vissz hűga, a gonosz Mara halott gyermekének az életét. Violaine misztikusan újjászüli a gyermekeket, akinek szeme az övéhez hasonlóan kékre változik. (Vö. *Távlatok*, 1996/3–4.)

Minden bizonnyal a karácsonyi misztérium visszautal CLAUDEL megtérésére, a saját újjászületésére, amelyet a Mária karján ülő isteni Kisded vitt véghez. A gyermek Jézus értette meg a költővel az evangéliumi gyermekség, az ártatlanság jelentését. Akkor, az első

Találkozáskor, a székesegyház félhomályában, amikor a kórus az *Adeste fideles*-t énekelte, „hirtelen az ártatlanság, Isten örök gyermekségének nyilalló érzése hasított belém, — kimondhatatlan kinyilatkoztatás” — vallotta CLAUDEL. Naplójába pedig ezt jegyezte be: „Ami legédesebb a világon, az egy gyermekfej, amint a miénkhez hajlik.” A költő maga kisgyermek mellett nyugszik, akit elvesztett. Végrendeletében ezt kérte: „Ha emlékművet készítenek számomra, ábrázoljanak egy Szület, karjában a Gyermekkel, aki feléje fordulva, hozzásimulva megérinti ajkát, hogy magára vonja figyelmét. Engem háttal ábrázoljanak — hogy ne lássák arcomat — amint átkarolom a Szület ábrázoló alkotás talpát. Mellettem egy botot, és néhány széttépett, lábbal taposott papírlapot.”

Ez a végrendelet a már idézett 1886. december 25. című költemény zárószavára emlékeztet:

[...] Ó ha megtörténhetne, hogy létrejönne közöttünk e megjegyzés,
 Asszonyom, mindazt, mit tettem és mindazt, mit írtam,
 kérlek, tekintsd semmisnek az egészet!
 És én boldogan érintetlenül és üresen állok elébed,
 Teljesen megtisztítva ettől az ízetlen irodalomtól!
 Add meg csupán azt, hogy összeszedetten várjam,
 aminek nemsokára jönnie kell,
 Úgy várjam, mint akivel csakhamar rettenetes valami történik
 például az, hogy felemeli szemét és meglát Téged!
 és mint aki színlél, úgy tesz, mintha nem is félne!

Produced with ScanTopDF

TADEJ VOJNOVIĆ

NÉHÁNY GONDOLAT MÁTÉ ÉS LUKÁCS GYERMEKSÉG-EVANGÉLIUMÁNAK TÖRTÉNETISÉGÉRŐL ÉS HITELESSÉGÉRŐL

Bevezető

A történelmet a győztesek írják — hangzik az ősi mondás. Vajon a szólás nem alkalmazható-e ez evangélium íróira, akik Jézus húsvéti győzelmének fényében és a vele való találkozás élményében új biztonságra és szabadságra tettek szert, és ebből kifolyólag mindent a történelem szolgálatába állítanak, mindent, amit szükségesnek vélnék. A Feltámadott megismerésének fényében ők az egész létezésről és emberi történelemről krisztocentrikusan kezdenek gondolkodni: az egész létezés és az egész emberi történelem benne találja meg forrását, értelmét és feléje irányul. Minden róla és érte szól! Ebből az új szemszögből kiindulva kell szemlélnünk és értelmeznünk nemcsak a gyermekségről szóló beszámolókat, amelyek történetiségéről és hitelességéről szeretnénk szólni néhány szót, hanem az evangélium más részeit, pl. azt, hogy a Golgota eseménye vajon nem a 22. és 29. *zsolttár* értelmében lett-e átköltve (ill. azoknak szolgálatába állítva). Mi az igazság, mi a valóság? Vajon az igazság nem Ő, a személy? A válasz megadásának érdekében ezen értekezésünkben érintenünk kell a történelmefilozófiát is. Vegyük először a Máténál és Lukácsnál található leírásokat és azok összeállítóit. Mindjárt az elején meg kell említeni, hogy a történelemkritika gyakran volt igazságtalan Jézus gyermekségének evangéliumaival szemben. Ez különösen érvényes az utolsó századforduló időszakára. Ezt az igazságtalanságot a katolikus és protestáns teológusok és egzegéták követték el. A felvilágosodás, a kritizmus és miszticizmus hatására az evangéliumok e részeit — elsősorban azért, mert ebben a részben többször találkozunk csodás dolgokkal, mint az evangélium korpuszának más részeiben — gyakran a priori a legendák közé sorolták, szép meséknek tartották, amelyeknek csak az a rendeltetésük, hogy „díszként” szolgáljanak az evangélium korpuszához, mely a Keresztelő fellépésével kezdődik és a feltámadási kerügmával végződik. E „meséknek” a forrását a buddhizmusban, az egyiptomi, a babiloni és a görög mitológiában keresik, híres személyek születéséhez kapcsolódó hellenista legendákban, a Szűz foganása pedig csak *Izajás* 7,14 teológiai feldolgozásának tekintendő. A két világháború között jelentkező új kutatási módszerek, a „formatörténet” és az „irodalmi műfajok” kutatása, új megvilágításban tárják fel Jézus gyermekségének evangéliumát. Megállapítást nyert elsősorban az — és ez fontos a történelmi tények bizonyítására —, hogy Mt és Lk az evangéliumok írásában különböző forrásokat használnak. Ezzel megcáfolták A. RESCH (*Das Kindheitsevangeliem nach Lukas u. Matt-*

haeus, Leipzig 1897) állítását, hogy Mt és Lk a gyermekség evangéliumához az anyagot ugyanabból a forrásból merítették (azzal, hogy Mt azt az anyagot részesítette előnyben, amelyik az ószövetségi prófétai szövegeket erősítette meg, míg Lk azt, amelyik Jézust mint a népek világosságát mutatja be). Az (egyik vagy a másik irányból történő) apriorisztikus megközelítési módot is elhagyták, mert teljesen tudománytalanok. Helyette több figyelmet szentelnek a szerzőknek és az ő művüknek. Az ilyen megközelítés megmutatta, hogy a téves megítélés egyaránt érintette az összeállítókat és a gyermekkor szövegének irodalmi fajtáját. Ebben az előadásban csak a következő gondolatokra korlátozódunk:

1. A gyermekkor evangéliumának viszonya az evangélium korpuszához
2. A gyermekkor evangéliumának szerzői mint történészek
3. A gyermekkor szövege irodalmi műfajának problematikája

1. A gyermekkor evangéliumának viszonya a korpuszsal

Habár Lukács kellő kritikai érzékkel kezd evangéliumának írásához azokra támaszkodva „akik kezdettől fogva az Ige szemtanúi és szolgálói voltak” (Lk 1,2), ezt a kritériumot nem lehet alkalmazni a gyermekkor evangéliumára, mert Lukács számára a kezdet Keresztelő János tevékenysége, amint az világosan kitűnik az ő másik írásából (vö. ApCsel 1,22; 10,37). A bevezető után Lukács evangéliumát nyugodtan lehet olvasni a 3. fejezettől kezdve. Ebben a bemutatásban világosan ki kell emelni egy igen fontos körülményt, éspedig azt a tényt, hogy a gyermekkor evangéliumai szerkezetüknél és teológiájuknál fogva különböznek az evangélium korpuszától. Ez a körülmény első pillanatra meglehetősen a gyermekkor beszámolóiról szóló történelmi gondolkodást. Figyeljünk oda csak néhány különbségre:

a. **A csodás jelenségek** (a csodás álmok, az angyalok jelenése, csodálatos csillag ...) — a csodák ellenére, amelyeket Jézus tesz — az evangélium korpuszában nem találhatók vagy csak igen ritkán. Még az evangélium korpusza a mindennapi életben zajlik, addig Zakariás, József, Mária, a pásztorok, a bölcsek — valamennyien a csodás dolgokkal érintkeznek. A korpuszban csak Jézus megkísértésénél (Mt 4,11) és a getszemáni haláltusánál (Lk 22,43) találkozunk csodás dolgokkal.

b. **A Szentírás használatának és idézésének módja.** A Szentírás idézése itt szembevetendő és kihangsúlyozott helyet foglal el, míg a korpuszban ritkábban jelentkezik, „követi” az eseményeket és visszafogottabb a jelenléte. A gyermekkor evangéliuma a Szentírást idézi, hogy rámutasson a beteljesülésre, bizonyítékkul szolgál, hogy a gyermek a megígért Messiás. Mégis, ki kell emelni, hogy Máté is, Lukács is saját stílusának megfelelően használja az írást azzal a céllal, hogy rámutasson: Jézusban megvalósulnak a próféciaik. Máté bevezeti az olvasót a drámába: József, az igaz, Izrael kisebbségének képviselője, elfogadja a Messiást, ezzel ellentétben a többség, a hatalom és a papok, elvetik, míg a pogányok keresik. Lukács élénk tárja János és Jézus diptichjét, hogy ezzel is kiemelve a Lélek művét a messiási idő beálltakor. Az emberek sorozatában, akiket a gyermekkor beszámolójában Lukács élénk tár, mindekit elragad a Lélek: prófétálnak, énekelnek és dicsőítik Istent, aki elküldte az üdvösséget.

c. A gyermekkor evangéliumaiból hiányzik a húsvéti dimenzió. Ez mivel magyarázható? Az alig megszületett Gyermeken máris felismerhetők a Szenvedő Szolga vonásai, de a húsvéti dimenzió teljesen elmarad. Vajon az írók arra számítanak, hogy az kellő módon adott és megfelelően bemutatásra kerül a korpuszban? Joggal mondhatjuk, hogy a felhasznált források eltávolodnak a zsidó-keresztény környezettől, amely a Jézus születése előtti időből hozza az emlékeket. A gyermekkor evangéliuma szövegeinek elemzésekor észrevehetjük, hogy a húsvéti hitet később mélyítik el. Ebben a teológiai elmélyítésben a gyermekkor evangéliumaiban a hangsúly áttevődik a húsvéti misztériumról a megtestesülés titkára, amint az János evangéliumának prologusában is tapasztalható. Vajon mondhatjuk-e azt, hogy János evangéliuma keletkezésének idejében vagy közvetlenül előtte lettek beillesztve Máté és Lukács evangéliumába a gyermekkorról szóló beszámolók? Voltak, akik megkérdőjelezték a gyermekkor evangéliumainak történetiségét arra hivatkozva, hogy csak Máté és Lukács szólnak róla. Az ilyenfajta következtetés önkényesnek tekintendő, mert akkor hasonlóképpen kellene eljárni az összes többi hely tekintetében is, amelyek nemcsak két evangélistánál, hanem egy evangélistánál jelentkeznek. Történetileg megalapozatlannak kellene mondanunk azokat a kijelentéseket, amelyek csak egy recenzióban jelentkeznek, mint pl. a süketnéma meggyógyítása (Mk 6,32–37), a könyörtelen szolgáról szóló példabeszéd (Mt 18,23–35), Jézus megejelenése Heródes (Lk 23,6–16) vagy Annás (Jn 18,19–23) előtt.

2. Jézus gyermekkorának szerzői mint történészek

Ahhoz, hogy válaszolni tudjunk a kérdésre, milyen mértékben mondhatók történelmi iratoknak a gyermekkor evangéliumai, válaszolnunk kell arra, hogy milyen mértékben lehettek történészek az összeállítók. Másrészt meg kell határozni, hogy mi a történeti és mi egy történelmi tény kritériuma. Igazságtalanság lenne, ha a történetiség mai mércéivel ítélnénk meg az akkori időt és akkori mentalitást, igazságtalanság lenne ez úgy a szerzők, mint az iratok vonatkozásában. Másrészt meg kell határozni, hogy milyen viszony áll fenn a történelem és az elbeszélés között. Vajon a történeti elbeszélés csak ruházat, amelybe beöltözik maga a történelmi tény, vagy pedig magát az elbeszélést kell történelemnek tekinteni. Milyen viszony áll fenn az elbeszélés és a történelem között? Ha a narráció ruházat, amelybe felöltöztették a történelmiényt, akkor azt óvatosan és figyelmesen meg kell fosztani ruháitól. De mi a történeti tény? A dolog nem egyszerű. A történelemtudományt kell segítségül hívunk. Anakronizmus lenne, ha a mai értelemben tekintenénk Mátét és Lukácsot történészeknek. A történelem, a historia fogalma, a görög *istoria*-ból ered, Máté és Lukács korában két jelentésben jelentkezik: a. leírás és elbeszélés és b. a korabeli ógörög szövegekben az *istoria* úgy is jelentkezik, mint elemzés és beszámoló az elemzés eredményeiről költői elbeszélés vagy egy-egy dolog pontos leírása alakjában. Ezzel kapcsolatban fontos megemlíteni az olyan terminusokat, mint *histor* (tanú, szakember, tudós), *historikos* (történész, történeti) és *historeo* (kivizsgálni, kérdezni, szemlélni, észrevenni, megtudni, meghallani, megtapasztalni azt, amit kivizsgálnak vagy megtudtak, lejegyezni, elbeszélni). A görög *istoria* fogalom a latin közvetítésével eljutott majdnem minden európai nemzeti

nyelvbe. A klasszikus latin *historia* fogalom ugyanazt jelenti, mint a görög, és legtöbbször a közvetlen szemlélés, valamint a szemügyre vett dologról való beszámoló értelmében használják. TACITUS *Historiae*-nek nevezi az eseményeket, amelyeket maga is látott, míg a múlt eseményeket *Annales*-eknek nevezi. Az ókorban, de nagyjából a középkorban is, a *historia* kifejezés még nem múlt eseményeket jelentett. Rövid időszakot felölelő statikus fogalom volt, és nemcsak az emberi tevékenységre vonatkozott. Így pl. PLINIUS *Historia naturalis*-a nem emberi tevékenységről és eseményekről szól, hanem a természetről. Ilyen értelemben vették át ezt a fogalmat a nemzeti nyelvek is. Pl. a *Naturgeschichte* a természetben található szervezetek leírását jelenti (ennek pontosan megfelel a horvát *prirodopis* kifejezés, ami „természetről való írást” jelent, míg a magyarban a természettudomány honosodott meg). A középkorban a krónika volt a fő fogalom, amely mögött az események jegyzése, a múltból és jelenről szóló elbeszélések rejtőztek. Ez a fogalom, a görög *istoria*-tól eltérően magába foglalja az idő elemét is. A középkorban a krónikák mellett még kétfajta beszámolóval találkozunk, amelyek a múlttal foglalkoznak: az életrajzokkal (*biographiae*) – *vitae*, és az eseményekkel – *gesta*. Ez utóbbiból keletkeztek aztán a nemzeti nyelvekben az olyan kifejezések, mint *Geschichte* (geschehen), *zgodovina* (zgoditi se, megtörténni), *dejiny* (cseh), *dzieje* (lengyel), *történelem* és *törtézés*. Csak a 16. században fejlődik ki a történeti források kritikai elemzése, s ezzel kapcsolatban a történelem felé tett első lépések a *historia* fogalmának újfajta értelmezést adnak, miszerint a *historia* tárgyát a múlt események (*res gestae*) és a róluk szóló beszámoló (*historia rerum gestarum*) képezik. Ezeknek a terminusoknak az általános használata HEGEL felosztásában találja gyökerét. Amikor a valóságos múltból van szó, azaz történelmi tényekről, akkor azok *res gestae*, ha pedig a múlt kutatásáról, feldolgozásáról vagy bemutatásáról van szó, akkor azok *historia rerum gestarum*. Az a véleményem, hogy e megkülönböztetés kiemelkedő fontossággal bír, amikor Mátéről és Lukácsról beszélünk, valamint az ő gyermekség-evangéliumukról. Ezzel kapcsolatban a következő kérdések merülnek fel:

a. Mi *res gestae* a gyermekség evangéliumában, és mi *historia rerum gestarum*? és

b. Mi az író szándéka: a *res gestae* vagy pedig a *historia rerum gestarum*? (azaz csak magyarázat, illetve elbeszélés).

E kérdéseket tisztáznunk kell, hogy helyes véleményt alkothassunk a gyermekség evangélistáiról és műveikről. A valós múlt ténye és a róla szóló beszámoló között bonyolult az út, mert a történésznek eleget kell tennie a forrásra vonatkozó és a történeti feltárással kapcsolatos mércéknek. Kérdés az is, hogy a történész érdekelt-e abban, hogy apró részletességgel feldolgozza a történeti tény minden egyes elemét, vagy pedig csak olyan mértékben, amennyiben az elbeszéléshez szükséges pontosság megköveteli. Ma a történelem fogalma sokkal dinamikusabb. Nyugodtan mondhatjuk, hogy ma már maga a mindent meghámozni akaró történeti kritizmus is történelem. A dinamikus történetiszemléletből kiindulva világos, hogy a történelmi igazság igen összetett fogalom, mert az ember alakítja a történelmet, az ember, aki annyira titokzatos lényében, cselekvésében és tevékenységének motiváltságában. A történelem nem a csupasz tényben rejlik (az ilyen szemlélet a történelem leszegényítését jelentené), hanem az emberben, aki a tényeket magyarázza. Mert az ember ad értelmet a tényeknek. Ezt külön ki kell emelni, amikor a gyermekkor evangéliumáról és annak íróiról

szólunk. Amit ők megírtak az történelem, mert tanúságot akartak tenni az igazságról! Ha helyesen akarjuk értelmezni a gyermekkor evangéliumát, meg kell szabadulnunk minden előítéllettől, hogy keletkezésének valós környezetében, és a környezete összetettségében értelmezzük. De úgy kell értelmeznünk azt az embert is, aki az evangélium által szól hozzánk.

3. Jézus gyermekkor evangéliumának irodalmi műfaja

A gyermekkor evangéliuma történetisége kérdésének teljesebb áttekintése és megválaszolása végett foglalkoznunk kell a gyermekkor evangéliumának irodalmi műfajával is. Az irodalmi műfaj segítségünkre lesz, hogy pontosan meghatározzuk, hogyan kell megközelíteni a gyermekkor szövegeit az egészséges történetkritika keretében. Vajon a gyermekkor evangéliumának szövegeit *midrash*nak kell-e tekintenünk? Amikor Mt 1–2-ről van szó, az ilyen következtetés szinte elkerülhetetlennek tűnik! Vajon a Mt 1–2 nem megkeresztelt midrás Mózesről, az a midrás, amelyet olyan élénk színekkel tár elénk JOSEPHUS FLAVIUS (II, 9,1–4)? Mátét mint író és teológust erősen motiválja az, hogy nemzettársainak rámutasson a mózesi ígéret beteljesülésére: „Neked prófétát támaszt az Úr, körödből, testvéreid közül, mint engem, őrá hallgassatok.” (Mtörv 18,15). Nagyobb-e valaki Mózesnél? Ki lehet olyan, mint Mózes, és ki beszélhet az ő tekintélyével? Csak Krisztus, amikor eljön. Ez az oka annak, hogy az Úr életének eseményeit a prófécia beteljesülésének tekinti. A gyermekkor evangéliumának midrássá való kikiáltása (ha történetesen erre sor kerülne is) még nem jelenti a történetiség tagadását. A RENÉ BLOH-tól származó szigorú megfogalmazás szerint a gyermekkor evangéliumáról nem mondható, hogy midrás, habár egyes jellegzetességei midrássra utalnak. Itt rá kell mutatnunk még arra a tényre is, hogy mindeddig nincs világos fogalmunk arról, hogy mi is tulajdonképpen a midrás. A gyermekkor szövegei nem halakák, mert nincs sem moralizáló, sem juridikus jellegzetességük. Nem is haggada, mert elsődleges céljuk nem az elbeszélés volt, de az olvasók lelki ösztönzését sem célozta meg. A gyermekkor szövegei legközelebb állnak a *pesher midráshoz*, amellyel a *qumráni iratokban* találkozunk. A *pesher* elsősorban egy prófécia magyarázata, éspedig olyan próféciaé, amely a közel jövőre vagy pedig a jelenre vonatkozik. Az apostoli igehirdetésben és a gyermekkor evangéliumában a *pesher* bőségben megtalálható, s az apostoli kerügmában és a gyermekkor evangéliumában teljesen új jelentést kap: az ószövetségi próféciaák megtörténtek és megvalósultak a názáreti Jézus jövetelével és személyében. A gyermekkor evangéliumai éppen ebben különböznek a klasszikus midrástól: nem keresik az írások magyarázatát, hanem úgy hirdetik az Írást, mint ami már megtörtént. Nem az Írást hirdetik tehát — hanem az eseményt! Az Írás valamilyen módon az esemény szolgálatában van! A midrás használatának módja is lényegesen más a két evangélistánál: Máté párhuzamokat akar vonni az ószövetségi midrásokkal, Lukács az események midrási magyarázatára összpontosít, s ezt az ószövetségi szövegek segítségével valósítja meg. Ezenkívül Lukács az Ószövetségből bizonyos kliséket vesz elő, mint amilyen a meddő asszony (Sára, Sámson anyja; Anna, Erzsébet), aki Isten közbelépésére anyává válik. Itt az epifánia kliséje is, amelynek összetevője az Isten hirnöké-

nek megjelenése, a névszerint való szólítás, a kinyilatkoztatást közvetítő személytől való félelem, valamilyen nehézség, amelyet majd le kell győzni. Rendszerint a születést adják hírül, majd a jelet, amely a beteljesülést jelzi, és a gyermek nevét, amelynek meghatározó jelentése van. Mit mondjunk? A gyermekkor szövegeinek midrás jellege miatt óvakodni kell a túlzástól is (minden úgy volt!) de a minimalizálástól is (semmi sem volt, minden csak irodalmi hatás!). Világosan ki kell mondani, hogy a midrás „formája” kihatással volt gyermekkor evangéliuma kifejezési módjára, azt pedig már említettük, hogy mi készítette szerzőket, hogy éppen ezt a formát válasszák. Itt igazában a valós esemény bemutatásának módozatáról van szó. Ez a mód, ez a „ruha”, amelybe az eseményt beöltöztették, ez válik valódi kihívássá a történész számára. Hogy mindezt illusztráljuk, vizsgáljuk meg a bölcse esetét. A bölcsek valójában eljöttek-e Jézushoz? Kétségtelen, hogy a bölcsek jelenetének va teológiai üzenete, és az is, hogy részletekből az egész irányában haladva kell magyarázni. A kérdés az, hogy történelmi eseményről van-e szó? Mivel nagyon hasonlít a Mózesről szóló midráshoz, felmerül a kérdés, hogy Máté elbeszélése nem népszerű midrás-e, amelynek az a célja, hogy az elbeszélés alakjában teológiai üzenet továbbítsa az evangélium egyetemességéről? Legyünk világosak: hogyan és miért tagadjuk le az eset történetiségét? Milyen okaink lehetnének erre vonatkozólag: valótlán esemény, mert a csodásságnak van benne jelen? Mindaddig nem létezik egyetlen tanulmány sem, amely bizonyítaná, hogy nem történeti esettel állunk szemben! És mi az, ami mellette szól? Okaink: 1. Önmagában kevés lehetséges, 2. A környezet jobb ismerete sem mondja róla, hogy lehetetlen (a pogán szerzők sokszor tanúskodnak arról, hogy Izrael várához a Messiásra a száműzetés idején fogva elterjedt az egész Keleten, és hogy az Alexandriában keletkezett zsidó irodalom nagy visszhangra talált a Júdeától távol eső részeken is. Ismert VERGILIUS negyedik *Eklogáj*: SUETONIUS ősi hiedelemről ír, amely szerint a zsidók fognak uralkodni a világ fölött Perzsiában a valószínűleg zsidó származású ZARATHUSZTRA őrzi a hagyományt, miszerint a jó elve győzelmet arat a rossz fölött annak a Szövetségesnek köszönvén, aki „a megtestesült igazság” és aki „a szűztől született, akit férfi nem közelített meg”. Vajon a hív történész számára lehetetlenség elfogadni a tényt, hogy Isten kinyilatkoztatta a pogányoknak, hogy ez a várához bevégeződött?

(Horvátból fordította HARMATH KÁROL)

PINTÉR TIBOR

A MAGYAR MÁRIA-IRODALOM VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIÁJA

Könyvek

- ALEX, MARLEE: *Mária: Egy hétköznapi asszony, aki által Isten legnagyobb ajándékát adta a világnak* [ford. CSERKÚTINÉ HORLING KATALIN]. — Bp. Tünde, [1989]. — 31 p.
- ALIZON ABBÉ: *Mária, a szomorúak vigasztalója. Elmélkedések és elbeszélések május havára, válogatott imagyűjteménnyel.* (32-r. 480 p.) Bpest, én. Szent István-társ.
- BABIK JÓZSEF: *Névnapi köszöntő, melylyel a boldogságos szűzanyát az egerszalóki búcsún 1890. évi szeptember 1-én üdvözlé.* (16-r. 19 p.) Eger, 1890. Szerző. Szolcsányi Gy. biz.) — 20. p.
- BADALIK BERTALAN: *Istennek Szent Anyja* [Szeged]: Badalik L. J., 1991. — 348 p.
- BÁLINT SÁNDOR: *Boldogasszony vendégségében* [Bp.] 1944. 79 p.
- BERNADET, M[ARIE-] V[INCENT]: *A Szűzanya lelkiéletében. (Notre-Dame dans ma vie.)* Ford. VEREBÉLYI JACINT, Rákospalota [1946], Szalézi Művek. 132 p.
- BÉKY GELLÉRT: *Szép Szűz Mária.* Korda, Kecskemét, 1994. 79 p.
- (BLASKÓ MÁRIA): *Anyák Fájdalmas Anyja. Gyakorlati tanácsok és imák anyák részére a Fájdalmas Szűz tiszteletével kapcsolatban.* Rákospalota 1947, Szalézi Művek. 94 p.
- BLASKÓ MÁRIA: *Anyák, mindent Szűzanyával! Oktatások, imák anyák részére a Fájdalmas Szűz tiszteletével kapcsolatban.* Rákospalota 1948, Szalézi Művek. 47 p.
- Boldogasszony Anyánk.* [Bp.]: Ecclesia, 1982. Tanulmányok, versek
- BOTA ERNŐ: *Rózsabimbók szűz Mária virágos kertjéből.* Koszoruba fűzte — . Szatmár, 1892. Pázmány-sajtó.
- CSÁVOSSY ELEMÉR: *Máriát dicsérni hlvék jöjjetek! Szűz Mária-imádságok.* Bp. 1948, Uhum. 44 p.
- CSÁVOSSY ELEMÉR: *A nagy jel az égen. Mária-tiszteletünk alapjai és gyakorlata.* Bp. [1948], Korda. 164 p.
- DOSENBACH ISTVÁN: *Szűz Mária, az ifjuságnak mintaképe, vagy az ifjuságnak ártatlansága és buzgalmról.* Fordította DR. LESSENYEY FERENC. (k. 8-r. 276 p.) Szatmár, 1894. Reizer János bizom.
- EMMERICH, ANNA KATHARINA: *Szűz Mária élete: Emmerich Katalin látomásai szerint.* — Bp.: Mécses, 1991. — 45 p.
- EPÖLYI FERENC: *Szűz Mária lelkének gyümölcsei. Olvasmányok a Mária hónapokra.* (16-r. 198 p.) Esztergom, 1899. Buzárovits Gusztáv.
- ESTERÁS PÁL: *A boldogságos szűz Mária szombatja...* (8-r. 176 p.) Bpest, 1898.

- ERDEY FERENC: *Engesztelő égi anyánk, Mária. Elmélkedések*. [Rákospalota 1946], Szalézi művek. 127 p.
- ERDEY FERENC: *A világ királynője elmélkedések*. Izeli J. [Érd], repr. 1992, 1944. 179 p.
- ESTERHÁZY PÁL: *Mennyei Korona az Az Egész Világon lévő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek röviden föl tett Eredeti...* h. n. 1696.
- FARKAS SZERAFIN: *A Mária-havi ájtatosságok eredete, célja, haszna és terjesztésének módja*. (8-r.) Sz.-Fejérvár, 1892.
- FUREY, RICHARD G.: *Mária keresztútja* [...kiad. a kispesti Jézus Szíve Plébánia, 1991. — [32]p.
- GOBBI ISTVÁN: *Máriához, drága Szűzanyánkhöz tisztelettel járulunk. Lelkipásztori levél buzdításul a Szűzanya iránti ti tiszteletre*. (Sopron), 1989, (Soproni Szolg. 1. sz. Soksz.)
- HADARITS V.: *Tengernek csillaga* (oratorikus játék) in.: *Antológia*
- HALÁSZ PÁL: *Boldogasszony Anyánk! Máriás-ájtatosság a Legboldogságosabb Oltáriszent-ség előtt*. Bp. [1947], Korda. 30 p.
- HARMATH KÁROLY (átd.) /GOND, CHRISTIANE (alapján) /DESCCULEUNS, BERNARD (alapján) *Mária, Jézus Krisztus édesanyja*. Agapé, Szeged, 1995. 102 p.
- HORVÁTH MÁRIA: *Békesség nektek!* (Találkozások Jézussal és Máriával) Bp. 1991, [szerz.]
- HUFNAGEL JÁNOS: *Szűz Mária-könyv. A Mária-társulatbeliek kézikönyve. Útmutatás a boldogságos Szűz ájtatos tiszteletére*. (K. 8r.) Nagyszombat, 1895.
- JÁKI SZANISZLÓ: *A szűzi szülés és a tudomány születése*. SCHOLTZ KINGA (ford.) Ecclesia Budapest, 1994. 29 p.
- JORDÁNSZKY ELEK: *Magyarországban, s az ahhoz tartozó Részben levő boldogságos Szűz Mária kegyelem képeinek rövid leírása*. Posenban, 1836, Belnay. (Faksz. kiad.)
- KINDELMANN GYÓZÓ: *Akik látták Máriát*. Bp.: Aggiornamento, 1990 [!1991] — 79 p.
- KLEMPA SÁNDOR: *Lourdesi kilenced*. Bp. Ecclesia, [1988]
- KOVÁCS GÉZA: *Máriát dicsérje lelkiünk. Elmélkedések Szűz Máriáról*. Bp. 1947, Korda. 40 p.
- LÉVAY MIHÁLY: *A boldogságos Szűz Mária élete, tisztelete, szent helyei, legendái*. Bp. 1935, Franklin
- MAJSAI MÁRIA: *Boldogasszony Anyánk. Szűz Mária tisztelete Magyarországon Szent István királytól napjainkig* (Bp.) [1981], Ecclesia.
- MARCELL KARMELITA: *Kármel ékessége és királynője. A Kármelhegyi Boldogasszony tisztelete. Kilenc elmélkedésben*. Bp. 1948, Kármelita Rendház. 63 p.
- Mária-hava. *A bold. szűz buzgó tisztelőinek a májusi magánájtatosságokra ajánlva*. A ftd. esztergomi főegyházmegyei hatóság engedelmével. Bpest. 1892. Wajdits Nándor.
- MEISERMANN IGNÁC: *Magyarország védasszonya. Lelki olvasmányos ima- és énekeskönyv*. 416 p. Winterberg, 1890. Steinbrener János.
- MIHÁLYFI ÁKOS DR.: *Szűz Mária az ó-szövetségben. Májusi elmélkedések*. Kiadja a „Mária-kert”. (8-r. 147 p.) Bpest, 1890. Franklin-Társ.
- MIKSÓ ISTVÁN: *Mária Nagyboldogasszony. Májusi elmélkedések*. (8-r) Esztergom, 1893.
- Mindennapi ájtatos fohások a Szűzanya Mária, a betegek gyógyítójához, szerencsés és boldog kimúlásért*. Bp. [1946] Rózsa. 44 p.

- MUNKAY JÁNOS: *A boldogságos szűz Máriának élete*. 4. kiadás. 23 képpel. (k. 8-r. 149 és 1 p.) Bpest, 1898. Rózsa Kálmán és neje.
- MUNKAY JÁNOS: *Szerelmi lángok Jézus- és Máriához*. (k. 8-r.) Winterberg, (é. n.) Steinberger K. János.
- NEWMAN, JOHN HENRY: *A Szűzanya hónapja*. (ford. SZUNYOGH X[AVÉR] FERENC) [Rákospalota 1946], Szalézi Művek. 123 p. (Lelkiélet kiskönyvei 67.)
- NÉMETHY GYULA, DR.: *A boldogságos szűz anya tiszteletéről*. (8-r.) Nagyvárad, 1893. Láng József és társa könyvny.
- NOGÁLL JÁNOS: *Boldogasszony követése*. (k. 8-r.) Nagyvárad, 1893.
- OLTVÁNYI PÁL: *Salve Regina. A mennyország királynéjának tiszteletére elmélkedések május hó minden napjára*. (k. 8-r. VI és 237 p.) Szeged, 1893. Endrényi Lajos könyvny.
- Olvasónak, Az élő szent —, és a bold. szűz Máriának könyve*. Képekkel (k. 8-r. 206 és 2 p.) Bpest, 1888. Rózsa K. és neje.
- Patrona Hungariae*. I—II. évfolyam. Az egyházi hatóság engedelmével. (8-r. 96 p.) Bpest, 1893. Athenaeum r.- t. könyvny.
- PALÁNKAY TIBOR: *Boldogasszony édes...* 2. kiad. Bp. [1948], Korda, 216 p.
- RAJNER LAJOS: *Mária a magyarok nagyasszonya. Szentbeszéd, melyet a magyarok nagyasszonya ünnepén, midőn az, 1896. évi október hó 11-én, első ízben megületnék, az esztergomi főszékesegyházban mondott*. (8-r. 16 p.) Esztergom, 1896. Buzárovits Gusztáv könyvny.
- SCHWARTZ ANTAL, MEGYESI: *Szűz Mária élete*. Bp. [1948], Korda. 116 p.
- STEINICZER EDE: *Szűz Mária virágos kertje, vagyis a keresztény élet legfontosabb erényei Mária példája nyomán. Üdvös május havi olvasmány. Az erdélyi püspök jóváhagyásával közli —*. (8-r. 2 és 294 p.) Szeged, 1898. Endrényi Lajos könyvny.
- SZÁNTAY-SZÉMÁN ISTVÁN: *A Boldogságos Szűz a kelet képtiszteletében és legendáiban*. Bp. 1959. Szt. István Társ. 111 p.
- Szent József, a Boldogságos Szűz Mária zsolozsmája*. Nyíregyháza 1947, Venkovits ny. 32 p.
- Szentáldozásra Szűz Máriával*. Rákospalota [1947], Szalézi művek. 59 p.
- SZENTHELYI-MOLNÁR ISTVÁN: *A Boldogságos Szűz Mária kegyhelyei Magyarországon*. Bp. 1971, Szt. István Társ., 144 p.
- SZENTHELYI-MOLNÁR ISTVÁN: *Magyarország Szűz Mária kegyhelyei: Búcsújárók könyve*. Bp.: Szt. István Társ., 1988. 131 p.
- SZÉKELY LÁSZLÓ: *Ime, a te anyád* (Versek). — két legenda Bp. (1986), Ecclesia
- A Szűzanya szeplőtelen szívének szeretetlángja: Lelkinapló, 1961—1981*. — [Bp.]: Szabó E., 1989. — 248 p.
- Szűz Mária erénye*. Kiadja Karkoska Pál. (8-r. 8 p.) Nyíregyháza, 1898. Jóba Elek könyvnyomda.
- TARNÓCZI JÁNOS: *Szűz Mária*. Bp. 1973, Ecclesia, 1982. 321 p. [Tanulmányok, versek.] — Bibliogr.: p. 166-200.
- TARTALLY ILONA: *Dicsőségbe...* [kiad. a nyíregyházi Görögkatolikus Hittudományi Főiskola]

- TARTALLY ILONA: *Ékes virágszál: A máriapócsi kegykép első könnyezésének története* [kiad. a nyíregyházi Görögkatolikus Hittudományi Főiskola]
- TELECSKAY: *A kalocsai érseki főmegyében levő hajósi csodatevő Mária szobornak rövid története*. Képekkel. (8-r. 85 p.) Baja, 1891. Nánay Lajos könyvny.
- THURIAN, MAX: *Mária*. Marana Tha sorozat 36. Bp. 1995. 64. p.
- TORDAY ÁNYOS: *Kódexeink Mária-himnuszai*. Bp. 1903. 90 p.
- VARGA LAJOS: *Szűz Mária emléke*. (8-r. 79 p.) Jász-Apáthi, 1894. Gallovich Dezső könyvnyomdája.
- VATHY ISTVÁN: *Mária-esték (Mária-legendák)*. (8-r. 204 p.) Bpest, 1897. Szent Gellért-könyvnyomda.
- VÁRKONYI FIDÉL: *Szűz Mária* [Vác]: [Magánkiad.], [1991]. — 20 p.
- VEREBÉLYI J. PÁL: *Üdvözlégy Mária: Keresztények segítsége: Elmélkedések a szentolvasóról* [Bp.]: Ecclesia, 1983. 399 p.
- WIMMER ANZELM: *Máriás lelkiség*. 1-6. füz. összeáll. — —. Bp. 1945–1946, M. Szervita Rendtartomány.
- ZOLOTNOKI [Z.] OKTÁV: *Kilenced Szűz Mária Szeplőtelen Szívéhez*. Bp. 1948. Korda ny. 40 p.
- ZUBRICZKY ALADÁR, DR.: *Mária — teremtett eszménykép*. Az esztergomi érseki főhatóság jóváhagyásával. (k. 8-r. 101 p.) Esztergom, 1900. Buzárovits Gusztáv.

Folyóiratok

- ANTALÓCZI LAJOS: *Mária egyházunk anyja*. in: *Teológia* 1978. 3. sz.
- [BALANYI GYÖRGY] -bg-: *A szeplőtelen fogantatás*. in: *Vigilia* 1954. 154–155.
- [BALANYI GYÖRGY] -bg-: *A szeplőtelen fogantatás előfutárának előfutára*. in: *Vigilia* 1953. 222–224. p.
- [BALANYI GYÖRGY] -igy-: *Czestochowa csodája*. in: *Vigilia* 1958. 46–49. p.
- BARNA GÁBOR: *A könnyező Mária-képek kegyhelyei Magyarországon a XVII–XVIII. században*. in: *Vigilia* 1988. 347–352. p.
- BÁLINT SÁNDOR: *Fekete Mária (Berczeli Anzelm Károly misztériuma)*. in: *Írott kő* 1937. [4. sz.] 245–246. p.
- BÁLINT SÁNDOR: *Szűz Mária élete néphagyományainkban*. in: *Dunántúli Helikon* 1938. 2–4. sz. 97–106. p.
- BÁLINT SÁNDOR: *A Napbaöltözött Asszony*. in: *Magyarságtudomány* 1942. október, 97–442. 436–442. p.
- BÁLINT SÁNDOR: *Nagypénteki Mária-siralom Tápéról*. Feljegyezte: SZÖGEDI BÁLINT. in: *DM* 1944. ápr. 7. 4. p.
- BÁLINT SÁNDOR: *A Boldogasszony nyomában*. in: *Új Ember* 1945. szept. 23. 6. p.
- BÁLINT SÁNDOR: *Mária siralma. Móra Ferenc verse*. in: *Új Ember* 1974. márc. 24. 3. p.
- BÁLINT SÁNDOR: *Gyümölcsoltó Boldogasszony*. in: *Új Ember* 1976. márc. 28. 1. p.

- BELLÉR BÉLA: *Élt egyszer Fatimában három kicsi pásztor... A fatimai „jelenések” történetéből*. in: *Világosság* 1960. 1. sz.
- BELON GELLÉRT: *Biblia és Mária-tisztelet*. in: *Vigilia* 1987. 562–567. p.
- BELON GELLÉRT: *A Szeplőtelen Szűz: Krisztus-mutató*. in: *Vigilia* 1953. 519–631. p.
- BELON GELLÉRT: *Stella Matutina*. in: *Vigilia* 1958. 129–133. p.
- CASANOVA ANTOINE: *A 2. vatikáni zsinat és Szűz Mária kultusza*. in: *Világosság* 1960. 1. sz.
- DÁM INCE: *Kegyosztó társa Krisztusnak. Alma socia Christi*. in: *Vigilia* 1948. 1–5.
- EDELÉNYI ISTVÁN: *Keresztények segltése. (Május 24.)* in: *Vigilia* 1955. 227–230. p.
- FILA BÉLA: *Szűz Mária az egyház életében*. in: *Vigilia* 1988. 322–327. p.
- [FODOR BÉLA?]: *Lourdes legnagyobb csodája*. in: *Vigilia* 1949. 770–775. p.
- FÜZESSÉRY KATALIN: *Alexis Carreal posztumusz üzenete*. in: *Vigilia* 1950. 63–66. p. [Le voyage de Lourdes]
- GECSE GUSZTÁV: *A Mária-dogmák keletkezéstörténete*. in: *Világosság* 1960. 1. sz.
- GRÓSZ JÓZSEF: *Lourdes*. in: *Vigilia* 1958. 385–388. p.
- GYÖKÖSSY ENDRE: *Magnificat (Református szöszékről)* in: *Vigilia* 1988. 353–354. p.
- GYULAY ENDRE: *Édesanyám: Egyházunk Anyja*. in: *Vigilia* 1988. 342–344. p.
- HETÉNYI JÁNOS: *Sarlósboldogasszony ünnepének magyar hagyományai*. in: *Teológia* 1984. 1. sz.
- HORVÁTH HENRIK: *Mária alakja a művészetben. A mítosz és az ábrázolás változásai*. in: *Világosság* 1960. 1. sz.
- Húsvét Lourdes-ban*. in: *Vigilia* 1959. 244–245. p.
- JENEI FERENC: *Győri Mária-imádságok*. in: *Magyar Nyelv* 1953. 209–211. p.
- JÓKAI ANNA: *Apokrif imák. Ima az utódokért*. in: *Vigilia* 1988. 334–337. p.
- JUHÁSZ KÁLMÁN: *Mária-tisztelet a Délalföldön*. in: *Vigilia* 1954. 283–287. p.
- KADA LAJOS: *A Szeplőtelen Fogantatás ünnepe a magyar törvényhozásban*. in: *Vigilia* 338–341. p.
- Két hitelesített lourdes-i gyógyulás*. in: *Vigilia* 1955. 493–495. p.
- KONCZ LAJOS: *Keresztény lélek-újulás és a szeplőtelen szűz*. in: *Vigilia* 1954. 407–412. p.
- KORMOS OTTÓ: *Kegyosztó nagyasszonyunk*. in: *Vigilia* 1952. 225–229. p.
- KORMOS OTTÓ: *Világ királynője (Május 31.)* in: *Vigilia* 1955. 230–233. p.
- KRIGLER BÉLA: *„Felvétetett a magas mennyországba...” Gondolatok Szűz Mária mennybevétele körül*. in: *Vigilia* 1951. 712–714. p.
- LANTOS-KISS ANTAL: *Lourdes száz év távlatából*. in: *Vigilia* 1958. 65–71. p.
- LÁBÁN ANTAL: *Aki nem gyógyult meg Lourdesban*. in: *Vigilia* 1936. 3. sz. 41–42. p.
- LÁNG DEZSŐ: *A Madonna. A szeplőtelen fogantatás dogmájának századik évfordulójára*. in: *Természet és Társadalom* 1953. 12. sz. 710–713. p.
- Lourdes centenáriumi készül*. in: *Vigilia* 1956. 319–320. p.
- MAGYAR FERENC: *A szeptemberi Mária*. in: *Vigilia* 1955. 449–450. p.
- MAJSAI MÓR: *Szűz Mária utolsó napjai és sírja*. in: *Vigilia* 1974. 518–522. p.

- Mária ünnepein egész át vecsernyére.* in: *Vigilia* 1936. 103. p.
- A Mária-tisztelet és a Mária-év.* in: *Vigilia* 1953. 662–664. p.
- MIHELICS VID: *Eszmék és tények.* in: *Vigilia* 1952. 99–108. p. [T. G. Spassky: Mária mennybevétele]
- MIHELICS VID: *Eszmék és tények.* in: *Vigilia* 1955. 593–601. p. [Az „oltalmazd alá futunk, Istennek szent Anyja...” kezdetű imáról]
- MIHELICS VID: *Eszmék és tények.* in: *Vigilia* 1958. 351–358. p. [Lourdes]
- MIHELICS VID: *Eszmék és tények.* in: *Vigilia* 1958. 483–489. p. [Lourdes]
- PÁPAY LAJOS: *Mária-tiszteletünk: Út Krisztushoz és az egységhez.* in: *Vigilia* 1984. 573–579. p.
- (R): *Mezők virága.* in: *Vigilia* 1954. 225–226. [Mária hónapjára]
- RADÓ POLIKÁRP: *Májusi ájtatosságok.* in: *Vigilia* 1960. 300–302. p.
- RADÓ POLIKÁRP: *Mária a középkor-végi kolostori irodalomban.* in: *Vigilia* 1948. 193–201. [Főleg Mária-himnuszokról.]
- RÉVÉSZ ISTVÁN: *Üdvözlégy Mária.* (Evangelikus tanítás Máriáról). in: *Evang. Theologia* 1947. 2. krlev. 31–33.
- [RÓNAY GYÖRGY] (r. gy.): *Sarlósboldogasszony.* in: *Vigilia* 1954. 382–384.
- RÓZSA HUBA: *Boldog vagy, mert hittél. Mária az Újszövetségben.* in: *Vigilia* 1988. 328–333. p.
- S. N.: *Verebélyi J. Pál: Üdvözlégy Mária.* in: *Vigilia* 1984. 287. [A rózsafüzérről]
- SCHÜTZ ANTAL: *Boldogasszony éve.* in: *Vigilia* 1947. 513–516. p.
- SINKÓ FERENC: *Májusi Mária.* in: *Vigilia* 1953. 225–226. p.
- SZÁNTAY-SZÉMÁN ISTVÁN: *A boldogságos Szűz a kelet képtiszteletében és legendáiban.* in: *Vigilia* 1960. 501–503. p.
- SZÁNTAY-SZÉMÁN ISTVÁN: *A „Szeplőtelen” a Szenthegy legendáiban.* in: *Vigilia* 1954. 102–103. p. [A Mária-név]
- SZENNAY ANDRÁS: *Tengernek Csillaga.* in: *Teológia* 1988. 2. sz.
- SZÉKELY LÁSZLÓ: *Mária eljegyzése a székelek hagyományaiban.* in: *Vigilia* 1984. 4. sz.
- SZÉKELY SÁNDOR: *Lourdes. Egy csoda társadalmi szerepe.* in: *Világosság* 1960. 1. sz.
- SZÉLL MARGIT: *Örömnünk oka: Mária.* in: *Teológia* 1975. 4. sz.
- SZIGETI ENDRE: *Érdekes levélváltás az Ómagyar Mária-siralom ügyében.* in: *Vigilia* 1964. 173–176. p. [A Leuveni kódex sorsáról újabb adalékokkal]
- SZIGETI KILIÁN: *A Magyarok Nagyasszonyának tisztelete történelmünk folyamán.* in: *Vigilia* 1973. 557–559. p. [Irodalmi szövegeinkben]
- TAKÁCS JÓZSEF: *Gyümölcsoltó Boldogasszonyunk.* in: *Vigilia* 1954. 113–114. p.
- TAKÁCS JÓZSEF: *Mária a kereszt tövében.* in: *Vigilia* 1954. 169–170. p.
- TAKÁCS JÓZSEF: *Mária pünkösti imája.* in: *Vigilia* 1954. 281–282. p.
- TAKÁCS JÓZSEF: *Nagyasszonyunk mennyei dicsősége és méltósága.* in: *Vigilia* 1954. 393–394. p.
- TAKÁCS JÓZSEF: *Szeplőtelen Szűzanyánk.* in: *Vigilia* 1954. 617–618. p.

- TIMKÓ IMRE: *Mária mennybevitelen a keleti kereszténységben.* in: **Vigilia** 1952. 394–401. p.
- UNGER EMIL: *Szűz Mária alakja magyar pénzekben.* in: **Vigilia** 1987. 328–332. p.
- VÉRTESSY GYÖRGY: *Fehéregyháza, a magyarok első Szűz Mária nevét viselő templomának története.* in: **Vigilia** 1984. 4. sz.
- WACZULIK MARGIT: *Szűz Mária tisztelete kereszténységünk első századában.* in: **Regnum** 1938–39. 59–74. p.

Produced with ScanTopDF

Produced with ScanTopDF

ABSTRACTS OF PAPERS

P. ORTENSIO DA SPINETOLI O.CAP,
Professor of the Franciscan Theological College, Assisi

The Role of the Holy Spirit in the Conception of Jesus

The key issue is how to approach the language of the Infancy narrative — is it historical or metaphorical, idiosyncratic or not, does it function as literary fiction or a narrative. Is it possible to answer these questions outside the church tradition?

There is also the question of the language of the Bible — is it independent or is it influenced by the environment? The expressions like „The Holy Spirit will come upon you” and „the power of the 'Supreme' will overshadow you” (Lk 1,35) have no definite interpretation in the earlier biblical tradition.

Is it possible that the narration of Matthew and Luke see the birth of Jesus as more than a biological fact and are more interested in the christological aspect than the biological one (Mk 6,1—6)?

P. ARISTIDE SERRA,
Director of Istitutum Marianum, Rome (Italy)

Person of Mary, Mother of Jesus

The speaker presents Mary as the Mother of God and offers the way for an interconfessional dialogue.

JOSEPH PLEVNIK SJ.,
Professor of Regis College, Catholic University, Toronto (Canada)

The Role of Prayers in Luke's Infancy Narratives

The prayer's role is to create a pause in the narrative sequence in order to take stock of what is happening and savor the event. All of them praise and glorify God for the gift of Christ and interpret the event for the reader. They are closely linked to the activity of the Holy Spirit, who witnesses to the event and interprets it. The language is poetic, resembling the hymns in the psalms. The thoughts, images, expressions, sentiments, and hopes are those of Israel, the people of the promise. They thus express the spirituality and the hope of Israel. They celebrate God's fidelity to Israel in raising from it the Messiah, yet

in their message they transcend Israel's expectations and include the entire world in the experience of salvation. Hence these prayers are also the prayers of the Christian community, made of Jews and Gentiles. In the canticles of Mary, Zechariah, and Simeon the Christian community shares in and savors the mystery of Christ and glorifies God for its salvation.

DR. SULYOK ELEMÉR OSB,

Chair at the Benedictine Theological College, Pannonhalma

The Annunciation of the Birth of John the Baptist and of Jesus

The first part of the paper analyses the annunciation of the birth of John the Baptist, the second the annunciation of the birth of Jesus. The paper analyses the structural likeness of the two texts (Lk 1,5–25 and 1,26–38) looking for the differences and similarities. The analysis offers a moderate theological conclusion.

DR. SCHMATOVICH JÁNOS,

Chair at the Theological College, Győr

The Roots of the Luke's Infancy Narrative Based on the Old Testament

The paper examines the influence of the Old Testament texts (eg. Book of Daniel) on the Luke's Infancy Narrative. It separately analyses the narrative structure of the Annunciation and the Presentation of Jesus in the Temple.

DR. BARTHA TIBOR,

Director of the Transferred Section of the Debrecen Reformed Church University, Szeged

Mary, Mother of Jesus

It is impossible to understand the role and personality of Mary in the Gospel and in the Christology without discussing the evolution of the biblical tradition. The paper analyses the character of the geneology and birth of Jesus as described in Matthew's and Luke's Gospel. The lecture will end with a christological digression.

DR. BOLYKI JÁNOS,

Chair at the Károli Gáspár University, Budapest

„Nunc dimittis...” and the Story of Simeon (Lk 2,25–35)

The paper presents the history of the research of the text and its place in the context of the Infancy-narrative. It examines the name of Simeon and his role in Lk

2,25–28 pericope as well as Simeon's encounter with the Holy Spirit. The paper analyses the song of Simeon (2,29–32) and its influence on the parents of Jesus (2,33–35). The lecture will end with a theological summary.

DR. CZIGLÁNYI ZSOLT,

Chair at the Theological College, Pécs

Exegetical Methods on the Balance of Believer Understanding

The paper approaches the problem of disinterest or aversion to the „scientific” exegesis. The historical criticism seems unfruitful from pastoral or spiritual perspective. We must examine the fundamental question of the root of the exegesis and how the scientific exegesis can be applied to enhance the believer's understanding. The paper examines different exegetical methods to show their presumptions, advantages and limits.

DR. CSERHÁTI SÁNDOR,

Chair at the Lutheran Theological Academy, Budapest

„Born by Woman” (Gal 4,4)

The paper presents the role of Christ and Mary(?) in the christological and soteriological context. St Paul uses the expression 'born by a woman' and the real question is whether Paul was thinking that Mary's role was only human or also soteriological. Surely he knew about the mother of Jesus from Nazareth but did not mention any concrete facts. Does that silence bear any further implications or not? („argumentum ex silentio”?). This question has become the premise of theology.

DR. FABINYI TIBOR,

Chair at the Pázmány Péter Catholic University, Director of the Hermenetical Center, Budapest

A Narrative-Critical and Effect-History Approach of the Magnificat

The first part of the paper will offer a poetical analysis of the Magnificat from the perspective of the American New Criticism (parallel, antithesis, etc.). The paper shows the typological relationship between the Magnificat and the Song of Hanna (2Sam 2,1–20). The analysis will also examine those narrative strategies which helped Luke to interpolate the song into the narration.

The second part of the lecture is an effect-history analysis which is theoretically based upon the approach of *H. G. Gadamer* and *U. Luz*. Commenting on the Magnificat, the paper will enhance the essay of Luther (published recently in Hungarian by János Takács).

FARKASFALVY DÉNES O.CIST.,

Cistercian Abbot, Texas (USA)

Infancy Narrative and Mariology

The Infancy Narrative in Matthew and Luke is the main source of Mariology. The paper reflects on the Mariological dogmas. With the help of concrete examples it shows how this text mentions the mystery of „Mother of God” and „Immaculate Conception”, and draws up the image of a Christian believer in the person of Mary.

DR. GAÁL ENDRE,

Rector of the Catholic Seminary, Esztergom

The Magnificat

The paper investigates the question whether the Magnificat is a Sion song or not. It offers a possibility to clear up some problems in the history of tradition related to this text.

DR. GYÜRKI LÁSZLÓ,

Lecturer of the Theological College, Győr

Nazareth in the Time of Jesus

In order to build the Basilica of the Annunciation, a church from 1731 had to be pulled down. It gave B. Bagatti the possibility to carry out archeological excavations. As the results a three-nave Bizantine basilic and a monastery were uncovered. Under the floor they found a synagoge, built at the end of the 2nd or the begining of the 3rd century. The Jewish-Christian baptismal fond and other objects were found, which seem to verify that the synagoge was erected on Mary's house.

DR. IMRÉNYI TIBOR,

Hungarian Orthodox Church, Lecturer of the József Attila University, Szeged

Vladimir Lossky: Panagia

The Mariology is never separated from Christology and Ecclesiology in the theology of the Orthodox Church. The 'Theotocos' term was declared as a christological term and from the 5th century accompanied with the 'aeiparthenos' term without any special explanation.

The worship of Mary is not only the fruit of the Tradition, but also its source (Lk 2,19.51). The Holy Scripture and the Tradition see The Virgin Mary among those who are

„waiting for the Promise of the Father” (Acts 1,4–14). The descent of the Holy Spirit on Mary is parallel to the events of Its acceptance by the Apostles.

DR. JAKUBINYI GYÖRGY,

Archbishop of Gyulafehérvár (Alba Julia) (Rumania)

The Geneology of Jesus in Matthew

The paper discusses the literary form and the exegesis of the Matthian Geneology, emphasising the structure of the numbers and the role of women in the Geneology. The comparisons the Luke's and the Matthew's Geneology are demonstrated and an attempt is made to solve them. The papers tries to define the message of the Geneology.

DR. LENKEYNÉ DR. SEMSEY KLÁRA,

Chair at the Reformed Church University, Debrecen

Jesus as Redeemer of Mary

The paper discusses the background to the birth of Jesus (Lk 1,31–33), the creative act of God and Mary's obedience (Lk 1,35). The origin of Jesus and his mission obliged him to accomplish the will of God. He is Son of Mary and Son of God. Some conflicting evaluations of Mary's mission are discussed (Lk 2,49; 8,19–21; 11,27–28). Is the choice of the Crucified Jesus a solution for his Mother (Jn 19,25–27)?

DR. KESERŐ GIZELLA,

Lecturer of the József Attila University, Szeged

Some Characteristics of the Polish Mary-Cult

The offering of Poland to the Virgin Mary is well known, but not much is known about the stages of the process. The Hungarian research simplifies the influence of the Paulins. The paper points to the renewed cult of Mary in the time of the noble republic. As a consequence of the reform of the monastic life, some women's convents felt affiliated to meditation and mystic experience, a step forward towards a modern mystic lifestyle. The paper relates this to the recently concluded life work of Karol Gróski.

RÓNAY LÁSZLÓ,

Editor of the weekly Catholic newspaper „Új Ember”

The Small Prince, Avakening of our Conscience

The paper draws our attention to the writing of Saint-Exupéry ('The Small Prince') which was first published half a century ago, and which unites all the other works of its author. The book clearly brings out the biblical theme of love and solidarity preached by Christ, and present in the other two works by the author: „The Night Flight” and „South Messenger Plane”. In the „Small Prince” the writer tells the story as a fiction, the reader is influenced by it and still remains far away from it. Though it is only a parable, we can recognize in it our own shortcomings.

P. SZABÓ FERENC SJ.,

Editor of the Catholic monthly review „Távlatok”, Budapest

Mary in the Poetry of Charles Péguy and Paul Claudel

Charles Péguy is called „Poet of the Incarnation”. His poem entitled „Eve” deals with the mystery of the birth of Jesus. 'Eve' is a poem summarising the drama of Salvation. The Church waits for the birth of Jesus and after the Calvary waits for his return in glory.

In the poetry of Paul Claudel the mystery of Christmas is a significant motive reminding the poet of his own conversion: on this day, 25th of December 1886, the grace touched him in the Notre Dame Cathedral of Paris. In the center of his mystery-play called „Annunciation” is the Christmas scene, as well. The meaning of „Violaine” is „to give rebirth”; the Christmas prayer creates the spiritual atmosphere of the play. As Pope Leo declared, in this play we celebrate „the birth of life”.

VOJNOVIĆ TADEJ,

Chair at the University at Zagreb (Croatia)

Historicity and Midrash in Luke's Infancy Narrative

The paper will give answers to the following fundamental questions: What kind of literary form does the text represent? If it follows the midrashim, what kind of historical point of view does it take and in what way does the latter manifest itself?

ABSTRACT DER VORTRÄGE

ORTENSIO DA SPINETOLI O. CAP

Assisi, Theologisches Institut der Kapuziner

Die Rolle des Heiligen Geistes im Werk der Empfängnis

1. Die Hauptfrage lautet: geht es hier um historische oder metaphorische, spezifische oder unspezifische Sprachweise, um literarische Fiktion oder Erzählung? Ist eine von der traditionellen abweichende Antwort möglich? 2. Ist die Bibelsprache etwas eigenständiges, oder kommt darin auch der Sprachgebrauch ihrer Umwelt zur Geltung? 3. Die Ausdrücke „*Heiliger Geist über dich kommen*“ und „*Kraft des Höchsten wird dich überschatten*“ spielen keine allgemeine Rolle in der biblischen Tradition. 4. Es ist möglich, daß die Erzählungen von Matthäus und Lukas die Art und Weise der Geburt Jesu für mehr als eine biologische Tatsache halten, von der sie nichts wissen (vgl. Mk 6:1–6), sich aber vielmehr für die christologischen Daten interessieren.

P. ARISTIDE SERRA

Roma, Direktor des Marianums

Die Gestalt Mariä, der Mutter Jesu im Hblick auf einige Texte der Kindheitsgeschichte

Der Vortrag umfaßt das ganze Kindheitsevangelium, widmet jedoch besonderes Interesse Maria, der Mutter des Herren. Die hier formulierten Grundsätze empfiehlt der Autor zum Zwecke des interkonfessionalen Dialogs.

JOSEPH PLEVNIK SJ

Toronto, Katholische Universität, Professor an Regis College

Die Rolle des Gebets in der Kindheitsgeschichte nach Lukas

Die Rolle der Gebete in der Kindheitsgeschichte ist, die Unterbrechungen in der Aufeinanderfolge der Erzählungen auszufüllen und zugleich die heilsgeschichtliche Rolle der einzelnen Ereignisse zu erleuchten. Jedes Gebet lobt und segnet Gott für das Geschenk Jesu und deutet die Geschehnisse für den Leser. Sie erleuchten das Werk des Heiligen Geistes, der auch Zeuge und Ausleger der Ereignisse ist. Ihre Sprache ist poetisch: Hymnen, Psalmen und andere Gattungen sind zu finden. Die Gedanken, Bilder, Ausdrücke, Gefühle

und die Hoffnung, alles sagt, daß all diese die Versprechen gegenüber Israel darstellen. Sie drücken die Spiritualität und die Hoffnung Israels aus. Sie feiern die Treue Gottes zu Israel, die der Messias in seiner Botschaft lobpries, die er jetzt Israel übergibt, deren Hoffnungen der ganzen Welt die Erfahrung der Erlösung vermitteln.

Diese Gebete sind zugleich die Gebete der christlichen Gemeinde, die aus Juden und Heiden besteht. An den Liedern von Maria, Zecharia und Simeon nimmt auch die christliche Gemeinde teil, wenn sie im Geheimnis Christi das Mysterium der Erlösung sieht und Gott für die Erlösung lobt.

DR. ELEMÉR SÜLYÖK, OSB

Pannonhalma, Lehrstuhlleiter an der Hochschule der Benediktiner

Die Verkündigung der Geburt des Johannes des Täufers und Christi

Der erste Teil (Lk 1,5–25) der Arbeit handelt von der Verkündigung der Geburt des Johannes, der zweite Teil (Lk 1,26–38) hingegen von der Geburt Christi. Die strukturelle Analyse dieser parallelen Texte bietet gute Gelegenheit, einen auf die Übereinstimmungen und Unterschiede beider Stellen aufmerksam zu machen. Nach dieser Untersuchung sind auch weitere theologische Schlüsse zu ziehen.

DR. JÁNOS SCHMATOVICH

Győr, Lehrstuhlleiter an der Theologischen Hochschule

Alttestamentliche Wurzeln in der Kindheitsevangeli- um nach Lukas

Im Vortrag wird vor allem der Einfluß alttestamentlicher Texte auf die Kindheitsgeschichte untersucht. Das Erzählungsthema der Verkündigung wird getrennt analysiert. Es wird versucht, den alttestamentlichen Hintergrund bei der Vorstellung Jesu im Tempel aufzudecken. Auch die Tempelszene nach Lukas wird mit dem Buch Daniels in neuen Zusammenhang gestellt.

DR. TIBOR BARTHA

Szeged, Direktor der Filiale der Debrecziner Universität

Maria, die Mutter Jesu

Die Rolle und die Person Mariä im Evangelium und in der Christologie kann man nicht verstehen, ohne sich mit der Entstehung der Evangelien, der Entwicklung der Christologie und natürlich mit den scheinbar widersprüchlichen Angaben auseinanderzusetzen. Darauf folgt eine Darstellung der Beschreibungen nach Matthäus und Lukas über die Genealogie und Geburt Christi. Der Vortrag endet mit einem Ausblick in die Christologie.

DR. JÁNOS BOLYKI

Budapest, Lehrstuhlleiter an der Károli Gáspár Universität der Reformierten

„Nunc dimittis...” Die Simeon-Geschichte (Lk 2:25–28)

Der Autor legt die Forschungsgeschichte des Simeon-Passus dar und fragt nach dessen Stellung innerhalb der Kindheitsgeschichte. Er befaßt sich mit dem Namen Simeons und mit seiner Rolle (Lk 2:25–28) und Verknüpfung mit dem heiligen Geist. Er analysiert gesondert das im Passus enthaltene Lied (Lk 2:29–32), dann untersucht dessen Einfluß auf die Eltern Jesu sowie dessen ganze Wirkungsgeschichte. Der Vortrag endet mit einer theologischen Zusammenfassung.

DR. ZSOLT CZIGLÁNYI

Pécs, Lehrstuhlleiter an der Theologischen Hochschule

Exegetische Methoden auf der Waage des gläubigen Verständnisses

Man erfährt Gleichgültigkeit, ja sogar Abneigung gegenüber der „wissenschaftlichen“ Schriftauslegung. Manche halten die geschichtskritische Exegese in pastoraler und spiritueller Hinsicht für unfruchtbar. Deshalb müssen wir die Grundfrage prüfen, was das Wesen der Schriftauslegung ist. Dann müssen wir darauf reflektieren, was ein Anspruch auf das gläubige Verständnis bedeutet. Wie kann man die konsequente Exegese und die Erwartungen des gläubigen Verständnisses theoretisch näher bringen. Die Frage ist, ob das Biblikum Theologie sei oder bloß deren Hilfswissenschaft.

Wie versuchen die exegetischen Methoden unserer Zeit, dieses Problem zu beantworten? Wir führen die Voraussetzungen, Nutzen und Grenzen der strukturellen, traditionell begründeten, tendenziösen, andere Humanwissenschaften zugrunde legenden und geschichtskritischen Methoden auf: inwiefern und unter welchen Bedingungen diese den Forderungen einerseits der legitimen Erklärung, andererseits des gläubigen Verständnisses entsprechen.

DR. SÁNDOR CSERHÁTI

Budapest, Lehrstuhlleiter an der Evangelischen Theologischen Akademie

„Geboren aus einer Frau, dem Gesetz unterstellt“ (Gal 4:4)

Die zum Thema gewählte Redewendung wird in einem christologisch-soteriologischen Kontext behandelt. Im Mittelpunkt steht also nicht Maria, sondern Christus und sein Werk. Da der Ausdruck nach Mt 11,11 auch einen irdischen, historischen Menschen bedeuten mag, ist die große Frage, ob Paulus bei dieser Aussage an Maria gedacht habe. Wenn ja, so muß er gewußt haben, wer die Mutter Jesu von Nazaret war, jedoch unterläßt er jegliches Konkretum außer ihrer Rolle als Mutter. Vielleicht erwähnt er den Vater nicht, weil er dabei an die jungfräuliche Geburt denkt (argumentatio ex silentio?). Die Festsetzung der Tatsache scheint theologisch wichtig zu sein. Unsere Erlösung wurzelt im geschichtli-

chen Dasein Jesu, in den Ereignissen, die durch ihn und mit ihm geschahen, ungeachtet dessen, daß der auferstandene Jesus für Paulus und für jeden Christen der erklärte Herr der ganzen geschöpflichen Welt und der Gemeinde ist.

DR. TIBOR FABINY

Bp, Lehrstuhlleiter der P. P. Katholischen Universität, Direktor der Zentrale für Hermeneutik

Die narrativ-kritische und wirkungsgeschichtliche Annäherung dem Magnificat

Der erste Teil des Vortrags bietet eine poetische Analyse des Magnificats, verwendet dabei die Feststellungen des amerikanischen *New Criticism* (z.B. Parallelismen, Antithesen etc.). Die poetische Analyse weist auf den typologischen Zusammenhang zwischen dem Magnificat und dem Anna-Lied (2Sam 2:1–20) hin. Die Analyse hat vor, auch jene narrativen Strategien zu prüfen, mit deren Hilfe der Autor (Lukas) den Gesang in den Lauf der Erzählung einbaut.

Der zweite Teil des Vortrags ist eine wirkungsgeschichtliche Analyse, die theoretisch auf den Einsichten von H. G. Gadamer und Ulrich Lutz ruht. Von den Kommentaren zum Magnificat ist besonders auf den von Luther zu achten, der neulich auch auf Ungarisch erschienen ist (in der Übersetzung und Ausgabe von János Takács).

DÉNES FARKASFALVY O.CIST.

Texas (USA), Zisterzien Abt

Kindheitsgeschichte und Mariologie

Die katholische Tradition hat die Kindheitsgeschichte Jesu als eine Hauptquelle der Mariologie verwendet. Diese Auffassung ist wegen der modernen Bibelkritik in Krise geraten und ist darum einer Klärung bedürftig. Das Ziel dieses Vortrags ist zweifaches: Einerseits ist die Methode zu bestimmen, nach welcher die erwähnten evangelischen Texte als Quellen zu mariologischen Dogmen dienen mögen. Andererseits ist es als konkretes Beispiel zu zeigen, wie und inwieweit die ersten Kapitel von Matthäus und Lukas das Geheimnis der Gottesmutterchaft und der jungfräulichen Empfängnis behandeln und wie sie das Vorbild des christlichen Gläubigen in der Gestalt Mariä konzipieren.

DR. ENDRE GAÁL

Esztergom, Rektor der Theologischen Hochschule

Magnificat

Im Vortrag wird untersucht, ob das Magnificat ein uraltes Sion-Lied sei oder doch nicht. Diese Fragestellung bietet die Gelegenheit, einige traditionsgeschichtliche Schlußfolgerungen und Probleme zu klären.

DR. LÁSZLÓ GYŰRKI

Győr, Dozent an der Theologischen Hochschule

Nazaret zu der Zeit Jesu

Die 1773 errichtete Kirche mußte vor dem Bau der Verkündigung-Basilika abgerissen werden. Dies veranlaßte eine archäologische Ausgrabung unter der Leitung von B. Bagatti, bei der eine mittelalterliche, byzantinische, dreischiffige Basilika entdeckt wurde, die mit einem Kloster zusammengebaut war. Unter dem Boden kam dann eine Synagoge vom Ende des 2.—Anfang des 3. Jahrhunderts hervor. Das hier aufgefundene judenchristliche Taufbecken und andere Gebrauchsgegenstände scheinen zu beweisen, daß das Haus in der Tat das Haus Mariä war.

DR. TIBOR IMRÉNYI

Szeged, Ungarische Orthodoxe Kirche

Vladimir Lossky: Panagia

Die Mariologie ist in der orthodoxen Kirche keine selbständige dogmatische Frage, sie ist hingegen an christologische und ekklesiologische Realitäten gebunden. Das christologische Attribut Theotokos, „*Gottesgebärende*“ hat eine synodale Bestätigung erfahren, das Attribut aeiparthenos, „*ewige Jungfrau*“ ist ohne weitere Erklärung seit dem V. Ökumenischen Konzil bekannt.

Die Maria-Verehrung ist nicht nur eine Frucht der Tradition, sondern auch deren Quelle: Maria „*bewahrte alle diese Worte*“ (Lk 2:19–51). Sowohl die Heilige Schrift als auch die Tradition sieht Maria unter denen, die „*die Verheißung des Vaters abzuwarten*“ (Apg 1:1–14). Die zwei Herabstiege des Heiligen Geistes auf Maria (s. Lk 1:35; Mt 1:18) sind damit vergleichbar, wie auch die Apostel den Geist zweimal bekommen haben.

DR. GYÖRGY JAKUBINYI

Gyulafehérvár (Alba Iulia, Rumänien), Erzbischof

Die Stammtafel des Herren Jesu bei Matthäus

Die Gattung und Exegese der Stammtafel nach Matthäus unter Berücksichtigung ihrer Zahlenstruktur bzw. der Rolle der Frauen in der Stammtafel. Der Vergleich der Stammtafeln nach Matthäus und nach Lukas. Versuche um die Auflösung der Unterschiede. Die Botschaft der Stammtafel.

DR. KLÁRA SEMSEY-LENKEY

Lehrstuhlleiterin an der reformierten Universität zu Debrecin

Jesus, der Erlöser Mariä

Der Hintergrund der Geburt Christi (Lk 1:31–33). Der Schöpfungsakt Gottes und der Gehorsam Mariä (Lk 1,35). Die Verkündigung der Geburt des Erlösers (Lk 2:8–20). Jesus ist durch seine Herkunft und Berufung gebunden, den Willen des Vaters zu erfüllen. Der Sohn Mariä – der Gottessohn. Die Konflikte. Die Bewertung der Sendung Mariä von menschlicher Seite und von Seite Jesu (Lk 2:49, 8:19–21, 11:27–28). Die von des gekreuzigten Christi angebotene Lösung, ist sie auch eine Lösung für seine Mutter, Maria (Jo 19:25–27).

Während Jesus auf dem Golgotha das Versöhnungsoffer für alle Welt, für jeden Menschen darbringt – und damit die objektive Bedingung der Erlösung erfüllt –, sorgt er dafür, daß auch deren subjektive Bedingung für seine Mutter gesichert wird.

DR. GIZELLA KESERŐ

Szeged, Dozent an der József Attila Universität

Einige Merkmale des Mariakults in Polen

Die Darbietung Polens für Maria ist allgemeinbekannt, aber über deren Stationen weiß man schon weniger außerhalb des Landes. Vom ungarischen Einfluß, der größtenteils den Paulanern zu verdanken ist, reden die ungarischen Forscher einseitig und vereinfacht. Die Studie will die neuesten diesbezüglichen Ergebnisse zusammenfassen, ihr Interesse gilt aber auch für die Hauptpunkte der polnischen Fassung der tridentinischen Erneuerung, für die neuartige Maria-Verehrung im Zusammenhang mit dem kriegerischen, sarmatischen Identitätsbewußtsein der Adelsrepublik, sowie für das marianische Missionsbewußtsein der selbstbegründeten Orden im vielgläubigen und mehrsprachigen Land. Im Rahmen der Reform des Klosterlebens spüren einige Frauenorden außerordentliche Affinität für die Meditation im Zeichen des Miterlebens der zeitmäßigen Mystik. In diesem Zusammenhang möchten wir die Aufmerksamkeit auf das kürzlich abgeschlossene Lebenswerk von Karol Gróski lenken.

LÁSZLÓ RÓNAYBudapest, Chefredakteur des katholischen Wochenblatts *Új ember**Der kleine Prinz, der Erreger unseres Gewissens*

Der bei uns vielleicht populärste „Märchenroman“ von Saint-Exupéry ist vor ein halben Jahrhundert erschienen, der die Botschaft seiner weiteren Werke gleichsam ergänzt und vertieft. Auch im *Nachtflug* und im *Südkurier* tauchen sehr viele Gedanken auf, die vor

der Bibel, vor allem von der christlichen Formulierung der Liebe und Solidarität inspiriert sind; im *Der kleine Prinz* werden diese vielleicht noch anschaulicher, da der Autor, der seinerseits nie nach literarischen Lorbeeren strebte, sie in einen fiktiven Raum setzte und damit ein Medium schaffte, in dem Identifikation und zugleich Fernhaltung entsteht. Man kann sich mit den Ideen des kleinen Prinzen identifizieren, man weiß sich aber von den vorgeführten Negativen entfernt zu sein, in denen man die eigenen alltäglichen Fehler erst erkennt, nachdem man seine „Parabeln“ zu Ende gedacht hat.

P. FERENC SZABÓ SJ

Budapest, Chefredakteur der Zeitschrift *Távtatok*

Maria in der Dichtkunst Péguys und Claudels

Charles Péguy ist der „Dichter der Inkarnation“. Seine Dichtung mit dem Titel *Eva* befaßt sich zunächst mit dem Mysterium der Geburt Christi. Im *Eva* „ist alles drinnen“, wie es der Dichter sagt, so die Zusammenfassung seines Werkes. In diesem Werk stellt er das Drama der Heilsgeschichte vom Anfang der Welt bis zur Parusie dar, wie die Kirche auf die Geburt Jesu und nach dem Kalvarienberg auf seine Wiederkunft wartet.

Für die Dichtkunst Paul Claudels ist das Mysterium von Weihnachten kennzeichnend, was bei ihm eine Erinnerung an den 25. Dez. 1886 ist, als er in der Kathedrale Notre Dame während der Weihnachtsvesper von der Gnade berührt wurde und sich bekehrte. Im Mittelpunkt seines Mysterienspiels *Verkündigung* steht ebenfalls die Weihnachtsszene. Die Bedeutung von *Violaine* ist „(sie) gebärt wieder“, wie es auch mit dem Kind Mariä geschieht. Die seelische Atmosphäre dieses Ereignisses wird vom Weihnachtsoffizium geprägt, nach Papst Leo feiern wir „die Geburt des Lebens“ in diesem Stück.

P. TADEJ VOJNOVIĆ, OFM

Zagreb (Kroatien), Lehrstuhlleiter an der Universität

Einige reflexionen über die Geschichtlichkeit und Glaubenswürdigkeit des Kindheitsevangalium nach Mattäus un Lukas

Können wir heute überhaupt mit unseren geschichtlichen Konzeptionen über die Geschichtlichkeit und Glaubenswürdigkeit die Kindheitsevangalium urteilen? Was bedeutete damals „*geschichtlich*“ denken und schreiben: Müßen wier nicht in heutige moderne Historiographie über *genus litterarum* der Geschichte sprechen? Ist auch Midrasch ewentuell eine Gattung der Geschichte von der „*genus litterarum*“? Was für eine Geschichte möchten die Evangelisten ihren Hörern mitteilen? Müßen wir nicht bei ihnen zwischen *Res gestae* und *Historia rerum gestarum* unterscheiden?

Produced with ScanTopDF

RIASSUNTO

ORTENSIO DA SPINETOLI,
Teologia dei Cappuccini, Assisi

La concezione per opera della Spirito Santo

1. La domanda cruciale è: se si tratta di un linguaggio storico o metaforico, proprio o improprio, di una finzione letteraria o di un narrazione? Si può dare una risposta diversa da quella tradizionale? 2. E' un linguaggio singolare della Bibbia o compare anche nelle culture e letterature circostanti? 3. Le frasi „*lo Spirito Santo è sceso sopra di lei*” e „*l'adombramento della virtù dell'Altissimo*” non sono nella tradizione biblica in funzione generativa. 4. Può darsi che i racconti di Matteo e di Luca considerino il più che di un fatto biologico, le modalità della nascita di Gesù Cristo, di cui non sanno forse nulla (cfr.: Mc 6,1—6) sono preoccupati di dati cristologici.

P. ARISTIDE SERRA,
Direttore di Marianum, Roma

Figura della madre di Gesù nello specchio di alcuni testi della storia d'infanzia

La conferenza comprende tutto il vangelo dell'infanzia ed esamina Maria, madre del Signore, con l'interesse particolare. Le tesi espresse nella conferenza sono offerte dall'autore ad un dialogo interconfessionale.

JOSEPH PLEVNIK S.J.,
Professore di Regis College, Toronto (Canada)

Il ruolo della preghiera nella storia d'infanzia secondo Luca

Il ruolo delle preghiere della storia d'infanzia è chiarire anche il ruolo degli avvenimenti singoli nella storia della salvezza riempiendo gli intervalli fra i racconti. Tutte le preghiere glorificano e lodano il Dio per il regalo di Gesù e per i lettori commentano gli avvenimenti. Fanno chiara l'opera dello Spirito Santo che è anche il testimone e anche il commentatore degli avvenimenti. Il linguaggio è poetico: ci si trovano inni salmi ed altri generi. I pensieri, i quadri, le espressioni, i sentimenti e la speranza suggeriscono che queste

sono promesse date a Israele. Esprimono la spiritualità e la speranza d'Israele. Festeggiano la fedeltà di Dio verso l'Israele le cui speranze trasmettono a tutto il mondo l'esperienza della redenzione.

Allo stesso tempo queste preghiere sono anche le preghiere delle comunità cristiane che sono state formate dagli Ebrei e pagani. Ai canti di Maria, Zaccaria e Simeone partecipa anche la comunità cristiana quando nel mistero di Cristo vede il mistero della redenzione e glorifica il Dio per la redenzione.

DR. SULYOK ELEMÉR OSB,

Titolare della cattedra della Scuola Superiore Benedittina, Pannonhalma

L'Annunzio della nascita di Giovanni Battista e quella di Gesù

Nella prima parte dello studio si tratta dell'annunzio della nascita di Giovanni e nella seconda di quella di Gesù. L'esaminazione dell'identità strutturale e della dissomiglianza di due testi paralleli dà ragione a chiamare l'attenzione alle caratteristiche identiche e diverse del testo. Quest'esaminazione dà l'occasione anche a trarre le modeste conclusioni teologiche.

DR. SCHMATOVICH JÁNOS,

Titolare della Cattedra della Scuola Superiore Teologica, Győr

Le radici antico-testamentali nel vangelo d'infanzia secondo Luca

La conferenza prima di tutto cerca di esaminare l'influenza dei testi dell'Antico Testamento nella storia d'infanzia. Dà un'analisi particolare al tema narrativo dell'Annunciazione. Cerca di analizzare la presenza della retroscena dell'Antico Testamento nella presentazione di Gesù nel tempio. Vuol dare nuove correlazioni sul rapporto della scena nel tempio e del libro di Daniele.

DR. BARTHA TIBOR,

Direttore della Sezione Trasferita dell'Università di Debrecen, Szeged

Maria la madre di Gesù

Il ruolo e la personalità di Maria nel vangelo e nella cristologia non si capiscono senza occuparsi della formazione dei vangeli e dell'evoluzione cristologica e naturalmente dei dati quasi contraddittorici. Dopo questo viene l'analisi delle scritture di Matteo e Luca genealogia e storia della nascita di Gesù. Alla fine si trova una prospettiva cristologica.

DR. BOLYKI JÁNOS,

Titolare della Cattedra dell'Università Gáspár Károli, Budapest

„Nunc dimittis...” La storia di Simeone. (Luca 2,25—35)

L'autore presenta la storia culturale della ricerca della parte su Simeone ed esamina il posto della pericopa dentro della storia d'infanzia. Si occupa del nome di Simeone (Luca 2,25—28) del suo ruolo e del suo rapporto con lo Spirito Santo. Fa l'analisi del canto di questa parte (Luca 2,29—52) e poi esamina l'influsso del canto sui genitori di Gesù (Luca 2,33—35) e la storia dell'influsso. La conferenza finisce con un riassunto teologico.

DR. CZIGLÁNYI ZSOLT,

Titolare della Cattedra della Scuola Superiore Teologica, Pécs

Metodi esegetici dal punto di vista del comprendimento credente

Si vede l'indifferenza anzi malanimo contro la „scientifica” spiegazione della Scrittura. L'esegesi storico-critica dal punto di vista pastorale e spirituale viene considerata da molti come infeconda. Perciò dobbiamo esaminare la questione di base: qual'è l'essenza della spiegazione della Scrittura. Poi dobbiamo riflettere a quello: che cosa significa l'esigenza del comprendimento credente. Come si può avvicinare teoricamente l'esegesi conseguente e le esigenze del comprendimento credente. La domanda è seguente: se il Biblicum è la teologia o soltanto la disciplina ausiliare di essa?

Come cercano di rispondere a questo problema i metodi esegetici contemporanei? Elenchiamo le preconcizioni, il vantaggio ed i limiti del metodo storico-critico basato sulle altre discipline umane, del metodo strutturale intenzionale basato sulla tradizione: in quanto e con quali condizioni corrispondono alle esigenze da una parte della spiegazione legittima e dall'altra a quelle del comprendimento credente.

DR. CSERHÁTI SÁNDOR,

Titolare della Cattedra dell'Academia Evangelica Teologica, Budapest

„Nato da una donna” (Gal 4,4)

Il tema ha una correlazione cristologica e soterologica. Il punto di vista non è quello di Maria ma di Gesù e della sua opera. Secondo Matteo 11,11 l'espressione può significare anche una persona storica che vive sulla terra; è una grande questione se pensava Paolo a Maria nel caso di quest'affermazione. Se diciamo di sì allora sapeva senza dubbio chi era la madre di Gesù di Nazareth, ma ignora tutti i fatti concreti oltre il suo ruolo materno. Non menziona il padre forse perché pensa alla nascita virginea di Gesù (argumentum ex silentio?). Fissare questo fatto sembra importante teologicamente. La nostra redenzione prende radici dalla storica esistenza di Gesù e dagli avvenimenti successi a e da lui;

nonostante che per Paolo e per tutti i cristiani il Gesù risuscitato sia il Signore glorificato della compagnia e del tutto mondo creato.

DR. FABINY TIBOR,

Professore dell'Università Cattolica Péter Pázmány, Bp; Direttore del Centro Ermeneutico

L'avvicinamento narrativo-critico e storico d'influenza al Magnificat

La prima parte della conferenza dà l'analisi poetica del Magnificat usando le affermazioni del New Criticism americano (p. es. parallelismi e antitesi ecc.). L'analisi poetica presenta anche il rapporto tipologico del *Magnificat* e del canto di Anna (2Sam 2,1–20). L'analisi vuole esaminare anche quelle strategie narrative con il cui aiuto Luca inserisce il canto nel corso della narrazione.

La seconda parte della conferenza è un'analisi storica d'influenza che teoreticamente si basa sugli sguardi di H.G. Gadamer e Ulrich Luz. Fra i commenti su *Magnificat* ha un ruolo importantissimo lo studio di Luther che nel passato vicino è venuto fuori anche in ungherese (trad. e redazione di János Takács)

FARKASFALVY DÉNES O. CIST.,

Abate cisterciense, Texas (USA)

La storia d'infanzia e Mariologia

La tradizione cattolica usava la storia d'infanzia di Gesù come uno dei fonti principali della mariologia. Quest aspetto è in crisi, causata dalla critica della Bibbia, ed è da chiarire. Questa conferenza ha due scopi. Da una parte vuole formulare il metodo in base di cui i testi menzionati saranno i fonti degli articoli di fede mariologici. Dall'altra parte vuole presentare, come un esempio concreto, come si trattano di essere la madre di Dio e il segreto del concepimento vergine nei capitoli primi Matteo e Luca, e in che modo formulano nella figura di Maria il modello del credente cristiano.

DR. GAÁL ENDRE,

Rettore della Scuola Superiore Teologica, Esztergom

Il Magnificat

La conferenza esamina se il *Magnificat* è un „canto-Sion” antichissimo oppure no. Questa domanda dà possibilità a chiarire alcuni problemi e conclusioni tradizionale-storici.

DR. GYŰRKI LÁSZLÓ,
Scuola Superiore Teologica, Győr

Nazareth nel tempo di Gesù

La chiesa costruita nel 1731 venne demolita prima della costruzione della basilica d'Annunciazione. Questo fatto dava l'occasione ad una scoperta archeologica condotta da B. Bagatti, la quale scoprì una basilica bizantina, medievale, a tre navate, costruita assieme al convento. Dal pavimento fu trovata una sinagoga costruita alla fine del secondo e all'inizio del terzo secolo. Il battezzatoio giudeo-cristiano e gli altri oggetti trovati sembrano ad attestare che la casa fosse davvero la casa di Maria.

DR. IMRÉNYI TIBOR,
Chiesa Ortodossa Ungherese, Szeged

Vladimir Lossky: Panagia

La Mariologia nella Chiesa Ortodossa non è un'indipendente questione dogmatica ma è legata alle realtà cristologiche ed ecclesiologiche. La parola cristologica „Theotokos” (*'partorienti di Dio'*) ha ricevuto una conferma da concilio, e la parola „aeiparthenos” (*'sempre vergine'*) apparisce dal quinto concilio universale senza una spiegazione dettagliata.

Il rispetto a Maria non è soltanto il frutto della Tradizione, ma anche il fonte di essa: Maria „*serbava tutte queste cose nel suo cuore*” (Luca 2,19.51). Anche la Santa Scrittura anche la Tradizione vede la Madonna tra quelli che „*aspettano la promessa del Padre*” (Atti 1,1—14). Le due chiese dello Spirito Santo su Maria (Luca 1,35; Matteo 1,18) si può assomigliare a quello come gli apostoli hanno ricevuto due volte lo Spirito.

DR. JAKUBINYI GYÖRGY,
Arcivescovo, Gyulafehérvár (Rumenia)

La tavola genealogica di Gesù secondo Matteo

Il genere e l'esegesi della tavola genealogica secondo Matteo danno molta importanza alla struttura numerica della tavola genealogica e al ruolo delle donne. Cerchiamo di risolvere le disparità nate durante del confronto delle tavole genealogiche secondo Matteo e Luca. La conferenza finisce con la stesura del messaggio della tavola genealogica.

DR. LENKEYNÉ DR. SEMSEY KLÁRA,

Titolare della Cattedra dell'Università Calvinista

Gesù redentore di Maria

La conferenza esamina la retroscena della nascita di Gesù (Luca 1,31—33). Ha un interesse particolare per il rapporto dell'atto creativo di Dio e dell'ubbidienza di Maria (Luca 1,35). Parla dell'annuncio della nascita di Gesù (Luca 2,8—20). La genealogia è la missione di Gesù lo obbliga ad empirie la volontà di Padre perché il figlio di Maria è anche il Figlio di Dio. Questi punti di vista portano ai conflitti. La conferenza parla anche della valutazione umana e gesuina della missione di Maria. Mentre Gesù presenta il sacrificio espiatorio in Golgota per tutto il mondo e per tutta la gente - realizzando l'oggettiva condizione del riscatto - provvede anche della sua condizione soggettiva anche per sua madre, Maria.

DR. KESERŰ GIZELLA,

Professoressa dell'Università degli Studi Attila József, Szeged

Qualche particolarità del culto di Maria in Polonia

E' ben nota l'offerta di Polonia alla Madonna le cui stazioni però sono già poco conosciute fuori il Paese. Gli studiosi ungheresi molte volte parlano dell'influenza ungherese, trasmessa in gran parte dai paolini, con parzialità, semplificandola. Lo studio vuole riassumere i risultati più recenti interessandosi anche dei punti cardinali della versione polacca, della rinnovazione di Trento. Parla del nuovo culto di Maria connesso con l'identità battagli era sarmatica della repubblica nobiliare, della coscienza di missione mariana degli ordini dell'ordinazione propria del Paese multilingue e multireligioso. Entro la riforma della vita del convento qualche ordine femminile sente l'affinità verso la meditazione sotto il segno dell'esperienza della mistica moderna. A proposito di questo vogliamo attirare l'attenzione sulla vita e opera finite nel passato vicino del Karol Gróski.

RÓNAY LÁSZLÓ,

Redattore del „Új Ember”

Le Petit Prince, che sveglia la nostra coscienza

Cinquanta anni fa è venuto fuori il „romanzo-favola” forse più popolare da noi di Saint-Exupéry. Questo romanzo quasi completa ed approfonda l'argomento delle sue altre opere. Anche nel „Volo notturno” e „Macchina-corriere di mezzogiorno” si presentano molti pensieri suggeriti dalla Bibbia e prima di tutto dalla stesura da Cristo dell'amore e della solidarietà. Questi si sentono più fortemente nel „Petit Prince” forse perché sono messi dall'autore, che non voleva mai i successi letterari, in uno spazio fittivo, creando così uno strato che dà nello stesso tempo l'identificazione e lontananza. C'identifichiamo alle idee di

Petit Prince e sentiamo di essere lontani dai negativi presentati da lui, nei quali soltanto meditando le sue „*parabole*” riconosciamo i nostri sbagli quotidiani.

P. SZABÓ FERENC S.J.,

Redattore capo del „Távlatok”, Budapest

La Madonna nella poesia di Péguy e Claudel

Charles Péguy è il „poeta dell'incarnazione”. La sua opera „Eva” si occupa sopra di tutto del mistero della nascita di Gesù. Nell'„Eva” c'è tutto, come il poeta l'aveva detto, questo è riassunto della sua opera. In quest'opera si presenta il dramma della storia di salvezza dall'inizio del mondo fino alla parusia, come la Chiesa aspetta la nascita di Gesù e dopo il calvario aspetta la venuta del Signore.

Nella poesia di Paul Claudel è un motivo definitivo il mistero del Natale, che è per lui il ricordo del 25 dicembre 1886, quando nella cattedrale di Notre Dame alla vespra di Natale è toccato dalla grazia e si è convertito. Anche nel centro del suo mistero, titolato „L'Annunciazione” ci sta la scena natalizia. Il significato di *Violaine* è 'ripartorire' come succede anche al bambino di Mara. All'avvenimento il Natale crea l'atmosfera spirituale; secondo le parole di papa Leone in quest'opera si festeggia „la nascita della vita”.

VOJNOVIĆ TADEJ,

Titolare della cattedra d'Università, Zagreb (Croazia)

Storicità e Midras nel vangelo d'infanzia secondo Luca

Se possiamo giudicare la storicità del vangelo d'infanzia con la nostra concezione storica di oggi? Cosa significava una volta la storicità agli scrittori e pensatori? Non sarebbe meglio di parlare del genere letterario della „historiografia moderna”? Se il Midras non è uno di questi generi storici? Che storia vogliono comunicare gli evangelisti agli ascoltatori? Se non ci vorrebbe distinguere i generi di „res gesta” e della „historia”.



