

A SZERETET MISSZIÓJA

Szegedi Biblikus Konferencia

2001. szeptember 3 – 5.

JATEpress

Szeged 2005

Szerkesztette:
Benyik György

Borító- és kötetterv:
Szőnyi Etelka

Kiadó: C & T Hungary Kft.

A kötet megjelenését
a Szegedi Hittudományi Főiskola
Szent György Alapítványa és
a Congress & Hobby Service Bt
támogatta.

© a tanulmányok szerzői és a kötet szerkesztője 2001

© JATEPress 2005

Minden jog fenntartva.

Jelen könyvet, illetve annak részeit tilos reprodukálni,
adatrögzítő rendszerben tárolni,
bármilyen formában vagy eszközzel
– elektronikus, mechanikus, fényképeszeti úton –
vagy más módon közölni a kiadó engedélye nélkül.

TARTALOM

Bevezető	7
Cserhádi Sándor: Pál önként vállalt kötelezettségei a missziói munkában	9
Herczeg Pál: Pál apostol és a Törvény	19
Rudolf Hoppe: Apostel ohne Gemeinde – Gemeinde ohne Apostel.	
Überlegungen zu Funktion und Pragmatik von 1 Thess 2,17–3,10	31
Einleitung	31
1. Zum historisch-biographischen Hintergrund von 1 Thess 2,17–3,10	31
2. 1 Thess 2,17–3,10 im Kontext des Briefes	35
3. Die Funktion der autobiographischen Aussagen in 1 Thess 2,17–3,10 ...	37
Christos Karakolis: Die Exegese des Alten Testaments bei den griechischen	
KirchenväternEine orthodoxe Sicht	45
1. Die Christologie als hermeneutischer Schlüssel der Kirchenväter zum AT	47
2. Die Soteriologie als Ziel der patristischen Exegese des Alten Testaments .	49
3. Die Beziehung des Alten zum Neuen Testament nach den Kirchenvätern .	50
4. Methoden der patristischen Exegese des Alten Testaments	52
5. Geistliche Voraussetzungen der patristischen Exegese des Alten	
Testaments	54
6. Auf dem Weg zu einer Synthese	55
Gémes István: KOINONIA – a KÉMELM teológiai folyóirata	59

H. E. Mr. Vyginas Grinis: Church in the Republic of Lithuania	61
Introduction – status of present situation	61
Short historical overview	61
Legal basis	62
Financing of Churches	64
Religion in the Media	65
Spiritual Care in Public Institutions (Spiritual Services in Prisons, public Hospitals, Army Chaplains)	66
Religious Education in Public and Private Schools	66
Theological Studies at State Universities	67
Kristine Pommert: BBC World Service Religious Broadcasting – Tackling the Big Questions	69
Sellin, Gerhard: Megszilárdulási és elkülönülési folyamatok a Paulinizmusban (Kol és Ef)	75
Szécsi József: Prozeliták. „Betérés” a zsidóságba	89
1. שבע מצוות בני נוח	89
2. A betérés	91
3. A גר és a προσηλυτος	96
4. A prozelitizmus története a Talmud után	105
5. Zsidó misszó – keresztény misszió	111
Tomka Miklós – Zulehner, Paul M.: Vallási éledés Kelet-Közép-Európában . . .	115
A társadalomról és benne az egyház új helyzetéről	117
Néhány következtetés	126
Schmidt, Wolf-Rüdiger: A concept of success with no guarantees. Religion on public television	129

BEVEZETŐ

A hagyományos biblikus konferenciáktól különbözik ez a mostani. Ugyanis a *misszió* témájának nemcsak biblikus feldolgozását vállaltuk most magunkra, hanem néhány tanulmány segítségével az egyház diplomáciai és sajtó missziójába is betekintést nyerhetünk – természetesen a teljesség igénye nélkül.

A misszió alapvetően a keresztény egyház működésének jellemzője. Az őskeresztény missziónak a legkiemelkedőbb képviselője maga Pál apostol volt. Ezért Cserhádi Sándor, Herczeg Pál, Rudolf Hoppe és Gerhard Sellin tanulmánya az ő missziójával áll kapcsolatban. Christos Karakolis professzor pedig az egyházagyak öszövétség-értelmezésének világába kalauzol bennünket. Szécsi József a zsidóságha való betérés bonyolult, de nem nagyon ismert problémáját világítja meg.

A mai egyház missziós szituációját mutatja be Tomka Miklós és Paul M. Zulehner professzor közösen írt cikkükben, amelyből megismerhetjük a közép-európai térség sajátos egyházi helyzetét, a mai emberek hitét és hitetlenségét, egyház-választási szempontjaikat és egyház-ellenességük motívumait.

Gémes István a külföldi, de immár hazai folyóiratként is ismert KOINONIA protestáns ökumenikus folyóirat missziós elképzeléseit vázolja fel. Azt, hogy miként kezeli egy modern állam az egyházat Litvániában, Vygintas Grinis írásából tudhatjuk meg.

Az egyház sajtó missziójáról Kristine Pommert, a BBC, illetve Wolf-Rüdiger Schmidt, a ZDF szakértője számol be.

Hálás köszönetet mondok Szatmári Györgyi és Szabó Mária tanszéki kollégináknak a kötet szövegének gondozásában nyújtott segítségükért.

A kötetet pedig ajánlom mindenkinek, aki az egyház misszióját, Isten és ember szeretetének misszióját egy kicsit közelebből akarja megismerni.

Szeged, 2005. június 14.

Benyik György

CSERHÁTI SÁNDOR

PÁL ÖNKÉNT VÁLLALT KÖTELEZETTSÉGEI A MISSZIÓI MUNKÁBAN

Pál megítélése már a saját korában sem volt mentes a szélsőségektől, de az elismerő valamint elmarasztaló vélemények még egyházi körökben is mind a mai napig egyaránt elhangoznak. Ennek ellenére nem találkoztam olyan állítással, amely feltételezné, hogy az ő rendkívül összetett személyisége nem állna össze *szerves egésszé*. Rá nem lehetne elmondani azt a ma divatos jellemzést, hogy valami csupán az írói munkásságának, vagy éppen kizárólag a missziói tevékenységének része. Eszembe jut egy ifjúkoromban hallott mondás. Emlékezetem szerint Kai Munktól, a dán drámaírótól származik: „A teológus ül, a pap áll, a misszionárius megy.” Értsd úgy, hogy az Isten szolgálatában állók feladatuk természetének megfelelően egyoldalúvá válnak. Pálnál viszont az ő személyes hite, amellyel Isten színe előtt tudta magát, a teológiai megfontolás, amellyel minden felmerülő kérdést mérlegre tett, és világméretű missziói küldetése, amely önmagában egész embert és teljes odaadást kívánt, *nem különült el egymástól*. Nem volt tehát skizoid személyiség, és ezért nem is beszélhetünk személyiségének egy-egy oldaláról anélkül, hogy a másik kettővel ne számolnánk. Ízig-vérig, léte minden megnyilvánulásában apostol volt, küldetésben, azaz misszióban járt. Olyan ember volt, aki nyughatatlanul mindig ment tovább, mert másként nem tehetett. De mindezt Istennel tusakodva, teológiai koordináta-rendszerébe beillesztve tette. Vizsgálódásunk csak ezzel az előfeltételezéssel lesz tárgyszerűvé.

Pál missziói tevékenységének is kényszerű feltételekhez kellett igazodnia. Ebben az Istentől kapott küldetésben sem tehetette magát túl a tér, idő és kor adottságain, amelyek egyszerre nyújtottak lehetőségeket számára, de állítottak korlátokat is elébe (1Tessz 3,7; 2Kor 6,4). Meghatározóak voltak számára olyan kényszerűségek is, amelyek küldetésének természetéből fakadtak, és így nem sorsszerűen nehezédtek rá. Nem szólhatott bele az őt kiválasztó isteni döntésbe. Nem ő jelentkezett szolgálat-tételre, hanem Krisztus „ragadta meg” (Fil 3,12), és tette eszközévé. Az sem múlhatott az ő választásán, hogy hirdeti-e az evangéliumot, vagy sem. Maga írja az első Korinthusi-levél 9. fejezetében: „Ha az evangéliumot hirdetem, nincs mivel dicsekednem, hiszen kényszer nehezedik rám, mert jaj volna nekem, ha nem hirdetném.” (9,16).

Pál mégsem kizárólag tőle független kényszerítő erők sodrásában hányódó ember volt. Életében olyan döntéseket is felfedezhetünk, amelyek az ő *belátásán és elhatározásán*

múlottak, és amelyek missziói munkájának egészen *egyéni, sajátos jelleget* kölcsönöztek. Mert a misszió munkájában nem volt az első, és nem is volt az egyetlen. Jó ideig, mint kísérő, „Barnabás árnyékában” húzódott meg (Käsemann: An die Römer 383. o. – Ollrog: Pls und seine Mitarbeiter 14kk. – Cserháti: Gal komm 97. o.) „Pál apostol a közvéleményben úgy áll elénk, mint a pogánymisszió úttörője és az őskeresztyénség klasszikus teológusa. Valóban ez volt? ...A pogánymisszió kezdeményezői kétségtelenül azok a többé-kevésbé névtelenül maradt emberek voltak, akik a hellénista zsidókeresztyének Júdeából történt kiűzetését követően Antiókhiaiba mentek, és azok a teljes feledésbe merültek, akik a damaszkuszi, efezusi és római gyülekezeteket megalapították.” – állapítja meg teljes joggal Käsemann (Pls und der Frühkatholizismus in: Ex. Versuche II. 261. o.). Ami Pált mégis összetéveszthetlenné teszi, elhivatottságának és eredményességének (Lásd: 1Kor 15,10!) az a biztos tudata, amely felszabadítja őt arra, hogy a tipikus apostoli magatartástól eltérően *a saját útját járja*.

Most Pál apostolnak ezeket a saját elhatározásaként született döntéseit igyekszem szemügyre venni és az ezeket kiváltó indítékokat felismerni. Missziói tevékenységének három olyan vonása van, amely már a kortársaknak is szemet szúrt, és azóta is sok vita tárgya: a) *Missziói feladatának időbeli és térbeli távlatai*. b) *A munkájáért járó ellenszolgáltatás elutasítása*. c) *A jeruzsálemi keresztyének számára szorgalmazott gyűjtés*. Mind a három súlyos következményeket magában hordozó elkötelezés felül van azon, ami küldetésének feltétlen velejárója, és ha az apostol mégis vállalja ezeket, akkor ez a körülmény sokat elárul a munkaadójához fűződő viszonyáról.

a) *Pál missziói feladatának időbeli és térbeli távlatai*

Megszoktuk, hogy Pált a pogányok apostolának tekintsük, aminek van is alapja nem egy kijelentésében (1Tessz 2,16; Gal 12,16; 2,2.8; Róm 1,5; 15,16.18 stb.). Küldetésének ezt a jellegét a tartalom felől megközelítve elsősorban a német újszövetségi tudomány szívesen nevezi a „törvénytől mentes evangélium” (Pl.: Bornkamm: Paulus 52–53. o., Ollrog: Pls und seine Mitarbeiter 34. o.) képviselőének. Én azon a véleményen vagyok, hogy az ilyen megfogalmazás nem felel meg az apostol teológiai szándékának. Az evangéliumot elfogadó és abból élő ember ugyanis „nem törvény nélküli, hanem Krisztus törvényéhez igazodó”. Nem törvény nélküli abban az értelemben sem, hogy az evangélium elfogadása együtt jár a Tóra előírásainak elutasításával. Ha így volna, akkor a zsidó eredetű keresztyéneknek fel kellene hagynia a Tórához igazodással, pedig ilyen értelmű követelést sehol nem találunk Pálnál. Viszont azt kimondja, hogy „sem a körülmetélkedés, sem a körülmetéletlenség (sic!)” nem üdvösségbe vágó, „csak a szeretet által munkálkodó hit” (Gal 5,6 – Vö.: Cserháti: Gal komm 229kk. o.).

Talán az „ἔθνη” görög szót nem is „pogányok”, hanem „népek” értelemben kellene venni, és akkor az evangélium és ezzel együtt Pál küldetésének címettje az egész emberiség, mert az evangélium egyetemes „és Istennek ereje minden hívő üdvösségére, zsidónak először és görögnek” (Róm 1,16; 3,22k.). Nem csodálhatjuk, hogy ezek után a maga szolgálatainak üdvörtörténeti jelentőséget tulajdonít, és a rábízott szolgálatot dicsőségesebbnek látja Mózesénél (2Kor 3,10). Ennek megfelelően Pál a küldetését úgy értelmezi, hogy a Krisztusban hozzáférhető üdvösséget *lehetőleg mindenkinek fel kell ajánlania*.

Ezt a hatalmas feladatot pedig záros határidőn belül kell megoldania. Leveleiben számos helyen ad hangot annak a reménységének (Pl.: 1Kor 5,1kk.; 2Kor 5,1kk.!), hogy még földi életében megéri Krisztus eljövetelét. Addig azonban még sok mindennek történnie kell, többek között „hirdettetnie kell az evangéliumnak minden teremtmény számára az ég alatt” (Kol 1,23). Ez az evangélium hirdetése elé támasztott felfokozott igény nem tekinthető egy másodlagos páli levél másodlagos elvárásának. Elterjedt felfogás lehetett a korai keresztyénségben, hiszen a szinoptikus apokalipszis márki megfogalmazásában is ezt olvashatjuk: A végső megpróbáltatások előtt azonban „az evangéliumnak hirdettetnie kell minden nép számára (εἰς πάντα τὰ ἔθνη)” (Mk 13,10). De még ennél is meggyőzőbb az, amire Käsemann mutat rá: Számba véve Pál útiterveit „alig tud az ember megszabadulni attól a benyomástól, hogy itt egy megszállott ember lázálma kergetésének vagyunk a tanúi. Ez a benyomás csak erősödik, ha az ember a célt és a reménységet Róm 11,13 és kk-ben világos megfogalmazásban találja. Pál szilárdan meg van győződve arról, hogy Izrael akkor fog megtérni, ha a pogányok teljességét Krisztus megnyeri magának. Pál tehát megfordítja a prófétai ígéretet, amely szerint a pogányok akkor jönnek el, hogy Istent imádják, amikor Sion az utolsó időkben megszabadul minden földi gyalázattól. Az apostol missziói fáradozása roppant kerülő út Izrael üdvösségéhez, miközben az elsőkből utolsók lesznek. De a világtörténelem nem érhet addig véget, míg az elsőként elhívottak utoljára haza nem találhatnak.” (Pls und der Frühkatholizismus in: Ex.Versuche II. 264. o.).

Nem fér hozzá kétség, hogy Pál missziói útiterveinek kialakítását a világméretű távlat és a rendelkezésre álló idő rövidségének feszítő ereje határozza meg. Ha ugyanis neki tudtára kell adnia minden embernek, hogy Isten Jézus Krisztusban mindenki számára lehetőséget teremtett a vele való kibékülésre, akkor az apostolnak az „οἰκουμένην”-ről, „a lakott föld”-ről kialakult korabeli világkép alapján igyekeznie kellett missziói működését kiterjeszteni a római „Σπανία” provinciára, azaz a mai Spanyolország területére is, ahol Herkulesnek a Gibraltári-szoros két oldalán meredő „τὸ τέρμα τῆς δούσεως”, a „Nyugat határát” (1Kel 5,7. v. – Lásd még: ApCsel 1,8!) jelző „oszlopai”, sziklaszirtjei állottak,

amelyekre a hagyomány szerint fel volt vésve: „non plus ultra”, „nincs tovább”. Ehhez a tervéhez kéri a római gyülekezet segítségét (Róm 15,22kk.).

Hogy tervét valóra tudta-e váltani, vitatott kérdés az újszövetségi kutatásban. Római Kelemen ugyan a korinthusiakhoz írt levelében úgy emlékezik meg Pálról, mint aki „az egész világot az igazságra tanítva eljutott a nyugat határára” (1Kel 5,7), de ezt a közlést többek között Bornkamm (Paulus 119k. o.) és Käsemann is (An die Römer 387. o.) a Római-levéiben tett kijelentés alapján költött legendának tartja. A magam részéről nem tartom valószínűnek, hogy csupán három évtizeddel később éppen a római gyülekezetben a gyülekezet püspöke ilyen történelemhamisításra vett volna magának bátorságot. Nem is szólva arról, hogy Kelemen a „Nyugat határanak” említésével tanúságot tesz az előbb említett s Pál terveit ismertető sorok között megbúvó de Pál által egyenesen ki nem mondott „ökumenikus” szempont megértéséről is.

Nagy valószínűséggel erről az egész emberiséggel számoló mértékegységről van szó azzal a „*mércével*” (καὶνὼν) kapcsolatban is, amely alapján egyes misszionáriusok teljesítménye („dicsekvése”) mérhető (Lásd: 2Kor 10,13kk!). „A καὶνὼν-t ebben a szakaszban (a magyarázók többsége) 'az osztályrészül kijelölés'-re eső hangsúly miatt Pálnak a pogányok között végzendő és Isten által jóváhagyott missziói tevékenységére érti, amelynek ugyanakkor mindig térbeli kiterjedése is van” – próbálja eloszlatni a homályt Wolff (Komm 205. o.). Ennek az Isten által reá alkalmazott mértékegységnek következtében jött át Európába és „jutott el egészen hozzájuk”, korinthusiakhoz is – teszi most már érvelését egészen személyhez szólóvá levele olvasói számára is. Bár egyesek ezt kétségbe vonják, a szóban forgó kánon, mérce valószínűleg összefügg a jeruzsálemi apostoli gyűlésen kézfogással megerősített megegyezéssel a missziói munkakörök felosztásáról, amelynek értelmében Pál és Barnabás megy a pogányok közé, Jakab, Kéfás valamint János a „körülmetéltek” közé. Ez a felosztás sok problémát is rejt magában, hiszen Pálék a pogányok között végzett munkában nem kerülhették ki a közöttük élő diaszpóra-zsidóságot (Lásd: Cserháti: Gal komm 98., 101. o.). Pál ezt a megegyezést ezért nem is a célszemélyek, hanem a munkaterület elkülönítéseként fogta fel.

Leveleiből, de az Apostolok cselekedteiről írt könyv vele foglalkozó részeiből is kitűnik, hogy missziói tevékenységének útvonalaait és egyes szakaszait *a végső, nagy célnak rendeli alá*.

Nem akar ott munkát végezni, ahol már mások jártak előtte. Nem akar „dicsekedni... mások fáradozásával” (2Kor 10,15). De ott sem akar megrekedni, ahol már hirdette az evangéliumot. Ezért írja a római gyülekezetnek, hogy tovább akar lépni a Birodalom

nyugati felébe, hiszen „számára már telített a tér az evangéliummal Jeruzsálemen kezdve körben egészen Illíriáig” (Róm 15,19). Ebben az Adria keleti partján fekvő provinciában végzett munkáról a rendelkezésünkre álló forrásokban egyébként nincs anyagunk.

Bárhogy is van, az a megállapítás, hogy a Birodalom keleti fele már „telített az evangéliummal”, enyhén szólva túlzásnak hat. Pál missziói stratégiájához azonban éppen a túlméretezett feladat miatt hozzátartozott az aprómunkával való bíbelődés elkerülése. Az antik világ *fő központjait* veszi célba, „*azt pedig feltételezi, hogy ettől a lángoló vontól jobbra és balra a tűz magától terjedni fog.*” (A. von Harnack: *Mission* 80. o.). Úgy tűnik, számítása legalábbis egyes esetekben bevált, mert a második Korinthusi levelét már nemcsak Korinthusba, hanem az „egész Akhája tartományban élő szenteknek” címzi (2Kor 1,1).

Pálnak ez a hihetetlenül nagyigényű missziói célkitűzése szorosan összefügg alapvető teológiai meggyőződésével. Amit Isten tett értünk Jézus Krisztusban, eszkatologikus esemény, s mint ilyen *nem a történelem felett, hanem abban megy végbe.* „Isten Krisztusban kibékítette önmagával az embervilágot” (2Kor 5,19). De hogy ez a fordulat az emberek életében is fordulatot hozzon, valahogyan tudomást kell szerezniük róla. Ennek érdekében adta Isten „a kibékítés szolgálatát” (18.). Az emberek órájának ez az anakronisztikus eltérése Isten órájától nyugtalanítja az apostolt, és kell, hogy ez a nyugtalanság hajtóerejévé váljon az egyház mindenkori missziói szolgálatának is.

b) A missziói munkáért járó ellenszolgáltatás elutasítása Pál részéről

Pál missziói tevékenységének egyik legszembevetőbb vonása, hogy munkájáért nem fogad el anyagi ellenszolgáltatást a hitre jutottaktól, holott – ahogy ezt 1Kor 9. fejezetében kifejti – ehhez Jézus rendelkezésére visszamenő joga volna. Pál munkatársát, Barnabást kivéve a többi apostol él is ezzel a joggal (1Kor 9,5k.), hiszen így minden időt és erőt a missziói munkára fordíthatnak. Pál ezzel szemben azt, ami létfenntartásához szükséges, *sátorponyva készítővel teremti elő*, valószínűleg bedolgozóként Priszkanál és Akvilánál, a szintén sátorponyva készítő keresztyén házaspárnál. Ez a „második műszak” lehet oka a Pál által többször is említett „gyakori virrasztásoknak” (1Kor 4,12; 2Kor 6,5; 11,27). Csak kivételesen fogadott el anyagi támogatást, többnyire inkább a macedóniai gyülekezetektől (2Kor 11,8k.), de ha ilyen előfordult is, tapintatosan értékesítésére adta a támogatóknak, hogy adományukra tulajdonképpen nem szorul rá (V.ö.: Fil 4,10kk! – Cserhádi: Fil komm 220kk.).

Leveleinek tanúsága szerint Pálnak ezt az anyagi függetlenségét meglepő módon gyakran kifogásolták és szóvá tették, elsősorban a korinthusi gyülekezet tagjai, de bizonyára szerepelt a korinthusi gyülekezetbe beóvakodott „áltestvérek” által hangoztatott vádak között is (2Kor 12, 11kk.). Mi állhatott ennek a neheztelésnek hátterében? Mivel Pálnak ezzel kapcsolatban ismételten apostoli mivoltának védelmére kell kelnie, kézenfekvő arra gondolni, hogy a kifogásolt magatartás miatt apostoli hitelét vonták kétségbe. Mondván, hogy ha a többi apostol az ige hirdetéséből él, Pál, aki saját „kétezi munkájából” (ApCsel 20,34; 1Kor 4,12) tartja fenn magát, nem tarthat közük. De a korinthusiak talán az irántuk érzett bizalmatlanság jelének is tekintették segítőkészségük elutasítását. Valami oka csak lehetett Pál kifakadásának: „Úgy legyen igaza Krisztusnak az én esetemben, hogy ezt az én dicsekvésemet – t.i., hogy nem jelentek teherként számotokra – senki nem töri meg Akhája vidékein. Miért? Talán mert nem szeretlek titeket? Isten ennek a tudója.” (2Kor 11,10k.) Bizonyára sokan gondolták Korinthusban, hogy más gyülekezetek tagjait jobban szereti Pál, mint őket, ha azoktól elfogad támogatást, tőlük pedig nem.

Miért ragaszkodik az apostol ennyi támadás ellenére is körömszakadtig anyagi függetlenségéhez? Sokan feltételezik, hogy nem akarta kitenni magát és szolgálatát annak a látszatnak, hogy „azok közé a kóbor filozófusok közé tartozik, akik között sok volt a szemfényvesztő és csaló” (G. Theissen: Studien 213. o. – Lásd még: Stählin: ThW III. 856. o.), és akik iránt a megállapodott korinthusi polgár eleve bizalmatlan volt (i.m. 210k. o.).

Kétségtelenül ez a megfontolás is hozzájárulhatott Pál és Barnabás viselkedéséhez. G. Theissen még egy másik, meglepő gondolatmenetre is rá akarja venni a kérdéssel foglalkozót, amikor Pálnál egy bizonyos *kicsinyhitűséget feltételez*. Jézus ugyanis elvárta követőitől, hogy vállalják – Theissen kifejezésével élve – „a karizmatikus szegénységet, aszkézist”, tehát hagyatkozzanak arra, amit az ige hallgatója áldoz az igehirdetésért (i.m. 220. o.). Pál tehát nem elég bátor ehhez a lemondáshoz. De ha Theissennek igaza volna, akkor Pál egész gondolatmenetét 1Kor 9-ben elhibázottnak kellene tekintenünk. Ő ugyanis a levélnek ebben a részében „az erőseket” a Krisztustól kapott felhatalmazásról, „ἐξουσία”-ról történő önkéntes lemondásra buzdítja a maga példájával a gyengébb hitűek érdekében. Pál nyilvánvalóan nem a gyülekezet támogatásának elfogadását, hanem az arról történő lemondást tekinti a missziói szolgálat hitele érdekében vállalt aszkézisnek.

Néhány kijelentéséből azonban arra következtethetünk, hogy Pálnak a missziói érdeken túlmenően van még egy rejtettebb, személyes indítéka is az önfenntartás ed-

digi gyakorolt módjának folytatására. Az első Korinthusi-levél 9. fejezetében (15kk.) csakúgy, mint a második levél 11. fejezetében (7kk.) azért reagál olyan érzékenyen erre a kérdésre, mert aki kifogásolja anyagi függetlenségét, „az ő dicsőségét” akarja csorbítani. Nem könnyű megérteni, hogy aki nem akar mással dicsekedni, mint Jézus Krisztus keresztyével (Gal 6,14 – 1Kor 1,31; 3,21 stb.), miért is ragaszkodik ilyen csökönyösen – mondhatnánk így is – bizonyos lemondásból eredő érdemekhez. Ha viszont figyelünk szavaira, egy pillanatra bepillantást nyerhetünk az apostol lényének legbelsőbb zugaiba. Szeretne valamire hivatkozni Isten előtt. A maga igaz voltára nem tud, mert Isten Krisztusért tekinti igaznak. Az evangélium hirdetésében elhasználandó életére nem tud, mert „ha az evangéliumot hirdeti, szükség kényszeríti” őt (1Kor 9,16). Milyen jutalomra számíthat Isten részéről? Csak akkor várhat jutalmat, ha többet tesz annál, ami kötelező, vagyis „ingyenessé teszi az evangéliumot”. Valamit tenni akar tehát, ami Isten tetszésével találkozik.

Mert – és erre taníthat Pálnak ilyen sajátos feltétele között végzett missziói munkája – nem lélektelen rabszolgatartó gazdával van dolga, akinek parancsait a lehető legolcsóbban igyekszik megúszni, hanem a szerető mennyei Atyával, akinek tetszését el akarja nyerni, örömet akar okozni, mert szereti őt.

c) A jeruzsálemi keresztyének számára szorgalmazott gyűjtés

Ha valami igazán szívügye volt az apostolnak, akkor az a jeruzsálemi gyülekezet számára az általa alapított, többnyire pogány eredetű keresztyénekből alakult gyülekezetekben szervezett gyűjtés volt. Ezt a széleskörű kezdeményezést leveleiben többféle elnevezéssel illeti, s mindegyik a vállalkozás egy-egy sajátos vonását emeli ki: A lebonyolításnak mindenkit megszólító módjára enged következtetni a „gyűjtés” (λογεία → 1Kor 16,1) szakkifejezése. Más esetben a „szolgálat” (λειτουργία → 2Kor 9,12) szóval találkozhatunk, amely az ügy szakrális jellegére utal. Nem egyszer nevezi Pál az akciót „χάρις”-nak (magyarul talán „a kegyelem művének” mondhatnánk), amit bizonyára nem az adakozók kegyének, hanem Isten kegyelme következményének mondhatnánk. De valószínűleg a „κοινωνία” (2Kor 8,4; 9,13 → Gal 6,6; Fil 4,15) az a görög szófordulat, amely a leginkább kifejezi azt, amiről tulajdonképpen szó van. A magyar nyelvben nem vagyunk könnyű helyzetben, amikor közérthető módon akarjuk visszaadni. Jelzi ezt az is, hogy az Új Prot. Fordításban hol „gyűjtés” (Róm 15,26), hol „adakozás” (2Kor 8,4), hol meg „jószívűség” értelemben találkozunk a kifejezéssel. Pedig a „κοινωνία” szó a kölcsönös „részesítés és részesedés” („Teilgabe und Teilhabe” → Käsemann: An die Römer 385. o.) révén létrejött kapcsolat kifejezése.

Pálnak ezt a vállalkozást csak évekig tartó *szívós fáradozással* sikerült tető alá hoznia. Szinte nincs is olyan levele, amelyben ne szorgalmazná az adakozásban való készséges részvételt. Bár Schrage az első Korinthusi-levelelről írt kommentárjának nemrég megjelent IV. kötetében (427. o.) úgy látja, hogy az 1Kor 16,1 versben említett és a galáciai gyülekezetekre vonatkozó rendelkezéseknek „magában a Galata-levéiben nincs nyoma”, mégis több magyarázóval, köztük Mussnerrel (Der Galaterbrief 403. o.; kül.: 407. o. 24. j.) együtt magam is úgy vélem, hogy a Gal 6,6kk.versekben a kollektát helyezi a galáciai gyülekezetek szívére. Ugyanis a közösségvállalás elvárásával, a vetés és aratás összefüggésének a hasonlatával (→ 2Kor 9,6kk!), a kapott lelki javaknak testi javakkal történő ellentételezésével (→ Róm 15,27) olyan gondolatelmek kerülnek itt elő, amelyek Pálnak a gyűjtéssel másutt foglalkozó soraira is jellemzőek. Így tehát a téma szempontjából fontos Korinthusi- és Római-levelek mellé nyugodtan odahelyezhetjük a Galata-levelet is (Lásd még: Cserhádi: Gal komm 273. o.).

A kérdéssel foglalkozó páli levélrészleteket vizsgálva az a benyomása támad az embernek, hogy Pál meglehetősen *magára maradt* a kollekta szorgalmazásában. Az adakozás jószerevével vontatottan ment, mintha a pogány eredetű gyülekezetek kelletlenül vettek volna benne részt, sőt egyenesen ellenállást tanúsítottak volna vele szemben. Az apostolnak tekintélye teljes súlyát latba kellett vetnie, hogy sok év után végre mégis legyen belőle valami, és olyan, az ügy fontosságához „méltó összeg” gyűljön össze, amelyet nem szégyell majd Jeruzsálemben személyesen átadni (1Kor 16,4). Talán Titusz (2Kor 8,6. 16.23) és a nevén nem nevezett tekintélyes keresztyén testvér (2Kor 8,22kk.) voltak azok, akik Pálhoz hasonlóan magukévá tették az ügyet, és az apostol és a gyülekezet között támadt feszültség ellenére is sikerre vitték az adakozást a korinthusiak között (V.ö.: Ollrog: Pls und seine Mitarbeiter 33kk. o.).

Különösen is nehéz egyértelmű választ adnunk arra a kérdésre, hogy *milyen céllal* vállalta és vitte végbe Pál a kollekta nehéz feladatát. Nyilván szeretetből fakadó együttérzés indítására segítséget kívánt nyújtani a Birodalomnak ezt a részét többször is sújtó éhínség (ApCsel 11,27kk!) vagy az eladható vagyontárgyak megcsappanása miatt nélkülöző jeruzsálemi keresztyéneknek (ApCsel 4,34kk!) – volna az önkéntelenül adódó válasz. Viszont ha a Galata-levél szerint (2,10) Pál valóban már az apostoli gyűlésen megígérte a jeruzsálemi gyülekezet szegényeinek megsegítését, akkor arra kell gondolnunk, hogy a hozzávetőlegesen egy évtized múlva megérkező segély bizony már alaposan elkészett volna. Akkor talán a „jobb későn, mint soha” elv alapján törte csak magát, nehogy szaván fogják ellenfelei? Ha tehát így vesszük, a gyűjtés szeretetszolgálatnak alig minősíthető.

Legújabbán M. Thrall egy olyan megoldást kínál a nehézségek áthidalására, amely abból a feltételezésből indul ki, hogy a kollekta új kezdeményezés, és nincs köze a jeruzsálemi gyűlésen tett ígérethez (2Cor Comm 514. o.). Ez azonban aligha valószínű, hiszen 1Kor 16,1 verse szerint Pál már a galaták között és azután első korinthusi tartózkodása alatt szorgalmazta a gyűjtést, tehát alig pár hónappal nevezetes ígéretének elhangzása után. Ezzel szemben már a múlt század elején K. Holl egyháztörténész felvette, hogy Pál nem a diasporában élő zsidóság templomadójának mintájára akarta-e elismerni a jeruzsálemi gyülekezet vezető szerepét a pogány eredetű keresztyének ada-kozásával (Der Kirchenbegriff des Pls 58. o.). A legtöbb magyarázó azonban elveti ezt a feltételezést, mivel a templomadóval ellentétben egyszeri gyűjtésről van szó, és nem évenkénti befizetésről. Mégis többen amiatt, hogy „a gyűjtés kizárólag a jeruzsálemi-eknek szól” (Käsemann: An die Römer 385. o.), és nem például a „koldusszegény macedóniai testvéreknek” (2Kor 8,2), „a zsidókból és pogányokból összetevődő egyház” (Bornkamm: Paulus 114. o.) összetartozásának valamiféle gesztusértékű, kézzelfogható jelét látják benne, hogy az így kialakult kapcsolat „erősen Jeruzsálemhez kösse a pogány eredetű egyházat” (Coppelt: Die apostolische Zeit. A 63. o.). Ez utóbbi lehet valóban a tulajdonképpeni mozgató rugó, hiszen Pál nem egyszer érvel azzal, hogy „ha a pogányok részesültek a jeruzsálemi keresztyének lelki javaiban, akkor tartoznak azzal, hogy anyagiakkal szolgáljanak nekik.” Az apostolnak pedig minden erőfeszítést megért a keresztyéneknek már kezdetben veszélyeztetett egységének megőrzése.

A legnagyobb homály a kollekta sorsát, jeruzsálemi fogadtatását fedi. Az Apostolok cselekedeteiről írt könyv hallgat erről, bár néhány utalásból az átdó küldöttségre (20,4kk.), az alamizsnálkodásra Pál részéről (24,17), vagy Félix helytartó reményeire a Páltól kapható pénzre (24,26) kivehető, hogy az író tud ugyan Pál jeruzsálemi utazásának tulajdonképpeni céljáról, de talán az átadás meggyűlölése miatt a békesség kedvéért – a keresztyénség zsidó és pogány eredetű ága között – hallgat róla. Bornkamm szerint a jeruzsálemi gyülekezet akkori vezetője, Jakab azért viselkedhetett tartózkodóan, mert a pogányoktól eredő pénz az egyre feszültebbé váló politikai helyzetben a gyülekezetet gyanússá tehetette a palesztinai zsidóság szemében. Jakab viselkedése mindenképpen feltűnő, hiszen ritkán utasítanak vissza segílyt hozó egyházi embereket. A Római-levélből tudjuk, hogy Pál már jóval az indulás előtt tartott az elutasítástól, és kéri a gyülekezet imádságát küldetése sikerének érdekében (15, 30kk.).

Három olyan területet érintettünk Pál missziói munkásságában, amelyen Pál többet vállalt a megkívántnál. Ez viszont elárulja, hogy *eggyé vált a rábízott ügygel*. Nem béresnek, hanem Isten munkatársának tudta magát (1Kor 3,9). Nem lepődnék meg, ha jórészt ebben rejlene eredményes missziói tevékenységének titka.

IRODALOM

(A szövegben megadott hivatkozás a könyvészeti adatokkal)

- (Barrett: Theol. der paul. Mission) Barrett C. K.: *Theologie der paulinische Mission in: Paulus und das antike Judentum*. Hrsg. M. Hengel u. U. Heckel. WUNT58. JCB Mohr 1991.
- (Bornkamm: Paulus) Bornkamm, Günther: *Paulus*. Kohlhammer 1979⁴.
- (Cserháti: Fil komm) Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*. Ev. Sajtóó. Budapest 1976.
- (Cserháti: Gal komm) Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. Ev. Sajtóó. Budapest 1982.
- (Goppelt: Die apostolische Zeit. A.) Goppelt, Leonhard: *Die apostolische und nachapostolische Zeit*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1962².
- (Harnack: Mission) Harnack, Adolf von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*. Band 1. Leipzig 1924⁴.
- (Holl: Der Kirchenbgriff des Pls) Holl, Karl: „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem Urgemeinde“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*. Tübingen 1928, 44–67.
- (Käsemann: An die Römer) Käsemann, Ernst: *An die Römer*. HNT. 8a. JBC Mohr. Tübingen 1974.
- (Käsemann: Pls und der Frühkatholizismus, in: Ex. Versuche II.) Käsemann, Ernst: „Paulus und der Frühkatholizismus“, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. II. Evang. Verlaganstalt Berlin 1968, 259–272.
- (Mussner: Der Galaterbrief) Mussner, Franz: *Der Galaterbrief*. HThK IX. Herder 1977³.
- (Ollrog: Pls und seine Mitarbeiter) Ollrog, Wolf-Henning: *Paulus und seine Mitarbeiter*. WMANT 50. Neukirchener Vlg. 1979.
- (Schrage: 1Kor Komm IV.) Schrage, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther IV*. EKK. Benzinger/Neukirchener Vlg. 2001.
- (Stählin: ThW III.) Stählin, Wilhelm: „ἐγκοπή“ in: *Theologisches Wörterbuch zum NT*. III. ed. Kittel. Kohlhammer. Stuttgart 1938.
- (Theissen: Studien) Theissen, Gerd: „Legitimation und Lebensunterhalt“, in: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. WUNT19. JCB Mohr. Tübingen 1983, 192–221.
- (Thrall: 2Cor Comm) Thrall, Margareth: *Commentary on II Corinthians*. T&T Clark Edinburgh 2000.
- (Wolff: 2Kor Komm) Wolff, Christian: *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*. ThHK 8. Evang. Verlag. Berlin 1989.

HERCZEG PÁL

PÁL APOSTOL ÉS A TÖRVÉNY

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

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

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

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

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

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

I.

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

kötelező érvényű a Törvény, nem volt törvényszerű a körülmetélkedés sem talán, és bizonytalannal nem volt kötelező érvényű a kultikus és rituális törvény, továbbá az „emberek hagyománya”.

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

II.

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

Próbáljuk most ezt a Gal levél nyomán feltérképezni. Ha sorra vesszük a levél szövegét, a következőket találjuk: a judaisták és a galaták szerint az ember a Törvény cselekedetei alapján igazul meg (2,16), a Lélek ajándéka és az isteni örök munkálkodása is jöhet a Törvény cselekvése következtében (3,6), nem figyelnek az Ószövetség szavaira, mely szerint a Törvény alatt lévő ember az átok súlyát veszi magára, ha nem tud minden betartani a Törvényből (3,10), nem figyelnek arra, hogy az Ábrahámnak adott ígért-örökség sem a Törvény megtartása, hanem a hit miatt lehetséges (3,18), a Törvény szerintük képes életet (= örök életet) adni (3,21). Velük szemben súlyos ellentétpárokból szól az apostol az új üdvtörténeti helyzet hozta változásról: más a kiskorúság–nagykorúság, a szolgaság–szabadság, a szolgál és a fiú stb. Két nagyobb tanítás

is van a levélben: az egyik a 4. rész *allegorikus* magyarázata a Törvény alatti és anélküli életről, Sáráról és Hágárról, a Sínai, ill. a földi Jeruzsálem, és vele szemben a mennyei Jeruzsálem különbségéről. Bizony elég kemény szöveg, különösen következtetéseiben: a test szerint születettek szembeállítás a ígéret szerint születettekkel, az előbbieket üldözik az utóbbiakat, melynek következtében a test szerint születetteket el kellett üldözni az atyai háztól. Ha meggondoljuk, hogy ezt egy született zsidó és korábbi rab-bijelölt írta...?! A másik perikópa még erősebb a *Gal 3-ban*: a *pedagógus-szerep*, amit Pál a Törvénynek tulajdonít. Közismert, hogy ez a szó nem a mai pedagógust jelenti, hanem a gyermeket az igazi tanítóhoz vezető szolgát-rabszolgát. S még ha ez az őrző-vezető szerep pozitív is volt bizonyos ideig, de csak Krisztus eljöttéig, és ettől fogva nincsen az ember alávetve a nevelő hatalmának. Sőt annak, hogy a Törvény a maga keménységével mindenkit a bűn rabjának nyilvánított. (Ez utóbbinak lesz majd enyhébb–pozitívabb formája is a Róm levélben.)

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

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

(Exkurzus: a *Gal 3,19* értelmezése.) A problémás szöveg így hangzik: „a Törvény angyalok útján rendeltetett közbenjáró által” (diatageis di'aggelón, en kheiri mesitu). Kétféleképpen interpretálják a tudósok. Az egyik oldal szerint ez azt jelenti, hogy *nem Istentől közvetlenül*, tehát ez az ige bizonyos szempontból leértékeli a Törvényt. Ezt képviseli Bultmann, ezt képviseli Gnlika. Hübner egyenesen ezt a szót használja: a páli kijelentés

diffamálja a Törvényt. A másik oldal viszont arra hivatkozik, hogy az angyalok a theofánia, illetve ez esetben a *törvényadás méltóságát hivatottak emelni*. Ezt képviseli Eichholz, Schlier – aki a Meyer-kommentárban iratokat is említ, melyekben az angyalok, több esetben név szerint Mikáél, Isten *kísérőiként* vannak jelen. Végül még Stuhlmacher hivatkozását említem, aki a magyarázatában az ApCsel 7,38-ra hivatkozik. Ott azt olvassuk Mózesről: „ez az, aki ott volt a pusztában atyáink és az angyal között, aki szólt hozzá a Sínai hegyen: ő vette át az élő ígéretet, hogy átadja nekünk”. Ha visszagondolunk az Ex 20. 31. és 34. részére, mindenütt Isten szól Mózesrel, márpedig István erről a jeletről szól a törvényszék előtt. Arra kell gondolnunk: a hellenista korban egyre jobban védtek Isten transzcendenciáját, ezért szerepelnek a rabbinikus hagyományban sokszor közvetítők olyankor is, amikor a kanonikus iratokban még nincsenek. Ebbe a sorba illeszkedik szerintem a Törvény angyalok általi átadása is. Így valószínűbbnek látom azt a magyarázatot, mely a Gal 3,19-ben nem a Törvény leértékelését látja, hanem Istentől adott voltának eufemisztikus kijelentését. A kontextus is inkább ezt sugallja.

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

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

III.

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

A Római levél az apostol leginkább elméleti, tudatos teológiai koncepcióval megfogalmazott műve. Nem *egész* teológiájának összefoglalása, de az ember megigazulásáról szóló tannak tökéletes kidolgozása. Van ugyan a levél végén egy „próza” indok is a

levélírás megtörténte – a hispániai útra való készülése (15,24–25) – de bizonyítással nem csak ez készítette az apostolt tanítása rendszerezésére.

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

Az 1–5. rész mondanivalója: minden ember bűnössége. Ebben azután egyes kijelentésekben elég nagy különbségek vannak. A 2,11-ben még általánosságban beszél az apostol az emberekben lévő ismeretről és elfogadott törvényről – ez még nem az ószövetségi Törvényre vonatkozik, hiszen a pogányoknak is tulajdonít bizonyos törvényismeretet és ennek megfelelő cselekedeteket. Ez tehát még nem a mi témánkhoz tartozik.

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

A 3,21-től kezdve azonban egészen más következik: „Most pedig Isten törvény nélkül tette nyilvánvalóvá igazságát (...) a Krisztusban való hit által mindenki számára, aki

hisz. Mert nincs különbség: mindenki vétkezett, és híjával van az Isten dicsőségének. Ezért Isten ingyen igazítja meg őket kegyelméből, miután megváltotta őket a Jézus Krisztus által." Az az út tehát, amelyet a kegyes zsidó a Törvény alapján megpróbál az élet útjának tekinteni, Jézus Krisztus váltságahalálával már *elméletileg sem az Istentől rendelt út!* Miután 'mindenki vétkezett', Isten valami jobbat gondolt felőlünk, mint a reménytelen önigazolás–önmegigazítás hajszolását.

(Exkursus) Két kifejezésre ki kell térnem. Az egyik az *Isten igazsága* kifejezés, a görögben a dikaiosyné, ami némiképpen mást jelent, mint a magyar 'igazság' szó. Nem Isten filozófiai vagy etikai igazsága, illetve ennek az emberre való átruházása van ebben a szóban, hanem Isten *megigazító magatartása* az ember irányába. Különösen akkor igaz ez, ha arra gondolok: a görög szó bizonyonnyal a héber cedáqá megfelelője, ami az Ószövetségben sem az igazságot, hanem az igaz magatartás által beállott helyzetet jelentette. A másik szó az *ingyen* való megigazítás és kegyelem. A mi fordításunk ezt használja, a Herder-sorozatban németül találtam katolikus fordításban is 'umsonst' kifejezést. A görög szó azonban a 'dórean', melynek alapja a didómi = adni. Az 'ingyen' részben már pejoratív: ingyen jutni valamihez annak szinte a leértékelését jelenti. A görög szó jelentése szerintem sokkal közelebb áll az *ajándék* fogalmához. (Bauer szótára is erre felel irányít, s Farkasfalvy fordítása is ezt adja.) Az ajándék jelentésében nemcsak az érték van benne, hanem az is, hogy nem a 'forgalmi érték' szerint jutott hozzá valaki, sőt az is, hogy az ajándékozó és ajándékozott között minősített kapcsolat van. Parafrázisban így tudnám a 23–24. verset átírni: „mindenki vétkezett és híjával van az Isten dicsőségének, és mindenki megigazítottat ajándékként kegyelemből, mégpedig az által a megváltás (apolytrósis) által, mely Krisztus Jézusban van.” Többet mond a görög szöveg, mint a meglévő magyar fordítás.

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

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

jött el az ideje. Továbbá ez nyílt meg most a pogányok számára is, (akik nem ismerték a Törvényt).

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

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

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

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

A 7,7–13 megismétli azt, amit már említettünk: a Törvénynek egyik eredménye az, hogy kiderül és definiálódik a bűn. Kemény szavak jönnek: „a törvény nélkül halott a bűn. Én is a törvény nélkül éltem valamikor (nyilván nem önmagára, hanem a Törvény adását megelőző korban élő emberre gondol az apostol!) Amikor azonban jött a parancsolat, életre kelt a bűn, én pedig meghaltam (!), és kitűnt, hogy éppen az életre adott parancsolat lett halálommá.” De ebben is nagyon 'pozitív' a Törvény szerepe, annyira, hogy a 12. versben ezt olvassuk: „A törvény tehát szent, a parancsolat is szent, igaz és jó.” Nem is lehet más, hiszen Isten rendelése!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.

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

Az egyik bibliai hely az 1Kor 3,10kk perikópa, melyben az egyetlen fundamentumra, Krisztusra való építésről van szó, és ebben fontos, hogy ki mit épít erre az alapra, mert *munkáját* tűz fogja az utolsó napon megpróbálni. Az ember munkájára használt görög szó az *ergon*, – még majd lesz róla szó, hogy az egyes szám is jellemző, mert a Törvény cselekedeteinél többes számot találunk.

A másik textus a 2Kor 5,10: „Mert mindnyájunknak leplezetlenül kell odaállnunk Krisztus ítélőszéke elé, hogy mindenki megkapja, amit megérdemelt, aszerint, amint e testben cselekedett: akár jót, akár gonoszt.” Itt ugyan nem az *ergon* főnév, hanem a

prassein ige van, de nyilvánvalóan az ember földi életében végzett cselekedeteiről van szó. Az ítélet napján tehát, még Krisztus ítélőszéke előtt sem lesz lényegtelen az ember cselekedete.

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

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

V.

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

A különbségek magyarázatára van egy másik kifejezés is: *fejlődött* az apostol tanítása. Ezt például Gnifka fogalmazta így napjainkban, míg a fejlődés lehetőségét valaha Ritschl erősen cáfolta. A fejlődés kifejezés sokkal jobb, mint Luzé, első hallásra. De szabadjon

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

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

IRODALOM

- Becker, J., *Paulus. (Der Apostel der Völker)* Mohr, Tübingen 1989.
- Bultmann, R., *Az Újszövetség teológiája.* Osiris, Bp. 1998.
- Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Nts.* Chr. Kaiser, München 1967.
- Eichholz, G., *Die Theologie des Paulus im Umriss.* Neukirchener 1981³.
- Gnilka, J., *Theologie des Nts.* Herder, Freiburg 1994.
- Goppelt, L., *Az Újszövetség teológiája.* Ref. Zsinati Ir. Tan. Oszt. Bp. 1992.
- Hübner, H., *Das Gesetz bei Paulus.* V+R, Göttingen 1982³.
- Schillebeeckx, E., *Christus und die Christen.* Herder, Freiburg 1977.
- Schmatovich J., *Bevezetés az Ószövetségi Szentírásba.* Szeged 1991.
- Strecker, G., *Theologie des Nts.* W. de Gruyter, Berlin – New-York 1996.
- Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Nts.* V+R, Göttingen 1992.
- Stuhlmacher, P., *Der Brief an die Römer.* NTD. 6. V+R, Göttingen 1989.

RUDOLF HOPPE

APOSTEL OHNE GEMEINDE – GEMEINDE OHNE APOSTEL

ÜBERLEGUNGEN ZU FUNKTION UND PRAGMATIK

VON 1 THESS 2,17–3,10

Einleitung

In den Untersuchungen, die den 1 Thess zum Gegenstand haben oder sich wenigstens teilweise auf den ersten Paulusbrief beziehen, standen in der Vergangenheit meist die Christologie und Eschatologie, oder auch die Frage nach deren Zusammenhang im Blick auf 1,10 bzw. 4,13–5,6 im Vordergrund des Interesses. In neuerer Zeit wird nicht zuletzt im Kontext der Diskussion um Rhetorik und Epistolographie das Problem einer vermeintlich apologetischen Situation des Paulus im Verhältnis zur mazedonischen Gemeinde vermehrt erörtert. In Zusammenhang damit steht die Frage nach Paulus im Kontext hellenistischer Wanderpredigerexistenz. Erwähnt sei schließlich die Diskussion um eine mögliche Entwicklung der paulinischen Theologie, für die der 1 Thess dann als Anfangszeugnis gilt. Die theologische Relevanz der autobiographischen Angaben steht dagegen kaum zur Debatte, historische Notizen des Apostels werden weitgehend nur auf ihre Bedeutung für die Chronologie der paulinischen Mission hin ausgewertet.

In den vorliegenden Überlegungen soll es aber gerade um die theologische Relevanz des autobiographischen Abschnittes 1 Thess 2,17–3,10 gehen. „Theologische Relevanz“ ist dabei in zweierlei Hinsicht zu verstehen: 1. ist die Frage in ekklesial-pragmatischer Hinsicht zu stellen, 2. ist der theologischen Bedeutung von Anwesenheit und Abwesenheit des Apostels in der Gemeinde Aufmerksamkeit zu schenken.

1. Zum historisch-biographischen Hintergrund von 1 Thess 2,17–3,10

Bevor die autobiographischen Angaben des Paulus im Zusammenhang mit seinem Verlassen der mazedonischen Gemeinde zur Sprache kommen, sei ein Blick auf die Darstellung der Apg geworfen. Apg 17,1–15 zufolge kommen Paulus, Silas und Timotheus nach ihrer Freilassung aus der Gefangenschaft in Philippi (wohl über die Via

Egnatia) nach Thessalonich. Entsprechend dem lukanischen „Muster“ geht Paulus mit seiner Botschaft von Leiden und Auferstehung des Messias (Apg 17,3, vgl. Lk 24,26) in die Synagoge und wird wegen seiner vermeintlichen Propaganda vom Königtum Jesu (Apg 17,7), in Wirklichkeit aber wegen der Hinwendung von Juden und Gottesfürchtigen (wobei ein gewisser Jason wohl als missionierter Jude und Quartiergeber des Paulus eingeführt wird) zum Christusglauben von Juden vor dem römischen Präfekten angeklagt, um dann von „den Brüdern“ nach Beröa und nach erneuten jüdischen Aggressionen „zum Meer“ entsandt zu werden (Apg 17,14). Silas und Timotheus, die zurückgeblieben seien, hätten, so der Erzählgang der Apg, von den Brüdern, die Paulus bis nach Athen begleitet hätten, den Auftrag erhalten, dem Heidenmissionar möglichst bald zu folgen. Lk zufolge ist Paulus also auf Drängen der um seine Sicherheit besorgten Gemeindemitglieder nach Athen gebracht worden; auf seine Mitarbeiter Silas und Timotheus hat er dann in Athen gewartet (Lk 17,16).

Auf Lk geht die Gestaltung von V. 1–9 unter Aufnahme alter Überlieferung zurück. Deren Bestandteil war ziemlich sicher die Erwähnung des Jason und seines Hauses, während man die Darstellung der Synagogen-Szenerie Lk zuzuschreiben hat, ebenso die Konzentration der Botschaft des Paulus auf den in Tod und Auferstehung Jesu bestehenden Heilsplan Gottes. Ebenso entspricht der Hinweis auf die jüdische Aggression gegen die Missionserfolge des Paulus und seiner Begleiter der Darstellungsweise des Lk. Durch sie ist auch vielleicht die Schilderung vom fluchtartigen Aufbruch aus Thessalonich beeinflusst, dem entspricht dann die stereotype Wiederholung dieser Szenerie in der Beröa-Schilderung V. 13. Dagegen spricht für die – wie auch immer zu bestimmende – vorlukanische Tradition, daß Paulus von Thessalonich nach Athen ging (vgl. 1 Thess 3,1). Die Notiz, daß die Brüder den Apostel fluchtartig ans Meer brachten, der Auftrag an Silas und Timotheus sowie das vergebliche Warten des Paulus auf Timotheus in Athen dürften wieder auf Lk selbst zurückgehen, denn dem Apg-Autor ist sicher am alleinigen Auftreten des Paulus in der griechischen Hauptstadt gelegen. Damit ist – im Blick auf den historischen Hergang – nicht gesagt, daß für Paulus jedwede äußere Veranlassung zum Verlassen von Thessalonich zu bestreiten wäre, aber eine etwaige „Flucht“ aufgrund rein jüdischer Attacken ist unwahrscheinlich. Daß ihn nicht weiter benannte Bedrängnisse zur Abreise bewogen haben, liegt dagegen nahe (vgl. 1 Thess 2,18).

Fragen wir hinter den *Apg-Bericht* unter Ausgrenzung der lukanischen Gestaltungselemente zurück, so wird die vorlukanische Tradition folgende Notizen beinhaltet haben: Paulus kam von Philippi nach Thessalonich und rief nach seiner Ankunft die

dortige Gemeinde ins Leben. Zu den zentralen Inhalten seiner Predigt gehörten die Botschaft von Jesu Leiden und Auferstehung. Auch wenn man Apg 17,3 auf die Hand des Lk zurückführt, ist das Auferstehungsthema ein Kernpunkt paulinischer Missionspredigt und wird als solches dem Apg-Autor schon vorgelegen haben. Nach einer gewissen Zeit – die Apg spricht von etwa drei Wochen – sah er sich genötigt, die Gemeinde zu verlassen und ging weiter nach Beröa.

Damit ist die *Version des Paulus* (1 Thess 2,17–3,10) in den Blick zu nehmen: In 2,17 spricht Paulus davon, für kurze Zeit von der Gemeinde verwaist gewesen zu sein und sich bemüht zu haben, sie von Angesicht zu sehen. Der hier als äußerst dringlich geäußerte Wunsch (ἐσπουδάσαμεν) ist offenbar bis zur Abfassung des Briefes (wahrscheinlich in Korinth) noch nicht in Erfüllung gegangen. Es legt sich aber die Frage nahe, ob sich aus dem πρὸς καιρὸν ὥρας etwas entnehmen läßt. Die singuläre Wendung ist eine Kombination aus πρὸς καιρὸν (vgl. 1 Kor 7,5) und πρὸς ὥραν (vgl. 2 Kor 7,8; Gal 2,5; Phlm 15). Beide Wendungen sind für sich Ausdruck der Kürze; ihre Verbindung macht noch den Eindruck einer Steigerung (sinngemäß: „für einen Augenblick“). Man kann aus dem πρὸς καιρὸν ὥρας also eigentlich nur entnehmen, daß Paulus die Zeitspanne zwischen seinem Weggang und seinem Versuch, nach Thessalonich zurückzukehren, für eine kurze Zeit des der Gemeinde Verwaistseins hielt. Wahrscheinlich aber ist die Angabe überhaupt nicht als Zeitangabe im eigentlichen Sinne zu verstehen, sondern funktional als Ausdruck der Bemühung, so schnell wie möglich wieder nach Thessalonich zu kommen.

Mit dem Begriff ἀπορραπισθέντες stellt Paulus seine Abreise als unfreiwillig und aufgezwungen dar. Gerade diese Wortwahl aber läßt erkennen, daß es Paulus nicht primär auf reine „Information“ ankommt, sondern daß er die Beziehungsebene anspricht. Er hält die Beziehung zur Gemeinde, damit aber auch die Gemeinde selbst in ihrer Existenz für gefährdet. Man muß deshalb in seine Darstellung nicht sofort „Selbstrechtfertigung“ hineininterpretieren, hat aber doch mit dem Versuch des Gemeindegründers zu rechnen, einen nicht für jedermann durchschaubaren Prozeß (nämlich seines – von außen gesehen – überraschenden Verlassens der Christengruppe in Thessalonich) verständlich zu machen. Es besteht also für Paulus Erklärungsbedarf.

Eine zweite Angabe zum historischen Kolorit liegt in der Wendung καὶ ἄπαξ καὶ δῖς. Sie kann in verallgemeinerndem Sinne „mehr als einmal“ u.ä. bedeuten; möglich ist auch ein steigerndes „nicht nur einmal, sondern zweimal“, was eine Konkretisierung der Rückkehrbemühung des Paulus bedeuten würde. Dieses Verständnis würde zumindest erleichtert, wenn man Phil 4,16, wo es um die Paulus zugedachten Spenden aus

Philippi geht, für 1 Thess 2, 18 auswerten könnte. Auch wenn man das einmal offenläßt, legt die Wendung auf jeden Fall eine Situation nahe, in der Paulus noch auf dem Weg (nach Athen), aber noch nicht in der Stadt angekommen ist. Ein zweimaliger oder mehrfacher Versuch der Rückkehr nach Thessalonich ist nämlich nur aus einer noch nicht zu großen Entfernung möglich, die in Athen freilich schon gegeben wäre. Zudem muß Paulus spätestens in Athen den Entschluß zur Entsendung des Timotheus gefaßt haben.

Die Notiz des zweifachen oder wiederholten Versuchs einer Rückkehr nach Mazedonien nach dem Verlassen der Gemeinde läßt keinen genauen Rückschluß auf die Frage zu, *welchen Weg* Paulus nach Athen gegangen ist, ob über die Route *Beröa-Athen* oder über *Illyrien und Westgriechenland*. Eine Entscheidung in der Sache hat eine Reihe von Aspekten zu berücksichtigen, die über die hier anstehende Problemstellung hinausgehen. Nur einer von ihnen besteht in der Frage, ob Paulus schon zur Zeit seines Thessalonich-Aufenthaltes vom Claudius-Edikt erfahren hat und sich an seiner möglicherweise schon auf der zweiten Missionsreise bestehenden Absicht gehindert sah, nach Rom zu gehen.

Festeren Boden unter den Füßen haben wir mit den Angaben 3, 1f. 5f: Paulus verweist auf sein Alleinsein in Athen und die Entsendung seines Mitarbeiters Timotheus nach Mazedonien zur Stärkung der dortigen jungen Gemeinde und dessen Rückkehr zu sich mit guten Nachrichten wohl nach Korinth, wo der Apostel vermutlich inzwischen eingetroffen war (vgl. Apg 18, 1.5). Apg 17, 14 läßt Timotheus und Silas in Beröa zurückbleiben, die sonstigen Begleiter aber Paulus nach Athen bringen; jedoch nach Apg 18, 5 kommen die beiden Apostelmitarbeiter aus Mazedonien mit Paulus in Korinth wieder zusammen; das läßt sich nur dann mit 1 Thess 3, 1ff einigermaßen vereinbaren, wenn man die Sendung 1 Thess 3, 2 nicht in Athen lokalisiert. Wenn Paulus seinen engsten Mitarbeiter – von Silas ist bei ihm anders als Apg 17, 10 nicht die Rede – von Athen aus nach Mazedonien entsendet, ist davon auszugehen, daß er den mehrfachen Versuch zur Rückkehr vorher unternommen, aber inzwischen aufgegeben hat und zu verstehen geben will, daß er sein Fernsein durch die Entsendung seines Mitarbeiters zu kompensieren beabsichtigt. Auf jeden Fall kam dann Timotheus mit guten Nachrichten zu Paulus zurück.

Historisch gesehen bleibt als Gemeinsamkeit zwischen der vorlukanischen Tradition und der Reminiszenz des Paulus festzuhalten: Paulus kommt von Philippi, wo er Drangsalen ausgesetzt war, zum Gemeindegründungsaufenthalt nach Thessalonich. Fester Bestandteil seiner Predigt sind Tod, Auferstehung und Parusie Jesu sowie ethi-

sche Ermahnungen, wenngleich das Parusiethema und die Ethik in der Apg-Erzählung fehlen. Auch diese von ihm gegründete Gemeinde muß er verlassen, hält aber die Verbindung mit ihr über seinen Mitarbeiter Timotheus aufrecht, der ihm positiv von der Entwicklung in Thessalonich berichtet (so die paulinische Sichtweise). Zwar lassen sich die Darstellungen der Abreiseumstände durch Apg und Paulus nicht ganz miteinander harmonisieren, doch ist die Vermutung, Paulus sei mehr oder weniger planmäßig, d.h. ohne äußeren Druck von Thessalonich abgereist, schwerlich zu begründen.

Diese in 2,17–3,10 von Paulus beschriebenen, in den Einzelheiten aber nur schwer exakt rekonstruierbaren historischen Umstände sind für die Frage nach dem Verhältnis des Paulus zur Gemeinde von Thessalonich gleichwohl von erheblicher Bedeutung. Denn die dargelegten Vorgänge sprechen (über einen reinen Informationswert hinausgehend) die *pragmatische Ebene* an.

Das geht aus der hier gewählten Begrifflichkeit hervor, aus dem schon erwähnten ἀποφρανισθέντες ebenso wie aus der Wendung προσώπῳ οὐ καρδίᾳ oder ἐσπουδάσαμεν ... ἐπιθυμία, wobei das kontradiktorische προσώπῳ- τὸ πρόσωπον die Beziehungsebene noch unterstreicht. Paulus will demnach mit dem Abschnitt der von ihm offenbar gesehenen Notwendigkeit Rechnung tragen, das in seinen Augen nicht mehr mögliche Verbleiben seiner Person in Thessalonich der Gemeinde verständlich zu machen. Er sucht in dieser Frage Einvernehmen. Für das Beziehungsverhältnis der Thessalonicher zu Paulus ist ja zu bedenken, daß sie sich auf zweifache Weise isoliert vorkommen mußten: Die Hinwendung zum Christusglauben bedeutete für die Christen eine tiefgreifende soziale Isolation, zu der der Weggang des Gemeindegründers (mit seinen Mitarbeitern) dann noch hinzukam; ἀποφρανισθέντες zu sein war auch die Erfahrung der jungen christlichen Gruppierung aus Thessalonich.

2. 1 Thess 2,17–3,10 im Kontext des Briefes

Ich setzte voraus, daß 1 Thess 2,17–3,10 als literarische Einheit zu betrachten ist. Dennoch ist damit die Stellung des Abschnittes im weiteren Kontext noch nicht bestimmt. Dazu ist zunächst in aller Kürze an einige Vorschläge zu erinnern, die den Aufbau des 1 Thess nach den Regeln der antiken Rhetorik zu verstehen und entsprechend zu disponieren versuchen. Als Beispiele rhetorischer Disposition seien hier nur die Arbeiten von R. Jewett, F. W. Hughes und Ch. A. Wanamaker genannt. Jewett sieht 2,17–30 als Bestandteil der narratio, der den Rückverweis des Paulus auf sein Wirken für die Gemeinde (1,5) ausführe. Hughes sieht in 2,17–3,10 – er läßt mit 3,11 die parti-

tio oder propositio beginnen – einen Erklärungsbedarf des Paulus für seine nicht erfolgte Rückkehr in die mazedonische Gemeinde nach seinem Selbsterweis in 2,1–12 und dem Verweis auf die Widerstände gegen den Weg des Evangeliums in 2,14–16. Wanamaker sieht ebenfalls in 2,1–3,10 die narratio, bestimmt aber 2,13–16 als eine digressio innerhalb der beiden Teile der narratio 2,1–12 und 2,17–3,10.

Auch wenn man der Anwendung der Rhetorik-Theorie auf die Briefliteratur gegenüber skeptisch ist, ist nicht zu übersehen, daß in der so gewonnenen Strukturierung des Briefes der Aufweis der Verflechtung der Einheiten mit dem Kontext gelingt, besonders aber die substantielle Gewichtung unseres Textes 2,17–3,10(13) hervortritt. Hier wird 2,17ff zum sachlichen Gegenstand selbst und ist in Verbindung mit 2,1–12.13–16 als thematische Einheit zu sehen. Die praesens-absens-Thematik rückt dementsprechend als *sachliches Thema* in den Vordergrund, die biographische Explikation wird Bestandteil der Botschaft des Briefes. Die Korrespondenz von 2,17ff zu 2,1–16 wird klar, wenn man über die Klassifizierung von 2,1–12 als „Apologie“ hinausgeht und die Adressatenorientierung des Abschnittes erkennt. Denn man darf nicht übersehen, daß der – mit prophetischem Anspruch versehene – Selbsterweis des Paulus im Hinblick auf das von ihm verkündigte Evangelium *funktional* zu verstehen ist. Paulus will an seinem eigenen Verhalten die Wirkmächtigkeit des Evangeliums demonstrieren. Auf dieser Ebene wird der Selbsterweis des Apostels dann seinerseits zur Botschaft. In diesem Sinne korrespondiert die Thematisierung der Abwesenheit bzw. versuchte Anwesenheit des Paulus mit seiner Selbstdarstellung in 2,1–12.

Ziehen wir bisher ein Fazit, so läßt sich sagen und weiterführend fragen:

1. Die biographisch-historischen Angaben des Paulus lassen die Umstände der Beendigung seines Thessalonich-Aufenthaltes und seinen weiteren Weg in Umrissen erkennen. Die vordergründig rein informative Darstellung des Briefschreibers Paulus geht über eine autobiographische Information hinaus und zielt auf Überzeugung der Adressaten angesichts eines offenbar bestehenden Verständnisdefizits.

2. Hat der Abschnitt seine Bedeutung als integraler Bestandteil der Botschaft des Paulus an seine mazedonischen Adressaten, wird folglich die Trennung des Apostels von der Gemeinde bzw. umgekehrt zu einer substantiellen Frage.

3. Die Funktion der autobiographischen Aussagen in 1 Thess 2,17–3,10

Damit ist schon zur Bestimmung der Funktion der wesentlichen Bestandteile von 2,17–3,10 übergeleitet: Die „Selbstrechtfertigung“ des Paulus hatte vermuten lassen, Paulus verfolge mit der Betonung seiner Bemühungen pragmatische Zielsetzungen, die historischen Informationen seien als *Überzeugungsvorgang* zu verstehen. Sie sind *Anrede* an die Gemeinde. Es gilt also, im folgenden diese Intention zu präzisieren. Das soll exemplarisch an den entscheidenden Punkten geschehen, die am ehesten das Kommunikationsinteresse des Paulus berühren, an der Versicherung seiner „Anwesenheit in Abwesenheit“ (2,17), im Hinweis auf sein früheres Wirken in der Gemeinde und in dem (aus apologetischen Gründen?) bekräftigten Versuch einer Rückkehr in die Gemeinde nach der (aus welchen Gründen auch immer) erfolgten Trennung von ihr (2,18) sowie in der Entsendung des Mitarbeiters Timotheus in die Gemeinde und der eigenen Reaktion auf die überbrachten Nachrichten nach dessen Rückkehr (3,1–6).

a) *absens-praesens*

Mit Nachdruck verweist Paulus auf sein (zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes noch bestehendes) Getrenntsein von der Gemeinde und seine dennoch bestehende emotionale und geistige Anwesenheit trotz physischer Abwesenheit. „Verwaistsein“ bringt per se den Verlust einer eigentlich natürlichen Beziehung zum Ausdruck. Da, wo in der alttestamentlich-jüdischen Tradition metaphorisch vom Verwaistsein gesprochen wird, bezieht sich der Verlust auf die subjektiv erlebte Identität, die über den Verwaisten hereingebrochen ist. Hier ist es das Verwaistsein von der Gemeinde, das Paulus nicht nur für die Gemeinde als Verlust ansieht, sondern auch und gerade für sich selbst als Apostel.

Was die Funktion des ἄπών-παρών angeht, ist ein Blick auf Phil 2,12 hilfreich: Dort unterstreicht Paulus sein Vertrauen auf die Stabilität des Glaubens der Gemeinde, von deren Verlässlichkeit er gehört habe, und die Gewißheit, die Gemeinde lebe unabhängig von seiner Anwesenheit im verkündigten Evangelium. Natürlich muß man sehen, daß die Situation im Phil in zweierlei Hinsicht eine andere ist als in 1 Thess: 1. Paulus erhält Kenntnis vom Zustand der Gemeinde von Philippi durch seine Mitarbeiter, die ihn aufgesucht haben, er ist also gerade nicht „verwaist“; 2. wissen die Philipper darum, daß dem Apostel die Hände gebunden sind und er ihrer Unterstützung bedarf. Deshalb ist er nicht genötigt, sein Fernsein von der Gemeinde zu begründen

und einsichtig zu machen. In Phil 2,12 hat das ἁπών-παρών also die Funktion einer Bestärkung der Kompetenz der Gemeinde, und Paulus weiß um ihren unproblematischen Zustand. In 1 Thess 2,17 ist es dagegen Bestandteil der zum Ausdruck gebrachten *Sorge* um die Gemeinde. Das verbindende Element der mit dem ἁπών-παρών verbundenen Assoziationen ist aber – und darauf kommt es hier an – die Zusammengehörigkeit von Apostel und Gemeinde und der Gedanke an deren Stabilität gerade aus dem Bewußtsein geistiger Nähe. Genau diese ist ihm in seiner Situation in Athen/Korinth ungewiß.

b) Der gescheiterte Versuch der Rückkehr nach Thessalonich

Wichtiger Bestandteil der rhetorischen Anlage und pragmatischen Zielsetzung des Abschnittes ist die Versicherung des Paulus, den – wenn auch gescheiterten – Versuch einer Rückkehr nach Thessalonich gemacht zu haben. Paulinische Reisevorhaben dienen der Kommunikation mit den Gemeinden, der Vorbereitung weitergehender Vorhaben oder der Beeinflussung von in den Augen des Paulus korrekturbedürftigen Entwicklungen. Am nächsten kommt 1 Thess 2,18 das in 1 Kor 4,19–21 erwähnte Vorhaben des Korinthbesuches mit der Zielsetzung, die in Unordnung geratenen Verhältnisse zu ordnen, die Wirksamkeit seines verkündeten Evangeliums zu unterstreichen und in der Folge dieses Aufweises seine Autorität zu stärken.

Zwar liegen die Probleme in Thessalonich und Korinth nicht auf einer Ebene, aber in der Zielsetzung sind die Besuchsankündigung von 1 Kor 4,19 und die geäußerte Absicht der Rückkehr nach Thessalonich durchaus vergleichbar. Immerhin fällt die Vehemenz der Beteuerung, den Versuch der Rückkehr nach Thessalonich gemacht zu haben, auf, die singulär ist in den paulinischen Briefen. Das schon fast überladen wirkende περισσοτέρως ἐπουδάσαμεν (V. 17b) wird in V. 18a mit διότι ἠελησάμεν nur leicht abgeschwächt aufgenommen und zeigt die Intensität der Aussage ebenso an wie das betonte ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ am Schluß von V. 17. Auf der gleichen Ebene liegen die Angabe ἅπαξ καὶ δὺς und die Begründung des Scheiterns der Rückkehr in die Gemeinde mit dem κόπτειν des Satans, einem Interpretament, das Paulus eher selten verwendet und mit dem er hier die eigene Ohnmacht zum Ausdruck bringt. Auch diese eigens als Begründung für seine Abwesenheit von der Gemeinde angeführte Deutung ist ungewöhnlich, denn ansonsten berichtet Paulus von einem gescheiterten Reiseplan viel nüchterner. Dahinter steht zweifellos der Versuch, das eigene Verhalten einsichtig zu machen.

Reisehindernisse, die Paulus begegnen, sind weniger auf die Person als vielmehr auf die *Sache des Evangeliums* selbst bezogen. Durch die Verhinderung des Paulus steht das *Evangelium* in Frage. Für Paulus ist der Rückkehrversuch deshalb nicht nur in der Sorge um die eigene Akzeptanz in der Gemeinde begründet, sondern auch im Bemühen, das Evangelium als allen äußeren Angriffen gegenüber überlegen darzustellen. Hinter der von Paulus geäußerten Trennungserfahrung steht für den Apostel deshalb die herausfordernde Frage nach der *Wirksamkeit des Evangeliums*.

Das läßt sich vom Kontext her verdeutlichen. Dazu ist noch einmal der Blick auf den inneren Zusammenhang ἀποφανισθέντες (2,17) mit der ekklesialen τροφός-πατήρ-Metaphorik zu richten. Die vordergründige Apologie seiner Person in 2,1–12 ist, wenn man überhaupt von „Apologie“ sprechen kann, eine „Apologie“ des *Evangeliums*. Sie steht in ihrer prophetisch bestimmten Redeweise im Dienste der wirksamen Evangeliumsverkündigung und der Zurüstung der Gemeinde zur Teilhabe an der βασιλεία und δόξα (2,12). Dem dienen funktional als Kontrast auch 2,14–16. Hier hat demzufolge die Spannung zwischen der Option einer Rückkehr nach Thessalonich und der anschließenden Verhinderungsbegründung (ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς) ihren Ort: Paulus versteht sein erzwungenes Verwaistsein von der Gemeinde nicht nur in den Augen der mazedonischen Ekklesia als eine Infragestellung der aller θλήτης überlegenen Wirkmächtigkeit des Evangeliums, dem gerade die Verbindung von Apostel und Gemeinde inhärent ist. Daß die Macht der Hindernisse nur vordergründig stärker ist als die des Evangeliums mit seiner ekklesialen Beziehung, ist für ihn einer der Gründe für die Veranlassung der Entsendung des Timotheus.

c) Die Entsendung des Timotheus

Der Hinweis des Paulus auf die von ihm veranlaßte Entsendung des Timotheus hat aus den im vorhergehenden Abschnitt genannten Gründen ebenso wenig nur chronologische Bedeutung wie zuvor die Darstellung des Apostels von seinem mißglückten Rückkehrversuch in die Gemeinde. Auch hier versucht er Überzeugungsarbeit zu leisten. Die Frage ist dann aber, *wovon* er überzeugen mußte. Das läßt sich natürlich nicht zwangsläufig auf nur einen Punkt zuspitzen. Hypothetisch sind eine Reihe von Eventualitäten denkbar: Mußte Paulus etwa damit rechnen, die Thessalonicher würde seine Version von der versuchten Rückkehr nicht überzeugen? Hat dann also die Erinnerung an die Timotheus-Entsendung einen apologetischen Hintergrund insofern, daß Paulus sein Verhalten im Zusammenhang mit seiner Abreise rechtfertigen müßte, und zwar mit Begründungen, die über den bisherigen Informationsstand hinausgingen? Auch

wenn man nicht so weit gehen will, verfolgt Paulus zweifellos mit der Timotheus-Episode eine Linie, die sich an den vorhergehenden Überzeugungsversuch anschließt. Oder wird mit der Rolle des Timotheus als des potentiellen Repräsentanten des Paulus in der Gemeinde theologisch das Defizit kompensiert, das mit der Trennung von Apostel und Gemeinde offenkundig wurde? Wir haben uns ja immer zu vergegenwärtigen, daß Paulus den 1Thess *nach* der Rückkehr des Timotheus zu ihm (wohl nach Korinth) schreibt und diesen Brief von Missionaren, die ihm von Mazedonien aus Unterstützung nach Korinth und vorher wohl auch schon nach Thessalonich gebracht hatten, in die mazedonische Gemeinde überbringen läßt.

Damit ist die Funktion des Timotheus als Paulus-Mitarbeiter, aber auch die Sendung als Bestandteil paulinischer Missionsarbeit angesprochen. Timotheus war zweifellos mehr als ein Überbringer paulinischer Mitteilungen. Dem Apostelschüler kommt durchweg eine zentrale Stellung in den paulinischen Missionsunternehmungen zu; keiner der paulinischen Mitarbeiter wird so oft in die Gemeinden des Missionsgebietes entsandt, sowohl in für Paulus kritischen Situationen wie 1Kor 4,14–21 oder in eher konfliktfreier Atmosphäre (vgl. Phil 2,19–23).

1Kor 4,19ff war im Zusammenhang mit dem paulinischen Vorhaben des Besuchs der griechischen Gemeinde schon erwähnt worden; hier spielt Timotheus als Paulus-Mitarbeiter eine entscheidende Rolle, und zwar in doppelter Hinsicht: Er wurde 1Kor 4,18 zufolge in einer äußerst sensiblen Mission nach Korinth entsandt. In den pauluskritischen Kreisen hatte sich offenbar der Eindruck festgesetzt, Paulus riskiere es nicht, nach Korinth zu kommen und sich mit der Gemeinde auseinanderzusetzen. Timotheus steht hier vor der Aufgabe, diesen Eindruck zu entkräften, sein – statt des Paulus – Kommen aber auch so eigenständig zu gestalten, daß die gegnerischen Korinther den Dialog mit Timotheus als eine Auseinandersetzung mit *Timotheus*, und nicht mit Paulus verstanden, ohne sich ungewollt gegen Paulus vereinnahmen zu lassen. Die Situation des 1 Thess ist nicht direkt vergleichbar, aber beide Entsendungen des Timotheus stellen den Apostelschüler vor die Aufgabe, für seinen Auftraggeber einzutreten und seine Sache kompetent zu vertreten.

Wieder anders liegt die Sache in Philippi, die gleichwohl ebenfalls vergleichbar mit 1 Thess 3,1ff ist und die Kommunikationsfunktion des Timotheus zum Ausdruck bringt: Paulus beabsichtigt, Timotheus nach Philippi zu entsenden, um sichere Kunde über den Zustand der Gemeinde zu erhalten, wobei hier besonders die Kompetenz und Vertrauenswürdigkeit des Apostelschülers unterstrichen wird (Phil 2,20f).

Das stimmt mit der Qualifikation überein, die dem Timotheus 1 Thess 3,2 zugesprochen wird, Bruder des Paulus und Mitarbeiter Gottes am Evangelium Christi zu sein. Diese präzise Bestimmung ist auf keinen anderen paulinischen Mitarbeiter eher zu übertragen als auf Timotheus. Gleichwohl sieht Paulus ihn als *entsandten* Mitarbeiter, der ihn also bei den Adressaten der Sendung *repräsentieren* und die Brücke zwischen ihm in der Ferne und der Gemeinde schlagen soll, und dies um so mehr, als Paulus nach dessen Rückkehr, also zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes, nicht mehr die Absicht äußert, nach Thessalonich zu reisen. Das läßt die Folgerung zu, der Brief bestätige im Grunde den Erfolg der Timotheus-Entsendung.

Fragen wir von hier aus noch einmal nach der Zielsetzung der Entsendung zu dem Zeitpunkt, zu dem sie entschieden wurde (1 Thess 3,2-5). Die Entsendung will die Festigkeit der Gemeinde erreichen, ist aber vor allem durch die Sorge des Paulus um den Ertrag seiner Missionsbemühungen veranlaßt. Es geht also weniger um seine Person als um die Früchte seiner Evangeliumsverkündigung angesichts der Bedrängnisse, die auch die Gemeinde betroffen und zur Trennung von ihm geführt haben (vgl. 3,4). Wenn dann mit der Trennung der Gemeinde von Paulus für den Apostel das Evangelium selbst zur Disposition stand, hat die Entsendung des Timotheus mit der ihm anvertrauten Aufgabe letztlich das Ziel, von der Tragfähigkeit des Evangeliums trotz aller thlipseis θαλίψει zu überzeugen. Dem Apostelmitarbeiter kommt also nicht nur die Aufgabe der repräsentativen Vertretung des Senders, also des Paulus zu, sondern vor allem die In-Gang-Setzung der Kommunikation als einer theologischen Aufgabe. Hinter der möglichen Fragestellung der Gemeinde nach der Präsenz ihres Gründers und dem eventuell geäußerten Unverständnis über seine Abreise steht für Paulus eine theologische Frage, die er mit der prophetischen Ankündigung der Bedrängnisse aufgreift und mit der Entsendung des Timotheus beantwortet.

d) Zur Rückkehr des Timotheus

Das sachliche Gewicht, das der Mission des Timotheus im Ergebnis zukommt, ergibt sich in erster Linie aus 3,6–8. Zunächst fällt die inhaltliche Breite der auf den ersten Blick chronologisch anmutenden Reminiszenz auf; denn man hat den Eindruck, daß Paulus hier wie in einem Brennpunkt Apostel, Mitarbeiter und Gemeinde theologisch-kommunikativ zuordnet: Der gedrängte Hinweis besteht aus der Feststellung des Kommens des Timotheus (ἐλθόντος Τιμοθέου), dessen Zustandsbeschreibung der positiven Glaubenspraxis der mazedonischen Gemeinde (πίστις/ἀγάπη) einschließlich des Hinweises auf das Gedenken der Christen in Thessalonich (μνείαν ἀγαθῆν) und der

– von Paulus zumindest so eingeschätzten – Sehnsucht der Thessalonicher nach seiner Anwesenheit. Für eine einfache Reminiszenz an Kommunikationsvorgänge wäre die Verwendung theologischer Zentralbegriffe wie des εὐαγγελίζεσθαι oder zweier Inhaltsbestandteile der Trias aus 1,3 (τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν in 3,6) und des μνεία-Motivs doch mehr als ungewöhnlich. Das wird um so deutlicher, wenn wir damit die 2 Kor-Notiz über die Rückkehr des Titus aus Korinth nach Mazedonien (2 Kor 7,6f) vergleichen oder die Korrespondenz von 1 Thess 3,6–8 mit 3,1-5 in ihren thematischen Gliedern beachten.

Die wesentlichen Markierungspunkte von 3,1-5 waren der Ausdruck der Ungeduld (μηκέτι στέγοντες), die Sendung des Timotheus als des von Gott bestellten Mitarbeiters am Evangelium und die Zielaussage der Glaubensstärkung aus der Sorge um die mögliche Verunsicherung der Thessalonicher angesichts der Bedrängnisse. In Entsprechung dazu steht 3,6–8 mit der Rückkehr des Timotheus, seiner Überbringung der Nachrichten vom Glauben aus Thessalonich (εὐαγγελισσαμένου) mit dem Ausdruck der Sehnsucht der Gemeinde nach einer Begegnung mit Paulus sowie der paulinischen Reaktion des eigenen Auflebens angesichts der Standfestigkeit der Adressaten in der Bedrängnis. Diese inhaltlichen Entsprechungen kommen darin überein, daß es in der Sorge des Paulus und der überbrachten Kunde aus Thessalonich um das Evangelium in krisenhafter Situation geht, nicht aber vordergründig um die Rolle oder die Autorität des Paulus im Beziehungsgeflecht mit seiner Gemeinde.

Die Zuspitzung dieses Gedankens läßt dann nach der gedrängten Formulierung von 3,6 fragen, in erster Linie nach der Bestimmung des εὐαγγελίζεσθαι. Dessen Verständnis hat wesentlichen Einfluß auf das zu beschreibende Verhältnis von Apostel und Gemeinde gerade in der Abwesenheit des Apostels und auf die qualitative Funktion des Paulus-Mitarbeiters. Bei dieser inhaltlichen Bestimmung ist zu berücksichtigen, daß das εὐαγγελίζεσθαι eng verbunden ist mit den Elementen πίστις und ἀγάπη aus der Trias in 1,3 sowie die Auswirkung der παράκλησις des Paulus durch die Kunde des Timotheus. Ferner ist zu bedenken, daß die Verwendung des Verbs lediglich im Sinne einer „Unterrichtung“ nicht nur bei Paulus, sondern im ganzen NT singulär wäre, zumal sich das εὐαγγελίζεσθαι auf den Zustand der Gemeinde bezieht. Deshalb ist Holtz zuzustimmen, wenn er von dem ansonsten bei Paulus sich findenden theologischen Sinn der Wortgruppe hier nicht ganz absehen will und daraus folgert: „Paulus hat ad hoc formuliert, um die Tiefe der Erfahrung, die er Timotheus verdankt, zur Geltung zu bringen.“ Einen Schritt weiter geht I. H. Marshall, wenn er im Anschluß an Masson die Möglichkeit in den Raum stellt, „that information about successful missionary work

could be part of the Christian gospel in the broadest sense, so that Timothy's news was a real proclamation of good news to Paul himself". Wanamaker sieht darin eine theologische Überladung, muß aber immerhin feststellen: „Curiously Paul employs the participle εὐαγγελισαμένου ... to describe Timothy's report. Gewiß wird man die von Wanamaker gesehene Gefahr im Auge behalten müssen. Gleichwohl geht es im Zusammenhang um das Verhältnis von Evangelium und θλίψις-Erfahrung. Paulus bringt ausdrücklich nicht seine Person ins Spiel und greift in keiner Weise das μίμησις-Motiv auf, sondern spricht von der Wirksamkeit des Evangeliums selbst in der Gemeinde und den Konsequenzen auf seine Sorge um die mazedonische ἐκκλησία. Da die Gemeinde intakt ist, kann er aufleben. Nicht er ist der Tröster, nicht er ist der, der sich nach der Gemeinde sehnt, sondern umgekehrt: Seine Existenz hängt davon ab, wie die Gemeinde sich verhält. Oder anders ausgedrückt: An der ἐκκλησία von Thessalonich erweist sich die Wirksamkeit des Evangeliums trotz aller und in aller θλίψις. Darin bewährt sich die Gültigkeit der Botschaft. Wenn das Nicht-Kommen des Paulus für die Thessalonicher nicht nur eine Frage an die Person Paulus, sondern auch eine Frage an die Botschaft selber war, so ist die Kommunikation zwischen Paulus und Gemeinde durch die Figur des Timotheus eine Bestätigung der Wirkmächtigkeit oder „Wahrheit“ dieser Botschaft.

Halten wir zusammenfassend fest:

1. Paulus legt in 2,17–3,10 seine schwierige Situation dar, nicht primär um die Gemeinde zu informieren, sondern um sie auch aus der Ferne zu überzeugen.
2. Paulus versteht seine Aufgabe nicht nur als Autoritätsperson im Hinblick auf die Gemeinde, sondern bezieht sein Selbstverständnis auch von der Gemeinde her.
3. Mit der Trennung von der Gemeinde sieht er weniger seine Person als vielmehr das Evangelium als solches in Thessalonich in Gefahr.
4. Die Entsendung des Timotheus soll seine Abwesenheit von Thessalonich kompensieren, aber auch die Lebensfähigkeit seines Evangeliums erweisen.
5. So gesehen ist der autobiographische Abschnitt thematischer Bestandteil des Gesamtbriefes.

CHRISTOS KARAKOLIS

DIE EXEGESE DES ALTEN TESTAMENTS BEI DEN GRIECHISCHEN KIRCHENVÄTERN EINE ORTHODOXE SICHT

Zunächst möchte ich die Tatsache hervorheben, daß hier ein Treffen zwischen westlichen und orthodoxen Bibelwissenschaftlern stattfindet. Ziel dieses Treffens ist die Bemühung beider Seiten um ein gegenseitiges Verständnis auf akademischer und ökumenischer Ebene im Bezug auf die Exegese des AT. Es kann bestimmt nicht zufällig sein, wenn ein solches Treffen mit zwei Vorträgen beginnen soll, die die westliche und die orthodoxe Sicht der patristischen Exegese des Alten Testaments darzustellen haben. Im Band des 1. Symposiums in Neamts-Rumänien merkt man, daß das Thema „patristische Exegese und Hermeneutik“ auch dort anwesend war und sowohl bei den Vorträgen als auch bei der Diskussion zum großen Teil vorherrschte. Im letzten Kapitel des oben erwähnten Bandes, wo „Konvergenzen und offene Fragen“ zusammengefaßt werden, wird der patristischen Exegese des Neuen Testaments „überraschend große“ Bedeutung zugeschrieben. Trotzdem bleiben wichtige Themenkomplexe dieser Problematik für eine zukünftige Diskussion noch offen. Solche sind: a. der Vergleich zwischen der eigenen Aussage des AT und seiner christlichen Lektüre, b. die Möglichkeit der alexandrinischen und der antiochenischen exegetischen Methode, eine Brücke zwischen dem patristischen und dem heutigen bibelwissenschaftlichen Zugang zum AT darzulegen, c. die Bedeutung und der Umfang des Begriffs „Kirchenväter“ oder „christliche Schriftsteller.

Die Exegese der Kirchenväter sollte also näher untersucht und weitergeklärt werden, wenn wir, östliche und westliche Bibelwissenschaftler, näher zueinander kommen wollen. Bekanntlich besitzen ja die Kirchenväter eine, quantitativ wie auch qualitativ, enorme Bedeutung für die orthodoxe Theologie und biblische Exegese. Die Tendenz, die exegetischen und allgemein theologischen Ansichten der „Väter“ zu zitieren und theologisch zu evaluieren gab es schon sehr früh in der Kirche. Das merkt man z.B. in den Werken der Kapadozier und Johannes Chrysostomos, die sich mit hohem Respekt auf Clemens, Origenes und Athanasios beziehen, in den byzantinischen Katenen und später bei wichtigen Exegeten wie Theophylakt und Zigabenus. Auch zur Zeit der türkischen Herrschaft gab es mindestens im griechischen Raum eine nennenswerte

theologisch-exegetische Produktion (ich erwähne hier beispielsweise die heiligen Makarius Notaras, Bischof von Korinth und Nikodemus vom Berg Athos), die sich auf die vorherige exegetische Tradition der Kirchenväter stützte. In der Neuzeit, seit der Gründung der Theologischen Fakultät von Athen in 1837 gibt es in der griechisch-orthodoxen theologischen Produktion kaum eine Arbeit, die sich unter anderem nicht auch auf die patristische Exegese des Alten und Neuen Testaments mittelbar oder unmittelbar bezieht. Vielmehr gilt das für die Bibelwissenschaftler, die meistens in ihren Werken die Exegese der Kirchenväter miteinschließen und kritisch bewerten.

Auf der anderen Seite gilt ganz allgemein die Beobachtung von Professor Ulrich Luz, daß nämlich „heute die Kirchenväter de facto für die westliche Exegese kaum noch eine Bedeutung haben“. Historisch gesehen kann man diesen Prozeß sehr gut erklären, so wie das Professor James Dunn in seinem Vortrag von Neamts über die „wissenschaftlichen Methoden in der Interpretation der Evangelien“ ausführlich gemacht hat. Die historisch-philosophische Entwicklung des Westens durch die Scholastik, die Reformation, die Renaissance und die Aufklärung hindurch, bis zum wissenschaftlichen Positivismus und zur Metamoderne des 19. und 20. Jahrhunderts hat die westliche Bibelwissenschaft geprägt und ihr den Optimismus gegeben, daß sie alle Probleme lösen und die objektive Wahrheit, die hinter den Texten steckt, entdecken und erhellen kann; dieser Optimismus wird allerdings in den letzten Jahren stark bezweifelt und eine große Subjektivität tritt in den Ergebnissen der biblischen Forschung hervor im Rahmen von metamodernen exegetischen Methoden. In der oben skizzierten historischen Entwicklung, im methodologischen Optimismus der modernen Bibelwissenschaft und in der metamodernen Subjektivität gibt es keinen Raum mehr für die patristische Exegese, die sich als überflüssig und ohne Belang erwiesen hat.

Obwohl man noch Vieles über die historische Entwicklung der patristischen Exegese und der modernen Bibelwissenschaft erwähnen könnte, will ich mich im folgenden auf eine Darstellung der eigenartigen patristischen Exegese des AT konzentrieren und versuchen, ihre Wichtigkeit für die orthodoxe biblische Theologie, und ihre Unterschätzung in der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft zu erklären. Am Ende meiner Ausführungen werde ich eine Synthese dieser beiden Welte vorschlagen.

Ich habe vorhin erwähnt, daß die Exegese des AT von den griechischen Kirchenvätern von großer Bedeutung für die Orthodoxe Theologie und Kirche ist. Natürlich würde man fragen: Warum ist das so? Können die Kirchenväter, die in einer anderen Zeit gelebt haben, durch andere theologische und philosophische Vorstellungen

geprägt waren und auf verschiedene Probleme ihre eigenen Antworten gaben, heute noch aktuell sein?

Grundsätzlich könnte man hier erwähnen, daß die Kirchenväter (besonders die der klassischen patristischen Periode angehörenden) über ein sehr hohes Niveau von allgemeiner Bildung verfügten. Was die Exegese des AT betrifft, sehen wir, daß sie die griechische Bibel sprachlich sehr gut beherrschten und verstehen konnten. Das war so nicht nur weil das Griechisch der Septuaginta linguistisch sehr nah zu ihrer eigenen Muttersprache war, sondern auch weil sie oft sehr gute Philologen waren und die Grammatik, Sprachtheorie und Sprachphilosophie ihrer Zeit und manchmal sogar auch die hebräische Sprache kannten (wie z.B. im Fall von Origenes und Epiphanius). Deswegen sind die Kommentare der Kirchenväter zum alttestamentlichen Text der LXX oft interessant und können auch für den heutigen Alttestamentler textkritisch, grammatisch und sprachlich sehr hilfreich sein.

Das ist aber auf jeden Fall nicht der Grund für die große Bedeutung, die ihre Exegese des AT in der orthodoxen Theologie besitzt. Die patristische Exegese des AT ist nicht nur wegen ihrer philologischen Leistung, die natürlich ihrerzeit schon hervorragend war, sondern wegen ihrer theologischen Leistung wichtig. Diese theologische Leistung kann man einfach in zwei Sätzen artikulieren: Die patristische Exegese des AT trifft den Mittelpunkt des orthodoxen Glaubens und Lebens. Das tut sie, indem sie sich christologisch und soteriologisch orientiert.

1. Die Christologie als hermeneutischer Schlüssel der Kirchenväter zum AT

Die Kirchenväter lesen und verstehen das AT konsequent christologisch. In dem Sinne folgen sie den hermeneutischen Ansätzen der neutestamentlichen Autoren, die sich auf das AT stets mit einem christologischen Blick beziehen. Fast überall im alttestamentlichen Text entdecken die Kirchenväter theologische Anspielungen auf Christus. Christus wird von allen Propheten geweissagt. Er ist anwesend als der prä-existente Logos in allen Momenten der Geschichte Israels und im Leben des einzelnen Israeliten. Durch ihn schafft Gott die Welt und wirkt seine großen Zeichen seinem Volk gegenüber. Christus ist derjenige, der Gott nicht nur der Kirche, sondern auch den Israeliten geoffenbart hat. Er ist das Ziel, zu dem das ganze AT hinausstrebt. Er ist der erwartete königliche Messias Israels, der Menschensohn von Daniel, die Sophia Gottes, der einzigartige und präexistente Sohn Gottes, der wahre Erzpriester, der

eschatologische Prophet, das Lamm, das für das Leben der Menschen geopfert wird. Ohne die christologische Orientierung verliert das AT nach der Ansicht der Kirchenväter seinen christlichen Charakter und bleibt ein Buch der Juden. In diesem Zusammenhang ist charakteristisch was Clemens von Alexandrien in seinen Stromata schreibt: „Der Glaube an Christus und die Kenntnis des Evangeliums ist die Interpretation (des Alten Testaments) und die Erfüllung des Gesetzes. Deswegen ist den Hebräern gesagt worden: 'Wenn ihr nicht glaubt, dann werdet ihr nicht verstehen', d.h. wenn ihr nicht an den durch das Gesetz Geweissagten und vom Gesetz Gestifteten glaubt (nämlich an Christus), werdet ihr das Alte Testament, das er durch seine eigene Anwesenheit interpretiert hat, nicht verstehen“.

Immerhin sind die Kirchenväter fest davon überzeugt, dass das AT in Wirklichkeit kein jüdisches, sondern ausschließlich ein christliches Buch ist. Die jüdische Interpretation des AT, die alles andere als christologisch ist, stellt nach den Kirchenvätern ein tragisches Mißverständnis der Heiligen Schrift dar. Basilios schreibt diesbezüglich folgendes: „Derjenige, der sich auf die Oberflächlichkeit des Buchstaben wendet und sich mit den gesetzlichen Beobachtungen intensiv befaßt, hat sein Herz mit der jüdischen Interpretation des Buchstaben wie mit einem Vorhang gedeckt. Das passiert ihm, indem er ignoriert, daß die körperliche Observanz des Gesetzes im Kommen Christi abgeschafft wird, weil die typoi von jetzt an zur Wahrheit geworden sind ... Derjenige, der es geschafft hat, in die Tiefe des gesetzlichen Begriffes zu gelangen und, nachdem er die Undeutlichkeit des Buchstaben wie einen Vorhang zerrißen hat, sich innerhalb der Geheimnisse zu befinden, der hat den seine Decke ausgenommenen und vom Buchstaben zum Geist kehrenden Mose beim Sprechen mit Gott nachgeahmt ... Derjenige also, der beim Lesen des Gesetzes den Buchstaben überwindet, kommt zum Herrn zurück“.

Von der Christologie her entdecken die Kirchenväter im AT eine ganze Reihe von Zeugnissen, die eigentlich die ganze christliche Theologie fundieren. Das AT ist demgemäß eine Verheißung über das Heil, das durch Jesus Christus auf die Welt gekommen ist. Das AT zeugt auch von den drei Personen der Trinität, die durch Christus sowohl im Neuen wie auch im Alten Testament geoffenbart werden, spricht von der Macht der Sünde, die im AT die Existenz des Menschen bestimmt und von der er nur durch Christus erlöst werden kann, legt die eschatologische Auferweckung der Toten dar, die ihren Anfang in der Auferstehung Christi hat, kündigt die Gottheit des Heiligen Geistes an, verheißt die Kirche Jesu Christi als das erneute Israel und das neue Jerusalem, spricht typologisch von den Sakramenten, durch die wir am Erlösungswerk

Jesu Christi teilnehmen, bezieht sich auf die Stiftung des Neuen Testaments zwischen Gott und seinem wahren Volk u.s.w.

Demgemäß betrachten die Kirchenväter die Christologie als die Grundlage für das rechte Verständnis des AT aus zwei theologischen Gründen: 1. Ohne ihre christologische Interpretation kann das Alte Testament überhaupt nicht richtig verstanden werden. 2. Auf der Grundlage der Christologie kann das Alte Testament mit der gesamten neutestamentlichen und christlichen Theologie harmonisiert und als untrennbare Einheit betrachtet werden.

2. Die Soteriologie als Ziel der patristischen Exegese des Alten Testaments

Die Kirchenväter haben grundsätzlich keine theoretischen Interessen, die vom alltäglichen Leben des Gläubigen unabhängig sind. Ihre Schriften, welchen Charakter sie auch immer haben (exegetischen, pastoralen, apologetischen, antihäretischen, dogmatischen, katechetischen, liturgischen, hagiologischen, hymnologischen u.s.w.), sind immer soteriologisch orientiert, sie wollen nämlich ihre Leser zum Heil führen. Ihre Theologie ist also nicht eine rein akademische und intellektuelle Beschäftigung, wie es heute oft der Fall ist, sondern hat einen existentiellen Charakter. Es geht nicht um theoretische Konstruktionen und Disputen, sondern um das ewige Leben und wie man dorthin gelangen kann.

Das bedeutet, daß die christologische Auslegung des Alten Testaments und seine Betrachtung im Rahmen der gesamten christlichen Theologie auch nicht eine mehr oder weniger willkürliche Praxis vonseiten der Kirchenväter, sondern nach ihren Vorstellungen eine Notwendigkeit darstellt. Die Kirchenväter, den Autoren des NT folgend, können das AT nur christologisch und allgemein christlich lesen, denn sie haben das Bewußtsein, daß nur der Glaube an Jesus Christus, so wie er im Alten Testament geweißt und im Neuen Testament gepredigt wird, zum Heil führen kann. Ferner sind sie fest überzeugt, daß dieser christologische Glaube, der im AT seinen Anfang und sein Fundament hat, in der entsprechenden Lebensweise des Gläubigen ausgedrückt werden muß. Die ganze alttestamentliche Ethik, die Jesus und die neutestamentlichen Autoren einerseits von überflüssigen einzelnen Geboten entlasten, andererseits aber sie als Ganzes ergänzen und erhöhen, gelten auch für die Kirchenväter als Voraussetzung des persönlichen Weges jedes einzelnen Gläubigen zum Heil. Als Beispiel, in dem ethische Paränesen auf impliziter christologischer Basis im Blick auf das

soteriologische Ende gemacht werden, möchte ich hier eine Auslegung von Athanasios des Psalmen 48(49) erwähnen. Athanasius spricht mit einem Gläubigen über die Gottlosen anlässlich des Verses 48,17 („fürchte nicht, wenn ein Mensch reich wird“). Nach Athanasius sollte der Christ auf keinen Fall die reichen in diesem Leben seligpreisen, denn er weiß schon welches das Ende der Gottlosen ist. Der Christ, der an Christus glaubt und sein Leben diesem Glauben entsprechend führt, muß sehr wohl wissen, daß er vom Tode erlöst wird und das ewige Leben erbt. Derjenige aber, der in seinem Leben den Genuß anstrebt, weil er Reichtum, Ruhm und die falsche Weisheit besitzt, der wird später alles verlieren. Denn er wird dieses Leben ohne sein ganzes Eigentum verlassen.

Das soteriologische Interesse der Kirchenväter bei der Auslegung des AT reicht so weit, daß sie sogar manchmal die Tendenz aufzeigen, die Gläubigen vom alttestamentlichen Text selbst zu beschützen! So ermahnt z.B. Basilius in einem Brief von ihm: „Vernachlässige nicht die Lektüren, hauptsächlich des Neuen Testaments, weil aus dem Alten Testament des öfteren Schaden zugefügt wird, nicht etwa weil Schädliches in ihm geschrieben ist, sondern weil der Geist derjenigen, die geschädigt werden, schwach ist. Jedes Brot ist ja eßbar, aber für die Kranken kann es auch schädlich werden“.

3. Die Beziehung des Alten zum Neuen Testament nach den Kirchenvätern

Die Kirchenväter betrachten das Alte und das Neue Testament als eine unlösliche Einheit, obwohl jedes Testament eine verschiedene Funktion und seine eigene Stelle und Bedeutung in der Heilsgeschichte hat. Die Einheit der beiden Testamente gründet sich auf dem Grundgedanken, daß ein und derselbe Gott hinter den beiden Testamenten steht. Johannes Chrysostomus meint, daß das Alte Testament wegen dem Neuen und umgekehrt das Neue wegen dem Alten so heißt. In ihrer Benennung sieht also Chrysostomus ihre Kontinuität. „Wenn sie nicht von demselben Gott stammten“, fährt er fort, „dann hätten sie nicht Altes und Neues Testament heißen können. Der Unterschied in der Benennung zeigt ihre Verwandtschaft und dieser Unterschied ist nicht wesentlich, sondern betrifft nur die zeitliche Abfolge ... Es gibt also einen Namensunterschied zwischen den zwei Testamenten, keinen Streit oder Gegensatz. Das Alte nämlich wird wegen dem Neuen alt; das ist keine Sache des Streitens oder des Gegensatzes, sondern einfach einen Unterschied zwischen den Namen. Ich würde so-

gar übertreibend sagen, daß, auch wenn die Gesetze des Alten Testaments konträr zu denen des Neuen Testaments gewesen wären, ich ganz eindrücklich behaupten würde, daß wir auch dann keinen anderen Gott annehmen müßten". Chrysostomus erklärt dann wie er das meint. Wenn es um verschiedene Gesetze ginge, die dieselben Leute in der selben Zeit beträfen, dann wäre es vielleicht möglich, zwei Gesetzgeber zu vermuten. Jetzt aber betreffen die zwei Testamente verschiedene Leute, die in verschiedenen Zeiten gelebt haben, und es ist völlig denkbar, daß derselbe Gott je nach den jeweiligen Umständen verschiedene Gesetze stiftet. Ferner glauben die Kirchenväter, daß beide Testamente inspiriert und von daher organische Teile der einen inspirierten Bibel der christlichen Kirche sind. Es handelt sich um eine gemeinsame Lehre, die nach der Meinung von Origenes dieselben Dogmen vertritt. Trotzdem ist das Alte Testament viel undeutlicher als das Neue. Das ist aber so – nach der Erklärung von Chrysostomos-, damit die Juden der negativen Weissagungen des Alten Testaments über sich selbst nicht bewußt werden.

Auf der anderen Seite merkt man, daß die Kirchenväter zwischen den zwei Testamenten ganz klar unterscheiden. Das AT ist der Schatten des Neuen, die Verheißung, während das Neue das Alte erfüllt. Das AT gleicht einer Leuchte, die zurücktritt, wenn das Licht Christi im Neuen Testament hervortritt. Das Alte Testament spielt eine pädagogische Rolle, die mit der Erscheinung des NT zu Ende kommt. Das AT beweist durch seine Typoi die Wahrheit des NT. Nach Theodoret ist das NT so sehr dem Alten überlegen, wie das Priestertum Christi dem levitischen nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes übergeordnet ist. Gregor von Nyssa gebraucht in seiner Interpretation des Hohenliedes folgendes Bild: „Der prophetische Fluß ist mit Wasser, während der evangelische mit Duft gefüllt“.

Schließlich möchte ich hier zwei Punkte hervorheben: a. Die Kirchenväter unterstreichen die Einheit der zwei Testamente, nicht nur weil sie einfach in der Linie neutestamentlicher Tradition stehen, sondern vielmehr, weil sie selbst im Alten Testament denselben Gott wie im Neuen Testament sehen. b. Auf der anderen Seite betonen die Kirchenväter die Verschiedenheit der zwei Testamente, weil sie sich dessen bewußt sind, daß das Heil im Neuen Testament durch Jesus Christus verwirklicht wird. Ihre christologisch und soteriologisch orientierte Exegese gibt notwendigerweise dem Neuen Testament die theologische Priorität.

4. Methoden der patristischen Exegese des Alten Testaments

Die Kirchenväter, wie es alle Forscher der patristischen Exegese bestätigen, machen von den hermeneutischen Methoden und den wissenschaftlichen Kenntnissen ihrer Zeit Gebrauch. Was ihre Exegese des AT betrifft, können wir in ihren Werken wertvolle grammatische, sprachliche, historische, religions- und sozialgeschichtliche Informationen finden. Wie aber schon im Symposium von Neamts beobachtet wurde, darin besteht die Wichtigkeit ihrer Exegese eigentlich nicht. Die besondere Stellung der Christologie als hermeneutischen Schlüssels zum AT führte sie zur Relativierung aller exegetischen Methoden, die ihnen zur Verfügung standen. Für die Kirchenväter war das Ziel der Exegese viel wichtiger als die Methode, durch die sie es erreichten.

Es ist bekannt, daß die zwei großen exegetischen Schulen von Alexandrien und Antiochien ihre Präferenzen hatten, was die beste Methode der Annäherung der Schrift betrifft. So gebrauchten die Alexandriner lieber die allegorische Methode, die, von der hellenistischen Kultur und Philosophie stammend, die Tendenz hatte, die Geschichte zu unterschätzen und die Texte nach ihrer ewigen Wahrheit zu befragen, die ewig und unabhängig vom zeitlichen und geschichtlichen Ablauf gilt. Trotzdem war das eine Abweichung, die nicht immer die alexandrinische Exegese kennzeichnet. Den Alexandrinern war ja auch die Typologie nicht unbekannt. Das hätte nicht anders sein können, denn die Typologie ist an sich die typische Methode der Annäherung des AT, die die neutestamentlichen Autoren verwenden. Man muß ferner sagen, daß die Grenzen zwischen Allegorie und Typologie sowohl in jener alten Zeit wie auch in der modernen Bibelforschung nicht ganz fest stehen. Paulus bezeichnet in Gal 4 seine Typologie von Agar und Sara als Allegorie und das tut er bestimmt nicht aus Ignoranz. Nach einer relativ neuen Theorie kann man die Typologie zur palästinensisch-jüdischen Allegorie einordnen, sowie z.B. auch die Metapher, die Parabel, das Sprichwort, die Fabel, das Offenbarungswort, die mythische Sprache über Gott, das Symbol, das Bild u.a. Die alexandrinische Allegorie gehört zwar gewöhnlich zur geistigen Welt des Hellenismus, aber es gibt auch ziemlich viele Beispiele dafür, daß die Alexandriner die Typologie oder, allgemeiner gesagt, die gemäßigte Allegorie des palästinensischen und später des rabbinischen Judentums gebrauchten. So meint z.B. Origenes, daß sich zwei Klagelieder von Jeremia auf Christus beziehen, dessen Typus Jeremia selbst war, denn er hat von den Juden vieles gelitten und wurde ins Grab gelegt. Origenes sieht auch in Ezechiel einen Typus von Christus. Schon am Anfang des prophetischen Buches wird der Fluß Chovar mit Jordan und die Eröffnung des Himmels in der ersten prophetischen

Vision von Ezechiel mit der Eröffnung des Himmels bei Jesu Taufe typologisch verbunden. Die Kirche hat die Allegorie als exegetischen Zugang zum AT allgemein akzeptiert. Das 5. Ökumenische Konzil hat die dogmatische Lehre von Clemens und Origenes, nicht aber die Allegorie als exegetische Methode verurteilt. Die Allegorie hat sich schnell außer Alexandrien verbreitet und wurde auch von anderen Exegeten, wie die Kapadozier oder noch später Theophylakt und Zigabenus angewandt.

Auf der anderen Seite waren die Antiochener bekanntlich Anhänger der Typologie. Sie verstanden die Geschichte linear und versuchten durch ihre typologische Methode Entsprechungen zwischen den verschiedenen Perioden der Heilsgeschichte zu entdecken. Sehr verbreitet ist die Ansicht, daß die Antiochener die allegorische Exegese ganz verwarfen und daß sie ausschließlich typologisch das AT interpretierten. Das ist aber eine Vereinfachung, während die Wahrheit viel komplizierter ist. Es ist zwar bekannt, daß die Antiochener klare antiallegorische Thesen vertraten, man findet aber in ihren Werken auch allegorische Interpretationen. Ich würde sagen, daß sie nicht die Allegorie als solche ganz allgemein verwarfen, sondern nur die hellenistisch gesinnte Allegorie, während sie die gemäßigte Allegorie des Alten und Neuen Testaments und des rabbinischen Judentums akzeptierten und selbst verwendeten. Chrysostomus selbst interpretiert mit einer symbolischen und gemäßigten Allegorie den Vers 29,29 von Proverbia („viel Honig essen ist nicht gut, man muß stattdessen glorreiche Worte ehren“), um die zügellose allegorische Exegese zu kritisieren: „Oben steht ‘honig’ für die Allegorie, weil sie nämlich eine unvorteilhafte Theorie ist, was die Exegese der Texte betrifft. Du sollst dir nicht viele Interpretationen ausdenken, damit du nicht überrascht wirst. Und an einer anderen Stelle der Bibel steht: ‘Das Wissen macht den Menschen hochmütig’. Gemäßigt muß man also die Bibelworte annähern und die glorreichen Worte des Herrn ehren, die Silber und Gold sind, und süßer als Honig und Wachs“. Eine ganz deutliche Stellungnahme zur Allegorie finden wir in seinem Jesaja-Kommentar, wo er auf die Frage „Wann und welche von den Heiligen Schriften muß man allegorisch interpretieren?“ folgenderweise antwortet: „Wir selbst sind nicht Herren über die Gesetze der Allegorie, aber wir müssen selbst dem Geist der Schrift folgen und auf diese Weise die Allegorie verwenden“.

Es gibt also verschiedene Schwerpunkte in der Exegese des AT von den Kirchenvätern, ihrer exegetischen Tradition und ihren theoretischen Richtungen entsprechend. Deshalb kann man nicht absolut über Adoption oder Verwerfung der einen oder anderen Methode sprechen. Die Kirchenväter können alle Methoden ihrer Zeit verwenden und miteinander kombinieren, weil die Methode für sie einfach der Weg ist,

der es ihnen ermöglicht, das AT christologisch und soteriologisch zu interpretieren. Die theoria, also die Schau des wahren und geistlichen Sinnes der Texte, ist sowohl bei den Alexandrinern als auch bei den Antiochenern das exegetische Ziel. Die Kirchenväter verwerfen nur dann eine Methode, wenn sie die Exegese von diesem Ziel wegführt.

Bevor ich dieses Kapitel abschließe, möchte ich kurz eine weitere patristische Methode der Lektüre des AT präsentieren, die auch für die heutige alttestamentliche Wissenschaft von Belang sein könnte. Es geht um die Entmythologisierung der alttestamentlichen Texte, die eigentlich zum ersten Mal von den Kirchenvätern und nicht etwa von Bultmann angewandt wurde. Diese besteht in einer Art allegorischer Auslegung, die den Kirchenvätern erlaubt, mythische und anthropomorphische Aussagen über Gott zu exegisieren und sie so in ihr eigenes biblisches Verständnis zu integrieren. Schon Origenes, ganz in der Tradition von Philo stehend, merkt, daß einige Aussagen des AT logisch undenkbar sind. Man kann z.B. nicht akzeptieren, daß es vor dem Schaffen der Sonne, des Mondes und der Sterne Tag und Nacht gab oder daß Gott Eva wirklich aus der Seite Adams bildete. Solche alttestamentliche Geschichten können nach Origenes zum Unglauben führen, wenn sie nicht allegorisch interpretiert werden. Diese Art von Annäherung des AT gilt nicht nur für die alexandrinische, sondern auch für die antiochenische Schule, wie auch für die ganze patristische Tradition. Gregor von Nazianz, der zwar keinen alttestamentlichen Kommentar geschrieben hat, aber immerhin einer der größten Theologen der alten Kirche war, meint das man Gott einen menschlichen Leib zuschreibt, wenn man von ihm behauptet (wie das AT), daß er schläft und aufwacht, und daß er sich auf den Cheruben thront. So was gibt es in Wirklichkeit nicht; die Menschen haben sich das ausgedacht, denn sie benennen ihrer Erfahrung gemäß das, was ihnen eigentlich unzugänglich ist, weil es Gott gehört.

5. Geistliche Voraussetzungen der patristischen Exegese des Alten Testaments

Gregor Palamas, ein großer Kirchenvater des 14. Jahrhunderts, der eine tiefe philosophische und theologische Bildung hatte, folgt einer fundamentalen Prämisse in seiner Theologie, die zu den scholastischen Vorstellungen im Gegensatz steht, aber für die östlichen Kirchenväter charakteristisch ist. Man darf, sagt er, die Philosophie und die sekularen wissenschaftlichen Methoden gebrauchen, solange man von dem Geschaffenen spricht. Wenn man aber vom Ungeschaffenen sprechen will, dann darf man keine

menschlichen Kategorien gebrauchen, sondern das sagen, was ihm Gott selbst offenbart. Denn der Mensch ist nicht fähig Gott mit seinen eigenen Kräften zu begreifen. Gott ist derjenige, der sich dem Menschen offenbart.

Diese Einsicht gilt als Regel für alle Kirchenväter, auch was ihre Exegese des AT betrifft. Die Kirchenväter haben nach orthodoxem Verständnis nicht nur intellektuell, sondern hauptsächlich nach ihrer Erfahrung Gottes theologisch und exegetisch gearbeitet. Sie haben alle Methoden ihrer Zeit aufgeschlossen verwendet, um zu ihrem exegetischen Ziel zu gelangen. In diesem Prozeß haben sie Methoden aus der hellenistischen Kultur und der jüdischen Tradition angewandt, aber sie haben sich nicht von den Methoden führen lassen, sondern sie haben diese Methoden in die christliche Theologie „getauft“ und sie zu eigenen gemacht. Was aber die *theoria* betrifft, die die letzte Stufe des exegetischen Prozesses ist, glauben sie, daß nur derjenige sie erreichen kann, der durch den Heiligen Geist erleuchtet und sogar zur Gottwerdung (*theosis*) gelangt ist. Diese geistliche Situation, die nicht durch Indifferenz gegenüber der Welt, sondern durch Liebe und energisches Engagement für die Welt gekennzeichnet ist, ermöglicht den Kirchenvätern den Kontakt zum persönlichen Gott. Ihre Exegese des Alten Testaments ist dann nicht einfach ein Produkt ihrer Zeit, sondern ein inspiriertes Werk, das alle Zeiten betrifft. Da das AT ein vom Heiligen Geist inspiriertes Buch ist, ist es völlig verständlich, daß die Kirchenväter als Exegeten dieser Schrift vom selben Heiligen Geist erleuchtet sein müssen, um es in seinem geistlichen Sinne lesen und auslegen zu können. Nach den Kirchenvätern hat die Heilige Schrift, Altes und Neues Testament, genauso wie Christus, zwei Naturen, die menschliche und die göttliche. Die menschliche Seite der Schrift, die praktisch in ihrem grammatischen und historischen Sinn besteht, kann und muß der Exeget anhand von laufenden wissenschaftlichen Methoden klären. Auf der anderen Seite kann der Exeget die göttliche Seite der Schrift nur dann verstehen, wenn er an der Gottheit teilhat. Nach Maximus ist die erste Gestalt der Schrift für die geistlich Unerfahrenen geeignet. Die zweite Gestalt ist aber für diejenigen, die geistlich vollendet sind und zur Erkenntnis Gottes gelangen.

6. Auf dem Weg zu einer Synthese

Ich hoffe, es ist bisher deutlich geworden, warum die Exegese des Alten Testaments von den Kirchenvätern für die moderne alttestamentliche Wissenschaft im Großen und Ganzen belanglos ist, abgesehen vielleicht vom Bereich der Wirkungsgeschichte. Die Methoden der Kirchenväter sind nach den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen

überwunden und ihre Exegese hat dem heutigen Bibelwissenschaftler viele philologische und historische Informationen nicht anzubieten. Auf der anderen Seite teilt sich die patristische Exegese mit der alttestamentlichen Wissenschaft ihre zwei wichtigsten Interessen, nämlich die Christologie und die Soteriologie, nicht. Die alttestamentliche Wissenschaft interessiert sich primär nicht für die Umwandlung des AT in ein christliches Buch und seine christliche Interpretation, sondern für die ursprüngliche Form und den authentischen Sinn dieses Textes. Sie interessiert sich auch nicht für das Heil ihrer Empfänger, sondern nur für die Diskussion mit ihnen über die objektive philologische und historische Wahrheit. Hermeneutischer Schlüssel, philologische, historische und theologische Methoden und schließlich Ziel und Orientierung sind also in der patristischen Exegese und in der modernen alttestamentlichen Wissenschaft, ausgenommen wenige Gemeinsamkeiten, eigentlich verschieden.

Ist eine Synthese zwischen diesen zwei verschiedenen Welten möglich? Ich glaube, daß so eine Synthese nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist. Die patristische Exegese des AT mag für die Gläubigen der orthodoxen Kirche genügend sein. Sie mag auch auf den Weg hinweisen, dem der orthodoxe biblische Theologe in seiner theologischen Bewertung des AT folgen soll. Sie kann aber keine befriedigenden Antworten auf moderne wissenschaftliche Fragen geben. Sie kann religionsgeschichtliche Probleme des AT nicht erhellen, linguistische Diskussionen über den hebräischen und den griechischen Text befinden sich bei den Kirchenvätern auf elementarer Ebene, Einleitungsfragen werden von ihnen aufgrund der Tradition und nicht der wissenschaftlich fundierten Erkenntnisse beantwortet, die historische Genauigkeit, die den heutigen Alttestamentler zur archäologischen Forschung und zur Studie von parallelen Texten der Umwelt des AT in ihrer ursprünglichen Sprache treibt, interessiert die Kirchenväter nicht. Das sind aber Fragen und Probleme, die auch von uns, orthodoxen Bibelwissenschaftlern beantwortet werden müssen, denn wir leben in einer Zeit, die durch wissenschaftliches Bewußtsein gekennzeichnet ist. Wir können die Fragen, die die heutige Bibelwissenschaft stellt, nicht ignorieren und uns damit begnügen, uns auf die Kirchenväter zu berufen und sie zu zitieren. Die patristische Exegese des AT ist zwar, theologisch gesehen, Träger des Heiligen Geistes, aber auf epistemologischer Ebene hat sie ihre Grenzen.

Auf der anderen Seite hat die alttestamentliche Wissenschaft auch ihre Grenzen. Ihr Feld ist der Text, die Geschichte, die Begriffe, die Motive, die Formen, die Gattungen, die Umwelt, die Archäologie, die Geographie und die systematische Darstellung der theologischen Ideen und Vorstellungen des AT. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse der alttestamentlichen Forschung sind für jeden Bibelwissenschaftler ver-

bindlich, vorausgesetzt, daß er mit strikten wissenschaftlichen Kriterien solchen Ergebnissen nicht widersprechen kann. Trotzdem zeigen moderne Bibelwissenschaftler im Großen und Ganzen die Tendenz auf, die Theologie des Alten Testaments von der des Neuen Testaments zu isolieren. Die Kirchenväter haben die beiden Testamente anhand der christologischen Deutung und der soteriologischen Orientierung als Einheit gesehen. Bestimmt können wir den Kirchenvätern nicht in allen Einzelheiten ihres Weges von der grammatischen Auslegung bis zur *theoria* folgen. Wir können uns aber von ihren hermeneutischen Ansätzen helfen lassen, von ihrem einheitlichen Blick beeinflussen, von ihrem christologischen und soteriologischen Interesse inspirieren lassen. Wir können uns daran erinnern, daß das AT nicht nur ein jüdisches, sondern schlechthin ein christliches Buch ist. Wir können unseren christlichen Glauben in unseren eigenen Arbeiten erscheinen lassen, ohne daß wir unseren wissenschaftlichen Blick verlieren. Wir können, und das wäre wahrscheinlich das Wichtigste, den hermeneutischen Schlüssel zum AT und das hermeneutische Ziel der alttestamentlichen Exegese der Kirchenväter auch zu eigen machen, indem wir die Bibel auf Christus und das von ihm ausgehende Heil hindeuten. Wir können also immer daran denken, daß es hinter den alttestamentlichen Texten eine ontologische Wirklichkeit gibt, über die wir mit unseren entwickelten wissenschaftlichen Methoden zwar theoretische Hypothesen formulieren, die wir aber doch nicht antasten können. Diese ontologische Wirklichkeit haben aber die Kirchenväter erfahren und in ihren Texten niedergeschrieben. Durch die Aufnahme des Geistes ihrer Exegese und Theologie (nicht der einzelnen Methoden) könnten wir Gott existentiell noch mehr annähern, ohne parallel aufhören zu müssen, wissenschaftlich zu arbeiten.

Die patristische Exegese des AT und die alttestamentliche Wissenschaft sind keine gegensätzlichen Größen. Die erste ist theologisch immer noch aktuell, und wertvoll, obwohl ihre Methoden meist überwunden sind; die zweite entspricht unseren gegenwärtigen wissenschaftlichen Voraussetzungen und Vorstellungen, braucht theologisch aber oft eine Neuorientierung. Beide haben also vieles anzubieten, beide sind dennoch auch durch ihre eigenen Grenzen limitiert. Orthodoxe biblische Theologen können deswegen die Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung nicht entbehren und westliche biblische Theologen dürfen die theologischen Einsichten der patristischen Exegese des AT nicht ignorieren. Dementsprechend möchte ich die Hoffnung äußern, daß dieses gegenseitige Ergänzungsbedürfnis letztlich zur Brücke wird, die etwaige Mißverständnisse aus dem Weg räumen und die östliche und westliche Exegese und Theologie näher bringen kann.

GÉMES ISTVÁN

KOINONIA – A KÉMELM TEOLÓGIAI FOLYÓIRATA

Az 1956-os magyar forradalom és szabadságharcra kapcsolatban az Evang. Világszövetség Bécsbe hívta össze a nyugaton élő magyar származású evangélikus lelkészeket, hogy a menekültáradat gondozásában és kíséretében segítői legyenek. A 22 „régi” és a forradalom után frissen nyugatra került lelkész együttlétét 1957. március 3-5-én teológiai konferenciára is fölhasználták. A konferencia nyilatkozatot fogalmazott meg arról, hogy nem kíván „exil-egyházat” szervezni, hanem minden lelkészt az illetékes befogadó országban levő evangélikus egyház keretein belüli magyar munkára buzdít. Egyéb döntései közé tartozott egy evangéliumi szellemű lap és egy teológiai szaklap megindítása is. Az első az ÚTITÁRS nevet kapta, s kezdetben havonként jelent meg, majd kéthavonként. A szerkesztést Terray László oslói lelkész vállalta, a lapot Koppenhágában nyomták. Ma a lap 45. évfolyamában jár, és hatezer példányát két tucat országban terjesztik. – A második lap arra lett volna hivatott, hogy a Bécsben megalakult KÉMELM (= Külföldön Élő Magyar Evangélikus Lelkészek Munkaközössége) teológiai orgánuma legyen. Ez KOINONIA címen meg is indult még 1957-ben Vajta Vilmos, az Evang. Világszövetség teológiai igazgatója szerkesztésében. Tőle vette át ezt a feladatot 1988-ban Gémes István stuttgarti lelkész a 34. számmal, s jelenleg az 55. sz. kiadása készül. Az időszaki folyóirat kettős célkitűzést követ. Egyrészt a KÉMELM tagjait ösztönzi teológiai munkájuk közzétételére, másrészt jelzésszerűen hívja fel a figyelmet arra, hogy nem csak az anyaországban (M. o.) folyik ev.teol. munka. A KOINONIA eddig közel 50 szerző írásainak adott helyet, amelyek a teológia és határtudományok kérdéseivel foglalkoztak.

A politikai fordulatig sok hazai lelkészkollegánk járt el a Széchenyi-könyvtárba, hogy ott olvashassa mindkét lapunkat. A KOINONIA-t egyre nagyobb körben kéri, olvassák, de a „hazaiak” még nem látták érettnek az időt arra, hogy vele teológiai párbeszédbe elegyedjenek. Reméljük, erre is hamarosan sor kerül.

Fölmerült a kérdés, hogy – a politikai változás után – szükség van-e még lapjainkra, főleg egy teológiai szaklapra? Kettős válasszal szolgálhatunk:

1. A pluralista gondolkodás világában mindenféleképpen jó, ha nem egysíkú teológiai munka folyik. Úgy látjuk, hogy ez az egysíkúság fenyegeti a hazai ev.teol. folyóiratot („Lelkipásztor”), amely hangsúlyozottan az egyház hivatalos orgánuma akar lenni, s ezzel az egyvonalúság veszélyének van kitéve.

2. A KOINONIA munkatársai életét, de teológiai gondolkodását is erősen meghatározza az a tény, hogy életük és munkájuk nagy részét „külföldön” töltik. Annak minden pozitívuma és negatívuma befolyásolja teológiai gondolkodásukat is. Nem vesznek át mindent a szélsőségesen divergáló „nyugati” teológiákból, de nem is lépnek fel kizárólagos igazság-igénnyel. Tudomásul vesznek más véleményt is, és szívesen keresik a párbeszéd lehetőségét. E párbeszéd reményében élnek szerkesztők és munkatársak, és úgy vélik, jó hozzájárulni az időszerű teológiai munka sokszínűségéhez. Erre kérik Isten áldását.

Köszönet illeti *Dr. Benyik Györgyöt*, aki az igaz ökuméné szellemében erre az ismeretetésre felkért, s akit – örömünkre – a KOINONIA olvasói közé számíthatunk.

Stuttgart, 2001 július

H. E. MR. VYGINTAS GRINIS

CHURCH IN THE REPUBLIC OF LITHUANIA

Introduction – status of present situation

The predominant religion in Lithuania is Catholicism, the results of sociological surveys conducted in 1998–2000 show that currently about 70% of the people in Lithuania refer to themselves as Catholics: 673 religious Catholic communities functioned in Lithuania in 2000. Other traditional religious communities in Lithuania: Russian Orthodox (180 000), Old Believer (50 000), Evangelical Lutheran (30 000), Evangelical Reformed (11 000), Sunni Muslim (5000), Judaistic (5 000), Greek Catholic (900) and Karaites (300).

New Apostolic Church (5,600 members), Full Gospel („Word of Faith”) Church (2,800), Jehovah Witnesses (2,200), the Pentecostal Church (1,700), Baptists (1,100) and Adventists (1,000) are the biggest non-traditional religious confessions.

18% of the Lithuanian people do not belong to any denomination.

Consequently, it could be assumed that the cultural aspect prevails over the religious aspect in their religious life. In other words, religion has become one of the ways to express one's attachment to a certain cultural community while the system of religious implications and values has remained insignificant. Thus, currently Lithuania does not stand apart notably among other European societies where secularisation has remained the dominant tendency of religious changes for several decades already.

Short historical overview

Lithuania joined other Christian European states only at the end of the 14th century.

At the turn of the 20th century the Catholic Church played a key role in the Lithuanian national independence movement. When Lithuania regained its independence on 16 February 1918, Catholic priests were very active in cultural, social and political life of the country. In 1922 the Constitution of the Republic of Lithuania was adopted that defined the principles of the State-Church relations and which were binding during all the independence period. This Constitution did not proclaim Catholicism as a State religion, however, the Constitution did not reinforce the principle of the state-church separation either.

The Soviet occupation of 15 June 1940 essentially new Church-State relation model was established. It is noticeable that the policy of the new government in the area of Church-State relationships reflected many features typical for the tsarist Russian policy of 1795–1914 in respect of the Catholic Church.

When Lithuania regained its independence on 11 March 1990 a provisional Basic Law of the Republic of Lithuania was adopted which was valid up to coming into force of a new Constitution on 6 November 1992. A provisional law was only a revised version of the Soviet Constitution that granted more freedoms and rights for religious organisations.

It should be noted that there is no clear continuity between the current laws of the Republic of Lithuania regulating church-state relations and either the laws existing in pre-war independent Lithuania or the laws that existed during the Soviet occupation.

Legal basis

The Constitution of the Republic of Lithuania adopted on 25 October 1992 by a referendum is a fundamental legal act regulating the relationship between the Republic of Lithuania and religious associations, communities and organisations.

Article 26 of the Constitution of the Republic of Lithuania proclaims the freedom of thought, conscience and religion. Article 27 stipulates that a person's convictions, professed religion or faith may not justify the commission of a crime or the violation of law. Article 28 emphasises the idea that while exercising their rights and freedoms, persons must observe the Constitution and the laws and not to impair the rights and freedoms of other persons. Finally, Article 43 defines the State-Church relationship. It states that the State recognises traditional churches and religious organisations of Lithuania, as well as other churches and religious organisations provided that they have a basis in society and their teaching and religious rites do not contradict morality and the law. Other paragraphs of the above Article define additional aspects of the state-church relationships and, eventually, paragraph 7 indicates that there is no state religion in Lithuania.

The Law on Religious Communities and Associations (LRCA) adopted on 4 October 1995 by the Lithuanian Seimas is the most comprehensive Lithuanian law regulating the legal status of the religious communities and associations in Lithuania and their relationship with the State. The law includes a more detailed account, if compared with the Constitution, of the freedom of religion principles. The law also regulates the

right of people in Lithuania to freedom of faith, equality irrespective of their religion and freedom to perform religious rites (Art. 2, 3, 8); it defines legal models applied to religious organisations as legal persons (Art. 4 and Art. 10); enumerates the state recognised traditional religious communities and associations of the requirements for the association statutes and the basis for the refusal to register them in Lithuania and defines criteria and the procedure for the state recognition of other religious associations (Art. 5 and Art. 6). LRCA also specifies the procedure of the legalisation of legal persons' rights (in cases of the state recognised religious associations) and the procedure of their registration (in cases of other religious communities and associations), their statutes, and etc. (Art. 10, 11, and 12). The Law also governs religious education at schools, property rights of the religious organisations, their educational, charity and mercy activities, labour relations at religious communities, issues of their taxation; the law also establishes the procedure of suspension and cessation of their activities.

According to the Constitution of the Republic of Lithuania, the legal status of religious associations in Lithuania may be defined not only by law but also by agreements. Up to now the only religious association whose relations with the State are regulated by an agreement is the Roman Catholic Church. On 5 May 2000 the Government of the Republic of Lithuania signed three agreements with the Holy See. The Agreements regulate legal aspects of the relationship between the Catholic Church and the Republic of Lithuania, the spiritual care at the armed forces as well as the co-operation in the field of education and culture.

The Constitution of the Republic of Lithuania and the Law on Religious Communities and Associations of the Republic of Lithuania divides religious communities into the state-recognised traditional religious communities or associations and other (non-traditional) religious communities or associations.

On 18 July 2000 a new Civil Code of the Republic of Lithuania was adopted. It came into force on 1 July 2001. According to the Civil Code, Book Two, Chapter 4, article 34 religious communities are public legal persons. The Civil Code establishes a procedure for the acquisition of the status of a legal person by traditional and other religious communities and associations. This procedure does not essentially modify the currently existing procedure stipulated in the Law on Religious Communities and Associations.

Financing of Churches

Issues of financing and tax accounting of religious associations are the most inconsistent, delicate and mostly widely discussed areas in the field of Church-State relations. Currently more attention is being paid to the issues of restitution of the land nationalised during the Soviet period or the remaining Church property as well as new problems linked to the taxation of the religious communities.

Article 7 of the Law on Religious Communities and Associations states that all religious communities and associations possessing rights of a legal person may obtain state support for culture, education and charity in accordance with the procedure established by law. Annually the Government of Lithuania by its resolutions appropriates from the state budget 0,8 – 4 million LTL for traditional religious communities for the protection of cultural monuments and other needs; the above sum is divided according to the membership of those communities having set up a fixed minimum amount for each community at the beginning. Targeted appropriations from the state and local authorities' budgets are also made for the restoration of churches, their charitable activities and the upkeep of the seminaries. Those targeted appropriations may be equal or even exceed the joint distributable aid from the National Budget. Undoubtedly, both for the Catholic Church and for the other religious associations all appropriations comprise only part of their revenues: for example, a substantial direct state aid for the Catholic Church constitutes only 10–25% of the total church financial turnover or less than 0,15% of the National Budget. Local authorities (municipalities) also make smaller appropriations for various needs and projects of Churches and religious organisations. In case of the Catholic Church those appropriations make up around 3% of the total church financial turnover. Though the law provides the opportunity for all registered religious organisations to get support, due to understandable reasons it is much easier for traditional religious associations to obtain such support. The State Control Authorities could supervise the use of targeted state budget appropriations.

From 1 September 2001 all comprehensive schools of traditional religious associations are financed and supported by the Government in accordance with the established procedure by assigning them the same amount of the budget funds as to the comparable state or local government educational establishments.

All religious communities, associations and centers are exempt from taxes for the contributions received.

Religious communities must pay a legal person's income tax for any income received from its economic-commercial activities (for example, from the lease of its buildings).

It may sound paradoxical, but the Law on Religious Communities and Associations does not define religious communities, associations or centers as non-profit organisations, consequently instead of paying reduced profit taxes designed for non-profit organisations (for example, the profit tax for non-profit organisations – public offices is 5%), religious organisations have to pay a profit tax amounting to 15 or 24%. If religious organisations have sales revenues they also have to pay charges for the Road Fund.

If religious communities use their buildings, facilities and structures only for the religious purposes or for the production of religious necessities, they are exempt from the real-estate tax. Services provided by traditional religious communities are not subject to VAT provided the services are paid from the donation funds

On 16 September 2000 when the agreement between the Holy See and Lithuania on the legal aspects of relationships between the Catholic Church and the State came into force, most of the above mentioned taxes have not been applied for the Catholic Church communities, associations and centers as well as for other legal persons of the Catholic Church established following Canon Law.

Religion in the Media

Paragraph 7 of Article 5 of the Law on the National Radio and Television states that the National Radio and Television has to provide time for the traditional and state-recognised religious communities to broadcast religious ceremonies following the procedure and conditions provided for in bilateral agreements. TV programmes that are not connected to religious ceremonies are broadcasted by the National TV, commercial TV and radio stations in the same manner as any other commissioned or jointly produced programmes.

In the decade of Independence the Catholic Church has had even 17 Catholic publications, however not all of them are still published today. Currently the most popular is the monthly publication of the Bishops' Conference „Sandora“ („The Covenant“). In 1989 „Sandora“, then called „The World of Catholics“ had the circulation of 70 thousand but today its circulation amounts to a few thousand.

The most influential means of the mass media most likely is an every day radio coverage „Mažoji studija“ („The Small Studio“) broadcasted by the National Radio. The authorities of the National Radio and Television do not interfere with the contents of the programme. Support for this radio programme comes from both the Catholic Bishops' Conference and foreign Catholic funds.

Other confessions have but a few media means for the general public, for example, a few irregularly broadcasted TV programmes. A number of new protestant communities own their own member-oriented press.

Spiritual Care in Public Institutions **(Spiritual Services in Prisons, public Hospitals, Army Chaplains)**

Article 8 of the LRCA regulates the right of religious communities and associations to provide religious services in the army, prisons, hospitals, residential homes and other social care institutions: „pursuant to requests by believers religious rites shall be performed in hospitals, social care facilities and places of detention“.

According to the Agreement with the Holy See the Catholic Church establishes the Army Ordernarates in charge of the spiritual care of the Catholic soldiers serving in the army and civilians, their families as well as the Military Academy students, employees of the military hospitals and other military institutions. The Army Ordernarate is headed by the Army Ordernary who is appointed by the Holy See.

Religious Education in Public and Private Schools

Pursuant to Article 40 of the Constitution of the Republic of Lithuania, Article 10 of the Law on Education of the Republic of Lithuania and Article 14 of the Law on Religious Communities and Associations, religious communities and associations enjoy the right to establish and to possess comprehensive schools as well as training institutions for the clergy and religious instruction teachers. On 11 May 2000 an amendment to the LRCA was passed which stipulates that educational establishments of traditional religious communities and associations providing education in compliance with the state standard are financed and maintained by the State. Private confessional schools of other religious communities and associations offering state required education could also receive financial and other support from the National and municipal budgets. Currently seven private confessional schools operate in Lithuania.

Theological Studies at State Universities

There are 19 University-type Higher Schools in Lithuania, 15 of which are state run. Out of those 15 university-type establishments only two have faculties of theology: there is the Department of Evangelical Theology at Klaipėda University and the Catholic Theology Faculty at Vytautas Magnus University in Kaunas. The biggest Catholic Catechetics Faculty is active at Vilnius Pedagogical University. The Center of Religious Studies at Vilnius University that has an MA programme of Religious studies, maintains close contacts with the Catholic Church as well, without becoming a confessional institution.

The biggest center of religious and theology studies has been established at Kaunas Vytautas Magnus University. This unit is the only division of higher schools of Lithuania that possesses the recognition for the theology curriculum of the Vatican Catholic Studies Congregation; consequently its curriculum content is co-ordinated with the said Vatican Congregation. In the first year the Faculty admitted 91 students; 224 students graduated from the University up to the year 1999 with BA degrees in Religious Studies and Theology. Up to the year 1994 Kaunas Priest Seminary worked in parallel with the Theology Faculty of the University. The Kaunas Priest Seminary was the only priest-training establishment in the Soviet period in Lithuania. In 1994 both institutions were merged and formed one Theology Faculty that officially includes both Vytautas Magnus University students and Priest seminary Students. The Catholic Church finances tuition of the students of the Seminary while the tuition of University students is financed by the State.

KRISTINE POMMERT

BBC WORLD SERVICE RELIGIOUS BROADCASTING – TACKLING THE BIG QUESTIONS

A couple of years ago I went on a study visit to Brussels with a group of mature students from Imperial College in London. One of them, a successful lawyer, took an interest in my profession. „Ah, you work for the BBC World Service," he said, „and what sort of programmes do you make?" „I make programmes about religion," was my reply. He was taken aback. „Well – that's a bit of a conversation stopper, isn't it?" And it was. All he could think of saying to me as a greeting each morning for the rest of the trip was, „And how's the Pope?"

His reaction was typical, and it certainly highlights one issue – being a religious journalist is not generally seen as a glamorous career. Within the journalistic fraternity, you tend to reap at best an indulgent smile, at worst open contempt, usually from colleagues who would be quite unable to explain the difference between Sunni and Shia Islam or even find the account of Christ's birth in the Bible. And outside, those eager hopefuls who sidle up to you at parties thinking a BBC producer might be useful to know, tend to disappear very fast when you tell them that you work in Religion. Do I care? Not really – because to me the job is endlessly stimulating and challenging, and it has broadened my horizons in ways no political journalism could ever have done.

Sometimes I am asked why we have religious broadcasting in the first place – and usually that question comes from people in Britain or Western Europe. Surely, they say, hardly anyone goes to church any more, and religion has had its day? Why keep it alive on the air?

On the surface of it, they've got a point. Certainly in Britain, organized religion is declining. In the 1990s alone, attendances in the Church of England dropped by 22 percent, and fewer than one in ten people now go to church regularly. The church itself predicts that if current trends continue, in 40 years' time there will be no-one in the pews at all. And three years ago, the churches were shocked by the projection that by the year 2002 – that's less than six months away now! – there would be more regular Muslim worshippers in Britain than Christians attending church.

In some other European countries the picture for the churches is even bleaker. In Sweden, only fifteen percent of the population still say they believe in God – and in places like the former East Germany, following four decades of state atheism, most

people are so far removed from religion that certain questions are no longer even understood. Ask a teenager in Dresden or Leipzig whether they are religious or not, and the answer is likely to be something like, „Don't know – I'm just normal.“

With such trends in mind, sociologists predicted in the 1960s that the inevitable by-product of industrialized societies would be a marginalization of religion. But while that theory may seem convincing in Europe, it doesn't hold true for the world as a whole. Religion continues to play a central role on the world stage – just pick out a day at random and look at the international news. On the day of writing, the top headline story on the World Service news is one with religion at its centre: Israeli police have clashed with Palestinian protestors at Jerusalem's contested Temple Mount – known to Muslims as Haram al-Sharif – after a Jewish group tried to lay a symbolic cornerstone for a new temple. Religion, sadly, is a key ingredient in many international conflicts – in the Middle East, between India and Pakistan, and in the Balkans, to name but a few. It is also a force for peace, reconciliation, and progress in many areas – religious groups have done impressive work behind the scenes to salvage the Kyoto protocol against global warming. Religion is a key marker of national, political, and individual identity in many parts of the world – but above and beyond that, it's also a key ingredient in many people's personal lives. It informs how they live their lives, how they relate to others, and what gives their lives meaning. Among the steady stream of letters and e-mails we receive, in particular from Africa, many express a religious steadfastness that amazes me as a European. Others speak of a thirst to learn more about their own faith and others. And this is why without religious programmes, the World Service would be missing out on a key element of what makes human beings human.

The BBC World Service is regularly heard in English by well over 40 million people across the world. We have particularly large audiences in West Africa and South and South East Asia. Which means that the audience profile is enormously broad – our audience is made up of Christians of many denominations, Muslims, Hindus, Sikhs, Jews, and many others. In order to serve such a diverse audience well, our brief is emphatically multi-faith – we aim to give all the major faiths the airtime they deserve in terms of their numbers and influence, and we take an impartial journalistic approach. In other words, we do not say or imply that one religion's truth claims are superior to another. Or, to put it even more bluntly, we are not there to proselytize – to convert the world to Christianity, or any other faith for that matter, is not and could never be our aim. Everyone gets a fair and impartial hearing.

Some people see that as a problem – occasionally we receive letters or e-mails from Christian listeners who like to hear a Christian act of worship every Sunday and find it disturbing that every so often, there should be a reflection on Islam or Hinduism or the Shinto religion instead. Clearly we do not wish to alienate them, and we always aim to make a programme about any given faith inclusive and interesting for everyone. But if we are to take *all* our listeners seriously, the multi-faith approach is the only valid one.

Let me briefly summarize what it is we are offering. Of the five weekly programmes we broadcast, two are factual – one, „Reporting Religion,“ provides a weekly round-up of the religious news around the world; the other, „Focus on Faith,“ takes an in-depth look at topical religious issues as well as political, social, or ethical issues with a religious dimension. Then there is our weekly worship programme, „In Praise of God,“ which I’ve just mentioned; historically this was almost exclusively Christian, whereas now there is a great deal more diversity – forcing producers to devise new formats, as worship in a mosque or Hindu temple doesn’t lend itself to a straight outside broadcast as a Christian service may. So in this strand we have had everything from studio-based meditations to religious drama. The final two strands we have are „Heart and Soul,“ which is about personal experiences of faith and spirituality in the widest sense; and „Patterns of Faith,“ which explores the cultural expressions of religion. We also have a substantial online presence on the World Service’s website, where our weekly programme offer is available on demand and a special site provides in-depth information in writing and real audio on most of the major faiths.

For those of you who haven’t heard our programmes, this may not mean a great deal – so let me give you some examples of recent programmes that have gone down particularly well. „Focus on Faith“ recently interviewed a young philosopher, Daniel Harbour, who’d written a book called „An Intelligent Person’s Guide to Atheism.“ This generated a flood of e-mails from around the world, many of them full of passion – some were supportive of Daniel’s views, but the majority wanted to put the case for the existence of God. For me as a producer, that was an eye-opener: we easily slip into the trap of thinking that questions like the existence of God are a bit of a fossil from the 1960s, but the fact is that every generation grapples with these fundamentals afresh – and we must serve them in their quest through thought-provoking programming.

At the experiential end of the spectrum, one series that captured the imagination of many went out in „Heart and Soul“ recently. It was the audio diary of a young French composer who went to the Peruvian jungle to learn traditional songs and heal-

ing methods from a local shaman, and at the same time to overcome the trauma of her husband's death. She did – even to the point of meeting her husband again in a vision induced by a brew of jungle plants. And what she recorded onto her minidisc back at her hut, in the company of mosquitoes and poisonous snakes, made compulsive listening. This series and the way it was received illustrates a number of points: first, that human interest is a key ingredient in successful religious programming; secondly, that religious programming can and should be exciting, adventurous, and innovative. And thirdly, that there is room for the unusual, for spiritual experiences far removed from organized religion.

Let me say a little more on the last of these – the idea that not all of what we call spiritual or even religious takes place within the framework of organized religion. This brings me back to what I said at the beginning, about the vast majority of people in Northern, Western, and parts of Eastern Europe drifting away from the Christian churches. If they had to tick a box specifying their religion, a lot of them would quite possibly say „none” – but that does not mean that faith has disappeared from their lives altogether, just that it's a great deal more vague.

Let me explain what I mean. Many of you here may remember the public outpouring of grief in Britain following the death of Diana Princess of Wales in 1997, and it's quite stunning just how religious the language employed at the time was: cards attached to the railings at the Princess's home, Kensington Palace, bore messages like, „Diana, the goddess of good, the world will miss you.” Mourners referred to her as a saint and spoke of the spiritual feeling among those who had turned out to express their grief. And their actions, too, took an unmistakably religious form: people lit candles, created shrines, held vigils – all this amounted to an expression of religiosity without the name. What the Diana phenomenon has shown on a huge scale is that religious sentiment, however vague, is very much alive in post-Christian, secular Britain. This ill-defined religious feeling has been described as „Believing without Belonging” – believing in something outside oneself, however indefinable, without belonging to an organized religion which can articulate it and give it shape. Such „vague faith” can express itself in a wide variety of ways – New Age activities like aromatherapy and other healing therapies, feng shui, elements of Buddhism, an interest in Islamic mysticism, meditation, tarot cards, – even reading your stars in the paper.

Now, my colleagues in the BBC who make religious programmes for domestic British audiences would be missing a huge trick if they didn't take all this into consideration – and they do. But the World Service, too, would not be serving its audiences

well if it ignored this aspect of religion because some of our audiences live in countries where there are more people of „vague faith“ than active churchgoers. And the responses we have had to such programming have proved us right: whenever we carry an item on healing therapies like reiki, or how elements of Eastern spirituality can enrich Western people's lives, the audience response is very good.

In that sense religious broadcasting on the BBC has moved into a new era, and that is true in another respect as well. For the first time in the BBC's history, the corporation has recently appointed a new Head of Religion and Ethics who is not a clergyman, and not even a religious believer. Alan Bookbinder describes himself as an agnostic, is from a mixed Jewish-Catholic background, and has made his mark in Science programmes rather than Religion. Predictably, this caused quite an uproar – some of the Christian churches voiced grave concerns, and the Daily Telegraph newspaper published a cartoon about it on its front page. It shows God the Father sitting on a cloud, clearly disgruntled, reading an article about Mr Bookbinder's appointment – and commenting, „Well, I'm not sure I believe in the BBC.“ On a more serious note, the influential Evangelical Alliances asked whether the BBC would „appoint a Head of Sport who knows nothing about football.“ But that comment misses the point – the Head of Sport needs to *know* about sport rather than look back on a career as an international footballer; and likewise, what the Head of Religion and Ethics *believes* is immaterial – rather, he needs to *understand* why religion moves people in the way it does, and how it influences their personal lives as well as politics, economics, and the fabric of societies. And he needs to be an excellent journalist who knows what makes a captivating programme, and is able to persuade commissioning editors to put it into prime time slots – rather than scheduling it just on Sunday morning or late at night. Mr Bookbinder fulfils all these criteria, and they are also criteria which I look for in building my own team of journalists at the World Service. With people like them, I am confident that Religion and Ethics can take their rightful place at the centre of the BBC's radio and television agenda, where they belong.

I said at the beginning that being a religious broadcaster has been a rewarding experience for me, and this is true in many ways. On one level it is very educational. One of our regular programmes on the World Service aims to answer „Your Questions of Faith,“ and in order to tackle a mixed bag of conundrums like, „Is it true that only Christians go to heaven?“ or „If God has a chosen people, does that make Him racist?“ or „If Islam and Christianity have so many prophets in common, why don't they team up and form one faith?“ the producer – always behind the scenes, yet responsible for

whatever hits the airwaves – needs to get to grips with all of these questions first. Sadly, there is rarely enough time for in-depth study of any one area – though occasionally, my colleagues and I enjoy the luxury of delving into the fascination of themes like Islamic mysticism or the role of music in Daoism a little more deeply.

Yet the most memorable moments are the ones when theology falls away and you find yourself face to face with what is simply human. One such occasion was when I travelled to Punjab in search of survivors of what was probably the most traumatic event in Sikh history in the 20th century: Operation Blue Star, the Indian army attack on the Golden Temple in Amritsar in 1984. Hundreds of people were killed in the attack, many of them unarmed pilgrims who had gone to the Golden Temple for a major feast day. I found some of the survivors in the village of Varpal – a poor rural community. The best room in one survivor's house had been set aside for the BBC visitors – the bedroom, a small room with a bare wooden floor and no furniture other than a hard wooden bed covered with a colourful cotton throw. Punjabi hospitality dictates that guests get the best of everything, so this is where I was motioned to sit. My interviewees, one after the other, perched next to me on the bed – as did eight or nine old ladies and children, while at least twenty other villagers crammed into the tiny dark space to hear the stories that have cast a long shadow over all their lives.

Like the one of Avtar Singh, who was caught up in the siege and shot in the leg by a soldier when he asked for water; his wife Surinder Kaur, who took months to locate her husband at a local hospital, where she saw a man hung upside down from a tree and beaten for reciting the Sikh scriptures; or Manjit Kaur, a thin and haunted-looking woman whose husband never returned, like so many other men from the village. Conducting interviews with people whose pain is undiminished after fifteen years, and who may need a hug in the middle to help stop the flow of tears and encourage them to continue, is a draining experience – yet what moved me most was their unwavering adherence to their faith and community. The suffering that might have driven a Western Christian away from God had not weakened their commitment to Sikhism – to them, their faith is so deeply embedded in their culture and identity that the question does not even arise. It is encounters like this that persuade me to continue when, just occasionally, I wonder whether I should trade in my job on the „God slot“ for something a little more glamorous.

MEGSZILÁRDULÁSI ÉS ELKÜLÖNÜLÉSI FOLYAMATOK A PAULINIZMUSBAN¹ (KOL ÉS EF)²



A Kr u. 70-es év jelentős lépést jelent nemcsak a zsidó vallásban, hanem az őskeresztény teológia történetében is. Ebben az időben keletkezett Márk evangéliuma, amely a Jézus elbeszélések hagyományának első írásos konszolidációját mutatta. Az efféle szóbeli hagyomány létét nem könnyű közvetlenül igazolni, ugyanis az írásos dokumentumok alig hagynak kapcsolódó pontokat az őket megelőző szájhagyományhoz (valójában ez okozta a jelenlegi krízisét a klasszikus formakritikának) ezért úgy értelmezhetjük a Márk történet perikópái, illetve epizódjai karakterét, amelyek mögött már egy összegyűjtött hagyomány áll, amelyet egyfajta teljességre törekvő koncepció alapján dolgoztak fel. Az „evangélium” fogalma még Márknál sem irodalmi fogalom, amint ezt Justinus igazolni szeretne volna, hanem mint Pálnál, általában az igehirdetésre vonatkozik. Ez áll Mk 1,1-re is. Az „árkhé tu euaggeliu” jelenthette Jézus művének és halálának az elbeszélését (tehát az egész történet 1,2-től 16,8-ig, mint mitológikus és történeti „árkhé” funkcionál³. Ami azt jelenti, hogy a Krisztus evangéliumnak konszolidációs funkciója van. Az, hogy ez éppen 70-ben történt, aligha tekinthető véletlennek: 40 után ugyanis az emlékezés problematikusává vált, és az apoftegma és elbeszélő hagyományok, amelyek mindig egyrészt életrajzi jellegűek voltak, másrészt normákat igazoló funkciójuk volt, egyre különbözőbbek lettek. Márk evangéliuma tekinthető az első

¹ Paulinizmus alatt a páli teológiában Pálnak a tanítványain keresztüli pozitív fogadtatását értjük a Pál utáni időszakban: Vö.: Lindeman, A.: Paulus im altesten Christentum. Das Bild des Apostels und Rezeption der paulinischen Theologia in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHTh 58) Tübingen 1979, 2 A.

² Ez az előadás a Pluralität und Koherenz című előadáson alapul, amelyet a projektszövegek napján tartottam 2001. február 22–23-án Bethelben, a „Tudományos társadalom a teológiáért” kongresszuson.

³ Weder, H.: Evangelium Jesu Christi (Mk 1,1) és Evangelium Gottes (Mk 1,14) in: Mitte des Neuen Testaments, FS. E. Schweizer, 1983, 399–411. Klumbies, P.-G.: Der Mythos bei Markus, Habilschrift Hamburg 2000 (ezenkívül megjelent a BZNW-ben). Ezen magyarázat ellen azt a tényt hozhatjuk fel, hogy az idézett formák „kathós gegraptoi” még az ÚSz-be is átvitt anaforikus funkciót kapnak. Ez esetben az 1,1 csak a Keresztelő fellépésének előtörténetére vonatkozik. Vö.: Arnold, G., Mk 1,1 és Eröffnungswendungen in griechischen und lateinischen Schriften, ZNW 68 (1977) 123–127. o.

lépésnek az autoritatív hagyomány rögzítése felé⁴. Márk számára a hős halála (és ezzel együtt a szenvedéstörténet) igen jelentős szerepet játszik.⁵ Látni fogjuk, hogy ugyanez a páli hagyomány keretében analógnak tekinthető. Tehát a Márk által elindított folyamatot a maga módján Mt és Lk továbbfejlesztette, melyben a márk ambivalenciák mind a saját szituációjukat egyértelműsítették.⁶

I.

Ez a szinoptikus vonalra felvázolt teológiai konszolidációs folyamat valamilyen módon az újszövetségi hagyományok tendenciáiban is fellelhető: a paulinizmusra vonatkozóan (a deuteropulinizmusban is) a négy katolikus levél esetében (Jak, Jud, 1Pét, 2Pét) és a jánosi iskolára vonatkozóan is. Ezt fogjuk a következőkben a páli hagyományfolyamatra alkalmazni. A deuteropáli iskolát két különböző iskolacsoportra osztgatjuk.⁷ A Kol és Ef levél egy relatíve szűk, és az autentikus páli levelekre visszavezethető irányt jelent, amelyben a páli levelek apokaliptikus hagyományát egy spirituális „üdvösség-perfekcionista” irányban módosították⁸. Illetve a másik az eszkatologikus

⁴ Lindeman, A.: Erwägungen zum Problem einer „Theologie der Synoptischen Evangelien” ZNW 77 (1986) 1–33, 16.

⁵ Ehhez ld. Keler, W.: The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q, Philadelphia 1983, 184sköv. Assmann, A und J.: Chr Hardmeier (Hgg), Schrift und Gedechtnis. Beitrage zur Archeiloge der literarischen Kommunikation, München 1983, 64–93.

⁶ Paulsen, H.: Von der Unbestimmtheit des Anfangs. Zur Entstehung von Theologie in Urchristentum, in: Anfänge der Christologie, FS. R. Hahn hg. Von C. Breytenbach und H. Paulsen, Göttingen 1991, 25–41 utányomás in Paulsen, H. Zur Literatur und Geschichte des Frühen Christentums, Ges, Aufs, hg. Vn Ute Eisen, Tübingen 1997 (WUNT 99), 284–300.

⁷ Conzelmann, H.: Paulus und die Weisheit, in der., Theologie als Schriftauslegung. Aufs. Zum NT 1974 (BevTh 65), 177–190. Már Pál idejében egy iskolával számol, amelyhez m. E. semmiféle támpontot nem ad, vö.: Lindemann (O. Anm 1), 36–38, ebből kiindulva kételkedik, hogy a deuteropálit egyáltalán (teológiai alapelveiben) „iskolának” lehet-e tekinteni. Abban azonban m. E.-nek nem kell kételkednie, és egyáltalán nem a Kol és Ef esetében. A különböző irányzatok ugyanis (a görög szó az iskolára ilyen értelemben a hairesis – vö.: 2Pt 2, 1) nemcsak a korai kereszténységben léteztek, hanem a paulinizmuson belül is, elegendő ha csak a Kol 2 és Ef 2 különbségeit vesszük figyelembe, valamint 2Tim 2-t. A „hairesis” modellhez vö.: Runia, S. D.: Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model. VigChr 53 (1999) 117–147.

⁸ Reichert, A.: Eine urchristliche Preparatio ad Martyrium. Studien zur Komposition, Traditiongeschichte und Theologie des 1. Petrusbriefes (BET 22), 1989, bes. 529sköv. A perfekcionizmusra vonatkozóan a szoteriológiában és az eszkatológiában (és egészen közel a 2Tim 2,18-ban idézett nézőponthoz „a feltámadásnak már meg kellett történnie”) és éppen a Weiss, H-F.: Gnostische Motive und antignostische

tendencia. Mindkettő éppen úgy, ahogy Pál maga is erősen függ a zsidó hellenista teológiától, amelynek legjelentősebb hatását Alexandriai Philónnál találhatjuk. Itt is az ambivalencia egyoldalúsításával találkozunk (a páli szoteriológia, eszkatológia, és ekklezológia ambivalenciájára gondolunk)⁹. Ezzel ellentétben a Pasztorális levelek (és a maga módján a 2Tesz levél is) egy újra-apokaliptizáló tendenciát követ (1Tim 2,18 és a környezetet, 2Tesz 2,1–12)¹⁰. Ez az utóbb említett tendencia (amelyet semmiképpen sem neveznék közeli világvég várásnak) még a „katolikus levelekben” is felismerhető, ahol a szenvedés és az ítélet tematikájával függ össze. Itt találhatjuk a hívek kritikáját is, akik a „hitre” és a „kegyelemre” kaptak meghívást, azonban azok műveiről megfélemltek (Jak 2,14), és a kegyelmet gátlástalanul kihasználták (Jud 4). Ez az antinomikus tendencia igen közel áll Pál meghívásához¹¹. Mindkét Péter levél azon munkálkodik, hogy Pál a radikális paulinistákat, akik a Kol és Ef levél „üdvösség-perfekcionista” irányvonalában állnak, visszatartsa attól. A hívek, akikre a 2Pét 3 vonatkozik, nem számolnak többé a parúziával. Ezt a szerző mindenképpen a páli levelek parúziája ellenében védelmébe veszi, amely tendencia igen közel áll ahhoz, ahogy a parúzia-hívők is Pálra hivatkoznak. Az 1Pét-t egy közvetítési kísérletnek foghatjuk fel, amely végén igen érthetően neveket említ: „Szilvánus” (Pál útítársa, aki a fikció szerint a Péter mártíriumáról szóló levelet a kis-ázsiai páli közösségeknek átadta)¹² és „Márk” (aki a Kol 4,10 szerint ugyanúgy Pállal van, 1Pét 5,13 viszont mint Péter tanítványát említi, „fiam”). A nevek azonban, amelyek a pszeudepigrafikus írásokban előkerülnek, legtöbbször programokat jelentenek.

A páli „iskola” legrégibb dokumentumára, a Kol levélre is áll ez, amelyet 70 előtt foglaltak írásba. Ez azonban jelentős eltérés az Ef levélhez képest, mivel ez konkrét szituációra visszavezethető éppen úgy, mint az autentikus páli írások pl. amint az egy Pál

Polemik im Kolosser- und im Epheserbrief, in: *Gnosis und NT. Studien aus Religionwissenschaft und Theologie*, hg. Von Troger, K.-W., Berlin 1973, 311–324, 317sköv., utólag igazolta. Helyesen hangsúlyozta azonban, hogy mindkét szerző megtagadta az egyház és tagjai történetietlenítését (320–324). Hogy ezt a véleményt a történetkritikai vitában figyelembe vették-e, az már egy másik kérdés. Hogy Hymneus és Philteon (2Tim 2,18) ezt a történeti nézőpontot nem vette volna figyelembe (és ezáltal a Kol és Ef levél közötti különbség tisztán gnosztikus lenne), azt mindez ideig nem sikerült igazolni.

⁹ S. O. Anm, 6.

¹⁰ Sellin, G.: „Die Auferstehung ist schon geschehen. Zur Spiritualisierung apokalyptischer Terminologie im Neuen Testament”, NT 25 (1983) 220–237.

¹¹ Sellin, G.: „Die Häretiker des Judasbriefs”, ZNW 77 (1986) 206–225.

¹² „grafein dia” az őskeresztény irodalomban általánosan használt és átvett formula, és nem csak a levélírók vagy a szektások használták (Brox, N.: Az első Péter levél (EKK 21) 1979, 242 a hozzátartozó lábjegyzetekkel együtt.)

életében élő titkárnak az alkotásaiban láthattunk.¹³ Pszeudepigrafikus karakterét legalább öt pontban tudjuk igazolni:

1. A „Krisztus teste” páli motívum itt kitágul, és Krisztusnak mint „főnek” a testéről beszél. Ez a metafora eredetileg az alexandriai logosz-teológiában található¹⁴, és Pál ezt nem változtatta meg.¹⁵
2. A „pléróma” térbeli koncepciója, amely az Újszövetséget megelőző írásokban csak igei formákban (plérun)¹⁶ szerepel és a philoniánus kontextusra vezethető vissza¹⁷, Pálnál csak időre vonatkozó koncepcióként található meg (Gal 4,4 tó pléróma tu khronu”).
3. A Kol levél stílusa széles körben a páli homologumenák ellen fordul¹⁸, amelyek megvannak az Ef levélben, de a Kol levélben csak egyszer tűnnek fel.¹⁹
4. A Kol 1,24 előtérbe helyezi Pál halálát. A „szorongattatás, melyet értetek viselek”, (a fogság) kifejezés esetében nem világosan igazolható, hogy vajon krisztológiai terminológiát használt-e, de nem valószínű, hogy Pál ezt a homologumenát egyértelműen magára vonatkoztatta volna. De az inkább megfajtásra váró formula „beteljesítem mindazt ami Krisztus szenvedéséből hiányzik” (antanapléró tá hysteremata tón thlipseón tu Khristu) csak azt jelentheti, hogy a(a) (feltételezések szerint letartóztatott Pál) apostol Krisztus keresztútjához hasonlítja a magáét, amelyből csak a halál hiányzik.
5. Ezenkívül még akadnak sajátosságok, amelyek fő érveket megerősítik, az „adelfoi”²⁰ hiánya a beszédből, éppen úgy, mint az új típusú „haustafelek” megjelenése (3,18; 4,1) és a kinyilatkoztatási sémák (1,24.29). Az egész végül is azzal fejezhető be,

¹³ A három legfontosabb helyettesítési elmélete (paulinista, a titkár- és a pszeudepigrafikus hipotézis) vö.: Schnelle, U.: *Einleitung in das NT*, 3. Aufl. Göttingen 1999 (UTB 1830), 298. old.

¹⁴ Philon, Som 1,128, Qex 2,117.

¹⁵ Az 1Kor 11,2-ben indirekt módon utalnak erre. Vallástörténetileg e mögött a páli test–Krisztus-modell, másrésztől a deutero-páli fő–test-modell áll. Vö.: Sellin, G.: *Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen „Christusmystik”* ThQ 176 (Tübingen 1996) 7–27, itt 19–24.

¹⁶ Ehhez ld. Ernst, J.: *Pléróma und Pléróma Christi* (BU5), Regensburg 1970, 11.

¹⁷ Sellin, (ld. Anm. 15), 21f. Együtt Anm. 92 és 100.

¹⁸ Bujard, W.: *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zum Methodik von Sprachvergleichen* (StUNT 11), Göttingen 1973, vö.: Wolter, M.: *Der Brief an die Kolosser, Der Brief an Philemon* (ÖTK 12), Gütersloh Würzburg 1993, 29sköv.

¹⁹ Sellin, G.: *Über einige ungewöhnliche Genitiven im Epheserbrief*, ZNW 83 (1992) 85–107, különösen 85–88 old.

²⁰ Schweitzer, E.: *Zur Frage der Echtheit des Kolosser- und des Epheserbriefes*, ZNW 47 (1956) 287.

hogy itt egy páli tanítvány művével állunk szemben. De mi volt az oka és a célja ennek az újszövetségi írásnak?

Egy nekem ugyan tetsző, de végülis exegetikailag nem igazolható könyv származik Angela Standhartingertől.²¹ Ebben voltaképpen n incs nyíltan kimondva, hogy az analógia, amelyet Márk evangéliumának írásbeli rögzítésére alkalmaztunk, alkalmazható lenne a Kol levélre, mint a páli iskola által tett írásos kísérletre, hogy Pál halála után konszolidálja a hagyományt. Mint minden pszeudepigrafikus írás, a Kol levél sem egy konkrét szituációra adott reakciónak (amelyet egy heretikus tanítás váltott volna ki) fogható fel. Törekvése inkább alapvető jellegű, vagyis a szóbeli páli hagyományt igyekszik befogadni és rögzíteni. Mindazt, amit Pál tanított, de papírra nem vetett, megkísérelte a Kol levél szerzője Pál apostol halála után írásba rögzíteni. Ez tehát egy iskola-alapító vagy egy kiadói emlékezet által a szóbeli hagyomány írásos rögzítésének számít, megőrzendő a hallottakat vagy az előadott írásokat (280. old). Ez lenne az antik szűkséglet alapja a pszeudapigrafikus írások megszületéséhez. A Kol levélben tehát a „közösség állapota csak testileg létezik”. Arról van szó, hogy megjeleníti Pált, aki szellemében, a levélen keresztül van jelen a közösségben (2,5). Ez az elképzelés, amelyet a Márk evangélium keletkezési mintája alapján hoztak létre, bizonyos mértékben alkalmazható az Efezusi levélre is, azonban ettől elválasztandó a Kolosszei levél 2,6.23. A 16.18 versek 3. személyű imperatívuszát Standhartiger egy hatalommal bíró személyre érti, és a minkét versben szereplő „en” praepozíciót lokálisan értelmezi, vagy legalábbis ilyen értelemben (ez az én olvasatom): Senki sem rendelkezhet az étkezések és az ünnepek megváltoztatásáról (16. v.). Senkinek sem szabad az istentiszteleten változtatni, még ha egy angyal jelenlétére hivatkozik is, mert különben átkozott legyen (18a). A kritikus 17. és a hozzá tartozó 18a verseknek az értelmezését E. nem számítja az előzőekhez. Nehéz volna igazolni, hogy a Kolosszei levél szerzője, a zsidó étkezési és naptárhagyomány parancsai ellen, illetve az angyaltisztelet ellen pogány átokformulával küzdene. Az egész 2,9–15-ben meghirdetett krisztológia és annak az 1,15–20 himnuszára való alapozása ellentmond ennek a magyarázatnak. Csak Krisztus tisztelhető, és nem a hatalmasságok és erősségek (ahová az angyalok tartoznak). Mindenekelőtt a 2,20–23 versek félreérthetetlenül világossá teszik mindazt, amit a szerzők íránti²² (hogy nők vagy férfiak, az nem világos) ebben a pillanatban címzettjeiknek a világ elemi

²¹ Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefes (NTS 94) Leiden 1999.

²² Standhartiger ld. fenn, hogy ezen valójában egy (vagy több) szerző, vagy egy (vagy több) szerzőnőt értett-e.

tiszteletéről tartanak. Standhartiger szerint a Kolosszei levél szerzője tanításával ellentmond Pál tanításának (vö. Gal 4,3.9). Végül még egy formatörténeti vagy legalábbis retorikai érv: a 2,16–23-at úgy lehet összefoglalni, mint egy tipikus cáfolatot²³.

II.

Standhartiger tézise sokkal jobban illik az Efezusi levélre. A Kolosszei levél szerzője inkább forrásokat változtatott meg, és nem 70 előtt íródott²⁴, elkerülte azonban minden konkrét szituációnak az említését. Miközben a Kolosszei levél 12 nevet említ, (amelyből a szerző 7 nevet a Filemon levélből vesz át), ebből az Ef levél csak Tichikuszt nevezi meg, a továbbiakban pedig Onesimust. Ezzel egybevág, hogy az Ef levélben az apostol az egyetlen küldöttnek számít, amely egyedül csak a Római levélben történik meg, míg a Kolosszei levél előterjesztésében és utóiratában társküldöttként írta le Timóteust is. Figyelemre méltó az általános és személytelen fogalmazás, annak ellenére, hogy a levél végén találunk jókívánságokat (6,24). A maga teljességében az Ef levél nem tartalmaz polémiát és egyetlen sajátos érvelést sem. Sőt nem tartalmaz egyetlen helységnévet sem a címzettekkel illetően²⁵. A hátrahagyott kéziratokban (P46, Sínai, Vatikáni kódex – az utóbbi korrekció nélküli összefoglalás) szintén hiányzik a helységnév „en Efeso”. Markion megjegyzi (Tertullianusszal és Epipahiuszal együtt) 150 körül, hogy éppen a hiányzó helységnév, amely a címzésben szerepel (Tertullianusnak a latin fordítása alapján) „ad Laodicensis”. Órigenész sem olvasta a helységnévet. Az is nehéz szintaktikai probléma, hogy a cím: „tois hagiois tois usin kai pistois en Khrisztó Iésu” hátravetett mondat, ebből ered szerintem az, hogy valaki először a Kolosszei levélhez hasonlítja, másodsor a „pistois en Khrisztó Iésu” („a Jézus Krisztusban hívőknek), szintagmát az előtte található „kai” szó miatt magyarázó mellékmondatként lehet érteni. Az értelme ez lenne: „a szenteknek, akik Jézus Krisztusban hisznek”. A szenteket tehát úgy definiálja, mint „akik Jézus Krisztusban hívők maradtak.” Ami azt jelenti, hogy a „hagios” fogalmat egyetemes értelemben kitágítja, amely irányzat könnyebben lenne érthető az Efezusi levélben. Ennek a magyarázatnak tehát az a következménye, hogy az Efezusi levél egy páli levél, amely „katolikus levél” (ami azt

²³ Wolter (im. Anm. 18), 115. old.

²⁴ Hübner, H.: An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser (HNT 12), Tübingen 1997, 272, egyszerűen Tritó-Pálnak nevezi a szerzőt.

²⁵ A következőkhöz Sellin, G. Adresse und Intention des Epheserbriefes, in: Paulus, Apostel Jesu Christi FS, G. Klein, hg. Von M. Trowitzsch, Tübingen 1998. 171–186.

jelenti, hogy minden ítéletre váró kereszténynek szól). Ami az „en Efesó” kifejezésnek a címhez való későbbi hozzátoldását illeti, az jól példázza, hogy valószínűleg csak Ázsiában fogadták el ezt az írást.

Általában az Efezusi levél szituációtól elvonatkoztatott karaktere a levél céljára és hagyományozására irányítja a figyelmet. Ezeket a kérdéseket csak akkor tudjuk megválaszolni, ha a tartalmilag nehéz pontokat felismerjük. Három újabb exegéta válaszát tartom különösen mérlegelendőnek, mert ők mindnyájan az egész írást uraló témát az „egységet” (2,11.22; 4,1–16; 5,21–31) tekintik kiindulópontnak.

1.

Karl Martin Fischer²⁶ a hivatalokról beszél: hiányoznak a páli hagyomány másik ágát képviselő parochiális hivatalok: püspök, diákonus és presbiter. Előtérbe kerülnek azonban a terület felett álló hivatalok, mint az apostol, a próféta, ezek mellett az evangélisták, a pásztorok és tanítók (4,11). A hivatalok (elégé nehéz az utóbb említett hármat definiálni) általában karizmatikus megalapozásúak, és nem a lokális intézményekkel állnak kapcsolatban. Mint a pasztorális levelek és az apostoli atyák írásai is mutatják, Ázsiában is az episzkopális irányítás vált gyakorlattá. Az Ef levél szerzője azonban azt a veszélyt látja, hogy ezáltal az egyház egysége törik meg. Ez az egység viszont Pál életében személyén, tekintélyén, valamint kommunikációján keresztül (útjai és levelei) garantált volt. Most azonban az összeomlás fenyeget, és nem létezik összegyeházi intézmény. Az összeomlás az egész Ef levélből, mint egyetlen téma látszik kibontakozni: a pogány-keresztényeknek szolidaritást kellene vállalniuk a zsidó-keresztényekkel, hirdeti (2,11sköv). Mindent összevetve feltűnnek a Pál utáni korszak sajátos útjai, ami a kultuszt, az etikát és a teológiát illeti (ehhez a Kol levélből egy igen átlátható példát tudnék fűzni). Az Ef levél szerzője azonban – a pasztorális levelekkel ellentétben – nem téved polemikus útra, a szakadás irányába, de a kiegyenlítés vagy a közvetítés útját sem választja. Az Ef levél nyilvánvaló terv-nélkülisége valóságos tendenciának tekinthető, a kompromisszumteológiát és a korrekciókat el kell kerülni. Ez áll az igen széles körben előterjesztett parainézisekre is. „Az efezusi levél a közös élet etikáját fogalmazza meg minden mai teológusnak ellentmondva (202). Ennek a közvetítő teológiának zátonyra kell futni, fogalmazta meg Fischer, mivel nem teremt bázist a lelki élet számára.

Néhány dolgot megvilágít ez az elképzelési modell, de további nehézségekbe ütközünk: például azon vizsgálódásokon keresztül, hogy a parainéziseknek a kiindulópontja a felhívás az „egymás iránti szeretetre” (4,2) s eközben 5,1–2 (a szeretet mint „imitatio Dei”, amelynek modellje Krisztus). Ebben a közegben a hallottaknak kettős jelentése van: az első részben a „haustafelek”: a házasság Krisztus és az egyház kapcsolatának a szimbóluma. Nem annyira meggyőző azonban a zsidó- és a pogány-keresztények elkülönülésének szemlélete. A szerző feltételezi, hogy a zsidó-keresztények radikális páli álláspontot képviseltek. A 2,11sköv viszont azt mutatja, hogy a zsidók és a pogányok a páli teológia hatására egyesülnek és ezzel, mint egy új irodalmi koncepcióként az új emberiséget vetítik előre. Az efezusi levél szerzőjét éppen az egész univerzumot radikalizáló alexandriai zsidó teológia befolyásolta. Az ilyen irányzatok, mint a kolosszei levél szerzője bemutatta, csak „filozófiák”-nak tekintendők, melyek éppen zsidó szimbolikán alapultak, ezt itt kizárhatjuk. Hasonlóan vitatott Fischernek a kiinduló hipotézise is, mely szerint az Ef levél szerzője a közösségek episzkopális szervezete ellen lenne. Ez nem más, mint a hallgatásból vett érv, *argumentum ex silentio*.²⁷

2.

Eberhardt Faust²⁸ könyve mindenekelőtt az Ef 2,11–22-re, illetve az efezusi levél teológiájának hellenista–zsidó gyökereire, valamint Philónnak a gnoseológiai üdvösség értelmezésére koncentrál. Ő fedezte fel ennek a koncepciónak a szociáltörténeti implikációját és politikai háttérét. Az Ef 2,16–16 formatörténetileg egy enkomion – összevethető az augusztusz-enkomionnal Philónnál. A Legatio ad Gaium 145–147: A császárt mind béke-alapítót dicséri, ugyanezzel a formulával dicséri Krisztust egy tényekkel szembenálló kijelentésben. Fontosabb tehát a hagyománytörténeti keletkezése a „fő” és „test” motívumnak. Philón a Logoszt mint az Ideál-világ „kefalé”-jét értette, ebben a platonikus értelemben az ideál-világ piramisának a csúcsán áll, ugyanakkor hierarchikusan is szemlélte az alárendelt ideákat, amelyeken uralkodott (Som 1,128, Qex 2,117). A Logoszt azonban az egység és a béke principiumának tekintette (Conf 146f lásd a Conf 41–43 alatt). Azonnal megjegyzi azonban Faust, hogy a test és a fej koncepciónak politikai előtörténete is van: Abban az értelemben, hogy a sok népet és val-

²⁷ Lindemann, A.: Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Ephesenbriefes ZNW 67 (1976) 235–251, 241sköv.

²⁸ Faust, E.: Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 74). 1993

lást egybefogó Római Birodalom ideológiájában a császár a fej (caput vagy animus)²⁹, és birodalma a test, amelyet vallásilag magyaráznak. Ez az egység-ideált kell tehát megőrizni. Ezen hasonlóság alapján Faust az Ef levélben a test–fő motívum kontrapontját a római egység-ideában látja: az egyház Krisztus fősege alatt egyetemesként jelenik meg, szociálisan a Római Birodalom ellenhatalmaként, amit egy császári fő vezet. Ennek a koncepciónak az összefoglalója egy zsidó-keresztény szerző volt, aki valószínű a Pax Caesaris negatív élményéből indult ki a „bellum iudaicum” után (482). A második mondat ebből az idézetből nyilvánvaló spekulatív – amint azt a szavacsók valószínűleg jelzik.

3.

Újólág megjelent a régi tézis, hogy az Ef levelet vagy az apostol maga³⁰, vagy egy pál-tanítvány³¹ foglalta össze és hagyományozta át, vagy egy olyan „summa teologica”, amelynek ismét keletje van. Ez jól magyarázná az írás szituációtlanágát. Ez az új interpretációs kísérlet azonban eltér a régítől, amennyiben az összefoglalás célját a történeti szituációból, vagyis az apostol távollétéből fakadó krízisből magyarázta: az efezusiak minden gondja abból az alapvető problémából adódik, hogy Pál, aki az egyesítés tekintélyi forrása, nincs jelen (D. M. Deade)³². Michael Gese az efezusi levelet a „páli iskola teológiai végrendeletének tekinti”.³³ Az összeállító egy tekintélyes páli tanítvány, aki azonban egy bizonyos távolságot tart a páli korszaktól, hogy egy záró összefoglalóját adja Pál teológiai hagyományának. Ezt ebben az időben csak egy izolált, a páli teológiai vitáktól mentesen fejlődő közösségben tehette meg. Ebben a helyzetben a szerző Efezusra vonatkozó koncepciója egyben az egységes univerzális egyház koncepciója is, amely aztán az apostoli atyák idején, mindenekelőtt Ignác révén gyakorlattá

²⁹ Seneca: De Clem. 1,5,1, Tacitus, Ann. 1,12–13, vö.: Faust, 283–287.

³⁰ Schlier, Z. B. H.: Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, 3. Aufl. Düsseldorf 1962, 21sköv. (Misztérium-beszédmod, Bölcsességi beszédmod).

³¹ Conzelmann, Z. B. H.: Der Brief an die Epheser, NTD 8 (1981) 86–124, 86 (egy teoretikus teológiai tanulmány, melyet levél formába öltöztettek).

³² Meade, D. G.: Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorsip and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition (WUNT 39), Tübingen 1986, 148. – amelyet azonban mint hamis tanítást értékel.

³³ Gese, M.: Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief (WUNT 2–99), Tübingen, 1997, 271.

is vált (erről azonban Gese püspök koncepciója nem beszél)³⁴. Lezáró és egyben normateremtő is, amikor Pál személye miatt az új szituációt meg kellett állapítania: a korábbi apostoli most mint norma funkcionál az apostol utáni jelen számára és teljhatalmat ad a tanítóknak és igehirdetőknek³⁵. A szóteriológiai jövő „ekkleziológiaiilag nincs megformálva” vagyis kollektívan összefoglalva (260). Ez a háttér kettős kinyilatkoztatási sémán alapszik 3,1–7 és 3,8–13 teljes joggal magyarázza: az apostol számára parancsként adott kinyilatkoztatás való az üdvösség tervében megvalósult (1–7 v. vagy 8sköv.), és azt az egyház kapta meg, vagyis hogy azt az apostol utáni jelen számára magyarázza. Összefoglalva, az apostol maga is az igehirdetés tárgyává vált³⁶. Összességében tehát az Ef levél, mint a páli teológiai koncepcióknak záró bemutatása..., melynek követelménye, hogy „időtlen érvényességgel bírjon” (265). Végül Gese a Kol és Ef levelek körülményeire utal: az Ef levélből hiányzik a Kol levélben megtalálható időbeli távolság Pál halálával kapcsolatban. Ezért a Kol levélben lefektetett interpretációs fázist követte egy második szakasz³⁷. Gese legfőbb tézise az, hogy az Efezusi levél szerzőjének sikerült „a páli teológia egy összefoglalóját adni” (271), és „ezzel az egyetlen olyan összefoglalót, amely a páli teológiát a Pál utáni korszaknak átadta” (274). Elfogadható, hogy az Ef levél összevetve a Kol és 2Tesz levelekkel, (mindkettő egészen speciális vonalat követ) egy általános és szisztematikus bemutatása a páli teológiának, amely, mint ilyen eltér a pasztorális levelektől, melyeket az intézményekre vonatkozó akkor aktuális kérdések sokasága ural. Nem szabad azonban úgy tekinteni, hogy az Ef levél szerzője a páli teológiának egy konzervatív szemléletét adja, amennyiben azt elszakítja a helytől és az időtől, hanem inkább arról van szó, hogy egy radikális metafizikai és misztikus kifejeződése annak, ami sok vonatkozásban összehasonlítható a jánosi teológiával. Ezt a tendenciát egy időben E. (mindenesetre igaztalanul) gnosztikus jelzővel illette, és még a Kol levélbe is belevetítette, ott azonban az aktuális összecsapások kevésbé tűntek alapvetőnek, és hiányzott a alexandriai zsidó teológia befolyása, amely a páli kereszténységben nyilvánvalóan a legmagasabb szinten a római hellenista kultúrában jelentkezett.

³⁴ Vö.: im. A-nál 26.

³⁵ Az, hogy vajon az „evangélisták”, „pásztorok”, „tanítók” az itt meghatározott funkcióval rendelkez-e, azt nem igazolja – ellenkezőleg: A Didachében a „tanítók” a karizmatikus hatalmi körbe tartoztak, hasonlóan a prófétákhoz (Did 13, 1sköv. – vö. Ehhez Niederwimmer, K.: Die Didache (KAV), Göttingen 1989, 228sköv.). Hasonlóan számol a tanítókkal (vö.: Hirt des Hermas, ehhez Leutzsch, M.: Hirt des Hermas (Schriften des Urchristentums 3) Darmstadt 1998, 134sköv.).

³⁶ Merklein, H.: Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefs, in: Kerstge, K. (kiad.): Paulus in der neutestamentlichen Spätschriften (QD 89), 1981, 25–69.

³⁷ Végül Roloff, J.: Die Kirche im Neuen Testament. NTD erg. 10. Göttingen 1993. 223.

Bár érinti ezt, de az Ef levél, az újszövetség minden más Pál utáni levele közül a leginkább hiteles módon tükrözi a páli levelek teológiáját (azt gondolja azonban, hogy talán egészen az 1Tesz levélig használták). „Páli” volt a maga reális apokaliptikus eszkatológiájával – és az apostol egyedülállóan ambivalens kijelentéseivel, amelyeket tovább vitt. Jóllehet különösen az Ef levélben a paulinizmusnak a továbbfejlődését is felismerhetjük, a szintézis szándéka vonatkozásában azonban elszigetelt kísérlet maradt³⁸, viszont a páli teológiát a korai patrisztikának közvetítette (többek között Jusztinosz, Alex. Kelemen, Órigenész számára)³⁹

III.

Nem véletlen, hogy Kr. u. 70 után az eszkatológiában problémák léptek fel, mind zsidó, mind pedig keresztény részről. A 66 és 70 közötti események a közeli világvégvárast sokkolták, végül pedig a templom lerombolása krízist és depressziót eredményezett. Zsidó részről ezt a problémát a 4 Ezdr és a szír Baruk apokalipszisen keresztül igyekeztek teológiailag megoldani, és a hagyományos farizeusi írásktatást végül is a Templom nélkül valósították meg. Keresztény oldalon a hellenista–zsidó teológia ontológiai és misztikus jellege kínált megoldást arra, hogy egy a későbbiekben keletkező világban éljenek, melybe az ember azonnal a halála után bejut. A Kol levél, ha a jánosi írások felől nézzük, ennek a kezdete nem megragadható – de ez lenne az eszkatológia váltásának az első tanúja. Ez lesz a páli teológiának az ambivalenciája (különösen az eszkatológiáé), egyszerre apokaliptikus és megelőlegzett, és a jelenben is létezően perfekcionista szoteriológiából áll, ennek javára ugyan nem oldotta fel, de mégis áthelyezte hangsúlyait. Ha ennek feltűnését a Kol levélben (ahogyan én képzelem) 70 előttre tesszük, akkor más üdvösség-perfekcionista faktoroknak is szerepet kell benne játszania. Itt gondolhatunk a kolosszei „filozófia” keletkezésére, amely ebben az időben, az apostol halála után, csak a pszeudepigrafikus fikciók segítségével történhetett meg, nem állt ugyanis rendelkezésére más tekintély. A Kol levél szerzője érvelésében egy

³⁸ A törvény kérdéséhez például az apostoli dekrétumon keresztül az eszkatológia reapokaliptizálásához ld. Müller, U. B.: *Zur frühchristlichen Theologie-geschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende zum zweiten Jahrhundert n.Chr.*, Gütersloh 1976, Sellin (i. m. Anm. 10), Reichert i. m. Anm. 8), 529sköv.

³⁹ Ehhez ld. Ruina, D.: *Philo in Early Christian Literature: Survey* (Compendia Rerum Iudicarum ad Novum Testamentum III.3) Assen-Mineapolis 1993, ders *Philo and the church and the Church Fathers: A Colletion of Paneers* (Supplements to Vigiliae Christianae 32) Leiden 1995.

kozmosz krisztológiára megy vissza, amelyet bizonyos hellenista–judaista körök képesek voltak befogadni (Kol 1, 15–20). Nem akarom azonban ezzel azt is állítani, hogy ezt az Efezusban is tevékenykedő Alexandriai Apolló tette, mivel az alexandriai Logosz-teológia közötti hidat érintette, amely azonban a Kol 1, 15–20-szal kezdődik, és aligha Alexandriai Philón alkotta meg.⁴⁰

Ebben az összefüggésben a kolosszei filozófia keletkezéséről hadd éljek még egy feltételezéssel. Az utalás a „stoicheia tu kosmu”-ra a 2,20-ban származhatott a páli iskola hagyományából végső soron a Gal 4,3.9-ből is és Pálnál, mint valláskritikai hely funkcionálhatott (vö.: Philon VitCont 3–4). De könnyen elképzelhető, hogy a Galáciából származó zsidó-keresztény tendencia – talán szinkretista vonatkozásokkal gazdagodva – Ázsiában is elterjedt, ahol mivel erre az apostol többé nem tudott reagálni, egy „tanítvány” a maga „Pál”-iratában, a helyébe lépett. Ilyen Tóra-orientált irányzatok az első század vége felé akadtak Ázsiában, erről meggyőzhet m. E., mivel Jakab és Júdás neve alatt írások születtek, ahol „Júdás” Jakab testvéreként szerepelt, aminek megint programadó jelentése van. Jakab nemcsak azért nem tekinthető „pseudonimnak”, mivel ő az Úr testi testvére volt, hanem mivel az ősegyház vezetője volt, aki „igaz”-nak számított.⁴¹ Nagyon valószínű, hogy keresztthivatkozás van a kolosszei és a Júdás levél között, legalábbis R. Heiligenthal⁴² feltételezi ezt. Ha Júdás ellenségei nem a szexuális kicsapongás, hanem az angyalok tisztelete ellen szálltak vitába⁴³, akkor itt a Kol 2,16sköv utóhatását ragadhatjuk meg⁴⁴. Heiligenthal azonban egy lépéssel tovább megy, és hagyománytörténeti kapcsolatot állít a Kol 2,16sköv támadott angyaltisztelet és Júdás levél szerzőjének álláspontja között. Azt állítja, hogy az történt, hogy egy (kanonizált és ezzel mintegy ortodoxnak elfogadott) páli hagyomány keretében Júdás egy „heretikus” álláspontot képviselt, és ettől visszatért egy korábbi páli „iskola” által képviselt „heretikus” álláspontra (a zsidó-keresztény angyaltiszteletre), hogy egy „ortodox” álláspontot vegyen fel. A Kol levél ellenségeinek örökségét tehát a Júdás levél szerzőjénél találhatjuk meg újra, és az általa bemutatott örökség a Kol levélben, mint

⁴⁰ vö.: Hegermann, H.: Die Vorstellung von Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (TU 82), Berlin 1961, Wolter (im Anm. 12) 76.

⁴¹ Eusebius, Kirchengeschichte II. 23,4–18, vö.: Josephus: Antiquities 20,200 – mindkettőt fordította és kiadta: Conzelmann, H.: Geschichte des Urchristentums (NTD erg. 5), Göttingen⁵ 1983. 146. old. sköv.

⁴² Heiligenthal, R.: Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes (TANZ 6), Tübingen 1992.

⁴³ Sellin (im. Anm. 9), 212sköv.

⁴⁴ 221sköv

a páli hagyomány hereziseként magyaráztatott. Ehhez hasonlóan szenzációs eredménnyel találkozhatunk, hiszen a 1Tesz és 2Tesz levél esetében ahol a „tisztá” 1Tesz levél állítása a 2Tesz levélben „tévesnek” minősül és mint „téveset” hirdetik ki⁴⁵.

Végül ismét visszatérek a kiindulóponthoz: a páli hagyomány konszolidációja, amely a Kol és Ef levél ambivalenciájában egyesül (és abban egyoldalúvá is válik), más konszolidációs folyamatokra is felhívja a figyelmet, amelyek más irányba mennek a paulinizmuson belül (Pasztorális levelek) és azon kívül is (Katolikus levelek). Ezekben nem polarizált teológiai egységre való törekvéseket fedezhetünk fel, amelyet az Ef levél is példáz, amely nem nyit újabb frontot. Azonban a két ellentétes iránynak a kanonizálása újabb ambivalenciához vezet. Jóllehet a konszolidációs folyamatok a kánon lezárása után is folytatódnak, azonban csak „meta-szinten” a kánoni szövegek magyarázata esetében. Az a tendencia, hogy a többféle irányzatot felfedezzük, és az összefüggéseiket magasabb szinten kössük össze ismét, a differenciálódás és a pluralizmus lehetőségét veti fel. Henning Paulsennek van egy későbbi felvetése (a kezdet bizonytalanságáról⁴⁶), az a folyamat, amelyben minden radikalizálódást leírtunk, annak jellemzője, hogy nem kedvelték a többértelműségeket: „A kezdeti szövegek bizonytalanságtól a későbbi teológiai egyértelműség felé tartó útnak nem kell feltétlenül kizárólagosnak és elhallgattató jellegűnek lenni. Ez jelentheti azt is, hogy átgondoljuk, és újra megközelítjük a kezdetek sokféleségét, de ez a mai teológia egyértelműségének elhagyásához vezet.”⁴⁷

⁴⁵ Vö.: Lindemann, A.: Zum Abfassungsweck des Zweiten Thessalonicherbriefes, ZNW 68 (1977) 35–47, Marxen, W.: Der zweite Thessalnoicherbrief (ZBK NT 11.2), Zürich 1982.

⁴⁶ Im. Anm. 6.

⁴⁷ Gesammelte Aufsätze (im. Anm. 6), 299.

SZÉCSI JÓZSEF
PROZELITÁK.
„BETÉRÉS” A ZSIDÓSÁGBA

1. שבע מצוות בני נוח

Az ún. noéi törvények héber neve: Sevá micvót bené Nóách. Azon 7 törvény, amelyet a pogányoknak, a nemzsidóknak is be kell tartani. Ezeknek alapja az Ádámnak szóló parancs (1Móz 2,16) és a Noével a vízőzön után kötött szövetség (1Móz 9,4) rabbinikus értelmezése (Genesis Rabba 34; Szánhedrin 56a). Vannak ezen törvényeknek változatai, mégis az általánosan elfogadott 7 törvény: 1, a bálványimádás; 2, az istenkáromlás; 3, a gyilkosság; 4, a szexuális bűn (fajtalankodás); 5, a rablás (lopás); 6, evés az élő állatból (az élő állat levágott tagjának fogyasztása); 7, a tulajdonjog tisztelete (Szánhedrin 56a; Ávodá Zará 8:4). A zsidó hagyomány szerint ezektől az ősember is tartózkodott. Ha a nemzsidók áthágják ezeket a törvényeket, rájuk is halál vár. A Tóra többi törvényei csak a zsidókra vonatkoznak, bár a nemzsidók is betarthatják azokat. Azokat a nemzsidókat, akik betartják a noéi törvényeket, helybéli idegennek, gér tósávnak kell tartani, akikre kiterjed a zsidó közösség támogatása (Ávodá Zará 64b). Maimonides, a nagy zsidó gondolkodó úgy vélte, hogy a jámbor nemzsidók azért tartják meg ezen törvényeket, mert úgy gondolják, hogy ezek benne vannak a Bibliában. Egyenlővé tette a noéi törvények megtartóit az igaz emberekkel (gér cedek), a chászidokkal, és így egygé a zsidó néppel, akik részesülni fognak az eljövendő világban, a túlvilágban. Moses Mendelssohn nem értett vele egyet és azt mondta, hogy a nemzsidók azért tartják be a noéi törvényeket, mert azok ésszerűek és erkölcsösek.

A 7 noéi törvény a rabbinikus tradíciónak a Bibliából eredő erkölcsi létminimuma, mely minden emberre nézve kötelező (Szánhedrin 56–60). A zsidóknak kötelező a Tóra teljes megtartása. Az 1Móz 9,12–13 szerint mindenki „Noé szövetségének fia”: „Majd ezt mondta Isten: Ez a jele a szövetségnek, amit én szerzek veletek és minden élőlényvel, amely veletek van, minden nemzedékkel, örökre: szivárványívemet helyezem a felhőkre, az lesz a jele szövetségemnek, melyet én a világgal kötök.” A 7 noéi törvényben az utolsó kivétellel mindegyik negatív, mely inkább a többi rendelkezés összefoglaló értelmezése. Bálványimádás esetén, bár a nemzsidóknak nincsen „istenismeretük”, mégis esküvel kell megtagadni a hamis istenképet (Megillá 13a; Kiddusin

40a). Ez a törvény magára a bálványimádásra vonatkozik, és a nemzsidóktól nem kívánja meg a vértanúság elszenvedését (Szánhedrin 74a). Embervért azonban nem lehet ontani, itt a mártírium választandó (Peszachim 25b).

Úgy gondolták, hogy az iszlám hívei követik valójában a noéi törvényeket, hisz a keresztények Jézust imádják, tehát bálványimádók. A kései középkor óta a keresztények is noé fiainak számítanak a Szentháromságtan zsidó értelmezése alapján („egyesülés”). A nemzsidók számára az istenkáromlás, a gyilkosság és a lopás az érvényes társadalmi törvények szerint is tilos. A lopás tilalma a cselekvés sokféle módozatára vonatkozik, pl. katonai hódítás esetén (Rási a Szánhedrin 57a-hoz). A nemzsidók részére vannak különböző előírási listák (Szánhedrin 57b). Tilos pl. a varázslás, a kaszt-ráció, a magvak keresztezése, az áldozat megbecstelenítése. Parancs van a jótékonyság gyakorlására, a nemzésre és a Tóra tiszteletére (Chullin 92a). Ezek a noéi törvények legismertebb további kifejtései. A noéi törvények tehát egy kiválasztott egység a gyakorlatban létező zsidó parancsok közül. A zsidóknak kötelező a noéi kódex megtartása, bárhol is vannak. Maimonides szerint a nemzsidóknak a noéi törvényeket nem úgy kell értelmezni, mint amit kiérdemeltek saját tulajdonul, hanem isteni kinyilatkoztatásként. Az etika, a morál nem pusztán evilági normatíva, hanem isteni törvény.

Felvetették, hogy talán létezett egy, a sínai-hegyi törvénykezést megelőző törvény-hagyomány is, melyet a sínai-hegyi kinyilatkoztatás után már csak a nemzsidókra kellett értelmezni. Ez egybecsengett Rabbi Johanan nézetével (Jevámót 62a). A noéi szövetség gondolata folyamatosan jelen volt a zsidó gondolkodás történetében. Modern zsidó gondolkodók, mint Moses Mendelssohn és Hermann Cohen a noéi parancsok eszméjét Izráél és az egész emberiség közös és ésszerű etikai alapjának tartják (Hermann Cohen: *Religion der Vernunft* (1929), 135–48, 381–8). Noéban az emberiség egységének és folytonosságának szimbólumát látják. Vannak nézetek, mely szerint az emberiség végső állapotában fogja majd tartalmazni mindkét elemet: a zsidóságot és a noé fiait; mások szerint noé fiai az utolsó előtti szintet jelentik, amikor is bekövetkezik a Tóra mindent betöltő egyetemessége (Ávodá Zará 2:1).

A Deuteronomiumban találunk egy listát (18,10–11): „Ne legyen köztetek olyan, aki fiát vagy leányát áldozatul elégeti, ne legyen varázslást űző, se jelmagyarázó, kuruzsló vagy igéző! Ne legyen átokmondó, se szellemidéző, se jövődömondó, se halottakról tudakozódó!”. A Jubileumok könyve (7:20) feljegyez egy lényegi különbséget, amikor nem 7, hanem Noé fiainak 6 parancsáról beszél: 1, az igazságosság betartása; 2, a test szemérmének betakarása; 3, a Teremtő áldása; 4, a szülők tisztelete; 5, a környezet szeretete; 6, őrizkedés a parázناسágtól, a tisztátalanságtól és minden gonoszságtól. Az

ApCsel 15,20-ban utalást találunk 4, nemzsidókhoz intézett parancsra: „tartózkodjanak a bálvány okozta tisztátalanságtól, a paráznaságtól, a megfulladt állattól és a vértől.” Ezen lista egyike lehet azoknak, melyek a Pentateuchus alapján készültek.

Maimonides szerint a noéi törvények elfogadásának alapja a nemzsidók számára az isteni tekintély és a mózesi kinyilatkoztatás. A Tórának a zsidók előtti tekintélyéről mondja 2Móz. 24,7: „Engedelmesen megteesszük mindazt, amit az ÚR rendelt!”. A Szánhedrin traktátus szerint (88a): „Ő (Isten) felfüggeszti a hegyet egy hordóhoz hasonlatosan és ezt mondja: Ha elfogadjátok a Tórát, jó, ha nem, akkor a temetéstek lesz!”. A noéi törvényekkel kapcsolatban kérdés volt a talmudi korban, hogy természeti törvényről, vagy a nemzsidók viselkedésének szabályozásáról van-e szó. A Jómá 67b szerint ezen törvények nem részei a kinyilatkoztatásnak. A Genesis Rabba (16:6; 24:5) szerint a 7 noéi törvényből 6 Ádámnak lett kinyilatkoztatva. A 7 törvény közül a húsevással kapcsolatos korai kinyilatkoztatás lehet, mert a vízözönig a húsevés tiltott volt (1Móz 1,29–30): „Nektek (ti. az embernek) adok az egész föld színén minden maghozó növényt, és minden fát, amelynek maghozó gyümölcse van: mindez legyen a ti eledetek. Minden földi állatnak, az ég minden madarának és minden földi csúszómászónak pedig, amelyben élet van, eledelül adok minden zöld növényt.” (Büchler Zsigomond: Magyar Cenóh-Urenóh. Dunaszerdahely, 1928.5. old.).

2. A betérés

A prozeliták föl vételét, a betérést a zsidóság pontosan meghatározza. „Miként az izraelitáknak a pusztában a szövetségkötés előtt 3 feltételt kellett teljesíteni, nevezetesen a körülmetélést (2Móz 12,48), a vízzel való meghintést (2Móz 19,10) és az áldozatvitelt (2Móz 24,5), úgy kell a prozelitáknak a szövetségbe való betérésnél ugyan ezen 3 feltételt teljesíteni.” (Keritót 81a). A betérőnek tanulmányozni kell a judaizmust, szívbéli elhatározás kell a „parancsolatok jármának” elfogadására, így lesz gér cedek. A leendő betértet „bal kézzel el kell utasítani, míg jobb kézzel oda kell húzni”, azaz az első 3 alkalommal meg kell tagadni, de utána be kell fogadni a jelentkezőt. A tannaiták (=tanítók; Kr.u. I–III. sz.) ezt kérdezték a prozelitától: „Mi a célod? Nem ismeretes előtted, hogy Izrael népe ma nyomorog, üldözött, száműzött és állandóan szenved?” Ha azt válaszolja, hogy „Tudok erről, és nem vagyok méltó.” – azonnal befogadjuk, és további tájékoztatást adunk neki. „Nem szabad túlterhelnünk, sem túlságosan aprólkosnak lennünk vele szemben.” (Jevámót 47a; Gérim 1). A háláchá (=törvény) elfogadja azok jelentkezését is, akik házasság miatt, társadalmi előbbrejutásért vagy

félelemből térnek be (Jevámót 24b). Egy prozelitának a befogadása az „isten jelenlét szárnyai alatt” a gyakorlatban a körülmetélést, a bemeztetést és az áldozatbemutatót jelentette (Gérim 2:4). Napjainkban a felnőtt betéréséhez legalább fél éves, de inkább egy éves, vagy még hosszabb tanulás szükséges. A betért zsidót nevében nem vér szerinti szüleinek fia vagy lányaként jelölik meg, hanem „Ábrahám atyánk gyermekeként”. Az áttérésnél érvényben lévő zsidó törvények (1868: LIII; 1895: XLIII.) pontos megtartásával pl. az 1940-ben Budapesten kiadott „Kálmán Ödön: A rabbi könyve” (70. old.) rendelkezett az áttérő előző felekezetéből való tanúk jelenlétében történt szabályos kilépésről. A felnőttek a vallás alaptörvényeiből vizsgát tesznek (Jóre Dea 268.§.). A nőt rituális fürdőbe küldik, a férfit csak a circumcisio után. Mindkettőnél szükséges a bét din. A brit milánál bráchát mondanak. Gyermekeknél is kell a bét din, de a tevő csak a megfelelő kor elérésekor esedékes. Áttérő brit milája nem eshet szombatra. A befogadást (kábbol) ünnepélyes szavakkal legalább 3 férfi jelenlétében mondják ki.

2.1. ברית מילה

Rabbi Eliézer és Rabbi Josua nem értettek egyet abban, hogy aki volt mikvében, de nincs körülmetélve az prozelitának tekinthető-e, és fordítva. Rabbi Eliézer szerint az is prozelita, aki csak egyet is teljesített a két feladat közül. Rabbi Josua azonban mindkét feltételt kötelezőnek tartotta. A háláchikus álláspont szerint: „Nem lehet prozelita, ha nincs körülmetélve és bemeztetve.” (Jevámót 46b). Ha nincs jelen a három tagú bét din, akkor a betérés érvénytelen (Jevámót 46b–47a). Egyesek szerint a bét din (dajján – sófét: bíró) három tagjának csak a követelmények elfogadását kell tanúsítani és nem a bemeztetést. Maimonides szerint, aki csak két tag jelenlétében volt a mikvében, az nem prozelita. Sámáj és Hillél iskolájának is volt különvéleménye. „Bét Sámáj azt állította: A körülmetélés vért kell venni tőle. Bét Hillél pedig azt állította: Nem kell a körülmetélés vért venni tőle.” (Tószefta-Sábbát 15:9; Sábbát 135a). A legtöbb tekintély Sámáj mellett döntött. Áldást mondtak a prozeliták brit milájánál (Sábbát 137b): „Te, aki megszenteltél bennünket parancsolataiddal, és elrendelted, hogy körülmetéljük a prozelitákat és vegyük tőlük a szövetség vért.” A brit milá alkalmával a betért kap egy zsidó nevet, mert apja nem volt: **בן אברהם אבינו** – ben Ávrám ávinu – Ábrahám atyánk fia, aki a Midrás szerint az első betért pogány volt, és így minden prozelita apja. Ezért az Ábrahám kedvelt prozelita név. Pál a Galata levélben ezt mondja (5,3): „Ismét bizonyosságot teszek minden embernek, hogy aki körülmetélkedik, köteles az egész Törvényt megtartani.”

2.2. בִּילָה

Nem vezethető le a pogány tisztulási szertartásokból a zsidó és a keresztény bemerítkezés, de ezekben a kultuszokban is alkalmazták a tisztulás szimbolizálására a vízzel való meghintést, mosakodást, fürdést. Tisztulási szertartások voltak a Kübele-kultuszban, a Sabasios-, a Dionüosz-misztériumban (étkezés és avatás közti fürdő), az Isis- valamint a Mithras-misztériumokban. A Kübele-mítosz taurobolium-ja érzékletes képet nyújt ebből a világból. A beavatásra váró egy gödörben helyezkedett el. A gödröt lyukacsos deszkával lefedték és a deszkán leölték a bikát. A bika vére a deszkán keresztül ráfolyt az emberre, aki minden cseppet őrzöngve igyekezett fölfogni. Még a szájába is engedte a vért, hogy belül is megtisztuljon.

A tevilá vagy töviló, az „alámerülés” azáltal, hogy valaki alámerül egy forrásban vagy a mikvében, és megszabadítja magát a tisztátalanságtól. A férjes asszony a mikvét menstruáció után használja, mielőtt újra szexuális kapcsolatot létesít férjével. A nők általában a Ruth vagy a Sára nevet veszik fel új, zsidó névként. A nemzsidóktól vett főzödényeket is mikvébe mártják (tevilat kelim) használat előtt. A férfiak Jóm Kippur előtt mennek a mikvébe, hogy tisztán lépjenek Isten elé. A főpap Jóm Kippurkor ötször végzett tevilát. A kabbalisztikus hagyományok követői szombat előestéjén, a haszid mozgalom követői pedig mindennap imádság előtt megfürdenek benne. A Széfer Tórát és a mezúzákat írók az istennév leírása előtt tevilát csinálnak. A Talmudban a mikve törvényeivel külön traktátus, a Mikváót foglalkozik. A brit milá után 7 napra mehetett csak a mikvébe a betért, mely elengedhetetlen kelléke volt az áttérési folyamatnak.

Az alámerülés lényege a teljes elmerülés a mikvében, vagyis az „élő víz”-ben, nem pedig csak vízzel való leöntés. Az általában esővízből feltöltött mikvéhez egy vezetékes vízből készített fürdő is kapcsolódik. A mikve, a „vízgyűjtő” legkevesebb 762 liter vizet kell, hogy tartalmazzon az alámerüléshez. A Damaszkuszi Irat figyelmeztetett (X. 11–13): „Ne mosakodjék senki piszkos vízben, vagy olyanban, amelynek mennyisége kevés ahhoz, hogy belepje őt.”

A prozelita bemerítkezés nem egyszerűen egy „másik” tisztulási szertartás a mózesi rendelkezések mellett, hanem egy egyszer gyakorolható beavatási cselekmény. Más mosakodást titokban, vagy egyénileg is gyakorolhatnak, a prozelita bemerítkezést azonban csak nyilvánosan. A cél a megfigyelés, a szabályok betartásának ellenőrzése. A bemerítés előtt a jelölt bizonyosságot tett kérdés-felelet formájában. A prozelita bemerítkezés tehát nem magánesemény volt, amint Keresztelő szent János hasonló ténykedése sem. A prozelita bemerítkezéssel vége lett a pogányságnak, a jánosival az előző

bűnös életnek. A prozelita bemerítkezés hitvallás volt, a jánosi erkölcsi változás, értelmi döntéssel.

A kabbalisztikus világ tovább színezi a mikve rituáléját. Amit egy asszony lát, amikor kilép a mikvéből, melyben a menstruáció után megfürdik, kihat gyermekére. Ha kutyát lát, gyermekének arca kutyaszerű lesz, ha szamarat, akkor a gyerek buta lesz, ha nem-törődöm embert lát, úgy gyereke is az lesz. Feljegyzések szerint volt, hogy az asszonyt bekötött szemmel vezették haza, hogy csak arra gondolhasson, hogy egy jámbor emberrel találkozott. Ha lovat lát, az jó, mert gyermeke boldog lesz és örömét leli a Tórában. Ha tudóssal találkozik, az szintén szerencsés. A Talmud beszámol a jóképű Jóhánán rabbiról, aki a mikve előtt szokott üldögegni, hogy az onnan kilépő asszonyok őt lássák, és gyönyörű gyermekeik legyenek. Akik ezt nehezményezték, azoknak ezt mondta: Nem foglalkoztatnak erkölcstelen gondolatok, mert az asszonyok, akik kijönnek, számomra fehér hattyúk.

2.3. קיבן

A Templom fennállásának idején a briti milát és a tevilát egy áldozat felajánlása követte. A Szentély lerombolása után az áldozat megszűnt. Az áldozatbemutatás (הרציה) minden betérőnek a kötelessége volt. Aki így a zsidóságba felvételt nyert, az „minden tekintetben olyan, mint egy zsidó” (Jevámót 47b). Kétféle áldozat volt lehetséges, a bűn miatti: gerlice vagy galambfióka, és az égőáldozat: esztendő bárány. Rabbi Johanan ben Zakkai hozta azt a rendelkezést, hogy amikor nem lehetett áldozatot bemutatni, akkor a prozelitáknak nem kellett félretenni pénzt az áldozatra (Keritót 9a). Így csak a brit milá és tevilá maradt meg.

2.4. A betért jogai

A legrégebb történelmi tanúság, Sámáj és Hillél véleménye, mely a pészáchi vacsoráról maradt fent a prozelitáról (Peszáchim 8:8). Sámáj szerint pészách előestéjén a prozelita mehet a mikvébe, hogy aztán részt vegyen a széderen. Hillél szerint nem lehet rajta jelen, mert olyan a prozelita egykori pogányként, mint aki megérintette a sírt, és így tisztátalan lett, vagyis csak 7 nap múlva tisztulhat meg. Egy anonim misna szerint egy prozelita nem tehet hitvallást a cicit felvétel után, mert abban ez áll: „A földet, melyet Te adtál nekünk, valamint az első gyümölcsökkel kapcsolatban, melyekről az ÚR megesküdött, hogy nekünk adja.” (Bikkurim 1:4). Egy hagyomány szerint Rabbi

Juda megengedte egy prozelitának, hogy olvassa ezen szakaszt arra hivatkozva, hogy Ábrahám minden ember atyja volt (Bikkurim 1:4; 64a). A prozelita betérésének pillanatában megszünteti korábbi kapcsolatait, és a hagyomány szerint így „egy újszülött gyermeknek tekintendő”. Korábbi törvény szerint egy prozelita elveheti házastársul rokonát. Ezt azonban később az írástudók megtiltották, mondván: „ne mondhassák: egy nagyobb szentségből egy kisebb szentségbe léptünk” (Jevámót 22a). A prozelitától rokonai nem örökölhetnek. Ha betérése után nem születnek utódai, úgy vagyona és ingósága senki tulajdonának nem tekinthető, és bárki megszerezheti azokat tulajdonul (Bává Vátrá 3:3; Gittin 39a).

Egy prozelita feleségül vehet egy zsidó nőt, sőt még egy papnak a lányát is (Kiddusin 73a). Egy prozelita nő azonban nem házasodhat kohanitával, kivéve, ha már 3 éves és egy napos korában betért (Jevámót 60b). Rabbi Jose megengedi, hogy egy prozelita férfinak vagy nőnek a lánya kohanitával házasodjék. Ezt azonban Rabbi Eliezer ben Jákob vitatja. A hagyomány ebben az irányban ment tovább. Az amoriták úgy döntöttek, hogy csak azokban az esetekben követik Rabbi Eliezer ben Jákobot, amikor a házasság még nem jött létre. Ha egy prozelita nő már egy kohanita felesége, nem kell elhagynia (Kiddusin 4:7). Egy prozelita egy „mámzér”-ral (törvénytelen gyermek) is megházasodhat. Egyesek súlyt fektettek a jogban arra, hogy a betért pogány származása mikorra merülhet feledésbe.

A prozelita nem viselhet közhivaltalt. A rabbik ezen határozatot az 5Móz 17,15-re alapozták, miszerint zsidók fölé zsidó vezetőt kell kinevezni. Ez azonban nem vonatkozik arra a prozelitára, akinek anyja vagy apja zsidó származású (Jevámót 45b; Kiddusin 76b). A prozelita nem töltheti be a bíró szerepét egy bűnügyben bíróságon, de tevékenykedhet egy polgári eljárásban (Szánhedrin 36b), és ítélezhet egy prozelita társa felett is bűnügyben (Rási a Jevámót 102a-hoz). A legtöbb esetben azonban a prozelitát a bírói hivaltaltól is eltiltják. Mások szerint polgári ügyekben prozelita fölött csak prozelita ítélezhet.

A nemzsidó gyermek betérése: ha egy kisgyereket teljesen zsidónak neveltek is, csak akkor lesz zsidó ha előírászerűen betér. Nem elég a gyerekeknek zsidó vagy jiddis nevet adni, mégha a névadás a zsinagógában történik is, ez nem jelent semmit. A gyereket a betérés szándékával kell körülmetélni, és ezt a mohél (körülmetéltő) tudomására kell hozni, hogy összehívja a bét dint az áldások elmondására. Ha a gyereket egészségügyi okból már korábban körülmetélték, akkor egy jelképes tűszúrással egy csepp vért serkentettek ki. Ha a gyerek 1 évnél idősebb, be kell meríteni, kisebbet veszélyes lehet. A kislányok betérése csak bemerítkezéssel jár, a bét din elmondja az áldásokat.

Ha elmarad a bemerítkezés, akkor érvénytelen a betérés, pótolni kell. A gyerek betérését oktatás követi, akit ugyanolyan jogok és kötelezettségek illetnek meg, mint egy született zsidót.

3. A גֵר és a προσηλυτος

3.1. A גֵר a Tánáchban

Az ókori zsidóság számára נכרי (nochri), vagyis a „külföldi idegenek” mellett voltak „belföldi idegenek”, a גֵר (gér). Kialakult a גֵר תושב (gér tósáv), a védett polgár, aki szabad akaratából részt vehetett a zsidó vallási életben. Nem volt prozelita. A Septuagintában a גֵר -t proshlutoj -nak fordították. Meg kellett tartaniuk a 7 noéi törvényt. Aki minden zsidó törvényt betartott, mint egy született zsidó, az volt a גֵר צדק (gér cedek), az igaz idegen. A gér tósáv és a gér cedek között álltak az istenfélők, a יְהוּדָה (jiré Ádonáj) vagy יְרֵאִי שָׁמַיִם (jiré sámájim), akik a zsidó hit istenképét megismerték, de a mindennapi életben a zsidó előírásoknak csak egy részét követték. A Templom pusztulása után megszűnt a gér tósáv jelensége és az istenfélők fogalmának alkalmazása is, ettől kezdve tulajdonképpen csak prozeliták vannak, akiket a rabbinikus irodalom gérenek nevez.

A gér tósáv tulajdonképpen ideiglenesen az országban tartózkodó külföldit jelentette (5Móz 14,21; 15,3; 23,21; 29,21), illetve, mint a népeknek fiait: ben-(há)néchár/בֶּן-חֵן (2Móz 12,43; 22,45; Ez 44,9), a tartósan itt tartózkodó külföldiek pedig a gérek (2Móz 12,29; 5Móz 23,8; 2Krón 2,16). A nochri kívül állt Izráel népi és vallási közösségén, védetlen és jogtalan volt. Az idegenek vendégjogát messzemenően tiszteltben tartották (1Móz 18,19.24; Bírák 19.fej; 1Kir 17,7–13).

A gér a μετοικος (metoikosz) megfelelője az attikai államban. A metoikosz alárendelt viszonyban volt azzal szemben, ahol lakott. Az ország védelmezte, bizonyos szolgáltatásokat végzett. A rabszolgákkal ellentétben személyes szabadsága volt, és társadalmilag felemelkedhetett. Nem volt földbirtokuk, kiszolgáltatott volt patrónusa intézkedéseinek.

A legrégibb gérrre vonatkozó törvények a Szövetség Könyvében találhatók (2Móz 22,22): „Ha te (ti. a gért) elnyomod, és az hozzám kiált, úgy én meg akarom hallani az ő kiáltását.” 2Móz 23,9: „Ti ismeritek a gért גֵר, hiszen ti is gérim גֵרִים voltatok Egyiptomban!” A 2Móz 20,10 és 23,12 szerint a gérenek a szombatot meg kell tartani. Ez azonban inkább egy társadalmi kapocs volt. A zsidó vallás fejlődésével változott a gér

helyzete is. A kiválasztottság hagyománya, a prófétai igehirdetésen keresztül megalapozta Izrael különleges státuszát más népekhez viszonyítva. Az ellentét most már nemcsak nemzeti, hanem vallási lett. A gérim eredetileg a népeket jelentette, illetve „minden nép”-et, később már „pogányok” lett a jelentése. Ez a vallási hagyomány a Deuteronomiumban megjelenő elkülönülés a nemzsidóktól, a nochritól. A gér azonban már bizonyos vallási jegyeket magáénak mondhatott, így a nagy ünnepeken való részvételt (5Móz 5,14; 16,10.13). 4Móz 15,15 mondja: „A gyülekezetben ugyanaz a rendelkezés vonatkozik rátok, mint az ott tartózkodó gérre.” Kivétel volt a pészáchon való részvétellel, melyen csak a körülmetélt gér vehetett részt. Tehát csak a körülmetélés tett teljes jogú izraelitává, de a gér már közel került a kései zsidóság prozelita fogalmához. A gér ekkor már nem egyszerűen idegent jelent, hanem egy, az országban lakó, nem teljes jogú polgárt. A gérnek pl. nem lehetett öröklött tulajdona, így földje. Egy idő után megjelent a tósáv fogalma a gér mellett. A gér tehát a zsidó törvény lezárásának idején arra vonatkozott, aki ugyan elfogadta, de még nem volt teljes összhangban a palesztinai zsidósággal.

3.2. A גֵּר és a προσήλυτος a Tánách után

A prozelita a zsidóságra teljesen betértet jelentette a görög-római zsidó diasporában. A diaspora lét a zsidókat nemzsidó környezetbe helyezte. Megismerték a környezetet és megfogalmazták saját identitásukat. Itt indult el a misszió. Más keleti vallások is folytattak vallási propagandát, missziót, de a láthatatlan, nem ábrázolható, eget-földet teremtő, erkölcsös életet kívánó Istennek nem volt alternatívája az ókori keleten. A προσήλυτος a προσερχομαι-ból ered, annyit jelent, hogy odamenni. Csak a zsidó és a keresztény irodalomban fordult elő. A prozelita az „odajött”, az idegen. Körülmetéléssel lettek prozelitává, mely kifejezés vallásilag megfelel a gérnek, társadalmilag azonban nem.

Sok pogány látogatta a zsinagógai istentiszteletet, monoteisták lettek, betartottak bizonyos törvényeket, de nem voltak körülmetélve. Ők voltak a σεβομενοι vagy φοβουμενοι τον Θεον, az istenfélők. Amikor Ananias, a zsidó misszionárius Isatest, Adiabene királyát meg akarta téríteni, ezt mondta: „Isates, lehet Istent körülmetélés nélkül is tisztelni, ha csak a zsidók istentiszteleti szokásait akarod követni, amely sokkal fontosabb, mint a körülmetélés.” (Josephus, Ant. 20,41). A hellenisztikus zsidóság missziós tevékenységét nem a körülmetélésre, hanem a monoteizmusra és a kultikus törvények megtartására, etikai elvárásokra koncentrált a pogányok között.

A prozelitákról szóló irodalomban sokszor tévesen az istenfélőket „félprozelitá”-nak hívják. Ugyanilyen parafogalom a „kapu-prozelita”, a kapuban rekedt jövevény, *prose-lyta portae*, aki monoteista volt, de nem metéltette körül magát, szemben a gér *cedekkel*, a *proselyta iustitiae*-val.

3.2.1. *Septuaginta*

A Septuagintában a proszélütosz 77x adja vissza a héber gért. 14x a gért a Septuaginta másként fordítja: 11x *παροικος*, 2x a *γ(ε)ωρας* szóval, megfelelve az arám *גֵּיירָא* (nek)=héber *גֵּר* (2Móz 12,19; Iz 14,1); és 1x a *ξενος* szóval (Jób 31,32). A pároikosz rendes fordítása is a tósávnak. A gér fordítási eltérései bizonyítják, hogy a proszélütosz a Septuaginta fordítóinak már vallási fogalom volt, és nem mindenütt lehetett a gért proszélütosznak fordítani. Ezeken a helyeken kerülték, és helyére paroikoszt vagy xenoszt tettek. Ezzel ellentétben pl. a 5Móz 10,19-ben az izraelitákat Egyiptomban proszélütosznak és nem – mint várnánk – paroikosznak fordították. Néhány helyen a Septuagintában a gér társadalmi megfelelőjeként áll (pl. 3Móz 19,10; 5Móz 24,21).

3.2.2. *Alexandriai Philón*

Philónnál a zsidóságba betért pogányok megnevezése a proszélütosz (Som.II,273; Spec.Leg. I,51; I,308), és még gyakrabban az *επηλυς* (epélüsz) szó (Flacc.54; Exsecr.152), valamint az *επηλυτης* és az *επηλυτος* szavak. Philón tehát előnyben részesítette a pogány olvasói körében ismertebb szavakat, az idegen hangzású proszélütosszal szemben. Az 5Móz 10,17-ből vett idézetben Philón egyszer az *επηλυτος*-t használta (Spec.Leg.IV,176), jóllehet ezen bibliai helyen a *προσηλυτος* áll. Philón meghatározta (Spec.Leg.I,52.309) a proszélütoszt: aki a hazáját, barátait, rokonait, úgymint az atyai erkölcsöket, szokásokat elhagyja és magát a zsidó szabályoknak aláveti. A hellenisztikus zsidó felfogás szerint nem az a valódi prozelita, aki körülmetélteti magát, de vágyaiban és kívánságaiban, lelkében nem tér be. A proszélütosz ilyen értelmezése Philótól került be a Bibliába, mert a gér eredetileg csak az Izraelben letelepedett idegent jelentette. A prozeliták Philónál azok, akik „az igazságot őszintén szeretik és áttértek a jámborságba” (Spec.Leg.IV,177; Virt.102–4). A prozelita tehát ekkor már nem tartalmazott társadalmi helyzetet, hanem vallási cím volt.

3.2.3. *Josephus Flavius*

Josephusnál a proszélütosz jelentése ugyanonnan táplálkozott, ahonnan Philón: pogány olvasóknak írt, akik nem ismerték ezt a kifejezést. Josephus leírta a zsidóságba

betért római nőnek, Fulviának történetét, mint *προσηλυτος τοις Ιουδαικοις*-t (proszélütosz tojsz Judaikojsz). Használta egyszer Josephus a *θεοσεβης*-t, az istenfélőt is (Ant. 20,195). A prozelita jelentése Josephusnál általában a *Ιουδαίος* (Ant.20,39). A zsidóságot követőket *τον Θεον σεβειν*-nek (Ant.20,34), vagy *τοις Ιουδαιων χαιρειν* (Ant. 20,38), vagy *ιουδαιζειν*-nek (Bell.2,463) mondja, ami azt jelenti, mint a Gal 2,14-ben, ti. zsidó erkölcsök és parancsok szerint élni.

3.2.4. Zsidó feliratok

Philón proszélütosz fogalma ott van a zsidó feliratokon is. Majdnem minden római felirat a zsidó katakombákból származik. Oda temették el a prozelitákat, a zsidók közé, ellentétben az istenfélőkkel, akik nem lettek teljesen zsidóvá, ők pogány környezetben nyugsznak. Ez azt jelenti, hogy a prozeliták csakúgy, mint a zsidók szigorúan el voltak különítve a nemzsidóktól, így az istenfélőktől és a pogányoktól. A feliratok pontos közlésekkel szolgálnak. Egy 3,5 éves kislányról kiderül, hogy prozelitaként zsidó. Néha feltüntették a régi pogány nevet is a zsidó mellett. Az arám nyelvű Assuan-i irat (Kr.e. 416) egy egyiptomi prozelita áttérését rögzítette „As-Hor” név alatt, ami a „Natán” név alatt áll (J. B. Frey: Corpus Inscriptorum Iudaicarum. 1952. (A 44) 384.). Az 523-as felirat jelzi a prozelita nőt, Veturia-t zsidó nevével: Sára. A *Θεοσεβης* is egy olyan zsidó név, amit gyakran használtak (Frey (A 49) 256). Egy zsidó osszáríumon Jeruzsálemben megjelenik egy Júdás nevű prozelita, Laganion fia neve: *Ιουδατος Λαγανιωνος προσηλυτου* (S. Klein: Jüd.-palestinisches Corpus inscriptorum. 1920. 24–26. 1385. felirat). Az apjától való megkülönböztetés tehát a zsidó néven keresztül történik. Egy másik jeruzsálemi feliraton Mária nevű prozelitát találunk, kinek zsidó neve Mirjám volt (462.felirat). Itáliai felirat említi prozelitákról, hogy köztük 6 nő, és 2 vagy 3 férfi volt. Megneveznek egy rabszolgát és egy rabszolganőt is (Frey (A 49) 255) és egy adoptált gyermeket (Jhbch. für die Gesch. der Juden u. des Judt. II. 1861. 259–324). Istenfélők mindössze 8 feliraton szerepelnek a *Θεοσεβης* elnevezés alatt. A 748. felirat: *τοπος (Ε)ιουδ(αι)ων των και θεοσεβ(ω)ν* (Frey (A 43) 14).

3.3. A *προσηλυτος*/𐤒𐤓 a késői zsidóságban

A palesztinai, kései zsidó nyelvben a proszélütosznak pontos hasonmása a gér, amely már elveszítette korábbi társadalmi töltését, és pusztán vallási fogalomként vált. A proszélütosz-gér ekkor már a brit milával betértet jelenti, és jelentősége jóval nagyobb, mint a hellenisztikus időszakban. Betért a zsidóságba a herodiánus királyi ház.

A heródiánusok az idumeaiaktól származtak (Josephus, Ant. 14,8), és Johannes Hirkanuson (135–104) keresztül kényszerrel tértek be a zsidóságba (Jos. Ant. 13,257), tehát prozeliták voltak. Ők azonban nem tettek eleget annak a zsidó hagyománynak, hogy a trónra zsidó király kerüljön (Jos. Ant. 14,403; Báva Vátrá 3b). A rabbinikus exegézis itt az 5Móz 17,15-re hivatkozik: „Csak azt emeld magad fölé királlyá, akit Istened, az ÚR kiválaszt. Atyádfiai közül emelj királyt magad fölé; nem tehetsz magad fölé idegen embert, aki nem atyádfia!“. Így a heródiánusok bitorlóként jelentek meg a nép előtt. Nagy Heródes megvetésre méltó *ἡμιουδαίος* (hémiúdaiosz) volt, és így méltatlan a királyi trónra (Jos. Ant. 14,403). Nagy Heródes udvari történészének, Damascenusnak adata, miszerint Heródes az első babilóni fogságból visszatért zsidóktól származik (Jos. Ant. 14,9) apologetikus kísérlet volt a származás elhomályosítására (Jos. Ant. 14,9). A zsidó misszó legnagyobb sikere Isatesnek, Adiabene királyának megnyerése volt, továbbá anyjának Helénának és testvérének Monobasusnak prozelitizmusa (Jos. Ant. 20,34–48), az egykori Asszíria főtartományában, a pártusok vazallus államában, a Tigris partján. Először egy Ananias nevű kereskedő, diaszpóra-zsidó indította el a zsidóság felé, majd egy palesztinai zsidó, Eleazar felszólította arra, hogy tartson ki a Törvény mellett, a rituális szabályokkal együtt. Végül Isates vállalta a teljes betérést. Josephus tanúsítja, hogy sok görög betért zsidónak, főleg asszonyok, kiknek a betérés is könnyebb volt. Egyiptomi prozelitákról mondja el Philón, hogy kitűntek erkölcsi tisztaságukkal és emberszeretetükkel. Sok követője volt a zsidóságnak Rómában. Tacitus érthetetlennek tartja, hogy a rómaiak hagyják magukat körülmetéltetni. Juvenalis mulat a római apákon, akik gyermekeiket a zsidóságba vezetik.

A római birodalom demográfiai csúcspontján (Kr.u. I–III. sz. fordulója) a zsidóság tette ki optimista becslés szerint a népesség tizedét, ideértve a zsidó diaszpórát is. Az egykori zsidóellenes irodalom (Manetho, Apion, Cicero, Seneca, Tacitus, Juvenalis, Horatius) erőteljes zsidó jelenlétről tanúskodnak. Hadrianus császár (117–138) a körülmetélés és a betérés tiltásával megpróbálta a zsidóság terjedését megakadályozni. Ekkor (Kr.e. 140) térnek be a zsidóságba az idumeaiak, az itureaiak és a moabiták. A Talmud szerint: „A Szent, áldott legyen, Izráelt csak azért szórta szét a népek közé, hogy ezzel magához csatlakoztathassa a prozelitákat.“ (Peszáchim 87b). A rabbik miszsiós buzgóságának fontos célja volt az, hogy Izráelből a bálványok teljesen eltűnjenek, onnét is, ahol nem laktak zsidók.

Az ún. „Záró ima“ (Olénu – *עֲלֵנוּ*) mondja: „Azért reménykedünk Benned, Örök-
kévaló Istenünk, hogy meglátjuk hamarosan hatalmas dicsőségét, hogy eltávolítod a bálványokat a földről és az álistenek irtva kiirtatnak... ismerjék el és tudják meg a világ

minden lakói, hogy Előttem meghajol minden térd...Magukra veszik mindnyájan királyságod jármát, hogy uralkodjál rajtuk hamarosan, mindörökké.”

Az első zsidó felkelésben találkozunk az ostrom alatt egy szabadcsapatnak a vezetőjével, aki Jeruzsálem egy részének ura is volt, Gischala Johannes ellenfeleként Γωρα Συμων-nal (Josephus, Bell. 2,51; 2,652; 5,11; 7,154), vagyis υιος Συμων-nal (Bell. 4,503). Tacitus (Hist. V,12) Bargiora néven említi, tehát arámul: שמעון בר גיורא, vagyis Simon apja prozelita volt.

Az apokrifokban Tóbiásnál találjuk meg (1,8) és 3x a Damaszkuszi Iratban (6,21; 14,4; 14,6). Tóbiás alamizsnáját elfogadják az árvák, az özvegyek és a prozeliták, akik magukat Izrael gyermekeihez kapcsolták. Ezen 3 csoport megemlítése az 5Móz 14,29-re és 27,19-re megy vissza. Az 1QS 2,19 és 6,8 mutatja a qumráni esszénusok belső szervezetét. Három csoport van, a 4. a gérim. A közösség vallási szerkezete 4 csoport volt: papok, leviták, izraeliták és a gérim, mely megfelelt a rabbinikus elvárásoknak (Kiddusin 4,1). A gérek, tehát a prozeliták kötelesek voltak templomadót fizetni, a nemzsidóknak, a nochrim-nak (נכריים), a szamarításusoknak azonban nem kellett (Sekálím 1,5).

3.4. A prozelitizmus és a rabbinikus zsidóság

A rabbinikus irodalomban a gér pogányt jelent. Később vallási fogalom lett (Sekálím 1,3; 1,6). A levitákat, izraelitákat és a prozelitákat ekkor már szembeállították az asszonyokkal, rabszolgákkal és a kiskorúakkal. A gér alak mellett megtaláljuk a feminin גיורת (gijóret) formát (Menáchót 44a). A köznapi héberben a gérből lett a הגר (hitgájér), a zsidóságból betértek jelzésére. A גייר (gájér) annyit jelent, hogy „zsidóvá lenni”. Eszter 8,17: התייהר (hitjáhad) vagy יהודי (jehudi) „zsidónak lenni”. Voltak „álprozeliták” is, hamis gérek, akik áttértek, de pl. egy nemzsidóval házasodtak össze, vagy az ún. oroszlán-prozeliták (2Kir 17,25), akik félelemből tértek át. Így nevezték a névlegesen áttérő szamaritánusokat. Voltak álmodozó prozeliták, akiket ábrándozásuk vezetett el a betéréshez (Jevámót 24b). Voltak erőszakkal prozelitává tettek (Kiddusin 4,1), ennek példája a gibeoniták Józ sue 9. fejezetében. A Semóne eszrében imádkoznak az igaz idegenekért „veál-géré hácedek” (ועל גרי הצדק). Az igaz prozelita elnevezése volt a gér emet (גרי אמת) is.

3.4.1. *Viták*3.4.2. *A גֵּר דִּישָׁב és a יִרְאָה שְׂמִימָה*

A nemzsidók kategóriájába tartozott a gér tósáv (גֵּר דִּישָׁב), a fobumenoj ton Theon (φοβουμενοι τον Θεον), akiknek nem volt brit milájuk, de a noéi törvényeket és a zsidó parancsok egy részét megtartották. A szebomenoj ton Theon (σεβομενοι τον Θεον) szabadabb és jobb fordítás. Ezek voltak más néven a jiré sámájim (יִרְאָה שְׂמִימָה). Rabbi Jehosua mondta (Kr. u. 90): „A népek között is vannak igazak, akiknek van része az eljövendő világban.” (Szánhedrin 105a). A rabbinikus zsidóság vezető iránya visszautasította a jiré sámájim-ot, mely palesztinai tradíció volt; szemben a hellenisztikus diaszpóra zsidósággal, ahol a jiré sámájim a gér tósáv kategóriájába került. A későbbiekben feledésbe merült a szembomenoj ton Theon fogalma, és a III. sz. közepén a rabbik már nem is tudják, kit kell a jiré sámájim alatt érteni.

A prozeliták megítélése különböző volt. Hillél azt mondta: „Tartozz Áron fiaihoz, ez annyit jelent, hogy szeretni az embereket és a Tóra közelebb jön” (Ávodá Zará 1,12). Sámáj (Sábát 31a) elfogadta a betérést, holott a pogány még nem volt elég felkészült ismereteiben. Eliezer ben Hirkanos szerint (Kr. u. 90): „A prozeliták természetük szerint rosszak, értelmük még mindig a bálványok felé fordul.” (Bává Mecjá 59b; Gittin 45b). Könnyen visszaesnek a pogányságba (Ávodá Zará 24a). A prozelita szimpátia a II. században kezdődik. Hadrianus alatt Antonius Piusig lehetelenné vált a betérés. Ekkor írja a Midrás (Gérium 4,2 a 2Móz 22,20-hoz), hogy Ábrahám és Dávid prozeliták voltak. Egy példázat szerint a szarvas, melyhez fogható állat nincsen, nem a pusztában alszik, hanem a király kisborszával együtt a karámba megy, ezért a király különösen szereti. Így van Isten is a prozelitával, aki elhagyta népét, családját, hitét, háza népét és a zsidóságba jött. A Jevámót 24b mondja: A Messiás napjaiban már nem fognak prozelitákat fölvenni. Ők a zsidó Törvényt nem meggyőződésből követik, és háborús veszélyben, Góg és Mágóg ellen ismét elesnek majd (Ávodá Zará 3b). A Niddá 13b szerint a prozeliták bűneik miatt Izráél érdemeit csökkenteni fogják, és így késleltetik a Messiás eljövetelét. Rabbi Chelbos (III. sz.) mondta: A prozeliták olyan terhesek legyenek Izráélnek, mint egy leprás (Jevámót 47b). Ez a negatív magatartás azonban nem a zsidóság jellemzője volt a prozelitizmussal szemben. A rabbinikus álláspont összefoglalása ez lehet: „A prozelita hasonlít egy most született csecsemőre.” (Jevámót 62a).

A prozelita Aquilának mondták: Te tanulhattál volna Tórát anélkül is, hogy körülmetéltek volna! – Aquila így válaszolt: Sohasem tanulhat egy ember Tórát, ha ő magát előbb körül nem metélteti (Tanchum 92a). Eliezer ben Hirkanus a prozelitizmus ellenzőjétől kérdezte Aquila: „Ez az a szeretet, amit az ÚR nyújtott a prozelitának, írva van

róla: „Ő szerette az idegent, kenyeret és ruhát ad neki.” Ekkor Rabbi Eliezer ben Hirkanus dühös lett, Rabbi Josua pedig így szólt: „A kenyér a Tórát jeleneti, a ruházat a tá-liszt. Az az ember, aki méltó arra, hogy megkapja a Tórát, el is fogja sajátítani követel-ményeit, lányai beházasodhatnak a papságba, és unokái égőáldozatot mutatnak majd be az oltáron.” (Genesis Rabba 70:5). Rabbi Eliezer ben Hirkanus a kitért prozelitákra mondta: „Visszatérnek ördögi útjaikhoz.” (Bává Mecjá 59b). Ezt is mondta: „Ha valaki őszinte szándékkal jön hozzád, hogy betérését kérje, ne utasítsd el, ellenkezőleg: bá-torítsd!” Josephus említ egy hellén prozelitát, aki aposztatált és visszatért a sátáni útra (Apion.2:123). A Templom pusztulása utáni szöveg mondhatja: „Hazug prozeliták, akik tefilint viselnek a fejükön és karjukon, ciciszt a ruhájukon és mezuzát helyeznek az ajtófélfájukra. Amikor Góg és Mágóg háborúja elkövetkezik, mindegyik leveszi majd ezeket a kötelmeket, és a maga útját fogja követni.” (Ávodá Zará 3b). A Bar Kochba-féle szabadságharc idején az „akadályozzák a Messiás eljövetelét” kifejezés a prozeli-tákra vonatkozott (Niddá 13b). Rabbi Nehemiá azt tanította, hogy az a prozelita, aki azért tér be, hogy megházasodjon, vagy oroszlán-prozelita (2Kir 17,24–28), vagy akik egy álom miatt, vagy Eszter és Mordecháj prozelitái nem tekinthetők betérteknek, kivéve ha a jelenben tértek át (Jevámót 24b), azaz politikai elnyomás, üldöztetés idején. Amikor Rabbi Simeon ben Jocháj meglátta Juda ben Gérím-et, egy prozelita fiát, akin keresztül eljutott az uralkodóhoz a rabbinak a rómaiakat érintő kritikája, ezt mondta: „Ez még a világon van?”, rászegte a szemét és egy halom csonttá változtatta (Sábbát 33b–34a). Másutt azt olvassuk: „A prozeliták, akik Mózes-sel hagyták el Egyiptomot, készítették azt (ti. az aranyborjút) és mondták Izráelnek: Ezek a ti isteneitek.” (Exodus Rabba 42:6). Rabbi Eleázár azt is mondta, hogy „bárki, aki barátjává tesz egy prozelitát, úgy tekinthető, mintha ő alkotta volna.” (Genesis Rabba 84:4).

3.5. A προσηλυτος az Újszövetségben

3.5.1. προσηλυτος

A prozelita kifejezés 4x jelenik meg az Újszövetségben:

1. A farizeusok elleni jézusi jajkiáltásban (Mt 23, 15). A farizeusok nagy erőfeszítése mögött ott áll a hellenisztikus zsidóság lazább és a palesztinai farizeusi zsidóság szigorúbb missziós szemlélete, akik megkövetelték a körülmetélést. A farizeusok az át-térítettet saját zsidó szemléletükre is áttérítették, ezért lettek υποκριτης (hüpokritész), hipokritává, képmutatóvá, és a υιος γεεννης (hüjosz geennész), a gyehenna fiaivá. Jézus nem a zsidómissziót utasította el, hanem a hipokrita hozzáállást.

2. Az ApCsel 2,11-ben a jeruzsálemi pünkösdőn résztvevő népcsoportok listája található, melyben ott vannak *Ιουδαίοι τε και προσηλυτοι*, vagyis született zsidók és betért zsidók, prozeliták.

3. Az ApCsel 6,5-ben szereplő 7 diakónus között van *Νικολαος*, és utána áll magyarázatként: *προσηλυτος Αντιοχεις*. A többiek tehát zsidók voltak, Nikolaosz pedig antiochai betért.

4. Az ApCsel 13,43-ban található kitétel egyedülálló: *πολλοι των Ιουδαιων και των σεβομενων προσηλυτων*. Az ApCsel-ben mindig együtt vannak a *Ιουδαίοι* és az *Ισραηλιται*, valamint a *σεβομενοι* (vagy *φοβουμενοι*) *τον Θεον*. Az „istenfélő prozelita” elnevezés tárgyi tévedésként, elírásként hat.

3.5.2. *σεβομενοι/φοβουμενοι τον Θεον*

Ezen kifejezés csak az ApCsel-ben található, az ApCsel első részében a *fobumenoj ton Theon*, a másodikban pedig a *sebomenoi ton Theon*. A palesztinai ősgyülekezet szemlélete a palesztinai zsidó szemlélet volt: akik körülmetélkedtek, a Tóra egészét elfogadták, azok lehetnek Jézus üdvrendjének részesei. Péternek szemére vetik az ApCsel 11,3-ban Kornélius, római századoshoz való hozzáállását, aki az ApCsel 10,2.22 szerint csak *fobumenosz ton Theon* volt. Péter látomásban megbizonyosodik arról, hogy a *fobumenosz ton Theon* magatartás elegendő a Jézushoz való kapcsolódásra.

3.5.3. *A páli misszió*

Pál az ApCsel szerint mindig a zsinagóga közelében prédikált, zsidóknak és görögöknek, akik közül sokan látogatták az istentiszteleteket. A *Ελληνης* (hellénész) fogalmának helyére a *fobumenoj ton Theon* (13,16; 13,26) vagy a *sebomenoi ton Theon* lépett (16,14; 17,17; 18,7). Egyszer előfordult a *sebomenoi hellénész* (*σεβομενοι Ελληνης*) is (17,4). Az ApCsel ábrázolása szerint Pál a *sebomenoi ton Theon* vonalat képviselte Antiochiában, Piszidiában (13,48) és Tesszalonikában (17,4): *των τε σεβομενων Ελληνων πληθος πολυ*. Ugyanígy Bereában (17,2), Ikoniumban 14,1 és Korintusban (18,4) is. Így Pál ellentétbe került honfitársaival és pl. bevádolták Gallio előtt (18,13).

Pál nem a palesztinai, hanem a diaszpórai misszionálás útját követte. Elsődleges volt a monoteizmus, melynek előzményeként olvassuk Aristeas levelét (132): „Isten, mint bíró, mindent lát, ami a földön történik, és semmi sem marad rejtve előtte.” Teremtéstörténet-magyarázatát Philón ezzel fejezi be (Opif. mundi 170–172): „Öt dolgot tanít Mózes a teremtéstörténettel: 1, Isten örökkévaló; 2, Isten egyetlen; 3, létrejött

a világ; 4, egy világ van; 5, Isten szüntelenül gondoskodik a világról.” A Pál utáni misszió is ezen az úton járt, így Hermas első parancsolata: „Mindenekelőtt hidd, hogy egy az Isten, aki mindent megteremtett és elrendezett, a nemlétezőből alkotott meg minden létezőt, mindennek Ő ad helyet, de Ő az, aki helyhez nem köthető! Higgyél hát benne, és féljed Őt!”

4. A prozelitizmus története a Talmud után

4.1. A középkor a X. századig

A Kr. u. első évezredben nagy számban éltek prozeliták Dél-Arábiában, a falasák Abeszíniában, a mavambu négerek a Loango parton, a kala-izrael indiában, a kínai zsidók Honau tartományban, a zsidók a Kaukázusban, és a VIII. században a kazárok jelentős része. Júda Halévi felépítette apologetikus művét, a Kusarit, a kazárok betérési eseményére. Istenfélők éltek az ókorban Chersonesosban és környékén a Fekete-tenger mellett, egészen a III. századig, majd beolvadtak a kereszténységbe. Perzsiának „Me-sech” tartományában éltek prozeliták, akik török-tatár eredetűek lehettek. Juvenalis (100 körül) a 14. szatírájában ír a rómaiaknál elterjedt zsidó szokásokról. A római császárok Domitianus óta akadályozták a zsidó hitterjesztést.

A III. században még létezett egyfajta sikeresnek mondható zsidó misszió. Az egyházatyák polémiája a zsidók ellen részben ennek is tudható. Szent Ágoston a „De civitate Dei” XX,30,3-ban ír újonnan megtérített zsidókról. Hangsúlyozza, hogy a zsidóság több, mint a pogányság, ugyanakkor elégedett azzal, hogy az ő idejében nem voltak zsidók Jeruzsálemben. Constantinus 315-ben megtiltja a zsidó hittérítést és a kitért zsidó kicsúfolását is. Később elrendelte, hogy ha a zsidók a keresztény hitről a pogányságba visszatért rabszolgákat zsidó hitre térítik, akkor elvesztik őket. Így viszont sok rabszolga betért zsidónak, ekkor megszigorították a törvényt. Később még elrendelte, aki zsidó hitre tér, elveszti vagyonát, azt a zsidót pedig, aki rabszolgáját megtéríti, száműzik vagy megölik. II. Theodosius 415-ben kényszerítette Gamliel pátriárkát, hogy keresztény rabszolgáit átadja az egyháznak. A középkorban néhol zsidó liturgikus elemek kerültek be az egyház imaéletébe.

A gótok 508-ban elfoglalták Arlest a frankoktól, akik akkor még ariánusok voltak. Arles püspöke, Caesarius még a templomi kegytárgyakat is pénzzé tette, hogy kiváltsa a foglyokat, nehogy áttérjenek ariánus vagy zsidó hitre. II. Alarich, a nyugati gótok királya 506-ban elrendelte, hogy a zsidó hitre áttérő vagyonát elveszti, aki pedig erre rá-

veszi, azt halálra ítélik. Epaon zsinata 517-ben (a 15. can.) megtiltotta klerikusoknak és laikusoknak a zsidók lakomáin való részvételt. A III. Orleansi zsinat 538-ban a 13. can.-ban kimondta, hogy az egyház köteles védeni a keresztény rabszolgákat zsidó uraikkal szemben. I. Gergely pápa megtiltotta a zsidóknak, hogy keresztény rabszolgákkal kereskedjenek. A IV. Orleansi zsinat 541-ben (a 31. can.) elrendelte, hogy ha egy zsidó megtérít bárkit, az elveszti összes rabszolgáját. Ha a zsidó elbocsátja rabszolgáját azzal, hogy betér zsidónak, ezt a rabszolgának nem kell betartani. Toledói zsinatok szerint, ha egy zsidó meg akarta téríteni keresztény rabszolgáját, nemcsak a rabszolgáját, hanem végrendeleti jogát is elvesztette. A Frank birodalomban a zsidó hitre tért rabszolga nem szabadult fel, hanem a kincstár tulajdonába került. Jámbor Lajos korában a frankoknál tarthattak a zsidók keresztény rabszolgát, csak vásár- és ünnepnapon nem dolgoztathatták őket, és a királyi rendelet megtiltotta a papoknak, hogy térítsék a zsidók rabszolgáit. Agobard, Lyon érseke felháborodott Jámbor Lajos (814–840) zsidótörvényein. Kétségbe vonta a császári rendeletet, miszerint a rabszolgákat nem lehet zsidó tulajdonosuk akarata ellenére megkeresztelni. A IX. sz. közepén egy Bodo nevű lelkész, udvari pap, 838 körül kivándorolt Spanyolországba, betért zsidónak, és elvett feleségül egy zsidó nőt. Agobard érsek Bodo lelkész esetét a zsidó térítés elrettentő példaként említi. A 888-i Mainzi zsinat (7. can.) megtiltotta a keresztényeknek a zsidókkal való étkezést.

4.2. XI–XVI. század

1050-ben a spanyol zsinat (6. can.) nemcsak a közös étkezést, de a közös házban lakást is megtiltotta. IV. Henrik német császár két védelmi levelében kimondja, hogy a zsidók rabszolgáit nem szabad megkeresztelni és elrabolni. Sens érseke 1080-ban keresztülvitte, hogy megtiltsa a zsidóknak keresztény rabszolgák tartását.

A középkorban sok meggyőződéses konvertita volt, sokan a klérus tagjai közül. Őket teológiai tanulmányaik és főleg az Új- és Ószövetség iratainak egybevetése vezette el a zsidósághoz. A prozelitizmus egyik jeles esete Obadja, norman prozelitának a története (kb. 1100), aki egy dél-olaszországi nemesi család sarja volt. Történetét a fostati, ma Ó-Kairó, egyik zsinagógájának genizatóredékeiből ismerjük. Oppidóból származott, apja normann főúr volt. Felszentelésének első évfordulóján álmodott, ennek hatására betér a zsidósághoz 1102-ben, és felvette az Obadja nevet. Ennek az indítéknak van párhuzama: Juda ben Dávid Hallévi ugyancsak egy álom hatására tért keresztény hitre, és megírta kitérésének történetét. Két álmának hatására tér az iszlámra

1163-ban Maraghában Samau al-Maghiribi is. Obadjának menekülnie kellett, bejárta Szíria, Palesztina, Babilónia és Egyiptom zsidó gyülekezeteit. Fostatban telepedhetett le, erre vezetett akkoriban az európai prozeliták útja. Scheiber Sándor főrabbi, a pesti Rabbiképző egykori igazgatója, amikor először kiengedte a „jó” Kádár kormány a vasfüggönyön túlra, rögtön azonosította a Budapesten lévő Kaufmann-Geniza Obadja kéziratát a Cambridegeben és New Yorkban lévőkkal. Scheiber Sándor felfedezte a legrégibb lejegyzett zsidó dallamot. Obadja írt és másolt, és neuma-jelzésekkel látta el a zsidó imaszövegeket. A „Báruch hágever” gregorián dallamvilágot hordoz, hisz a mediterránumnak egy volt a zenei anyanyelve.

A korszak nagy alakja, Maimonides nagyrabecsülte a prozelitákat: „Az ember, aki elhagyja atyját és születési helyét, és népének birodalmát, amikor azok erősek voltak.” (Resp. Rambam/Ed. Freimann. no. 396). Az ókairói zsinagóga genizájában kb. 50 töredéket találtak, amelyek a zsidóságba betértek konverziói voltak. A IX–XI. században talán 15.000-en is betérhettek a zsidóságba Európában és a Közel-Keleten. A prófétikus kabbalista Ábrahám Abulafia (1240–1291) megkísérelte messianisztikus szándékkal a pápát megtéríteni. Ugyanezzel próbálkozott egy zsidó álmessias, Slómo Molhó is (1500–1532).

1096-ban sok ezer német zsidó (kb. 4000–12000) halt hitéért vértanúságot, köztük prozeliták. Xanten városát jún. 27-én támadták meg a keresztesek, sok zsidót megöltek, köztük R. Moses prozelitát. A mainzi zsidóüldözésben egy nemzsidó nő fia áldozta fel életét elsőnek zsidó hitéért. Az 1215-ös lateráni zsinat elrendeli, hogy a zsidók rab-szolgáit kívánságukra meg kell keresztelni. III. Ince hangsúlyozza, hogy így akarja a zsidó propagandát megakadályozni. Kérte a francia püspököket a zsidók elnyomására, hogy ne tarthassanak keresztény szolgát. 1209-ben a dél-francia zsinat elrendelte, hogy nem lehet keresztény szolgája zsidónak, aki ezt ellenzi, az eretnek. IX. Gergely pápa panaszkodott a német papsághoz írt levelében, hogy egyes zsidók keresztény szolgákat megtérítik, vannak önként betérők a zsidóságba. 1255-ben a zsinat Pont Aude-merben, az 1259-i Mainzi zsinat (a 8. can.), az 1267-es Bécsi zsinat (a 16. can.) tiltja a közös étkezést a zsidókkal, a keresztény szolgák tartását. 1270-ben a franciaországi Ábrahám ben Ábrahám került máglyára Wiesenburgban. Köztisztletnek örvendő szerzetes volt, és elemenekült az országból, amikor prozelitává lett: „Elvetette a képmásokat, és menedéket keresett az Élő Isten szárnyai alatt.” Ekkor került még máglyára két másik prozelita: R. Izsák és R. Ábrahám, aki korábban francia szerzetesrendi előjáró volt.

Kasztília a XIII. században két vallást nyomott el egyszerre, a zsidót és az iszlámot. X. Alfonz 1252-ben megtiltotta, hogy zsidó felvegye az iszlámot, mások meg a zsidó hitet. A büntetés: örökös rabszolgaság. Tiltják zsidók és keresztény nők viszonyát, a zsidó hittérítő propagandát. A szülőknek jogukban állt gyermekeiket megfosztani öröklési joguktól, ha mohamedán vagy zsidó hitre tértek. Ez gyakorlat volt. Zaragoza hitközségét 1311-ben beperelték II. Jime királynál, hogy egy kitért zsidót rávettek a visszatérésre. Hasonló esetért a hitközséget később pénzbüntetésre ítélték.

IV. Béla 1234-ben esküt tett, hogy többek között kiirtja a prozelitákat (1235–1270), később azonban türelmes lett. Európában elindult a gettósítás. A XV. századból fennmaradtak adatok zsidók kényszer-lakhelyeiről, zsidók és mórok kötelesek voltak elkülönülten élni. Rabbi Méir-Rothenburg (XIII. sz.) responzumai alapján tudjuk, hogy a zsidók Németország sok városában bizonyos utcákban élhettek. A XV. századi inkvizíció fellépett a marranosok ellen, mert állítólag ki akartak vándorolni, hogy visszatérjenek a zsidó hitre. 1489–1490-ben állítólag keresztényeket térítettek meg, és megakadályozták egyes zsidók kitérését. Több zsidót kivégeztek. 1434-ben megtiltotta a bázei zsinat keresztényeknek zsidó lakomán, ünnepségen a részvételt. A XIII. századtól kezdve a prozelitákra jóformán egész Európában halálbüntetés várt. Augsburgban 1264-ben vértanúságot szenvedett egy Ábrahám nevű prozelita.

A Sulchán Áruch (József Káro (1488–1575) haláchikus törvénygyűjteménye) figyelembe vette a súlyos állapotokat, és elrendelte, hogy a betérőket figyelmeztessék a következményekre. Prozelita nő gyermeke a Sulchán Áruch szerint teljesen zsidónak számít, ha az anya állapotos volt, mikor betért. Luther Márton a zsidók szemére vetette, hogy a keresztényeket az ő vallásukra akarják átvinni. A refo rmáció megindulásával a tilalmakat a protestáns hatalmak átvették, és kemény jogi megszorításokkal megnehezítették a betérést, bár teljesen meggátolni nem tudták. Husz János és Luther Márton korában sokan zsidó részről messiási jelnek értékelték azt, hogy sok keresztény áttért zsidónak. A prozeliták kapcsolatban voltak a zsidó nyomdászattal Amszterdamban és más német városokban, Konstantinápolyban és Szalonikiben. Egy 1494–96 közt Jeruzsálembe látogató keresztény elmeséli, hogy találkozott három szerzetessel, „akiknek 3 évbe telt, míg a keresztény hitről áttérhettek a zsidóra” (Die Pigerfahrt des Ritters Arnold von Harft/ed. E. V. Groote, 1860. 187.).

Erdélyben a XVI. században elindult egy szombatos mozgalom, Péchi Simon szellemi vezetésével 1868-ban áttértek zsidó hitre. A holocaust végzett velük. Lakhelyüket pedig, Bözödújfalut, Csauceszku árasztotta el vízzel. Nincs bizonyíték betérésekre, melyről a Ortodox Egyház tett jelentést a Moszkvai Fejedelemségen a XV. század vé-

gén és a XVI. század elején. Oroszországban keletkezett a Subotniki-k szektája, a „szombat-figyelők”, akik a mai napig megvannak, sokan közülük hivatalosan is betértek, és Palesztínába kivándoroltak. A kommunista forradalomig érvényben volt Oroszországban a betérési tilalom, és minden Oroszországban nyomtatott könyvben, amelyek a prozelitákról rendelkeztek, hozták azon megjegyzést, hogy „ezek az előírások csak azokban az országokban érvényesek, amelyben az állam törvénye szerint a betérés megengedett”.

Litvánia és Morávia zsidó vezetősége szigorúan büntette a zsidó térítő tevékenységet, vagy a betérteknek nyújtott segítséget a hatóságoktól való félelem miatt. Amikor Lengyelországban a XVI. században a luteranizmus terjedni kezdett, sokszor érte őket katolikus részről a zsidózás vádja. Cathrine Weigel, egy krakkói tanácsos özvegye, vonzódott a zsidó hithez és ki is tartott mellette. Tíz évig folyt a per ellene, 80 éves volt. 1539-ben máglyán elégették. Halála előtt ezt mondta: „Istennek nincs felesége, sem fia..., mi az Ő gyermekei vagyunk, és mindenki, aki az Ő útján jár, az Ő gyermeke.”. A zsidókat hamisan vádolták azzal, hogy prozelitákat csempészték Törökországba. Az ügyet Litvániában vizsgálták ki.

4.3. XVII–XIX. század

A XVII. században az Ibériai félszigeten sok keresztény tért be zsidónak látva a marannosok hősiességét, mellyel zsidóságukat akarták visszanyerni. Köztük volt Diego de Assumcao, ferences szerzetes, aki betért zsidónak és 1603-ban Lisszabonban máglyán elégették.

Potocki Valentin, lengyel herceget egy öreg zsidó tanította a zsidóságra Párizsban. Amszterdamban betért zsidónak. Visszatérve Lengyelországba egy zsidó szabó fia feljelentette a keresztény hatóságoknál. Megkínozták, de zsidóságát nem adta fel, 1749-ben, Sávuoit másnapján máglyán megégették Vilnában. A zsidó közösség egy tagja leborotválta a szakállát, és kereszténynek öltözve az őrt megvesztegette, és összeszedte Potocki hamvainak egy részét, és eltemették a vilnai zsidó temetőben. Nagy fa nőtt sírja mellett, amelynek ágai emberi kezekre és lábakra emlékeztettek. Zarándokhely lett. Potocki zsidó neve Ábrahám ben Ábrahám volt. Azóta vandálok szétverték a fát és a héber feliratos kis építményt is. 1716-ban két keresztény asszonyt végeztek ki Dubnovban betérés miatt: Davidova Marianát és Wojciechova Marianát. 1738-ban egy Alexander Voznitszin nevű tengerésztisztet égettek meg Oroszországban ugyanezért, azzal a zsidóval, Baruch ben Leibbel együtt, aki erre készítette őt.

Ap XVII. században elsősorban Nyugat-Európa vezető, intellektuális zsidó társadalmi rétegeiben csökkent a kereszténység iránti ellenszenv. A tendencia az volt, hogy a keresztényeket ne bálványimádónak, hanem Noé fiainak tartsák. A vallási türelem elbátortalanította a különböző vallások aktivistáit. A francia forradalommal és az emancipációval meginduló kor sok kitérést hozott a zsidóságból. Ennek ellensúlyozására a liberális zsidóság erőfeszítéseket tett új tagok felé. Az 1860-as évtől 1940-re 850.000-ről 12 millió fölé emelkedett a zsidóság lélekszáma a világon. Ez egy 15%-os népességnövekedési arány volt a világban, míg a világ népessége ebben az időben 1,8%-kal emelkedett (S. W. Baron). Ebben némi része lehet a prozelitizmusnak is.

4.4. XX. század

A zsidóknak az USA-ba való bevándorlása a történelemben először nem ütközött már meglévő vallásos kultúrától származó akadályba. Ehhez hozzájött még az is, hogy tényleges elnyomás nélkül élhettek. Ez egyfajta missziós igyekezetet is adott, pl. Israel Ben Ze'ev (Izraelben) és a Ben Maccabin keresztül az USA-ban. Rabbi Alexander Schindler, az Union of Hebrew Congregations elnöke követelte 1979-ben a zsidóság fáradozását a betérések újraélesztésére. A sok vegyesházasság és elvándorlás tették ezt indokolttá, a „túlélés” biztosítására. Sokan visszatértek a zsidóságra, részben a holocaust traumáján okulva. Őket több helyen gondolják (pl. ortodox zsinagóga Berkeleyben, Mt. Zion Jeruzsálemben). Csak Amerikában van nagyszámú prozelita, mert a XIX. századig sok néger betért, és most néger-zsidó hitközségeket alkotnak.

Napjainkban inkább a házasság a betérés motívuma, de jelen van a meggyőződésből való betérés is. A rabbini hivatalkok ma sem könnyítenek a felvételi procedúrán. 1948–1968 között 2288 prozelitát fogadott el az izraeli rabbini bíróság a 4010 jelentkezőből. Az 1970-es évtől az engedékenyebb vonal került előtérbe az oroszországi alija miatt, hisz rengeteg vegyesházasságban élő jött. 1970-ben mondták ki az ún. Hazatérési Törvényt. A törvényt kiterjesztették a vegyes házasságban élő házastársra, gyerekre, unokára, akik a halácha szerint nem voltak zsidók. Másrészt – bár Izraelben csak a halácha szerint áttértek lettek zsidónak regisztrálva – az emigránsok esetében a reform és konzervatív rabbik által végzett betéréseket a polgári hatóságok elfogadták. A minimumra kellett csökkenteni a nehézségeket, mert az ortodox rabbinárus személyi jogokat is meghatározó törvényes testületként működik Izraelben. 1971-ben az Izraeli Vallásügyi Minisztérium iskolákat létesített a betérőknek, a Sa'ad és Lavi ortodox kibucokban.

1955-ben megalapították a World Union of the Propagation of Judaism-ot (A Judaizmus Terjesztése Világszervezet), abban a hitben, hogy elérkezett az idő a judaizmus számára, hogy térítő tevékenységbe kezdjen. A szervezet kiadványa a Jedion. Néhány lépésük eddig eredménytelen volt, pl. a Chuetas-ok, a Baleár-szigetek marranos lakói között, akik egykor kényszer hatására katolizált zsidók. Többször próbálták áttelepíteni őket Izráelbe, de ők visszamentek Mallorcára.

Magyarországon a rendszerváltás óta évente kb. 10–20 fő a betértek száma, a háború utáni évtizedekben ennek kétszerese lehetett. A betérések okai házasság és temetés vagy hitbeli indíték.

5. Zsidó misszó – keresztény misszió

A keresztény misszió a zsidóság hellén misszióját vitte tovább, tehát nem a palesztinait. A kettő között a lényegi különbség ugyanaz, mint ami a kereszténység első nagy tanácskozásának, a jeruzsálemi zsinatnak a témája volt, vagyis követni a körülmetélés, a Tóra törvényeinek és a liturgikus élet összes szabályának a betartását és így hinni Jézus Krisztusban, vagy elfogadni a monoteizmust, a noéi törvényeket és hinni Jézusban, a Messiásban. A páli misszió, ma így mondanánk a zsidó hitélet „holdudvarából” térített, vagyis a reménybeni zsidósághoz betérőket elhívta a zsinagógától. Ez hasonló ahhoz, mint amikor ma létrejön egy új protestáns keresztény irányzat, közösség, és híveit a nagy létszámú keresztény egyházakban, illetve környékükön élő közömbös, vagy tájékozódó, vallási kapocsra éhes emberekből építi ki. Ez a nagy létszámú keresztény egyházakkal feszültséghez vezet. A palesztinai, rabbinikus, többek között farizeusi csoportok missziós irányzatát nevezhetjük egyfajta vallási konzervativizmusnak is, míg a hellén zsidóság missziója ehhez képest liberális volt. A kereszténységben, melynek indulásakor létezett a zsidó missziós felfogás mintájára mindkét irányzat az őskeresztény palesztinai gyülekezetekben, később a liberális győzött, a páli misszió keresztül. A keresztény misszió tehát alapképletében a pogánymisszió mintájára működött.

Jogos-e, ha a magam hitét meggyőződéssel hiszem, és azt tettekre is váltom, téríteni meglévő vallási közösségekben, illetve annak vallási holdudvarából kiszakítani a hívőket, és a magaméba átvinni? Ehhez mindenkinek joga van, ha ezzel nem sérti meg a másik személyiségi jogait, identitását. Tehát, ha a másik ebből nem kér, akkor azt nincs jogom ráerőszakolni. A kereszténység 2000 éves története folyamán a missziós tevékenységet lényegi elemének tartotta, és azt gyakorolta is, sokszor nem jézusi eszközökkel. Nem tudta tolerálni mások misszióját, főképpen nem a zsidóké, európai történetének jelentős részében.

IRODALOM

- ifj. Almási M.: *És továbbment az ő útján örömmel* (ApCsel 8:39). Budapest 1976. 15–36.
- Artner E.: *Ókeresztény egyház- és dogmatörténet*. Budapest 1946. 129.
- Balázs K.: *Az első teljes magyar Újszövetségi Szómutató Szótár Károli Gáspár – 1908-ban revideált – fordításához*. Budapest 1998.
- H. Balz–G. Schneider: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart–Berlin–Köln 1992.
- Bangha B. [szerk.]: *Katolikus Lexikon*. Budapest 1933. I–IV. köt.
- Bartha T. [szerk.]: *Keresztény Bibliai Lexikon*. Budapest 1995. I–II. köt.
- U. Becker/Osterwald: „Gottesfürchtiger, Proselyt”. in: Lothar Coenen [szerk.]: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Wuppertal 1970. II/1. köt. 612–614.
- S. Berman–S. S. Schwartzschild: „Noachide laws”. in: *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem 1996. XII. köt. 1189–1191.
- Blau H.–Láng K.: *Pé ál pé*. Pápa 1941.
- H. Burkhardt–F. Grünzweig–F. Laubach–G. Maier: *Das Grosse Bibellexikon*. Wuppertal 1962. III. köt. 1427.
- M. Burrows: *A holt-tengeri tekercsek*. Budapest 1961. 320.
- Büchler Zs.: *Magyar Cenób–Urenób*. Dunaszerdahely 1928. 5.
- L. Coenen: *Theologisches Begriffslexikon zum Alten Testament*. Wuppertal 1983. I. köt. 370–379., 395–399., 612–614.
- E. Davis: „Proselytes”. in: *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem 1996. III. köt. 1182–1194.
- H. H. Donin: *Zsidónak lenni...* Budapest 1991. 255–258.
- Finály H.: *A latin nyelv szótára*. Budapest 1884.
- T. Friedman: „Conversion According to Halacha”. in: *Responsa of the Va'ad Halacha of the Rabbinical Assembly of Israel*. III. köt. Jerusalem 5748 (1987). XI–XIII.
- Gesenius W.: *Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin 1962¹⁷.
- F. Goldmann: „Proselyt”. in: *Jüdisches Lexikon*. Frankfurt am Main 1987. IV/1. köt. 1146–1151.
- H. Fries [szerk.]: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. München 1963. II. köt. 160–1.
- Graetz–Szabolcsi: *A zsidók egyetemes története*. I–VI. köt.
- Györkösy A.–Kapitánffy I.–Tegyei I.: *Ógörög–magyar szótár*. Budapest 1990.
- Guttmann H.: *A prozeliták helyzete a középkorban*. (Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyv) Budapest 1941. 246–259.
- H. Haag: *Bibliai Lexikon*. Budapest 1989. 663–664., 1508.

- J. Irmischer–R. Johne: *Antik Lexikon*. Budapest 1993. 376.
- E. Jenni–C. Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München–Zürich 1984. I. köt. 520–522., II. köt. 66–68.
- Jólesz K.: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest 1985.
- Kálmán Ö.: *A rabbi könyve*. Budapest 1940. 70.
- Kiss J.: *Újszövetségi Görög–Magyar Szótár*. Budapest 1951.
- Kovács K.: *Hellenizmus, Róma, zsidóság*. Köln–Bécs 1969. 398–402.
- Kuhn: „προσθητοη”. in: G. Friedrich: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart 1959. VI. köt. 727–745.
- G. W. H. Lampe [szerk.]: *A Patristic Greek Lexikon*. Oxford 1968. V. köt. 1170–1171.
- J. Leopoldt–W. Grundmann [szerk.]: *Umwelt des Urchristentums*. Berlin 1965. I. köt. 307–314.
- V. Loch: *Lexicon Graeco–Latinum in Libros Novi Testamenti*. Ratisbonae 1858.
- E. Lohse: „Jüdische Mission”. in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 1960. IV. köt.
- J. Lust–E. Eynikel–K. Hauspie: *A Greek–English Lexikon of the Septuagint*. Stuttgart 1992. I–II. köt.
- Munkácsi E.: *Corpus Inscriptorum Judaicarum*. Libanon 1940/3–4. szám klny.
- H. G. Perelmuter: *Misson – Judentum*. Berlin–New York 1994. XXIII. köt. 20–23. in: G. Müller [kiad.]: *Theologische Realenzyklopädie*.
- Pecz V. [szerk.]: *Ókori Lexikon*. Budapest 1904. II. köt. 98.
- Pollák K.: *Héber–magyar teljes szótár*. Budapest 1881.
- Pollák M.: *Ávódát Jiszráél*. Tel-Aviv én.
- G. von Rad: *Az Ószövetség teológiája*. I. köt. Budapest 2000. 76–81.
- F. Rehkopf: *Septuaginta-Vokabular*. Göttingen 1989.
- B. Reicke–L. Rost [szerk.]: *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*. Göttingen 1964. II. köt. 1222–4.
- Scheiber S.: „Obadja normann prozelita, az első héber dallam lejegyzője”. Budapest 1966. *Antik Tanulmányok* 1966/1. 160–166.
- Scheiber S.: „Obadja normann prozelyta, az első héber dallam lejegyzője”. Budapest 1977. *Folklor és tárgytörténet* I. köt. 313–330.
- Soltész F.–Szinyei E.: *Görög–Magyar Szótár*. Sárospatak 1875.
- H. Strack: *Einleitung in den Talmud*. Leipzig 1908.
- Szentiványi R.: *A szentírástudomány tankönyve*. Budapest 1946. 229–230.
- The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville 1962. 404–5.
- Ujvári P.: *Magyar zsidó lexikon*. Budapest 1929. 654.

A. Unterman: *Zsidó hagyományok lexikona*. Budapest 1999. 190–191.

Varga Zs.: *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. Budapest 1992.

K. Vogt [szerk.]: *Stuttgarter Biblische Lexikon*. 219., 257.

Vollständiges Hebraisch-chaldaisch-rabbinsches Wörterbuch über das alte Testament, die Thargumim, Midraschim und den Talmud, mit Erläuterungen. Grimma 1841.

G. B. Wiener: *Biblisches Realwörterbuch*. Leipzig 1847–48. I–II. köt.

Produced with Scantopdf

VALLÁSI ÉLEDES KELET-KÖZÉP-EURÓPÁBAN

Sajtóbeszámolókat szerint Lukács László, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola főigazgatója, a Magyar Katolikus Püspöki Kar Sajtóirodájának korábbi vezetője egy 2001. őszi konferencián figyelemre méltó megállapítást tett. „Idehaza nem igazán számoltunk azzal – mondotta –, hogy a szekularizáció hatásai nemcsak nyugaton, hanem itthon is jelentősek lesznek, és így a rendszerváltás után az egyház utáni érdeklődés nem lesz »robbanásszerű«. Mindenki gyors építkezésre készült, nem volt nyilvánvaló, hogy romokból romokra kell építeni.”¹

Nos, a »mindenki« valószínűleg félrehallás. A nyolcvanas évek második felében, majd a kilencvenes évek elején éppen elég dokumentum készült arról, hogy Magyarországon, éppúgy mint a környező országokban is, erőteljes, a nyugatinál lényegesen nagyobb mérvű az elvallástalanodás. Sőt, az a figyelmeztetés is megfogalmazódott, hogy a hagyományosabb rétegekben jelen lévő, illetve a társadalom legnagyobb és legdinamikusabb rétegeiben, a munkásságban, a nem diplomás szellemi dolgozók rétegében, a menedzserre vált régi politikai elitben, általánosan a vállalkozók csoportjában jóformán egyáltalán jelen nem lévő egyház könnyen optikai csalódás áldozata lehet. A papság a legvallásosabb hívek „szűrőjén” keresztül értesül a világ dolgairól. A vallásukat gyakorló hívek zöme pedig – mind 1990 előtt, mind azután – kevésbé rendelkezik társadalmi áttekintéssel, és kevésbé vesz részt a közéletben. Akik befelé nézve örvendeztek az egymásra találásnak és a szervezeti erősödésnek, könnyen megelégedtek arról, hogy más csoportok hasonlóan fejlődnek és hogy az elkötelezett hívő emberek a társadalomban csekély kisebbséget alkotnak. Az ilyen csóllátás a másokkal való párbeszédet is nehezítette. A befelé fordulás alkalmasint együtt járt mások figyelembe nem vétésével. A saját létszám és erő túlbecsülése pedig olyan politikai álmokhoz és igényekhez vezetethetett, amelyeket mások – teljes joggal – naivitásnak és velük szembeni aggrresszióknak minősíthettek.

Az erőteljes elvallástalanodás tehát olyan tény, akár 1989 előtt, akár azután, csak az nem vett észre, aki nem akart, vagy elszigeteltsége miatt nem tudott szembenézni a valósággal. Ám ez az éremnek csupán az egyik oldala. Éppoly fontos a másik

¹ B. Á: „Hazai és nemzetközi számvetés. Tíz éve szabadon – az egyházak”. *Új Ember* 2001 október 28. 4. o.

oldal, a vallás iránti érdeklődés növekedése, nagyjából a nyolcvanas évek eleje óta. A fellendülést persze a korábbi alacsony szinthez kell mérni! A tények ismeretében szó sem lehet tehát „keresztény Magyarországról”! A pluralizmus éppoly kemény adottság, mint a vallás nélküli emberek és a hívők nagyjából azonos nagyságú csoportjai közötti ellentét. Ebben a helyzetben azonban nem mellékes a vallásosság lassú, de folyamatos erősödése. A kelet-közép-európai, vagy éppen a magyar keresztényeknek és egyházaknak minden okuk megvan az optimizmusra.

Gyors társadalmi-kulturális változás részesei vagyunk. Sokféle világnézet, életstílus, politikai erő és értékrend verseng egymással. Kevés képes azonban arra, hogy jelentősebb nagyságú társadalmi csoportot állítson maga mögé. Magyarországon a kereszténység „népe” nem több, mint a népesség 14–15 (ők a gyakorló vallásosak), vagy legfeljebb 30–35 százaléka (akik gyermekeiket hittanra iratják, s maguk is nagy ritkán elvetődnek a templomba). Ez azonban sokkalta több, mint bármilyen egyéb társadalmi erő vagy tömörülés. Ráadásul a vallásosság iránti érdeklődés magában hordozza a további fejlődés ígérését. A lehetőségek kibontakoztatása, az egyház missziós küldetésének való megfelelés ellenben két dolgot követel: a helyzet minél pontosabb megismerését és a konkrét következtetések levonását.

Mai feladatunk nem elvi-teológiai, hanem gyakorlati. „Az egyes keresztény közösségek kötelessége, hogy... országuk helyzetét a valóságnak megfelelően elemezzék, az Evangélium változhatatlan szavainak fényénél megvilágítsák, (és) az Egyház társadalmi tanításából merítve határozzák meg... a cselekvés irányait”, tanított VI. Pál pápa.² Ennek a kötelességnek megfelelően igyekszünk felvázolni, hogy milyen az egyház helyzete 1989 után Magyarország és Kelet-Közép-Európa társadalmában. Majd pedig azt mérlegeljük, hogy a helyzeti adottságokból milyen követelmények következnek az egyház „belsőépítészete” terén. Megállapításaink egy nagyobb és sok helyütt publikált kutatás – amit az Egyház új helyzetére gondolva „Aufbruch”-nak azaz „Útrakelés”-nek

² VI. Pál pápa *Octogesima adveniens* kezdetű apostoli levele. 4. pont. In: Tomka Miklós – Góják János [szerk.]: *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Szent István Társulat, Budapest 1993. 318. o.

neveztünk el – termékei³. Ebből a vizsgálatból a jelen beszámoló tézisszerűen néhány fő tapasztalatot és gondolatot villant fel.

A társadalomról és benne az egyház új helyzetéről

Nyilvánvaló és köztudott tény, hogy egy évtizeddel a kommunizmus bukása után a kelet-közép-európai országok polgárai az „átkos” múltról és a jelenről ugyancsak ellentmondásosan vélekednek. Nagyobbak voltak az elvárások, mint ami megvalósult. S a rendszerváltás nem csak felszabadulást, hanem problémákat is hozott. Ráadásul a valóságtól függetlenül is hajlamosak vagyunk arra, hogy megszépítsük a múltat. És évtizedek óta hozzászoktunk ahhoz, hogy a dolgok javításában való részvétel fáradsága helyett az éppen létező viszonyokat bíráljuk. Mindez a volt szocialista országok mindegyikében sajátos politikai hangulatot szül.

Amikor megkérdezzük a felnőtt népességet⁴, hogy szerintük „Magyarországon (Ukrajnában, Szlovákiában, Csehországban stb.) mikor voltak az emberek a legboldogabbak, a második világháború előtt, vagy 1945 és a rendszerváltás között, vagy a rendszerváltás óta eltelt időben?”, a volt szocialista országok zömében a többség a kommunista kort nevezi a legboldogabbnak. Magyarországon a 18–65 év közötti népesség pontosan

³ Egyebek között v.ö.: Tomka Miklós – Zulehner, Paul M: *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Schwabenverlag, Ostfildern 1999., Uő: *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Schwabenverlag, Ostfildern 2000., Uő: „A vallás Kelet-Közép-Európa reformországaiban”. *Egyházforum* 2000. 1. 14–17. o., Uő. [szerk.]: „Religion im Kommunismus”. *Concilium* 2000. 3., Uő: „Dio dopo il comunismo. La chiesa e la società nell’Europa dell’Est”. *Il Regno-attualità* 2001. 2. – Supplemento 36–43. o. Továbbá: Tomka Miklós – Maslauskaite, Ausra – Navickas, Andrius – Tos, Niko – Potocnik, Vinko: *Religion und Kirchen in Ost (Mittel)Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien*. Schwabenverlag, Ostfildern 1999., Prudky, Libor – Aracic, Pero – Nikodem, Krunoslav – Sanjek, Franjo – Zdaniewicz, Witold – Tomka Miklós: *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*. Ostfildern, Schwabenverlag 2001., Borowik, Irena – Tomka Miklós [szerk.]: *Religion and Social Change in Eastern Central Europe*. Nomos, Kraków 2001., Máté-Tóth András – Mikluscak, Pavel [szerk.]: *Kirche im Aufbruch*. Schwabenverlag, Ostfildern 2001., Tomka Miklós: „Vallási helyzet a kelet- és közép-európai országokban”. In: Renöckl Helmut – Blanckenstein Miklós [szerk.]: *Az új vallásosság – elkápráztat és megzavar*. Corvinus, Budapest; Echter, Würzburg 2000. 29–40. o., Uő: „Vallási változások Kelet-Közép-Európában, különös tekintettel Magyarországra. *Confessio* 2001. 2. 24–52. o.

⁴ Adataink tíz ország vagy országrész, Németország Keleti Tartományai (a volt NDK), Csehország, Lengyelország, Litvánia, Ukrajna, Szlovákia, Magyarország, Románia erdélyi része, Horvátország és Szlovénia 18–65 év közötti korú népességének reprezentatív mintáira vonatkoznak. Az országok kiválasztásánál az a szempont vezetett, hogy az országban értékelhető nagyságrendű legyen a katolikusok aránya. Az életkori határral arra törekedtünk, hogy az eredmények előremutatóak legyenek, illetve, hogy a fiatal felnőttek megfelelő létszámban legyenek reprezentálva.

két harmada (66 %) válaszol így, egy árnyalattal többen, mint a régió átlagában (ami 62 %). Ez nem jelenti, hogy az emberek visszasírnák a múltat, de azt igen, hogy a múlttal együtt jelentős értékek elvesztését fájlják, és elégedetlenek a jelenrel. Nem szorul különösebb magyarázatra, hogy a múlt felértékelése mind a fiatalabb nemzedékben, mind a vallásos emberek között ritkább. És megjósolható, hogy a pártállami idők megszépítése az idő múlásával csökkenni fog. Most azonban a pillanatnyi politikai közhangulat, a felnőtt népesség 66 százalékára jellemző „kommunizmusnosztalgia” a fontos (bár ez csak kevésbé függ össze azzal, hogy az emberek milyen pártot támogatnak).

A múlttal kapcsolatban nem kevésbé érdekes, hogy az emberek miképpen vélekednek a pártállami egyházüldözésről. A vizsgált tíz ország népességének nagyjából fele vagy tagadja az elmúlt évtizedek vallás- és egyházüldözését, vagy bagatellizálja azt. A hazai arányok nagyjából megfelelnek a régió átlagának.

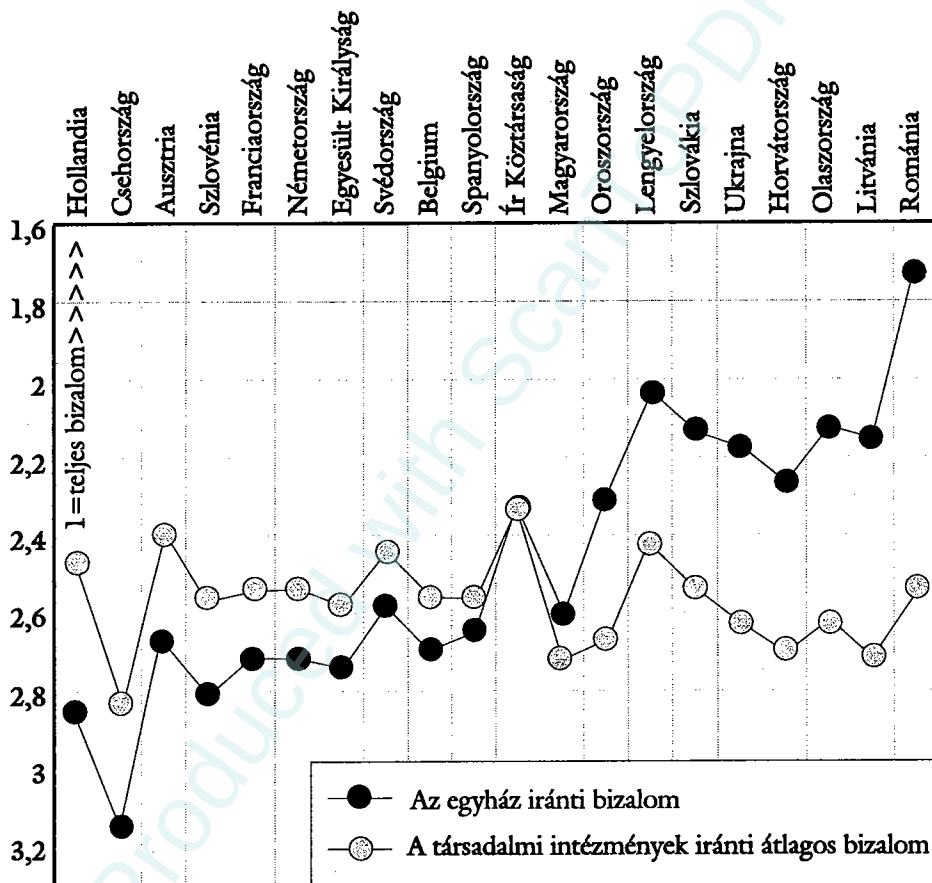
Magyarországon néhány ember (2–3 %) a vallás- és egyházüldözés fogalmával sem tud mit kezdeni. A társadalom több, mint egy ötöde (22 %) viszont határozottan állítja, hogy itt nem volt egyházüldözés. Körülbelül ugyanannyian (20 %) csak egy igen rövid ideig tartó egyházüldözésre emlékeznek, alighanem a sztálini-rákosi időkre gondolva. Ezeknek az arányoknak a jelentőségét nem csökkenti, hogy a társadalom másik, nagyobbik fele (55 %) negyven évig tartó egyházüldözésről beszél, hogy minden ötödik embernek (20 %) van olyan ismerőse, aki vallásosságáért hátrányos helyzetbe került, sőt, hogy az emberek egy nem elhanyagolható kis csoportja (6 %) azt mondja, hogy ő maga is hátrányt szenvedett.

Az eredmény csak egyféleképpen olvasható. Az egyházüldözés, ami sokak számára húsbavágó valóság volt, mások számára történelem, vagy éppenséggel üres mítosz. S függetlenül attól, hogy mi a történelmi igazság, ma a társadalom majdnem fele számára a vallás- és egyházüldözés nem olyan realitás, amivel ő valamit kezdeni tudna. Alig kétséges, hogy az erre való hivatkozást is hamisnak, ideológiának érzi. A társadalomnak az a fele, amely nem emlékszik egyházüldözésre, természetesen a jóvátételi igényeket sem tarthatja jogosultnak.

Félreértés lenne azonban az eddigiekből egyházellenességre következtetni. A volt „szocialista tábor” és a nyugat-európai országok közvéleményét nem utolsó sorban éppen az különbözteti meg egymástól, hogy az utóbbiakban alacsony, az előbbiekben viszont magas az egyház megbecsülése. Ez legjobban akkor látható, ha összehasonlítjuk a különböző társadalmi intézményekbe vetett⁵ átlagos bizalmat⁶ az egyházba vetett

⁵ Az összehasonlításba bevont intézmények, amelyek értékelésének átlagához az egyház értékelését viszonyítottuk a következők voltak: az országgyűlés, a közigazgatás, az igazságszolgáltatás, az egészségügyi

bizalommal. Számos kutatás jut azonos eredményre. A legnagyobb összehasonlítási lehetőséget és a legfrissebb adatokat az Európai Értékrend Vizsgálat kínálja, annak adatait közöljük, – az országokat aszerint sorba rendezve, hogy mekkora és milyen irányú az eltérés a társadalmi intézményekbe vetett bizalom átlaga és az egyház iránti bizalom szintje között (1. ábra).



1. ábra. A társadalmi intézményekbe vetett átlagos bizalom és az egyházba vetett bizalom erőssége Nyugat- és Kelet-Közép-Európa országaiban, 1999-ben.

(Forrás: Európai Értékrend Vizsgálat)

rendszer, a társadalombiztosítás, az oktatási rendszer, a sajtó, a szakszervezetek, a rendőrség és a fegyveres erők.

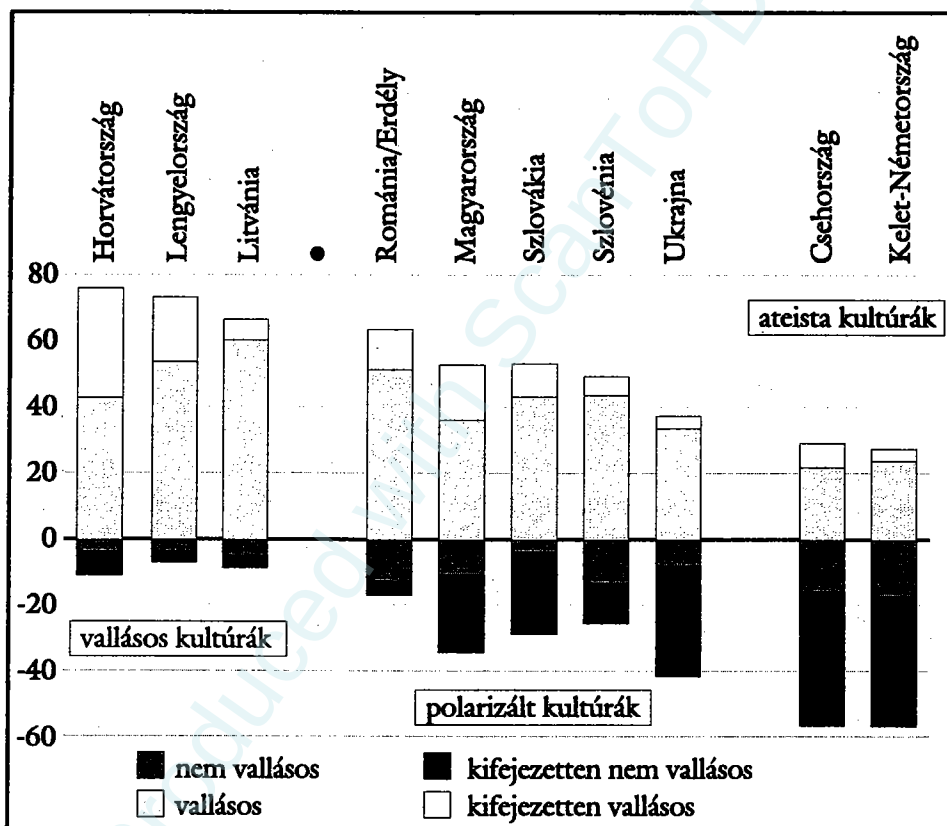
⁶ A „bizalmat” négy-fokozatú skálán mértük, ennek értékei: 1=nagyon bízik benne; 2=bízik benne; 3=nem nagyon bízik benne; 4=egyáltalán nem bízik benne. Az összehasonlításhoz átlagértékeket számoltunk.

A vizsgált országok mindegyikét a társadalmi intézményekkel szembeni bizalmatlanság jellemzi. Ezen a téren alig van különbség Kelet és Nyugat között. Egyebekben ellenben érdekesen oszlanak meg az adatok. Az országok egyik csoportjában (az ábra balfelén) az egyházba vetett bizalom lényegesen alacsonyabb, mint a társadalmi intézményekbe vetett átlagos bizalom. Az országok ezen csoportjában nyugat-európaiak vannak, csak Csehország és Szlovénia a kivétel. Az országok mások csoportjában (az ábra jobbfelén) a társadalmi intézmények iránti bizalom szintje alacsonyabb, mint az egyház iránti bizalom. Ebben a csoportban szinte csak kelet-, illetve kelet-közép-európai országok vannak, az egyedüli kivétel Olaszország. Magyarország is az utóbbi csoportba került, azaz az ezredfordulón nálunk is az érvényes, hogy az egyházba vetett bizalom (valamivel) erősebb, mint az egyéb társadalmi intézményekbe vetett bizalom.

Az egyház magas presztízse számos konkrét területen is kimutatható. Az Aufbruch-kutatás adatai szerint a felnőtt magyar népesség fele hiszi, hogy a katolikus egyház megoldást tud adni az ember erkölcsi problémáira és kérdéseire (50 %), valamint az élet értelmének kérdéseire (48 %). A népesség egy harmada (38 %) bízik abban, hogy a katolikus egyház megoldást tud adni a családi élet problémáira. S minden hatodik ember mondja, hogy az egyház megoldást tud adni országunk jelenlegi társadalmi problémáira (16 %), illetve a közrend helyreállítására (16 %).

A katolikus egyház megoldást kínáló képességébe vetett bizalom sorrendje szerint Kelet-Közép-Európa tíz országa között Magyarország hátulról a harmadik helyet foglalja el. A környék legtöbb országában az egyházat erősebbnek hiszik, mint nálunk. Ez a tény azonban csak egy másikkal együtt értelmezhető helyesen. Kelet-Közép-Európa számos országában (Lengyelországban, Szlovákiában, Horvátországban és Szlovéniában) a katolikus egyháznak nagy problémamegoldó képességet tulajdonítanak ugyan, a társadalom többsége mégis azt tartja, hogy az egyház az elmúlt évtizedben a kellenél többet szerepelt és jobban tenné, ha nem szólalna meg. Magyarországon fordított a helyzet. A katolikus egyház problémamegoldó képességébe vetett bizalom – más országokhoz viszonyítva – közepes vagy inkább alacsony, viszont a társadalom többsége (56 %) azt tartja, hogy a katolikus egyház a rendszerváltás óta eltelt időben éppen megfelelő mértékben nyilatkozott nyilvánosan. Azoknak az aránya pedig, akik sokallják, és azoké, akik keveslik a katolikus egyház megnyilvánulásait, azonos, mindkét esetben a társadalom egy ötöde (22 %). Persze az egymással ellentétes irányokból jövő kritikákat sem szabad figyelmen kívül hagyni, de könnyen előfordulhat, hogy azok a társadalmi erőterben részben kiegyenlítik egymást.

A nézetkülönbségek másképpen is hathatnak. A jelentősebb táborokat maguk mögé sorakoztató ellentétes álláspontok polarizálhatják a közvéleményt. Kelet-Közép-Európa országai jelentősen különböznek egymástól aszerint, hogy milyen a társadalom világnézeti megoszlása. Az országok közötti különbségek nemzetközi összehasonlításban is nagyok. Ebben a régióban találhatók Európa legvallásosabb (Lengyelország, Romá-



2. ábra. A magukat különböző határozottsággal vallásosnak vagy nem-vallásosnak mondogó aránya tíz volt szocialista országban, 1998-ban százalékban.

(Forrás: Aufbruch)

nia és Moldova) és leginkább elvallástalanodott területei (Németország Keleti Tartományai (a volt NDK), Csehország és Észtország). Vizsgálatunk tíz országa három csoportba sorolható. Vannak közöttük „vallásos kultúrák”, „ateista kultúrák” és olyan „po-

larizált kultúrák”, amelyet a világnézeti ellentétek jellemeznek (2. ábra).⁷ A harmadik csoport legjellegzetesebb képviselője Magyarország. Nálunk közel annyian mondják magukat kifejezetten vallásosnak (17 %), mint kifejezetten nem-vallásosnak (23 %). A kultúrában és közéletben erőteljes világnézeti ellentét feszül. Ez ugyanolyan jelentős tény, mint a hívő (illetve a nem hívő) emberek aránya.

Ezt a helyzetképet még egy adattal kell kiegészíteni. Nyugat-Európában a média és a társadalomtudósok, a papok és az átlagemberek egyaránt a vallásosság hanyatlásáról beszélnek. Kelet-Közép-Európa legtöbb országában ezzel ellentétes a közhangulat. Lengyelország és a volt NDK kivételével a régió minden országában a közvélemény azt tartja, hogy a vallásosság a rendszerváltás óta megerősödött és továbbra is erősödni fog. Kérdés, hogy valóban ez történik-e? Most a vallásosság olyan megnyilvánulásai is láthatóvá válnak, amelyeket az előző évtizedekben rejtgetni kellett. Vajon az emberek az egyházak nyilvános szerepe, vagy a környezetükben tapasztalt vallásosság alapján ítélnék?

Kétségtelen, hogy az utóbbi két évtizedben az emberek növekvő arányban mondják magukat vallásosnak és hívőnek. Nem egészen két évtized alatt 20–90 százalékkal megnőtt a vallásos hitet tükröző válaszok aránya (1. tábla). Talán ennél is fontosabb, hogy az emelkedés folyamatos, azaz nem alkalmi hangulatokról van szó. A rendszeres templomba járók aránya azonban meglepően stabil. 1981–1999 között – az 1990 utáni 1–2 éves átmeneti emelkedéstől eltekintve – egy-egy vasárnapon mindig a népesség 13,2 százalékára lehetett számítani a templomokban⁸. A látélet eszerint ellentmondásos. A magát vallásosnak mondás és talán bizonyos hitek is szaporodnak, a templombajárás egészében nem nő.

⁷ A megkérdezettek öt válaszlehetőség segítségével jellemezheték önmagukat. Ezek a következők voltak: kifejezetten vallásos; valamennyire vallásos; se nem vallásos, se nem nem-vallásos; valamennyire nem vallásos; kifejezetten nem-vallásos. Persze volt olyan kérdezt, aki semmilyen választ nem tudott vagy akart adni. A 2. ábra adatai a középső kategória nélkül, a magukat vagy vallásosnak vagy nem vallásosnak mondók társadalmi arányait tartalmazzák. (Magyarországon a „sem-sem” kategóriába a népesség 12 százaléka sorolta magát, nem válaszoló gyakorlatilag nem volt.)

⁸ Ez az arány úgy adódik, hogy 10,5–11,5 százalék között ingadozik a heti vagy annál gyakoribb templombajárók, 4,7–7,9 százalék között van a havi és 33,3–44,7 százalék között a ritkábban templomba járók aránya. Az átszámításkor a heti vagy gyakoribb templombajárók arányát teljes értékben beszámítottuk. A havi templombajárók létszámának egy negyedét, a ritkábban templomba járóknak 1/52-ed részét vettük figyelembe

1. tábla. A vallásosság különböző megjelenési módjainak gyakorisága a magyar felnőtt népességben 1980–1999 között, százalékban

(Forrás: Európai Értékrend Vizsgálat)

Az adatfelvétel időpontja	1981	1990	1996	1999	1999. évi adatok az 1981. évek arányában (%)
A megkérdezettek száma (N=)	1464	1320	650	1000	
Magát kifejezetten vallásosnak vallja	43.3	47	55	59	136.3
Hisz Istenben	55.6	54.9	66.2	68.1	122.5
Hisz az örök életben	17.2	23	38.8	32.8	190.7
Hisz a pokolban	11.6	14.9	21.9	20.1	173.3
Hisz a menyországban	19.8	25.7	...	29.2	147.5
Békét és megnyugvást talál a vallásban	42	44.6	49.3	49.5	117.9

Van egy még súlyosabb bonyodalom. A vallásosság változása, legalábbis 1990 óta (korábbiakról nincsen elég összehasonlítható adatunk) igen nagy mértékben függ az életkortól. Valahol a 40. életév táján húzódik egy határ. Az ennél fiatalabbakra a vallásosság, vagy legalábbis a vallási érdeklődés és a vallásosság iránti rokonszenv erősödése jellemző. A 40 évesek és idősebbek vallásossága, vagy vallásos öntudata 1990 óta gyengül (2. tábla).

A jelenség összefügg a nemzedékek közötti ellentétekkel. A dolog értelmezhető oly módon, hogy a szocializmus nemzedékében 1989 után is folytatódik az elvallástalanodás. Sőt ebben a tendenciában talán az is közrejátszhat, hogy egyesek 1989–90 táján mást vártak vallástól és egyháztól, s most csalódottságukban fordítanak azoknak háttal. A fiatalok vallási keresésében pedig az idősebb nemzedékkel és az előző kor hivatalos ideológiájával való szembenállásuknak is szerepe lehet. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy az életkori csoportok korábbi éles világnézeti különbségei mérséklődnek. Az idősek csökkenő és a fiatalok növekvő vallásossága konvergál. Egy évtizede a 40 év-nél idősebbek között mintegy kétszer annyian adtak vallásos válaszokat, mint az annál fiatalabbak között. 1999-ben az idősebbek közül legfeljebb másfélszer annyian mutatkoztak vallásosnak, mint a fiatalabbak közül.

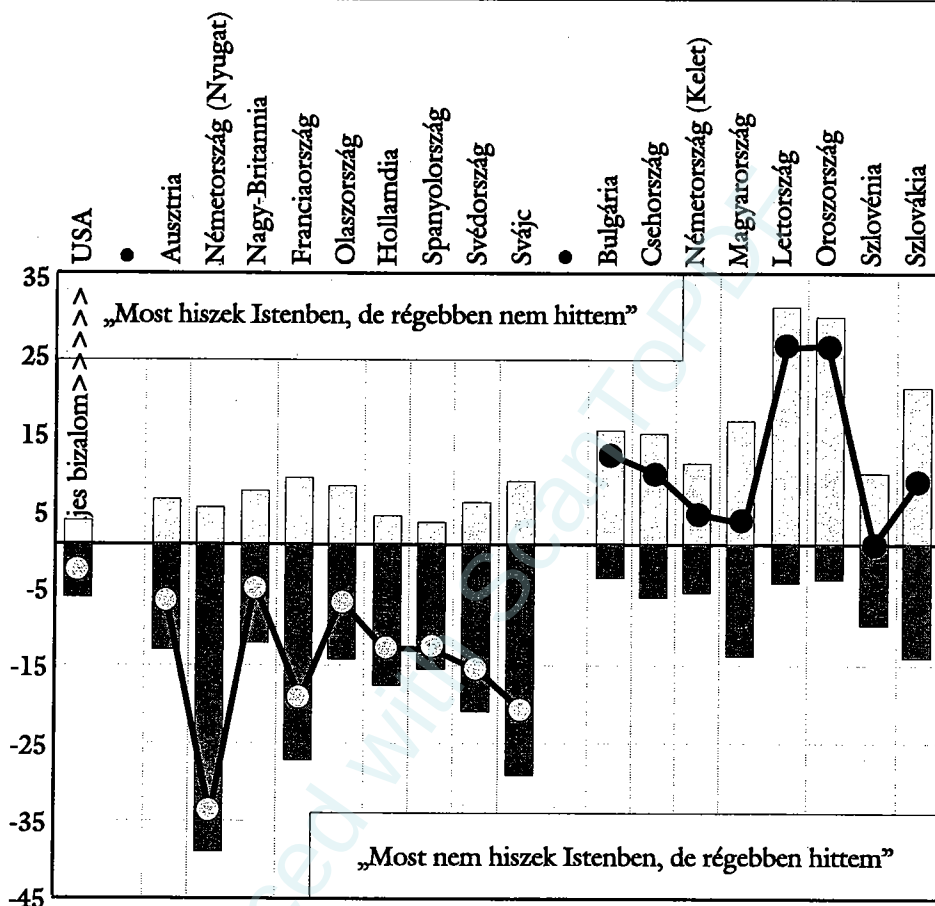
2. tábla. 40 évnél fiatalabb, valamint 40 éves és idősebb felnőttek vallásosságának néhány mutatója 1990-ben és 1999-ben, százalékban.

(Forrás: Európai Értékrend Vizsgálat)

	40 évnél fiatalabbak			40 évesek és idősebbek		
Az adatfelvétel időpontja	1990	1999	1999 évi adat az 1990. évi arányában	1990	1999	1999 évi adat az 1990. évi arányában
A megkérdezettek száma (N=)	399	400		600	597	
Magát kifejezetten vallásosnak vallja	38.1	49.1	128.9	69.1	63.2	91.5
Hisz Istenben	43.9	54.4	123.9	78.8	72	91.4
Békét és megnyugvást talál a vallásban	28.2	33.8	119.9	62.9	55.9	88.9

Megismétlendő, hogy az emberek kijelentései nem mindig fedik a valóságot. Mégsem mellékes, hogy ki mit mond önmagáról és világnézetéről. A kelet- és kelet-közép-európai helyzet egy további sajátossága, hogy az elmúlt időszakban megszorodtak a megtérések.

Talán az a legtanulságosabb, ha a hitehagyások és a megtérések (pontosabban: az erről való beszámolók) arányát vetjük össze. A 30. életév fölött a mérleg egész Európában negatív. A középkorú és az idősebb nemzedékben sokan veszítették és veszítik el hitüket, amit a megtérések száma nem tud kiegyensúlyozni. A 30 éves és fiatalabb, különösen pedig a 18–25 éves korcsoportban más a tendencia Kelet-Közép- és Nyugat-Európában. Nyugat-Európában a hitvesztések a fiatal felnőttek között is túlsúlyban vannak a megtérésekkel szemben. Kelet- és Kelet-Közép-Európában a megtérések aránya nagyobb (3. ábra). Ez utóbbi tendencia azért is fontos, mert eszerint a volt szocialista országokban a gyermekkori vallási szocializáció mellett a vallásossá válás egy további útja erősödött meg, az ifjú- vagy felnőttkori megtérésé. Különböző kelet-közép-európai országokban a 25 éves és fiatalabb felnőttek 10–30 százaléka mondja, hogy korábban nem hitt, de már hívő.



3. ábra. A hitre találás és az istenhit elvesztésének aránya, valamint e két érték különbsége az USA és nyugat- és kelet-közép-európai országok 18–25 éves korcsoportjában, százalékban.

(Forrás: International Social Survey Programme 1998)

Persze kérdés, hogy ki mit nevez istenhitnek. Az is kérdés, hogy ez a hit miképpen függ, vagy nem függ össze a mindennapi magatartással. Az adatok semmiképpen sem bizonyítanak valamilyen konverzió-áradatot. Azt ellenben jelzik, hogy a fiatalok egy nem elhanyagolható nagyságú csoportja azt tartja önmagáról, hogy Istenhez való viszonya megváltozott. Ez a változás éppúgy, mint a magát vallásosnak nevezés, vagy az egyes hitek arányának megnövekedése kiindulópont. Kérdés, hogy ki mit tud kezdeni vele?

Néhány következtetés

A kelet-közép-európai társadalmakra hirtelen szakadt rá a pluralizmus valósága. Az egyházak kisebbségbe és más ideológiákkal és egyéb erőkkel való versenyhelyzetbe kerültek. Az új helyzet mindenekelőtt három feladat megoldását követeli: a keresztény identitás tisztázását és továbbadásának biztosítását; a rászorulóknak segítségét; és a saját közösségek által a civil társadalom, azaz az öntevékeny és alulról építkező társadalom erősítését.

A kor követelményeit figyelembe vevő keresztény identitás feltételezi az egyház és a világ közötti kapcsolat ápolását. Ez lényegében nem pásztori, hanem missziós feladat! Ezért szükséges

- ❖ a keresztény értelmiség nevelése, támogatása,
- ❖ a hívő pedagógusok erősítése és a keresztény iskolaügy fejlesztése,
- ❖ a jelenlét a tömegkommunikációs eszközökben és a keresztény újságírás és újságíróképzés erősítése,
- ❖ a keresztény mozgalmak és a közéleti szerep támogatása.

A társadalom mindenekelőtt szociális tevékenységet vár az egyháztól. Jézus elsősorban nem erre alapította egyházát. A keresztények elsődleges feladatai közé tartozik azonban a társadalom kitaszítottjainak a segítése. Ez egyaránt követel elvi állásfoglalást, politikai pártfogást, konkrét segítséget és a hátrányos helyzetűek problémáit csökkentő intézményrendszert. Gyümölcseiről ismerni meg a fát. Isten népét nem utolsó sorban az minősíti, hogy mennyire akar és tud a rászorulókon segíteni.

Végül a harmadik feladat a közösségek teremtése. Ezt sokminden sürgeti:

- ❖ a keresztény élet teljessége csak a hívek közösségeiben valósulhat meg;
- ❖ a hit továbbadása nem lehet maradandó támogató közösségek nélkül;
- ❖ a megtérők újra elkallódnak, ha nincsen őket befogadó közösség;
- ❖ ha a kereszténység meg akarja őrizni, sőt tovább akarja fejleszteni nyilvános szerepét és jelentőségét akkor szüksége van arra, hogy a társadalom szervezetében ne csak egyes reprezentánsai által, hanem szervezett módon, mozgalmi, szervezeti által képviselve is jelen legyen; s nem utolsó sorban
- ❖ az atomizálódott és egyedeire bomlott társadalomnak aligha tud az egyház nagyobb szolgálatot tenni, mint ha hozzájárul közösségi hálózatának, azaz a civil társadalomnak az újjászüléséhez.

Mindebben külön figyelmet kell fordítani a felnőtt fiatalokra és a fiatal felnőttekre, mert

- ❖ az ő kezükben vannak a jövő családok és a családokon át épülő egyház, (ha nem a fiatal felnőttek és a családok a lelkipásztori munka első számú címzettjei, akkor a gyermekek hitoktatása homokra épített ház marad!);
- ❖ ők olyan jövőt kezdenek építeni, amit nem rontott meg az előző negyven év,
- ❖ a vallás és az egyház felé fordulásuk olyan segítségkérés, amit nem szabad válasz nélkül hagyni.

Mindenekelőtt pedig az egyháznak rá kell döbbsennie arra, hogy a modern társadalom gyors változásai időszakában nem elegendő, ha csupán a meglévő értékek – hívek és hitek – megtartására törekszik. Ellenkezőleg, a kizárólag a hagyományhoz és a ma templomba járókhoz igazodás a hanyatlás legbiztosabb útja! A jövő próbatétele, hogy a kereszténység kijön a templomból: a munka világába, a közéletbe, a művészetbe, a médiába. Ehhez meg kell tanulni mindezen területek nyelvét, szokásait. S az egyházban szerepet és tisztességet kell adni azoknak a világi híveknek, akik ezeket a területeket ismerik és képviselik. Hiszen „a világiak főleg arra hivatottak, hogy az egyházat mindazokon a helyeken és mindazon körülmények között megjelenítsék és hatékonyá tegyék, ahol az egyház csak általuk lehet a Föld sója.”⁹

SCHMIDT, WOLF-RÜDIGER

A CONCEPT OF SUCCESS WITH NO GUARANTEES

RELIGION ON PUBLIC TELEVISION

Today, anyone who is not found in the electronic media and in the large print media does not exist. We have become accustomed to this in the advanced democracies. The successful politicians of our time have demonstrated this to an extreme degree – Clinton, Blair and Schröder are masters of the well-calculated media presence. And the same applies to actors and actresses, sportsmen and -women and successful business people.

The public hunger for conspicuousness, change, crisis, brash successes, exclusiveness and the special kick outshines what is quiet, constant, inconspicuous, balanced and personal. This is also true of cultural and religious phenomena. Large-scale productions only become an issue if they cause a large stir. But where does religion cause a stir? At best where it is a matter of provocation: scandalous conditions in a church organisation, involvement of the church in unpleasant financial and power relationships, narrow-minded statements about sexual morality etc. Otherwise there is silence. Institutionalised church religion has its own journalism, parish newspapers, and occasionally participation in larger newspapers. But that is tending to disappear from public attention. The core area of religion refuses what is conspicuous, brash and sensational.

This, then, is the starting position. And none of this will change. It is more likely that sensational journalism will continue to increase in modern societies both in the information sector and in entertainment. What is more and more conspicuous pushes forwards looking for a share in the market.

However, my thesis is this: in a hidden way, religion in a specific combination will still be able to find a place for itself in public communications in the future. This can only be suggested here and could briefly be described thus: religion in the strict sense as knowledge of humanity, as life, as the experience of existence and of the limits and the unique opportunity of existence could be narrated, interpreted, instilled and developed to maintain a presence as a public and media subject in the future also, if particular conditions are met, for instance, a high level of journalistic creativity and very different behaviour by the churches themselves. The institutional connection of religion with the church will be restrained, while theological questions will become pressing.

In addition, however, it will be tolerable and stimulating for the secularised person of the 21st century to encounter a form of liturgical, artistic and structured presence of the church, synagogue and mosque in the public electronic media. The sound of tradition and the opportunity of finding an inner home in the ceremonial forms of religious services unquestionably have a future, and not only among minorities. However, it will be crucial that this presence is experienced not as an advertisement or mission but as the sound of the centuries and millenia, as a beneficial offer from the knowledge of mankind, as ceremony, music, greatness, emotion and harmony.

An implicit and explicit religion could present itself on these two pillars even for the secularised contemporary, while the church itself would first have to work off an internal contradiction theologically: the presence of a religious tradition interpreted strictly as life and also the ceremonial liturgical presence do not lead straight back to the classical parish or community. A distinct form of religiousness will develop which would like to be regarded as having come of age in the strict sense, even if it could occasionally seek the vicinity of the institution again. That means that there will perhaps be a call home inside the old walls and structures, but this must not be striven for.

And so we have arrived at the point where we find ourselves in year 1 of the third millennium. Religion has a tried and tested presence on the large broadcasting channels, but the influence of the churches themselves is falling rapidly. It seems to me that the great, not yet fully recognised question for those responsible is how religion is now to be secured in this or that form of public presence, that is, through the digitalised media systems.

Legally, this is how it still looks: there are state treaties which guarantee particular consideration of religious communities in programming. The formulations in Germany are roughly: the churches must be guaranteed transmission times for their preaching programmes and programmes that concern their public responsibility. The church must have the legal status of a religious body and have a nationwide character. Nothing else is really expected. In the case of religious shifts, for instance, from Christianity to Islam, it will not subsequently be possible to prevent certain decisions. At present in Germany it is the Roman Catholic church and the evangelical church which are still going strong. The Jewish community also gets a certain recognition. The non-Roman Catholic churches, such as the Orthodox church and a few free churches, have limited access in the area of liturgical religious services.

In order to prevent the direct access of every legitimate religious community to the programme, there are specialist editorial staff in the area of „religion, church, daily

questions, ethics", who cultivate a certain contact with the churches for preaching programmes, but are subject to normal journalistic rules in the editorial area. As far as it goes, they are supposed to be independent of church intervention. It has been and today still is necessary to fight for this independence.

This concept has proven itself for over 40 years, but it requires constant journalistic energy, great imagination and, in particular, strong arguments in the struggle for its place in programming. For nothing is self-evident and insisting on the paragraphs of the state treaty on its own changes almost nothing any longer.

In the history of West Germany until reunification, religious programming developed many forms and has gone down many wrong tracks. These were usually associated with programmes in the entertainment sector. Quiz or quite light-weight music programmes went as fast as they came. However, classical documentaries that dealt with religious questions were important initially. These included programmes about Christianity world-wide in its political implications, other religions, questions arising from the history of Christianity, outstanding personalities, children and religion, birth, death, illness etc. and fundamental ethical questions about our co-existence. At the start there was also a big television game show about religious questions. But these expensive formats had to be given to other editorial boards after some time just because of their success.

A psychological magazine programme was a great innovation; in it, existential questions were taken up directly or indirectly from religion's knowledge of humanity since the 1970s. The magazine was called „Kontakte" and has lasted over 15 years.

Naturally, there have always been smaller magazine and news programmes from the area of „Church and society" also. They were called „Tagebuch [Diary]" or „Zur Zeit [At present]". They are important for the church, but have been moved more and more to the programme margins, that is, on Sunday morning or on the 3sat satellite programme. In addition, holiday specials were produced, that is, programmes at Christmas, Easter, Ascension day, Whit, Reformation day, All Souls etc. In the best case, these are features, small high-quality works of art, which take up religious elements and also biblical texts and integrate them in a very modern picture and life context. These programmes are still there today.

An extremely successful series was developed from the Kontakte concept: we call it 37°, that is, an indicator of the temperature, as the „in-between" in the existential sense, being human and humans in transition, the transitory, happiness and unhappi-

ness, life and death, criminal and normal, rich and poor – everything always narrated strictly using life histories.

This all looks like success, but it is a struggle and will be one even more in future. Things went well and are going well almost until today because the church met the non-church electronic media early with respect and distance. Television and radio belong to society, and even if some editorial boards dealing with the area of religion, church and life were designated „church broadcasting“, this hinted rather at the privileged position than at the idea of vested rights. Internally, however, the name „church broadcasting“ gave rise to some misunderstandings among the other editorial boards of the respective station.

Things went well particularly until today because countless editors of very varied Christian inspiration wanted to be good journalists in the non-church sphere. Journalists dealing with religious subjects were sometimes thoroughly religious people, some followed the political prophetic tradition of Christianity more, others were particularly interested in ethical, scientific, practical day-to-day and spiritual and therapeutic questions. Some remained agnostics and simply valued the freedom of an enlightened religion. Christian-inspired journalism came out in radio and television, which has made a considerable impact on the public atmosphere of the last 50 years in our republic.

The system of Christian-inspired journalism in the public media was first shaken by the arrival of the commercial stations at the end of the 1980s. Is this where the future lies, people asked themselves in the churches. Dedicated channels the direct responsibility of the church? Window programmes? Guaranteed places for a church presence that did not have to be resigned to outside journalistic responsibility? With a wink, many were prepared to jump over the long-standing and hard-won boundary of evangelical journalism between church public relations work, „preaching“ and journalism. The main thing is for us to use the media and their opportunities! All in all, the experiment of the church in the commercial media context has gone wrong.

Whoever looks into the future must cultivate Sunday morning particularly in the subject area of „religion, life and ethics“. This is not necessarily a backward step. Sunday will also remain special in the completely secularised society, when one leans back, orients oneself, takes a deep breath. A broad platform besides the religious service for religious, ethical and practical life subjects from the Christian perspective would be desirable on Sunday morning.

An identifiable and memorable programme place in the river of several hundred digital channels would be an important goal, and also for the churches themselves. More dialogue with non-Christian areas of religious life, overall a decisive step into the inter-religious landscape of our new century, not strengthening a claim to be the sole representative but providing an opening for non-Christian ethical and spiritual positions. A lot of theological thinking would be necessary to make this acceptable within the churches and also within society, along with rejection of the temptation „We'll take everything in hand ourselves“.

A „theology of the media“ remembered since the 70's is indispensable after all. How have the perception and acceptance of religion changed, now that religious contents are consumed more through the media in people's living rooms? What does the extensive spread of the Internet signify? What is the attitude of anonymous media congregations towards personal congregations? To what extent has television become the central producer of the myths of daily life and what does this mean for the historically developed myths of mankind? What religious functions have the media taken over in their users' daily lives? What is ultimately indispensable as a core Christian or religious responsibility in a medium of speed, forgetting, relaxation and diversion?

All in all, the double presence seems to me to be the way of the future: the best liturgical religious service presence as the sound of finding a home in a great working tradition. That requires a consciousness of history in the organisers, taste, musical and liturgical ability, the language of our time and the will for a religious message in its full historical dignity. I doubt whether the churches are capable of this at present.

In addition, there is a strong editorial turn towards innovative programmes, that is, to large-scale adventure-orientated programmes about the history of the religions and of our Judaeo-Christian-Moslem civilisation. Ultimately, a magazine on Sunday morning with light and non-trivial food for thought and living, which allows a different, possibly unusual and at the same time congenial perspective on life.

It is now high time to contemplate the new media communities theologically and otherwise to support journalistic creativity in the context of religious, ethical and existential programmes and, overall, not undermine the principle of journalistic responsibility.

