

VALLÁSI SZEMÉLYISÉGEK
ÉS HATÁSUK A TÁRSADALOMRA
SZEGEDI BIBLIKUS KONFERENCIA

Szeged, 2002. augusztus 25–28.

Szerkesztette:

Benyik György

JATEpress
Szeged 2005

A kötet megjelenését
a Szegedi Hittudományi Főiskola
Szent György Alapítványa
támogatta.

A borítót és a kötetet tervezte:
Szőnyi Etelka

© A kötet szerzői és szerkesztője, 2002
© 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
Michael Labahn: Egy névtelen útja az elesettségből a jelképpé válásig. Kiegészítések a közszereplés narratív etikájához a negyedik evangélium alapján	9
1. Módszertani bevezetés	9
2. Veszély és elhatárolódás	11
3. A vakon született – Példázat és példakép	15
3.1 A szöveg felépítése és struktúrája	15
3.2 A vakon született és az ő hite	16
3.3 A vakon született és személyének nyilvános beigazolódása	17
4. Jézus, a jó pásztor, mint a korabeli vallási és politikai hatalom ellenképe	21
5. Záró észrevételek a 9 rész narratív etikájához	23
Schmatovich János: A testvéri közösség eszménye Szent Pálnál	27
Identitás és integráció keresztény szemmel	27
A keresztény testvériség gyökere	27
Jézus szava történelmet formál	28
Máté és Lukács nézőpontja	29
Az őskeresztény levéltudomány tanúbizonyságai	31
Kitekintés a környező világra	33
Az összehasonlítás eredménye	36
Minden testvériség mellett hol maradnak a „nők”?	37
„Az asszony hallgasson az összegyűjtésen”	40
A társadalom, az állam és a rabszolgarendszer Szent Pálnál	42
Összefoglalás	44
Irodalom	45
Ratomir Grozdanoski: Lydia and her Influence in the Church in Philippi	47
The Church in Philippi	48
Lydia, cornerstone of the Church in Philippi	48
The women were the first to receive the Gospel in Europe	50
Lydia's faith and humbleness	51
Lydia's hospitality and her insisting	51
Lydia's leadership and her influence in the community	52

Herczeg Pál: Saul – Egy kétarcú király és egy arcukat kereső társadalom	55
Irodalom	63
Jutta Hausmann: Die Macht der Propheten. Annäherungen an das alttestamentliche Prophetenbild	65
a) der Blick auf gesellschaftliche bzw. politische Bezüge	66
b) Wirkmächtigkeit des Prophetenwortes	67
c) prophetische Zeichenhandlungen	69
Folgerungen	73
Gjoko Gjorgjevski: Eleazar „an Example of a Noble Courage”	75
Boros István: Mózes mint példakép Nüsszai Szent Gergelynél	87
Mózes három teofániája	90
Alexandriai Philón	90
Nüsszai Szent Gergely	93
Irodalom	99
Barna Gábor: Kései licenciátusok	101
Az elemzendő jelenség – Ökrös József és írásai	101
A vallásos élet szervező egyéniségei	103
Ökrös József, a kései licenciátus	107
A társulatalapító	117
Az énekszerző	109
A tanító Ökrös József (prózai írásai)	112
Néhány tanulság	114
Források	117
Irodalom	118
Függelék	121
Vese Emese: Dr. Kiss Béla élete és munkássága	141
A teológus és a tanár	143
A helytörténész	144

BEVEZETŐ

A vallási vagy vallásos személyiségek értékelése manapság egészen különleges. Legtöbb esetben a társadalomtól elszakadt, magányos személyeknek gondolják őket. Sőt, egyesek úgy gondolják, hogy sajátos személyiségük a társadalom terméke. Arról kevés szó esik, hogy ők milyen hatással voltak egy adott korban a társadalom közgondolkodására, annak megváltoztatására.

Ez a kötet a 2002-ben megrendezett biblikus konferencián elhangzott előadásokat gyűjti össze ebben a témában. Az előadók reprezentatív köre felöleli Hallétól Szófiáig e témáról gondolkodókat. Az előadások egy csoportja azt vizsgálja, hogy a Biblia hogyan értékeli a vallásos személyiségeket. Az egyik legkiemelkedőbb ezek közül Michael Labahn írása, aki a Jézus gyógyító tevékenysége következtében megszületett új vallásos személyiség és a környezete konfliktusát vizsgálja. Pál közösségszemléletébe Schmatovich János vezet be. A próféták társadalomra gyakorolt hatását Jutta Hausmann elemzi. Szófiából érkezett előadónk, Grozdanoski Ratomir pedig Lidia és a filippi egyház kapcsolatát vizsgálja ebből a szempontból.

Külön kategóriába tartozik Boros István előadása, aki Mózes személyének hivatástörténetét vizsgálja a patrisztikus irodalomban. Jól nyomon követhető, hogy Mózes nemcsak kora társadalmára fejtett ki nagy hatást, hanem a ószövetségi zsidó nép történetén kívül alakjának értelmezése sokáig foglalkoztatta a keresztény ősatyákat is. Vagyis egy kiváló vallásos személynek nemcsak saját korában, hanem azt követően is nagy szerepe lehet a vallásos közösségekben.

Barna Gábor és Vese Emese írásai kilépnek a Biblia két része által meghatározott korból és a 19. és 20. századba kalauzolnak bennünket. Egyikük azt mutatja be, hogy a vallási személyiségek a licenciátusokban milyen fontos hagyománymegtartó szerepet játszottak Magyarországon; másikuk azt vizsgálja, hogy egy lelkész, Dr. Kiss Béla vallásos meggyőződése hogyan lesz egy meghatározott közösség számára ihlető és megtartó példa.

A hit és a vallás története nem csupán eszmék, parancsok, nyilatkozatok és dogmák története. Inkább olyan hatásos személyeké, akik erős vallásos elkötelezettséggel és korukat meghaladó szellemi tevékenységükkel iránymutatók voltak a vallásos közösségen túl az egész társadalom számára is, amely csak jóval később értékelte munkásságukat. Vagy nem is igazán értékelte, mégis a szűkebb vagy a

tágabb közösség egyéneinek gondolkodásán keresztül jelentős hatást fejtettek ki közösségeikben.

A kötetben szereplő tanulmányok módszerüket illetően eléggé eltérnek egymástól, nem is csupán a bibliatudomány területéről valók, ezért értékelésük is nagyon különböző lehet az olvasó számára. Mindenesetre iránymutató és figyelemfelhívó ez a kötet az önbizalmukatt vesztett vallásos emberek számára, hogy nem a társadalom formálta az embert a kiemelkedő vallásos személyiségek esetében, hanem az elkötelezett embereknek volt nagy hatásuk a társadalomra. Ezek a személyek, akik bátorságukkal és elkötelezettségükkel sokat tettek a társadalom humanizálása érdekében, követésre méltó modellek mindannyiunk számára. Kár lenne, ha nem termelné őket újra a vallásos közösség.

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

Szeged, 2005. április 20.

Benyik György

EGY NÉVTELEN ÚTJA AZ ELESETTSÉGBŐL A JELKÉPPÉ VÁLÁSIG

KIEGÉSZÍTÉSEK A KÖZSZEREPLÉS NARRATÍV ETIKÁJÁHOZ
A NEGYEDIK EVANGÉLIUM ALAPJÁN

1. Módszertani bevezetés

A vallásos személyiség saját környezetéhez, illetve az államhoz való viszonyára kérdezve, újtestamentumi perspektívában általában a páli és duto-páli leveleket, az első Péter levelet, a lukácsi kettős művet és János Jelenéseit¹ veszik szemügyre, és nem foglalkoznak János evangéliumával. A negyedik evangéliumot a nyugati exe-gézisben, elsősorban Rudolf Bultmann hatására, olyan könyvnek tekintették, amelyet a János-féle keresztény közösség és a világ kettőssége határoz meg.² Következésképp-en általában úgy ítélték meg, hogy János semmilyen kézzelfogható kijelentést nem tett az etikáról és a keresztények világban tanúsított magatartásáról.³ E megítélés sze-rint a negyedik evangélium sokkal inkább ezoterikus tanítást tartalmaz, vagyis a kö-

¹ Vgl. z.B. die Beiträge von M. Meiser (Ik. Doppelwerk), L. Thurén (1Petr), D. Pezzoli-Olgia und B. J. Lietaert peerbolte (Apk) in: M. Labahn/J. Zangenberg (Hrsg.), Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft, TANZ 36, Tübingen–Basel: Francke, 2002. Vgl. allgemein die ältere Studie W. Schrage, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testa-ment, Gütersloh: Mohn 1971.

² Zur Johannes-Exegese Bultmanns vgl. z.B. J. Frey, Die johanneische Eschatologie. Band I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997, 85–157.

³ Exemplarisch der Hinweis auf eine wichtige Ausnahme: G. Theissen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh: Kaiser, 2000, 268ff; hier wird der „ethische Gehalt der Liebe“ ernst genommen. Für Theissen bleibt diese Liebe aber binnenori-entiert.

zösség és az egyén vonatkozásában csupán a hit és hitetlenség közötti döntésre irányul.⁴

Ezzel szemben a negyedik evangélium a János-féle cselekvőket jellemző, és a narratív világot bemutató részletein kívül olyan kijelentéseket is tartalmaz, amelyek az evangélistának a közösség világához, illetve annak vallási és politikai reprezentánsaihoz fűződő viszonyára vonatkoznak. A negyedik evangélium sok jellegzetes karaktert⁵ vonultat fel, akik a Jézussal való találkozás után olyan utat választottak, amelynek végén egy Jézusra vonatkozó reakció áll. Ezzel egy identifikációs modellt adnak a János-féle Jézus-történet húsvét utáni olvasói számára, amelyet azok a Jn 20,30f programbeszédének célkitűzése alapján követhetnek.⁶ Egyes korakeresztény alakok, mint pl. Malkus (Jn 18,10) először a negyedik evangéliumban kapnak nevet, mások ismeretlenek a szinoptikus hagyomány számára.⁷ Némelyek névtelenek maradnak, mint pl. az asszony Jákob kútjánál (Jn 4), a béna ember a Bethesda tónál (Jn 5), vagy a vakon született, akivel Jézus Jeruzsálemben a sátoros ünnepen találkozott (Jn 9).⁸ Ha nem is nevezi meg ezeket a cselekvőket az evangélium, mégsem maradnak

⁴ Zur Kritik vgl. K. Scholtissek, *Johannes auslegen I. Forschungsgeschichtliche und methodische Reflexionen*, in: *SNTU* 24, 1999, 35–84, 42–51.

⁵ Vgl. hierzu z.B. P. Dschulnigg, *Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium*, *Theologie* 30, Münster *et al.*: LIT, 2000.

⁶ Vgl. R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia: Fortress, ND 1987, 104: „The characters represent a continuum of responses to Jesus which exemplify misunderstandings the reader may share and responses one might make to the depiction of Jesus in the gospel”; s.a. R.F. Collins, *Representative Figures*, in: Ders., *These Things Have Been Written. Studies on the Fourth Gospel*, Louvain Theological and Pastoral Monographs 2, Louvain: Peeters, 1990, 1–45, 7f; K. Scholtissek, *Johannes auslegen I*, 66f.

⁷ Am bekanntesten ist wohl Nikodemus, der im vierten Evangelium an drei Stellen begegnet: Joh 3 (Vv 1.4.9); 7,50; 19,39; diese Gestalt, deren Interpretation von negativen Interpretationen hin zu positiven Deutungen variiert, hat vielfältige Beachtung in der Exegese gefunden.

⁸ Weitere namentlich unbekannte Charaktere sind der Königliche (4,46–54), der Lieblingsjünger sowie die texthistorisch wohl sekundäre Ehebrecherin in Joh 7,53–8,11 – unbenannt bleibt auch die Mutter Jesu.

Die Geschichte vom Blindgeborenen hat in der neueren Forschung ein erstaunlich breites Interesse gefunden; z.B. M. Labahn, *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*, BZNW 98, Berlin–New York: de Gruyter, 1999; R. Metzner, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*, WUNT 122, Tübingen: Mohr–Siebeck, 2000, 62–114; T. Niklas, *Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser*, Regensburg Studien zur Theologie 60, Frankfurt am Main *et al.*: Peter Lang, 2001, 307–389; M. Rein, *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Tradition und Redaktion*, WUNT II/73, Tübingen: Mohr – Siebeck 1995; C. Welck, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21*, WUNT II/69, Tübingen: Mohr–Siebeck, 1994, 175–207.

mellékszereplők.⁹ Individuális megjelölést kapnak és ezzel összetéveszthetetlenül egyedi alakokká válnak, akiknek hatása alól az Újszövetség olvasói nem tudják kivonni magukat.¹⁰ A János-féle szövegek kutatásának újabb feljegyzései módszertanilag és teológiailag új horizontot nyitnak, amelyben az egyedi szereplők bemutatása és jellemzése a szerző teológiájának, krisztológiájának és etikájának forrása.¹¹ Itt közelebbről a narratív analízisre utalok, amelyhez hozzá tartozik az ún. *reader response criticism* módszer (befogadás-elmélet).¹² Ebben a tanulmányban abból indulok ki, hogy az elbeszélő világa és az azt benépesítő karakterek bemutatása az olvasó befolyásolását szolgálja,¹³ amellyel az evangélista olvasóit szemléletük megváltoztatásában vagy stabilizálásában akarja segíteni.

2. Veszély és elhatárolódás

A vakon született története beágyazódik Jézusnak a zsidó főpapokkal és Jeruzsálem lakóival való terjedelmes vitájába, amelynek végén Jézusnak a városból való kivonulása áll (Jn 7–10).¹⁴ Jézus még egyszer visszatér Jeruzsálembe, hogy ott a János-féle dikció alapján, beteljesüljön megistenülése (felmagasztosulása) a kereszten.

⁹ Zur Bedeutung namentlicher Identifizierung eines Erzählcharakters vgl. T. Docherty, *Reading (Absent) Character. Towards a Theory of Characterization in Fiction*, Oxford: Clarendon, 1983.

¹⁰ Zu den anonymen Aktanden des Johannesevangeliums vgl. D. R. Beck, *The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization*, in: *Semeia* 63 (Characterization in Biblical Literature), 1993, 143–158.

¹¹ Eine Einführung, wie die Figuren in der narrativen Welt der Erzählung zur Sinnstiftung dienen, bietet H.-W. Ludwig, *Figur und Handlung*, in: Ders. (Hrsg.), *Arbeitsbuch Romananalyse, Literaturwissenschaft im Grundstudium* 12, Tübingen: Narr, 1982, 107–144. Zu den Charakteren im vierten Evangelium vgl. grundlegend R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 99–149; jetzt auch T. Niklas, *Ablösung und Verstrickung*.

¹² Zur Hinwendung der johanneischen Forschung zu synchronen Analysemethoden vgl. die Hinweise in den Forschungsberichten von U. Schnelle, *Ein neuer Blick. Tendenzen gegenwärtiger Johannesforschung*, in: *BThZ* 16, 1999, 21–40, 21ff, und K. Scholtissek, *Neue Wege in der Johanneauslegung. Ein Forschungsbericht I/II*, in: *ThGl* 89, 1999, 263–295. 91, 2001, 109–133, 294f und 133; Ders., *Johannes auslegen, passim*.

¹³ Vgl. Hierzu J. Frey, *Der implizite Leser und die biblischen Texte*, in: *ThBeitr* 23, 1992, 266–290. Zu den Charakteren der Erzählung vgl. J. A. Darr, *On Character Building. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts, Literary Currents in Biblical Interpretation*, Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1992. Wie Darr zu Recht bemerkt, konstruieren die Leser im Lektüreprozess die Erzählcharaktere, „being positioned and manoeuvred – indeed shaped – by the rhetoric of the text” (59).

¹⁴ Zur Abgrenzung des Textes vgl. M. Labahn, *Jesus als Lebensspender*, 305f mit Lit.

Az egész részlet az *elhatárolódás és a veszély* által strukturált. Jézus ebben a részletben kerülí Jeruzsálemet, hogy megmeneküljön a személyét fenyegető veszélytől (Jn 7,1), ugyanakkor azonosítja magát minden kérdéses estben (7,26). Teljesíti atya küldetését, és képviseli őt magát teljes nyíltsággal.¹⁵ Ez nem marad hatás nélkül (7,25ff), még ha a Jeruzsálemben lakók fenyegetésétől való félelem vissza is tartja attól, hogy keresztényi kijelentésekkel álljon elő (7,13). Jézus nyílt fellépése vele szembeni ellenkezésekhez vezet, amelyek kétszer is megkövezési kísérletekbe torkolnak, amelyekből ő ugyanakkor sértetlenül megmenekül (8,59; 10,13–39). Ezek a gyilkossági kísérletek folytatják János tervét 5,16.18 és elébe vágnak a bírósági halálos ítéletnek (11,47ff). Megerősítik *Jézusnak a zsidó vezetők általi elutasítását*, amely megfelel Jézus egyéni elhatárolódásának, melynek kiindulópontja (8,44) ellenfeleinek a sátán általi megszállottsága.

A fenyegetésnek és elhatárolódásnak ebben a komplex struktúrájában a 9,1–10,21 részek sajátos szerepet játszanak.¹⁶ Nem csupán azért, mert itt Jézus átmenetileg háttérbe szorul, hanem, mert egy másfajta veszély bukkan fel. Először tudósít az evangélista explicit módon arról, hogy a fenyegető veszély nem csupán Jézusra irányul, hanem azokra is, akik Jézust Krisztusnak vallják (ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστὸν [9,22]). Ez a kijelentés nem ugyanazon a talajon nyugszik, mint a 7,13, ahol a Jeruzsálemben lakók félelme a 7. részben nem Jézus megvallásához kapcsolódik.

A környezet és feljebbvalói¹⁷ az elbeszélő világ témájává válnak. A politikai–vallási világ témája nem csak a kirekesztés veszélyében tükröződik. Egyértelművé válik egy hierarchia is, amelyben egy csoport, amelyhez a farizeusok tartoznak, kérdésfeltevésői által hatalmat tud gyakorolni a többi cselekvő felett; egy hatalmat, amely a kihallgatott kitaszítását tükrözi (9,34). Végül a pásztor-metafora a korabeli motívumkészlet kontextusában szintén a vallási és politikai témához tartozik (ld. az alábbiakban).

¹⁵ Vgl. hierzu M. Labahn, Die παρηγοία des Gottessohnes im Johannesevangelium Theologische Hermeneutik und philosophisches Selbstverständnis, in: J. Frey/U. Schnelle (Hrsg.), WUNT, Tübingen: Mohr–Siebeck, 2003. Zur Immanenz des Vaters im Sohn s.a. K. Scholtissek, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, Herders Biblische Studien 21, Freiburg *et al.*: Herder, 2000.

¹⁶ Zur Abgrenzung und insbesondere zum Zusammenhang von Blindenheilung und Hirtenrede vgl. P. Dschulnigg, Jesus begegnen, 186; s.a. L. Schenke, Johannes. Kommentar, Kommentar zu den Evangelien, Düsseldorf: Patmos, 1998, 179f.

¹⁷ Das Thema politisch-religiöser Macht spiegelt sich nicht allein in der Ausschlussandrohung auch wird eine Hierarchie deutlich, in denen eine Gruppe, zu der die Pharisäer gehören, durch Befragungen macht über andere ausüben können; eine Macht die der „Herauswurf“ des Verhörten spiegelt (V.34). Zuletzt gehört auch die Hirten-Metapher im Kontext des zeitgenössischen Motiv-Inventars zu religiösen und politischen Bereich (dazu unten),

Jézus megvallását konkrét büntetéssel szankcionálták: ἀποσυνάγωγος γένηται (V.34). Az *Aposynagogos* („zsinagógából kiűzött”) fogalom az evangéliumokban eddig ismeretlen volt. A zsinagóga Jézus számára semmiképpen sem vitatott tanítási hely (6,59; 18,20),¹⁸ ámde mindez nem érvényes Jézus követőinek élethelyzetére. Nem csodálható tehát, hogy a János-féle szövegek kutatása mindezt, mint a szöveg jelen idejének adataira és eseményeire való utalást értelmezte. Jelentékeny számú kísérlet született a szöveg magyarázatára: mint fontos kísérletet említhetjük azt a modellt, amely a negyedik evangéliumot két síkon zajló drámaként értelmezi. Az evangélium egyrészt elmeséli Jézus életét, másrészt tudósít a János-féle közösség történéseiről (J. L. Martyn).¹⁹ A közösséget és annak tagjait tanúságtételük miatt kizárták a zsinagógából, és a negyedik evangélium ennek a traumának a feldolgozása. Jellegzetes és konkrét földrajzi helymeghatározással ellátott e tekintetben az eretnekáldás Klaus Wengst által kidolgozott tézise.²⁰ Ellenvélemény mutatkozik két irányban. Martin Asiedu-Pepurah János 5. és 9. fejezetét mint „Juridical Controversy” (jogi vita) értelmezi; eszerint a negyedik evangélium egy, a korabeli zsidósággal szemben fennálló, érveket ütköztető nézeteltérésről szólna, és egy fenyegető, de még el nem döntött dialógust közvetítene.²¹ Az *Aposynagogos* csak egy veszély és nem valóság. M. E. átsiklik ebben a modellben a kirekesztések fölött, amelyek többek között a Jn 7–10 részekben, de az egész evangéliumban megtalálhatóak, és amelyek valószínűleg lennének egy tényleges dialógust.²² E kirekesztés ellenére sem értelmezhetjük úgy az egész evangéliumot, mint a zsinagógával fennálló konfliktus leírását. A zsidó templomtól való elválás a negyedik evangélista és köre számára a múlt egy eseménye, amely jelen van a csoport kollektív emlékezetében, és itt egy aktualizált, alapvető szerepet játszik.²³

Vitathatatlan, hogy a narratív, elbeszélt világot gyakran átszövik a való világra történő utalások. Ugyanakkor tudomásul kell venni, hogy ez a szövegből a külvilág

¹⁸ M. Labahn, *Controversial Revelation in Deed and Word. The Feeding of the Five Thousand and Jesus' Crossing of the Sea as a 'Prelude' to the Johannine Bread of Life Discourse*, in: IBS 22, 2000, 146–181, 173f.

¹⁹ J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York: Harper & Row, 1968.

²⁰ K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannevangelium*, Kaiser-Taschenbücher 114 München: Kaiser, 1992; s.a. R. Metzner, *Verständnis der Sünde*, 80ff; D. M. Smith, John, ANTC, Nashville: Abingdon, 1999, 195f.

²¹ Das Schema dient dem Erzähler „to communicate his message to the reader” und „to construct a narrative christology” (M. Asiedu-Pepurah, *Johannine Sabbath Conflicts As Juridical Controversy*, WUNT II/132, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001, 183).

²² Vgl. meine Rez. in ThLZ 127, 2002 (im Druck).

²³ Vgl. M. Labahn, *Jesus als Lebensspender*, 34ff; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen 2002.

felé vezető lépés gyakran megtörik.²⁴ A zsinagógából való kizárás a világba érkezett Logosz (Ige, Jézus) útjának egységes elbeszélésébe illeszkedik. A Logosz küldetésében elutasításra talál, amint azt a János-féle olvasót irányító központi szöveg, a prológus felfedi (1,5.10f): „a Logosz a sajátjába érkezik, és folytonos elutasításra talál, ami a negyedik evangélium elbeszélésének menetében a megdicsőülésig követhető.”²⁵ Ezt a sorsot állítja a jövődő apokalipszis-író tanítványai és a közösség elé, biztosítva őket a segítségről (15,18ff; 16,11). A búcsúszöveg fényében egy olyan helyzetre utal a szerző, amely a közösségnek a világban elfoglalt helyéről szól, és nem korlátozódik a zsinagógából való kirekesztés vagy kizárás jelenségére. Ez a külső helyzet Jn 9. fejezetében visszatükröződik Jézus idejébe, és a szereplők cselekedeteiben a közösség tagjainak magatartási mintáit láthatjuk, tájékoztatnak a környezettel való találkozás mikéntjéről.

Ezzel visszatérek János 9. fejezetéhez. Egy ilyen szöveg esetén kérdés vetődhet fel az elbeszélés prizmájában megtörő tapasztalatok²⁶ vagy a tartalom jelenben való tükröződése kapcsán. Ám a szöveg elsősorban egy elbeszélő konstrukció, amellyel a szerző az olvasóra próbál hatni. Ebből a problémakörből – hogy miként kell viselkednie egy azonosulás-mintát nyújtó figurának a fenyegetőnek lefestett környezettel szemben – csak egyetlen aspektust ragadunk ki, anélkül, hogy itt a komplex szöveg teljes krisztológiai és teológiai mélységét érinthetnénk. Figyelmünket a következőkben a meggyógyított ember vész helyzetben tanúsított magatartására irányítjuk, amellyel az elbeszélő pozitív identifikációs lehetőséget kínál olvasói számára. Ezzel szülei negatív magatartásának tükrében példaszerű minőséget tulajdoníthatunk az ő viselkedésének, amely cselekvésmódra a negyedik evangélista egy fenyegető környezettel szemben oktatni akar. Az egyén magatartása egy kontrasztmodellbe ágyazódik a szövegben: a szociális biztonság elvesztésének lehetősége áll szemben a Jézus által felmutatott értékekkel; óvja az övét, és nem rekeszti ki őket.

²⁴ Vgl. J. Zumstein, Zur Geschichte des johanneischen Christentums, in: Ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich: Pano, 1999, 1–14, 2f, mit Verweis auf P. Ricoeur.

²⁵ Dies ist auch eine typische Verarbeitungstechnik der Wundertradition durch den Evangelisten, dass die Wunder ab Kap. 5 zu steigenden Kontroversen führen; vgl. M. Labahn, Between Tradition and Literary Art. The Miracle Tradition in the Fourth Gospel, in: Bib 80, 1999, 178–203, 179–181.

²⁶ Dies habe ich mit Hilfe formgeschichtlicher Methodik in meiner Dissertation untersucht; vgl. M. Labahn, Jesus als Lebensspender, 305–374.

3. A vakon született – Példázat és példakép

3.1 A szöveg felépítése és struktúrája

A vakon született történetének világos szerkezete van: a történet két fontos fordulópontja kapcsolatban áll Jézus személyével. Jézus az elbeszélés menetében a csodatétel idején és a vakon született kiközösítése idején van jelen. A 34. és 35. vers közötti fordulópont a mindkét részletben megismételt ἐκβάλλω ige által hangsúlyozott, és Jézusnak a vakon születettel való ismételt találkozása által megjelölt. Így lehet az egyes jeleneteket az elbeszélés hierarchiájára való tekintettel három, illetve négy részletre tagolni: a csodatétel (9,1–7), a vakon született megítélése Jézusról és állhatatossága a fenyegető veszély ellenére (9,8–34), Isten fiának megvallása (9,35–38) és végül a befejező vitabeszéd Jézus és a zsidók között (9,39–41).²⁷ A történethez szorosan kapcsolódik a jó pásztorról szóló példázat (Jn 10,1–18).²⁸ Az egyénnek a környezettel szembeni magatartásához kapcsolódó kérdéshez a 9, 8–34. versig tartó terjedelmes részlet, és ezen belül a 24–34. versek különösen érdekeseek. A vakon születettet a 9,34 versben zárják ki a közösségből, ez azt jelenti, hogy úgy kezelik őt, mint aki Jézust Krisztusnak, Megváltónak vallotta.²⁹ Aligha hatástalanítható a probléma az ἐκβάλλω és az ἀποσυνάγωγος γίνουμαι igék közötti különbségre való utalással. A különbség kevésbé erős, ha az ἐκβάλλω igét úgy értelmezzük, mint „a közösségből kizárni”;³⁰ ez esetben csupán az ἀποσυνάγωγος γίνουμαι egy szemantikai változata áll előttünk.³¹ Ez egyrészt teret enged egy világosan kifejtett János-féle hitvallás pótlásának – amire a szövegben eddig még nem került sor – másrészt bevezet egy másik

²⁷ Der umfassende Mittelabschnitt 9,8–34 lässt sich noch einmal in vier Einzelszenen unterteilen (Vv.8–12.13–17.18–23.24–34). Marginale Abweichungen in der Gliederung ergeben sich für V.38/39. Vgl. das Literaturreferat bei M. Labahn, Jesus als Lebensspender, 310 Anm. 28.29, sowie z.B. S. J. van Tilborg, Imaginative Love in John, BIS 2, Leiden *et al.*: Brill, 1993, 220.

²⁸ S.a. z.B. B. Kowalski, Die Hirtenrede (Joh 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums, SBB 31, Stuttgart: KBW, 1996; S. J. van Tilborg, Imaginative Love, 222; R. Metzner, Verständnis der Sünde, 68. Daher nimmt F. J. Moloney, Signs and Shadows. Reading John 5–12, Minneapolis: Fortress, 1996, 118, den Dialog Jesu mit den Pharisäern als achte Szene mit der Hirtenrede zusammen. Eine Trennung zwischen beiden lässt wohl deutlicher erkennen, dass die Hirtenrede die gesamte Heilung bündelt, aber wohl eine noch weiter reichende, grundsätzliche Bedeutung für die johanneische Christologie hat und damit über den Gegensatz zu den „blinden“ religiösen Führern hinausgeht.

²⁹ Vgl. z.B. U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig: EVA, 2000, 173 Anm. 107; D. M. Smith, John, 198.

³⁰ W. Bauer/K. u. B. Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin–New York: de Gruyter, 1988, 478.

³¹ Zum Begriff vgl. z.B. H. W. Ludwig, Figur und Handlung, 143.

szemantikai vonalat, amely Jn 6,37-re utal vissza. Első lépésben a vakon született hitvallását vizsgáljuk (3.2), majd a gyógyítása körül kialakult vitát (3.3). Egy további lépésben felvesszük a szemantikai vonalat, amely az ἐκβάλλω igéhez kapcsolódik (4).

3.2 A vakon született és az ő hite

A vakon született egy dinamikusan megrajzolt karakter.³² Passzivitásától – ami, mint vakon születettnek, születésétől fogva jellemzője – fokozatosan jut el az aktivitásig, egészen Jézus megvallásáig, és meggyőződése is egyre mélyül. A narratív analízis terminológiája szerint tárgyból (befogadóból)³³ alannyá (cselekvéshordozóvá) válik.³⁴ A fejlődést valószínűleg nem a fokozatos felismerés hermeneutikája, nem is a hit pszichológiája vagy a János-féle misszió-stratégia idézi elő. Különösen a hit megvallásából kiinduló befejezés utal egy egészen más irányba.³⁵ A vakon születettet úgy festi le a szerző, amivé ő a Jézussal való találkozás által válik, olyan embernek, aki hitet nyer Jézusban. Ez mutatkozik első Jézusról szóló vélekedésében; a vakon született prófétának mondja Jézust (V.17);³⁶ ez véleményem szerint a negyedik evangéliumban egy pozitív krisztológiai kategória.³⁷ A farizeusok általi kihallgatásakor a vakon született továbblép, és csodatétele alapján a következőket mondja el Jézusról: Jézus nem bűnös (V.31) és ő „Istentől való” (V.33). Ez ismét egy határozott krisztológiai alapkategória, ami abból ered, hogy a „zsidók”, akik őt kihallgatják, az elkövetett bűnt a 9,22 (αὐτὸν ὁμολογήσει χριστὸν) kategóriájában sorolják.

Ez az ítélet nem a kihallgató csoport önkényes cselekedete, hanem megfelel annak, amit a meggyógyított ember és Jézus közötti találkozás narratív módon megismétel: Jézus megkérdezi a kitaszítottat, hogy hisz-e az Isten fiában – a viszontkérdést, hogy ki lenne az, a szövegmagyarázatban helyenként a hiányzó krisztológiai felismerésre való utalásként értelmezik. A vakon született a szöveg logikája szerint itt látja először Jézust, akit még mint Gyógyítót nem láthatott. A János-féle értel-

³² Vgl. T. Niklas, *Ablösung und Verstrickung*, 342.

³³ Z.B. deutlich entfaltet bei S. J. van Tilborg, *Imaginative Love*, 222.

³⁴ S.a. J. L. Resseguie, *John 9: A Literary-Critical Analysis*.

³⁵ R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 140.

³⁶ Nach P. Dschulnigg, *Jesus begegnen*, 188, legt der Geheilte bereits in Vv.8–12, ein erstes Zeugnis für Jesus ab.

³⁷ Vgl. M. Labahn, *Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede*, WUNT II/117, Tübingen 2000, 101ff. Anders eine Anzahl von Exegeten, denen ‚Prophet‘ als defizitäre christologische Kategorie gilt, die sich noch nicht auf der Höhe johanneische Christologie befindet: vgl. T. Niklas, *Ablösung und Verstrickung*, 359.

mezés szerint tehát a hit mindig egy felismerés (vö. 6,44),³⁸ amit e helyütt Jézus megszólításának elbeszélésével szemléltet. Így készíti elő a Jézus személyére vonatkozó kérdés a hit megvallásának aktusát.³⁹ Jézus vall önmagáról, és a vakon született felismeri és elismeri őt, ami által végbemegy az áhított proszkinézis. Kimondja hite megvallását,⁴⁰ és mint meggyógyított, azok közé tartozik – akárcsak Péter a feltámadás szemtanúja –, akik látnak és hisznek (20,29)⁴¹

A hit megvallásában az aktivitás Jézustól indul ki: ő találja a vakon születettet (εὐρὼν αὐτόν). A kirekesztett valóban Látóvá válik, amint az a V.39ff versben a farizeusok által képviselt vallási és világi hatalommal szemben kifejezésre jut. Ezáltal beigazolódik a János-féle ígélet a 6,37 versből: πᾶν ὃ δίδωσιν μοι ὁ πατήρ πρὸς ἐμὲ ἔξει, καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ ἐκβάλλω ἔξω. A vakon született magatartása a második szerkezeti egységben egy „megérkezés Jézushoz”, és Jézus valóra váltja ígéletét. A vakon született így annak példájává válik, miként teljesülnek be a jézusi ígéretek a János-féle keresztények külvilággal való konfliktusaiban.

3.3 A vakon született és személyének nyilvános igazolása

A vakon született útja a nyilvános beigazolóadásig sorsáról szóló vallási fontolgatásokkal kezdődik, azzal a kérdéssel, kinek a bűnei állnak vakságának háttérben (2. v.). A történet nem marad meg egy olyan személyről szóló elbeszélés keretei között, aki sűgőként, vagy egyfajta statisztaként funkcionálna. A vakon született, anonimitása feladása nélkül, cselekvéshordozóvá válik. Ezt Jézus aktivitásának köszönheti, aki vele kapcsolatban cselekvővé válik, és aki egyenesen orvosként viselkedik, amennyiben a korabeli népi gyógyászat eszközeinek megfelelően egy szemkenőcsöt készít, és ahogy ez szembetegségeknel történni szokott, lemosást javasol.⁴² Gyógyulását a vakon született a gondosan követett utasításoknak köszönheti, ahogy Jézus javaslata

³⁸ Joh 6,44: οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με ἂν μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν; vgl. hierzu M. Theobald, *Gezogen von Gottes Liebe* (Joh 6,44f). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen „Herrenworts“, in: K. Backhaus/F. Untergassmair (Hrsg.), *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst, Paderborn *et al.*: Schöningh, 1996, 315–341.

³⁹ Vgl. U. Schnelle, *Evangelium nach Johannes*, 173.

⁴⁰ Vgl. z.B. M. Asiedu-Pepurah, *Sabbath Conflicts*, 32.

⁴¹ Vgl. die ähnlich strukturierte Thomasszene; Joh 20,26ff; zur Thomasszene vgl. M. Lang, *Johannes und die Synoptikér. Eine redaktionskritische Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund*, FRLANT 182, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 287ff.

⁴² Vgl. M. Labahn, *Jesus als Lebensspender*, 328ff; s.a. die Sammlung in Neuer Wettstein. *Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus*. Band I/2. *Texte zum Johannes-evangelium*. Hg. v. U. Schnelle u. Mitarb. v. M. Labahn u. M. Lang, Berlin – New York: de Gruyter, 2001, 480f. 488ff.

szerint Siloah tavában megmerítkeznek (7. v.).⁴³ Szociális státusa szerint ő a templom előtt ülő koldus. (8. v.) Ez a körülmény a történetben erősíti passzivitását. Függ az idegenek adakozó kedvétől, és az ókori értékrendben kétes rangot képvisel.⁴⁴

Az elbeszélő olyan profilt oszt ki a számára, amelyben a vakon született, meggyógyítottként találja meg az identitását (8k v.), és ezt követően magát a csodát igazolja (10k v.). Csupán csodatételének elkövetőjéről nem tud felvilágosítást adni, ami megfelel vakságának és passzivitásának, és egyben teret enged a rákövetkező felismerésnek és Jézus megvallásának. Ez azonban nem teszi a vakon születettet negatív figurává, vagy olyan személyé, aki az evangélium befogadói számára ne kínálna azonosulási lehetőséget.

Az elbeszélő további információkat csatol a narratív világhoz, amelyek sokoldalú fenyegetést tartalmaznak a vakon született és megmentője számára egyaránt. Szombat van, amikor a kenőcs segítségével történő gyógyítás a vallási és szociális normák átlépését jelenti. (9,15sköv)⁴⁵ E helyütt a csoda egy hermeneutikai értékelést igényel (16. v.: Istentől, avagy bűn által), amelyben a vakon született a 12. vers kijelentését átlépve úgy foglal állást, hogy csodatevője egy próféta, tehát Istentől való (17. v.). A vita annyiban érinti a vakon születettet amennyire az elbeszélés horizontja nyitott. Itt elsősorban Jézusról és az ő sorsáról van szó, amint az olvasó azt a Jn 5 részre emlékezve tudja (5,16–18). A vakon született nem válik a kibontakozó konfliktus történetének kerékkötőjévé, mint ahogyan azt a későbbiekben szülei teszik, akiket a vakon születetthez hasonlóan egy negatív megítélés céljával provokálnak. Ők tudatában vannak fiuk kilétének és milyenségének, és meg tudják ítélni, hogy csoda történt vele. Ezt pontosan tudják, de éppen ennek kinyilvánítását tagadják meg. Ennek magyarázatát később adja meg az elbeszélő. Aki pozitív megítélést közvetít Jézussal kapcsolatban, azt szociális kötelékeinek felbomlása fenyegeti. Ez a helyzetleírás a 9,24–34. versekben erősen jellemformáló. A vakon született cselekvését szociális fenyegetettségének és szülei viselkedésének tükrében olvashatjuk.⁴⁶ A 9,22. vers két

⁴³ S.a. S. J. van Tilborg, *Imaginative Love*, 223.

⁴⁴ Vgl. etwa die Charakteristik von Bettlern in den griechischen Tempeln bei Luc Merc 1.

⁴⁵ Die Einhaltung des Sabbats durch die Juden ist ein wichtiger „identity marker“ des jüdischen Volkes sowohl nach innen als auch in der Aussenwahrnehmung (vgl. L. Doering, *Sabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, TSAJ 78, Tübingen: Mohr – Siebeck 1999). Die Überschreitung des Sabbats mag einem heidnischen Leser/Leserin als Abkehr von einem unvernünftigen Aberglauben gelten (Tac Hist V 8,2f; s.a. Juv 14,96–106), aber dass zugleich die religiöse Identität verletzt und damit das Sozialgefüge betroffen ist, dürfte auch aus der Aussenperspektive erkannt werden.

⁴⁶ Im Blick auf V.22 und das unterschiedliche Verhalten der Eltern und ihres Sohnes stellt J. L. Resseguie, John 9, 118 fest: „The parents are a foil for the action of the healed man in the subsequent scene. While the parents are fearful of the authorities and are fearful to confess Jesus as Messiah, the man born blind is fearless and bold in his confrontation with the authorities.“ Sehr gut arbeitet auch T. Niklas, *Ablösung und Verstrickung*, 362f, den Kontrast zwischen dem Blind-

részre osztja a szöveget a cselekvő személyek viselkedésmintái alapján, tekintettel a nyilvános nyomásgyakorlás eszközeire: rettegés és a felvilágosítás adásának megtagadása (9,19), illetve érvelő diskurzus egy Jézusra vonatkozó elismerő megítéléssel (9,24–34). A vakon született szülei fölé emelkedik, amennyiben sem a Jézusra vonatkozó felvilágosítást, sem saját egyéni megítélését annak személyére vonatkozóan nem tagadja meg.⁴⁷ E helyütt egy tartalmilag fokozódó, érvelő dialógus bontakozik ki, amely mesterségesen felépített. A beszélgetőpartnerek nem közelítenek egymáshoz, hiszen eltérő érvelésük és gondolatviláguk van,⁴⁸ és a zsidók az evangélista szemlélete alapján már régen meghozták az ítéletet Jézus felett. A közvetíteni kívánt tartalom e körülmények miatt ebben a részben nem teljesen kifejtett, inkább rejtett marad.

A következőképpen néz ki a dialógus parafrázisa:⁴⁹

„**A zsidók**”: Jézus bűnös!??

A vakon született: Vitatja az ellenséges kiindulópontot a gyógyításra való utalással.

„**A zsidók**”: A gyógyítás mikéntjére kérdeznek, saját elgondolásuk alátámasztása végett. A gyógy mód számukra ismeretlen; Jézus megsértette a szombatot, és ezért bűnös.

A vakon született: Visszautasítja a kérdést azzal a tézissel, hogy az újbóli rákérdezés a tanítvánnyá váláshoz vezet. Az ismételt beszámoló szerint egy elfogulatlan szemlélet esetén felhívás lehetne a tanítvánnyá válásra.⁵⁰

geborenen und seinen Eltern heraus. Sein Urteil lautet: „Dieser wird damit durch sein Auftreten im Gegensatz zu seinen Eltern als furchtloser Bekenner gegenüber der Bedrohung der Ἰουδαίου dargestellt” (aaO. 363).

⁴⁷ S. J. van Tilborg, *Imaginative Love*, 226: „The author manipulates his readers in a different way too. He presupposes that the fear of the parents is realistic. They are prepared to say what is necessary ..., but, fearful of the consequences, they stop right there. That means that whoever goes beyond that point, will be given the approval of the author as a hero and a witness.”

⁴⁸ Zur Adaption des Stichwortes ‚Diskursuniversum‘ auf das vierte Evangelium vgl. M. Labahn, *Die παρρησία des Gottessohnes*. Indem der Blindgeborene zu positiven Aussagen über Jesu Herkunft und Funktion kommt, gehört er einem anderen Diskursuniversum an als seine Gegner im Dialog – dies widerspricht m.E. ebenfalls einer zu scharfen Trennung zwischen dem Blindgeborenen vor und nach seinem Bekenntnis aus Joh 9,38 und für ein Zusammenlesen der narrativen Horizonte.

⁴⁹ Dass unterschiedliche Voraussetzungen zum Scheitern des Dialoges führen, sieht sehr klar T. Niklas, *Ablösung und Verstrickung*, 372–375; sie liegen in der Erfahrung der Heilung einerseits und in der Bindung des Gotteswillens an die Tora (Sabbathalacha) andererseits.

⁵⁰ Das Verständnis der Rückfrage als Beispiel johanneischer Ironie (z.B. P. D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta: John Knox, 1985, 81f.121f) oder Sarkasmus (M. W. G. Stibbe, *John, Readings*, Sheffield: JSOT Press, 1993, 106; T. Niklas, *Ablösung und Verstrickung*, 357) erfasst nur einen Teil ihres Potentials; unterschiedliche Positionen angesichts des Sachverhaltes sind möglich, wie noch 9,16 belegt. Zweifelsohne zielt die Frage der Juden auf der textinternen Ebene, die durch eine Verhärtung der Positionen gekennzeichnet ist, vor allem auf die Einsicht des Ge-

„**A zsidók**“: Elhatárolják magukat: vagy Mózes vagy Jézus az identifikációt biztosító személy, Jézus kiléte azonban ismeretlen.⁵¹

A vakon született: A csoda egyértelműen bizonyítja, hogy Jézus nem bűnös, hanem Istentől származik, és ezért az ő legitím küldötte.⁵²

„**A zsidók**“: Megtagadják a beszélgetés folytatását a bűnben való születés vádjával⁵³ és a kitaszítással.

Személyének teljes elutasításával fejeződik be a meggyógyított ember beszélgetése ellenfeleivel. Szilárd meggyőződéssel vitatkozik, és végül érthetően artikulálja a János evangélista szerinti meggyőződést. Kezdetől fogva az ellenfél előítéleteivel szemben áll, és érvelő vitát kezdeményez, ahogyan ez abból is kitűnik, ahogy ellenfeleinek felvetéseire reagál és válaszol. A vakon született nem tagadja meg az őt veszélyeztető párbeszédet, mint ahogyan ezt a szülei tették. Nem tagadja meg a felvilágosítást sem, hanem tiszta meggyőződéssel vállalja a veszélyeztetett helyzetet. Amint a vita elkezdődik, nyílt teret enged a János-féle Krisztus-felismerésnek. A meggyógyított ily módon példamutatón viselkedik, az elbeszélő pedig narratív impulzusokat ad arról, hogy miként lehet a külvilággal szemben viselkedni. A beszélgetés jogi érvényességének⁵⁴ megítélésétől függetlenül, egy Jézus melletti nyílt állásfoglalás áll előttünk, amely reagál az ellenfelek vádjaira, szűklátókörűségüket megpróbálja rájuk bizonyítani, és rákérdez Jézushoz fűződő viszonyukra (27. v.). A támadó jellegű összehatkozás és a János-féle hit beigazolódása ellentmond annak a képnek, hogy a Já-

heilten in ihre Position und die Wiederholung des Geschehens durch den Geheilten würde nichts Neues beizusteuern (s.a. Duke, Irony, 81). Dennoch wohnt aber dem Bericht von der Heilung ein Überzeugungspotential inne, an das der Geheilte mit seiner Frage anknüpft und das über die text-interne Situation hinausgehende Bedeutung hat. Es ist der Evangelist selbst, der solchem Erzählen Überzeugungspotential zurechnet und in dieser Überzeugung sein Evangelium schreibt (vgl. 20,30f). So bemerkt L. Schenke, Johannes, 186: „Ironisch fragt er (der Geheilte; Vf.) sogar, ob sie vielleicht Jesu Jünger werden wollen. Das wäre in der Tat die einzig richtige Antwort auf sein Zeugnis, denn das bezeugte Zeichen soll zum Glauben führen (vgl. 2,11; 4,53; 20,30f).“

⁵¹ Das würde nach der jüdischen Logik im vierten Evangelium aber bedeuten, dass er der Messias ist, da dessen Ursprung unbekannt ist. Es liegt ein ironisches Spiel vor, in dem gezeigt wird, wer eigentlich die bessere Gesprächsstrategie verfolgt.

⁵² Vgl. z.B. R. Metzner, Verständnis der Sünde, 83f.

⁵³ Der Vorwurf des Sündigens in 9,34 ist eine wichtige Klammer mit der beiläufigen Frage nach der Ursache der Blindheit des Blindgeborenen in 9,2f (Textauswahl zum religionsgeschichtlichen Hintergrund bei Neuer Wettstein z. St.). Wird dort der Zusammenhang von Krankheit und Sünde aufgelöst, so erfolgt zudem eine christologische Codierung der Heilungsgeschichte: ἡ ἀφανερῶθη τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ (9,3fin). Dieses Offenbarwerden vollzieht sich im Werk Jesu: V.5. Anerkennung oder Verweigerung gegen den von Gott Gesandten zeigen nach dem vierten Evangelisten wahrhafte Blindheit und Sünde; vgl. 9,39ff.

⁵⁴ Gegen die verbreitete Beurteilung als gerichtliches „Verhör“ betont mit dem atl. *rib*-Schema M. Asiedu-Peprah, Sabbath Conflicts, *passim*, den aussergerichtlichen Charakter als juristische Auseinandersetzung zwischen zwei Parteien ohne Beteiligung eines Richters.

nos-féle kereszténység egy szekta-jellegű csoportosulás lett volna. A vakon született az engedelmességtől a hajlíthatatlan, de vitába szálló bizonyosságig kiáll gyógyítója mellett. Így arra vonatkozóan is példát mutat, hogyan kell a János-féle hitet tevékenyen megvédeni.⁵⁵ Ezáltal a narratív etika reprezentánsává válik, aki nem menekül a világ elől, hanem a környezettel folytatott párbeszéd segítségével próbálja megvédeni helyét a világban. Így válik az egykor vak emberből példa arra, miként óvja meg Jézus az ő követőit, másrészt jelképe annak, hogyan tehetnek a követők tanúságot. Mindkét sík része az elbeszélésnek.

4. Jézus, a jó pásztor, mint a korabeli vallási és politikai hatalom ellenképe⁵⁶

Jézus szerepét világítja meg a történet a János-féle koncepció alapján. A vakon született történetének folytatása a jó pásztorról szóló rész,⁵⁷ amelyben Jézus pásztor mivoltát szembe helyezi a vallási és politikai hatalommal. A szövegben mindenkéltől a zsidó vezetőket, a farizeusokat kritizálja (9,40). A jó pásztorról szóló történet a metaforikus nyelv felhasználásával ellenmodellt alkot, amelynek szoteriológiai (üdvösségtörténeti) csúcspontját a 7–8. versekben az Ego-Eimi kifejezéssel 8,12 (vö. 9,5) készíti elő. Jézus a világ világossága, mert fényt hoz a világba; testileg (látóvá teszi a vakot) és lelkileg (utat mutat az övéinek).

A jó pásztorról szóló történet ószövetségi háttere a zsidó nép vezetőire, mint olyan pásztorokra utal, akik nem voltak hűek megbízatásukhoz.⁵⁸ Az uralkodókkal

⁵⁵ Zutreffend M. REIN, Heilung des Blindgeborenen, 258: „Deutlich ist ..., daß die Sympathie des Erzählers bei dem Geheilten liegt, er ist den Verdächtigungen, Bedrohungen und Tätlichkeiten der Juden/Pharisäer ausgesetzt und bekennt dennoch mutig, daß Jesus ein Mensch von Gott ist“. Mit Blick auf Joh 9,24–34 entscheidet sich Rein daher für die Annahme einer innergemeindlichen Funktion. Gerichtet sei Joh 9 an Gemeindeglieder, „die ihren Glauben gegen die Angriffe jüdischer Autoritäten verteidigen müssen“. Daher gehört dieses Stück in die „apologetische Auseinandersetzung der Gemeinde mit den jüdischen Autoritäten“ (ebd.). Dies trifft für die Vorgeschichte von Joh 9 zu (vgl. M. Labahn, Jesus als Lebensspender, 258ff); auf der redaktionellen Ebene ist der Fokus weiter geöffnet.

⁵⁶ Vgl. auch M. Labahn, ‚Heiland der Welt‘. Der gesandte Gottessohn und der römische Kaiser – ein Thema johanneischer Christologie?, in: Ders./J. Zangenberg (Hrsg.), Zwischen den Reichen (s.o.), 147–173, 165ff.

⁵⁷ Vgl. zur johanneischen Hirtenrede die grundlegende Aufsatzsammlung J. Beutler/R.T. Fortna (eds.), The Shepherd Discourse of John 10 and its Context, SNTSMS 67, Cambridge: CUP, 1991, sowie B. Kowalski, Hirtenrede.

⁵⁸ Zur atl. Hirten-Metapher vgl. jetzt R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, BWANT 155, Stuttgart et al.: Kohlhammer, 2001.

szemben Jahwe maga is, mint népének pásztora lép fel; remény van arra is, hogy Jahwe egy megbízható pástort fog küldeni, aki a „jó pásztor”. A görög–hellén világban is gyakori a pástortmetafora felhasználása, uralkodókra, hadvezérekre vonatkozóan.⁵⁹ Ha meggondoljuk mennyiben irányultak a gyógyítás és béke elvárásai a hellenisztikus és római hatalomra, világossá válik a 10,1ff háttere, amennyiben Jézus eljövetelét és cselekedeteit elhatárolja a világi hatalomtól és vezetői igényektől. Ha ehhez még azt is figyelembe vesszük, hogy a vakok gyógyításáról szóló történetek a császári életrajzokban is előfordultak, és nyilván fontos szerepet játszottak az uralkodói propagandában, akkor a Jó pástorról szóló történet kritikus teherbírása valójában sokkal átfogóbb.⁶⁰ A János-féle Jézus, aki magát parabolikus beszéd-

⁵⁹ Vgl. kurz J. D. Turner, *The History of Religions Background of John 10*, in: J. Beutler / R.T. Fortna (eds.), *The Shepherd Discourse* (s.o.), 33–52.147–150, 35f. Bei Homer begegnet der Hirte als Begriff für den König (ποιμήν λαῶν) und ist seit Platon (Pol 267e; 275b-c; Resp I 345b-e) als Bild für den Staatsmann in der griechischen Staatsphilosophie belegt. Vgl. J. Engemann, Art. Hirt, in: RAC 15, 1991, 577–607, 587f.

Auch der Gottheit selbst kann die Metapher in der zweiten Rede über die Herrschaft von Dion von Prusa zugeschrieben werden. Er verwendet die Metapher ‚Hirte‘ für den König der Könige, den obersten Gott des griechischen Pantheons, Zeus (Or 2,75; vgl. die Königstitulatur Jesu in Joh 1,49; 18,33ff; 19,19; s.a. 6,15; 12,13.15 u.ö.), der mit einem klugen Hirten verglichen wird. Wie dieser das Leittier der Herde auswechselt, wenn es der Herde Schaden zufügt, so macht es auch Zeus – umgekehrt bekräftigt er die Herrschaft des wohlthätigen Königs (Or 2,73–78); ähnlich verwendet Philo die Metapher vom Königtum Gottes in distributiver Interpretation; vgl. die Darstellung von N. Umemoto, *Die Königsherrschaft Gottes bei Philo*, in: M. Hengel/A. M. Schwyzer (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, WUNT 55, Tübingen: Mohr – Siebeck, 1991, 207–255; er fasst aaO. 255 zusammen: „Die Königsherrschaft Gottes steht bei Philon der Herrschaft der irdischen Könige, d. h. der römischen Kaiser, ihrer Statthalter und ihrer Klientelkönige gegenüber. Die Königsherrschaft Gottes ist für sie ein Vorbild, das sie nachahmen sollen. Gott mahnt und bestraft darum die irdischen Könige, die sich eine gottgleiche Herrschaft anmaßen, und zeigt ferner durch den Sturz irdischer Könige von ihren Thronen, wer der wahre König ist.“ Die Metapher hat in Or 2 keine primär herrschaftskritische Konnotation, aber macht uningeschränkt deutlich, dass Herrschaft an Regeln gebunden ist, die auf den Erhalt der Herde zielen. Die beiden Herrschaftsmetaphern „König“ und „Hirte“ haben gegenüber der Verwendung durch Dion im vierten Evangelium keine die weltliche Herrschaft regelnde Funktion, sondern die einer (exkludierenden) Alternative. Jesu Königtum stellt nach Joh 18,26 die irdisch-immanente Herrschaft des Kaisers nicht in Frage, aber es wird auch keine positive Rolle des Staates entfaltet. Die Frauen und Männer in der Nachfolge Jesu gehören mit Jesus in einen anderen Herrschaftsbereich, in dem sie trotz der physischen Bedrohung als Gerettete das Leben haben. Entscheidend ist das Bleiben an Jesus (Joh 15,4), das sich in liebender Zuwendung zueinander (13,34f; 15,12f) und in der Sendung an die Welt vollzieht (15,16f). Der Verfasser des vierten Evangeliums zielt auf das rechte Verhalten seiner Leserschaft angesichts des verkündigten Jesus (Joh 20,30f). Jede konkurrierende Größe wird zur „Welt“ als der sich Gottes Wahrheit verweigern den „Finsternis“ gerechnet. Daran werden aber nicht nur der Kaiser und seine Herrschaft gemessen, sondern auch die religiösen Führer der „Juden“, so dass sie aus der Sicht des vierten Evangelisten die Rolle von „Räubern“ übernehmen; 10,8.10.

⁶⁰ Grundlegende Texte sind Suet Vesp 7,2; Dio Cass 66,8,1 und Tac Hist 4,81,1–3; vgl. M. Labahn, *Heiland der Welt*, 161ff

módban, mint jó pásztort mutatja be, elhatárolja magát a földi vallásosaktól csakúgy, mint a politikai vezetőktől. A vallási vezetők helyére a farizeusokat helyettesíthetjük be, akikről közvetlenül ezelőtt esett szó: Jn 9,39–41. A kritikus potenciált nem szociális, hanem üdvösségtörténeti tekintetben fejt ki, anélkül, hogy a két aspektus teljesen elválna egymástól. Amennyiben Jézust a saját életét az élet védelmében feláldozó pásztornak, a csodát pedig, mint az életét fenyegető hatalomra való utalást tekintjük, úgy mindez az ótestamentumi és görög-hellén háttér tükrében, a mindenkor földi hatalom meghaladása.⁶¹

5. Záró észrevételek a 9 rész narratív etikájához

Figyelemre méltó volt a narratív szintek egymásra rétegződése. A külvilággal szembeni viszony tekintetében a vakon született példát nyújt a kora keresztény gyülekezet számára. A hithez való elvezetés tekintetében Jézus, mint jó pásztor mutatja meg magát, aki életet és ezzel hitet ad. Példa ez az ember számára, akivel mindez megtörténik, aki nem más, mint a meggyógyított. Ha ezek a szintek összekapcsolódnak, megmutatkozik, miként lehet egy ellenséges világban haladó, nyílt és elfogulatlan módon képviselni a hitet.

Éppen anonim figuraként nyeri el a vakon született pragmatikus erejét⁶² – alakja nem meghatározott, mint a múlt valamelyik konkrét figurájáé, aki ugyan példakép lehet, de ez esetben is állandóan ugyanaz a személyiség marad. A vakon született esetében magának a nem látónak látóvá válása is rendkívüli jelentőséggel bír.⁶³ A metaforikus jelleget maga az elbeszélő is hangsúlyozza, és mint a gyógyítás-történet hermeneutikai háttérét tematizálja, anélkül, hogy a tisztán a testiség tárgyköréből származó metaforát kizárólag a lelki síkra vonatkoztatná.

⁶¹ Auch U. Busse, *Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten?* Mk 1,21–28; Joh 9,1–41, in: K. Kertelge (Hrsg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, QD 126, Freiburg *et al.*: Herder, 1990, 110–134, 128, setzt den Zusammenhang von 9,1–10,21 voraus und interpretiert vor diesem Hintergrund das Hirtensthema: „Die dramatische Zuspitzung ... bis hin zum Synagogenbann ist erzählerisch geboten, um die Fragen nach dem für Gott allein legitimen Hirten und nach den Eigenschaften der Mitglieder des eschatologischen Gottesvolkes für die Leser beantworten zu können.”

⁶² Vgl. zum Folgenden auch D. R. Beck, *Function*, 145. 155.

⁶³ Eine solche Gefahr sehe ich jedoch im Verständnis der Blindenheilung allein als „a symbol of the spiritual illumination which a man receives when he believes and is baptized” (R. F. Collins, *Representative Figures*, 21).

Az olvasó a saját maga számára kamatoztathatja a vakon született nyitott figurájának azonosíthatóságát.⁶⁴ A 9. rész kérdésfeltevésünket illetően sok tekintetben fontos szöveg. Mindenekelőtt azt fejt ki, hogyan viselkedhet az egyén egy olykor fenyegető és elutasító társadalomban, hogyan juthat el a hithez ott, ahol a keresztény hit még nem, vagy az azóta eltelt időben már nem játszik vezető szerepet. Ezért én a vakon születettet János evangéliumának legérdekesebb karakterének tartom (még ha névtelen is), aki nemcsak a hithez vezető utat példázza, hanem vezérfonal is a János-féle keresztények számára egyéni hitüknek a világgal folytatott nyílt és kritikus diskurzusban való megvallásához. Éppen a fenyegetően és ellenségesen megrajzolt világgal szemben bontakozik ki és erősödik meg a vakon született keresztény meggyőződése, hogy végül teljes értékű János-féle hitvallássá váljon. A történet apellál olvasóihoz, hogy hitüket a társadalomban a lehetséges és valós fenyegetésekre tekintettel is ugyanilyen módon bizonyítsák. Ha emellett tekintetbe vesszük a 9–10. rész krisztológiai alapvetését, a társadalmi elit egyszerre lesz a „jó pásztor” mércéje, ugyanakkor a meggyógyított ember magatartása kérdést szegez felé és kritizálja azt. A „jó pásztor” az, aki az övét erősen tartva, kiindulópontja a világgal szembeni magatartásnak.⁶⁵

A karakter és a narratív pragmatika elemzésében megmutatkozik, hogy a negyedik evangéliumot át- meg átszövi a hit kifelé történő bizonyításának követelménye. Erre hatalmaz fel a Megváltó, aki a világra bizonyítja bűneit (16,8). A vakon született ellenfeleivel folytatott dialógusában eljut a keresztény meggyőződésig, és rábizonyítja ellenfeleire értetlenségüket, úgy, ahogy Jézus a valóban nem látókat megítélte (9,39). Így teljesül a vakon született meggyógyítása által az, amit a kora keresztény gyülekezet számára a megváltás ígért: a világ átalakítása Istennek földre küldött Fiára utaltságában.⁶⁶

⁶⁴ Vgl. zum Folgenden auch D.R. Beck, *Function*, 154, mit etwas anderer Pointe: „This identity formation on the part of the anonymous, formerly sightless man encourages the reader's own identity re-formation through identification with this anonymous character. The reader's identification with this man's condition and progression is enabled by the man's anonymity, particularly for readers who themselves have been beggars of one sort or another, alienated from society, parents, or even their religious community.”

⁶⁵ Mit K. Scholtissek, „Rabbi, wo wohnst du? Zur Theologie der Immanenz-Aussagen im Johannesevangelium, in: BiLi 74, 2001, 240–253, 252, lässt sich festhalten: „Diese an der Vater-Sohn-Beziehung geschulte Beziehung der Glaubenden zu Jesus Christus und durch ihn zum Vater im Heiligen Geist ist weder quietistisch, noch narzisstisch, sie begründet auch keine magische Verfügbarkeit sondern sie stellt die christlich Glaubenden in eine von ‚innen‘ und von ‚außen‘ getragene Christus- und Gottesbeziehung, die sie aus ihrer je eigenen Gottummittelbarkeit heraus sendet und ihnen so in der Gemeinschaft der Kinder Gottes und Freunde Jesu teilt an der Sendung Jesu zur Rettung der Welt (3 16–17).”

⁶⁶ Dass der Paraklet nur abgrenzende Funktionen hat und sich damit in ein sektiererisches Binneninteresse einordnet, wie J. A. Draper, *The Sociological Function of the Spirit Paraclete in*

Még ha az egyénnek nincs is lehetősége egy amúgy demokratikus társadalomban a negyedik evangélista állam- és társadalomképét töretlenül befogadni, mindazonáltal a posztmodern társadalom tagjainak is feladatává teszi, hogy ne zárkózzanak el a világtól, hanem foglaljanak állást, ha hamis érveléseket vagy kérdésfeltevéseket hallanak. Ha az olvasó számára néha idegennek tűnik is a negyedik evangélium, kritikus világszemléletével ez a szöveg semmiképpen sem a világtól való elfordulást hirdeti.

A TESTVÉRI KÖZÖSSÉG ESZMÉNYE SZENT PÁLNAÁL

IDENTITÁS ÉS INTEGRÁCIÓ KERESZTÉNY SZEMMEL

A keresztény egyházak ma is Európában a civil társadalom nagy részét hordozzák és lelket, lelkiséget adnak neki. Az egész világon egyedülálló kincsünk van, ez pedig az emberről alkotott keresztény kép. Ez a kincs mutatkozik meg a szabadságjogokban, különösen a vallásszabadság jogában. Ennek az emberképnek nagyszerűsége jelentkezik a testvériség eszményének hangoztatásában is. A testvéri közösség építése is hordozhatja és adhat lelket, szellemiséget mind a vallási, mind pedig a polgári társulatoknak. Hogyan mutatkozott meg a testvériségnek ez a mai napig érvényes eszménye az első keresztény közösségekben?

A keresztény testvériség gyökere

Az őskeresztények gyakran *koinonia*-nak hívták a részegyházakat és ezek együttesét, az ősegyházat. A *koinonia* szónak a Bibliában többféle jelentése van, de témánk szempontjából – mely az egyházközségi élet formáit érinti – kettőt emelnénk ki. Először is részesülés az üdvösség javaiban: akik a Szentlélek vezetésével Krisztust követik, a megdicsőült Krisztus természetfeletti életében részesülnek. Ezt a vertikális irányú *koinoniát* a keresztség hozza létre bennünk, és az Eucharisztia táplálja. Másodsorban pedig ugyanezek a szentségek eredményezik a horizontális értelemben vett *koinoniát*, amelyet egyfelől a hitnek, a hit szerinti életnek és a szentségeknek egysege, másfelől a részegyházak vezetői (püspökei), valamint a pápa iránti engedelmesség, harmadsorban pedig az egymás iránti önfeláldozó szeretet jellemez. Az Egyház tehát egyházzogilag megszervezett intézmény és a Lélek által éltetett, karizmatikus szeretetszövetség (vö. II. Vatikánum, LG 8). Az egyházi élet formái közül mi most a „testvérek közösségét”, *koinoniáját* választjuk tárgyalásunk témájául.

Az Úr Jézus tanításában és tetteiben újból és újból igazolta, hogy az élő Isten szerető Atya. Arra tanította tanítványait, hogy az „abba!”, „édes apuka!” megszólítással kezdjék az imájukat (Mt 6,9/Lk 11,2). Így tette egyúttal világossá, hogy mindazok, akik tanítása előtt megnyílnak és Izraelnek az általa hirdetett üdvözítő Istenét atyjukként szólítják, egymás között és Jézussal szemben is *testvéreknek* – *nővéreknek és fivéreknek* – számítnak. Ezt a gondolatot a következőképp fogalmazta meg: „Aki teljesíti az Isten akaratát, az az én testvérem, nővérem és anyám” (Mk 3,35).

Jézus tanítványait itt a családi életből vett elnevezéssel illeti. A tanítványok csoportja „fivérek és nővérek” családjának tekinthető, akiknek Atyjuk az Isten. A rokonsági minősítés átvitt értelemben szerepel. A Jézushoz való hovatartozást nem a testi rokonság fokozata dönti el, hanem az Isten akaratának teljesítésére való lelki beállítottság.

Jézus szava történelmet formál

A Jézus által megalapozott testvéri öntudat erősen meghatározta az *őskeresztény közösségek* önértelmezését és képét. Az első keresztények fivérek és nővérek közösségnek tekintették magukat. Az Újszövetségen belül elsősorban néhány *evangéliumi szöveg* hozza a közösségeknek ezt a testvéri öntudatát:

Mt 19,28–29

Jézus így válaszolt:
Bizony mondom nektek:
aki nevemért
elhagyja otthonát
testvéreit, nővéreit,
apját, anyját
gyermekait,
vagy földjét
százannyit kap,

és az örök élet lesz
az öröksége.

Mk 10,29–30

Jézus így válaszolt:
bizony mondom nektek:
aki értem és az evangéliumért
elhagyja otthonát,
testvért,
anyát,
gyermeket
vagy földjét,
százannyit kap
most ezen a világon
*otthont, testvért,
anyát, gyermeket
és földet, bár üldözések közepette,*
az örök életet pedig
az eljövendő világban.

Lk 18,29–30

Jézus így válaszolt:
bizony mondom nektek:
aki az Isten országáért
elhagyja házáét, feleségét,
testvéreit,
szüleit,
gyermekait,
sokkal többet kap
ezen a világon,
az örök életet pedig
az eljövendő másvilágban.

Ilyen meglepő fogalmazás található a Bibliában? Jézus eredeti szava az anyagiak, a vagyon és a családi hozzátartozás elhagyásáról szólt, amit Jézusért vagy az Isten országáért teszünk, és amiért százszoros jutalmazást várhatunk. Márk evangélista Jézus szavát magyarázó módon kibővítette. A közösségi élet *örvendetes és nyomasztó tapasztalatai* készítették őt erre. Az *örvendetes* élmények abban állnak, hogy az őskeresztény közösségek tagjai, akik most már Jézus tanítványainak számítanak, új életközösséget találtak. Ez mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a „fivérek és nővérek”, azaz a „testvérek” csoportját alkotják, és pedig azért, hogy ők a Jézushoz való kötődésben egy és ugyanazon Atya gyermekei lettek. Az „otthon” elnyerésében gondolhatunk az újonnan megalakult házi közösségekre, a „föld” jutalma pedig jelentheti a vagyon elosztását. Az ApCs 4,36k szakasza tudósít a föld eladásának hasonló példájáról, és beszámol az érte kapott pénz elosztásáról a szűkölködők között. Az Apostolok Cselekedeteinek szerzője ezt a magatartást jellemzőnek tartja a jeruzsálemi őskeresztény közösség keresztényei számára és általánosítva fogalmaz: „Mindenkinek, akinek földje vagy háza volt, eladta” és a bevételt a szűkölködőknek adták” (ApCs 4,34k). Hogy Márk az újonnan megalakult keresztény életközösség bemutatásakor a „testvéreken” kívül megemlíti még a „gyermekeket”, sőt az „anyákat”, megmagyarázhatja az előzőleg felsoroltakkal való összehangolás kísérlete. De tükröződhet itt egy kifejezésmód is, ami alkalmilag elő is fordul az Újszövetségben. Szent Pál például azt mondja az egyik egyházközségi tag, Rufusz edesanyjáról, hogy neki magának is „anyja lett” (Róm 16,13). Hogy az „atyák” kifejezés nem szerepel Márknál, erre magyarázat a Mk 11,25 verse: a tanítványoknak csak egy, a „mennyei Atyjuk” van. A közösség *nyomasztó tapasztalatai*, melyekkel Márk kiegészíti Jézus szavát, azok az „üldöztetések”, amelyeket a keresztényeknek akkoriban már el kellett szenvedniük. Márk tehát nem csupán egyfajta elméletet nyújt, hanem bevonja elbeszélésébe az egyházközség tapasztalatát is. Máté és Lukács evangélisták a Márk által foganatosított bővítéseket Jézus szavainak visszaadásánál nem vették át. Valószínűleg számukra azok félreérthetőnek tűntek.

Máté és Lukács nézőpontja

Mátéval és Lukáccsal kapcsolatban elmondhatjuk, hogy mind a két evangélista más-más módon világosította meg, milyen mélyen és valóban tekintik ők is a keresztény közösséget fivérek és nővérek testvéri társulásának, s hogy ez a felfogás az Úr Jézustól ered. Máté evangélista keresztény társai számára a jézusi mondatot, miszerint „legnagyobb köztetek legyen a ti szolgátok”, így magyarázza:

„Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok. Atyának se szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyá-

tok, a mennyei. Tanítónak se hívassátok magatokat, mert egy a ti tanítótok, Krisztus. Aki nagyobb közületek, az legyen a szolgátok.” (Mt 23,8–11).

A háttérben álló és a szolgálat nagyságáról szóló tanítást az Újszövetség többszörösen áthagyományozta. Jézustól való eredete vitathatatlan. Ez a – csak Máté evangéliumában megadott – bővítmény magától az evangélistától származik. Ez derül ki mind a Lukács-párhuzammal való összevetésből, mind pedig a kifejezésmód különlegességeiből, amelyek Máté evangélista sajátjai. Mintegy mottóként találjuk meg itt annak kifejezését: „Ti pedig mindnyájan testvérek vagytok”. Az Egyház és az egyházközségek minden tagjának alapmagatartását a testvérek viselkedése jellemzi. Itt azonban nincs szó felszínes, egymás barátságát tolakodóan kereső „testvériesülésről”. Máté szerint nem jöhet szóba sem a nagyravágyó címkeresés, sem az egymással való felületes összebarátkozás. Az evangélista világosan megmondja, miben áll az összes egyháztagok testvéri viszonyulásának alapja: a *Jézushoz*, mint „*Mesterhez*” és „*Tanítóhoz*” fűződő *tanítványságban* és az Istennel, mint „*Atyával*” szemben tanúsított *gyermeki mivoltban*. Máté tehát nagyon mély *krisztológiai és teológiai* meg-alapozást ad.

Az Úr Jézus életében maga vetette meg az új testvéri közösség alapjait, és hirdette ki törvényét: megismételte és tökéletesítette a testvérek közötti viszonyokra vonatkozó parancsokat (Mt 5,21–26), jelentős helyet adva a testvéri figyelmeztetés kö-telességének (Mt 18,15kk). Úgy látszik ugyan, hogy ez utóbbi szöveg korlátozt közösségre vonatkozik, amelyben a hitetlen testvérnek talán nem volt helye; de másutt azt látjuk, hogy a közösség mindenki számára nyitva áll (Mt 5,47): mindenkinek szeretetet kell gyakorolnia legkisebb bajba jutott testvére iránt is, mert mindig ma-gával Krisztussal találkozik bennük (Mt 25,40).

Lukács több ízben úgy jellemzi a jeruzsálemi keresztény *ösközösséget*, mint testvérek együttlétét. Így például Jézus feltámadása után Péternek kell „megerősítenie testvéreit” a hitben (Lk 22,32). A „testvérek” összejöveteléről beszél a szerző például Mátyás apostolnak az áruló Júdás helyére való megválasztása leírásában (ApCs 1,15), az összehívott tanítványokhoz intézett beszédben a „hét asztalszolgálatot” végző személy megválasztásakor (ApCs 6,3) és az „apostoli zsinat” alkalmával (ApCs 15,7.13). Még amikor *más* egyházközségek keresztény tagjairól is beszél, akkor is legtöbbször a „testvér” megjelölést alkalmazza. Ez az elnevezés végighúzódik az egész Apostolok Cselekedeteit címet viselő könyvön. A terminológián túlmenően a keresztények egymáshoz való testvéri viszonyát Lukács még *külön* nyomatékkal is kiemeli a kölcsönös gondoskodásban és szeretetből fakadó tevékenységben. Lukács számára fontos a *jótettekben* megmutatkozó testvériesség igazolása.

Az Apostolok Cselekedetei szerzője kimutatja, hogy a fivéri és nővéri szeretet a *jó cselekedetekben* bizonyul igaznak. Így kiemeli például: a jeruzsálemi keresztények körében „nem akadt szűkölködő”, mert ott a földi javakat egymás között szétosz-

tották (ApCs 4,34). Joppe kikötőváros közösségében a Tabita nevű keresztény asszony gondoskodott környezetéről: „Sok jót tett, és bőven juttatott a rászorulóknak, ruhákat és köntösöket készített” (ApCs 9,36–42). Barnabás és Pál átadták azokat az adományokat, melyeket az antiochiai keresztények az éhínség idején gyűjtöttek a szükségét szenvedő jeruzsálemi közösség javára (ApCs 11,29k). Milétuszban Pál a búcsúzáskor azt mondta, hogy „minden tekintetben példát adtam nektek, hogyan kell dolgozni s a gyengéknek támaszokra lenni, Urunk Jézus szavaira emlékezve: Nagyobb boldogság adni, mint kapni” (ApCs 20,35). A gondoskodó jótékonyiságnak ezeket és egyéb példáit Lukács azoknak az impulzusoknak következőként szemléli, amelyeket maga Jézus váltott ki szavai és magatartása révén. Hogy ezek ezenfelül – az szerző szemében – a *testvéri* szeretet kifejezéseinek és az *üdvösség korszakának jeleinek* is számítanak, kivülálglik többek között abból a kapcsolatból, amit Lukács tudatosan épített ki a Második Törvénykönyv (Deuteronomium) kijelentéseivel való vonatkozásban. Ott a törvényi szabályozás összefüggésében azokról az intézkedésekről esik szó, melyek rendelkeznek a minden hetedik évben (szombat-évben) történő családi vagyon visszaszolgáltatásairól, ahol továbbá beszélnek a *testvériességről* és arról, hogy Izraelben „nem lesz szűkölködő” (MTörv 15,4). Amit Izraelben az üdvösség idejének beköszöntésekor vártak, Lukács beteljesülve látja a jeruzsálemi keresztény ösközösségben, amikor a Deuteronomium könyvére történő közvetlen visszakapcsolásban mondja: És „nem akadt ott szűkölködő!” (ApCs 4,34).

Az öskeresztény levélirodalom tanúbizonyságai

A *testvériség*, mint az öskeresztény közösségek ismertetőjele, sokrétűen jut szóhoz az újszövetségi *levelekben* is. Szent Pál számára a keresztények azért testvérek, mert „Krisztus meghalt a testvéréért” (1Kor 8,11), és mivel Krisztus maga is „*elsőszülött* a sok testvér között” (Róm 8,29). A keresztényeknek, mint Isten gyermekeinek Krisztushoz, a „legidősebb testvérhez” kell hasonlóvá válniuk. Ebből az alapvető felismerésből adódik, hogy a páli leveleket áthatja a „szeretett testvéreim” megszólítás (vö. Fil 4,1) és a keresztényeknek és a munkatársaknak „testvérként” való megnevezése (vö. Róm 16). Kezdetben persze továbbra is a zsidókat, a fajtestvéreket mondják „testvéreknek” (ApCs 2,29; 3,17...), hiszen az első keresztény misszionáriusok először feléjük fordultak a Krisztusról szóló evangéliummal. De Pál már csak „test szerinti” testvéreit látja bennük (Róm 9,3). Mert új emberfaj (*homo christianus*) született a zsidókból és a nemzetekből (ApCs 14,1k), akik kiengesztelődtek a Krisztusba vetett *közös hitben*. Ennek tagjait immár semmi sem osztja meg, még a társadalmi helyzet különbözősége sem urak és szolgák között (Filem 16), mind-

nyáján egyes Krisztusban, mindnyájan testvérek, Isten szeretett hívei (pl. Kol 1,2). Ezek Ábrahám igazi fiai (Gal 3,7–29); Krisztus testét alkotják (1Kor 12,12–27), megtalálták az új Ádamban testvériségük alapját és forrását.

A *szent jánosi levelekben*, melyek a Kr. u. I. sz. végén íródtak, a testvériség eszménye még egy különleges arcú kap. Különös erővel nyomatékozza ezt a szerző:

„Ha valaki azt állítja, hogy: Szeretem az Istent, de testvérét gyűlöli, hazudik. Mert, aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti az Istent, akit nem lát. Ezt a parancsot kaptuk tőle: Aki Istent szereti, szeresse testvérét is” (1Jn 4,20).

A kijelentések *Jézus útmutatásaihoz* igazodnak, miként azokat *János evangéliuma* visszaadja. Itt a *lábmosás után* Jézus így nyilatkozik:

„Új parancsot adok nektek: Szeressétek egymást! Amint én szerettelek benneteket, úgy szeressétek ti is egy mást. Arról tudják meg rólatok, hogy a tanítványaim vagytok, hogy szeretettel vagytok egymás iránt” (Jn 13,34k).

Ha majd a tanítványok magukra maradnak, nagy feladatuk lesz: szeressék egymást. Ezt úgy adja nekik Jézus, mint „új parancsot”, s az evangélista úgy örökíti meg, mint a már meglevő egyház nagy parancsát. De mi az új benne, hiszen már az Ószövetség is tartalmazta a felebaráti szeretet törvényét? Két szempontból is új: az egyik a szeretet *formájára* vonatkozik: Ahogy én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást. Az ő szeretete egészen természetfölötti volt, hiszen azt a szeretetet tükrözte, amellyel az Atya őt szeretete (Jn 15,9). A másik szempont a szeretet *jelentőségére* vonatkozik: A kölcsönös szeretet annak a megvilágítása lesz, hogy az ő tanítványaiként élnek a világban. Ez olyan felhívás, amelyet az apostolok nem valósíthattak meg a szenvedés rövid ideje alatt. Igazában majd az Egyház története mutatja be a világnak. Az Egyházban is lesz szeretetlenség, szakadás, irigység, féltékenység, de Jézus maga marad a szeretet forrása, sőt azt a szeretetet fogja a közösségbe mindvégig belesugározni, amellyel az Atya szereti őt. Ezért az Egyház az emberi gyarlóság ellenére sem fog kitérni a parancs elől, hanem mindig vissza fog térni hozzá. Ezt kérte Jézus a főpapi imájában is (Jn 17,21–23).

Krisztus *feltámadása után* testvérnek szólíthatja tanítványait (Jn 20,17; Mt 28,10). Ez most a valóság: mindenki, aki befogadja őt, Isten gyermekévé válik, (Jn 1,12) s így egymás között testvérek lesznek. Nem az Ábrahám-tól való test szerinti származás miatt, hanem a Krisztusba vetett hit és az Atya akaratának teljesítése által (vö. Mt 12,46–50 par; 21,28–32). Az emberek így *Krisztus testvérei* (barátai) lesznek, nem jelképes értelemben, hanem a „felülről”, lélekben való *újjaszületéssel* (Jn 3,3). Istentől születtek (Jn 1,13), származásuk közös Krisztusával, aki megszentelte és „nem szégyelli testvérnek nevezni őket” (Zsid 2,11).

Az első *János-leveélben* (4,20) tehát nem abban mutatkozik meg a különlegesség, hogy a kibontakozó részegyházak első, feszültséggel is terhes stádiumában a testvéri szeretetről beszél. Mély, fájdalmas szakadást él át a közösség. Az egyházközségi ta-

gok nagy része elkülönült a közösségtől. Nem osztják többé a közösségnek Jézus Krisztusba, a „testben eljött Isten Fiába” vetett *hitét* (1 Jn 2,22k; 4,2). Róluk mondja a szerző: azt állítják ugyan magukról, hogy „világosságban élnek”, de valójában a „sötétségben járnak”. Elszakadásuk a közösség egészétől súlyosan sérti a testvéri szeretetet, sőt a testvérek elleni „gyűlöletnek” mondható:

„Aki azt állítja, hogy a világosságban él, de gyűlöli testvérét, az még mindig sötétségben jár. Aki szereti testvérét, az már eljutott a világosságra, s nem szolgál botrányul másoknak. Aki azonban gyűlöli testvérét, az sötétségben van...” (1Jn 2,9–11).

A testvéri szeretet itt mindenekelőtt azt jelenti, hogy ragaszkodjunk a közösség Krisztus-hitéhez, mint a testvéri együttélés alapgyökeréhez.

Egyetlen újszövetségi irat alkalmazza a közösség megjelölésére a „testvériség” *elvont* megfogalmazását. Ez történik *az első Péter-levéiben*: a tanítványok „testvériséget” (5,9) alkotnak egymás között. Az egyházközség tagjaiban a szerző olyan embereket lát, akiket „Isten és Urunk, Jézus Krisztus Atyja, új életre hívott” és „akik hűségesen szeretik egymást, tiszta szívből” (1 Pét 1,3.22). „Isten szava elpusztíthatatlan mag” (uo.), mely az új, a keresztségben megszületett életet kifakasztja. Az első Péter-levél a „remény pásztorlevele”, mely az újabb bibliakritika álláspontja szerint az első század vége felé az üldözések szorongatott szituációjában íródott. Trajanusz, sőt már Domicianusz császár birodalmi üldöztetést folytatott a keresztények ellen. Ha pedig feltételezzük a másik véleményt, miszerint a levélben említett Szilvánusz szerkesztette a levelet (5,12), akkor a levél keletkezésének idejét Szent Péter vértanúsága előtti időre kell tennünk. A szöveg nem tételezi fel az állami apparátussal végzett üldöztetést. Inkább csak magánjellegű üldöztetésről, igazságtalanságról, rágalmakról van szó, amelyeket a keresztényeknek példás életükkel kell legyőzniük (2,12; 3,16; 4,12–16). A szerző a támadó ellenség kapcsán azt mondja: „Erősen álljatok neki ellen a hitben, hisz tudjátok, hogy *testvéreiteket is* (szó szerint „a ti *testvériségeketek*”) ezek a szenvedések sújtják a világban” (1 Pét 5,9). Isten szabadító erejébe vetett erős bizalommal bátorítja a keresztényeket arra, hogy tartsanak ki és szeressék a „*testvéri közösségüket*” (5,12).

Kitekintés a környező világra

Az egyházközségnek, mint testvéri együttélésnek őskeresztény felfogására hatással volt az Ószövetség, a korai zsidóság és az ókori „egyesületi rendszer”. Az *Ószövetségben* mindenekelőtt a *Második Törvénykönyv* (Deuteronomium) az, amelyben a testvériség gondolata előtérben áll. Ez egészen szorosan azzal függ össze, hogy Izrael

közössége Isten népének tudja önmagát. Ennek megfelelően az izraeliták egymás között testvéreknek számítanak. Így például szó esik a „testvérekről, az izraelitákról”, akik átvonultak a Jordán folyón: „akik alkalmasak vagytok a fegyverforgatásra, haladatok testvéreiteknek, Izrael fiainak az élén!” (MTörv 3,18). Olvashatunk a „szegény testvéréről” is, akitől nem tagadhatjuk meg a segítséget: „Ha szegény akad közötted, egy testvéred valamelyik városban vagy földeden, amelyet az Úr, a te Istened ad majd néked, ne keményítsd meg szívedet és ne csukd be a markod testvéred, a szegény előtt” (MTörv 15,7k). Hallunk a királyról, aki maga is a népének „testvérei közül való”, és „akinek szíve nem emelkedhet gőgösen népéből való testvérei fölé” (MTörv 17,15.20). Jövendölés hangzik el a Próféta-ról, akit Jahve „testvérei közül” támaszt népe számára (MTörv 18,15). Az a testvériség, melyről a Deuteronomium könyve beszél, nem más, mint az emberi együttélés számára levont következtetés abból a teológiai meggyőződésből, hogy Izrael közössége *Isten tulajdon népe*. Az őskeresztény gondolkodás- és beszédmódban erősen érződik ennek hatása. Az ApCs 4,34 és Mt 23,8 fentebb tárgyalt újszövetségi helyeken világosan felismerhető a Második Törvénykönyvnek Isten-népe-teológiáját valló és a testvériséget hangsúlyozó kijelentéseinek *közvetlen* befolyása.

Az Ószövetség tehát ismer a vérségi köteléken alapuló testvériség mellett egy másikat is, amelynek kapcsa *lelki* jellegű: a hit (ApCs 2,29), a rokonszenv (2 Sám 1,26), a hasonló feladat (2 Krón 31,15; 2 Kir 9,2), a szövetségkötés (Ám 1,9; 1 Kir 20,32; 1 Mak 12,10) által létrehozott testvériség.

Az ószövetségi szemléletben az is benne van, hogy az emberiség elindult az *egyetemes testvériség felé*. Amikor Isten „egyetlen őstől” teremtette meg az emberi nemet (ApCs 17,20; vö. Ter 1–2), beleoltotta az emberek szívébe az Ádamban való *testvériség álmát*; de ez az álom csak hosszú vándorlás után válik valósággá. Mert Ádám fiainak története már kezdetben a tönkrezúzott testvériség története: az Ábelre féltékeny Káin megöli testvér-öccsét; még csak tudni sem akar róla, hol a testvére (Ter 4,9). Ádám óta az *emberiség* bűnös lett. Káinnal lelepleződik benne a *gyűlölet* arcu-lata, amelyet hiába próbál elrejteni az eredeti emberi jóság mítosza mögé. Az embernek el kell ismernie, hogy a bűn (a rosszakarát, rövidlátás, félreértés) ott lapul szíve kapujában (Ter 4,7), mindig kéznél van a testvér megszurására szolgáló *irigység* töre; le kell győznie a bűnt, ha nem akar a hatalmába kerülni. Mielőtt azonban Krisztus biztosítja ezt a diadalt, a választott nép a testvériség hosszú tanoncidején megy át. Nem szerepel azonnal a minden emberrel való testvériség gondolata, hanem eleinte az Ábrahám fiai közötti testvériség, az ugyanazon Istenbe vetett hit és ugyanazon szövetség által. A kollektív bűn elhatalmasodása láttán a *próféták* egészen Isten felé fordulnak. Egyedül ő állíthatja helyre az embertestvériséget, akkor, amikor majd megvalósítja az eszkatologikus üdvösséget (Iz 2,1–4; 66,18kk). Az egyetemes testvériség prófétai álma valósággá válik Krisztusban, az *új Ádamban*: mindenki test-

vér Jézus Krisztusban. Az egyetemes testvériség földi megvalósulása az Egyházban ugyan még csak részleges, de azért már végső beteljesülésének is fogható jele.

A testvériességről szóló tanúbizonyságok, melyek a *korai zsidóságból* erednek, megtalálhatók az *írástudók* szövegeiben. A „korai zsidóság” elnevezés alatt értjük a zsidó vallási életnek és gyakorlatának azt a korszakát, mely a bibliai kor végétől (kb. a babiloni fogságtól, illetve Ezdrás/Nehemiás korától) a talmudi periódus kezdetéig (kb. Kr. u. 70-ig) terjedt. A fogalom részint tudatosan szembeáll a „kései zsidóság” terminusával. Az ószövetségi Szentírásra támaszkodó korai zsidó vallásgyakorlat továbbítte a hitközségben a testvériség gondolatát. Mindazonáltal elsősorban a zsidóság körében létrejött és elkülönült kisebb csoportulások részesítették előnyben a testvériség eszményét. A Holt-tenger melletti *Qumrán-szekta* a testvérek közösségének tekintette magát. Feltűnik azonban, hogy a testvériség gondolatát gyakran kíséri a szigorúan betartandó rangsorrend, a tagok között fenntartott fontossági sorrend. Az egyik felvételi előírás például úgy rendelkezik, hogy a jelöltet próbaideje után sorolják be a „testvérek közötti rangfokozatának helyére” (1 QS 6,22). A közösségi összejöveten csak az beszélhetett, aki rangja szerint soron következett és csak miután „testvére abbahagyta a beszédet” (1 QS 6,10). Ugyanígy rangsorosan (ranghoz illően) osztották szét a „testvérek közötti” szolgálatokat életkor, képesség és lelki tökéletesség fokozata alapján (1 QS 1,18). A testvériségnek rangfokozatokra beosztott rendjét mutatja tehát Qumrán. Az Úr Jézus is ezt akarta?

A *Bar-Kochba* köré csoportosult körökben is, aki Kr. u. 132–135 között vezette a zsidó felkelést a rómaiak ellen, a testvériség gondolata nagyon eleven volt. A felkelő csoportok tagjai egymást testvérnek nevezték. Az 1960/61-ben a Juda pusztaságában végzett ásatások, különösen a Holt-tenger mellett fekvő En Gedi környékén talált sziklabarlagokban, számos csontvázleletet, továbbá ruhadarabokat, használati edényeket és mindenekelőtt leveleket és okmányokat tártak fel. Mindezek a felkelőktől származnak, akik ellenállásuk végső fázisában ide vonultak vissza. A megtalált iratfoszlányok tanúskodnak a testvér cím használatáról a csoporton belül. Egy görögül írott levél töredékén a „testvér” megnevezés háromszor fordul elő: A levélkezdetkor olvassuk: „Ananos köszönti Jonathest, a testvért”. Azután valamilyen közlés történik „testvéreink” szükséges gondoskodásáról. A végén ez áll: „Élj jól, testvérem!”

A őskeresztény közösségeket körülvevő világban a testvériség eszményét végül nagyon fontosnak tartották az *ókori egyesületi rendszerben* és itt különösen a görög-orientalista *vallási társulatokban*. A Kr. u. 2./3. sz.-ból származó felirat a Jupiter Dolichenus kultuszközösség tagjait „szeretett testvéreknek” nevezi, akiket „az istenség a szolgálatára kiválasztott”. Vettius Valensnek a Kr. u. 2. sz.-ban összeállított asztrológiájában olvashatunk a misztérium-kultuszok rítusairól: „Esküszöm, nagyra

becsült testvérem, hogy ezt titokban tartom és az avatatlanokkal nem közlöm”. Hogy a felszentelési rítusok révén a kultikus közösségbe felvett tagok egymás között testvéreknek számítottak, ez különösképpen kifejeződött a *Mithrász-kultuszban*. A beavatottak élén állt az „atya”, aki a legfőbb felszentelési hatalommal rendelkezett. A *mystés* (= beavatottak) egymást testvéreknek szólították.

A Perziából eredő Mithrász-kultusz a Római Birodalomban rendkívül elterjedt volt, a mai Nyugat-Magyarországra (Fertőrákos) is elhozták a trák harcosok. A hitrege szerint Mithrász isten folyóparton született egy sziklából. Ifjúvá serdülve nagy hőstetteket vitt végbe. Még a napistenséget is legyőzte, és megkapta tőle a fénykoronát. Megölte a vad kozmikus bikát is. A bikaáldozat vére „megszentelte” a kultusz-közösség „testvéreit”. Küzdelmes élete különösen a katonák tetszését nyerte meg, tisztelete is főleg köztük terjedt el. A kultusból a nők ki voltak zárva. Beavatáskor a jelölt föld alatti sziklabarlangban víz- és mézkeresztségekben részesült, aztán résztvett a kenyérből, vízből és borból álló lakomán. (A Mithrász-imádat ugyan látszólag szimbólumaiban összefüggésbe hozható a kereszténységgel, de valójában milyen lényegbevágó a különbség!). A lakoma után levezették a jelöltet a szentély kriptájába, mert Mithrász isten fénye a sötétségből tör elő, és elárasztja a világot. A föld alatti üregek mélyén megrendezett szertartások során különféle fényhatások, szent ital fogyasztása és titokzatos jelek hatása alatt a beavatásra váró jelölt félig öntudatlan állapotba került. Ekkor hét próbát kellett kiállnia, például színlelt gyilkosságot kellett végignéznie, és előtte is kardot forgattak, mintha meg akarnák ölni, így akarták „eljuttatni a halál határáig”. Ha kiállta a próbákat, az istenség a kegyeibe fogadta, mert megszabadult a bűneitől.

Az összehasonlítás eredménye

Az áttekintés megmutatta: az őskereszténységben az egyházközségi tagoknak „testvérként” való elnevezése megtalálható már az Ószövetségben és a korai zsidóságban, továbbá némiképp a pogány vallási-kultikus társulásokban is. A vallási csoportnyelvnek van tehát *közös vonása*. Mégis épp ennek a közös mivoltnak háttérében világosan körvonalazódik számunkra a keresztény értelemben vett testvériség *sajátos profilja, páratlan újdonsága*. Az *ószövetségi zsidó felfogáshoz* viszonyítva két különbség áll fenn: 1. A keresztények az Újszövetség tanítása szerint valóban Isten gyermekei és következésképpen Jézus Krisztushoz, a „Fiúhoz” és a „legidősebb Testvérhez” való kötődés révén egymás között testvérek lettek. 2. Az izraelita hívőkön kívül vannak most már emberek, „akik egykor távol voltak Izrael közösségétől és kívül álltak az ígért szövetségein”, de „a távolból” mégis *hivatalosak* lettek, és mint testvérek Isten egyetlen népében *egyesülnek* (Ef 2,12k). Jézus kereszthalála által kiengesztelte Is-

tennel és egymás között az emberiség két felét: a zsidó népet és a (pogány) nemzeteket. Most együtt van bejárásuk az Országba, és (II. János Pál pápa elnevezése szerint) az „*idősebb testvérnek*” – a zsidó népnek – nem szabad féltékenykednie többé az atyai házba végre visszatért tékozló fiúra, a „testvére” (Lk 15,25–32)!

A testvériség *pogány-vallási felfogásához* mérten a különbségek összehasonlíthatatlanul nagyobbak. Itt az alapvető különbség már az *istenhitben* jelentkezik. Míg a pogányság mitikus vallási rendszerében azt gondolták, hogy a számos istenség valójában emberi módon létezik, uralkodik és befolyásolható, addig az ószövetségi zsidó és az újszövetségi keresztény hitben az egy és egyetlen Isten életéről és tevékenységéről való meggyőződés áll a középpontban. Még ha itt is, akár a pogányságban, az istenséget „atyának” és ennek megfelelően az embereket „gyermekének”, egymás között pedig „testvéreknek” nevezik, úgy mégiscsak eltérő dolgokra kell gondolnunk. A pogányság egyfajta „isteni világmindenséget” vall, a zsidó-keresztény világnézetben pedig a személyes, Izrael történelmében működő egyetlen Isten létezik, és az Újszövetség bizonyágtétele szerint ez az Isten Jézus Krisztusnak és következésképpen a keresztényeknek is az Atyja. Hasonlóképpen mutatkozik meg a különbség a *megváltás eseményében*, melynek következtében az emberek, akik a megváltásban részesültek, testvérekké lesznek a közösségben. A misztérium-vallásokban mítoszok, hitregék forognak közközen, melyeket azután titokzatos felszentelési rítusok vesznek körül, és ezek révén a kultikus közösség tagjai „testvériesülnek”, felszínesen összeharózkodnak. A keresztény közösség számára az „ember Krisztus Jézus, az egyetlen közvetítő Isten és az emberek között” (1 Tim 2,5). Általa, aki mint történelmi személy térben is időben élt, és szeretetből feláldozta magát minden emberért, lettek a keresztények egymás között testvérek. Egy további különbség áll fenn abban is, hogy a kereszténységen kívüli testvériség gyakran vezetett *szektás elzárkózáshoz*, a keresztény testvériség azonban mindig *nyitott* akar maradni mindenki felé.

Minden testvériség mellett hol maradnak a „nők”?

Az értekezésünk elején tudatosan neveztük a részegyházat a „*fivérek és nővérek*” közösségének. Feltűnik azonban, hogy több idézett újszövetségi szövegben csak férfi testvérekről hallunk és a szövegek tárgyalásánál csak fivéri, de nem nővéri vagy közös testvéri együttesről volt szó. Honnan ered ez a kiegyensúlyozatlanság, és miként kezelhetjük ezt manapság? Mindenekelőtt a korabeli kulturális és vallási milió néhány vonására kell rámutatnunk, mivelhogy ez a kiegyensúlyozatlanság már az őskeresztény időben is fennállott. De meg kell említenünk egyúttal azokat az impulzusokat is, melyek Jézustól származnak és amelyek a férfi és nő egyenjogúságát tudatosítják.

Az a milió, melyben Jézus tevékenykedett, és amelyben az első egyházközségek, valamint az újszövetségi iratok keletkeztek, messzemenően meghatározta a férfinak a társadalmi életben betöltött vezető helyét. Ebből érthető, hogy Jézus legszorosabb követőit a *férfiak köréből* választotta ki. A férfi-nem uralkodó volta lehet az oka annak is, hogy Jézus a férfiakat és *nem a nőket* bízta meg az igehirdetés szolgálatával. Ha figyelembe vesszük ezenkívül, hogy a Tizenkettő csoportjának jelszerűen kellett rámutatni Izrael tizenkét törzsére, ezek viszont a tizenkét ősatya férfi neveihez kapcsolódtak, így ez még érthetőbb lesz. Ezen felül nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni a következő, teljesen *szokatlan tényeket*:

- Jézus követői közé tartoztak nők is (Lk 8,2k; 23,49).
- Jézus tanításával és üdvös tetteivel megkülönböztetés nélkül fordult a férfiakhoz és a nőkhez egyaránt (Mk 5,21–43; 7,24–30; Lk 13,10–17).
- Példabeszédeiben nem csupán a férfiakról beszélt, hanem ugyanígy szólt a nők élet- és munkavilágáról (Mt 13,33; Lk 15,8–10).
- Az emberek előtt nyilvánosan szóba állt az asszonyokkal, pl. a szamariai asszonnyal Jákob-kútjánál (Jn 4,7–42).
- A férfiakkal szemben védelmébe vette a nőket (Lk 7,36–50; Jn 8,2–11).
- Átérezte az özvegyek nehéz sorsát (Mk 12,38–42; Lk 7,11–17).
- Értékelte a teremtés rendjét, miszerint az ember, „mint férfi és nő” egyenlőképpen részesült az istenképiség méltóságában (Mk 10,6 = Ter 1,27).
- A házassággal kapcsolatos útmutatásaival és a zsidó válásjog elutasításával azonos fokra emeli a nők személyi méltóságát a férfiakéval (Mk 10,2–12; Mt 5,31/Lk 16,18).

Jézus radikálisan újak tűnő viszonyulása a nőkhez a velük való társas érintkezésben nem valamilyen társadalmi reform-szándékból eredt. Ennek megvoltak a maga valósi motívumai, és a legszorosabban függött össze Jézusnak az Isten-uralom beköszöntéséről szóló tanításával: az Istennek, mint Atyának lehajló szeretete mindenkre érvényes, akiket ő a saját hasonlatosságára, nevezetesen férfinak és nőnek teremtett.

Jézus szembeötlő, szabadító viselkedése nem maradt hatás nélkül az alakuló öskeresztény közösségekben. „Kezdeti indítást” adott ez a nőknek az egyházban betöltött társadalmi és vallási helyzetére nézve és ezen túlmenően Jézus a maga természetes viselkedésével felemelte a nőket egy új társadalmi rangra. Az asszonyok immár mintegy magától értetődően vannak jelen a tanítványok összefüggéseiben; a közösségi életben megvannak a fontos feladataik (H. Schürmann).

Ez az új öntudat és új gyakorlat sokrétűen jutott kifejezésre az Újszövetségben. A tanúsított tények közül különös figyelmet érdemelnek a következők:

- Az őskeresztények önértelmezése, miszerint Isten végidei népéhez tartoznak, amelyben Isten a Szentlelkét prófétai igehirdetés céljából különbségtétel nélkül kiárasztja férfiakra és nőkre (ApCs 2,17).
- A kereszttség egyforma kiszolgáltatása (pl. ApCs 8,12), míg a zsidóságban a beavató rítusokat csak a férfin foganatosították.
- A felismerés, hogy azok között, akik a kereszttség és a hit révén „Isten fiai” lettek, „nincs többé zsidó és görög, szolga és szabad, férfi és nő” (Gal 3,28).
- Az asszonyok magától értetődő tevékenysége a missziós igehirdetésben, hiszen kiváltképpen a nők voltak azok, akik az új hitet hívó módon fogadták (ApCs 1,14.12; 5,14: Jeruzsálemben; – 8,12: Szamariában; – 9,36: Joppében; – 16,1; 2Tim 1,5: Timóteus anyja; – ApCs 16,14: Európában; – 17,4.1: Tesszalonikában; – 17,34: Athénben; – 18,2.26; Róm 16,1; 1Kor 1,11: Korintusban; – Róm 16: Rómában).
- Az asszonyok együttünneplése a férfiakkal és aktív közreműködése az istentisztelet során (pl. 1Kor 11,2–16).
- A közösségi vezetés feladatai, minként azokat pl. Főbe diakonissza gyakorolta Kenkrea kikötővárosában (Róm 16,1k-t vö. Fil 1,1 szövegével, ahol Pál a közösségi vezetők csoportjához tartozó *diákonusokat* szólít meg).

A Jézustól kiinduló és a részegyházakban tovább működő impulzusok az őskereszténységben azonban még nem vezettek el az elvi tisztázáshoz. Még messzemenően nem vonták le az összes szükséges következményeket. Többek között ez abban is megmutatkozik, hogy a közösségi tagokat minduntalan „fivérnek” „mondják és a levelekben „férfi testvéreként” szólítják meg, jóllehet mindenkor férfiakat és nőket, tehát „fivéreket” és „nővéreket” értettek alatta. Ezt nevezzük „patriarkális nyelvhasználatnak”. Ma ettől a szemlélettől egyre inkább joggal tartózkodunk.

A *papszentelés* kizárólag férfiaknak való fenntartásáról (*Ordinatio Sacerdotalis*, Vatikán, 1994) kezdetű apostoli levelében a Szentatya, II. János Pál pápa, megfontolva az eltérő szempontokat és gyakorolva a „testvérek megerősítésének” küldetését (Lk 22,32), kijelenti, hogy az Egyháznak a Szentírás tanúsága és az egyházi Tradíció gyakorlata szerint semmilyen módon nincs birtokában annak a lehetőségnek a megadása, hogy a nőket pappá szenteljék, és hogy ezt az álláspontot végérvényesen őriznie kell az Egyház minden hívének. Az a tény azonban, hogy a legszentebb Szűz Mária, Isten Anyja és az Egyház anyja nem kapta meg sem az apostolok egész egyházra szóló speciális küldetését, sem a szolgálati papságot, világosan mutatja, hogy a nők szolgálati (= apostoli) papságba való fel nem vétele nem jelenti azt, hogy kisebb méltóságuk lenne, nem is diszkrimináció eredménye, hanem annak a rendelkezésnek hűséges betartása, amelyet a mindenség Ura bölcsességének kell tulajdonítani. A keresztény nők szerepe ma életbevágóan fontos a társadalom megújításában és humanizálásában, hogy az az Egyház igazi arcát fedezze fel a hívőkben!

„Az asszony hallgasson az összejövetelen”

Az alcímben idézett felszólításban feltűnő példáját látjuk annak, miként befolyásolta a zsidó és görög–római társadalmi rend az egyházközösségi életet, és visszavetette a nők *ős-eredeti keresztény* közreműködését. Pedig Krisztus gyakorlati követése egyáltalán nincs alávetve kora szociológiai és kulturális irányultságának, még akkor sem, ha akkoriban, a keresztény világ színrelépésekor, ellentétes irányú befolyások működtek. A nők beszédtilalmáról szóló kijelentés rendkívül nagy és végzetes *hatástörténetet* váltott ki. Ez annál sajnálatosabb, mert sem Jézus magatartásának és szellemének, sem pedig Pál és a legősibb keresztény közösségek alapvető nézőpontjának nem felel meg. Ezt a kutatás manapság messzemenően elismeri. A közelebbi vizsgálat megadja azokat az összefüggéseket, amelyekben a kijelentés napvilágot látott. Értelemszerűen a beszédtiltást tartalmazó felszólítással az Újszövetségben különösen két helyen találkozunk:

1 Kor 14,33b–35

Az istentiszteleten elhangzó
prófétai beszéddel kapcsolatos
fejtegetések hirtelen az adott
rendelkezés révén megszakadnak:
„Mint a szentek minden közösségében,
asszonyok hallgassanak
összejöветеleiken.
Nincs megengedve, hogy beszéljenek.
Nekik inkább
engedelmeskedniük kell,
ahogy a törvény is mondja.
Ha tudni akarnak valamit,
kérdézzék meg otthon a férjüktől,
mert hiszen az asszonynak nem illik,
az összejövetelen beszélnie

Itt utalás történik az

„Úrnak ilyen jellegű törvényére”.

1 Tim 2,9–12

Az istentiszteletre vonatkozó
utasítások férfiak
és nők viselkedését illetően így szólnak:

Az asszonyok tisztességes
ruhát viseljenek,
szemérmesen és szerényen ékesítsék
magukat: ne bodorított hajjal,
arannyal, gyöngyökkel
és drága ruhával, hanem mint istenfélő
asszonyokhoz illik, jótettekkel.
Az asszony csöndben,
engedelmes lélekkel
hallgassa a tanítást. Nem engedem, hogy
az asszony tanítson, sem azt, hogy a fér-
fin uralkodjon, hanem maradjon csönd-
ben.
A figyelmeztetések bibliai megokolást
nyernek:
A teremtésben Ádám volt az első, Éva
utána következett. Ádámot nem vezették
félre, de az asszony hagyta, hogy félreve-
zessék (vö. Ter 2).

Minden problematika mellett az *első Timóteus-levél* kijelentései még a legérthetőbbek. Az asszonyokra vonatkozó hallgatási parancsnak az *első Timóteus-levél*ben van az eredeti helye. Az újabb bibliakutatás eredményei a levél végső megfogalmazását a páli iskolának tulajdonítják a Kr. u. 1. sz. vége felé. A kijelentések magyarázatát megadja a veszélyeztetett közösségek szituációja. A levél végén a szerző kifejezetten óv „a világias, üres fecsegéstől, az áltudomány (= gnózis) ellenvetéseitől” (1Tim 6,20). A görög „*gnosis*” szó „ismeret” jelent. Ez alatt pozitív értelemben értjük az üdvösségre vezető tanítást, melyet követni kell, és a tudás birtokában megváltásunk a felismerés, az öntudatosulás, azaz az értelmi megvilágosodás révén megy végbe. Ez a szubjektív önmegváltásról szóló tan eretnekszámba megy. A gnosztikusok teljesen jelentéktelennek tekintették az emberi nemek különbségét is. Ennek megfelelően az asszonyok a gnosztikusok köreiből nagy szerepet játszottak. Ezért a gnózissal együtt ők is veszélyeztették a keresztény közösségeket. Ehhez járult az is, hogy az asszonyok a tévtanításra különösen is hajlamosak voltak. A levél írója azt mondja, hogy közülük némelyeknél, akik „mindig csak tanulnak, de az igazság megismerésére soha el nem jutnak”, a tévtanítók „betolakodnak a házakba” és a nőt elterítik az igaz hittől (2 Tim 3,6k).

Eszerint azok a kijelentések, hogy az asszonyok nem beszélhetnek és nem taníthatnak a közösségi istentiszteleten, és hogy csak hallgatva engedelmeskedjenek, korhoz kötött és a szituációtól függő utasítások. Védelmet jelentettek a gnosztikus fenyegetettségekkel szemben. Ezeknek az óvintézkedéseknek a során abban a korban a *zsidó és hellenista-római* szokásokra támaszkodtak. A *zsidó* istentiszteleten a nőknek nem volt szabad aktívan közreműködniük. Ritka kivételek csak néhány egyedi külön csoportosulásban voltak. Az írástudók az asszonyokra vonatkozó beszédtilalomra a Teremtés könyvének 2. és 3. fejezetében kerestek magyarázatot. A mi szövegünk esetében a szentpáli iskola tanítványa hasonlóképpen járt el. Ebben megmutatkozik a *zsidó* befolyás a keresztény közösségi életre.

A *hellenista-római* kultúrkörben elterjedt az alapelv: „Uralkodj az asszonyon!” Filozófiai oldalról ez a beállítottság Arisztotelész véleményére megy vissza (Kr. e. 4. sz.): „A természet alapján a férfiasság a nőiességhez viszonyítva jobb, erősebb, a nő pedig csekélyebb értékű, engedelmességre alávetett”. Az író és erkölcsstanító Plutarchus írta Kr. u. 1. sz. végén: „Ha az asszonyok alávetik magukat a férfiaknak, viselkedésük dicséretes; ha azonban ők akarnak uralkodni, illetlenebbül járnak el, mint azok, kik elfogadják felettük a férfi uralmát”. Plutarchus azonban azt is mondja, hogy a férfi „az asszonyával szemben ne viselkedjék zsarnok módjára..., hanem teljes együttérzéssel álljon felette”. Egyébként hasonlóan ehhez a kijelentéshez, vannak a pogány ókori világban olyan tételek is, amelyek számba veszik a nők méltóságát. Az akkor uralkodó társadalmi teória és gyakorlat azonban olyan volt, miként ez az *első Timóteus-levél*ben útmutatásaiban is lecsapódott.

Ha felismerjük, hogy korhoz és kultúrához kötöttek azok a kijelentések, amelyek az egyházi közösségek fenyegetettségéből erednek, úgy nem tartjuk azokat az Egyház

és a részegyházak mai életformájára nézve érvényes útmutatásoknak. Az egyházi közösség számára az a mérvadó, ami a bibliai *teremtéstanból* és Jézus magatartásából és tanításából, valamint az ebben tájékozódó *ős-keresztény* szemléletből ered.

Amíg az első Timóteus-levél utasításai az irat keletkezésének a szituációjából és az általános összefüggésből megérthetők, addig az asszonyokra vonatkozó istentiszteleti beszédtilalom esetében az első Korintusi-levélben másként áll a dolog. Itt ez feltűnő ellentétben áll a levél egyéb kijelentéseivel, a feltételezett istentiszteleti gyakorlatlaltal és az asszonyoknak a missziói munkában és a közösségi vezetésben egyébként Páltól szorgalmazott aktív közreműködésével. A Korintusi-levélben néhány fejezettel korábban Pál világosan megmondja, hogy a férfiak és a nők az istentiszteleten nyilvánosan „imádkoznak és prófétálnak” (1Kor 11,5). Feltűnik továbbá, hogy a beszédtilalom megtöri a szövegösszefüggés közvetlen gondolatmenetét. Kr. u. 4. sz. óta számos másolatban és fordításban ezért a verseket átirták és a fejezet végére helyezték.

A szöveg ilyen jellegű megfigyeléseiből ma sok magyarázó azt a végkövetkeztetést vonja le, hogy az asszonyokra vonatkozó beszédtilalom és a szigorú engedelmeségük követelménye egyáltalán nem Páltól erednek. Eredetileg nem voltak az első Korintusi-levél részei, mely levél Kr. u. 55 körül íródott. Ezeket a verseket csak később illeszthették a szövegbe, amikor a páli és páli-iskola hagyományait összeállították, és amikor veszélyek kezdték fenyegetni az egyházközségi életet, miként majd az első Timóteus-levélben a Kr. u. 1 sz. végén hasonló eszközökkel harcoltak.

A társadalom, az állam és a rabszolgarendszer Szent Pálnál

Szent Pál elismeri, hogy vannak különbségek az emberi társadalom és a keresztény közösség között. Elismeri, hogy mind a zsidók, mind pedig a görögök arra kaptak kegyelmi elhívást, hogy a hit és a keresztég révén Isten fiaivá váljanak, ahogy szintén elismeri egységüket az Egyházban, Krisztus Testében. Jóllehet nem akarja eltörölni a társadalmi és etnikai különbségeket, mindazonáltal elismeri, hogy ezeknek Jézus Krisztusban nincs többé értékük: „Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresztséggel: akár zsidók, akár pogányok, akár rabszolgák, akár szabadok Mindannyiunkat egy Lélek itatott át” (1Kor 12,13; vö. Gal 3,28). Mégis azt is elmondhatja: „Különben mindenki éljen úgy, ahogy az Úr adta neki, s ahogyan az Isten hívta...Maradjon meg mindenki abban a hivatásban, amelyet kapott” (1Kor 7,17–20). Pál alapvető álláspontja kifejeződik az 1 Kor 9,19–23-ban: „Bár mindenkitől független voltam, mégis mindenkinek szolgája lettem, hogy minél többet megnyerjek”. Ezért van gondja a keresztény társadalomban, közösségben a zsidókra és pogányokra, a szolgákra és szabadokra, férfiakra és nőkre, gazdagokra és szegé-

nyekre, házassutakra és a nem-házassokra, törődik azokkal, akik magukat erőseknek gondolják, és gyöngékkel, a materialistákkal és a lelki emberekkel.

Pál tudatban van annak is, hogy a keresztény embernek olyan polgári és politikai társadalomban kell élnie, mely nem egészen orientálódik ugyanolyan célok felé, melyeket a keresztény közösség terjeszt elő. A keresztények ugyan egy másik haza, a „mennyei” haza polgárai (Fil 3,20), de ebben a földi világban más jellegű kötelességeik vannak. Erről beszél Pál a Róm 13,1–7-ben és közvetve az 1Kor 6,1–8 és 2,6–8 szakaszokban. Igazat adhatunk Käsemann-nak, amikor azt állítja, hogy Pál valójában nem hoz az államról „morális” tanítást, sem pedig általa teljesen megfogalmazott értelmezést. Arra lehet gyanítani, hogy a Róm 13,1–7 egyfajta interpoláció, de ezek a versek ténylegesen részét alkotják e levél buzdító részének. Itt Pál elismeri, hogy a keresztények kötelesek magukat „alávetni a felsőbbbségnek”, akik nagy valószínűséggel az állami hivatalnokok, még ha vannak is magyarázók, akik megpróbálják azokat azonosítani a láthatatlan angyali lényekkel (*exousiai*, többes számban!), akik ellenőrzik a világi uralkodókat (O. Cullmann). Pál által adott probléma-megoldást a Péld 8,15 („általam kormányoznak a királyok, és tesznek igazságot a tisztségviselők”) és Mt 22,16–21 („adjátok meg a császárnak, ami a császáré”) elvei sugalmazták. A keresztényeknek el kell fogadniuk saját helyüket az emberi társadalom szerkezetében. Pál érvei, mint ennek a választásnak motivációi, a következő három: 1. az eszkatologikus érv (az „ítélettel” /13,2/ és „megtorlással” /13,5/) való szembesülés; 2. a „tulajdon lelkiismeret” parancsa (13,5); 3. és a közjó (13,4). Ugyanígyen motívumok alapján hangoztatja Pál, hogy a keresztényeknek meg kell fizetniük az „adót” és a „vámot” (13,6–7a), de egyúttal „hódolattal” és „tisztelettel” legyenek a felsőbbbség iránt (13,7b). Ennek a páli beszédnek a háttérében az a meggyőződés áll, hogy „nincs hatalom, csak az Istentől, ami van, azt Isten rendelte” (13,1). Amikor Pál a római keresztényekhez ír, elismeri burkoltan a Róma Birodalom tekintélyének isteni természetét, melynek ő is az állampolgára. A nehézség gondolataival kapcsolatban ebben a részletben abban tényben mutatkozik meg, hogy sohasem tartja szem előtt azt a lehetőséget, hogy az emberi felsőbbbség gonosszá válhat vagy gonosz tetteket vihet végbe; nem helyes, hogy úgy igazoljuk Pált ebben a kérdésben, hogy közben hivatkozunk az angyali tekintélyekre. Pál tanítása korlátozott; és utalását a „közjóra” is (13,4a) nehezen lehet a polgári engedetlenség védelmére felhozni.

Végül az 1Kor 7,21–22-ben a rabszolgáknak adott tanács mindig is súlyos téma marad: a keresztény rabszolga az Úrnak szabadosa, a keresztény szabad ember pedig Krisztusnak rabszolgája, (hiszen vételáron vétetett meg Krisztus vére által). Pál nem kereste a társadalmi rendszer megváltoztatását, melyben élt. Ez az oka annak, hogy a szökött rabszolgának, Onezimusznak azt parancsolja, hogy térjen vissza gazdájához, Filemonhoz (Filem 8–20) Mindazonáltal ebben az utóbbi részletben felfedezhetjük azt, amit valójában gondol erről a problémáról; valóban parancsot ad Onezimusznak, de „már nem mint szolgának, hanem mint többnek, mint szeretett

testvérnek” (16), ezzel azt sugallja, hogy Filemon is ismerje el őt Krisztusban testvérnek; talán arra is ösztönzi, hogy szabadítsa fel (bár ez utóbbira nincs biztos alap). Szent Pál, ebben az esetben, sokkal inkább a létező társadalmi helyzet benső lelki világával törődik, mintsem annak megváltoztatásával, számot vet azzal, hogy a rab-szolga is Jézus Krisztus szabadosa lehet a civil (polgári) közösségben (Gal 3,28). (Vö. Kol 3,22–4,1; Ef 6,5–9).

Összefoglalás

Az egyházközségi élet *formái* közül rámutattunk az egyik jellemző vonásra, ahogy ez az őskeresztény közösségekben megmutatkozott. Megpróbáltunk különbséget tenni a korhoz kötött és a maradandó dolgok között. Ilyen módon tájékozódást is nyertünk korunk számára.

A keresztény közösségek öntudata számos ismertetőjelben jut kifejezésre. Mi a magunk részéről rámutatunk Krisztusra, aki „elsőszülött a sok testvér között”, a „testvérek közösségére Krisztusban” és az elsősorban a hívő közösség kebelében gyakorolt „testvéri szeretetre”. Utaltunk arra is, hogy a hívők közössége úton van a tökéletes testvériség felé.

Beláttuk, hogy a közösség isteni meghívás és tagjainak Isten részéről történő megszentelése révén keletkezik. Az egymásnak segítséget nyújtó közösséget Isten kíséri az útján. Isten atyasága és Jézus Krisztus testvér-volta révén a közösség tagjai egymás között testvérek. A testvéri egymásra találás isteni ajándék és egyúttal feladat is. Minden megkeresztelt ember tagja Krisztus Testének. A keresztények és a megbérmáltak a Szentlélek ajándékát kapják, és hivatalosak a részvételre a közösség testvéri felépítésében. A közreműködés jellege mindenekelőtt a kapott kegyelmi ajándékok mértéke szerint történik. Az őskeresztény közösségek minden keresztény, férfiak és nők nagyfokú együttműködéséről tesznek tanúságot. Ez nem az uralkodó társadalmi formákból ered, hanem abból a tényből, hogy mindnyájan fivérek és nővérek Krisztusban, és hogy minden megkereszteltben a Szentlélek Isten munkálkodik.

Az újszövetségi tájékozódási keretet a II. Vatikáni zsinat is figyelembe vette. Az Egyházban nagymértékben fejti ki hatását. Ma már a teológusok nagy része elismeri a *communio*-ekkleziológiát, azaz a „közösségi-egyháztant”, mint a zsinati dokumentumok központi és alapvető eszményét. A Szentírás arra bátorít bennünket, hogy korunkban is keressük a közösségnek és hivatalviselésnek olyan formáit, melyek egyre meggyőzőbben járulnak hozzá ahhoz, hogy az emberek egymással karöltve járassanak azon az úton, mely a Krisztus által kegyelmi lehetőségként felkínált üdvösséghez vezet.

Irodalom

- J. Beutler, adelphos címszó, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I., (Hrsg. v. H. Balz/G. Schneider) Stuttgart 1980, 67–72.
- R. Busemann, Die Jüngergemeinde nach Markus 10 (BBB 57) Königstein–Bonn 1983, kül. 67–88.
- G. Dautzenberg, Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden, in: Dautzenberg/Merklein/Müller (Hrsg.), Frau im Urchristentum (QD 95), Friburg 1983 182–224.
- G. Fitzer, Das Weib schweige in der Gemeinde. Über den unpaulinischen Charakter der mulier-tacet-Verse in Kor 14, München 1963.
- H. Frankenmölle, Jahvebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTA NF 10), Münster 1985, 177–190.
- A. Hauke, Die Problematik um das Priestertum der Frau vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn 1982, 334–399.
- W. Klaiber, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127) Göttingen 1982, 11–21. 25–27.
- M. Küchler, „Schweigen, Schmuck und Schleier“. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, Göttingen 1986.
- H. Merklein, Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem: BZ 23 (1979) 48–70.
- K. Müller, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema, in: Dautzenberg/Merklein/Müller, Frau 263–319.
- L. Oberlinner, Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der „Brüder Jesu“ in der Synopse (FzB 19) Stuttgart 1975, 149–248, kül. 203.
- K. H. Schelkle, Bruder címszó: RAC II (1954) 630–640
- H. Schürmann, Gemeinde als Bruderschaft, in: H. Schürmann, Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 61–73.
- A. Weiser, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission, in: G. Dautzenberg/H. Merklein/K. Müller (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg 1983, 158–181
- A. Weiser, Miteinander Gemeinde werden, KBW Stuttgart 1987.

LYDIA AND HER INFLUENCE IN THE CHURCH IN PHILIPPI

At the time when Christ's Church has been spread through Macedonia and Greece¹, when Christianity was coming from Asia to Europe, the first Church on the European continent was formed in „Philippi, which is the foremost city² of that part of Macedonia, a colony³. It happened in 51 or 52 AD, at the beginning of the second missionary journey of the holy Apostle Paul (51 to 54 AD), which is recorded in the Acts of the Apostles⁴.

The Holy Scripture has recorded that in Troas, „a vision appeared to Paul in the night. A man of Macedonia stood and pleaded with him, saying, 'Come over to Macedonia and help us'⁵. They were asked to come „to Macedonia in order to give the people spiritual help⁶. The holy Apostle has understood this call as God's commandment and God's providence – part of God's plan for salvation of the people. God's economy included Apostle Paul with his apostolic mission with the Gentiles, and therefore he understood that „God's providence calls upon them to preach the Gospel to the Macedonians⁷. That's why Luke the Evangelist has written: „Now

¹ Хр. Поповъ, *Ръководство за изясняване Четиревангелието и Книга Дѣяния апостолски*, София 1991, 485.

² The expression „foremost” (πρώτη), judging by the old coins, was given to the main cities of provinces, but also to some significant cities, and such as Philippi, because it was the city of Philip and Alexander of Macedonia. „Foremost city” may be understood as the first city in Europe that has received Christianity, also.

³ Acts 16,12. After the battle at Actium, in 31 BC, Philippi became a Roman colony. At that time emperor Augustus Octavius added to the name of the city that it is his colony: Colonia Augusta Julia Victrix Philippiensis. „In order to amplify the Roman influence in Macedonia, he has moved many distinguished citizens from Italy there, and in Philippi he has established a Roman garnison and gave its inhabitants all the rights of Roman citizens – ius italicum”, Архиепископъ Аверкій, *Руководство къ изучению Священнаго Писания Нового Завета, часть вторая, Апостоль*, Джорданвилль 1987, 268. Compare Acts 16,2.

⁴ Read in Acts 15,36–18,22.

⁵ Acts, 8,9.

⁶ Архиепископ Херсонски и Тавричевски Иннокентій, *Жизнь святого апостола Павла*, no time or place of publishing, 56.

⁷ Ibidem.

after he had seen the vision, immediately we sought to go to Macedonia, concluding that the Lord has called us to preach the gospel to them”⁸.

In „Philippi, the foremost city of Macedonia”⁹, the first Christian Church in Macedonia was formed, which means, the first Church in Europe.

The Church in Philippi

The Church in Philippi was the first European Church established by Apostle Paul (Ἡ Ἐκκλησία στοὺς Φιλίππους ἦταν ἡ πρώτη Εὐρωπαϊκὴ Ἐκκλησία ποὺ ἵδρυσε ὁ Πᾶυλος)¹⁰. This first Christian Church in Europe is characterised by the strong faith in God and the great love towards the Apostle. It means that the Christians from Macedonia, who were constituting the Philippi Church, were filled with real love towards God and towards the brethren, the basis of the Law and the Prophets, of the Gospel and the Salvation¹¹. About their piety, the holy Apostle Paul also writes and praises them as an example for other Christians¹². The Macedonian Christians, voluntarily, with love and great almsgiving, have materially helped the work of the holy Apostle Paul¹³.

Lydia, cornerstone of the Church in Philippi

In the city of Philippi Lydia was the first person that believed (Στοὺς Φιλίππους ἡ πρώτη ποὺ ἐπίστεψε ἦταν ἡ Λυδία) in our Lord Jesus Christ and accepted the preaching of the holy Apostle Paul¹⁴. Lydia was wealthy and devoted – „from the city of Thyatira, who worshipped God”, and lived in Philippi¹⁵. She came from Lydia¹⁶, a province in Asia Minor, and was married in Philippi¹⁷. A.P. Lopuhin thinks

⁸ Acts 16,10.

⁹ Хр. Поповъ, op. cit., 485.

¹⁰ Henag H. Halley, *Συναπτικὴ Ἐνκυκλοπαιδεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς*, Ἀθῆναι 1964, 793.

¹¹ See Mt. 22,37–40; Mk. 12,30–31; Lk 10–27; compare Deut. 6,5; Lev. 19,18; Mt. 7,12, and Lk. 6,31.

¹² Phil 4,1; 1,8.

¹³ Phil 4,10–20.

¹⁴ Acts 16,14 and 40.

¹⁵ Библейски речник, София 1994, 296–297.

¹⁶ Полный православный богословский энциклопедический словарь, II, Москва 1992, 1524.

¹⁷ Acts 16,14

that the city of Thyatira was a Macedonian colony in Lydia, the province in Asia Minor¹⁸. Hieromonk Chrysostomos Stolic of Hilandar, on the other hand, thinks that St. Lydia was „born in Thyatira, a city near Philippi in Macedonia”¹⁹. In the Orthodox calendar, the memory of St. Lydia is celebrated on March 27²⁰. She is the first baptised person on European soil and „therefore she is celebrated as the first European Christian”²¹.

Lydia was a seller of purple²². This precious „red cloth”²³ was made in Asia, and it was appreciated by the wealthy Europeans for their clothes. Thyatira was known for its dying of clothes with natural purple colours.²⁴

Lydia the seller of purple (πορφυρόπωλις) traded with the high quality red textiles which were used for making the clothes of the distinguished men and of the aristocracy in Macedonia, and in Philippi, since it was a town of war, of veterans. Her husband is not mentioned, so it is considered that he was dead, and she has taken upon herself the trade and the household, showing herself a woman with a firm hand and character.²⁵

It is agreed mostly that Lydia was a proselyte, since „she worshipped God”²⁶, and was one of those who feared God.²⁷ Moreover, the fact that this woman has abandoned polytheism and adopted the monotheism – Judaism, shows her desire to be closer to the One and the real God. Maybe it was the precondition that Lydia was the first who adopted Christianity and „she and her household were baptised”.²⁸

¹⁸ А. П. Лопухин, *Толковая Библия или комментарий на все книги Св. писания Ветхаго и Новаго завета*, т. 3, Петербургъ 1911–1913, 123.

¹⁹ *Јеромонах Хризостом Силовић Хилендарац, Православни свеишчник – месецослов свейих, ш. I, сейиѣмбар-јун*, Београд 1988, 370.

²⁰ *Јусийин Св. Појовић, архимандрий, Житија свейих, мариј*, Београд, 1973, 542.

²¹ Ibid.

²² Purple stems from the greek word πορφύρα = БАГРАНИЦА (Old Slavic) Mt 27,31; Jn 19,2; Lk 16,19; On Holy Thursday, the antiphonos 15, first sticheron, voice 6, which is sang during the bringing out of Christ's crucifix from the altar into the center of the church (*Зборник црквених богослужбених песама, псалама и молитава*, Београд 1971, 446.); Πορφύρεος = БАГРАНЪ = порфирен, црвен, скерлетен (purple, red, scarlet) (*Сава Пејковић, ироша, Речник црквенословенско ја језика*, Сремски Карловци 1935, 6).

²³ Acts 16,14.

²⁴ *Архимандрий Никифоръ, Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедія въ 4-ихъ въѣтусахъ*, Москва 1891, 433.

²⁵ Ben Witherington, „Lidia”, *Anchor Bible Dictionary*, III Thomas, W. D. *The place of women in the church at Philippi*, ET 83, 1971–1972, 117–120.

²⁶ Acts 16,14.

²⁷ Compare: Acts 3,16.

²⁸ Acts 16,15.

The women were the first to receive the Gospel in Europe

The first listeners of Paul's preaching in Philippi were women, as it is recorded by St. Luke the Apostle, who says: „we spoke to the women who we met there”.²⁹ It means that Europe has called Christ through a man, in the person of a „man of Macedonia”³⁰, for the Saviour to come to Europe, also; and through a woman, with the conversion of Lydia and the first women who listened to the Gospel preachers, Europe has received Christ's science that saves. The Gospel, when it reached Europe, was not met by men, but by women, since they first appeared in front of the Apostles. Also, our Lord Jesus Christ, as the Gospel has recorded, were followed by many god-fearing women from Galilee and Judaea, while in Samaria, the Samaritan woman was a preacher of the Kingdom of God and a witness that she has seen Christ the Messiah. The men – the Apostles, have left Christ since Getsimany and ran away, while on the hill of Golgota it was the women who stood beneath the Cross and weaped because of Christ's crucifixion. The Women Myrhbearers were the first who went to Christ's tomb, and they were the first to hear the news about Christ's Resurrection, so they became bearers of good news for the Apostles, when they told them that Christ has risen. In the Gospel, there is not even one mention about evil deeds, hypocrisy, or betrayal of women, but on the contrary, their important missionary contribution for spreading of the Gospel is greatly emphasised. Also, the Church knows of many women that were enlighteners, like St. Nina of Georgia; St. Tekla, the first martyr and equal to the Apostles; then Barbara and Eudokia; Sofia with her three daughters Faith, Hope and Love; the reverent Maria of Egypt; as well as the mothers Antussa, Nonna, Emilia, and Monica, who gave birth to saints John Chrysostomos, Gregory the Theologian, Basil the Great, and blessed Augustene; then reverent Paraskevis, St. Zlata of Meglen; the empresses Helena, Theodora, Olga, and others, as well as numerous holy women martyrs, nuns and witnesses, „whose names have been written in the Book of Life”³¹.

St. Paul the Apostle had real understanding of the capabilities and characteristics of women, so he drew them actively into the missionary activities and in the evangelisation of the Early Christian Church³². From his letters, we can see that he praised and commended the gifted Christ-loving women like Priscila from Corinth, Phoebe from the church in Cenchrea, Mary from Rome, the mother of Rufus, and others³³.

²⁹ Acts 16,13.

³⁰ Acts 16,9.

³¹ Phil 4,4; Rev. 21,27; 13,8.

³² Josef Holzner, *Pavao – njegov život i poslanice*, Zagreb 1968, 200–201.

³³ Rom 16,1, 3, 6, and 1 Cor. 16,19.

The experience of Christ's Church shows that woman's devotion to God and Christ the Saviour makes her much braver even the man, and that's why in the period when the Church was suffering under the yoke of communism in the Eastern European Orthodox countries, the women were more firm in their devotion to the Church, they have filled the churches for the liturgies, they have secretly brought their children to be baptised, and called the priests, also in secret, to bless and sanctify the homes they were living in with their families.

Lydia's faith and humbleness

Lydia has confirmed her faith in Christ the Saviour with her baptism in the Triune God. The moment she received Christianity, she wished for her close ones to be closer to Christ, like St. Luke has written: „she and her household were baptised”³⁴.

Lydia was a wealthy woman, but she decorated herself with humbleness. St. Theofillact emphasises her faith and piety. He says that „the women that loved wisdom has witnessed from the very beginning that she was called upon by God”³⁵ and she demanded confirmation from the Apostles of her belonging to Christ, when she said: „If you have judged me to be faithful to the Lord”³⁶. Nothing could have been more convincing than these words that touch the heart and spring forth love and hospitality³⁷. With them she has shown her devotion, faith and humility, since she didn't emphasise anything else: neither that she was rich, nor that she had a big house where the Apostles could stay; neither that she was a woman that has seen the world, nor that she knew many languages – no, the most important thing for her was if the Apostles have seen that she believes in Christ the Lord, and that they „have judged her to be faithful to the Lord”.

Lydia's hospitality and her insisting

Hospitality (φιλοξενία) is a Christian virtue emphasised in the Bible, as well as by the Holy Fathers.

³⁴ Acts 16,15.

³⁵ Блаженного Феофилакта, архиепископа болгарского, *Толкование на Деяния святых апостолов*, Москва 1993, 116.

³⁶ Acts 16,15.

³⁷ Св. Иоанна Златоустаго, архиепископа Константинопольского, *Избранные творения, Беседы на Деяния апостольские*, Москва 1994, 313.

It is interesting that hospitable Lydia not only invited her guests and gospel spreading travelers, according to the example set by our forefather Abraham at the sacred tree (the oak) of Mamre³⁸, but she offered to them to stay at their home, and she was particularly insisting. Her insisting for the Apostles to stay at her home is described by St. Luke in brief, with the words: „So, she persuaded us”³⁹. She has strongly insisted for her god-pleasing wish to be fulfilled, and they have given their evangelical love and blessing in return. The expression „So, she persuaded us” may mean that, at first, they have refused her, because they did not want to burden anyone⁴⁰, but that she succeeded in persuading them with her words and arguments. As thou she told them: „If I am really accepted as a Christian woman, confine to me the secrets of Christianity also, and I will be your helping hand in your apostolic mission – the spreading of the gospel.” And that is exactly what happened. Her words were persuasive to the Apostles, who knew Christ's message: „Now whatever city or town you enter, inquire who in it is worthy, and stay there till you go out”⁴¹. St. Luke the Apostle, perhaps, stayed and lived in Lydia's house even after St. Paul the Apostle and his companions left Philippi.

Lydia's leadership and her influence in the community

There are different testaments that the women in Macedonia were leaders in the society, even before Christ – in the time of Alexander of Macedonia the Great⁴². Because of that, Lydia's role would not have been a surprise for the new Christian community in Philippi.⁴³

She has become a centre of the Christian Church life in Philippi. Her house was the first Christian temple in Europe,⁴⁴ where the Christians gathered, by the example set by the house of Mary, the mother of St. Mark, the Apostle and Evangelist, in Jerusalem. That way, Lydia has become the first Christian woman leader of the first Christian Church in Europe – the church in Philippi, Macedonia.

Her influence on the community is shown by several examples:

³⁸ Gen 18,1–15.

³⁹ Acts 16,15.

⁴⁰ Емилијан М. Чарник, *Дела апостолска*, Крагујевац – Вршац 1984, 77.

⁴¹ Mt 10,11.

⁴² Ben Witherington, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, 1988, 12–13.

⁴³ Ben Witherington, „Lidia”, *Anchor Bible Dictionary*, III.

⁴⁴ Celestin Tomic, *Savao Pavao, vrijeme, zivot i djelo apostola Pavla*, Zagreb 1982, 245.

a) „Lydia is an example for a successful household-family mission in the early Christianity”.⁴⁵ Therefore, not only she was baptised, but all her household. There are similar examples in the Bible, the incident in the city of Joppa;⁴⁶ in Antioch, and in Corinth, „then Crispus, the ruler of the synagogue, believed on the Lord with all his household”,⁴⁷ as well as „the household of Stephanas”.⁴⁸ Baptising had special meaning in Paul's theology and missionary activities.⁴⁹

Lydia has concretely shown how much is the role of the Christian women in Christian Europe important, she must be a mother, a wife, a sister and a supporter for everything in the Christian home. The Christian women has a sacred mission in her life, since her heart is gentle and she is more inclined to religious experiences than the man, as well as readier for sacrifices and more devoted to the service to God's work. The Christian mother is the first to sow the seeds of the Gospel, faith and worship in the hearts of the children. She is a fervent pedagogue in the faith, she takes her child by the hand and into the church for the liturgies. And she is a devoted coworker to God.

b) Lydia's strong influence on the Apostles is impressive, when she succeeded in persuading them to be her guests and to stay in her house. It is proof that she was a woman with a strong character and power of insistence through arguments of truth and God's justice. Therefore, her house has become a home to the Apostles.

c) After the Apostles have stayed at her house, and especially after St. Paul left Philippi, it is probable that Lydia's house has remained a home for St. Luke the Apostle. Lydia's house was the first Christian church in Philippi, the first place of worship in Macedonia, and in Europe. With it, Lydia has enabled good growth and blooming of the Church that was the dearest of all to Apostle Paul, his first love in Europe and his „joy and crown”.⁵⁰ St. Paul has received gifts for his mission exclusively from this Church, because he knew that they were given from the hearts filled with love, and Lydia was the greatest giver, leader and collector of gifts.⁵¹ This woman, the first Christian in Europe, was held in a great respect by the people in her city, so she could win others to accept Christianity and to approve of her home as a place of prayer. Had they not have love towards them, as she had for them, they would not have had gone to her house to pray to God.

d) Her activities in Philippi and her influence have become an example for the formation of the other churches in Macedonia and Greece. She has taken her Phi-

⁴⁵ D. J. Harrington, B. V. Viviano, R. J. Karris, R. J. Dillon, Ph. Perkins, *Komentar Evandelja i Djela apostolskih*, Sarajevo 1997, 478.

⁴⁶ Acts 11,14.

⁴⁷ Acts 18,8.

⁴⁸ 1 Cor 1,16; 16,15.

⁴⁹ Joachim Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb 1999, 92–99.

⁵⁰ Phil 4,1.

⁵¹ Celestin Tomic, op. cit., 245.

lippine experience to Thyatira, she is considered the founder of the Church in Thyatira, too, one of the seven Churches in Asia – St. John the Theologian speaks about in his Revelation.⁵²

e) Lydia's influence is important for the whole Christian world, since she became an example for a Christian woman in Europe, in Asia, and everywhere. This strong biblical person has spread her influence in concentric circles from her home, through her fellow citizens to the whole of the world.

St. Paul the Apostle, after he got out of the Philippi prison, together with his collaborators, went to Lydia's home again, where other Christians were also gathered. It was then when the Apostle has established the organisation of the Church in Philippi, leaving St. Luke as their leader. This we can conclude analysing the text recorded in the Acts of the Apostles, when apostle Luke, after this has happened, no longer uses the pronoun „we”, but „they”, and writes in the third person plural, instead of the first person singular, as he was writing until then. Therefore, after he stayed in Philippi, he wrote „they came to Thessalonica” = „ἦλθον εἰς Θεσσαλονίκην”.⁵³ Six years later, St. Luke the Apostle was again together with St. Paul, when they met in Troas.⁵⁴

St. Paul the Apostle, eleven years after leaving Philippi, near the end of his first captivity in Rome (63/64 AD)⁵⁵, has written to the Christians of the first European Church his Epistle⁵⁶, addressed to „all the saints in Christ Jesus who are in Philippi, with the bishops and deacons”.⁵⁷

⁵² Rev 2.

⁵³ Acts 17,1.

⁵⁴ See Acts 20,6.

⁵⁵ Phil 1,25–26; 2,24; 4,22; 1,13; 1,1; 2 Tim 4,9–10.

⁵⁶ The Epistle to the Philippians is very intimate, with expressions of mild and tender feelings between the Apostle and the Philippians, without any harshness or reproachment. It breathes with love towards them, and is filled with personal memories. The mutual love was effective and long-lasting: the Philippians, as real spiritual children, have given the Apostle material (they have helped the Apostle twice while in Thessalonica – Phil 4,16; once in Corinth – 2 Cor 1,8–9; and once in Rome – Phil 4,18) and moral support, while he returned with spiritual gifts, care and advice in his Epistle. So, he has written to them: „For God is my witness, how greatly I long for you all with the affection of Jesus Christ.” (1,8) „Therefore, my beloved and longed-for brethren, my joy and crown, so stand fast in the Lord, beloved” (4,1).

⁵⁷ Phil 1,1.

SAUL — EGY KÉTARCÚ KIRÁLY ÉS EGY ARCULATÁT KERESŐ TÁRSADALOM

Ez évi vizsgálódásunk tárgya a vallásos személyiség és a társadalom kapcsolata. Egy ószövetségi példát szeretnék ide hozni: Izrael első királyát, Sault. Mint előadásom alcíme jellemzi: ő a kétarcú király – majd látni foguk, mind hivatalos címében, mind uralkodói tevékenységében nem egyértelműen fogalmaz, illetve tartózkodó maga az Ószövetség is. Ugyancsak problémás számunkra: hova soroljuk, hogyan minősítsük királysága idejét? Kérdéses ugyanis: mennyiben folytatója a bírák karizmatikus sorának és korszakának, illetve mennyiben tekinthetjük uralmát már valóban a szó kialakult tartalma szerint királyságnak? Több tudós felteszi a kérdést: hol van az igazi korszakváltás; a bírák és Saul, vagy Saul és Dávid között? Mindez természetesen visszaköszön Izrael népének társadalmi-politikai tevékenységében, annak alakulásában és minősítésében is.

Kezdjük a tényekkel. A honfoglalás után sem nyugalmas idő következett Izraelben, hanem a mintegy két évszázadnyi időszakban, amelyet a Bírák könyve tárgyal, 12 periódusban említetik: Izrael bűne, hűtlensége, Isten büntetéseként idegen népek-törzsek támadása, a bűnbánat után egy-egy Istentől rendelt karizmatikus személy fellépése, aki fegyverrel szabadulást szerez népének, s több-kevesebb ideig politikai vezető is lesz. Ahogy olvassuk a Bírák könyvében: egy-egy bíró csupán egy-két törzs felett bíraskodott. Gedeon idejében volt a legnagyobb az összefogás: Benjámin mellett Naftáli, Ásér és Manassé támogatta, Efraim már zsörtölődve vett részt a harcban, Szukkót és Penuél lakosai pedig kivonták magukat a küzdelemből – ők már Gád területe...

Közben egyre erősebb lett a filiszteusok nyomása. Ők valamikor Izrael honfoglalása után érkeztek Palesztina délnyugati partvidékére, öt városkirályságban éltek. Igazi erejük katonai potenciáljukban volt: „hivatásos” katonákkal rendelkeztek, – s ami a legsúlyosabb probléma volt Izrael számára – ráadásul ők már ismerték a vasat, míg az izraeliták még a bronzkorszakban éltek. Jellemző az 1 Sám 13,19 kk. szövege: „Kovácsot pedig egész Izrael földjén nem lehetett találni, mert a filiszteusok így gondolkodtak: Ne csinálhassanak a héberek kardot vagy dárdát!” Még az élezésre szoruló vasszerszámokat is a filiszteus kovácsokhoz kellett visszavinni. Képzeljük el,

mit jelentett szembeszállni Góliát méretű és képzettségű harcosokkal a maguk bronz fegyvereivel...¹

1050 körül érte Izraelt a megsemmisítő afeki vereség, amikor a szövetségláda is fogságba került, s valószínűleg a silói szentélyt is lerombolták. (Jer 7,12.) A filiszteusok azonban nem szállták meg tervszerűen egész Palesztinát, hanem csak a stratégiai fontos pontokat, hogy az adóbehajtás és ellenőrzés zavartalan legyen. Jellemző, hogy amikor Saul legyőzik, teste darabjait Bét-Seán várfalára függesztik fel, ami a jezréeli síkság délkeleti részén van, szinte a legtávolabbi pont a filiszteus városállamoktól.

Izrael tehát rádöbbenhetett: a bírák korának egyes karizmatikus hőseinél többre van szükség! A theokrácia gondolata ugyan a papokon keresztül jelen volt (1Sám 12,12) – de jellemző, hogy a történetek során elég későn hangzott el ez a kijelentés!²

Így jutunk el az 1Sám 8-ban leírt szituációhoz. Sámuel, a korábbi karizmatikus harcos, bíró, látó és pap megöregedett, fiaiban pedig nem bízott a nép. Így kérték tőle: „Tégy valakit királyunkká, hogy ő bíraskodjék felettünk, ahogyan az minden népnél szokás!” A királyságra használt szó a '*melek*', a bíraskodás igéje a '*sáfat*', a minden népet említő szó a '*gój*'. Sámuel ezt nem tartja jónak, de Isten megbízta: „Hallgass a nép szavára mindenben!” – és itt már a nép az '*am*' szóval szerepel. A 8,20-ban a nép ismét azt kívánja, hogy olyanok legyenek, mint minden más nép, király bíraskodjék felettük és vezesse harcaikat – itt ismét '*gój*' olvasható. Kénytelen vagyok arra gondolni, hogy már ez is az utókor minősítése: Izrael az Isten szemében '*am*', – míg a kívánság miatt olyan lesz, mint a '*gój*'.

Fontos számunkra a 8,10 k. megjegyzése: Sámuel elmondja a népnek, mi lesz a király joga, ha uralkodni fog Izraelen. („*mispát hammelek*”) Ebben olyan dolgokat sorol fel, melyek valóban hozzátartoznak a királyság gyakorlatához, és amelyek a bírák korában ismeretlenek voltak. Ugyanakkor a 10,25 is említi: Sámuel – már a királyválasztás megtörténte után – „kihirdette a népnek a király jogait, majd beírta egy könyvbe, és elhelyezte az Úr színe előtt.” (Szintén „*mispát*” van a szövegben.) Kérdéses azonban, hogy ugyanarról van-e szó? Ugyanis a Deut 17,14kk is rendelkezik a király jogairól. Ott egészen más szavakkal és tartalommal fogalmaz Sámuel könyve.

Folytassuk most tovább a 10. rész mondanivalójával. Saul apja elveszett szamarait keresve találkozik Sámuellel, aki kijelentést kapott Saul jövőendő királyságáról. El is mondja Saulnak a 10,1 szavai szerint: „Ekkor fogta Sámuel az olajos korsót, öntött belőle Saul fejére, megsókolta, és ezt mondta: Ezennel felkent téged az Úr

¹ Mellesleg ezeket a leírásokat történetileg teljesen hitelesnek tekintjük!

² Mellesleg megjegyzem: nagyon nehéz biztosan megállapítani, hogy melyik szövegrész melyik korból és forrásból való. Bizonyosan szerkesztett a szöveg, ahol a mostani sorrend nem mindig felel meg a keletkezés kronologikus sorrendjének; a királyságot nagyon sokszor a késői kor bírálja, és ezek a bírálatok bekerülnek egészen régi időkről szóló szöveggörnyezetbe is. Egyes megállapítások ebben a tárgyban bizonyosan helytállóak, másokat viszont fenntartással kell kezelnünk...

öröksége fejedelmévé.” A két utolsó szó nagyon fontos számunkra. Az egyik az **örökség**, („*nahálá*”) ami azért fontos, mert a királyság kifejezése a 10,26-ban a „melukáh”, egyéb iratokban a „mamlákáh” és a „malkuth” – mindegyik az uralkodást kifejező *mlk* gyökkel kapcsolatos. Az „örökség” bizony teológiai jelentést hordozó kifejezés itt, a theokráciára utal! A másik fontos szó a **fejedelem** („*nágid*”). A szó gyöke azt jelenti: rámutatni, hírt mondani, kimondani – hifil és hofal jelentése: meghirdetni. Miután a szótárak nem mondanak többet, csak ötletelni lehet: olyan valakit jelölnek vele, akit Isten választott és jelölt ki, akiről kijelentést lehet adni. Zimmerli így magyarázza: olyan valaki, aki ismertté lett, aki már a csúcson áll, és onnan lép a nyilvánosság elé. Albertz úgy magyarázza: trónpretendens, akiről – még mielőtt hivatalba lépett volna, még mielőtt királlyá lett volna – Isten már rendelkezett. Van azonban egy olyan probléma is ezzel a szóval, hogy a királyságot megelőző korból nem ismeretes a szövegekben (ez pedig ilyen szituáció), és miután pedig itt mégis csak ezzel találkozunk, megint esetleg az utókor minősítését érezhetjük benne. Azaz az utókor nem békül meg azzal, hogy Saul végül is „melek” lesz.³ A nágiddal kapcsolatban Zimmerli azt is megjegyzi, hogy ebből a korból csak hettiták közül van adatunk arról, hogy az uralkodót olajjal felkenik. Miután azonban a 10,1 kifejezetten ezt mondja, fogadjuk el, hogy Izraelben is így történt. De ha már a szavaknál tartunk, meg kell azt is jegyeznünk, hogy amikor a 15,11-ben már gyűlnek a viharfelhők Saul felett, és megromlik a viszony Saul és Sámuel között, akkor így hangzik Isten szava: „megbántam, hogy királlyá tettem Sault” – és itt bizony teljesen érthetően *melek* szó olvasható; az lett a baj, hogy *nágid* helyett *melek* lett Saul...

De térjünk vissza a 10. részhez. Miután Sámuel felkente, s majd a prófétafiak közé keveredik Saul – azaz Isten Lelke megszállja – nyilvánvaló lesz karizmatikus volta (még ha a „*bené nebiim*” közé keveredése nem is vált ki egyértelmű elismerést, sőt...) Mielőtt a királyválasztás megtörténne, Sámuel igen kemény bevezetést mond a 17 kk-ben: „Ezt mondja az Úr, Izrael Istene: én hoztam ki Izraelt Egyiptomból. Én mentettelek meg benneteket (...) Ti pedig most elvetettétek Isteneteket (...) Hiszen ezt mondtátok neki: Tégy valakit királyunkká!” – és itt ismét a *melek* szó szerepel. Sámuel – bár ezúttal már egyszer engedett a nép kívánságának, már Isten akaratával egyezően fel is kente titokban Sault, most még egyszer megismétli: a kívánság a theokrácia elleni vétek.

A 10,24 szintén fontos tartalmat hordoz: „ujjongásba tört ki az egész nép, és ezt mondták: Éljen a király!” (Szó szerint „*jóhi hammelek*” – legyen ő a király!) Azért érdemes ezt említeni, mert a tudósok szerint a királyság igazi legitimációja bár Isten kiválasztása (a „*báhar*” ige szerepel, mint Izrael kiválasztásánál is), de egyes esetekben a nép akklamálja királyként – mint pl. Dávidot külön Júda és Izrael, de még Salamon és Jeroboám esetében is van akklamáció...

³ Megjegyzem, jóval később Ezékiel próféta sem melekéről beszél látomásaiban, hanem ő meg „násziról”, aminek szintén teológiai oka van, de ez most itt nem tartozik témánkhoz.

Amúgy Saul királysága nem indul rosszul. A választás után nem törődik a gúnyolódókkal, majd a 11. rész szerinti nyilvánvaló karizmatikus fellépésével maga mögé állítja az egész népet, és a 11. rész végén olvassuk, hogy megismétlik a királyság akklamációját („újítsuk meg ott a királyságot” – mondják a 14. versben.)

Szakítsuk meg most Sámuel könyvének tárgyalását, mert nagyon jelentős a Deut 17,14 kk. perikópa, az ún. „királytörvény”. A honfoglalás utáni időre nézve rendelkezik: ha majd bemennek az ígért földjére, és ha majd így szólnak: királyt akarok emelni magam fölé, mint a körülöttem lévő többi népek (itt *melek és gój* található!), akkor erre a helyzetre szóló isteni parancsok jönnek. Csakhogy itt nem a Sámuel féle jogokat olvassuk, hanem éppen a király jogainak korlátozását.⁴ Itt találjuk a már említett rendelkezést: a királynak le kell íratnia a törvény másolatát („tóráh” szerepel, ami inkább útmutatás az akkori kor gondolkozása szerint). De a szavaktól függetlenül is egy ókori „aranybulla” tűnik élénk. De hát ez már a Deut szövege, és amint a Salamonra történt utalás jelzi, aligha keletkezett Sámuel és Saul napjaiban. A parancs valószínűleg később is inkább a kívánság szintjén maradt – ugyan melyik (bibliai) királyt lehetett ezzel korlátozni?⁵

Nemcsak a Deut, hanem a biblikusok is írnak bőven a királyság ilyen gondjairól. Különösen Albertz és Preuss. Kettőjük közül Preuss figyelmeztet arra: nagyon sok pozitívum hangzik el a királyság mellett is, sőt Saul uralkodásával kapcsolatban is, ugyanakkor vannak „királyság-ellenes kritikus textuscsoportok is”. Pl. az 1Sám 8. 10. 12 stb. ide tartozik, de ez tulajdonképpen végigkíséri a királyság korát. Talán a legélesebb kritikát érdemes említenünk is: a Hós 13,10 így szól: „Hiszen te mondtad: adj nekem királyt és vezéreket! Adok én neked királyt, de haragomban, el is veszem felindulásomban!” (Kr. e. 750 körüli prófécia.)

Saul királysága sok eseményét képtelenség volna itt végigtárgyalnunk. Két esetre szeretnék még bővebben kitérni: az egyik a Sámuellel való szakítása – ez a fontosabb, a másik pedig, amit csak alig említek: Saul vitája Jónatánnal.

Az 1Sám 15-ben először arról olvashatunk, hogy a zsidók megsemmisítő verebseget mértek Amálek népére.⁶ A csata bizonyosan egy karizmatikus vezető által vívott szent háború volt – de a szent háborúnak törvényei vannak: Deut 7,24 kk. és 20,13kk. („*herem*”). Ennek értelmében általában a csata után minden zsákmányt meg kellett semmisíteni; embereket, állatokat legyilkolni – ez elsősorban Kánaán területére vonatkozott. Távolsági területek esetében csak a férfiakat gyilkolták le, de hadizsákmányt nem volt szabad ejteni, mindent el kellett pusztítani, az istenszobrokat meg kellett semmisíteni. Két érdekes eset azonban van: a Num 31 szerint lehetett

⁴ A tudósok szerint nyilvánvalóan a Salamon alatt szerzett rossz tapasztalatok birtokában!

⁵ Csendesen mondom: ez is egy adalék a személy és társadalom reciprok kapcsolatáról...

⁶ Csak érdekességül: Mózes rokonsága, a kéniek ekkor Amálek között laktak, és a zsidók előre menekülésre figyelmeztették őket.

bizonyos zsákmányt osztani a harcosoknak, míg a Jós 6 arról rendelkezik, hogy az éghetetlen zsákmányt (arany, réz stb.) az Úrnak kellett szentelni.

Mi történt azonban Saul esetében? Világos parancsot kapott a szent háborúra, minden elpusztítására. De az elfogott királyt, Agágot nem ölték meg, és a juhok és marhák javát is meghagyták, csak a hitványát semmisítették meg (9.v.). Amikor pedig ezt Sámuel szóvá teszi, Saul azzal védekezik, hogy az állatokat áldozat céljára tartották meg. A szöveg nem mond ítéletet, így csak következtetni tudunk: ez alighanem utólag kitalált hazugság volt. Ugyanis a szent háború rendelkezése, a *herem* nem egyszerűen pusztítás volt, megsemmisítés, hanem a győzelmet adó Istennek bemutatott (hadi)áldozat (lett volna) – ha Saul végrehajtotta volna. A fogoly királyról pedig nem is szól Saul, de a 32 kk. versek szerint Agág már az életében reménykedett – nyilván nem ok nélkül. Mindenképpen azonban azzal, hogy Saul nem várta meg Sámuel áldozatot mutat be, beavatkozik a papi szolgálatba, ami neki nem volt megengedve, illetve Saul úgy cselekszik, mint minden nép (*gój*) királya abban az időben! Sámuel azután megöli Agágot, végrehajtja a törvényt, Saul gyenge hazugságára pedig válaszol; kimondja Isten ítéletét: Isten elvetette Sault, nem lesz tovább király!

Ezen még az sem segít, hogy Saul megbánja bűnét, kéri Sámuel, hogy vegyen részt a következő szertartásban (nyilván hálááldozatról van szó). A sarkon forduló Sámuel köpenyét megragadva próbálja visszatartani a papot, az elszakadó köpeny baljós előjele a megtörténő szakításnak. Mégis, Sámuel tiszteli Saulban az egykori karizmatikust és kiválasztottat: a nép előtt nem szakít vele látványosan, de ettől kezdve sohasem találkoznak személyesen. Sámuel majd felkeni Dávidot, s ettől kezdve Isten Dávidot támogatja.

A karizmatikus uralkodó nem egyszerű és nem egyértelmű helyzetét jellemzi az **1Sám 20** érdekes története. Dávid már menekül Saul elől, míg Jonatán, Saul tehetséges és hős fia Dávid pártján állva segíti annak menekülését. Saul dühösen kifakad: „Te romlott és engedetlen fajzat! Jól tudom, hogy te Isai fiát pártolod a magad szégyenére és anyád gyalázatára. Mert amíg Isai fia él a földön, nem lesz belőled és királyságodból semmi!” (31. v. – *malkuth* van a szövegben.) Jonatán azonban újra kiáll Dávid mellett – láthatóan ő továbbra is karizmatikus személyekben gondolkozik, és nem dinasztikus örökségben (*nahalá és nágid...*) Itt említtem meg azt is, hogy maga Dávid is tiszteli az egykor Isten által kiválasztott királyt, hiszen kétszer is bosszút állhatna rajta, de Isten felkentje ellen nem támad... (24. és 26. rész)⁷

Saul halálát azután a filiszteusoktól elszenvedett vereség okozza: miután nemcsak serege, de három fia is elpusztult a csatában, ő maga pedig az íjásokkal szemben tehetetlen volt, öngyilkos lett.⁸

⁷ Megjegyzem: mindezeket a bibliai történeteket hiteles történelmi eseménynek tekintjük teljes egészükben. Láthatóan nincsen bennük semmi legendás. És ha arra gondolunk, hogy a szomszéd népek történetírásában mennyi mennyei beavatkozás, misztifikáció stb. található, igen nagy tisztelettel olvashatjuk ezeket a történeti hűséggel és őszinteséggel megírt sorokat.

⁸ A Biblia semmi kommentárt sem fűz az öngyilkosság tényéhez.



Ami most már témánkkal való kapcsolódásunkat illeti, úgy érzem, igen jó illusztráció az ismertetett történet. Hogy pedig milyen szempontból illusztráció, azt az alcímben jeleztem. Vegyük sorra a két tételét.

Elsőként: **Saul, a kétarcú király**. Miről is van szó?

Általános az a vélemény, hogy a királyság az ókorban és Közel-Keleten alapvetően szakrális jellegű. Ez részben **eredete** miatt van így, (kiválasztottak, istenkirályok, pap-királyok, „Isten kegyelméből uralkodó” királyok), részben a király **személye** maga is valamelyik isten inkarnációja, de legalábbis kiemelten karizmatikus. Sőt még a királyság **funkciója** is részben szakrális: nagyon sokszor főpapi tisztet is visel az uralkodó, (sőt: Dávid fiai is papok voltak, mondja a 2Sám 8,18), Dávid felviszi a szent ládát Jeruzsálembe, frissen elfoglalt és fővárossá tett „városába”. Salamon szenteli fel a templomot imádságával. Általános – részben emiatt – az a vélemény, hogy a királyság Izraelben mindig idegen test maradt, vagy legalábbis nem volt olyan „sima ügy”, mint a többi népnél. Hát ha még arra is gondolunk, hogy az ókori közel-keleti királyok általában korlátlan monarchák voltak, míg Izraelben a prófétai tevékenységnek egyik legnagyobb része éppen a királyság bűnei elleni fellépés, ami analógiátlan Keleten.

Hogyan is lehetne ezeket az eltéréseket egyesíteni? Izraelben nem lehet korlátlan az uralkodó (legalábbis a karizmatikus kiválasztott), hiszen nem maga szerzi tisztességét, és nem is népe ruházza fel azzal, hanem Isten emeli fel – esetleg éppen a legkisebbek közül, mint Dávidot, – és ez egészen olyan határozottan érvényesül, hogy meg kell hallgatniok és hallaniok a próféták szavait és vádjait. Ugyanakkor a királynak nincsen szakrális hatalma: a papság funkcióiból legfeljebb erőszakkal vehet el egyet-mást, de sem Isten, sem a népük nem tekinti őket főpapnak, közbenjárónak. Ugyanakkor azonban személye legitimitását, tekintélyét éppen kiválasztottsága jelenti, hatalmát és eredményeit Isten ajándékozza. A király ellen támadni annyit jelentett, mint Isten akarata ellen támadni.⁹

Nincs egyetlen király sem a Bibliában, aki ideális módon meg tudna felelni ennek a tisztségnek. Dávid – bármennyire is az ideális, sőt majd a messiási uralkodó típusa is – a gibeonitáknak kiszolgáltatta Saul utódait, Betsabé esete kirívó példája a hatalommal való visszaélésnek, halála előtt rendelkezik képmutatón Simei megbüntetéséről stb. A többiekéről ne is beszéljünk, sokkal több az engedetlenség, visszaélés a királyok történeteiben, mint a kevés jó példa: Istennek engedelmes, prófétákkal együttműködő uralkodó, mint pl. Ezékiás, Joás, Jósias...

Visszatérve közös témánkra és az alcímre: Saul ezért kétarcú király. Egyik oldalról Isten kiválasztása, karizmatikus volta királysága eredetében és funkciójában beha-

⁹ Ezért hivatkoztam arra, hogy Sámuel nem hagyja sorsára a nép előtt Sault, illetve hogy Dávid megkíméli Saul életét.

tárolja tiszttségét – és maga Saul józan pillanataiban tudomásul veszi ezt, és igyekszik ennek meg is felelni. Ugyanakkor mégis hatalommal rendelkező úr, akivel szemben vannak elvárások, akinek szeme előtt másféle uralkodó és uralom is lebeg, s ezeket is igyekszik – rossz pillanataiban – megvalósítani. Ember, akinek Isten akaratához alkalmazkodva kell élnie és uralkodnia – szinte emberfeletti feladat ez. Jegyezzük meg újra: nemcsak Saulra jellemző ez, hanem minden királyra a korai Izraelben, s különösen majd a szakadás utáni Júdában vergődtek a hatalom és a feladatok között. S még nem is említettük azokat, akik a kiválasztásukat „elfelejtették”: Jeroboám aranyborjú-szentélyeket épít, Jéhú maga is bálványimádó lesz, Áház damaszkuszi mintájú oltárt és kultuszt vezet be Jeruzsálemben a templomban (1Kir 16), Manassé „átviszi a fiát a tűzön” – illetve elégeti áldozatul (1Kir 21)...

Második tézisünk: **az arculatát kereső társadalom.**

A király ugyanis népének nemcsak uralkodója, hanem egyben oly módon reprezentánsa, hogy összefonódik népe és saját sorsa. Nemcsak olyan dolgokban, hogy a király által hozott vallási és politikai intézkedések részese és szenvedője a népük, hanem azzal is, hogy ez a fajta identitás-zavar visszahat a népükre is. A király-kívánságnál már láttuk, hogy olyanok akarnak lenni, mint minden más nép, holott ők mint nép is kiválasztottak (Deut 7,7kk), – és ehhez hasonló törekvés nagyon sokszor jelentkezik történelmük során. Ugyanakkor prófétai és papi hatásra nagyon sokszor megpróbálnak valóban felnőni elhívásukhoz, engedelmeskedni Isten törvényének, mint pl. Ezékiás, Joás, Jósias idejében. Érdekesen ismétlődő tény és szinte „szertartás” az Ószövetségben a Sínai-szövegségkötés megismétlése a sikemi országgyűlésen, Jósias reformja következtében, majd Ezsdrás-Nehémiás működése nyomán. Ezekben az egész népnek kellett megújítania a maga hűségét és fogadalmát. De sokszor olvashatunk arról is, hogy a nép bűnbánatot tart, megpróbál teljes szívvel visszatérni Istenhez.

Ezért fogalmaztam úgy az alcímben: **az arculatát kereső társadalom.** És ez nem csak Saul korára érvényes. Sokszor beszélünk úgy az Ószövetség korai történeti eseményeiről, hogy akkor még nem vált külön az életük szent és profán szférára; a papi funkció, az áldozat, az engedelmisség nem vált külön és nem határolódott el kijelölt személyekre, szertartásokra, törvény-szövegekre. Ugyanakkor végigkíséri a választott nép életét, hogy akkor is egyformán kell profán és szakrális dolgokban élnie és engedelmeskednie, amikor már van papság, szertartás és Törvény – hiszen Isten az egész életet igényli. Ezért vádolják a próféták a királyokat is, a papokat is, az időnként üressé vált kultuszt is, és egyáltalán az egyes ember és a nép engedetlenségét is – hol profán, hol vallási életük bűnei miatt. Hogy egészen elvekben fogalmazzak: Isten képét hordani az embernek nemcsak kijelentés és tény, hanem mindig újra felszólítás és feladat, netán eszméltetés... Kiválasztott népnek lenni is nemcsak kijelentés, tény és áldás, hanem követelmény, ideálkép, feladat és probléma... Így élte, próbálta, szenvedte Izrael, de ugyanígy az egyház, benne mi magunk is.

Mindezt az egész Biblia, de különösen az Ószövetség teljesen reálisan írja le. Ahogy a tudósok fogalmazzak: nem üdvtörténetet ír, hanem történelmet – melyben

azután a hívó ember felfedezi az üdvtörténetet is. Nem mítoszokat és építő históriákat ír az Ószövetség, hanem reális eseményeket – ezekben lehet és kell megtalálni azt, ami kijelentés, ami az élet beszéde... Igen nagy történeti hitelességet érzünk a Szentírás történeti leírásaiban, néha egészen önmarcangoló őszinteséget, és persze mellette hitet, hitvallást, reménységet.

* * *

Szeretnék még egy összefoglaló, általános jellegű értékelést mondani közös témánkkal kapcsolatban. Ezek már **saját** gondolataim, nem a Biblia és a bibliai teológia megállapításai.

Amikor azon gondolkozom, és egy ilyen előadás keretében megpróbálom megfogalmazni is, hogy hogyan viszonyul a vallásos egyén a társadalomhoz, arra a véleményre jutottam: a kettő kapcsolatának jellemző, minősítő kifejezése nem a **harmonia**, hanem a **konfrontáció**. Amint már az „Isten képe” kijelentéssel kapcsolatban jeleztem: amit Isten velünk összefüggésben gondol, kijelent, amire nekünk áldást ad – azt kell nekünk mindennapjainkban megvalósítanunk. Egy kommentár az alakuló újszövetségi egyházról szól így: Isten szentjeinek telepítése a földön – rendkívül új és kényelmetlen helyzet!... Félretéve a szarkazmust (bár jogos) folytassuk racionálisabban: a világ és a társadalom nem válik egyházzá és szakrális közösséggé. Isten kiválasztottjainak – mindig jövevényként és diaszpóráként – ezért a világegyház küldetésük van, ebben a világban küldetésük van, a társadalomért küldetésük van – de nem mosódnak össze vele, egészen nem azonosulhatnak vele. A konfrontációt nem úgy értem, hogy ellenfelek, hanem úgy, hogy szembesülnek egymással, és Isten akaratát kell képviselniük a társadalomban – annak érdekében! Van, amikor ez a „konfrontáció” szinte harmonikus kapcsolatot jelent (Sámuel, Saul kezdeti idejében, a fiatal Dáviddal, Nátán Dáviddal, Ezékiás Ézsaiással), és persze van olyan is, amikor a konfrontáció igen kemény lesz: Sámuel szakítása Saullal, Nátán feddő beszéde Dávidhoz, Jeremiás küzdelme több királlyal egymás után... Újra emlétem: a konfrontáció nem az ellenségeskedés, hiszen a vallásos személyiség is a társadalom tagja, csak identitását nem a társadalom, hanem az Istennel való kapcsolata határozza meg döntő módon. Az Újszövetségben a legmarkánsabb példa Pál apostol vergődése népeért, Izraelért a Rm 9-ben.

De hogy azért pozitívan fejezzem be, hadd említsem: olvassuk, tapasztaljuk és hisszük, hogy a vallásos személyiség a maga Istenhez kötött voltával segíti a társadalmat, hogy megtalálja a maga – szintén Istentől rendelt – arculatát.

Irodalom

Bibliai teológiák:

R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels*. V+R Göttingen, 1992.

G. von Rad, *Az Ószövetség teológiája*. Osiris, Bp. 2000.

H. D. Preuss, *Theologie des ATs*. Kohlhammer, Stuttgart, 1991.

C. Westermann, *Az ÓSZ teológiájának vázlata*. KRE Bibliai és Judaiztikai kutatócsoportja, Bp. 1993. (3. kiadás).

Kommentárok:

Das Buch von König. Das erste Buch Samuel, Die Botschaft des ATs 11/1, Calver Verlag, Stuttgart, 1970.

H.W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*. ATD 10 V+R 1973.

F. Stolz, *Das erste Buch Samuel*. Zürcher Bibelkommentare 9 Th. Verlag Zürich 1981.

Kortörténet:

M. Metzger, *Grundriss der Geschichte Israels*. Neukirchener 1979.

DIE MACHT DER PROPHETEN ANNÄHERUNGEN AN DAS ALTTESTAMENTLICHE PROPHETENBILD

Wer im Zusammenhang mit dem Gesamtthema „Macht und Charisma“ an das Alte Testament denkt, wird kaum in erster Linie an die Prophetie denken. Charisma ist freilich ein Aspekt, der bei den Propheten eine besondere Rolle spielt. Sie sprechen das richtige Wort zur richtigen Zeit, sie haben ein Gespür für das, was dran ist. Und in ihrem ganzen Auftreten zeigt sich, daß ihre Verkündigung und ihr Verhalten miteinander in Übereinstimmung stehen, identisch sind. Charisma und Prophetie gehören zusammen, weil Propheten im Auftrag JHWHs sprechen, vom Geist JHWHs geführt sind, wie u.a. die immer wieder begegnenden Formeln **נאם**, **ידוה ידוה** zum Ausdruck bringen. Der Aspekt der Macht hingegen ist weniger augenfällig, ist er doch im normalen heutigen Denken mit dem Aspekt der Herrschaft verbunden. Von den Propheten läßt sich im allgemeinen jedoch nicht sagen, daß sie Teil der herrschenden Klasse einer Gesellschaft sind, jedenfalls kaum, soweit ihre Verkündigung im Alten Testament gesammelt ist.

Wenn nun im folgenden versucht wird, dem Zusammenhang von Prophetie und Macht nachzugehen, so setzt dies ein Machtverständnis voraus, das Macht nicht in erster Linie an Herrschaft koppelt. Vielmehr wird bei der Rede von Macht an die Fähigkeit eines Menschen gedacht, Wirklichkeit zu verändern, sei es in individuellen Beziehungszusammenhängen, sei es auf gesellschaftlicher oder politischer Ebene. Die Propheten der Bibel sind Menschen, die auf Veränderungen in Einstellung und Verhalten zielen, Menschen, die Veränderungen auf gesellschaftlicher wie politischer Ebene herbeiführen wollen. Daß im Alten Testament die gesellschaftliche wie die politische Ebene jeweils von der religiösen Dimension durchdrungen ist, muß nicht extra ausgeführt werden.

Fragt man nun nach der Macht der Propheten, so soll diese in drei Bereichen verdeutlicht werden:

a) der Blick auf gesellschaftliche bzw. politische Bezüge, b) die Wirkmächtigkeit des Prophetenwortes und c) prophetische Zeichenhandlungen als Veränderung von Wirklichkeit.

a) der Blick auf gesellschaftliche bzw. politische Bezüge

Propheten gehören im allgemeinen nicht zur herrschenden Klasse, haben aber durchaus Zugang zu dieser. Prophetie begegnet in Israel durchaus auch in Verbindung mit der anerkannten Institution wie dem Königshof oder auch dem Tempel,¹ wobei besonders an Hofpropheten wie Gad oder Nathan (2 Sam 12; 24,11ff.) zu erinnern ist. Auch das Gespräch zwischen Jeremia und Hananja weist auf den Einfluß von Prophetengruppen am königlichen Hof hin. Und über Jesaja formuliert Blenkinsopp: „Sicher war er eine wohlbekannte Persönlichkeit des öffentlichen Lebens und hatte Zugang zu führenden Mitgliedern des Hofes (Jes 22,15–25; vgl. 2 Kön 18,18; 19,2–7) und zum König, jedenfalls in nationalen Krisenzeiten.“²

Propheten ist damit die Möglichkeit gegeben, drein zu reden, mehr oder weniger Einfluß zu nehmen, gesellschaftliche wie politische Abläufe zu bewegen oder zu stören und damit zu verändern.³ Allein das Phänomen, daß die Propheten immer wieder neu das Gottesbild Israels, das anders als sonst im Alten Orient dem Königtum keinen universalen Geltungsanspruch zugestand, sondern diesen allein für JHWH gelten ließ, zur Sprache brachten, bedeutete für die Herrschenden Israels ständig neu eine Infragestellung ihrer Position.⁴ Darüber hinaus ist auf die vielfache direkte Kritik der Herrschenden durch die Propheten zu verweisen, die u.a. in 2 Sam 12 in der Anschuldigung der Störung der Rechtsordnung durch den König gipfelt.⁵

Wie sehr Propheten z.B. als Störfaktoren empfunden wurden, zeigt sich u.a. an den Reaktionen auf das Auftreten der Propheten Elia oder Amos oder auch Jeremias seitens des königlichen Hofes, mit denen man die weitere Verkündigung der Propheten zu unterbinden suchte.

Ebenso zeigt neben der Ablehnung oder dem Zweifel an der Botschaft der Propheten (Jes 7; Jer 36ff.; 43,2) der Spott ihnen gegenüber (Hos 9,7; Jes 5,19; 28,9;

¹ Vgl. Blenkinsopp, J., *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart 1998, 14.

² Blenkinsopp, ebd., 112.

³ Als Beispiel für den prophetischen Einfluß bei Hof vgl. Wen-Amuns Einfluß auf das Verhalten des Fürsten (TUAT III/5,916).

⁴ Vgl. dazu Gunneweg, A.H.J./Schmithals, W., *Herrschaft*, Stuttgart 1980, 38, die dort sehr pointiert von der „Relativierung und Entmythologisierung der königlichen Herrschaft“ in Israel sprechen, die so auch von der Prophetie mitbetrieben wird, dazu genauer ebd. 40.60. In diesem Kontext kann auch auf die Designierung eines neuen Königs durch einen Propheten noch zu Lebzeiten des bisherigen Königs verwiesen werden, die eben diesen in seiner Lebens- bzw. Amtsführung verurteilt, so 2 Kön 9; dazu Schmidt, W.H., *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn ⁸1996, 310.

⁵ Mit Gunneweg/Schmithals, 61.

Jer 17,5; Ez 12,22), das Redeverbot (Am 2,12; 7,16; Jer 11,21) oder gar Verfolgung (Jer 20,26; Jes 53), wie hoch der Einfluß von Propheten geschätzt wurde, bzw. wie sehr er gefürchtet war.

Diese wenigen Hinweise machen bereits etwas von dem deutlich, daß prophetische Macht in der Tat weniger im Sinne von Herrschaftsausübung zu verstehen, daß Propheten faktisch keinen offiziellen Anteil an Herrschaft hatten, daß sie wohl aber nach biblischen Zeugnissen auf mancherlei Weise indirekt an Herrschaftsprozessen beteiligt waren. Sicher weniger als „graue Eminenz im Hintergrund“, aber doch oft genug, in den sie durch Provokationen Reaktionen, Entscheidungen erzwingen. Institutionell war ihre Macht selten verankert, wohl aber in ihrer Persönlichkeit. So erweist sich die Macht der Propheten auf Ebene der Autorität, der Wegweisung und damit der Richtungsbestimmung.

Die Macht der Propheten ist jedoch nicht zu verstehen ohne ihren spirituellen Hintergrund, ohne das Wissen der Propheten um ihre Beauftragung zu eben dieser ihrer Verkündigung und dem darin resultierenden Handeln. An zwei Konkretionen soll dies im folgenden verdeutlicht werden und damit die schon angedeuteten zwei weiteren Ebenen angesprochen werden:

b) Wirkmächtigkeit des Prophetenwortes

Propheten sind in ihrem Auftreten von dem Wissen bestimmt, daß sie nicht aus eigener Machtvollkommenheit verkündigen. Die prophetischen Schriften sind durchzogen von der immer wieder begegnenden Botenformel *כֹּה אָמַר יְהוָה* ebenso wie von der häufig zu findenden Formel *נָא, יְהוָה*, mit der eine prophetische Rede zum Abschluß gebracht wird. Diese Formeln unterstreichen das prophetische Selbstverständnis, wonach mit Childs „The role of the messenger was to communicate the exact letter of the message in the form of direct address (Gen. 32.4). Thus, in an analogous fashion the prophet functioned only as a vehicle of a message which he delivered unchanged from its source.”⁶

Weil Propheten im Namen JHWHs reden, weil sie sich als seine Sprechwerkzeuge verstehen, gilt auch für das prophetische Wort, was für das Wort Gottes selbst ausgesagt werden kann, nämlich seine Wirkmächtigkeit. Was in Gen 1 programmatisch anklingt – Gott sprach: es werde! Und es ward. – findet seine Fortsetzung in der prophetischen Verkündigung. Wenn es z.B. bei Deuterijosaja heißt „tröset, tröset mein Volk“, so sind diese Worte nicht nur deshalb schriftlich fixiert und tradiert, weil auch weiterhin der Auftrag zum Trostspenden bestehen bleibt, sondern

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

sicher in erster Linie deshalb, weil aus diesen Worten selbst der Trost schon herausklingt und Wirklichkeit wird. Prophetische Rede ist in vielen Fällen performativ, d.h. durch den Vollzug der Sprache wird der in ihr vermittelte Inhalt schon in Wirklichkeit umgesetzt. Das, was angekündigt wird, setzt bereits ein. Das, was der Sprechende mit seinen Worten formuliert, beginnt beim Adressaten bereits zu wirken, weit über den Rahmen der einfachen Information hinaus.

Und wenn Amos in Am 5,2 formuliert: וַפִּלֵּה לְאַחֲרֵיָּיִם קוֹם בְּחֹלָה יִשְׂרָאֵל, so spricht er zur Blütezeit des Nordreiches unter Verwendung der Form eines Leichenliedes vom Fall Israels, als wäre dieser bereits Faktum. Die Form wie das verwendete Tempus (perfektum propheticum) verweisen beide auf ein bereits geschehenes Geschehen – das gleichwohl noch der Zukunft vorbehalten ist. So wird vorweggenommen, was noch geschehen wird und als Faktum registriert und beklagt.

Perfektum propheticum – eine Tempusform, der wir in den prophetischen Schriften häufig begegnen. Wir haben hier ein stilistisches Mittel vor uns, mit dem der Prophet zum Ausdruck bringen will, daß das, was er dem Volk für kommende Zeit ansagt, bereits Auswirkungen in die Gegenwart hat, daß das, was noch kommen wird, seinen Anfang schon genommen hat. Was für die Zukunft angesagt wird, hat schon den Charakter des Faktischen. Es ist nicht der Beliebigkeit überlassen, seine Verwirklichung ist nicht nur eine mögliche, sondern Garantie, durch das Wort bereits vollzogen, wenn auch noch nicht für jedermann erkennbar.

Daß das, was für den Propheten selbst und seine Tradenten so klar war, hat sich freilich für die Adressaten nicht immer so klar erwiesen. Dies zeigt deutlich der Streit um wahre und falsche Prophetie, wie wir ihn u.a. in Jer 23,9–40; 28; Ez 13 verhandelt finden⁷: „Wenn in der realen Konfliktsituation Prophetenwort gegen Prophetenwort stand, mußte sich die Gemeinschaft entscheiden, welchem sie als dem situationsgerechteren vertrauen wollte. Ein sachliches Authentizitätskriterium stand ihr nicht zur Verfügung.“⁸

⁷ Zum Problem um die rechte Offenbarung vgl. u.a. Hausmann, J., „Ein Prophet, der Träume hat, der erzähle Träume; wer aber mein Wort hat, der predige mein Wort recht.“ (Jer 23,28) – Ein Beitrag zum Verstehen der deuteronomistischen Wort-Theologie, in: Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie, FS K.-D. Schunck, BEATAJ 37, Frankfurt u.a. 1994, 163–175. Zutreffend ist weitgehend, daß das „Problem der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie ... sich als Grundsatzproblem offensichtlich erst den Überlebenden der Katastrophe und ihren Nachfahren gestellt“ hat, so mit Kaiser, O., Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung, UTB 1747, Göttingen 1993, 229.

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

c) prophetische Zeichenhandlungen

Die Macht der Propheten liegt in der Macht Gottes begründet – das, was für das Prophetenwort gilt, gilt ebenso für die prophetischen Zeichenhandlungen. Diese haben im Verlauf der Forschungsgeschichte qua Gattung unterschiedlichste Deutungen erfahren. Sie werden verstanden als Mittel der Veranschaulichung der Verkündigung, als modernes Straßentheater (so B. Lang)⁹; als Möglichkeit, angesichts des ungewöhnlichen, bizarren Verhaltens des Propheten die Adressaten aufzurütteln (H. F. Fuhs)¹⁰; als sichtbare Verkündigung; als ein Zeichen dafür, daß der Prophet mit seiner ganzen Person für seine Verkündigung einsteht. Auch von Magie hat man in früheren Zeiten gesprochen. den Gedanken der Magie abwehrend, doch manches an Ansätzen dabei aufnehmend, war es Georg Fohrer, der von der symbolischen Wirkung der Zeichenhandlungen spricht und dabei auch ansatzweise darauf eingeht, daß mit der Handlung bereits die Realisierung der Verkündigung des Propheten einsetzt. „Die Gewissheit aber, dass dieses Symbol kein leeres Zeichen, sondern wirksam ist, liegt für den Propheten in dem Willen Gottes, das verkündete wahr und wirklich werden zu lassen, und in der Macht Gottes, diesen seinen Willen auszuführen. Damit wandelt sich die prophetische Handlung vom machtvollen menschlichen Tun zum Symbol des Willens und der Macht Gottes.“¹¹

Rückgreifend auf die Interpretation prophetischer Verkündigung als performativische Rede kann für den Vollzug von prophetischen Zeichenhandlungen Analoges angenommen werden.

Mit seiner prophetischen Handlung vollzieht der Prophet Gottes Handeln vorwegnehmend. Das, was in seiner eigentlichen Ausführung noch aussteht, wird schon ansatzweise Wirklichkeit.¹² Die Wirksamkeit des Handelns wird also auch dort gedacht, wo von der Verwirklichung noch nichts zu spüren ist. Wie hoch hier prophetische Autorität und Wirkmächtigkeit eingeschätzt werden, zeigt sich auch daran, daß selbst die Texte weiter tradiert worden sind bis hin zur Aufnahme in den Kanon, die von einer erkennbaren Verwirklichung bis heute nichts spüren lassen.

⁹ Lang, B., Kein Aufstand in Jerusalem, SBB 7, Stuttgart ²1981.

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

¹¹ Fohrer, G., Die symbolischen Handlungen der Propheten, AthANT 54, Zürich ²1968, 106f.

¹² W. H. Schmidt sieht die Wirkmacht der prophetischen Handlung reduzierter, verweist dabei aber auf die Macht göttlichen Handelns, die dahinter steht: „Ein solcher Akt will nicht als „wirksame Handlung“ verstanden werden, die „gleich einer Zauberhandlung das künftige Geschehen“ auch herbeiführt (W. Rudolph, z. St.); vielmehr liegt die Kraft gemäß dem als Ichrede gestalteten Deutewort ... allein bei Gott, der dem Propheten den Auftrag erteilt hat und die angesagte Zukunft verwirklicht.“, Schmidt, W. H., Alttestamentlicher Glaube, 341, zu Jer 19,11.

Die prophetische Zeichenhandlungen und ihre Intention sollen an drei sehr unterschiedlichen Beispielen verdeutlicht werden, die sich gleichermaßen mit Gericht-sankündigung bzw –vollzug als auch mit Heilsankündigung bzw. –vollzug verbinden.

a) 1 Kön 11,29–39

Die Erzählung enthält eine Symbolhandlung sowie eine Deutung durch eine längere Gottesrede. Ihre Funktion ist die Designation Jerobeams als König von (Nord-)Israel. Sie liegt in stark dtr Überarbeitung vor uns und weist viele innere Unstimmigkeiten auf. Ausgegangen wird davon, daß der Prophet Ahia aus Schilo bei einer Begegnung mit Jerobeam seinen neuen¹³ Mantel in zwölf Stücke zerreißt, und davon 10 Stücke Jerobeam gibt (so die Verse 29–31.37, die möglicherweise als vordtr Stück eingeordnet werden können¹⁴).¹⁵ Interpretiert wird diese Handlung Ahias als Reaktion Gottes auf das sündhafte Verhalten Salomos in seiner Hinwendung zu anderen Göttern. Als Folge dieses Verhaltens nimmt JHWH 10 Stämme von Salomo weg. Die 10-Zahl verweist dabei nach gängiger Vorstellung auf die Stämme des Nordreiches (2 Sam 19,44). Wenn nun davon gesprochen wird, daß dem Salomo nur noch ein Stamm bleiben soll (v.32), so stimmt das von der Logistik ebensowenig angesichts der 12 Stücke des Mantels, wie es historisch nicht haltbar ist, daß bereits unter Salomo die Reichsteilung erfolgte. Spätere Überarbeiter sahen sich deshalb zu präzisierenden Ergänzungen genötigt. So spricht v.35 davon, daß erst dem Sohn Salomos 10 Stämme genommen und an Jerobeam gegeben werden. Und wesentlich positiver als in der Grundschrift spricht v.36 davon, daß dem Sohn Salomos der Stamm Juda verbleiben soll und verbindet dies mit dem Gedanken der Bindung an David und der Erwählung Jerusalems. So ist mit Würthwein festzuhalten: „Der einen Schicht geht es um die Legitimation der Herrschaft Jerobeams über die 10 Stämme; der anderen um die Erhaltung der Herrschaft der davidischen Dynastie über Juda“¹⁶.

Die starke Überarbeitung des Textes, ihre Nähe zu 1 Sam 15,27f. sowie der ungewöhnliche Ort des Zusammentreffens von Ahia und Jerobeam veranlaßt Würthwein dazu, hier eher eine schriftliche Konstruktion als ein wirkliches Ge-

¹³ Fritz greift hier die Interpretation Noths auf. Danach war ein neuer Mantel nötig, „denn eine symbolische Handlung, die als solche zugleich wirkungskräftig war und sein sollte, erforderte ein intaktes Objekt für ihre Durchführung“ (Noth, 259)“, Fritz, V., Das erste Buch der Könige, ZBK.AT 10.1, Zürich 1966, 128. Es könnte aber auch sein, daß der *neue* Mantel für das doch auch noch sehr junge Gesamtreich Israel steht.

¹⁴ Vgl. Hentschel, G., 1 Könige, NEB, Würzburg 1984, 78f. Zu einer differenzierteren Sicht des Grundbestandes vgl. Fritz, a.a.O., 128.

¹⁵ Eine gewisse Handlungsanalogie begegnet in 1 Sam 15,27f.

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

schehen anzunehmen.¹⁷ Selbst wenn dem zuzustimmen sein sollte, bleibt aber doch das Phänomen, daß hier eine Zeichenhandlung im Mittelpunkt steht und dieser mehr zugestanden wird als nur eine audio-visuelle Verkündigung. Die Legitimationsabsicht, mit der sie benutzt wird, gibt einen deutlichen Hinweis darauf, daß nach Meinung der Autoren mit dem Handeln Fakten geschaffen werden, unabhängig davon, daß hier die Zeichenhandlung erst nach Vollzug des Geschehens erzählt wird.

b) Jer 32

Im Anschluß an die Rede vom neuen Bund in Jer 31,31–34 bzw. die daran anschließende Heilszusage wird in Jer 32 das erwartete Heil auch in eine als Handlung gestaltete Form der Verkündigung umgesetzt. Das Kapitel bildet eine kompositorische Einheit, die aus vielen Stücken zusammengesetzt ist.¹⁸ Nach v.1 ist der Text angesiedelt im Jahr 587 v.Chr. Jeremia ist wegen seiner Unheilsverkündigung für König und Stadt inhaftiert.¹⁹ Die eigentliche prophetische Handlung wird in Jer 32,6–15 geschildert. Das Geschehen erfolgt nach v. 6b.8.15 im Auftrag JHWHs. Die symbolische Handlung des Ackerkaufes durch Jeremia (noch dazu in der Gefangenschaft) zeigt, wie nach Beendigung der „Gefangenschaft“ Israels Zukunft sein wird.²⁰

Das Wort JHWHs in 15b („Man wird in diesem Lande wieder einmal Häuser und Äcker und Weinberge kaufen.“) findet eine Illustration in Jeremias Handeln, mit welchem er vorwegnimmt, was er verkündet und so eine Bezeugung der Gewißheit vollzieht, dass es nach dem Exil weitergehen wird. Jeremia wird hier geschildert als einer mit Vorkaufsrecht. Er ist der go'el in der Familie, der damit in die Pflicht genommen ist, der Familie den Besitz zu erhalten, weil der bisherige Besitzer in Not gerät (vgl. Lev 25). So übernimmt Jeremia paradigmatisch, was das Volk in seiner Notsituation von JHWH erwartet. Von besonderem Interesse ist es, dass nach Jer 11,21–23 Anathoth derjenige Ort ist, an dem die männlichen Einwohner Jeremia nach dem Leben trachten. Gerade hier nun kauft er Land! Der dem Leben feindliche Ort wird damit zum Ort, der erneut Leben ermöglicht.

Carroll macht auf die Mißverständlichkeit von Jeremias Handeln aufmerksam: Erst verkündet er, dass das Land von den Feinden eingenommen werden wird, dann

¹⁷ Würthwein, ebd., 143.

¹⁸ Es gliedert sich in folgende Teile: 1: Einleitung; 2–6a: Situationsangabe; 6b–15: Selbstbericht des Propheten; 16–25: Gebet des Propheten; 26–44: Antwort JHWHs (darin: 26–35: Gerichtsbegründung; 36–44: Heilszusage); v.15 und v.42–44 mit inhaltlicher Entsprechung.

¹⁹ Für die Situationsschilderung ist Material aus anderen Kapiteln übernommen, zur Konkretion vgl. J. Schreiner, NEB, z.St.

²⁰ Auffallend ist dabei „the great freedom with which he manipulates the future so as to secure it for the nation. His actions while under open arrest preserve for the Jews a future of conventional buying and selling.“, Carroll, R. P., Jeremiah, OTL, London 1986, 621.

kauft er Land, das er selbst kaum wird je in Besitz nehmen können. So kann der Verdacht der Kollaboration aufkommen: „A man who proclaimed that the Babylonians would capture the city and the king, yet who at the same time bought up land, must have come under suspicion, immediately.”²¹ Doch Carroll macht zugleich darauf aufmerksam, daß es eigentlich um folgendes geht: „The prophet here *creates* the positiv futurespoken of in his oracles in 30–31 by means of a piece of family business in which he secures property against the distant future”²². Jeremia sichert also mit seinem Handeln die Zukunft des Volkes.²³

c) Ez 37, 15–28

Nach der einleitenden Wortereignisformel wird sofort in v.16–19 auf die vom Propheten erwartete Zeichenhandlung verwiesen. Zwei Stäbe werden genannt, die jeweils mit einer Aufschrift versehen werden sollen. Der eine mit der Aufschrift ליהודה ולבני ישראל, der andere mit der Aufschrift וכל בית ישראל חברה. Mit diesen Aufschriften werden die beiden Hölzer zu Symbolen für das Südreich²⁴ wie für das ehemalige Nordreich²⁵. Wenn nun nach v.17 beide Stäbe zusammengefügt werden sollen, so wird dies zu einem Symbol für die Vereinigung der beiden Teile Israels. Von dieser Vereinigung wird gesprochen, ohne daß von der Rückkehr die Rede ist, diese findet erst in der Erweiterung v.20ff. Erwähnung.²⁶ Besondere Aufmerksamkeit verdient in v.17 das Spiel mit dem Wort אחד: jedes Holz ist für sich eines, in der Hand des Propheten sollen beide zu אחדים werden. Der Plural von אחד wird hier ähnlich wie in Gen 11,1 (דברים אחדים = eine einzige Sprache) verwendet, um die Intensität der Einheit zu unterstreichen. Die Frage nach der Erklärung dieses

²¹ Carroll, ebd., 621.

²² Carroll, ebd., 622.

²³ V6f.: „Here we have *the prophet* (MT) whose every anticipation and action is governed by the divine word and whose knowledge of what is happening in the world is mediated to him by that word (cf. 11.21–23; 13.12–13).” In v.16–25 erfolgt dann eine dtr Nachinterpretation in Form eines Gebetes durch Jeremia mit der Bitte um Klarheit des Geschehenen für das Volk, wobei er auf Gottes heilvolles Handeln in der Geschichte zurückgreift. V.25 konfrontiert dann mit dem eigentlichen Problem in der Situation des Exils.

²⁴ Zwar irritiert bei der ersten Aufschrift die Formulierung בני ישראל in Verbindung mit der Rede von Juda, doch wird man diese Irritation angesichts der zweiten Aufschrift wohl so verstehen dürfen, daß hier Juda mit den dazu Gehörigen zu denken ist, es sich also eher um eine Explikation als um eine Erweiterung handelt.

²⁵ שׂ schließt rhythmisch über und dürfte Zusatz sein. Die Rede von כל-בית ישראל ist angesichts des vorausgehenden ויִסְפֶּה bzw. וְיִסְפֶּה אֶפְרַיִם ohne weiteres auf das Nordreich zu beziehen (vgl. 2 Sam 19,21; 1 Kön 11,28; Am 5,6.15 u.ö. zur Verwendung von Joseph bzw. Ephraim), so daß hier der sonst meist übliche Gebrauch von „ganz Israel” in Bezug auf das Rest-Israel nach dem Exil oder die Verbindung von Nord- und Südreich hier nicht zutrifft.

²⁶ Vgl. dazu Ohnesorge, St., Jahwe gestaltet sein Volk neu, fzb 64, Würzburg 1991, 355. Die Erwartung der Wiedervereinigung wird auch in anderen Texten des AT zum Ausdruck gebracht, so u.a. Hos 2,2; Jer 3,18; 33,14–26; Jes 11,11–16; Ob 16–18(21).

Tuns durch das Volk wird in v.18 vorausgenommen und mit der zu verkündenden Erklärung versehen. Im Rahmen der erweiterten Erklärung wird dann auch die Rückkehr der Israeliten aus den Völkern angesprochen, die Voraussetzung zur Vereinigung der beiden Reiche. Mit der Formulierung *מבין הגוים* wird noch einmal deutlich, daß keineswegs nur an Juda bzw. die jüdischen Exulanten in Babylon gedacht wird, sondern das auch das ehemalige Nordreich im Blick ist mit seinen unter die verschiedenen Völker versprengten Bewohnern bzw. deren Nachkommen. Daß über diese längst nicht mehr etwas Konkretes gesagt werden kann, bleibt dabei völlig außer Acht.

In diesem Text haben wir eine besondere Form der symbolischen Handlung vor uns: Es werden Auftrag und Deutung formuliert, nicht aber die Ausführung des Auftrags. Eine ganz analoge Form der symbolischen Handlung finden wir auch noch in anderen Texten des Ezechielbuches, so in Ez 4,1–3.4–8.9–13. Daß die Erzählung von der Ausführung der Handlung ausgelassen wird, kann auf zweierlei Weise gedeutet werden. Zum einen mag die Ausführung als selbstverständlich vorausgesetzt sein, so daß sich eine Schilderung der Ausführung erübrigt. Andererseits kann in der fehlenden Schilderung der Ausführung auch eine Brücke zu dem im vorigen Abschnitt Dargestellten gesehen werden: Es wird so fest auf die Wirkmacht des göttlichen Wortes gesetzt, dass durch die Formulieren des Auftrages bereits die Ausführung vollzogen wird, daß mit dem Reden der Inhalt zugleich geschieht.

Die in Ez 37 begegnende Zeichenhandlung ist nicht nur deshalb von besonderem Interesse, weil offen bleibt, ob der Auftrag wirklich vollzogen wurde, sondern noch mehr deshalb, weil wir hier mit einer Zeichenhandlung konfrontiert sind, deren konkrete Verwirklichung in der Geschichte anders als bei den beiden zuerst verhandelten bis heute nicht geschehen ist. Daß der Text dennoch Aufnahme in das Buch Ezechiel und damit in den Kanon gefunden hat, zeugt erneut von der Macht des prophetischen Wortes und der Überzeugung, daß die endgültige Verwirklichung zwar noch aussteht, sie ihren Anfang aber bereits durch die Verkündigung genommen hat.

Folgerungen

Fassen wir zusammen, so zeigte sich deutlich, daß die alttestamentliche Prophetie kaum mit der Macht der Herrschenden einhergeht – weder mit der politischen noch mit der religiösen. Wohl aber kann unterstrichen werden, daß die Propheten keineswegs frei von Einfluß waren. Ihre Kraft zogen sie einerseits aus der absoluten Gewißheit, im Namen JHWHs zu sprechen und damit verbunden andererseits daraus, daß sie deshalb von der Gültigkeit des von ihnen Verkündigten völlig überzeugt waren. Die Macht der Propheten kann solange als Macht angesehen werden, als sie als Wirkung der Macht JHWHs begegnet. Wo Propheten im Namen JHWHs auf-

treten und JHWH auch wirklich hinter ihnen steht, geht von ihnen Autorität und Wirkkraft aus.

Im Nachhinein erwies sich an der Erfüllung des Gesagten, daß diese Gewißheit begründet war. Dies war sicher für die Tradierung prophetischer Verkündigung und deren Aufnahme in den Kanon nicht unerheblich. Noch wichtiger jedoch war, daß damit auch die letzten Zweifel an Ermächtigung der Propheten zur Veränderung von Situationen beseitigt werden können. Dies gilt auch dort, wo – wie bei Aussagen von Ez 37,15ff. – die endgültige Erfüllung prophetischer Aussagen noch weiterhin aussteht. Die Erfahrung hat gezeigt, daß prophetisches Wort und prophetisches (symbolisches) Handeln im Auftrag JHWHs wirkmächtig sind. So kann in der Tat von der Macht der Propheten gesprochen werden, unabhängig von der Intensität ihres Zuganges zu den Herrschaftsinstitutionen.

Produced with ScanTool

ELEAZAR

„AN EXAMPLE OF A NOBLE COURAGE”

The history of Israel, the Old Testament elected people of God, is a history of an actual and specific people, and at the same time, it enlightens the past, the present and the future history of all the other peoples on Earth. It is a history of the freedom of choice between good and evil, between blessing and damnation, which reveals the meaning of existence, as well as the ways and the purposes of man's life.

Every stage in the sacred history of Israel is based on God's manifestations and protection of His people, which is in constant struggle for keeping its identity as the elected people, a people allied with God, unique amongst all other peoples. There is no time when Israel was not put into temptation to break its covenant with God, renouncing its faithfulness to His Law and unfaithfully turning towards other gods. While in the desert, at the very beginning of its existence as separate people, even after the great miracles of God and theophanies, the Israel had replaced God with idols. From this we can clearly see the weight of the call for unity and being chosen, and the responsibility, which is taken upon with entering into covenant with God. They have not stopped disappointing God in the Promised Land, when God's people have fallen into the temptation of being like the other peoples. Often, the reason lied in its weakness and instability in the promised faithfulness, but also the forced apostasy and the enforcement of pagan gods and cults.

One of the most severe periods for the Israel was the prosecution and the brutal enforcement of the Hellenic polytheism and the oriental syncretism during the reign of Antiochus IV Epiphanes, the king of Seleucia. During the prosecution, there was a strong resistance, in which most prominent were the so-called Maccabians, who are an example how individuals, or a small group of people, can play a significant role in the life of a certain peoples and the preserving of its identity. Their feat is in fact a continuation of the Holy Feat of non-compromising of the prophets and the faithful kings and leaders of Israel, and at the same time, their defense of the true faith has universal meaning, it is an example and a prophecy. Therefore, in the ancient persons and events we can see not only actual events from the Old Testament, but also foretelling of the events in the future.

The Maccabian period was the second century before Christ, during the reign of the dynasty of Seleucids of Syria (200–142 BC), after the three centuries of post-

exile period and the reign of the dynasty of Ptolomaeids of Egypt. The reign of the Ptolomaeids brought good memories for the Israelites in Judea, but also the reign of the first king of the Seleucids, Antiochus III the Great¹.

Antiochus III was inherited by his son Seleucus IV Philopator (184–175). They say that „he gave from his income” for the Temple and Jerusalem (2 Macc. 3,2–3), but he has also sent his envoy Iliodorus to take „a lot of money and a great fortune” from the Holy Temple for returning the debt of his father to Rome. Iliodorus killed Seleucus, and the throne was inherited by his younger brother Antiochus IV, who has taken the name Epiphanes (175–164). So the words of the prophet Daniel about Antiochus IV were fulfilled: „a vile person, to whom they shall not give the honour of the kingdom: but he shall come in peaceably, and obtain the kingdom by flatteries” (Dan. 8,23), „when the transgressors are come to the full, a king of fierce countenance, and understanding dark sentences, shall stand up” (Dan. 11,21)².

Antiochus's unpredictable character-at one time generous to a fault, at another fiercely tyrannical-is described by Polybius, who gave him the nickname Epimanes („utterly mad”) (26.1a.1), and by Diodorus (29.32) and Livy (41.20)³.

Polybius give testimony about his unpredictable and excentric deeds when he says: „Even in the offering sacrifices in the cities and the worshipping of gods, he surpassed all the other kings, and the temple of Zeus of Olympus in Athens and the statues around the altar on the island of Dilos can testify for that” (History XXVI, 10–11). These words clearly speak of Antiochus's religiousness, so it is not clear how some modern historians can speak of his religious inferiority during the prosecution of the followers of the Mosaic Law⁴.

The mixed Greek and Persian origin and the Hellenic and Roman education of Antiochus IV Epiphanes accounts for his religious choice in favor of polytheism and syncretism, giving special meaning to the cult of the Olympian Zeus. His religious

¹ According to the testimony of Joseph Flavius (*Ant*, XII, 133.136), the Judeans have voluntarily joined Antiochus, welcoming him into the city with honors. Therefore, the imperial edict for the unalienable rights issued by Antiochus the Great comes as no surprise, the one Elias Bickerman called „Seleucid Hart for Jerusalem” (E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge-London 1994). Josephus Flavius has transferred these important texts in their entirety (*Ant*, XII, 138–144). The decree of Antiochus 3 for the Temple in Jerusalem states: „No foreigner is allowed to enter the yard of the Temple, which is forbidden among the Judeans, except to the cleansed, who follow the custom according to the father's Law...” (*Ant*, XII, 145–146).

² Cfr. Atanasij (Jevtic), *Knjige Makavejske*, Niksic 1995, 34–35.44.

³ John Whitehorne, „Antiochus”, *The Anchor Bible Dictionary*.

⁴ Cfr. Eduard Will, *Histoire politique du monde Hellénistique* (320–30 av. J.C.), II, Nancy 1982, 338. C. Saulnier, *Le Mond de la Bible*, 42–45. According to Will (339), the Maccabean rebellion is a „rebellion of traditionalists” and „a religious and national irredentism”, and, regrettably, „the orthodox Judaism was absolutely rebellious against compromises like that” and the syncretism of Antiochus Epiphanes.

belief goes beyond that, he, guided by the ideology of an „henotheism imperial”⁵, believes that as an emperor he is an incarnation of Zeus and he called himself βασιλεὺς Ἀντιόχος Θεὸς Ἐπιφανὴς Νικηφόρος, *Emperor Antiochus God majestic and victorious*, and *victorious* was an epithet of the god Zeus.

Antiochus' ambition was to use the common culture of Hellenism to unify the diversity of the Seleucid Empire. Antiochus IV has issued a decree ordering that, in his empire „all should be one people, and everyone should leave their customs” (1 Macc. 1, 41–50), and he introduced a religious cult of celebrating his birthday every month, on the 25th (1 Macc. 1,54). Diodorus the Sicilian (Βιβλιοθηκη, XXXIV, 1,3–5) testifies about his personal contribution to the prosecution of the Jews, about the cruel murders, even of women with children on their breasts. Polibius and Josephus Flavius testify about the robbing and the desecrating of the Holy Temple in Jerusalem, as well as the issuing of the edict for prosecution of the Jewish faith and law, the ceasement of worshipping of Jhwh and the institution of pagan sacrifices to Zeus and the idol worshipping in Jerusalem and in the whole of Judea⁶.

⁵ Imperial monotheism, as characterized by F. M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949.

⁶ When Poliviuis the historian describes Antiochus's death, says that „he left this life demonized, thinking that his disease is God's punishment for the pillaging of the Holy Temple and the prosecution of the faithful Israelites. In one of the texts of Joseph Flavius (*Ant*, XXI, 4,248–256), he says: „Now it came to pass, after two years, in the hundred forty and fifth year, on the twenty-fifth day of that month which is by us called Chasleu, and by the Macedonians Apelleus, in the hundred and fifty-third olympiad, that the king came up to Jerusalem, and, pretending peace, he got possession of the city by treachery; at which time he spared not so much as those that admitted him into it, on account of the riches that lay in the temple; but, led by his covetous inclination, (for he saw there was in it a great deal of gold, and many ornaments that had been dedicated to it of very great value,) and in order to plunder its wealth, he ventured to break the league he had made. So he left the temple bare, and took away the golden candlesticks, and the golden altar [of incense], and table [of shew-bread], and the altar [of burnt-offering]; and did not abstain from even the veils, which were made of fine linen and scarlet. He also emptied it of its secret treasures, and left nothing at all remaining; and by this means cast the Jews into great lamentation, for he forbade them to offer those daily sacrifices which they used to offer to God, according to the law. And when he had pillaged the whole city, some of the inhabitants he slew, and some he carried captive, together with their wives and children, so that the multitude of those captives that were taken alive amounted to about ten thousand. He also burnt down the finest buildings; and when he had overthrown the city walls, he built a citadel in the lower part of the city, (17) for the place was high, and overlooked the temple; on which account he fortified it with high walls and towers, and put into it a garrison of Macedonians. However, in that citadel dwelt the impious and wicked part of the [Jewish] multitude, from whom it proved that the citizens suffered many and sore calamities. And when the king had built an idol altar upon God's altar, he slew swine upon it, and so offered a sacrifice neither according to the law, nor the Jewish religious worship in that country. He also compelled them to forsake the worship which they paid their own God, and to adore those whom he took to be gods; and made them build temples, and raise idol altars in every city and village, and offer swine upon them every day. He also commanded them not to circumcise their sons, and threatened to punish any that should be found to have transgressed his injunction. He also appointed overseers, who should compel them to do what he commanded. And indeed

Antiochus Epiphanes and his administrators have forced the faithful Judeans into mixing (επιμιξία = syncretism, a spiritual adultery according to 4 Macc. 25,1–11 and St. Gregorius the Theologian in his *Exaltation of the Maccabean*). The Jews were accused of rebellion against the authorities because of their renouncement of the idolatry.

These events happened during the already begun helenisation and paganisation. Both the first and the second Book of Maccabees speak about the schism between the Judeans themselves (as followers of the Ptolomids and of the Seleucids), which is nothing new in the history of Israel. But, parallel with this, there was a schism between the followers and the resisters to helenisation. Therefore, we can speak about a primarily internal, spiritual, and then an external schism in the existence of the chosen people between the „sons of apostasy” and the „volunteers of the Law”. In that schism, the people's leaders were among the first: the hired priests, the aristocrats that were rich, but not in their hearts, the traders with bribed conscience⁷. The second Book of Maccabees tells their names and surnames.

During the sixth Syrian war against Egypt (179–168 BC), after the siege of Alexandria and the return of the army to Syria, Antiochus in late 169 BC, savagely attacked the city, butchering its inhabitants and looting the high temple (2 Macc. 5:11–23; Josephus, *Ant.* 12.5.3 §§246–47)⁸.

Apparently believing Antiochus had died while on his second campaign against Egypt (170/169 BC), Jason-whom Antiochus had removed from the high priesthood-returned to Jerusalem and led a violent rebellion against his successor Menelaus (2 Macc. 5:5–10), and presumably against the Syrian governor (2 Macc. 5:21–23a). Conservative Jews may have supported his action. Antiochus construed this

many Jews there were who complied with the king's commands, either voluntarily, or out of fear of the penalty that was denounced. But the best men, and those of the noblest souls, did not regard him, but did pay a greater respect to the customs of their country than concern as to the punishment which he threatened to the disobedient; on which account they every day underwent great miseries and bitter torments; for they were whipped with rods, and their bodies were torn to pieces, and were crucified, while they were still alive, and breathed. They also strangled those women and their sons whom they had circumcised, as the king had appointed, hanging their sons about their necks as they were upon the crosses. And if there were any sacred book of the law found, it was destroyed, and those with whom they were found miserably perished also”. A confirmation for Antiochus's evil deeds can be found in the letter, an appeal of the Samaritans „To the emperor Antiochus God Epiphanes” from the year 167/6 BC, when they plead not to be prosecuted together with the Judeans. Similar testimonies are kept by Poseidonius of Apameia also, and it is cited by Diodorus of Sicily (XXXIV, fragm. 1), document from 35/4 BC.

⁷ Cfr. Atanasij (Jevtic), *Knjige Makavejske*, 38–39.

⁸ As stated by the prophet Daniel, „for ships of Kittim shall come against him, and he shall lose heart and withdraw. He shall be enraged and take action against the holy covenant. He shall turn back and pay heed to those who forsake the holy covenant. 31 Forces sent by him shall occupy and profane the temple and fortress. They shall abolish the regular burnt offering and set up the abomination that makes desolate.” (Dan 11,30–31; compare 1 Macc. 1,20.54; 2 Macc. 5,5; 6,2).

as rebellion and, returning with his army to Syria in late 169 BC, he savagely attacked the city, butchering its inhabitants and looting the high temple (2 Macc. 5:11–23; Josephus, *Ant.*, 12.5.3 §§246–47)⁹.

Shortly, Antiochus IV decided to occupy Judea militarily, and so he had sent Apolonius, who was appointed a merichard of the Judea-Samaria province, with several assistant governors (1 Macc. 1,29–30cc; 2 Macc. 5,22–24cc.). That was the beginning of the bloody prosecution in Jerusalem, that begun on Saturday, celebrated by the Jews, when tens of thousands innocent victims fell.

There followed the prohibition of all Jewish rites and the rededication of the high temple to Olympian Zeus (according to Blessed Ieronimus, in Gods Temple a statue of the emperor Epiphanes was put), and there were orgies and every desecration and lawlessness, which was spread in the whole of Judea (2 Macc. 6,1–8)¹⁰.

In December 167 BC (on 15 Kislev) the first pagan sacrifice was performed on the altar to Zeus which had been erected over the altar of burnt offering in the temple: this is „the abomination of desolation” alluded to in Dan 11:31 and 12:11 (cf. 1 Macc. 1:54; Mark 13:14 in a Gk version)¹¹.

Then there were holy martyrs, lately called Maccabeans¹² by the Christians, „honest and decent fighters for the truth, as St. Gregorius the Theologian calls them. The Book of Prophet Daniel (11,32–35) and 1 Macc. (1,60–63) speaks about them and the Second Book of Maccabeans talks more about that¹³. At the beginning of the 6th chapter of the Second Book of Maccabeans (1–11) there is a detailed description of the desecration of the Temple and the forced abandonment of the Law and the enforcement of the Hellenic idolatry (1 Macc. 1,43–64). Unseen cruelty towards the Judeans who did not accept the enforced godlessness followed: those „who didn't agree to live according to the customs of the heathen, were killed, then the real suffering ensued” (2 Macc. 6,9). Immediately after that, a concrete example is given, of „two women who were accused of circumcision of their children, so they tied the children to the breasts of their mothers, and after walking them through the town in front of the people, they were thrown from the city walls” (2 Macc. 6,10). We already mentioned that Diodorus the Sicilian (Βιβλιοθηκη, XXXIV, 1,3–5), and

⁹ John Whitehorne, „Antiochus”, *The Anchor Bible Dictionary*.

¹⁰ Cfr. Atanasij (Jevtic), *Knjige Makavejske*, 39–40.

¹¹ Cfr. John E. Goldingay, *Word Biblical Commentary, Volume 30: Daniel*, Dallas, Texas, 1998.

¹² The name Maccabeans stems from Judas's nickname (1 Macc. 2,4). From the Hebrew מַכַּבֵּי – hammer. There is also a theory that the name is a short form of the initials Maccabeus from 2 Macc. 15,11, „who is similar to Thou among the powerful, Yahweh?”, and it is said that Judas Maccabeus has put these five letters on his flag as a combat cry (2 Macc. 8,23, and 13,15). Cfr. Atanasij (JevtiC), *Knjige Makavejske*, 49–50.

¹³ Josephus Flavius, in his work *Against Apion*, when speaking about the creation of the books of the Jewish cannon, testifies that the Jews were seen many times in the arenas tortured and put to death in various ways only because they did not accept a word against the Law and the Book; the allusion to Eleazar and the seven brothers is clear.

Josiph Flavius (Ant. XII, 256) testified about those cruel murders, when children were hanged on the necks of their crucified parents.

The rest of the 6th chapter is the description of the suffering of Eleazar, which is the first martyriology in the history. The event is more elaborately described in 4 Macc. 5–7¹⁴.

According to the Biblical sources from 2 Macc, Eleazar was a teacher and an interpreter of the Law (νομοδιδασκαλος), and according to 4 Macc. he was a priest (5,4), even a high priest (7,11–12). Although in his late adulthood, he was very attractive (6,18). During the enforcement of the imperial decree for excepting of the heathen ways, Eleazar was forced to renounce his own faith in public and visibly, trough consuming of unclean food. According to the Bible record, Eleazar was a reknown and a man with authority, he enjoyed great respect not only among his keen, but also among the prosecutors of heathen descent, who are told to have been „his old friends”. The tried to talk him into pretending he is eating from the meat sacrificed to the idols, and to consume in fact meat which he would prepare himself, and in that way, evade the punishment with death¹⁵. But Eleazar, as the text says, „firm in his noble decision, worth of his age and distinguished years, of his glorious white head, of piouness from his early years, and most of all, because of the holy Law given by the Lord” (6,23), was firm in his decision not to give up his faith. He is conscious of the fatal consequences brought by his faithfulness, which can be seen by the first words he addressed to his prosecutors: „take me to the dwelling of the dead – the Hades”.

In his homily before his death, Eleazar not only expressed his unshakeable faith, but several times emphasises the fact that his reluctance to death would be reason for apostasy from the faith for his keen, especially of the young people. And that certainly brings punishment worse than death: „even if I would escape the human torture in this life, in the present time, I couldn't escape the all-mighty right hand of the Highest, not in this life, nor after my death, in the afterlife” (2 Macc. 6, 26) which clearly shows his belief that even after death, the only Master that has the power is the Lord! These words are the reason for the change of behavior of the heathen „friends” of Eleazar's, who have „changed their sympathy towards him to hate” (6,20). Therefore, Eleazar, faithful to his belief, with fear from God, like a martyr „finished his earthly life... and with his death he left an example for courage and virtue” (6,31)¹⁶.

¹⁴ Origen also transfers one part in his *Protreptichos for the martyrdom* (PG 11,590), while the martyrdom of the Old Testament holy martyrs is also mentioned by St. Gregorius the Theologian.

¹⁵ According to the text in 4 Macc. 5, Antiochus is personally present in this story, represented as the one convincing Eleazar to give up the Judean religion and its foolishness.

¹⁶ In 4 Macc. 6,1–9, there is a detailed description of the torturing of Eleazar: „When Eleazar in this manner had made eloquent response to the exhortations of the tyrant, the guards who were standing by dragged him violently to the instruments of torture. First they stripped the old man, who

The text of the bible story from the 2nd Book of Maccabeans can be divided into three parts: The first part is the presentation of Eleazar and he being forced to renounce his faith and the Law through consuming of heathen sacrifices (18–23); the second, the central part, is the speech of Eleazar (24–28), while the third part is the reaction of the prosecutors, the martyrdom and the death of Eleazar (29–31).

With the presentation of Eleazar, the beginning of the pericope offers a presentation of a devout and distinguished person, faithful to their beliefs. When it comes to faith, there is no compromise, and Eleazar does not live place for compromise. The distinguished 90-year old, one of the firs men of Jerusalem, as a man of faith, like Abraham, his forefather and the forefather of all the faithful, doesn't resent life, which is a gift of God, but he doesn't value it so much in order to do something not worthy of God the Life giver, Whose mercy, according to the Psalms, is better than all lives (Ps. 62/63, 3). Even before the words of the Apostle Paul, Eleazar knows that: Whether we live, whether we die, we are Lord's (Rom. 14,8)¹⁷. Therefore, he likes death more than apostasy, and he willingly gives himself to torment (6,19). The expression used here and in 6,28, translated as torment, in the Greek original is τυμπανον – the term literally means a musical instrument, but here it denominates *a place or an instrument for beating to death*. The Holy Apostle Paul, in his Letter to the Jews, speaking about the power of faith and the suffering for faith, probably meant the Old Testament martyrs from the Maccabean period, when he says: „Others, refusing to accept freedom, died under torture in order to be raised to a better life” (Heb. 11,35). The Greek word used here is *ετυμπανισθησαν*, were beaten. The ancient Greek gramatician Isichios of Alexandria, in the 5th century, in his Lexicon, interprets the word thusly: „Τυμπανον (meaning drum) is a kind of a tree (a stump) used for beating (like on a drum), and the verb *τυμπανιζεται* means: „beating with great force (with a club)”¹⁸. We don't know of another just person in the Old Testament who has suffered on a τυμπανον, so it is most probable that the

remained adorned with the gracefulness of his piety. And after they had tied his arms on each side they scourged him [...] yet while the old man's eyes were raised to heaven, his flesh was being torn by scourges, his blood flowing, and his sides were being cut to pieces. And though he fell to the ground because his body could not endure the agonies, he kept his reason upright and unswerving. One of the cruel guards rushed at him and began to kick him in the side to make him get up again after he fell. But he bore the pains and scorned the punishment and endured the tortures”.

¹⁷ The current Serbian Patriarch Paul has said: It is better to be a dead human, then inhuman, because the man, when he is dead, he is not dead in front of the Living God. Only the inhuman is dead in front of Him, even when he walks and steps on this Earth.

¹⁸ Tumpanon, tambourine, timbrel, or instrument of torture, rack; cfr. J. Lust–E. Eynikel–K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1996. See also G. B. Caird, „Homophony in the Septuagint”, in R. Hamerton-Kelly & R. Scroggs, eds., *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity*, Leiden 1976, 78; E. Tov, „Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint”, Bib 60 (1979) 221; Atanasij (Jevtic), *Knjige Makavejske*, 347–348.

Holy Apostle Paul in Heb. 11,35 means of Eleazar and the 7 brothers, accounting them amongst the martyrs (meaning witnesses) (Heb. 12,1), and the first one is Jesus – the Beginning and the End of faith (Heb. 12,2).

The central part of the pericope is dedicated to Eleazar's martyrdom and it contains his expression of faith and the explanation of his decision for martyrdom. Exactly in the central part of his speech, when he says: „whether I live or die I shall not escape the hands of the Almighty” (6,26),¹⁹ he confirms his faith in God as Master of everything, and the other hand, his faith in the continuation of his existence after death²⁰. However, Eleazar does not base his decision in a fear of punishment; the center of the last part contains a short confession of faith, in which he willingly suffers the passion in awe of God (6,30)²¹. Eleazar's faith and vision in life and after death is implicitly present in the definition of his life as „short” (6,25); and, let us remember, he says that when he is 90 years old! Convinced that the life does not end with the death and that after it God has power over man, and that everything is in the hands of the Almighty, even what is happening with him at the moment.

It is interesting to emphasise the change of attitude of Eleazar's so called friends after he elaborates on his attitude in the great discourse, which is in the center of the pericope²². After renouncing the enforced idolatry and the confession of the true faith, the true „friends” are discovered.

Eleazar cannot be discouraged even by Antiochus's words of temptation: „if there is a force that oversees from above in your religion, it would surely forgive any transgression made by necessity” (4 Macc. 5,13), because then there will be no forgiveness, neither from men, neither from God. In his unselfish decision, Eleazar puts all loves, love of life (φιλοστοργία), love of man (φιλανθρωπία), love of friends (φιλία) after the fear of God and the responsibility in front and for the new gener-

¹⁹ The occurrence of παντοκράτωρ is at the very center of the central part and it is the only term referring directly to God.

²⁰ It is necessary to emphasize the essential meaning which the author of the text gives to this event, having in mind that the two occurrences of the term „life” surround the central 26th verse, where the opposites „life” and „death” occur.

²¹ Awe of God (יִרְאַת יְהוָה), is a central concept in the Old Testament religion, as well as in the other religions in the Middle East and it could be the most archaic term for indication of a spontaneous reaction in front of the godhead, in the Hebrew language of the Bible, as well as in the other Semitic languages, and later it became synonymous for respect and obedience towards God's Law and commandments. Therefore, fear of God means respect, internal disposition of the creation in front of the Creator, which could be defined as religious attitude. Cfr. O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, 610–614. R. H. Pfeiffer, „The Fear of God”, *IBJ* 5 (1955) 41–48. H. F. Fuhs, אִירָאָה, *TWAT* III, 876–877; J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, (AnBib 25) Rom 1966, 55, 84.

²² See Lund's law for change in the center of the Biblical texts, N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942, 41.

ation. In the greater part of his speech, Eleazar clearly shows that the consequences which would arise from a hypocritical pretending which would save him from punishment are immeasurably worse than death itself: „giving of a bad example and temptation, most of all for the youth”. Because, if he, with his experience in life, teacher's dignity and long years thinks that it is all right to be a conformist and denouncer of the faith, and that all the principles and rules do not account in the face of danger, even of the greatest, death, why would those, who have all their life in front of them when they are young and who are conscious of their own inexperience, should do otherwise? The true teacher does not teach only with words, but with an example. The true teacher does not teach only with examples from life, but even with his own death. So, Eleazar decides and becomes a true witness (martyr) of his faith, a foreimage and a forerunner of the New Testament witnesses – martyrs.

In this context, we should remember the words from the Gospel that speak about the bad example and the temptation for the youth: „If anyone should cause one of these little ones to lose his faith in me, it would be better for them to have a large millstone tied round his neck and be drowned in the deep sea” (Mt 18,6), and the punishment that follows, is not here, but in the „eternal fire”- τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (Mt 18,8), and the „fire of hell” – ἡ γέεννα τοῦ πυρός (Mt 18,9).

The placement of several stories of martyrdom one by another gives us a deep and clear message. Let us remember, before the story of Eleazar in 2 Macc. there is the mentioning of the two mothers who died with their children because they circumcised them, and immediately after Eleazar's martyrdom, the martyrdom of the seven brothers and their mother is given (2 Macc. 7). The number 7 is a holy Biblical number, so the writer exclaims in 4 Macc. 14,7: „O, sacred seven of brothers in accord!”, comparing then with the Biblical creation of the world. And the mother is the one who gives her sons courage to persevere, similar to St. Julita when she thanked God for the martyrial crown to the little Kirik.

It seems it is important that in this series of stories in chapters 6 and 7 of the 2 Book of Maccabees the identity of all the martyrs is not given, except of the main protagonist of the central event – Eleazar²³. The paradox is even greater, the great martyr that suffered for God is called: God has helped! Exactly, because in the last moments of his life, Eleazar knows that he is not left by God, and even in his sufferings he feels God's help and encouragement to persevere in spite of the cruelty of the torturers. He knows that every suffering permitted by God is according to his

²³ The author of 4 Macc does not do that, except that in the Latin translation there is the name of the mother-Solomona; the Syrian and Greek historian from Antiochus, John Malalas (5th century AD), says her name was Asmunit, and the Middle Age Jewish writer Ben Gorion (10th century AD) calls her Anna. The Greek Sinaxarion of the Church of Constantinople states the following names: Solomonis, and for the brothers: Aviv, Antonius, Gurius, Eleazarus, Evsevonas, Samsonas, and Markel. Father Justin Popovich under August 1 mentions the same names.

infinite mercy and infinite wisdom, and that God's help goes with it. Therefore, the name itself brings a message: God has helped and God will help you.

The zealous accepting of the suffering by the seven brothers and their mother is an extent example of the one given by Eleazar, of his steadfastness and perseverance in the faith in God. There is a continuation in the gradation of belief in life after life and after death, which is certainty for Eleazar, but it is not clearly defined in his words. On the other hand, the seven brothers clearly confess faith in resurrection for eternal life of those who die for God's Law (2 Macc. 7,9,14,46).

The faith in immortality is especially strong during the attacks in the name of God and His justice. Several centuries later, the great Christian philosopher Isaac of Syria will say: Immortality is feeling of God. Moreover, the Maccabean martyrs truly confess the feeling of God!

The fighting resistance to Antiochus's tyranny in enforcing of paganism and idolatry was begun by the priest Mattathias, when he refused to obey the local Syrian commissioner and sacrifice to the heathen gods. He killed the commissioner, overturned the altar, and fled with his sons to the hills (1 Macc. 2:1–28; Ant 12.6.1–2 §§265–72); after other devout Jews joined them²⁴.

When Mattathias died (166/165 BC), the leadership was taken over by one of his five sons, Judas Maccabeus, advised by his brother Simon. As the Jewish forces grew more confident, Judas continued his father's successes²⁵.

The Jewish forces under Judas, now organized into a regular army, evaded a large search party under Gorgias, general of Antiochus, and fell upon the main force in camp at Emmaus, completely routing it (165 BC) (1 Macc. 4:1–25; 2 Macc. 8:12–36; Ant 12.7.4 §§305–12). Judas met Lysias near Beth-zur and once again won the day. The subsequent peace negotiations, which resulted in an amnesty for the Jews and an end to their active persecution, are probably reflected in the letters quoted in 2 Macc. 11:16–21, 27–33, and 34–38.

Judas was now established in control of almost all Judea, and could attend to purifying and restoring the temple. The new altar of burnt offering was dedicated in December 164, three years to the day (25 Kislev) after it had first been profaned (1 Macc. 4:52–59; *Megillath Taanith* [ed. Lichtenstein] §23)²⁶.

²⁴ But many were massacred in a Syrian attack when they refused to defend themselves on a Sabbath (1 Macc. 2:32–38; Ant, 12.6.2 §§272–78). Mattathias persuaded the survivors that the right of self-defense had to take precedence and he was now joined by many of the Hasidim. His guerrilla bands traveled Judea, defying the prohibitions and harassing the Syrians (1 Macc. 2:42–48). Cfr. Atanasij (Jevtic), *Knjige Makavejske*, 45; John Whitehorne, „Antiochus”, *The Anchor Bible Dictionary*; D. S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod*. Oxford 1967.

²⁵ These culminated in the rout of one Syrian force under Apollonius, whom Judas himself killed, and then another larger army under Seron, the local commander-in-chief (1 Macc. 3:10–24; Ant, 12.7.1 §§287–92).

²⁶ John Whitehorne, „Antiochus”, *The Anchor Bible Dictionary*.

The Maccabean rebellion is fight for life or death, to be or not to be. And the only pillar is the faith in God and the example for the people who believe in God and His Law. Giving of one's life for God is the strongest evidence and confirmation for standing firm in the covenant with God. These Old Testament martyrs preferred God to life and love for life. They, paying with their life for their faithfulness to the Law, in the last moments were strengthened by the hope for incorruptible good, which gives a joy of another life²⁷.

St. Varsanouphios of Optina says: „The constant sufferings which God sends to man are a sign of special God's providence.” For the man, and for the whole people, as an individual spiritual organism. The people, similar to the man's soul, lives a spiritual life – it sins, falls, distorts spiritually and dies. Or, on the contrary, lives again, is reborn, strengthened spiritually, and it blossoms. And every misfortune is sent by God as salvation bringing and the only true medicine against even greater misfortune, against distortion of the people, against corruption of the people's soul.

The story of Eleazar marks the real beginning of the Maccabean fight against „the abomination of desolation”, and for cleansing and renewal of the „altar desecrated by paganism” in the souls of the people. And we have seen that whoever wins that fight, depends not of the one that has the power in this world, but of the preparedness of the called upon for sacrifice to be keepers of the faith in God.

²⁷ These culminated in the rout of one Syrian force under Apollonius, whom Judas himself killed, and then another larger army under Seron, the local commander-in-chief (1 Macc. 3:10–24; *Ant.* 12.7.1 §§287–92).

MÓZES MINT PÉLDAKÉP NÜSSZAI SZENT GERGELYNÉL

Az ókeresztény szerzők egyrészt a nép politikai (király és törvényhozó) és vallási (főpap) vezetőjét, másrészt Isten emberét (Isten küldöttét, legnagyobb prófétát és Krisztus előképét) látták Mózesben.¹

Mózes tette és személye mind a zsidó, mind a keresztény gondolkodásban kiemelkedő helyet foglalt el, ezt tanúsítja az, hogy az ókorból két jelentős „Mózes élete” maradt ránk: Alexandriai Philón és Nüsszai Szent Gergely műve. Philón Mózes életének az egyes epizódjait allegorikusan értelmezi, Gergely ugyanazon módszert követve és a krisztológiai tipológia segítségével lépésről lépésre fejti ki Mózes egész életét, mint Istenhez való felemelkedés folyamatát.²

Előadásunkban Philón által értelmezett teofániákat csak érintőlegesen vázoljuk, mégpedig abból a szempontból, amennyiben szűkebb témánkat érinti. Elsődleges érdeklődésünk ugyanis Nüsszai Szent Gergely Mózes élete³ című művére irányul, hogy a kappadokiai atya szerint mi látható a láthatatlan Istenből Mózes három teofániájában. Témaválasztásunk és problémafelvetésünk nemcsak a jelen konferencia tematikájához illeszkedik szervesen, hanem még az elmúlt hatvan év⁴ Nüsszai Szent Gergely szellemi hagyatékának, s ezen belül a Vita Moysis kutatásához is, amely utóbbit H. J. Sieben meglehetősen egyoldalúnak lát. Megítélése szerint ugyanis nem a szellemi és tökéletes élet tekintetében kutatták, hanem Gergely művének „implicit metafizikáját és filozófiai állásfoglalását.”⁵ Csakhogy ettől sokkal árnyaltabb a máig nem lankadó érdeklődés Gergely Mózes élete iránt. A korábbi évtizedek

¹ Ehhez lásd pl. Luneau, 1963.

² Philón és Gergely allegorikus értelmezéséhez lásd Mirri, 1982.

³ Gergely e kései művén kívül a legkorábbi Mózes élete az *In inscriptiones Psalmorum* Z-ban található, vö. Daniélou, 1963, 292.

⁴ Jaen Daniélou kiadásától számítva: Grégoire de Nyssa, *Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, SC, Paris 1941.

⁵ Sieben, 1995, 494.

kutatásaiból példaként hivatkozhatunk Macleod tanulmányára,⁶ amelyben a szerző retorikai szempontból vizsgálja a mű előszavát, vagy Fergusonra,⁷ aki éppen a három teofánia alapján tárgyalja Mózes erényekben való tökéletesedését, és Junodra,⁸ aki Mózeset a tökéletes élet példajaként vizsgálja Gergely művében. De megemlíthetjük Mirri⁹ publikációját is, aki a két ókori gondolkodó, Philón és Gergely allegóriáit elemzi és hasonlítja össze. Talán már ebből a rövid utalásból is kitűnik, hogy nem csak élénk filozófiai, hanem teológiai és más szempontú érdeklődés is kíséri a kappadokiai atya „Mózes-életrajzát”.

Tehát először a két szerző különböző célkitűzését és a művek címetztjeit ismeretjük, majd felvázoljuk a philóni Mózes-teofániákat. Ezt követően megkíséreljük értelmezni, hogy Gergely szerint miként nyilvánul meg Isten Mózesnek, vagyis miként látható a láthatatlan Isten, vagy másképpen fogalmazva: miként érheti el Mózes életcélját: a tökéletes állapotot.

Philón a zsidó vallással rokonszenvező pogányoknak mutatja be Mózeset: „elhartároztam, megírom Mózes életét, aki egyesek szerint a zsidók törvényadója, mások szerint a szent törvény magyarázója, de minden szempontból a legnagyobb és a legtökéletesebb férfi volt, és megismertetem azokkal, akik méltók megismerésére”¹⁰, mivel a görög írók nem tesznek róla említést, talán irigységből, vagy mert elmentmond városaik törvényének. Az első könyv Mózes születéséről, neveltetéséről és taníttatásáról, valamint „uralmáról” szól. Mózeset, aki a nép bölcs vezetője, királyként állítja elének, a második könyvben a törvényhozót, a főpapot és prófétát mutatja be.¹¹ Az uralkodói képessége filozófiai képességgel párosul, mivel „vagy a királyok válnak filozófussá, vagy a filozófusok királlyá”.¹² Ezenkívül még másik három képesség is egyesül benne: törvényhozói, főpapi és prófétai.¹³ Az első három képesség ellenére is nagyon sok emberi és isteni dolog láthatatlan maradt Mózes számára – mivel

⁶ Macleod, 1982. Henriette M. Meissner ugyancsak retorikai érdeklődéssel közelíti meg disszertációjában a *De anima et resurrectione* dialógust (*Rhetorik und Theologia. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, Frankfurt am Main 1991).

⁷ Ferguson, 1976.

⁸ Junod, 1978. Lásd még Bebis, 1967; Dihle, 1996.

⁹ Mirri, 1982.

¹⁰ *Mózes élete*, ford. Bollók János. Budapest: Atlantisz 1994. 19.

¹¹ Philón az ószövetségi hagyományt foglalja össze: Mózes a törvényhozó Bár 2,28, főpap Zsolt 99,6 és prófeta Oz 21,13.

¹² *Mózes élete*, (II,2: οἱ βασιλεῖς φιλοσοφῶσιν ἢ οἱ φιλοσόφοι βασιλεύουσιν). Philón Mózesre alkalmazza Platon államférfi-eszméjét, vö. *Állam*, 473D.

¹³ *Vita Moyse*, II,2: ὁ δ' ἐκ περιττοῦ φαίνεται μὴ μόνον ταῦτας ἐπιδειγμένος τὰς δυνάμεις ἐν ταῦτῳ, τὴν τε βασιλικὴν καὶ φιλοσοφον, ἀλλὰ καὶ τρεῖς ἐτέρας, ὧν ἡ μὲν πραγματεύεται περὶ νομοθεσίαν, ἡ δὲ περὶ ἀρχιερωσύνην, ἡ δὲ τελευταία περὶ προφητείαν.

született lényként halandó –, megkapta a prófétai képességet, hogy gondolkodással a megragadhatatlan dolgokat is megismerje a gondviselés segítségével.¹⁴

Nüsszai Szent Gergely késői művében,¹⁵ a *De vita Moysis*-ban viszont, a keresztények elé állítja Mózeszt, mint tökéletes férfit. Mózes példáján bemutatva és állítva, hogy a tökéletes élet lehetséges az ember számára annak ellenére, hogy Isten végtelen és teremtető, az ember viszont véges és teremtetett. Ez a tökéletes élet: végtelen hasonulás Istenhez (ὁμοίωσις θεοῦ). Nem értelmetlen az embernek Istenhez törekednie, és hogy járható az erény útja, mely a tökéletességhez vezet. A Bevezetőben¹⁶ megvilágítja, hogy az erényre törekvők elérhetik a tökéletességet, s ezzel kapcsolatban hivatkozik Isten határtalanságára. Az erényt semmi sem határolja, kivéve a rosszat. Tulajdonképpen értelemben jó az, aminek jóság a természete. Az isteni természet jó és jónak is nevezzük. Miként az erényt, az isteni természetet, mint jót, nem határolhatja ellentéte, ezért az isteni természet határtalan és meghatározhatatlan.

A második könyvben¹⁷ részletesebben kifejti és példával is illusztrálja az isteni természet megragadhatatlanságát. Abból az állításból indul ki, hogy Isten természete szerint határtalan. Ha ugyanis lenne határa, akkor valami másnak is lennie kell, ami határán kívül van, illetve ami éppen behatárolja oly módon, ahogyan az ég madarait a levegő és a tenger halait a víz. Mindkét esetben a körbehatároló nagyobb az általa behatároltnál, a levegő a madárnál, a víz a halnál. Ennek megfelelően ha Isten természete határolt lenne, akkor nagyobb lenne Istennél az, ami határolná. Isten természete ugyanis szép és rajta kívül nincs semmi, ami ellentéte és behatárolója. A fogalmi megismerés azonban behatárol.

Miként lehetséges akkor Isten arcát megismerni? Megnyilvánul-e Isten az embernek oly módon, ahogyan önmagában van? Mózes nem szűnő vággyal és az erények lankadatlan gyakorlásával törekszik Isten felé egészen addig, hogy úgy láthassa Istent, ahogyan önmagában van. Másrésztől Isten lehajlik az erényekben kiváló Mózeshez, s az ember (helyesebben a lélek) felfelé és Isten lefelé irányuló mozgásának találkozása Mózes három Isten-megtapasztalása (θεοφαινεῖα).

¹⁴ *Vita Moysis*, II,6

¹⁵ 392 körül, datálás problémájához vö. Dünzl, 1990, 371–381. A mű két könyvből áll. Gergely az első „historia”-nak nevezi, amelyben szabadon elbeszéli Mózes életét. Ez a rész nagy hasonlóságot mutat Philón „Mózes életével”. Daniélou úgy véli, hogy ebben a könyvben Gergely közel áll a zsidó haggadához. A második könyv a „theoria”, amely Mózes egész életének topológiai és allegorikus értelmezése. A theoria szerint az ég csipkeborkor kinyilatkoztatása: Isten a lét; az első sinai: Isten abszolút transzcendens; a második sinai: Isten igaz megismerésének, követésének véget nem érő útja. Ezek alapján állítja, hogy a theoriának nem csak tipológiai és allegorikus értelme van, hanem sensus plenior. Vö. Daniélou, 1963, 298.

¹⁶ *De vita Moysis*, 17.

¹⁷ *De vita Moysis* II, 236–238; vö. Mühlenberg, 1966, 168, Böhm, 1996, 137.

Mózes három teofániája

I. Teofánia: Kiv 3,1–6: Mózes Midián papjának juhait őrizte a pusztában, s amikor a Hóreb hegy közelébe ért, az Úr az égő csipkebokor lángjában jelent meg neki. Közelebb ment, és az Úr megszólította őt. Mózes eltakarta az arcát, „mert félt Istenre tekinteni”.

II. Teofánia: Kiv 24,12–18: Egyedül Mózes mehetett föl Isten hegyére. A hegyet felhő takarta el, amelyből Isten hangja szólította meg. Hat nap elteltével Mózes belépett a felhőbe, s negyven napig ott maradt. Az Úr parancsára sátort állított fel neki, hogy népe között lakjon.

III. Teofánia: Kiv 33,18–23: Mózes azt kérte Istentől, hogy „színről színre” láthassa. 20: „De arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon.” 21: „Nézd, itt mellettem van hely, állj ide a sziklára. 22: Ha majd elvonul előtted dicsőségem, a szikla mélyedésébe teszek és kezemmel befödlek, amíg elvonulok előtted. 23: Ha visszavonom a¹⁸ kezemet, hátulról látni fogsz, arcomat azonban nem láthatod.”

Alexandriai Philón

I. Az egyiptomi felügyelő meggyilkolása után Mózes Arábia pusztájába menekült. A pusztai magányában és kivonultságában mintegy sportolóként az erény küzdelmeit (τοὺς ἀρετῆς ἀθλοὺς) vívta. Mózes nem filozófiai művek olvasásával és tanulmányozásával készült föl az erény versenyeire, hanem a benne lakozó gondolkodás (ἐν ἑαυτοῦ λογισμός) tanította és edzette a szemlélődő és tevékeny életforma elsajátítására. Lelkében olvasta a filozófia tanítását, amelyekhez cselekedeteit igazította. Az erény útja, amelyre Mózes lépett, nem a látszat, hanem az igazság, s ezen haladt a cél felé: „a természetnek megfelelő helyes tanításra” (ἐνα τὸν ὀρθὸν τῆς φύσεως λόγον, ὃς μόνος ἐστὶν ἀρετῶν ἀρχὴ τε καὶ πηγὴ),¹⁹ mivel ez az erény forrása. Aszkézis és intellektuális tevékenység, miként a filozófus a platonikus tradíció szerint, felkészül az erényes, illetve tökéletes életre.²⁰ Így a legkiválóbb pásztor lett, s Philón allegorikus értelmezésében a pásztor az eszményi király és tökéletes élet előképe.²¹ Mózes pusztai magánya és filozófiai elmélyülése nem a teofániára való felkészülése, hanem a

¹⁸ A Bibliát a következő magyar kiadás alapján idézzük: Szent István Társulat, Budapest 1992.

¹⁹ *Vita Moysis* I,48.

²⁰ Platón 7. levél.

²¹ Dihle, 1996, 329.

bölcs uralkodóként a nép vezetésére. Az égő bokorban is erre kapott kinyilatkoztatást. A lángoló bokor közepéből a láng fényétől is fényesebb alak jelent meg. Ez a Létező képmása (εἰκόνα τοῦ ὄντος), melyet Philón angyalnak nevez,²² aki hallgatásával és csodálatos jelenségével kinyilatkoztatja az eljövendőket. Az égő bokor Izrael jelképe: a bokor Izraelt jelképezi, a tűz az Izraelitákat nyomorgató egyiptomiatkat, az angyal az isteni gondviselést.²³ Az a csodás jelenség, hogy láng ellenére a bokor nem ég el, kinyilatkoztatja, hogy Izrael népe az ellenség üldözése ellenére nem enyészik el; a bokrot el nem égető tűz azt fejezi ki, hogy az ellenség támadását Isten gondviselése megghiúsítja.²⁴ A csodás jelenet egésze azt nyilatkoztatja ki Mózesnek, hogy vezetésével Izrael népe kiszabadul Egyiptomból, s ebben Isten segíteni fogja.²⁵

II. A királyság és törvényhozó mellett legfőbb erény a főpapság és prófétaság, vagyis Isten félelme és tisztelete. Mózes ennek az erénynek a legmagasabb fokára a filozófia befogadása után a múlthatatlan tanok szemlélésével jutott. Igazi bölcsként a valódi létezőket szolgálta, főpapként pedig Istent. Az erény és a kinyilatkoztatás útját járó Mózes tartózkodott minden halandó természetű dologtól, hogy megtisztítsa testét és lelkét. A szemlélődő életformát választotta, amely nemesebb táplálékot biztosított számára, égből jövőt, s ez először az értelmét táplálta, majd a lelkét és egyben a testét is nemesebbé tette.²⁶ Ezzel az életformával Mózes a mindenség alkotójával „magasabb rendű közösségbe” került, fölment a hegyre és belépett abba a homályba (γνόφος), amelyben Isten tartózkodott. Ez a teofánia lényegében kész részből áll: egyrészt a láthatatlan létezők szemlélése, másrészt a sátorra és annak berendezésére vonatkozó főpapi megbízás. Philón úgy véli, hogy a homályban Mózesnek „a létezők alank nélküli, láthatatlan és testetlen lényege”²⁷ lett kinyilatkoztatva, ami a platóni ideák világával azonos. Ez a κόσμος νοητός.²⁸ Mózes tehát az ideákat szemlélte, vagyis Isten kifejezett gondolatait.²⁹ Mózes ugyanis a sötét felhőbe (homályba) lépett be, amely nem maga Isten, s ennél fogva úgy tűnik, hogy nem Isten benső gondolatait szemlélte, hanem az ideák világát, amelyet Philón értelmezésében a felhő jelképez. A szövegből ugyanis egyértelműen kiderül, hogy a sötét felhőt az

²² *Vita Moysis* I,65.

²³ *Vita Moysis* I,67.

²⁴ *Vita Moysis* I,65–71.

²⁵ *Vita Moysis* I,71.

²⁶ *Vita Moysis* II,69.

²⁷ *Vita Moysis* I, 158: εἷς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται τοιούτεστιν εἰς τὴν αἰδιῇ καὶ ὁράτον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ. vö. II,74.

²⁸ *De specialibus legibus* I,44.

²⁹ *Vita Moysis* II, 74; opif. 20. Vö. Dihle, 1996, 331: a császárkori platonikusok (pl. Alkinoos did. 163,12) az ideákat Isten gondolataival azonosították. Philón szerint azonban az ideák nemcsak Istenben vannak, hanem az ún. „kilépett” Logosban is, amely a κόσμος νοητός, s ez már a teremtményi világba tartozik (vö. Winden, 1983, 210.)

ideák világaként értelmezi. De nemcsak azt érdemelte ki, hogy értelmével megragadhatta a láthatatlan világot, hanem még önmagát és életét is, amelyet példaképül mások elé állíthatott.

Fent a hegyen Mózes beavatást nyert (ἐμυσταγωγείτο) azzal, hogy tanítást kapott a papságról, szent sátor építéséről és annak berendezéséről.³⁰ Amikor lelkével a létezők testetlen ideáit, illetve lényegi mintáit szemlélte, egyben a szent sátor szellemi mintaképét és tervrajzát is megismerte.³¹ Ennek másolatát kellett elkészítenie. S minthogy ezek az ideák ugyanakkor a kozmosz mintái is, ennél fogva a szent sátor a kozmosz képmása, sőt az ember képmása is, mint mikrokozmosz, hiszen maga a sátor és berendezései a kozmoszt és benne az embert jelképezik. Például az előtérben álló öt oszlop az ember ötféle érzékelésének felel meg, és miként az emberi érzékelés között van, amelyik a látható világra vonatkozik, s van, amelyik a szellemi világra, éppen úgy az oszlopok is választóvonalat jelentenek a látható és a láthatatlan között: egyik felük kifelé van, a másik felük befelé, a szentek szentje felé.³² A sátor függőnyeinek négyféle szövete pedig azt a négy elemet jelképezi, amelyekből a teremő a világmindenséget megalkotta: a fehér színű szövet a földet, a bíborvörös a vizet, a sötétkék a levegőt, a karmazsin a tüzet.³³

III. A harmadik teofánia hiányzik Philón Via Moysis-éből. Más művében viszont utal Mózes teofániájára. A *Legum allegoriae*-ban Ádám és Éva meztelenségének hármas értelme közül a szenvedélyek levetésével kapcsolatban hivatkozik Mózes előké-születéhez, hogy Istent színről-színre lássa. Mózes kivonul a táborból és a tábortól messze sátort állít fel, amelyet bizonyosság sátrának nevez.³⁴ Philón szerint ez nem jelent mást, mint hogy az Istent szerető lélek leveti a testet és messze kimenekül tőle, s így ezzel megszilárdul az erény tökéletességében.³⁵

A filozófus államférfi önmegtartóztatás és intellektuális szemlélődés révén – a platonikus tradíció szerint – felkészül az erényes életre, a megszerzett ismerettel és erénnyel igazságosan uralkodik, illetve vezeti a népet. Philón az államférfi és törvényhozó görög eszményének megtestesítőjeként mutatja be Mózeszt a „görögöknek”. De ugyanakkor meg is haladja ezt az eszményt, mivel a tökéletes erényes élethez hozzátartozik még a főpapság és a prófétaság is, s így Mózes Isten embereként a nép vezetője. Philón célkitűzéséből, de kivált az ószövetségi isteneszméből – Isten abszolút szent, megközelíthetetlen és láthatatlan – érthető, hogy értelmezése szerint a teo-

³⁰ *Vita Moysis* II,71.

³¹ *Vita Moysis* II,74.

³² *Vita Moysis* II,81–82.

³³ *Vita Moysis* II,88.

³⁴ Kiv 33,7.

³⁵ *Legum allegoriae* II,54–55.

fániában Isten angyala révén nyilvánul meg, s miért csak Mózesnek adott kinyilatkoztatását emeli ki. Ahhoz, hogy Isten láthatóan nyilvánuljon meg, láthatóvá, azaz testivé kell lennie, de ez teljesen összeegyeztethetetlen istenfogalmával. Isten leleplezése ezért állandóan kibúvik az emberi képességek hatóköréből, de még sincs jobb dolog annál, mint hogy az igaz Istent keressük.³⁶

Nüsszai Szent Gergely

I. Gergely az első részben³⁷ (a ἱστορία-ban) elbeszéli Mózes kivonulását Midián pusztájába, ahol magányosan őrizte a nyáját, s ekkor jelent meg neki először Isten: napvilágnál fényesebb fény ragyogott fel. A „fény kegyelme” (ἡ τοῦ φωτὸς χάρις) nemcsak látására hatott, amely fényességével elárasztotta a látás érzékszervét, hanem a hallására is, a fény ugyanis szólt hozzá és színtiszta tanításokat adott neki. A történetben Gergely még egy fontos motívumot említ: Mózes saruját levetve léphetett csak be az „isteni fény” által megvilágított területre.

A második részben³⁸ (θεωρία³⁹) a Kappodokiai atya sokkal nagyobb figyelmet fordít Mózes születésének és neveltetésének körülményére – amely mintegy az első teofánia előkészülete –, mint kivonulására a pusztába és pásztorkodására. Mózes születését Gergely allegorikusan értelmezi, minthogy Mózeszt példaként állítja olvasója elé, már születésétől fogva utánozni kell a nagy prófétát, hogy eljusson a tökéletes erényre. Ez csakis úgy lehetséges, hogy az emberi élet változékony, jobbá és rosszabbá változhatunk, s ez a változás mintegy állandó születés.⁴⁰ A bűnbeesés utáni emberi természet ellenére az emberi szabadságon, illetve belső elhatározáson⁴¹ múlik, hogy olyanná születünk-e, mint Mózes.⁴² Gergely szerint az erényes élet szülői a λογισμοί (például σῶφρονες καὶ προνοητικοὶ λογισμοί=gondolatok, belátá-

³⁶ *De speccialibus legibus* I,36.

³⁷ *De vita Moysis* I, 20.

³⁸ *De vita Moysis* II, 19–25 maga a teofánia, amelyhez előzményként szoros kapcsolódik Mózes születése és neveltetése, II, 1–18. A zsarnok fáraó parancsa ellenére is szülő nő a zsarnok barátja és a bukott emberi természethez tartozik, de a fiúgyermek szülése az erényhez tartozik, mivel szabad elhatározásból született, lázadva a zsarnok ellen. Gergely a nemek különbségét a bűnbeesés utánra teszi, az ember eredeti állapotában nem volt férfi és nő. Vö. Stead, 1976, 110 és Böhm, 1996, 240, 12. jegyzet.

³⁹ A θεωρία értelmezéséhez lásd Daniélou, 1970, 1–17 és Mirri, 1982, 42–46, valamint Böhm, 1996, 137–149.

⁴⁰ *De vita Moysis* II,2–3.

⁴¹ *A kegyelem és a szabad akarat problémájához* vö. Ritter, 1996.

⁴² *De vita Moysis* II,3–4.

sok),⁴³ amelyeknek mintegy nemző funkciót tulajdonít oly módon, hogy felülkerekednek a szenvedélyeken,⁴⁴ és nemzői a fiúgyermeknek. S amikor az érzéki vágyakon és szenvedélyeken a λογισμός uralkodik, akkor Mózzessel együtt az erényes életre születünk. A folyó ugyanis, amelyre Mózzest elveszejteni kitették, a szenvedélyektől hullámzó élet, s ettől óv meg a tudományok alkotta műveltség, amelyet a vesszőkosár szimbolizál.⁴⁵ Úgy tűnik, Gergely a λογισμός-t a filozófia, illetve a pogány műveltség jótéteményének tulajdonítja, amely nagy haszonnal jár a lelki életre, mivel az erényre törekvő embert megvédi attól, hogy a szenvedélyek. De nem vezet igaz és kétségtelen istenismeretre. A pogány műveltségen nevelkedett Mózes elhagyja azt, mint mostohaanyját, és visszatér édesanyjához: az egyházhoz, hogy most már annak tanítása nevelje tovább a lelket. S amikor megszabadul szenvedélyeitől és a pogány filozófia „pásztorait” is elűzte, önmagában él.

Az ember felől tekintve tehát Gergely szerint négy feltétele van a mózesi teofániának, illetve annak, hogy az erény útján felemelkedve miként Mózzesnek, nekünk is megnyilvánuljon Isten: az ember szabad akarata és szabad döntése, a műveltséget alkotó tudományok belátásai a meddő filozófiával szemben, az „egyház anyateje” és az önmagunkban való élet.⁴⁶ Gergely mintegy összefoglalva a teendőket, ha fel akarunk emelkedni az igazi fény látására, képpel fejezi ki: a léleknek le kell vetnie a talpát borító bőrruhát, amelyet akkor vett fel az emberi természet, amikor nem engedelmeskedtünk az isteni parancsnak és meztelenek lettünk.⁴⁷

Mózes nem magától talált az igazságra, hanem Isten kegyelme révén vezette az égő csipkebokor fényéhez. Hiszen Isten az igazság, aki fény által vezette Mózzest.⁴⁸ Gergely János-evangéliumra hivatkozva krisztológiai tipológiával értelmezi az égő bokor fényét: Isten az igazság, az igazság fény,⁴⁹ Mózes az erény útján vezetve ehhez a fényhez jut el, aki a testben megjelent Isten: Krisztus.⁵⁰ Jóllehet Gergely kifejezetten nem állítja, hogy Isten Mózzest Jézus Krisztus világosságára vezette az erény

⁴³ *De vita Moysis* II,4 és 7.

⁴⁴ A szövegből nem derül ki, hogy itt Gergely az ember bűnbeesés előtti rendeltetéséhez, illetve az „első teremtetéséhez” való visszatérésről beszélne, miként azt Böhm (1996, 239) az „Istenhez való hasonulás” alapján véli. Gergely azonban se itt, se korábban (a I,7-ben is az isteni természetből való részesedés az erényre törekvés) nem említi, hogy az erényre törekvés visszatérés lenne a bűnbeesés előtti állapotba, hanem sokkal inkább bűnbeeséssel megsérült képmás helyreállítása az Istenhez hasonulás végtelen folyamatában.

⁴⁵ *De vita Moysis* II,7.

⁴⁶ *De vita Moysis* II,18.

⁴⁷ *De vita Moysis* II,22, többször hangsúlyozza Gergely a lélek megtisztítását testi vonatkozásaitól (pl. II, 154; 202).

⁴⁸ *De vita Moysis* II,19.

⁴⁹ Jn 8,12: „Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága.” és 14,6: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.”

⁵⁰ *De vita Moysis* II,20.

útján, és hogy a fény, amely az égő bokorban megjelent, Jézus Krisztus, de mégis félreérthetetlenül kétszer is erre utal. Először abban az összefüggésben, hogy a János-evangélium a testben megjelenő Istent (τῷ διὰ σαρκὸς ἡμῖν ὁφθέντι θεῷ) nevezi igazságnak és fénynek.⁵¹ A láthatatlan Isten látható fényként jelent meg nekünk a megtestesült Igében. Másodszor pedig az emberi természetig leereszkedtként (ὁ μέχρι τῆς ἀνθρωπίνης κἀτεισι φύσεως) említi, aki világosságának ismeretére (τῇ γνώσει τοῦ φωτός) vezet bennünket, ha az erény útján járunk.⁵² Sőt, még egyértelműbb a krisztológiai értelme azzal, hogy Gergely szerint az égő bokor a Szűz misztériumára tanít: egyfelől miként az égő bokor által a fény bevilágítja Mózes lelkét, úgy az istenség fénye (τὸ τῆς θεότητος φῶς) általa világítja be az egész emberiséget; másfelől miként a lángoló bokor el nem ég, hasonlóképpen Szűz Mária a szülés ellenére is szűz marad.⁵³ Mózes első teofániája ennél fogva nem egyszerűen az Ószövetség krisztológiai előképe, hanem „adaptált vagy tipizált előkép”, mivel a Theoriában Mózes az erényre törekvő emberi lélek típusa.

Az erényes élet az igazság ismeretével (vagy a fény ismeretével = τῇ γνώσει τοῦ φωτός⁵⁴) érhető el. Gergely kifejezetten állítja, hogy Isten a valódi létező (τὸ ὄντως ὄν), és a valódi létező noétikus megragadása az igazság ismerete.⁵⁵ Az igazság abban különbözik a hazugságtól, hogy a hazugság a nem létezőt létezőként feltüntető fantázia.⁵⁶ Az igazán valódi létező nem ragadható meg se az érzékekkel, se az értelemmel, ez ugyanis mindent meghalad és mindennek az oka.⁵⁷ Belőle részesedik minden létező, és ez az, ami az emberi lélek számára egyedül kívánatos.⁵⁸ Gergely szerint az igazság nem pusztán az igazán valódi létező, vagy Isten léte önmagában,⁵⁹ hanem az is, hogy felkelti az emberi lélek vágyát azzal, hogy kívánatos számára.

Mózes első teofániájánál tehát nem az ideákat látta, hanem megtisztulva a felemelkedés első fokaként megismerte az igazságot, amely szabaddá tette, s így másokat is meg tud menteni a bűn zsornokságától.⁶⁰

Gergely az erényt és Isten megismerését összekapcsolja az isteni természetből való részesedéssel. Aki megismeri az isteni természetet, részesedik belőle, mégpedig ha-

⁵¹ *De vita Moysis* II,20.

⁵² *De vita Moysis* II,20.

⁵³ *De vita Moysis* II,21.

⁵⁴ *De vita Moysis* II,20.

⁵⁵ *De vita Moysis* II,25.

⁵⁶ *De vita Moysis* II,23.

⁵⁷ *De vita Moysis* II,24.

⁵⁸ *De vita Moysis* II,25.

⁵⁹ Vagy tiszta lét, miként azt Sieben véli (1995, 205).

⁶⁰ *De vita Moysis* II,2.

tártalanul, mivel egyrészt a jó, vagyis Isten természete határtalan, másrészt az erényre törekvő vágya is határtalan.⁶¹ Mózes tehát nem áll meg, hanem tovább halad felfelé.

II. Nazianzoszi Szent Gergely a 28. beszédében a Kiv 14,20 allegorikus értelmezésével szemlélteti Isten megismerésének antropológiai, teológiai és filozófiai problémáját: Isten és köztünk, emberek között a test sötétsége (ὁ σωματικός γνόφος) honol, miként egykor Izrael népet felhő takarta el az egyiptomiak elől.⁶² Nüsszai Szent Gergelynél viszont bizonyos értelemben pozitív jelentése van az Istent eltakará sötétségnek⁶³: egyfelől Mózesnek ez a második teofániája Isten szemlélésének (θεωπία) magasabb foka,⁶⁴ másfelől ismeretet ad, mégpedig azt az ismeretet, hogy kegyelmi állapotában Mózes a sötétségbe lépve látja Istent, vagyis az ember megismerő képessége felismeri, hogy az isteni természet láthatatlan és lényegében megismerhetetlen.⁶⁵

Mózes második teofániáját három részre oszthatjuk: előkészület vagy megtisztulás, Mózes belép a sötétségbe, és a mennyei sátor leírása, amelyhez szorosan kapcsolódik a földi sátor lelki értelmezése.

Az Ige tanítja lelkünket arra, milyennek kell lennünk, és hogyan kell élnünk, ha lelkünkkel fel akarunk kapaszkodni az istenismeret hegyére, hogy beléphessünk az Istent takaró felhőbe.⁶⁶ Testben és lélekben kell megtisztulnia annak, aki a létezők szemléléséhez közeledik.⁶⁷ A történetben erre utal a ruhák kimosása és állatok eltávolítása a hegytől.⁶⁸ A szellemi valóságok szemlélése felülmúlja az érzéki megismerést. Az állati természethez tartozik, hogy az érzékelés irányítja a gondolkodást. A látás és hallás irányítja ösztönüknek megfelelően az állatokat. De se a látás, se a hallás nem vezet Isten szemlélésére.⁶⁹ De a megtisztulás nemcsak az „egyiptomi”, vagyis a testi és érzéki élettől való elszakadás, sőt nemcsak a lélek értelmes részének uralma az érzéki lélek rész fölött, hanem az értelmi résznek is meg kell tisztulnia: el kell hagyni az érzéki észlelésből származó ismereteket, a véleményt és a korábbi gon-

⁶¹ *De vita Moysis Proiom.* 7.

⁶² *Or.* 28,12.

⁶³ Előadásunk keretében nem térhetünk ki a fény és sötétség/ismeret és nem-ismeret ellentétpárok tárgyalására; vö. chhez Meredith, 1997, 48–59.

⁶⁴ *De vita Moysis* II, 152–153.

⁶⁵ *Cant* 6, 180–182; *De vita Moysis* II, 162. Daniélou szerint az első az érzéki észlelés, a második a filozófia, illetve a fogalmi gondolkodás (Daniélou, 1953, 219–249). Böhm viszont úgy véli, hogy a Végtelen kettős értelemben jelenik meg sötétségként a látónak: 1. nem-ismeret a látó számára, 2. fényes sötétség az Isten felől (Böhm, 1996, 254).

⁶⁶ *De vita Moysis* II, 152.

⁶⁷ *De vita Moysis* II, 154.

⁶⁸ *De vita Moysis* II, 156.

⁶⁹ *De vita Moysis* II, 157, vö. IKor 2,9.

dolkodást. Gergely itt a lélek platóni hármass felosztására utal,⁷⁰ amely az ember teljes megtisztulását fejezi ki, vagyis a testi, a vegetatív, szenzitív és racionális lélek részeinek megtisztítását. Ez egyben az ember szabadságának és istenképiségének visszanyerése is, mivel lerázza a ősbűn következményeit.

Az ily módon megtisztult Mózes, illetve lélek beléphet az Istent eltakaró felhőbe. Gergely megemlíti, hogy ez látszólag ellentétben áll az első teofánia világosságával, ahol fényben látta Istent, itt meg sötétségben.⁷¹ Mózes minél inkább előrehalad a szemlélődésben, annál inkább felismeri, hogy az isteni természet láthatatlan és megismerhetetlen.⁷² A felhőben Mózes látása nem látássá válik, s ugyanakkor ez Gergely számára azt fejezi ki, hogy Isten mindent felül múl és mindentől elkülönül. Ezzel Gergely világos határt húz a teremtetlen, amely mindentől különbözik és minden létezőnek az oka, és a teremtmény között, amely szellemi valójában Istenhez hasonulásra törekszik. Isten maga homályban marad, csak az emberi lélek tükrében csilán fel mint annak ősképe.

Mózes ebben a felhőben meglátja a nem kézzel épített sátrat,⁷³ amelyet Gergely Krisztussal azonosít, aki közvetítő a teremtetlen és teremtett között. Krisztus ugyanis isteni természete szerint nem teremtmény, emberi természete viszont teremtett, ezért igazi közvetítő.⁷⁴ Isten közöttünk ütötte fel sátrát, hogy a mindenséget foglalja magába az egyszülött, a léten kívülieket a létbe vezesse.⁷⁵ Gergely a krisztológiai értelmezés mellett kozmikus távlatba és a mennyei hierarchiába helyezi a sátor képét. Philónhoz hasonlóan négy arkhéból állónak tartja.⁷⁶ Szent Pálra hivatkozva (1Kor 1,16: „Benne teremtetett minden, a láthatók és láthatatlanok, akár trónok, akár hatalmasságok, akár fejedelemségek, akár uraságok, akár erősségek.”) állítja, hogy a sátor berendezéseiben (oszlopok stb.) a mennyei valóságokat szemléljük, akik az Isten akarataból fenntartják a világot.⁷⁷ A bíborszínű bőrt vagy kárpitot mintegy a fentiekől elkülönítve értelmezi Gergely: ez az Üdvözítőnk kinszenvedését és kereszthalálát előrejelzi. A vörös szín ugyanis a vért jelenti, a bőr/kárpit a halált.⁷⁸

III. Gergely a Kiv 33. fejezetét is az emberi tökéletesség szempontjából értelmezi, amely Isten követését, illetve Istenhez való közelítést jelenti. Erre irányul az ember megismerése is, amely nem pusztá ismeretszerzés vagy ismeret birtoklása, és ezzel

⁷⁰ *De vita Moysis* II, 96–98; 123; 157; *Op hom* 8. Vö. Platón, *Allam* 440e–441a; Plotinosz, *Enn* III, 6,2.

⁷¹ *De vita Moysis* II, 162.

⁷² *De vita Moysis* II, 163.

⁷³ *De vita Moysis* II, 169.

⁷⁴ *De vita Moysis* II, 174.

⁷⁵ *De vita Moysis* II, 175.

⁷⁶ *De vita Moysis* II, 178.

⁷⁷ *De vita Moysis* II, 179–180.

⁷⁸ *De vita Moysis* II,

rendelkezés a megismert fölött, hanem a voltaképpeni igazság megismerése, amely nem más, mint az ember tökéletes állapotának elérése. Az ember viszont Istent sohasem szemlélheti közvetlenül, hanem csak közelíthet hozzá, Isten végtelenségében ugyanis sohasem lehet az emberi megismerés tárgya.⁷⁹ Az első két teofániából világossá vált, hogy Isten végtelen/határtalan, ezért az értelmi megismerés nem ragadhatja meg, mivel az behatárol; az ember törekvése Istenhez hasonulásban ugyancsak végtelen.⁸⁰

A harmadik teofániával kapcsolatban Gergely előre bocsátja, hogy nem lehet szó szerint értelmezni. Amikor Mózes a szikla hasadékába áll, hátulról látja Istent, amint elvonul előtte.⁸¹ Ha „hátulról” kifejezést szó szerint értelmezzük, testi formát tulajdonítanánk Istennek, ami határt jelent. Ugyanakkor összetettségre utal, amely részekből áll, s ezzel részei oszthatók. Az, ami részeire osztható, az felbomlik, s ami felbomlik, az nem romolhatatlan. Isten ezzel szemben romolhatatlan és testetlen.⁸² Így a „hátulról” kifejezés Isten követését jelenti. Azt hogy a lélek „felfelé törekvő mozgása felgyorsul, és önmaga fölé emelkedik a mennyei javak vágyában (epithümia)”.⁸³ A lelket „szerelmetes” (érósz) vágy (epithümia) hajtja, hogy az őskép szépségében gyönyörködjék.

Mózes a színről színre látásban úgy akarja szemlélni Istent, ahogyan önmagában van, s nem ahogyan ő Istenből részesedik. Mózes vágya oly módon teljesedett be, hogy beteljesületlen maradt. Mózes mint képmás vágyakozása az őskép után ugyan beteljesedett, de újra és újra fellángol ez a vágy.⁸⁴ Az epithümia két lényeges tartalma: 1. Isten voltaképpeni látása a nyugalom és a mozgás azonosságából érthető meg; 2. a végtelen törekvés előfeltételezi Isten megelőző cselekvését (a megtestesülésben).⁸⁵

Gergely így foglalja össze Mózes harmadik teofániáját, amely egyben nyugalom és mozgás: „Az a valódi Isten-látás, hogy a vágy sohasem elégül ki. Ami által mégis látható, az a többi utáni vágyakozás fellángolása. Az Istenhez vezető út így soha sem szakad meg, mert a jónak a végét nem lehet megtalálni, s a jó utáni vágyat semmilyen beteljesülés nem oltja ki.”⁸⁶ Mózes Istenhez vezető útja során beállt a szikla hasadékába, a szikla Krisztus (1Kor 10,5), „Krisztusról pedig hisszük, hogy ő a remélt javak, megtudtuk, hogy őbenne minden jó kincse megvan (2Kor 2,3), ezért aki

⁷⁹ *De vita Moysis* II, 166.

⁸⁰ *De vita Moysis* II, 239.

⁸¹ *De vita Moysis* II, 220.

⁸² *De vita Moysis* II, 221–222.

⁸³ *De vita Moysis* II, 226.

⁸⁴ *De vita Moysis* II, 232.

⁸⁵ Böhm, 1995, 259–260.

⁸⁶ *De vita Moysis* II, 239.

bármilyen jó birtokában van, az szükségképpen Krisztusban van, aki minden jó foglalata.”⁸⁷

Mózes teofániáit Gergely nem unio mysticaként értelmezi, hanem állandóan megújuló vágyként Isten mélyebb szemléletére, illetve Krisztus követésére, amely nem más, mint állandó és végtelen hasonulás Istenhez. Az angyalok megismeréséhez hasonló mózesi szemlélődés inkább szívbeli egység. Daniélou szerint Mózes életének központi témája: sohasem enyhülő szomjúság, amelyet a lélek annál inkább érez, minél közelebb van Istenhez.⁸⁸ Mózes – azaz az emberi lélek – az erény útján, Isten igaz megismerése felé haladva eljut a fényként, testben megjelenő Istenhez.

Mózes Istenhez hasonulásában elérte az eredeti istenképiséget.⁸⁹ Gergely úgy véli, hogy Mózes Isten képévé vált, mert Isten sajátosságait, mint például Végtelenség, Változatlanság törekvésében elérte. Azzal, hogy Mózes már halála előtt Isten képévé vált, mintegy átugorta a feltámadást. Felemelkedése megfelel a tökéletes tisztulásnak, és azzal, hogy színről színre látta Istent, előkép lett mások számára is.⁹⁰

Nüsszai Szent Gergely az Istenhez hasonulást hangsúlyozva Mózes példáján felvázolta azt az életmintát, amely az embert mint teremtményt a tökéletes és boldog életre vezet. Előadásunkat innen két irányba folytathatnánk. Az egyik történeti érdeklődés, hogy az ókorban és a későbbi korokban milyen társadalmi hatása volt ennek az életmintának. A másik irány, s ez talán számunkra fontosabb, hogy a mai korban élő keresztények életében megjelenik-e a gergelyi életminta recepciója. Egyáltalán milyen életmintát követ mindennapi életünk a gyakorlatban, s ennek milyen társadalmi jelentősége van? Úgy vélem, e két téma tárgyalása ha nem is külön konferenciát igényel, de mindenképpen két külön előadást.

Irodalom

- Bebis, 1967 = G. Bebis: „Gregory of Nyssa's 'De vita Moisis.' A philosophical and theological analysis”, in: *GOTR* 12 (1967), 369–393.
 Botte, 1963 = B. Botte: „Das Leben des Moses bei Philo”, in: Stier, 1963, 173–181.
 Böhm, 1996 = Thomas Böhm: *Theoria, Unendlichkeit, Austieg. Philosophische Implikationen zu de Vita Moysis von Gregor von Nyssa*. Leiden: Brill 1996. (SVC 35)
 Daniélou, 1944 = Jean Daniélou: *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.

⁸⁷ *De vita Moysis* II, 248.

⁸⁸ Daniélou, 1963, 295.

⁸⁹ *De vita Moysis* II, 306.

⁹⁰ Böhm, 1995, 263.

- Daniélou, 1950 = Jean Daniélou: *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.
- Daniélou, 1953 = Jean Daniélou: „Akoulouthia chez Grégoire de Nyssa”. In: *Recherches de science religieuse*, 27 (1953) 219–249.
- Daniélou, 1963 = Jean Daniélou: „Moses bei Gregor von Nyssa”, in: Stier, 1963, 289–305.
- Daniélou, 1968 = Grégoire de Nyssa, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, introduction, texte critique et traduction de Jean Daniélou, Paris 1968.
- Daniélou, 1970 = Jean Daniélou: *L'être et le temps chez Grégoire de Nyssa*, Leiden 1970.
- Dihle, 1996 = Albrecht Dihle: „Das Streben nach Vollkommenheit nach Philon und Gregor von Nyssa”. In: Schöllgen/Scholten, 1996, 329–335.
- Dörrie, 1976 = *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, hrg. Von H. Dörrie, Leiden 1976.
- Dünzl, 1990 = F. Dünzl: „Gregor von Nyssa Homilien zum Canticum auf den Hintergrund seiner Vita Moysis”, in: *VigChr* 44 (1990) 371–381.
- Ferguson, 1976 = E. Ferguson: „Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis”, in: *Studia Patristica* XIV (1976) 307–313.
- Harl, 1971 = M. Harl (ed.): *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa. Actes du colloque de Chevetogne*, Leiden 1971.
- Junod, 1978 = E. Junod: „Moïse – exemple de la perfection selon Grégoire”, in: R. M. Achard (éd.): *La figure de Moïse*, Genf 1978. 33–54.
- Luneau, 1963 = A. Luneau: „Moses und die lateinischen Väter”, in: Stier, 1963, 307–330.
- May, 1971 = G. May: „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa”, in: Harl, 1971, 51–66.
- MacLeod, 1982 = C. W. MacLeod: „The preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses”, in: *Journal of Theological Studies* 33 (1982) 183–191.
- Mirri, 1982 = P. Mirri: „La vita di Mose di Filone Alessandrino e di Gregorio Nisseno”, in: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Perugia* 22 (1982/1983) 31–53.
- Mühlenberg, 1966 = Mühlenberg, E: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966.
- Ritter, 1976 = „Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift «Über das Leben des Mose»”, in: Dörrie, 1976, 195–239.
- Schöllgen/Scholten, 1996 = Schöllgen, G. – Scholten, Cl. (szerk.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, Münster 1996. (JAC Erg. 23)
- Sieben, 1995 = H. J. Sieben: „Die Vita Moysis (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser”, in: *ThPh* 70 (1995) 494–525.
- Stier, 1963 = Fr. Stier (a német kiad. szerk.): *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963. (= *Moïse, l'homme de l'alliance*, Tournai 1955. Az eredeti francia kiadást nem állt módomban látni, ezért a német fordítás idézésére kényszerülök.)
- Völker, 1955 = W. Völker: *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.
- Windén, 1983 = J. C. Van Windén: „The World of ideas in Philo of Alexandria”, in: *VigChr* 37 (1983) 209–217.

KÉSEI LICENCIÁTUSOK

E rövid előadás saját írásai alapján próbálja meg egy kunszentmártoni takácmester, Ökrös József szerepét bemutatni a település XIX. századi vallásos életében, s egyúttal elemezni és értelmezni is tevékenységét, egyéniségét az ún. szentemberek és licenciátusok tevékenységének tükrében.

Az elemzendő jelenség – Ökrös József és írásai

Életrajzát, családjá történetét maga megírta az 1850-es években (lásd I. Melléklet), amelyben az Ökrös-család származását mutatja be a XVII. századtól az 1800-as évek közepéig. Feltűnik, hogy elődei vállalkozó szellemét kiemeli. Édesapjánál fontosnak tartja megemlíteni, hogy kiváló vőfély és társasági ember volt. Önmagát gondos, körültekintő és megbízható embernek mutatja be, aki nemcsak megözvegyült édesanyját gondozta, hanem megárvult testvéreit is kiházasította, mesterségében pedig jól működött. Elmondja apja és a maga házasságkötéseit.

Családtörténetét összekötötte Kunszentmárton török utáni, XVIII. század eleji újratelepítésének és általában a céhek, különösen pedig a helyi céhek történeti leírásával. Ezek identitástudatának valószínűleg két fontos pillérét jelentették. Maga és felmenői a XVII. századig takácmesterek voltak, ám nem kunszentmártoniak. A céhek történetét bemutató fejezete mutatja múlt iránti érdeklődését, jelzi, tudja, hogyan és miért kell a történelmet és történelmi tudatunkat újra és újra megcsiszolni. Az ún. „Megszálló levél” a város 1719. évi újra megszállásának története, amelynek a tanácsi jegyzőkönyvből kimásolt változatai mintegy a „kunszentmártoniság” igazoló okmányai voltak abban az időben, amikor a helyi polgárjogok ehhez és a redemptióban való részvételhez kötődtek. Ezért a legtöbb helyi család irattárában megtalálhatók voltak. Az a körülmény, hogy Ökrös József ezt lemásolta és a családjá, valamint a céhek történetével egy füzetbe összefűzve őrizte, mutatja érzelmi meggyőződését, de jelzi tudatos törekvését is, hogy igényt tart a tősgyökeres kunszentmártoni minősítésre. Amelyet már Kunszentmártonba költöző apja, Ökrös Ferenc megalapozott azzal, hogy egy helybéli családba beházasodott.

A második kéziratos forrás saját szerzőségű egyházi énekeinek gyűjteménye, amelyet 1862-ben állított össze. Ennek darabjait részben maga írta, részben pedig az alkalomnak megfelelően gyűjtötte és szerkesztette. Énekeskönyve főleg az egyházi év ünnepeinek rendjét tükrözi. Halottas énekei pedig más kunszentmártoni virrasztói előénekesek kéziratos füzetében őrződtek meg napjainkra. Énekszövegeinek felismerését, szerzőségének biztos jelét az akrosztichon alkalmazása adja. A versfőkben elrejtette az ÖKRÖS, ÖKRÖS JÓ(Z)SEF, ÖKRÖS JÓZSEF ÉNEKE stb. szavakat, s legtöbbször jelöli azt az ismert dallamot, amelyre a verse elénekkelhető volt. Ezt a két nagyterjedelmű énekgyűjteményét írásomban nem közlöm, mellékletként sem, terjedelmi okok miatt. Ezeket azonban más írásaimban már elemeztem.¹ E tanulmány szöveggözléseiben is találunk azonban akrosztichonos énekszövegeket: a Rózsafüzér Társulat jegyzőkönyvi fejezeteiben, valamint a százados céhünnepségre írott énekében.

A harmadik szöveg ugyanis Ökrös Józsefnek e százados céhünnepségre írott ünnepi köszöntő éneke, amelyet a kunszentmártoni céhes iratok őriztek meg.² A rövid feljegyzés azt jelzi, hogy Ökrös József nemcsak a vallásos élet, hanem a céhes, az iparos élet területén is elismert szervező volt, hiszen rá bízta a százados ünnep megszervezését s az ünnepi beszéd elmondását.

A negyedik, csak részben Ökrös József által írott kéziratos forrás a kunszentmártoni Elő Rózsafüzér és Éneklő Társulat jegyzőkönyve. Ennek megalapítója, s 41 évig első számú vezetője, jegyzőkönyvírója volt. A társulat megalakulásának történetét, valamint a működés intézményi kereteinek kialakítási történetét leírva, természetesen óhatatlanul önmagáról is vallott. (Lásd 2. Melléklet) Ezekből a válogatott idézetekből a közéleti Ökrös József mutatkozik be, akinek tervei, elképzelései vannak, amelyeket meg is tud valósítani, mert tekintélye van az egyházi és világi közigazgatás vezetői, valamint polgártársai előtt. Személyiségjegyei és egyéni képességei pedig alkalmassá teszik őt a nyilvános szereplésre.

Melyek ezek a tulajdonságok és képességek? A jegyzőkönyv és egyéb írásai alapján:

1. Állandó tájékozódás, olvasás és tanulás széleskörű érdeklődés alapján, amelynek középpontjában a vallás tanítása és az egyház története, az egyházi népénekanyag valamint az ipartörténet áll.
2. Jó kommunikációs képesség, amelyet a közéletben és a mesterségben szerzett tekintélye alátámaszt és támogat.
3. Jó helyzetfelismerés, jó emberismeret.
4. Körültekintő és alapos, megfontolt tervezés.
5. Jó szervezőképesség és készség.

¹ Barna 2001a., Barna 2001b.

² Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Levéltár, a kunszentmártoni céh iratai, 1865.

6. Költői véna.
7. Kiváló szónoki képesség.
8. Egyházhűség, mély vallásosság.

Mielőtt azonban e tulajdonságok és képességek, illetőleg a szövegek alapján leírnám és értelmezném, bemutatnám Ökrös Józsefet, mint „kései licenciátust”, előbb a vallásos élet szervező egyéniségeiről, valamint a licenciátus alakjáról kell általában szólnom. Azaz ismertetem általában és történetileg azt a szerepet, amelyet Ökrös József véleményem szerint a XIX. századi Kunszentmárton vallási életében betöltött. Ez adja meg munkám elméleti és társadalomtörténeti hátterét.

A vallásos élet szervező egyéniségei

Szerepek

E szerepek is a közösség működésének kereti között érthetők és értelmezhetők. A közösségek, köztük a vallásos közösségek működésében különböző igények jelentkeznek – ezek kielégítésére különböző mechanizmusokat, szervezeti struktúrákat és szerepeket hoznak létre. A vallásos életben tehát lényegében két szerep van: *papi* és a *laikus*. Sőt, a laikuson belül is eltéréseket találunk a laikus specialista és az egyszerű hívő szerepe között. E szerepek nemcsak kiegészítik egymást, hanem ütközhetnek is.

A laikus szerepek társadalmi megítélése, presztízse – jóllehet koronként változó – alapvetően két tényezőtől függ: 1. a teljesítmény, azaz a vállalt feladatkör ellátásának színvonala, 2. a szenthez való viszonya, a szenthez való távolsága/közelsége alapján. ezek komplementer tényezők, jóllehet megítélésük szubjektív és viszonylagos (kinek tetszik a kántor, kinek nem). Ennek alapján a katolikus és protestáns népnyelv is *szentembernek* nevezi azokat az embereket, akik a közösség vallásos életében bizonyos feladatokat, szerepeket felvállalnak: énekeseket, búcsúvezetőket, funérátorokat, énekszerzőket, társulatalapítókat és –szervezőket.³ A szentember-lét azonban nemcsak a szereptől függ, hanem a szerepet felvállaló egyéntől, mester-ségbeli tudásától, képességeitől, személyiségétől is.

Az igény, az elvárt közösségi viselkedés és az egyén adottságai/személyisége alakítja ki az egyéni cselekvésmódot, ami megfelel egy szerepnek. Egy-egy szerepnek csak a társadalom adott szerkezetében van jelentősége, ezek tehát korfüggőek. E szerepek kritériumai állandósulhatnak, stabilak lehetnek, de nem változhatatlanok. A szerepnek („szerepját-

³ Bálint 1942.

zásnak”) szabályai vannak. A szerepviseelő általában 1. eszerint él, 2. s őrzí e szabályokat.

Bár e szerepek általában is léteznek, történetileg változhatnak. Alakíthatják őket 1. maguk a szerepviseelő egyének, 2. a változó társadalmi igények, valamint 3. egyéb szabályozók, mint pl. az egyházi előírások, liturgikus reformok. (fáklyások,⁴ búcsúi énekes emberek.) Egy szerepviseelő egyén, specialista egyéni adottságainál fogva is visszahathat a szerepre: 1. pozitív módon, ha a szerepét jól ellátja, 2. vagy riasztóan, ha a szerepet nem a közösségi elvárás szerint tölti be. A szerephez hozzátartoznak 1. megfelelő szakismertek (pl. énekes – hallása, jó énekhangja legyen), valamint 2. egy elvárt életmód is, azaz a szerep jelen van a mindennapokban is.

Szociológiai megítélés szerint lényegében kétfajta társadalmi szerepe van: 1. *feladat szerep*, valamint 2. *kütiuntető szerep*, amely a vagyoni és a társadalmi helyzettel függ össze.⁵ A népi vallásosságban, a laikus vallási vezetőknél, a „szentembereknél” feladat-szerepről beszélhetünk. Ez a domináns. A feladat és a szerep azonban nem mindig fedi egymást, de a szerep sosem lehet túlsúlyos a feladattal szemben, hiszen nincs mögötte más legitimáló/megerősítő tényező, mint maga a feladat. Ezért ha a feladat módosul, akkor előbb-utóbb módosul maga a szerep is.

Szentemberek

„Vallásos népköltészetünk egyéni ihletései” című tanulmányában Orosz István válogatott énekeiről szólva *Bálint Sándor* azt írja, hogy „a klasszikus parasztkultúrában tehetségek elkallódásáról nemigen beszélhetünk, mert az alkotókészség a hagyomány és konvenció keretein belül is eleven erővel, gazdag változatossággal tud megnyilatkozni, és újításait a közösség szívesen ismeri el magáénak”.⁶ Az elmúlt évek kutatási eredményei, publikációi, amelyek a népének⁷, halotti búcsúztatók⁸, búcsús énekek⁹ és szerzőik (kántorok¹⁰, előénekesek, búcsúvezetők¹¹ stb.) vizsgálatával, elemzésével foglalkoztak valóban igazolják ezt a megállapítást. Ha mindehhez hozzávesszük még a XIX–XX. század máig feltáratlan és nem vizsgált kegyességi irodalmát, s a vallásos ponyvairodalmat¹², valamint a profán tematikájú, ritkábban vallásos motívumokat felmutató ún. félnépi alkalmi költészetét (vőfély-

⁴ Barna 1996.

⁵ Tomka 1992.

⁶ Bálint 1981. 54.

⁷ Barna 1983., Barna 1984.

⁸ Kríza 1983.

⁹ Kónya 1999.

¹⁰ Barna 1998.; Borus 1998.; Balla 1998.; Kovács 1998.; Silling 1998.; Molnár 1998.; Palatinus 1998.; Törköly 1998.; Klamár 1998.; Bózsó 1998.; Nagy Abonyi 1998.; Tripolsky 1998.; Beszedes 1998.; Czövek 2002.

¹¹ Bálint – Barna 1994. 248–260.; Varró 1998.; Józsa 1998.; Lelc 1998.; Faragó 1998.

¹² Pogány 1959.; Lengyel 1999.

versek, ünnepköszöntők, históriák), akkor valóban azt látjuk, hogy a múlt század második felében szinte még fel nem derített gazdagságban virágoztak ezek a műfajok, s éltek alkotóik. Úgy érzem, jelentőségüket mindmáig nem látjuk kellően. Alig ismerünk úgy egy-két alkotót, mint például a Bálint Sándor-i idézetben szereplő Orosz Istvánt¹³, vagy az utóbbi időben több kutatót is érdeklő jászárokszállási Varga Lajost¹⁴, vagy a Szeged környéki Engi Tüdő Vincét¹⁵. Elemzésükből pedig bizonyára a fenti megállapítás mellé olyanokat is sorolhatunk még, mint a korabeli divatok hatását mind a szövegben, mind a dallamban, a helyi énekgyakorlat regisztrálását, azaz a világi/profán szóbeli költészet és a vallásos költészet kölcsönhatását. Az ízlés megváltozását a vallásos népének esetében dallam és szöveg vonatkozásában. A populáris kultúra gyors térhódítását, a biedermeier kordivat érzelmességet erősítő hatását. Majd a gyorsan távolodó paraszti (falusi) és polgári (városi, intellektuális) vallásosságot. Az egymástól messze került hivatalos vallásosság és a népi vallásgyakorlás szemléletét. S a mindezt hasábjain is tükröző, s mind szélesebb körben terjedő, országos vagy helyi alapítású vallásos folyóiratok, újságok sorát.

Licenciátusok

Licenciátusoknak azokat a férfiakat nevezeték, akik anélkül, hogy egyházi rendet viseltek és az ahhoz szükséges iskolát végeztek volna, bizonyos funkciókat láttak el a vallásos életben.¹⁶ Megjelenésüket és a katolikus egyház általi elfogadásukat külső körülmények kényszerítették ki¹⁷: a katolikus egyház szervezetének XVI–XVII. századi szétesése a reformáció és a török hódoltság következtében. S az ennek révén előállott nagy paphiány. A megtűrt gyakorlatot 1628-ban a Pázmány Péter által összehívott nagyszombati zsinat törvényesítette és szabályozta.¹⁸ Legfontosabb feladatuk a tanítás, katekézis és a prédikáció felolvasása, vagy mondása volt. Emellett kereszteltek, eskettek és temettek, vezették az ájtatosságok énekeit és imádságait.¹⁹ Gyakorlatilag ugyanazok a jogok illették meg őket, mint a plébánosokat. Járándóságaikról is az egyházmegyei zsinatok gondoskodtak.²⁰

Fontos feladata volt a licenciátusoknak a hitoktatás, a katekézis.²¹ Ez jelezheti, hogy a licenciátusi intézmény gyökerei a tanítókhoz (is) visszanyúlnak.²²

¹³ Bálint 1942.; Bálint 1981.

¹⁴ Antalóczy 1986.; Lugossy 1998.

¹⁵ Sávai – Grynaeus 1994.

¹⁶ Juhász 1921. Szakály 1983. 737.

¹⁷ Sávai 1997. 82.

¹⁸ Sávai 1997. 90.

¹⁹ Sávai 1997. 99.

²⁰ Sávai 1997. 100.

²¹ Sávai 1997. 196–205.

²² Sávai 199775–79.

A paphiány XVIII. századi fokozatos megszűnésével a licenciátusok tevékenységére általában is csökkent és/vagy megszűnt az igény. Ez megmutatkozik az egyháznak a velük szemben tanúsított véleményében is. A laikusokat a század végére kiszorították a pasztorációból. A XVIII. században klerikalizálódott a római katolikus anyaszentegyház, amelyben a felszentelt személyeknek volt meghatározó szerepe. A laikusok, s elsősorban a licenciátusok visszaszorítását erősítette a felvilágosodás – amelynek szellemiségében folyt a papképzés is –, amely elutasította a népi vallásgyakorlatot. A liturgia kettévált: a latin nyelvű szertartással párhuzamosan folyt a népnyelvi éneklés, a templomi ájtatosságokat kiegészítette a paraliturgia. A felvilágosult szellemben nevelt és képzett papság, az egyház ezzel nem tudott mit kezdeni. Ráhagyta ezeket a paraliturgikus ájtatosságokat, különösen az alföldi tanya-világban a licenciátusok utódaira: énekes emberekre, búcsúvezetőkre, akik vezették és irányították.²³ Feladataik közé tartozott a búcsújárás, a paraliturgikus ájtatosságok szervezése, a tehetségesebbek pedig alkalmi énekszerzők is lehettek.²⁴

Ezekre a gyökerekre Kunszentmárton esetében is rátalálunk. Az 1686-ban elpusztult, s a katolikus Jászságból 1717–1719 között újranevesített Kunszentmártonban az 1718. szeptember havától induló egyházi anyakönyvezés szerint az első időben Sydó (Zsidó) Mátyás ludimagister (kántortanító) keresztelt, temetett és vezette a templomi ájtatosságokat. Mindezt a kibocsátó község, Jászapáti plébánosának engedélyével.²⁵ 1719. május 29-től azonban már Lenkes Péter szerepel, aki magát az anyakönyvben így titulálja: „Ego Petrus Lenkes Frater Licentiatu baptisavi ...”²⁶ Ezt a szerepét 1720. júliusától a csongrádi plébános felhatalmazásával és távollétében végzi: „Ego Petrus Lenkes Ludimagister in absentia Rdi Patris baptisavi ...”²⁷ Figyelemre méltó, hogy csak keresztelt, s nem esketett. A keresztelési bejegyzéseknél is megjegyzi nem egyszer: „in necessitate” vagy „in summa necessitate”.²⁸

A későbbi adatok arról tanúskodnak, hogy kinvezett plébános, majd káplán(ok) is kerülve Kunszentmártonba, a licenciátusok tevékenysége megszűnt. Az írott források azonban nem szólnak arról, hogy a laikus hívek között voltak-e előénekesek, búcsúvezetők, akik a templomon kívüli ájtatosságokat szervezték. Feltételezhetjük, hogy igen és folyamatosan.

A továbbiakban összevetem az Ökrös Józsefről szóló adatokat a szerepről és a licenciátusról fentebb mondottakkal.

²³ Bálint 1942. 27–29., Sávai 1997. 205–218.

²⁴ Bálint 1981., Lugossy Ilona 1998., Varró 1998., ifj. Lele 1998., Faragó 1998., Csókás 1998.

²⁵ Dósa – Szabó 1936. 120.

²⁶ Dósa – Szabó 1936. 121.

²⁷ Dósa – Szabó 1936. 123.

²⁸ Dósa – Szabó 1936. 123.

Ökrös József, a kései licenciátus

A vallásossággal szemben támasztott, fentebb említett általános igényeknek (szerep) és a tömören ismertetett licenciátusi hagyományoknak mindenben megfelelt a XIX. századi Ökrös József élete és működése. Összetett, gazdag egyéniség volt: énekes ember, „főénekes”, társulati szervező, búcsúvezető, vallásos prózai szövegeket („prédikációkat”, tanításokat) író ember, termékeny énekszerző. Valamint a közösségi élet ünnepi alkalmainak, szertartásainak, ünnepeinek szervezője, alakítója, irányító formálója.

Ökrös József 1816. március 19-én született Kunszentmártonban Ökrös Ferenc takácsmester és Ferentzi (Szénási) Erzsébet gyermekeként. Az elemi iskolai két vagy három osztályt az 1820-as évek közepén végezhetette. Majd apjánál tanulta a takács mesterséget. 1835-ben indult vándorútra, először Csongrádra, majd Mohácsra ment. Innen tért vissza Kunszentmártonba 1837-ben. Visszaemlékezése szerint 1838-ban lépett be a céhbe. A céhes iratok alapján azonban a takács céhnek már 1837. június 11-én lett mesterként tagja.²⁹ 1839-ben november 24-én megházasodott, nőül vevén magának „Szabo Annát, Szabo Janos Tanátsnok Ur Leányát”. 1893. január 21-én halt meg. Sírjának helyét nem ismerjük. Fényképe nem maradt fenn.

A társulatalapító

Buzgó katolikus ember volt. 1845-ben fáradhatatlan és jó szervezőként éneklő, 1851-ben pedig rózsafüzér és 1856-ban temetkezési társulatot alapított³⁰, ezeket vezette és működtette. E társulatok azonban nemcsak mint új vallási intézmények voltak jelen, hanem működésük során új vallásgyakorlási, ájtatossági formákat is kialakítottak. Ezek megformálásában nagy része volt Ökrös Józsefnek, ha nem ő maga javasolta és szerkesztette meg őket. Az 1845-ben megalakított Éneklő Társaság vezette be Kunszentmártonba a nagybőjti vasárnapokon, szerdákön és pénteken végzett keresztút járását, amely még az 1850-es években fennállt.

Az 1851-ben elindított, a század második felében nagyon népszerű, s a templomon kívüli vallásgyakorlási formákat integráló Rózsafüzér Társulat a társulati ünnepek és ájtatosságok egész sorát integrálta és hozta magával: *társulati miséket* a társulat választott Mária-ünnepein – Szeplőtelen Fogantatáskor (december 8.) az ala-

²⁹ Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Levéltár, Kunszentmártoni Egyesült Céh iratai, Takács céh jegyzéke 1852 (?)

³⁰ Barna 1998. passim.

pítás, Gyümölcsoltó Boldogasszonykor (március 25.) a társulat felszentelésének emlékére, október első vasárnapján a Rózsafüzér Királynéja tiszteletére. Az ezt követő hétfőn a társulati halottak miséje volt csakúgy, mint a Halottak napja utáni napon. Ökrös József javaslatára vezették be *Halottak estéjén a két temető közötti esti processziót*. Az évi rend mellett rendszeresebbek voltak az *első vasárnapi titokcseréhez*, „cédulaváltáshoz” *kötődő ájtatosságok*: a vasárnapi *nagymise előtt a társulati ének* – Ökrös József szerzeménye – eléneklése, majd az első vasárnapi délutáni litánia után a társulati jelvények alatt vezetett *körmenet a Szeplőtelen Fogantatás-szoborhoz és ott ájtatosság*.

A *társulati jelvényeket* nagy tudatossággal, a színek s egyáltalán a szimbólumok ismeretében tervezték meg és csináltatták meg: két fehér társulati lobogót, amelyeket a 15 főből álló – ahány rózsafüzér titok van – Mária-lányok csoportja hordozott körmeneteken a hordozható Mária-szoborral együtt, öt fehér fáklyát, rajtuk 3–3 szál fehér rózsával a rózsafüzér titkait jelképezve, amelyeket pedig a társulati férfiak tartottak az oltárnál és vittek a körmenetekben. E tárgyak a Mária-ünnepeken és a körmenetekben a társulatot reprezentálták a nyilvánosság előtt. Kialakításukban Ökrös Józsefnek döntő szava volt. Mutatván, hogy Ökrös nagyon jól ismerte azt a vallási kultúrát, s az azt kifejező szimbolikus vallási nyelvet, amely a Mária-tiszteletben, s a rózsafüzér ájtatosságban használható s megjeleníthető. Tudra is őket használni, s tudott belőlük építkezni.³¹ Mindehhez az volt szükséges, hogy Ökrös József benne éljen nemcsak a helyi vallásos kultúrában, hanem legyen egy viszonylag magas szintű vallási műveltsége is.

Figyelemre méltó az 1850-es évek legelején a Szeplőtelen Fogantatás erős kultusza Kunszentmártonban. Szobra a XIX. század első harmadától áll az egykori plébánia-kert kerítése mellett.³² A szeplőtelen fogantatás dogmájának kihirdetése ekkor már a levegőben volt, ám csak 1854-ben következett be.³³

³¹ Úgy érzem, ebben az esetben is, a vallási kultúra területén is jól használható Eric Hobsbawm gondolata a kitalált vagy feltalált hagyományokról, amelyek mindig egy meglévő kulturális készletből, nyelvből építkezve alkotnak meg egy szerkezetben olyan új formát, amely megfelel az igényeknek. Hobsbawm 1983.

³² Józsa 1999. 231–234.

³³ Szimbolikusan ezt erősítette meg 1858-ban a Lourdes-i Mária-jelenés, amelynek Kunszentmártonban is nagy visszhangja volt. Hamarosan népszerű lett a lourdes-i ájtatosság, hívó kunszentmártoni emberek hozattak vizet Lourdes-ból, a XX. század elején pedig különvontas zarándoklat keretében többen is meglátogatták a dél-francia kegyhelyet.

Az énekszerző

Ökrös József összeállított (lemásolt?) 1862-ben egy 400 oldalas magyar nyelvű misekönyvet³⁴, amelyhez egy énekgyűjteményt csatolt, ennek 80 oldalán saját, akrosztichonnal ellátott énekszövegeit közli. Ezek többsége különböző ünnepekre írott szöveg. Ezt tekinthetjük egyfajta szerzői válogatásnak is. Ökrös József ezt követően még sok énekszöveget írt, amelyeket más alkalommal már elemeztem.³⁵ Ünnepekre írt, valamint halottas énekei nagy számban fennmaradtak az 1860–1940 között készített kunszentmártoni és mesterszállási³⁶ kéziratos énekeskönyvekben. Ennek magyarázatát azonban még nem tudom megmondani, hogy miért szerepelnek Ökrös-szövegek egymástól nagyon eltérő arányban az egyes énekeskönyvekben. Elemzésünkbe azonban csak azokat a szövegeket lehetett egyelőre biztonsággal bevonnunk, amelyek minden kétséget kizáróan saját szerzeményei. Ezek pedig az akrosztichonnal ellátott szövegek, jóllehet saját megjegyzéseiből is tudjuk, hogy nem akrosztichonos énekszövegeket is szép számmal írt.

Ökrös József vallásos prózai szövegeinek szintén több forrása van. Egyik fontos forrás az Élő Lelki Rózsafüzér Társulat jegyzőkönyve³⁷, amelyben a temetői kápolnák és keresztutak felállítását szorgalmazó beszédei olvashatók. Ezek egy részét külön füzetben is leírta.

Ökrös József gyakorlott író, termékeny énekszerző illetve szorgalmas énekgyűjtő, jó tollú elbeszélő és énekszerző volt. Mindez meg is látszik bejegyzésein. Lehetséges, hogy ebben valami szerepet játszott a családi hagyomány is: apjának vőfélykedése, s erre támaszkodó alkalmas egyéni adottsága.³⁸ Egyes jegyzőkönyvi részletei, főleg a számára fontosnak tűnő társulati eseményekről, jól megfogalmazott, kerek epikus történetek. Példának említhetem a megalakulás körülményeit (1–12. oldalak), a tár-

³⁴ A misekönyvet, amit Kuna János kunszentmártoni lakos ajándékozott a r.k. plébániának, jelenleg Józsa László birtokában, nem tudtam még azonosítani. A kéziratos másolatban címlapja hiányzik. Tartalmi beosztása a következő: I. rész a 76. oldalig – *Napi imádságok*, a II. rész (77–124. oldal) címe – *Hétközheli hitélet*, III. rész (125–174. oldal) címe – *Holnapbeli hitélet*, IV. rész (175. oldaltól) címe – *Esztendőbeli hitélet*. Ezen belül a 172–173. oldalon egy akrosztichonos ének látható: *Fülöp Imre éneke*, a 183–184. oldalon egy Mezei *Mennyből alászállott* ... kezdetű adventi, a Mutató tábla után pedig egy másik Mezei, *Mennyei szent Atyám* ... kezdetű ének olvasható.

³⁵ Barna 2001a, Barna 2001b.

³⁶ Mesterszállás egészen 1897-ig Kunszentmárton pusztája, külterülete volt 20 km távolságban a város törzsterületétől. Benépesedése az 1853. évi tagosítás után rohamos volt. Lakói viszont csaknem kizárólag az anyavárosból kerültek ki. Innen a szoros kapcsolat a két település között századunk közepéig. Barna szerk. 1995.; Barna – Gulyás szerk. 1996.

³⁷ Barna 1998.

³⁸ Barna 1998.; Gunda 1998.

sulati lobogókészítés (46–48) ennek felszentelési ünnepségét (54–55.) vagy a templomi stációs képek készíttetésének részleteit leíró (75–76.) jegyzőkönyvi fejezeteket. Ezek gyakran az élőbeszéd stílusfordulatait is jól visszaadó narratívumok.

Rózsafüzéres éneket tartalmaz az Élő Rózsafüzér Társulat jegyzőkönyve is. A rózsafüzéres énekek nyomtatásban is megjelentek, az elemzéshez a nyomtatott változatokat is felhasználtam.³⁹

A nyomtatásban is megjelent társulati énekfüzete szövegét bemásolta a Rózsafüzér Társulat jegyzőkönyvébe is. (Lásd 2. Melléklet!) A prózai könyörgések mellett a füzetben három strofikus cantio (népének) található. Az első lényegében Szűz Mária dicsérete, Ökrös József szerzeménye ugyan, de nem akrosztichonos szöveggel. Egyik legjobban sikerült szövege Ökrös Józsefnek. Szép, gyakran az ó- és újszövetségi helyeket idéző költői képei vannak. Szűz Máriát dicsérve halmozza a jelzőket és a hasonlatokat: Mária „virágnak virága”, „rózsák rózsája”, „teremtés remeke”, „Szent Lélek rejteke”, „názáreti kert neveltje”, akinek Üdvözletekből állítanak össze füzért, amelybe az ember szerelme bele van tűzve. Akrosztichon alkalmazásával, gördülékenyen és leleményesen írta meg a 3x5 titok strófáit. A füzetet Mezey János kántor érzelmes, tipikus biedermeier vallásosságot árasztó énekszövege zárja be.

Ökrös József valószínűleg ösztönösen tudta, hogy az énekelt verses szöveg könyvben és jobban memorizálható, mint a prózai szövegek.

A halottas énekek szövegéből a halálról szóló keresztény tanítás tükröződik.⁴⁰ Alapja a megváltottság biztos tudata, a feltámadásba vetett hit és remény. Több énekszövegnek van egy határozottan felismerhető szerkezete és íve: elindulnak a halálélmény földi világától, elvezetnek a mennybe (a túlvilágra), majd pedig visszatérnek a földi létbe, s a jó halál és az egyéni üdvözülés érdekében a túlélőknek tanácsot adnak, példázattal zárulnak. Bár a halállal találkozás minden embernek személyes élménye és személyes életének kérdése, Ökrös József énekszövegeiben a halálélmény és gyász általános jellemzői olvashatók ki. Ez természetes is, hiszen e szövegek már nem az egyénnek, a halottnak, hanem a hátramaradt gyászoló közösségnek szólnak.

Az énekszövegek a halott nevében, egyes szám első személyben, néhány esetben pedig egyes szám harmadik személyben szólnak. Mégsem búcsúztatók az egyes szám első személyű énekek, bár némely szöveg azokkal szoros formai/tartalmi rokonságban áll. Kunszentmártonban nem volt szokásos a sok helyütt máig élő búcsúztatás, amelynek a rokoni kapcsolatok szerint megszabott sorrendje volt. Több énekszövegben (pl. Kurucz Jánosné 48. ének) a halott visszatekint saját életére. A ravatalt/sírt körülálló gyászolóktól az elhunyt imát kér, mert tudja, hogy az ember csak

39

A szövegelemzést a tartomelemzés módszerével végeztem el. Krippendorf 1995.

40

Barna 2001.

életében tehet az üdvösségéért, holtá után vezekelnie kell vétkeiért, érte viszont fel lehet ajánlani imádságot, pl. a rózsafüzért.⁴¹ Minden énekszövegben ott a bizalom, a remény, a megváltottság érzése, hiszen a keresztyén tanítás szerint Jézus kereszthalála reményt ad az örök életre, a mennyei boldogságra. A földi élet pedig erre készülés, az igaz boldogság keresése, azaz egy örökös zárandoklás. Ezek a tartalmi idézetek már összefüggésben vannak az énekeknek a halálról és a túlvilágról szóló mondanivalójával.

Az énekek végigkísérik a temetési szertartás minden állomását: vannak énekek a koporsóba tételre, a temetőbe kísérésre, a sírbatételre. Ez tehát a funkcionalitásnak egy másik szintje és rendje. Másrészt megfelelő szituációra szánt szövegek voltak ezek, hiszen Ökrös József verselt özvegy halálára, gyermek és öregember halálestére, rózsafüzér társulati tag vagy oltáregyleti tag halálára is.

Az 1869-ben elkészült Alsó temetői kápolna keresztfeltételére Ökrös József írt egy verset, amelyet saját feljegyzése szerint elszavalt az ünnepségen. Azaz nem el-énekelt, hanem elmondott, azaz szövegversről, s nem énekről van szó, amely ritkának minősíthető az adott társadalmi körben és korban.

Ennek a versnek minden versszakában gondolatpárokra épít, amelyek a mennyei és a földi szférát párhuzamba vonják és összekötik. Jézus Krisztust dicsőítjük az elkészült kápolnáért, amelyet Isten tiszteletére emeltünk, valamint a nép, s az építők öröme, tetszésére. Kegyelmet nyerjen minden ide jövő, s adakozó jőtevő. S a Hétfájdalmú Szűzanya tisztelete mellett szolgáljon e kápolna az itt nyugvó holtak és az adakozók lelki üdvösségére.

A fennmaradt céhes iratokból látjuk, hogy Ökrös Józsefet bízták meg 1865-ben a kunszentmártoni céhek százados ünnepségének megszervezésével. Amúgy is céhes mester volt, s a szertartások szervezésében járatosnak vélhették. Erre az alkalomra Ökrös akrosztichonos miseénekeket, valamint a szentmisét követő, templom mellett megrendezett világi gyűlésre éneket/nótát szerzett. (Lásd 3. Melléklet!) A miseénekek gondolati íve, amelyet ellentétpárokból fogalmazott meg, nagy tudatossággal a földi világtól a mennyeiig ível. Először a száz év előtti elődökre emlékezik, akik mind halottak. Tettükkel a jövőt szolgálták, hisz száz év után is létezik a céh. A céh vezetői a későbbi (mai) generációk jóakarói voltak. Sírjaik porán ma az unokák járnak, ők viszont az örök nyugalomra, a mennybe jutást várják. A száz évért való hálaadás a folyamatosságot mutatja, amelyért dicsőség legyen a mennyben, békesség és egyetértés e földön. Isten a midenség ura és fenntartója, előtte a mennyi seregek, s kiváltképp a földi emberek is meghajolnak. Isten irlalma mellett a földi király kegyének is köszönhető a céhalakítás. Az elődök istenfőlők és egyházhűek voltak (of-

⁴¹ Kiss Mihály énekeskönyve 62.

feráltak, keresztet csókoltak, patrónusukul Szent Istvánt és Szent Imrét választották), kövessük mi is őket mai emberek. Mások az Isten távlati, mint az emberek korlátai: Isten előtt száz év annyi, mint egy nap. Istent az Oltáriszentségben áldanunk, magasztalnunk kell.

A céhek centenáris világi ünnepségére írott ének szövege már profánabb. Benne az öröm kifejezése és a kronológikus időrendi áttekintés a meghatározó. A Mária Terézia által adott kiváltságot Ferenc császár megújította 1819-ben, amikor a város fennállásának első százados ünnepségét is tartotta. Örüljön a polgárok együtt az iparosokkal. Ökrös poharat emel a királyra, a bíróra, az előljárókra, a céhbiztosra, a céhelöljárókra, és a céhtagokra. Szerinte át kell adni a tradíciót az utódoknak.

Énekszövege, amelyet egy magyar nóta dallamára énekelt el, a céhek életét a város történetéhez kötve mondja el, összekötve így a múltat a jelennel, amely a jövőt szolgálja. A vers egyúttal a fennálló társadalmi rendet is legitimálja, hiszen az akkori uralmi struktúrának megfelelő sorrendben köszönti a királyt és a polgárokat.

A százados céhünnep énekeinek alap gondolata, hogy keresztény hittel és Istenre hagyatkozással mindig a jövőbe kell nézni, a jövőt kell szolgálni.

A tanító Ökrös József (prózai írásai)

A Rózsafüzér Társulat által szervezett új ájtatosságokra összegyűlt tömeget használta ki Ökrös József arra, hogy elsősorban a rózsafüzérről oktassa, tanítsa az egybegyűlteket. Erre volt plébánosi felhatalmazása. A rózsafüzér ájtatosságát és társulatát népszerűsítő beszédeit is felvette a társulati jegyzőkönyvbe. E beszédek, a vallási propaganda jól kimunkált darabjai (pl. 39–43., 68–69. oldalakon), témájából felkészült, tájékozott, olvasott embernek és jó szónoknak mutatják őt.

Halottas énekei mellett prózai írásaiból a gyász reprezentálása mellett megismerjük a korabeli ember felfogását a jó halálról, a hirtelen halálról (=készületlen, váratlan halálról), a halálokokról, a halálhoz való viszonyáról és a meghalás kultúrájáról, azaz a halálhoz vezető útról. Valószínű, hogy ez nem Ökrös József egyéni, vagy a szűkebb kunszentmártoni katolikus közösség véleménye, hanem a korabeli katolikus felfogás helyi tükröződése. Ezt támasztják alá az elemzésbe bevonható prózai szövegek is, amelyeket a temetői kápolnák és keresztutak felállítására érdeklődött és írt. Hét prózai szöveget lehetett bevonni elemzésünkbe: 1./ *Temetési egyletek (é.n.)* 2./ *Mária, a haldoklók segítője (é.n.)* 3./ *Halottak napján beszéd, 1854.* 4./ *Halottak estéjén elmélkedés a temetőben, 1856.* 5./ *Halottak estéjén, 1857.* 6./ *Kálvária kápolna építésére beszéd, halottak estéjén, 1868.* 7./ *1869. Az Alsó temetői kápolna toronygomb és -kereszt feltételére elmondott beszéd és versek.* E prózai munkák egy része prédikáció. Legjobb tudomásom szerint pedig prédikálni laikusokat az egyház nem

engedett, tartva a téves tanítás lehetőségétől. A korabeli plébánosok Ökrös Józsefnek mégis megengedték, hogy temetőben, a Rózsafüzér Társulat templomi miséje után(?) beszéljen, tanítson, kápolna építésére és adakozásra buzdítson.

Nem kizárt azonban az sem, hogy az 1854 Nagypéntekjén, kunszentmártoni Felvégben álló Veres keresztnél⁴² elmondott, s a rózsafüzért népszerűsítő beszédje nem saját fogalmazványa, hanem valamelyik újságból, folyóiratból vette. Ám ez sem von le semmit a jól szerkesztett szöveg értékéből. Azt pedig jelzi, hogy Ökrös József el tudta fogadni az abban leírt gondolatokat, mert hiszen továbbította is polgártársainak.

A jól megszerkesztett beszéd (lásd 4. Melléklet! (39) oldaltól) bevezető része ellentétpárookra épül, finoman aktualizál és apologizál. Arra utal, hogy az adott alkalommal (Nagyböjt) alig néhányan mondják csak a fájdalmas olvasót („bánatos olvasót”), pedig Kunszentmárton katolikus város. Az ok: a tudatlanság. Ezen akar ő segíteni, ezért beszél a szentolvasóról, s ismerteti beszédje vázlatát. Ennek kapcsán utal az újonnan alakult Rózsafüzér Társulatot elítélő véleményekre (új találmány, cifra imádság⁴³), visszautasítva azokat. Beszédének következő két részében először röviden a rózsafüzér titkait mutatja be találó hasonlatot használva (rózsa és részei: virág, tövis, levél; rózsafüzér és titkai: örvendetes, fájdalmas, dicsőséges), érthetően és képszerűen fogalmazva. A titkok áttekintése mutatja, hogy az olvasó = a Szentírással, azaz nem eretnység, s nem tévtanítás. Ezt követően minden társadalmi réteget és foglalkozást (halász, pásztor, földműves, katona stb.) megszólítva az olvasó végzésére buzdít, a foglalkozásokat bibliai párhuzamba is állítja (pl. halászok voltak az apostolok is). Még mindennapi életünk tárgyai is – bibliai párhuzamba állítva – a rózsafüzérre emlékeztetnek, amely a katolikus kereszténység szimbóluma lett. Az egyház ajánlására hivatkozással legitimálni kívánja a helyi társulati kezdeményezést. Erről, kiemelve a plébános szerepét, dícsérőleg szól.

Beszédjének célja az oktatás mellett buzdítás, példaadás és konfliktus-oldás is volt.

Mindezek az idézetek, szövegelemek, gondolati tartalmak azt jelzik, hogy Ökrös József sok mindent elolvashatott kora kegyességi irodalmából. Hogy miket, nem tudjuk, mert alig egy-két helyen utal erre kézírataiban, általában pedig nem jelzi. De a templomi igehirdetésen kívül szinte biztosnak látszik, hogy vallási ismereteit olvasmányélményeiből tudatosan is gyarapította. Kézírataiban csupán egyetlen alkalommal, éppen a Szentolvasó magyarázatánál, említi meg, hogy szövegének forrásánál „Katholika Néplapból, Október 3-dikán 1858”.⁴⁴ Valószínűleg utazott is (Eger, Esztergom, Máriaradna) olyan helyekre, ahol vallásos irodalmat vásárolhatott. A XIX. század második felében már több kunszentmártoni család járatott újságot.

⁴² Józsa 1999.

⁴³ Vö.: Barna 1998. 40.

⁴⁴ Barna 1998. 46.

Közöttük lehetett az Ökrös család is. Ebből a korból egyedül a jászladányi Orosz István olvasmányait ismerjük – részben. Ezek címeit – sőt nem egyszer beszerzésük módját is – leírta. Az elemzésbe bevonhatjuk ugyan a múlt századvég kunszentmártoni plébániai könyvtárát, amelynek jegyzékét ismerjük. Ám nem tudjuk, hogy ebből Ökrös József mit olvashatott. Egy alaposabb tartalmi elemzés természetesen hozhat eredményeket, hiszen – ha nem is az énekeiben, és prózai írásaiban – Ökrös József gyakran hoz példát nemcsak a Szentírás különböző helyeiről (ószövetségi könyvek, az Apostolok Cselekedetei, levelek), hanem a szentek életéből, az egyház történetéből. Az énekszövegek szempontjából is egy alaposabb formai és tartalmi elemzés lesz a megmondhatója, hogy kora mely énekeskönyveit használta fel, melyek énekanyagára épített tudatosan vagy szabadon használható közkinsnek tekintve szinte természetesen (mint Bálint Sándor szerint Orosz István). Amit biztosra mondhatunk, az egyrészt a Zsasskovszky énektár, hiszen az egri főegyházmegyében akkoriban azt használták, másrészt a kunszentmártoni Mezey kántorok énekeskönyvei, hiszen azok a legtöbb kunszentmártoni család tulajdonában megvoltak, különösen Mezey Nepomuk János 1883-as kiadású Egyházi énekkönyve. Ezekben halotti énekek is vannak.⁴⁵

Néhány tanulság

Láttuk tehát, hogy Ökrös József szerepvállalásában megvoltak mindazok a funkciók, amelyek tevékenységét a licenciátusával összekötik, s netán azonosítják: búcsúvezető, énekszerző, előénekes, a paraliturgia szervezője, társulatalapító, vallási ismeretek közvetítője. Nem keresztelt, nem esketett és nem temetett azonban, arra szükség sem volt, hiszen a XIX. században Kunszentmártonban már több pap is működött. A liturgia szolgálatára 1845-ben alakult meg az *Énekes Társulat*, a helyi népnyelvben *Szent Lélek Céhe* Ökrös József vezetésével, amely – jóllehet három éves működés után magától megszűnt – az egyesületi gondolat fenntartója lett, s így újabb társulat megalakításának inspirálójává vált a következő évtizedben. Miután a liturgiában való segédkezés és közreműködés Kunszentmártonban elsősorban a mindenkori kántorok⁴⁶ feladata volt, az énekesek, így Ökrös József is főleg a paraliturgiát szolgálták ki. Nagy érdemei vannak a kunszentmártoni temetői kápolnák megépíttetésében is.⁴⁷ Ezáltal újabb szakrális teret alkotott Kunszentmárton közössége számára, amely nemcsak a hivatalos liturgiák, hanem a paraliturgia színterévé

⁴⁵ Barna 1983., Barna 1984.

⁴⁶ Barna 1983., 1984., Dósa – Szabó 1936. 177–193., Bálint 1942. 30.

⁴⁷ Barna 1995.; Józsa 1992.; Józsa 1998.

is vált 1869 után. Az Alsó temetői kápolna pedig egyfajta *deponia pia* funkciót tölt be immár közel másfél évszázada.

Ökrös József tevékenységével és „egyházias kultúrájával azt a szakadékot hidalja át, ami a jozefinizmus kényelmes józanságában nevelkedett lelkipásztor és a vallás heroikus élményét hordozó nép között sokszor vált a XIX. század folyamán olyan feltűnővé”, – idézzük Bálint Sándor megállapítását.⁴⁸ Elfogadjuk Bálint Sándor véleményét, s azt érvényesnek tekintjük Ökrös Józsefre is, hogy „a XVIII. század katolikus újjászületésében ismét paphoz (jutó közösségekben) a licenciátusok hivatása tulajdonképpen véget ért volna, de régi szerepkörükből több mozzanatot, így a búcsúvezetést, templomi előimádkozást és éneklést, egyéb tennivalókat, egyszerűen a helyi hagyományt továbbra is megtartják ... E típus serénykedik a régivágású közösségek, jámbor társulatok vezetésében. Bizonyos az is, ... hogy a kultuszban ők őrzik ... a parasztság jellemző kollektív megnyilatkozásait, orális gyakorlatát”.⁴⁹

Ökrös József esetében ezzel szembe, vagy ezek mellé lehet állítani, hogy elsősorban az írással élt. Kézíratos, sőt, nyomtatásban is megjelentetett énekszövegeit azonban nem tekintjük másnak, mint írásba foglalt / nyomtatott szóbeli, orális közköltészetnek.

Ökrös József az átlagosnál magasabb egyházas műveltségű, öntudatos ember volt, aki tudatosan felvállalt szerepkörében a licenciátus hagyományok folytatója és a típusnak tekintett jászladányi Orosz István méltó kortársa volt. Az a típus, aki Bálint Sándort idézve „a közösség szószólója, az ünnepek szertartásmestere, aki biztosítja a hagyományos rendet, ismeri az íratlan tradíciókat, amelyeknek értelme talán már el is homályosult, mégis ragaszkodnak hozzájuk, mert valami magasabb szimbolikus jelentést éreznek bennük. Ez a személyiség meg tudja adni Istennek, ami Istené és az embernek, ami az emberé. Ismeri az évszázados kultikus gyakorlatot, az ünneplés etikettjét, vagy legalábbis annak beidegzett formáit és így képes arra, hogy a közösség egyes tagjaiért ... Isten, ember előtt helyt álljon. ... Úgyel a közösségi kultusz teljességére, amelyet a pap műveltsége, társadalmi helyzetének különbözése folytán már nem tölt be egészen.”⁵⁰ Bár elismeri plébánosa, papja tekintélyét, a maga területén nagyfokú önállóságot, mégpedig felelősségteljes önállóságot mutat. A maga eszközeivel végzi és segíti a hívek pasztorációját.

Úgy látszik azonban, hogy ennek az embertípusnak a XIX. század végi Kun-szentmártonban sem volt elismertsége már. A helybeli születésű Dósa József plébános ugyan Ökrös József 1891. évi szóbeli lemondásakor még személyes elismeréséről és tiszteletéről biztosította, s javasolta, élete végéig hagyják meg rózsafüzér társulati világi elnöki tisztségében, egy évvel később azonban már – jegyzőkönyvi kö-

⁴⁸ Bálint 1942. 26.

⁴⁹ Bálint 1942. 27.

⁵⁰ Bálint 1942. 15–16.

szönettel – elfogadta írásos lemondását.⁵¹ Újabb egy évvel később pedig meg sem említi Ökrös József halálát a Rózsafüzér Társulat jegyzőkönyve, holott más esetben megtette. Miért? Olyan konfliktus áll a háttérben, amelyet a jegyzőkönyv lapjairól nem lehet kiolvasni? A figyelmesség Ökrös József sajátja volt, utódai pedig nem értek fel hozzá figyelmességben és szellemi színvonalban? Vagy ez a körülmény jelzése annak, hogy lejárt az ilyen figurák ideje, s a századvég vallásosságában a hozzá hasonlók már nem volt, nem lehetett szerepe? Ma már csak találgathatunk, de valószínűleg mindegyik fölvetésben lehet igazság.

Dósa József aktív bekapcsolódása a társulat munkájába értelmezhető úgy is, hogy a klerikus egyház a laikus vallásos társulat és vezetői, az énekes emberek működésére is kiterjesztette ellenőrzését, irányítása alá vonta, s végső soron sorvadásra ítélte. A XX. században megalakult újabb vallásos társulatok mind erős papi irányítása alatt működtek. A XIX–XX. század fordulójára megjelent Kunszentmártonban egy új típusú vallásosság, amely egy erősen individualizálódott, az egzisztenciális kérdésektől erősen eltávolodott, s vasárnapi hangulattá alakított vallásossággá vált. Ennek képviselői a helyi tisztviselők, a helyi birtokos réteg értelmiséggé vált tagjai. A minta értéke nagy volt. Ekkor alakult ki az „úri hölgyek” vasárnap déli fél tizenkettes ún. „szagos misére” való járása, a parasztnéppel nem keveredtek. Az izzadságszagú vallásosság gyalogos zarándoklataival, vezekléseivel, keresztyársaival és virrasztásaival visszaszorult. Bár a népi vallásosság megmaradt annak, ami volt, komplementer vallásosságnak, de mind szűkebb körben érvényesül. Még szentemberei is vannak, mai énekszerzők, előénekesek, búcsúvezetők. A racionálissá üresedett klerikus egyház, s a vasárnapi vallásosság azonban nem tud mit kezdeni velük. Vallási túlhajtást, sőt, babonáságot lát bennük és működésükben.

A kutató hajlamos aktualizálni. Ezt teszem én is, amikor a licenciátus jelenségét, Ökrös József esetét összevetem korunk, közelmúltunk gyakorlatával. Nemcsak azért, hogy látókörömbe vonom én is a korszak énekes embereit, búcsúvezetőit, hanem a mai szentemberek/licenciátusok és a hivatalos egyház viszonyát illetően. Egyik tanulságként azt vonhatom le, hogy a klerikalizálódott egyház tehát sem Kunszentmártonban, sem általában nem őrizte és óvta a licenciátusi gyakorlatban megőrzendő elemeket, azaz a hívek nagyfokú önállóságát és egyháztagnaként való aktív közreműködését, hanem mindenestől elvetette azt. Meglepetéssel hallottam pár évvel ezelőtt a Freiburgi Egyetem Teológiai karának liturgiaturténész tanárától ugyanakkor, hogy ők az egykori magyar licenciátusokat pozitív példaként említik és tanítják a világiak bekapcsolódására és bekapcsolására a lelkipásztori munkába, amely egyúttal a felnőtt kereszténység jele is. Ezért mélységesen egyetértek Sávai János keserű megállapításával, amelynek gondolati elemei már Bálint Sándornál is meg-

⁵¹ Barna 1998. 200–201.

találhatók, hogy a mai magyar (katolikus) egyház még nem dolgozott ki „egy olyan egyház-koncepciót, amelyet a II. Vatikáni Zsinat felrajzolt”.⁵² Ez pedig a világiak nagyobb bevonása a lelkipásztorkodás, s egyáltalán az Egyház életébe és működésébe. Kincünk van, de az Egyház nem tud, vagy nem akar mit kezdeni ezzel a kipróbált hagyománnyal, mint amilyen a licenciátusok, s kései utódaik, közöttük Ökrös József élete és működése volt. Maradjunk csak pásztortolt nyáj.

Források

Ökrös Józsefnek kéziratban fennmaradt és elemzésbe bevonható munkái:

1. *Az Élő Lelki Rózsafüzér és Éneklő Társulat Protocolluma* 1851-től 1892-ig vezette
2. *Őskori Eredetségek! Mellynek tartalma a város meg szállása; Czéhek alakítása; és a Nemzetiségünk ide származását adandja Nagy Kun Szent Mártony meg alapításátul fogva, jelen időkig.* (1852?)
3. Énekeskönyv. Toldalék. Irtá 'A Szerző' a Maga munkáibul. 1862. (énekek)
4. Kolligátum: a/ Egyletek és Társulatok. b/ Temetési egyletek. c/ Az élő sz. Olvasó Társulata. d/ A sz. Olvasó magyarázata. e/ Sz. Olvasó Imátság Honnan, történet. f/ Az Anyaszentegyház ittélete a sz. Olvasó Imátságrul. g/ Mária a haldoklok segítője. h/ Halottak estéin 1854. i/ 1856. Halotak estein. Elnékedés 'a Temetőbe. j/ 1857.ben Halottak estcén! k/ Felhívás! 'A Kálvária Kápolna építésére 'a társulat megbízásából mondotta Ökrös József 'a Rózsá füzér és temetkező egyletek alapítója Kun Sz. Mártonban 1868. l/ Az also temetői kápolna torom gomb és kereszt feltételre készült felhívási beszéd és pézso versek. Julius 23án 1869dik évben. Szerkeszté Ökrös József és elszavalta az ünnepélyen. m/ Ökrös József rózsafüzér társulatja n/ Könyörgés.
5. Népi gyógyászati könyv.⁵³
6. A százados céh ünnep énekei.
7. *Az esztergomi bazilika felszentelési ünnepségére írott feljegyzései és énekei* (1856), amelyeket hozzákötött az „Emlék-könyv az esztergomi főtemplom 1856-diki augusztushó 31-dik napján végbement fölszentelésére. Pest, 1856.” című könyvhöz

Más kéziratok Ökrös-énekekkel:

Kurucz Jánosné énekeskönyve (Kunszentmárton, é.n.),
Kuna István énekeskönyve (Mesterszállás, 1891),
Kiss Mihály halotti énekeskönyve (Kunszentmárton, 1926),
Kuna János énekeskönyve (Kunszentmárton, 1869),
iff. Doba Pál énekeskönyve (Kunszentmárton, é.n.),
Kézmárki Veronika énekeskönyve (Kunszentmárton, é.n.),
B. Tóth Márton énekeskönyve (Kunszentmárton, 1886).

⁵² Sávai 1997. 252.

⁵³ Barna 2002.

Irodalom

Antalóczy Lajos

1986 Az Egri Nyomda Rt. története 1893–1949. Eger.

Bálint Sándor

1942 Bevezetés. Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza. Budapest, 7–37.

1981 Vallásos népköltészetünk egyéni ihletései. Orosz István válogatott énekei. In: A hagyomány szolgálatában. Budapest, 53–67.

Bangha Béla

1931–1933 Katolikus lexikon I–IV. Budapest.

Barna Gábor

1982 Adatok a kunszentmártoni iparosság és az egyház kapcsolatához a XVIII–XX. században.. In: Bereczki Ibolya – Szabó László (szerk.) Kunszentmárton és a Tiszazug kisipara. Szolnok, 1982. 329–341.

1983 „Istent dicsőítő egyházi énekkönyv”. A Mezey kántorok énekeskönyvei és énekei. Vigília, 264–267, 337–341.

1984 Katolikus egyházi népének, énekszerzők és a folklorizáció. (A Mezey kántorok énekei a néphagyományban.) Folklor és Tradíció I. Szerk. Kiss Mária, Budapest, 123–133.

1991 A kunszentmártoniak radnai búcsújárása. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 3. 209–244.

1996 A tályai Fáklyás Társulat dokumentumai. Devotio Hungarorum 4. Szeged

1998 Egyéniségekutatás a magyar vallási néprajzban. Bálint Sándor „Egy magyar szentember”-e. Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged – Budapest, 26–36.

2001a „Örvendez ég és föld ...” Ökrös József akrosztichonos énekei. In: Barna Gábor szerk. „Nyisd meg, Uram, szent ajtódat ...” Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára. Szent István Társulat, Budapest, 113–155.

2001b „Örök valóságba mentem által ...” A halál és a túlvilág Ökrös József halottas énekeiben. In: Pócs Éva szerk. Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Balassi Kiadó, Budapest, 396–415.

2002 Egy XIX. századi orvosságos könyv és összeírója. In: Barna Gábor (szerk.) Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből. Köszöntő kötet Grynacus Tamás 70. születésnapjára. Szeged, 48–66.

Barna Gábor (szerk.)

1995 Mesterszállás – Fejezetek a község történetéből. Mesterszállás.

1998 Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged – Budapest.

Barna Gábor – Gulyás Katalin (szerk.)

1997 Mesterszállás – az önállóság útján. Mesterszállás.

Beszédes Valéria

1998: Egy szabadkai külvárosi kántor tevékenysége. Létünk XXVIII. 3–4. szám 274–285.

Borus Rózsa

1998: Kántorok és kántorversek Topolyán. Létünk XXVIII. 3–4. szám 177–186.

Bozóky Mihály

1797: Katolikus karbeli kótás énekes könyv. Vác.

Bózsó Ildikó

1998: A martonosi kántorok. Létünk XXVIII. 3–4. szám 252–256.

Csókás Ferenc

1998 A népi vallásos élet és vezető személyei Bényben. In: Barna Gábor szerk. Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged – Budapest, 275–280.

Czövek Judit

2000 Szentasszonyok és szentemberek a magyar néphagyományban. In: L. Imre Mária (szerk.) Népi vallásosság a Kárpát-medencében III. Pécs, 106–111.

Dósa József – Szabó Elek

1936 Kunszentmárton története I. kötet. Kunszentmárton

Erdő Péter (szerk.)

1986 Codex Iuris Canonici. Budapest

Faragó Jánosné

1998 Búcsú és búcsúvezetők Jászárokszálláson. In: Barna Gábor szerk. Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged – Budapest, 264–274.

Gunda Béla

1998: Az egyéniség- és személyiségkutatás kibontakozása a néprajztudományban. In: barna Gábor szerk. Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged – Budapest, 13–25.

Hobsbawm, Eric

1983 Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.) The Invention or Tradition. Cambridge University Press, Cambridge, 1–14.

Imhof, Arthur E.

1993 Ars moriendi. Wien.

Józsa László

1990 A kunszentmártoni Nagytemplom két évszázada. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 2. kötet Budapest, 93–104.

1998 Kunszentmárton múlt századi szentembere: Ökrös József. In: Barna Gábor szerk. Szentemberek – a vallásos népelet szervező egyéniségei és jeles alakjai. Barna Gábor (szerk.) Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged – Budapest, 233–244.

1999 Megszentelt kövek. Kápolnák, szobrok, keresztek és temetők Kunszentmártonban. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 4. Szeged.

Juhász Kálmán

1921 A licenciátusi intézmény Magyarországon. Budapest.

Klamár Zoltán

1998 A tóthfalusi kántor – Bella János munkássága. Létünk XXVIII. 3–4. szám 240–251.

Kónya Sándor

1999 A csókai búcsújárók énekei. Létünk XXIX. 1–2. szám 24–70.

Kovács Endre

1998 Doroszlói kántorok. Látünk XXVIII. 3–4. szám 211–218.

Krippendorf, Klaus

1995 A tartalomelemzés módszertanának alapjai. Balassi Kiadó, Budapest.

Kríza Ildikó

1993 Felsőnyéki halotti búcsúztatók. Budapest.

Ifj. Lele József

1998 Tápéi búcsúvezetők és szentemberek. In: Barna Gábor szerk. Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged – Budapest, 245–263.

Lengyel Ágnes

1999 A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemző jegyeiről. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Kolozsvár, 160–182.

Lugossy Ilona

1998 Varga Lajos jászági búcsúvezető, a Verses Szentírás alkotója (1855–1909). In: Barna Gábor szerk. Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged – Budapest, 51–67.

Molnár Rózsa

1998 Az észak-bánáti segédkántorok. Létünk XXVIII. 3–4. szám 224–227.

Nagy Abonyi Ágnes

1998 Balassy Gyula, a zentai kántor. Létünk XXVIII. 3–4. szám 257–267.

Palatinus Aranka

1998 A muzslyai kántorok. Létünk XXVIII. 3–4. szám 228–235.

Pogány Péter

1959 Folklor és irodalom kölcsönhatása a régi váci nyomda működése során. I. Vásári ponyvairatok. Budapest.

Pusztai Bertalan

1998 Ex voto texts. Written Devotion in the Cult of the Sacred Heart of Jesus. ?????????

Radó Polycarpus

1961 Enchyridion Liturgicum I. Roma.

Sávai János – Grynæus Tamás

1994 Tüdő Vince betegei. Egy szeged-alsótanyai gyógyító ember feljegyzései. Devotio Hungarorum 1. Szeged.

Silling István

1998 A kupuszinai kántorok. Létünk XXVIII. 3–4. 219–223.

Suojanen, Peivikki

1984 Finnish Folk Hymn Singing. Study in Music Anthropology. Tampere.

Tomka Ferenc

1992 Intézmény és karizma. Budapest.

Törköly István

1998 Nemcsak énekelt, tanított is. Létünk XXVIII. 3–4. szám 236–239.

Tripolszky Géza

1998 Kántorok torka. Létünk XXVIII. 3–4. szám 268–273.

Függelék

1. Melléklet

3.dik Szakasz!

Nemzetisége az Ökrös ágnak, hónan származut és mikép telepedet Sz:Mártonba.

Őseink a Tizenhetedik Században Kiss Kún Majsja Helysigbe laktak de hogy honét származtak, arul bizonyosat az Apáink se tudtak. anyi bizonyos, hogy Kiss Kún Majsja Helysigiben, Ökrös néven nevezendő nem volt egyéb Ökrös Antal öreg Atyánknál: ki Takáts Mester Ember volt, nemtudhatni ha ott születet é; vagy mint vándor leginy telepedet ott meg, a monda szerint Szeged Városából kerülhetet oda mivel ott sok olyan neviük vannak: de anyi világos, hogy ott lakot iffiuságátul fogva. ott házasodot öszve Nagy Katalinával felesigirül a Csillag Nemzet marat meg ott Rokonságnak mind a mai napig, kiknek Atyok szinte testvér volt velök: az fent irt Ökrös Antal születet az meg halásátul számítva az 1748.ik Esztendőben, mivel 1830ban halt meg és 82 Esztendőnek mondota magát. Kiss Kún Majsán házzal biró Mester Ember volt, és egyetlen egy fiuk születet házaságokbul – Ökrös Ferentz: – aki is születet 1781.ik Esztben Augustusnak 28.ik napján. Kereszt Atya volt Torma Mihály és Szabo Agnes: ezen egyetlen fiukat is Takáts Mestersigre tanították. magok mestersigire. és ez volt a mi édes Atyánk. ki Kun Sz: Mártonyba tette le magát.

Hogy lett pedig ide származása, hogy a kirü maradékaink is tudják; hogy honét származtak és mitso/da/ sors vetette ide őseinket: jelen Eredetisigrül szolló kiss könyvetskében, bé iktatni magamat elhatároztam. én Ökrös Jóseff a boldogultnak férfi törs utodja. ki élő szemeimel mind a két ágon lévő öreg Atyáimat és Anyáimat ösmértem, vélek többször beszéltem: mely a következendőképén törtint.

Miután Ökrös Antal öreg Atyánk, Nagy Katalin öreg Anyánkkal Majsja helysigiben Ferentz fiokat felnevelték volna, az öreg Anyánk rá vette a Jámbor férjét, hogy a Mestersigel hagyon fel, és kórtsmárosok légyenek. melyben is néhány Esztendő mulva az házatskájokat is elmérték: megint tsak a Mesterségre szorúltak, és mint zselérek már szeginysigben laktak. a jámbor férfiut a felesige akor vette, hogy jöjőnek el Majsáru lakni, Tisza Sas Helysigibe: a Szelid ember ere is rá állott. és elhagyták lakó földjüket; lejöttek Sasra, 1796. Esztendő táján, Mind a keten egyetlen egy Ferentz nevü fiukal együt: kit is már akor Leginynek fel is Szabadítottak a Majsai Czehben.

Ott laktak ők mind hároman jó darab ideig, folytatták ott Mestersigüket; törtint azonban hogy a Francia Háboru kezdetével – Ország szerte verbuváltak; és fogdosták a katonákat akori szokás szerint. – így Sas helysige is rá tette a tzolt Ökrös Ferentzre, mint jövevinynek a fiára: mivel igen szép bodor haju fiatal Leginy volt, de mivel sokak előtt kedves volt: azon este, mely éjtza meg akarták fogni; egy Ta-

nátsbeli Embernek a felesige el ment hozá lopva: ki az Urátul meg tudta, hogy Ökrös Ferentzet az éjel meg fogják Katonának, és titkon meg mondata néki, hogy még nap világon menjen ki a falubul, és szökjön el valahova. így jött el még azon éjel Nagy Kun Sz: Mártonyban, ott hagyván Atyát-Anyát. nem is ment vissza több soha: az édes Atya és Anya haláláig Sason laktak. Mestersigükből éltek: és a Jámor özsz – 82 Esztendősz Ökrös Antal meg halt 1830ban Sas helysigibe. Ferentz fia, az Atyánk, a Csépai Pap által, tisztesigesen eltemette. az öreg Anyánk Nagy Katalina szinte meg halt 1831 diki Nagy Kolerában: a lezárt ut miat hült tetemít sem láthata sem fia, sem unokái. a Sasi Reformátusok teték őt a többiekkel együt maguk nagyok szerint sirjában. ott Nyugszanak ök mind ketten a föld gyomrában. mindenöket el élték, fiokra semit nem hagytanak, tsupán egy borotva marat ránk szijas atzél az unokákra. – De nézük már Ökrös Ferentz sorját Nagy Kun Sz: Mártonyban.

Minckutána az 1800.dik évtáján Ökrös Ferentz Sas helysigbül a Katonaság elől Nagy Kun Sz: Mártony helysigiben mint Mester Leginy be helyhezte magát: rövid idő mulva köz kevesigü férfiúvá lett. Mind a Nép, mind az előljárok előtt mivel vig, Nyájas, és magát kedveltető, és szép termetü Leginy volt. különösen a vőfinysigben igen ki tüntette magát, szép szava lévén a Mulató akori Lakosokall barátságba esett. Még mester Leginy korában meg házasodott. Gátsi Borbálával meg esküdött, kivel igen kevés ideig élt özvegyen marat. és ismét 1806. ujra meg házasodván elvevé felesigül Ferentzi Örzsébetet, Doba Josef özvegyét, ki szinte egy évig az Urával. minthogy még akkor se volt Czéhbeli, a felesige ara ösztönzé, hogy Czéhbe áljon, amint is 1807.ben Czéhbe álot Kun Sz.Mártonyban é még remekelt. – két fejjü sast szöt remekbe. – ezek után folytaták együt Mestersigüket. Levenduvits András házába laktak: ez felesiginek marat az első férjérül egy fijas Tehene azt használták. és mivel iparkodó Ember volt az Apánk gyarapotta. utob a Boták házba sok ideig laktak, it születek nékik Ferentz nevü fiuk de meg halt. Az Atyánk a Francia háboru alkalmával Komáromba ment töb lakosokkal együt Sántzot ásni, a fent irt fiu azalat születet és meg is halt. ot születet Katalin 1811.ik évben. szinte ot születet – Ökrös Páll 1814.; febru. 14én, már akkor időben egy házat építettek, a mely jelenleg is meg van: tudni ilik 1810.ben, midőn Kun Sz. Márton Városi Czimet Nyert, és első vásár alkalmával az Atyánk Kereskedést indított meg, Belágyi György akori Tanátsnoktul költsönzöt fel pénzt, és buzát szedet rajta 3, 4 forintyával köblit: melyre a jó idő következet. – úgy hogy azon buzának köblit 60. és 80. forinton is adta el. ebül építette fel hát házat, a fundust meg (olvashatatlan rövid szó) még kapta. a ház pedig 1814. és 1815 kiszüt el egisszen mert már akkor bene is laktak, mint ezt az házrul ki adot okmány Levél bizonyitya. – Itt született az uj Házba 1816 ik Esztendőben Mártius 19 Napján azaz Josef napján, Ökrös Joseff fiuk, a könyv írója, akori Nagy tél után következet Nagy árvizben. azután a Város Elöljárói, mivel kedves Emberük volt, ara vették őt, hogy légyen Kortmáros. – és elmentek a Templom meleti Kortsmába és 9. évig laktak ottan: Gazdálkodot, kotsit lovat Marhát, sőt még juhokat is tartott. az Uj Szölöt az időben fogták fel ott is három lántz szöleje volt. it születek

töb gyermekeik, kik meg haltak épen Krisztina marat meg közülük, ki születet 1823 ban. akkor a Atyánk betegsigben esvén, akortsmát ott hagyta; Maga házába ment lakni 1825.ik Esztendőben. Mestersigit ismét fel állította, és 1826.ba Czéh Mes-ternek választották, kor öszel születet Örsébet Leányuk, második a magok házok-ban. 1827.ben születet Ágnes nevü Leányuk. végre 1829.ben születet Ökrös Angyél, mint utolsó; – és Nemzetek 13 gyermekeket, melyekből életben maradtunk, két fiu Pál és Joseff, és 5 Leány, Katalin, Krisztina, Örsébet, Ágnes és Angyélia. – ez idő-ben történt hogy még a kotsmabéli számadása betegsige véget be nem végeztetet, és bele maratt három száz váltó forintba a só számadásba. ugy 1827-ben Katalint férjhez adván Balga Istványhoz a szölő Gazdaságtul 13 költsönzöt fel 32 forintokat. 1829.ben Páll fiát Takáts Mestersigre be szegőtete és felis Szabaditatta, 1830. ban pedig vándorolni 14 el bortsajtotta. ezek után Josef fiával folytata a Mestersigit, nevelvén apró Leányait, mig végre betegségbe esvén a Muszaj Kortsmába 15 törtint orozva való meg verését kinem heverhete. Meg halt 1835 Esztendőben Mártius 5 ik napján. – sok baj közöt özvegyen hagyván hitvesét, minden bajokat Josef fiára hagyván, kinek karjain adta ki a lelkét. Igy halt meg a Jeles férfiu az édes Atyánk, Ökrös Ferentz.

De lásuk most már Csalágya, és gyermekei sorsát: de előb emlékezünk meg az édes Anyám Ferentzi Örsébet szüleiről is, és Nemzetsigikről. – Ferentzi Örsébet édes Anyánk Ferentzi máskép Szénási Mártonnak, és Radits Katalinnak leánya volt. – ezen öreg Atyáknak voltak három Testvéri egy öreg Gombkötő vagy is Ottoné, Katalin ki száz évet ért. másik Anna Szaszko Jánosné, harmadik Szentesen Szabitsné, 4 ik Turon Ugrai Josefné. – Nemzetek három fiat, Ferentz, Mihály és Pált; és három Leánt Ferentzi Ilona, ki Sz: Andrásra ment férjhez, Szabo Jánosho; Erzsébetet Ökrös Ferentznét; Anát Szabo Ferentznét. Földbirtokos Emberek voltak 30 pózna földjök volt. De fiai ideiben el adták Balga Istványnak. Pál fiokelvált tőlök 1829 ben és hozánk jött lakni, de meg halt az 1831 ki korelában: az öreg Atyánk töb ideig élt, de hol egyik fiánál, holgy a másik Leányánál lakott. még végre meg halt Sz: Andrások. 15a

Leginkáb lakot pedig nálunk fölötéb szerete az Anyánkat. de mivel ő is özvegy volt, és sok tsaládal volt fiainak is terhesnek láta a sok apro tselédeket: leginkáb kapáskodot de akkor, ő gondolt és mosot reá. – ez időben Páll fia vándorolván, Joseff pedig még tsak inasnak sem volt bé szegöttetve: noha már 20 éves volt: télen Mes-tersigel, Nyáron Takaro részel táplálta őket, 16 mig reá álot őis beszegödöt és felis szabadult azon 1835 ki Esztendőben. aba az évbe Pál is haza jött a Vándorlásbul: és így Josef 1836 ban elment vándorolni Csongrádra, még ő vándorlott az alatt szük idő következet be, Pál fiával az Anyánk nem boldogulhatván, ott hagyta őket azon öszel, a sok bajba, és sok aproságal: – elment Mohátsra Lakni: hol akkor Josef Test-vérje is volt. akkor az Anyánk elkeseredvén 4 apro Leánkájával még az öreg Atyánk is vélek lakot. mivel a szük időben száz 12 ft 30 x volt még jusát a Pál Testvé-rünkkel felvették, hogy azért holtig el tartják. – a pénz elfogyott a szük idő rajtok

volt. kéntelenek voltak a felyeb valóság által Joseffet a Vándorlásbul haza hivni. – ki is haza jöven 1837 ben sz: György napra. anyi kenyerük sem volt hogy az vediget meg kínálták volna: tsak sirtak körülöte: akkor ö vigasztalta őket, kivette Tarisznyájából az eleséget, és együt étek panaszkodván nekie; másnap Josef azon formán látván a Nyomort: ami kis pénza volt elment Csongrádra és hozot (olvashatatlan szám) köből buzát öt meg is örlötte, aztán Munka lévén, életre léptek. mikor haza jött alig várták az adósok. mintegy 600 forint adóság volt, hogy ösi házok meg maradjon, felső (?) Szölöt 17 400 forintér el adták két százat pedig Mestersigbül kifizetek. a ház elvult pusztuva meg tsináltatta kétszáz forintba került. így osztán 1838 ban Céhbe álot ö is. Még 1839 ben November 24. Napján 18 meg házasedvén, Nöül vevén magának Szabo Anát, Akori Szabo Janos Tanátsnok Ur Leányát: ugyan akkor Krisztina hugátt is férjhez adta Kézmárki Jánoshoz. együt volt a Lakodalom: – ezek után az Anyánk hoszass betegségben even; két évig sinlödöt, sok bajokkal küszdöt életét 1841 ik Esztendőben Augustus 1 ső napján be végezte. Meghalt. – Minden gyermekei még Mohátson lakó Páll fia is, haza érkezet halálára. – és eltakarították tisztesigesen: Ekor egyesigre léptek a testvérek oly modal – hogy Josef – Pálnak száz forintot fizesen és az öreg Atyántul felvet pénzt is vissza fizese, Mihály fiának: és még Örsébet, Agnest felnevelje és ki házassítsa. – Pál pedig Angél Testvérünket Magával Mohátsra elvitte, hogy ő azt felneveli és ki házassitya. a pénzt pedig esztendő elteltével elkelet vini: de másik Esztendőben Angyél ott hagyta Mohátsot, haza jött Joseff Bátyához: és így nevelődte ök szeginyek fel; bátyok fel vigyázása és oltalmaz alatt: míg 1845 ben Örsébetet férjhez adta, Bali Josef Takáts Mester, 1848. ban Ágnest Zemberi Josef Szüts Mesternek; – végre Angyél 1852 ben Tott Istvány Takáts Mesternek férjhez adta: 19 akkor kívánta Josef meg tudni Testvérjei sok fáradságát mikép hálálják meg; őket egyeségre kívánta és mivel állhatatosak voltak, Minyájoknak kiházassításokon felül 25. azaz húszonöt – öt forintokat fizetett. – és így végzébe Josef: az atyárul rá marat bajokat: és így végzé be az Atya kérést, Melyet hozzá haldoklásakor nyujtot. – fiam úgy mond apró gyermekeimet elne hagyd; neveld fel őket: az Isten áldásában hagylak. ezzel atta ki a Lelkét a boldogult. – Vége.

2. Melléklet

A Társulati Ének így hangzik

Élő Lelki

RÓZSA FÜZÉR

melyben

A szent Ólvasó Társulatnak minden holnap első Vasárnapjaira, úgy az ólvasó
minden részeire Imádságok és Énekek foglaltatnak

Az Olvasos Mária képe ily helyen állott rajta. [egy körben helyezkedik el]

Szerző Ökrös József 1852.

=====

=====

Első Ének! Fő Tisztelendő könyviből

Dalla: Üdvözlégy Óltári Szentség –

1

==

Ótt a' Ménynek teremében

ragyog egy Szűz nap fényében

ő a' virágok virága

Szüzek vértanuk zöld ága

Üdvözlégy rózsák rózsája, sz: ólvasó

gyöngy kószorú; élet fája.

2

==

A Teremtés nagy remeke

szent Lélek titkos rejtéke

sz: Háromság még kedveltje

Názáreti kert neveltje: üdvöz

3

Te ott rejtve virágozzál

Megváltora várakozzál

és ime téged egy Angyal

léendő szűz Anyának val. üdv.

4

Ég s föld disze é roszából

ömlik hegy ár, Szűz artzából

gyönyörítül meg bájolva

kinem szeretne hodolva. üdvöz

(31)

5

Had kötnöm füzér gyöngy lántzát
 erényid arany romántzát
 angyali üdvözlletekből
 's fogad kégyesen kezemből üd

6

E szép koszoru fen álland
 mig a' Testem sirba száland
 szép a' rozsa de tövises
 az eriny is szur de diszes. üd

7

A vig diszes és Szomorú
 füzérből álló koszorú
 szived körül lész fél füzve
 szerelmem is belé tűzve. üd

8

Holtomig fel ékesitlek
 minden nap úgy ditsöitlek
 miglen én is koronázva
 finyel lészék fél ruházva.
 üdvezlégysz rozsák rozsája! sz: olvasó
 gyöngy koszorú élet fája.

KÖNYÖRGÉS!

melyet minden holnap első Vasárnapján mondhatni.

=====

Óh ditsősíges Szűz Mária, szent olvasónak Királynéja; a' szeretetül 's néked szolgálai és tetszeni kívánságtul indítván. választottam magamnak amaz egyesületet. Melyet te Ményből hoztál fiaid 's Léányaid közé magamat béiratam Most ezen imátságomnak erejével meg ujítom a' szeretetnek szövetségét, melyet veled kötöttem, fogadlak ismét szeretet Anyámnak, által adom magamat gyermekedül, újra fogadom, hogy az Ólvasonak reám esendő részét, ate tiszteletedre. és ditsőségédre, az Anyaszentegyháznak szándékára minden nap ajtatosan elvégzem: hogy ezen egyesületnek Minden butsuiban, melyeket egész holnap alatt nyerni léhetsíges, részes léhesek ezen különös szeretetet és malasztott Minden Miséket, böjtöket, imátságokat és minden más jószágos tselekedeteket melyeket az egyesületnek minden Tagjai minden nap véghez visznek, valamint minden sz: Olvasokat, melyek az egész Egyésületben, éretem és minden bé irottakért, az egész világon elvégeztetnek felviszem, és ate szűz kezeid által fél ajánlom Istenémnek, ideigleni és öröké valló üdvösígemért bűneimnek bocsánatjáért, és egykor a'

Pur

(32)

Purgatoriumbul hamarábi kiszabadulásomért, azén tselekédetimet mind mutasd bé
óh Mária érettem minden nap ate Szerelmes szent Fiadnak Jézus Krisztusnak, s
nyerd meg azok által életémnek jobbulását, és a' boldog ki mulást Amen. ~

Szüz Mária Soltára

vagy is a' tizenöt olvasoi titok énekbe foglalva
N:t: Ad nékem Jezus Szivedet

Örvendetes Része

=====

Örvendetes olvasodal Mária tisztélünk
áldot méhed gyümölsével Jézusal üdvözlünk
kit szüz méhedben fogadtál
és még is Szuzen maradtál.
Üdvözlégý Mária.

Kedves rokonod Örzsébet látogatására
siettél drága terheddel vigasztalására
ö is eképen köszöntött
áldot vagy az Aszonyok közt
Üdvözlégý Mária.

Rongyos Istáloban szülted Isteni gyermeked
Szálást egész betlehemben nem adtak tenéked
de az Angyalok ditsirtek
a' pásztorok meg tiszteltek
Üdvözlégý Mária.

Öledben vevéd sz: fiad, tisztulásod napján
jeruzsálemi Templomba ötet bémutatván
az Istenek ajánlottad
Simeont meg vigasztaltad
Üdvözlégý Mária.

Sz: fiadat harmad napra a' Doktorok közöt
féltaláltad a' Templomba, hogy öt ült közötök

Mi is ha ötet elveszítjük
 mint te Óh szent szűz keresük
 Üdvezlégy Mária..

Fájdalmas Része

=====

Jézusom vérontásodnak emlékeztére
 fölajánlom ez olvasot azon gyötrelmedre
 Melyet a' kertben szenvedtél
 hogy vérel verejtékeztél
 Fájdalmas Jézusom

=

Óstorozták büneinkér, áldot sz: Testedet
 az ószlophoz megköötték. szentsiges kezedet
 talpig vérben kevertettél
 hogy minket üdvözitenél
 Fájdalmas Jézusom.

(33)

Szentsiges fejed, tövisel meg koronáztatott
 kezeden pedig tsúfképen, égy nádszál adatott
 térdhajtással tsufoltattál.
 azoktul kiket alkottál
 fájdalmas Jézusom

=

Emelted értünk óh Jézus a' nehéz kérészfát
 önön váladon hordoztad e világ igáját
 a' földre estél allatta.
 Mert Atyád a' bünt rá rakta.
 Fájdalmas Jézusom.

=

Felszögeztek már óh élet Magos kérészfára
 ég 's föld közöt félemeltek világ váltságára
 Szűz Anyád is meleted ált
 halálíg töled elnem vált.
 Fájdalmas Jézusom.

Ditsösíges Részé

=====

Énekeljünk Ditsösíget, e' szent Ólvasoban
 mert üdvözítönk ki megholt féltámat valoban
 a' váltságot bévegezte
 sz: Atyát még engesztelte
 Urunk Jézus Krisztus

=

Négyvennapig társalkodot Tanítványaival
 és azután Ményben felmént, Angyali pompával
 ülén sz: Atya Jóbjára
 honét eljön valahára
 Urunk Jézus Krisztus

=

Elküldöte Pünkösöd napján, az áldot sz: Lelket
 Üdvezítönk melyet ígirt, amidön Ménybe mént
 Még szentélte Tanítványit
 árván marat Apostolit
 Urunk Jézus Krisztus

=

Kiváncozot Szüz Mária sz: fiához menni
 és tetzet sz: felsíginék magához felveni
 rózsák illatai közzött
 e földrül ménybe költözött
 Ditsö szüz Mária

=

Egek fölött tündöklesz már Isteni Anyaság
 Királynénak koronázot ótt a' sz: Háromság
 fogad tölünk e' koszorút
 kégyest ditsöt és Szomorút
 Boldog Szüz Mária

Ajánlás az Ólvasó után.

=

Örök mindenható Ur Isten, hálákat adunk néked minden velünk tet joteteminyekért
 melyeket nekünk ezen Örvendetes fájdalmas és Ditsösíges. titkok által kijelentettél,
 ki élsz és Uralkodol, most és mind örökön örökké Amen.

(34)

Más Ének az Ólvasorúl
Mezei János Kántortól.

==

Isten Anya Szüz Mária
szent ólvasó Királynéja
Százszor üdvözlégy.
hogy Anyánk vagy nē feled el
köszöntésünket fogad el
szüz kégyedbe végy

Szível és nyelvel köszöntünk, Mēg neves édes Anyánk: Büneinkér könnyet
öntünk, Nyerj az égből áldast ránk

2.

Ólvasodnak Minden ága
szent hitünknek báj világa
's lilium füzér
Angyalodnak üdvözlése
Rokonodnak köszöntése
ebben a' vezér.

Mint fogadtad öröm telve, azoknak üdvözlését; fogad el most is kedvelve
Gyermekid esdeklését.

3.

Ólvasod egy kégyelem tár
a gyarlóknak édes ments vár
's titkos kószorú
Lelhet ezzel kész irgalmat
keservében szent vigalmat
minden szomorú

Fél emeljük hát kezünkben, e virágos koszorut, hogy Siralmas életünkben
derítsen minden borút Amen

Nyomata Réthi Szarvason.

Jegyzés. E jelen Énekek oly kedvet találtak nem tsak a' városban: hanem az egész
Országban: is hogy két Esztendő alatt. háromszor mént a' Sajtó allá:

3. Melléklet

Kunszentmártoni Egyesült Céhek, Céhgyűlések Jegyzőkönyve 7. 1822–1875.

1ső

Örök álmukatt aluszák itt meghalt társaink
kik pályájok megfutották Czéh béli sorosink
itt Nyugszanak jó szüleink fekszenek a porba
Itt várják a feltámadást a több holtakkal sorba.

2ik

Kik a lefolyt 100 év alatt az Úrban elhunytak
Tul a siron e nagy napra reánk várakoztak
tán a por is amelyen álsz iparos sir dombja
mert hol nyugszanak ők it már azt csak a Jó Isten tudja.

3ik

Reszünkre ők igyekeztek ertünk eltek és haltak
Ezehétszánhatvanötben mert Czéhett váltottak
Evrül évre feltartották hagyták utódikra
Méltó hallánk ki érdemlik száljon béke hamvaikra.

4ik

Örök nyugodalmatt agy hátt Uram e hiveknek
Menyei világosságott ragyogjon lelkekben
Ugy e Czehnek biztossai a kik már elhunytak
Nyugodjonak békessigben mert jó akaróink voltak.

5ik

Sir halmokra nefejejtsbül virágokatt teszünk
Unokáik kik utánnok egy századott értünk
Agy nekik örök nyugalmatt seregek Istene
és az ítüllett nagy napján juthassonak az egekben. Amen.

A szent mise énekei a százados céhünnepen
Notara: Isten magas fénykörödből

1ő

örök Mindenható Atyánk Idők Ura Istene
Tekints magos menybül reánk mert már száz esztendeje
hogy iparos néped itt áld mellért ma neked hallát ad
E szent mise áldozatra öszve jött Templomodba.

2ik

Öszve tett kezekkel kérünk Emise szolgálattal
Hallá áldozatot teszünk Te fel szentelt szolgáladdal
Ved kedvessen az élőkér száz év alatt megholtakér
Élőknek agy bekessegett holtaknak üdvösséget.

Glóriára

Kiben élünk mozgunk vagyunk Előtted esedezünk
az angyalok seregével Néked így énekelünk
Ditsősig Mennyben Istennek Kitül a századok fügnek
földön pedig szent békesség legyen köztünk égyéssig.

Evangyéliomra

Reszketnek a kerubimok ha a nevedett említik
Leborulnak szárnyaikkal ortzájukat befödik
Hát mi gyalló föld porai E száz éves Czéh tagjai
miként merünk fölállani szent igédett halgatni.

Hiszékre

Önnön magadba boldog vagy Atya fiu Szent Lélek
Te benned hiszek és reménylek Tiszta szívből szeretlek
Fény trónod a Csillagos ég a forró nap kezében ég
a föld lábad zsámolya mert te vagy alkotója.

Comoniora

1

Örvendetes napunk támadt
mert Czéhünk élt már egy százat
a Nagy Isten irgalmából
Királyaink adományából

2

Kinek éppen most száz éve
Ezehétt százhatvanötbe
Elődjeink egyett értve
Czéhett váltotak részünkre.

3ik

Regi könyvünkben feljegyzék
Hogy ők a Nagy Istent félték
Evenkintt 12 misétt
mondattak élők s holtakért

4ik

Örege s iffija egy arántt
körül kerülték az oltárt
Még óffertoriumot monták
Jézus keresztjétt csókolták

5ik

Szűz Máriát is tisztelték
oltárátt ők ékesítették
Szent Istvánt s Imrét magoknak
Valaszták Patronajuknak

6ik

Igy éltek Czéhünk elei
Kövessük mi unokái
utódinknak is meghagyuk
Kiért istenünk most álgyuk

Szentvagyra

Szent vagy seregeknek ura ki előtt a századok
Ójan mint a leg közelebb lefolt tégnapi napok
Szent vagy királyi székedben Szent vagy minden műveidben
Szent vagy egy Istenségedben Bár három vagy személyedben.

Úr mutatasra

Jertek az Uratt imádni Földnek minden népei
Jertek ött felmagasztalni E Czéh összes tagjai
Szine előtt térdre hulva Imáldjuk itt leborulva
Oltári draga szentségben E százados Ünneppen

Comonióra

Énekeltük Imadunk szent ostya (?) és ennek végével kimentünk a Templom térére
a hol már számunkra hely volt készítve és ott Ökrös Jozsef rendezőnk fel állott az
álványra és most következő beszédett tartotta

Nép Beszéd

Ditsírtessik a Jézus Krisztus!

.....

Ezután ... örömmre és vigságra szollított föl minyajunkatt kiknek jutott a szerentse
Czéhünk első századjátt meg érni és azt az utódoknak is által adni maga mutatott
példátt el szavalta az álványon az általa szerkesztett nótátt amint következik

Notaja Miről apám nagy búsan szólt

1ső

Örüljetek Iparosok
Kun Sz Mártoni lakosok
Mert Czéhetek kiváltása
Száz evett ert szabadsága

2ik

Koronás magyar királynénk
midőn ős eleink kérnék
Mária Teréz szive hajlott
részünkre Czéh törvint adott

3ik

Ragyogott az közsigünkben
egész 54 években
akor Ferentz császár ada
Újatt a régít beváltva

4ik

Ős apáink örvendeztek
midőn újabb törvint nyertek
ezernyoltzszáz tizenkilentzbe
felolvasták ejjenezve

5ik

Szent Márton napján a Polgárok
velük minden iparosok
várassunk első századját
együtt ülték Czéh napját

6ik

Jertek tehát most is hozánk
jó polgárok nézetek ránk
örömünkben részt végyeték
iparosokkal eljete

7ik

Ott a pohár az asztalon
igyunk a száz éves napon
köszöntsük el királyunkért
biránk s főbb előljáronkért.

8ik

Szivünk örömben mondjuk
eljen ami Czéh biztosunk
Ugy Czéhünk előljároi
eljenek minden tagjai

9ik

Ejnye rózsám te is itvagy
jőj közelébb velünk maragy
hagy szoritlak az ölembe
e százados Czéhünnepe

10ik

Fijainknak is meg hagyuk
ha az metersigre agyuk
hogy apáink most száz éve
Czéhett váltottak részünkre.

Így végződött be az örökre emlékezetes első százados Czéh ünnep barátságos lakoma és vigság között

4. Melléklet

(39)

Elérkezet az 1854 Évi Nagy Pintek éjtzakája: Szép hold világ volt temérdék nép jelent még az it régtül fogva szokásban lévő éjtzakai prosesion: és miután a' Temp-lomban a' Stáció járást el végezték kiméntek prosesioval a' kérésztüket köszönteni; és a' félévi vörös kérésznél. Ökrös Josef következő beszédél Magyarázta még a' sz: Ólvasot

Keresztiny hivek!

Édes Atyámfiak, itt ë sz: helyen ezen szent keresztnél, é' mai sz: napon minden esztendőben, a' sz: Olvasó második részét, vagy is a' bánatos ólvasót, szokták el kezdeni ami régi jámbor elleink is melyet ekkoráig mi is meg tartottunk, de töb esztendőkben szomorúan tapasztaltak, hogy enyi száz, még száz még jelenő hivek közül, alig halatzik egynéhánynak a' szava, a' sz: ólvasó mondásban. mi enek egyéb az oka a' tudatlanságnál: Mert vannak Emberek, akik tsak anyit tudnak a' sz: ólvasorúl, amenyit gyermek korúkbán Atyáktul vagy Anyáktul vagy gyermek pajtásoktul hallottak, hogy tudniillik a' Nagy szemeken Miatyánkot, az aprobakon pedig üdvözletet kél mondani, de még olyanok is vagynak, akik egy Miatyánk vagy egy üdvözlet alatt, egisz ólvasot végig sorolnak; mekora tudatlanság az egy illy Keresztiny Katolikus Városban: én tehát Mielöt a' sz: olvasó imátsághoz fognánk meg magyarázom a' tudatlanoknak óktatásokra, a' Tudosabbaknak pedig búzditásokra Iször hogy miért Nevezük a' sz: Olvasot szüz Mária Soltárának. 2or Miért nevezük Rozsa füzérnek, és 3or miért nevezük sz: Ólvasonak; utoljára pedig meg mutatom, hogy miképen gyakorlották azt a' régi Keresztinyek. és hogy ez új találmány nem tzifra imátság, ki tünik a' jelen elmélkedésbül, tsak tsendes figyelemmel légyenek.

Első Része.

Iször A sz: Ólvasot Nevezi az Anyaszent egyház deák nyelven Spalteriumnak. magyarul pedig Szüz Mária Soltárának. azért nevezi pedig így. hogy valamint sz: Dávid Király 150. Soltárnak elmondásával szokta ditsirni az Istent, úgy az egész sz. olvasó is 150 üdvözletet foglal magában, Más okbul pedig azért nevezi Szüz Mária Soltárának, hogy valamint sz: Dávid azon 150. Soltárban meg jövendölte Krisztus Jézusnak egisz életét, úgy mi is az egisz olvas

(40)

Ólvasoban még emlékeziünk Krisztus Jézusnak egisz életéről; midőn minden üdvözet közepén Jézus szó után az évangéliumbul valamely titkokat beszöviünk, amint majd aláb meg látjuk, és ezen oknál fogva Nevezi az Anyaszentegyház a' sz. Olvasot Szüz Mária Soltárának.

2or Nevezi az Anyaszentegyház a' sz: Olvasott déák nyelven, Rózáliumnak, magyarul pedig Rózsa füzérnek: édes Atyámfiak. példával mutatom meg, amit mondani akarok, ugyan is, ha valaki közületek természetes rózsa virágbul koszorút akarna, kötni, aban ezen három tulajdonságot találná fel; 1ször a' szép rózsa virágot. 2or annak szárain a' hegyes töviseket, és 3or anak ágain a' kélemetes szép zöld leveleket. és ebül állana aző természetes rózsa koszorúja Szakasztott ilyen érzelemmel nevezi a' sz. Olvasot az Anyaszentegyház rózsa füzérnek vagy rózsa koszorúnak, mert ilyen szép fehér rozsaikat találunk azon ha az Örvendetes részét el imádkozuk amidőn mingyár az első tizedben Jézus szó után mondjuk. akit te Boldog szüz méhedben örömel fogadtál, a' Második versben pedig, akit te boldog szüz Sz: Örzsébetet látogatván Méhedben örömel hordoztal, és 3. akit te B: Szüz mint egy szép rozsa örömel szültél, a' 4. ben akit te B: szüz Mint egy szép fehér rozsa a' Templomba örömel bémutatattál, és 5or akit te. B. Szüz A templomba örömel fél találtál. Ellemben hegyes töviseket is találunk a' sz: Olvasoban. ha a' Második részét vagy is a' bánatos Olvasot el mondjuk. Melyben mingyár az 1ső versben Jézus szó után mondjuk Jézus aki éretünk vérel verejtékezet, 2ban aki éretünk. meg ostoroztatott. a' 3. aki éretünk tövisel meg koronáztatott: 4. aki éretünk a' nehez Keresztet hordozta, és 5or aki éretünk a' kérésztre feszitetett.

Ugy kélemetes zöld leveleket is találunk a' sz. Olvasoban ha a' 3dik részét vagy is a' Ditsősiges Olvasot el mondjuk melyben mingyár az első versben Jézus szó után mondjuk, aki halotaibul feltamadott 2ba Jézus aki Ményben felment. 3ban aki a' vigasztaló sz: Lelkét küldötte 4er aki téged Boldog szüz Ményben félvit 5ör aki téged B: szüz Ményben hervadhatatlan zöld koszorúval meg koronázott: ihol édes Atyám fiai, ez a' sz: Olvasonak az értelme, ezért nevezük az rózsa füzérnek, Nem új találmány ez, nem Tzifra Imátság ez, mint némelyek mondják közületek, hanem így értette ezt az Anyaszentegyház kezdetéséül fogva és így gyakorlaták ezt arégi Keresztiny hivek is

De

(41)

De 3or Nevezük a' sz: Ólvasot. az ő közönsiges nevén sz: Ólvasonak: enek is titkos értelme van, tsak jól meg értsetek: Aki a' sz: írást, vagy más ajtatos könyveket bátran és hiba nélkül tudja olvasni arul az emberről azt szoktuk mondani hogy jó olvasó. ilyen oknál fogva adtak néki azt a' nevet hogy sz: olvasó, hogy kivált azoknak kik

írást nem tudnak. imátságos könyv helyet szolgáljon meg tanulván az olvasóban mondandó titkokat. Mintha a' sz: írást végig olvasták volna, mert a' foglaltatik a' sz: olvasóban rövid szavakal, ami a' sz: írásban oly hoszasan lévagyón írva Mert égyez a' sz: Olvasó a' Sz: írásal mert amint olvasuk Moses 1sö könyvében midön Isten monda a' kigyónak, ellenkezést vetetek ugymond közötted és az Aszony álat között: ö meg rontja até fejedet, ugyan azt olvasuk az olvasó első részében midön mondjuk akit te B: sz: Méhedbe fogadtál, és amint Olvasuk a' sz: írás utolján sz: János jelenésében, mondván Láték égy Aszony álatot a' Napba öltözve és a' hold az ö lábai alatt, a' Fején pedig Tizenkét tsilagu Korona: ugyan azt olvasuk az olvasó utolsó verseben is midön Mondjuk aki téged B: szüz Ményben mégkoronázott: és így szorul szora égyez a' sz: olvasó a' sz: írásal és azért Nevezük azt sz: Ólvasonak:

Második Rész

Értették mind ezeket a' Régi Keresztiny hivek, azért gyakorlották anyira a' sz: olvasót; akkor lehetet látni, az akkor élő Keresztiny hivek között, hogy a' szántó vető Ember midön szántotta az ö földjét az eke Szarván tsüngöt lé a' sz: olvasó. a' Katonának a' kard markolatját ékesítete A Mestér embérnek a' Méhelyében tzimere volt: akkor lehetet látni midön a' pásztor ember, a' sz: olvasót imádkozgatva legeltete az ö nyáját. még emlékezve arról hogy az üdvözítő születését is. a' nyáj melet a' pásztoroknak hirdete leg először az Angyal, akkor lehetet látni. hogy a' halászhalk, a' sz: olvasót imádkozgatva halászhalk a' viz tetein; tudvá azt hogy az Ur Jézus Tanítványai is halászhalk voltak A' béres édes Atyámfiak akori időben még az ö gazdájának Istáloját is Templomá tudta változtatni; mert midön félkelt éjel az ö barmait éttetni. köny hulajtásokal rázta a' Jászolyban a' szenát eszébe jútót néki. miképen hajdant az üdvözítő, a' Jászolyban a' barmok közt születet; és ily gondolatokba merülve, elő vette az ö olvasóját még az ö barmai éttek

Vagy

(42)

Vagy az Örvendetest, vagy a' Bánatost vagy a' Ditsőséges részt el imádkozta így éltek a' keresztinyek enyire gyakorloták a' sz: Olvasót: közönsigésen a' férfiak mint drága kintset. mindenkor magokkal hordozták azt: az Aszonyok mint fő ékesiget a' Nyakukba viselték, a' Gazda akori időben midön kiment a' Tanyára vagy az ö szölejében, mihelt ki ért a' városbul, mingyár ellő vette az ö Ólvasonját azt imádkozgatta, és így mint az Emausba menő két Tanítvány Mingyár az Ur Jézusval találkoztak ösze 's avval beszélgettek: Még hagyta a' kori időbe az Apa a' fiának, 's az Anya a' Léányának, hogy ha még halok is fiaim úgy mond, az olvasomat a' kezemre tekergesétek, és vélem együt temesétek el; és azért lehet látni, régi felásott halotakat, kiknek már

tetemi el porlottak, tsak az erős értzből valló Kereszt, és a' drága kövekből való ólvasója bizonyága anak, hogy igaz Keresztiny Katolikusok voltak.

Igy éltek mondám a' régi Keresztiny Katolikusok, akik tsak olyan emberek voltak mint mi, tsak az a' nap sütöt azokra is mely mi réánk. tsak ez a' hold világoskodot nékik is. mely nékünk világoskodik: kövesük hát mi is az ő példájokat, és igyekezünk ezután a' szent olvasot jobban gyakorolni; az Anyaszentegyház mint jó édes Anyánk, mindent meg tesz ami részünkre, tsak úgymint hajdant, Most néhány esztendővel ezelöt, Midön látta hogy az ő hivei az szent Olvasó imátságban hanyagok kezdettek lenni: sz: Olvasó Társulatot kezdet meg nyitni az egisz világon élő Lelki rózsa füzér tzim allat. melyben 15 ajtatos lélek ösze álván egy elől járo alatt, mindén nap mindegyik egy Miatyánkot. és 10 üdvözletet és aban bé szövendő titkokat, és egy Ditsöséget el imádkoznak, arul elmélkédnek, Mint ha az egisz Olvasot elimátkozták volna; és erre lelki zsoldokkal, sz: Butsúkall. édesgeti az ő hiveit: és ez az oka hogy szeretet Városunkban is ez előt két esztendővel Fő Tisztélendő Trangos Josef Apát és helybeli Plébánus Ur, a' prédikálló székből hiveinek szivre hatolag ajánlotta: kinek is felszolitására azonnal többen mint négy százan sereglettek a' sz: ólvasonak fehér zászloja allá, és így naponként szaporodván annak lelki hasznait meg értvén, jelenleg többen számláltatunk abban hatszáznál; akiknek is adjon az Isten

(43)

az Isten szent malasztot, hogy kötelesigüket szentül meg tarthassák, azoknak pedig akik még ebben nem számláltatnak, vagy akadályaik miatt Társaink nem lehetnek, adjon az Isten szent Lelket, hogy a' sz: Ólvasonak búzgó tisztelői és gyakorloi léhesének a melyre méltotason minyájunkat réá seghiteni az, aki ma a' Kérésztfán Minyájunkért meg halt: Amen:

DR. KISS BÉLA ÉLETE ÉS MUNKÁSSÁGA

Kiss Béla tudta, hogy neki aratnia kell. De vetés nélkül nincs aratás. A gyülekezet életében pedig a vetést a gyerekekkel való foglalkozás jelentette. Akárcsak annak idején, Borcsa dédapja, vasárnapi iskolát szervezett (melyet 1992-ben az ő unokája Törökné Kiss Beatrix indított újra), színjátszó csoportot szervezett, ifjúsági együletet hozott létre. A bibliakörökre, ifjúsági foglalkozásokra más faluból is átjártak a fiatalok.

A brassói magyar ág. h. ev. egyházmegye 1940. évi közgyűlésének jegyzőkönyve szerint az igehirdetési alkalmak szaporítása tekintetében „*még mindig Csernátfalu tud a legtöbbet kimutatni. Itt ugyanis az évi jelentés szerint volt 12 gyermek istentisztelet, 10 vasárnapi iskolai összejövetel, 7 ifjúsági és 20 leányszövetségi összejövetel, több szeretetvendégség és teadélután, szombatesti bibliaóra, 6 presbiteri bibliaóra, 6 kiemelkedő templomi ünnep.*”

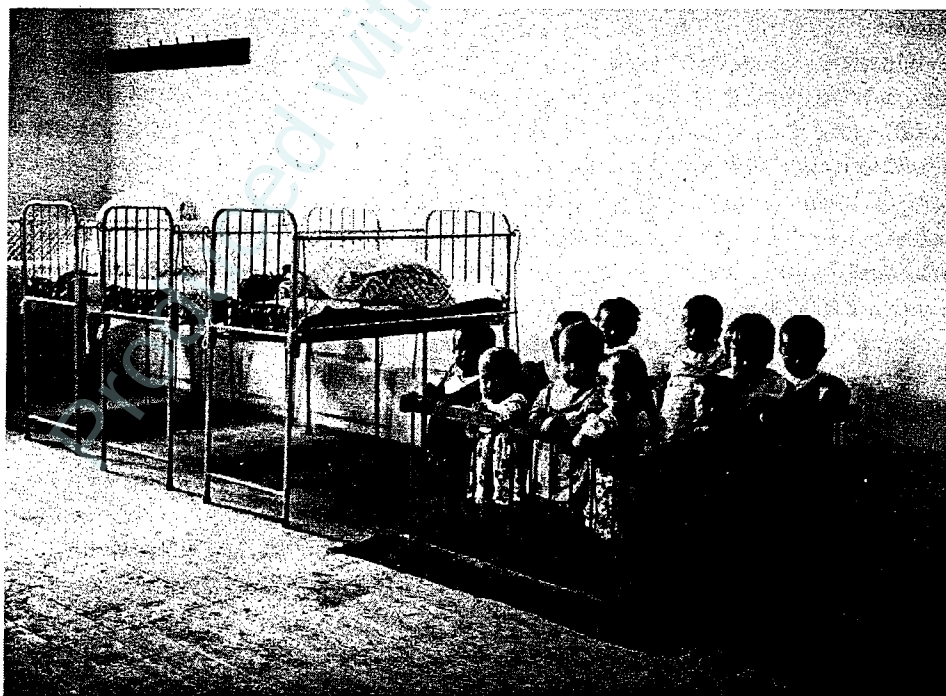
Bár az ifjúsági egyletekkel nem egyszer szindarabokat is előadtak, sőt maga Kiss Béla is írt az ifjúság számára kisebb műveket, egy cikkében mégis ostorozta ezt: „*Amikor az ifjúság komoly munkaprogramja felől érdeklődünk az egyes gyülekezetekben, megdöbbenve halljuk: a mi ifjúságunk érzéketlen a komoly munka, a szellemi munka iránt, csak bálozni, szindarabozni akar! . . . Nem rossz! Ma amikor a hozzánk képest nagyobb, biztosabb jövő előtt álló nemzetek ifjúsága kétségbeesett harcot folytat, hogy minél komolyabb lelki munkával minél jobban tölthesse be a reá váró feladatokat, akkor a mi ifjúságunk beéri a mulatságok rendezésével . . . Hát nem látjuk még mindig, hogy a csak szindarabozás rettentő bűn, mert az Isten akarata szerinti munkát teszi lehetetlenné? (...)*

Vajjon mit érne az az iskola, amelyben a növendékek egész nap csak játszanának? Mit adhatna tanulóinak? Semmit. Igaz, van az iskolában játék, szórakozás is, de minden egy órai komoly munka után 10 perc. Ez a helyes arány!

Nem látjuk, hogy az ifj. egylet is olyan, mint az iskola? A mi életünkben különösen.. Ma az ifj. egylet kell pótolja a felekezeti iskolákat! De mi ezt nem látjuk. Mikor fogjuk ezt meglátni? Mikor késő lesz?... Nem, mi még csak bálozunk! Hasonlóak vagyunk az iskola-kerülő gyermekekhez, akik irtóznak a komoly munkától. Az ilyen gyermekből nem is lesz semmi!...

Hát csak szindarabozzunk tovább, ha lelkiismeretünk engedi! A jövő hamarosan számonkéri cselekedeteinket! És megadja azt a jutalmat, amelyet megérdemelünk! ...”

A gyülekezetének nemcsak lelki szükségleteit látta el feleségével, hanem mindenben segített, ahol és amikor csak tudott. A második világháború nehéz éveiben napközi otthont hoztak létre, hogy némiképp levegyék az egyre nehezedő terhet a falu asszonyainak válláról. „A nagymamák foglalkoztak leginkább a gyerekekkel, mert az asszonyoknak ott volt a föld. A férfiaknak ott volt a kőművesség a Regátban. Vagy pedig a nehéz fizikai munka. A fiatalságnak az erdő és kőműveskedett. Úgy láttam. És úgy lett Csernátfaluban gyermekotthon, hogy egyszer, amikor volt az ún. koncentra, s akkor aztán a férfiak hazajöttek Bukarestből szombaton s neki a földnek, s ami nehezét, végezték. Igen, de elvitték koncentrára s akkor az asszonyok végezték a nehéz munka, s akkor egy reggel egy szekér hajtott el előttünk, az öreg néni s mellette a kicsi gyermek, s az egész kicsi az ölébe és jobb kezével hajtotta a lovat. Akkor találtuk azt ki, hogy próbálunk egy gyermekotthont.” – emlékezett vissza Kiss Béláné. A gyülekezet felkarolta a kezdeményezést és támogatta hol pénzzel, hol élelmiszeradománnyal, hisz volt olyan nap, hogy 78 gyerek felett kellett őrködni. Az otthont azonban 1943-ban be kellett zárni, mert nem volt működési engedélye.



1. ábra A csernátfalusi napközi otthon

Nemcsak a kisgyerekekre volt gondja az egyháznak, hanem az iskolásokra is. A napközi otthon bezárása után, az iskolai étkeztetés tovább működött: 1943-ban az ingyen-ebéd kiosztását is meg tudták oldani, ami napi átlag 31 ebédet jelentett, de néha elérte a 70-et is. A szociális munkát a későbbi években elsősorban a tanítás és a művelés váltotta fel.

A teológus és a tanár

1938 nyarán egy kis könyvecske látott napvilágot Brassóban, az Antal-féle nyomdában: Kiss Béla: *Isten munkája az anyaszentegyházban*, egy lutheri alapra épített népszerű dogmatika, egy kis evangélikációs fizet. Következő évben már készen állt a mintegy 120 oldalnyi, alaposan dokumentált dolgozat, *A Theologia naturalis problémája*, amelyet a szerző magántanári disszertációnak szánt. 1940-ben a Kolozsvári Református Theológia magántanári képesítő bizottsága előtt, dr. Tavasz Sándor professzornál szisztematika theológiából magántanári vizsgát tett.

A bécsi döntést követő kettészakadás után, a dél-erdélyi evangélikus teológusok képzése Nagyenyeden folyt. E néhány diák oktatását Kiss Béla vállalta el, megosztva a hét napjait Csernátfalu és Nagyenyed között, helyt állva mindkét feladatában.

E háborús években még néhány munkája látott napvilágot: *Az ige és egyház, Konfirmációi vezérfonal, Presbiteri Káté, Evangélikus imakönyv*. A Konfirmációi vezérfonal két kiadást is megért. Az első 1943-ban Aradon adták ki, a másodikat 1946-ban Sepsiszentgyörgyön. E néhány munka mindenképp óriási hiányokat pótol az erdélyi evangélikus egyház életében, hiszen a trianoni döntés után a magyarországi evangélikus kiadványok behozatala tiltott volt. Ugyancsak ezekben az években merült fel az istentiszteleti rend egységesítése is, amelyet az 1943-as egyházkerületi közgyűlés meg is szavazott, ám Kiss Béla ellenezte mindaddig, amíg a nyugat-európai országokban is napirenden lévő kérdés eredményesen zárul le. Számára ez a kérdés is csak 1949-ben oldódik meg.

Kiss Béla nemcsak a teológiai kérdésekben mozgott otthonosan, hanem szíven viselte az egyéb kiadványok megjelentetését is. Így egyik szerkesztője volt a Bácsfaluban megjelent *Evangélikus Életnek*, az *Evangélikus Élet Naptárának*, valamint az *Evangélikus naptárnak*. Az 1945-re tervezett könyvnaptár megjelenése, melynek szerkesztését is elvállalta, a néhány hetes internálás következtében nem jelenhetett meg. 1944 őszén Hétfalu legtöbb értelmiségét Magurelen őrizték néhány hétig, s a szibériai deportálást csak egyikük némi orosz nyelvtudásának köszönhetően úszták meg.

A háború végével az enyedi teológián is megszűnt tanári állása. Bár a háború borzalmi erejét is megtépták, a következő tavasz mintha enyhülést hozott volna Kiss

Béla lelkében is, aki a továbbiakban gyülekezetében kívánta a hitet maradéktalanul építeni.

1945 adventjén régi dédelgetett álma válhatott valóra: megkezdte a *Harangszó* című gyülekezeti értesítő kiadását. De folytatta a könyvnapár szerkesztését is.

Bár a diákok megsegítésével már gyámintézeti elnökként intenzíven foglalkozott, 1945-ben az iskolaügyben is újrakezdte harcát. Az elemi iskola három tanerővel már jól működött, a gimnázium rég dédelgetett álmát azonban még nem sikerült valóra váltani. 1946-ban azonban erre is megkapták az engedélyt. Az egységes gimnázium a Brassói Római Katolikus Főgimnázium keretén belül működhetett. Az iskola vezetése mellett, Kiss Béla hittant is tanított az iskolában. Mindezt azonban csak rövid ideig teheti, hiszen 1948-ban államosítják mindkét felekezeti iskolát.

1949 azonban újabb kérdéssel szembesíti: költözni vagy maradni? Amikor a most már Egységes Protestáns Teológia magántanárának nevezik ki az elhurcolt és orosz fogságban meghalt Járosi Andor utódjaként, felmerül a Kolozsvárra való költözés. A sok tépelődés után a család vállalta a már korábban is jól bevált kétlakiséget. Ám Kolozsvár már nem az a Kolozsvár volt, ahová ő vágyott. Az új hatalom az alkotás és a hit szabadságát próbálta megnyirbálni, ami módfelett elkésértette Kiss Bélát. Bár 1950-ben a doktori fokozatot is megszerezte, 1951 áprilisában mégis lemondott állásáról, és ebben már döntő szava volt elhatalmasodó betegségének is. Akkor már csak néhány hónapja volt hátra.

A helytörténész

Már Borcsa Mihály dédapja is szívesen foglalkozott a helyi értékekkel, gyűjtötte őket. Vejebe, Kiss Árpádba pedig erőteljesen beoltotta a csángó nép szeretetét. A korán elhunyt id. Kiss Béla lokálpatriotizmusa már egy helyi lap indításában jelentkezett. Ilyen hagyaték birtokában nem csoda, hogy ifj. Kiss Béla a családlátogatások alkalmával nem a tisztaszobára volt elsősorban kíváncsi, hanem a fészek mélyén meghúzódó ládákra, kasztenekre, egyéb csángó ritkaságokra. Hívei csak mosolyogtak rajta, mégis lelkesen segítettek az egykori értékek összegyűjtésében, amikor lehetőségük nyílt egy Csángó Múzeum létrehozására. Ám mint annyi mindent Kiss Béla életében, ennek megnyitását is az államosítás, az előretörő kommunista hatalom akadályozta meg. Az egykor összegyűjtött bútorok elvesztek, de Kiss Béla helytörténeti írásai megmaradtak.

1938 márciusában a Helikon hasábjain hívta fel a figyelmet Hétfalura. A néhány oldal azonban csak töredéke munkásságának, amely teljes egészében még ma sem látott napvilágot. A két világháború között elsősorban az Evangélikus Életben jelentette meg írásait, amelyekben a csángó nép történetével, művészetével éppúgy foglalkozott, mint a gyerekneveléssel, aktuális szociológiai kérdésekkel.

Az elmúlt évben, halálának 50-ik évfordulójára a csernátfalusi gyülekezet kiadta *Hétfalusi arcok* c. munkáját, amely egyrészt Kiss Béla tisztelgése a nagy ősök előtt – még akkor is, ha nem minden portrét tudott mátt megírni –, másrészt tisztelgés Kiss Béla emlékének a csernátfalusi gyülekezet részéről, ahol az egykori célkitűzéseket most az unoka és lelkészférfje viszik tovább.



2. ábra Kiss Béla csángó ruhás lányok körében

E néhány oldalban csak néhány momentumot ragadtam ki dr. Kiss Béla életéből, hisz annyi mindenről nem esett még szó. Például kimondhatatlan zeneszeretetről, amelyet nemcsak családjának, hanem híveinek, barátainak, tanítványainak is tovább tudott adni. Művészi szinten hegedült, házi hangversenyeken is részt vett, Csernátfaluban önkéntes fúvószenekart szervezett, és úttörő munkával gazdagította a zenetörténetet. 1946-ban az Ifjú Erdély folyóirat kiadta *Bartók Béla művészete* c. munkáját, amely az első önálló összefoglalás a nem sokkal azelőtt elhunyt Bartókról. Bár a mű raktár-rabságra ítéltetett, ötven évvel a megjelenése után is elgondolkoztató és építő olvasmány.

Ugyanúgy aktuálisak még ma is cikkei, amelyekben szeretett csángó népet osztorozza, ám mindezt a felemelkedés, a művelődés érdekében teszi. Hosszú lenne műveinek jegyzékét e helyen felsorolni, pedig megérdemelné. Nemcsak tisztelgés-ként az utókor részéről, hanem egyben figyelemfelkeltésként is: hiszen az Erdélyi Magyar Evangélikus Egyház mintha elfeledkezett volna a XX. században élt nagyjairól.

