

VILÁGI KÖZÖSSÉG, VALLÁSI KÖZÖSSÉG



Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
Szeged 2003. augusztus 31–szeptember 3.

Szerkesztette:
Benyik György

JATEPress
Szeged 2004

A kötet megjelenését támogatta a
Magyar Katolikus Püspöki Kar

A kötetet és a borítót tervezte:
Szőnyi Etelka

ELŐSZÓ



A világi közösség és a vallási közösség konfliktusa, úgy tűnik, az előzetes jóslásokkal szemben ma is sok kutatót és érdeklődőt izgat. A szegedi konferencián 24 előadó és 264 hallgató volt kíváncsi arra a vitára, amely három napon keresztül zajlott. Az előadók Rómától Münchenig, Szalonikitől Prágáig, Rennes-től Kolozsvárig Európa legkülönbözőbb országaiból érkeztek, és sokféle nézetet adtak elő.

Az előszóban lehetetlen kitérni minden előadásra. Joachim Gnillka közismert müncheni professzornak a jeruzsálemi ősgyülekezetéről mondott véleménye igen megmozgatta a hallgatók fantáziáját. Cesare Bissolinak a Biblia ismeretéről és befogadásának olasz tapasztalatairól tartott beszámolója pedig sokakat készítetett a magyar párhuzamok megtételére. Ihletett előadást hallhattunk Jean Yves Brachet-től a misszió keresztény és spirituális jellegéről. Jaroslav Broz a misszió karizmatikus vonatkozásait elevenítette fel. Anna Soumeka szaloniki előadónk pedig a bölcsességi irodalmon belüli hangsúlyeltolódásokra hívta fel a figyelmet. A témának talán legérdekesebb megközelítését Zamfir Korinna kolozsvári előadónktól hallhattuk.

Felekezeti sokszínűségben sem volt hiány, hiszen a katolikus professzorok mellett jelen voltak a református, evangélikus teológusok, és Chirilla Ioan személyében az ortodox teológia is képviseltette magát.

A kötet még így sem mutatja be teljes gazdagságában a témát, de rámutat arra, hogy a világi közösség az egyházat vagy a vallást soha nem fogadja be konfliktusok nélkül. Sőt, az egyházi vagy a vallási közösségnek állandóan figyelnie kell a világi társadalom káros hatásaira.

Az eltérő konfesszió és megközelítések ellenére igen tanulságos végigkövetni a kötetben szinte minden előadónál jól követhető folyamatot, ahogy a vallási motívumok módosulnak abban a pillanatban, amint azok a vallási közösségeken keresztül kapcsolatba lépnek a világi társadalommal.

A kötet ilyen értelemben érdekes olvasmány.

Kedves köteletségem, hogy köszönetet mondjak Szabó Máriának és Szatmári Györgynek, a Biblikus Tanszék két docensének a szöveg gondozásáért és a kötet létrehozásában nyújtott áldozatos segítségért.

Benyik György

„SZENTÉLYEK ÉS PRÓFÉTÁK”



BALOGH KATALIN

Elsőként szeretném definiálni a prófétafogalmát, ill. megvizsgálni a próféták személyével kapcsolatban használt kifejezéseket. Ehhez kapcsolódóan röviden kitérek néhány általam használt fogalom érintőleges magyarázatára, mint pl. klasszikus és preklasszikus próféták, centrális és periferiális próféták, igaz kontra hamis próféták fogalma.

Ezután áttérek az izraeli próféták és a szentélyek között lévő kapcsolat ismertetésére.

A folytatásban az izraeli történelem három nagy – a királyság előtti, az egyesült és végül a kettészakadt királyság – korszakából szeretnék néhány jellegzetes típust képviselő prófétáról külön is említést tenni. Ezek a következők: Sámuel, Nátán és Gád, valamint Ámosz. (A nevek használatát tekintve: a Neovulgáta alapján készült Ó- és Újszövetségi Szentírás elnevezéseit használom. Ettől csak egyetlen esetben térek el: Ozeás – Hóscás próféta kapcsán az utóbbi nevet használom).

Előadásom végén rövid összegzést fognak hallani néhány, a témával kapcsolatban felvetődő kérdéstről.

I. A próféta és a prófétafogalom

Az első és legfontosabb kérdés a próféta és a prófétafogalom tisztázása. Ki a próféta? A próféta egy olyan közvetítő személy, aki saját állítása szerint közvetlenül az istenségtől kapott üzenetet a legkülönbözőbb formában, melyet aztán a hallgatóság felé közvetítenie kell „akár hallgatnak rá, akár nem törődnek vele” (lásd: Ez 2,5). Az, hogy valaki próféta, nem egyértelmű saját környezete számára, sokszor csak a későbbi korok ruházzák fel őt ezzel a címmel. Gondoljunk csak Ámosz prófétára, aki saját magát sem tartotta prófétának (lásd: Ám 7,14). Erről a későbbiekben bővebben is szó lesz.

A próféta fogalmának tisztázásához fontos támpontot nyújt továbbá a társadalomban betöltött szerepük. A Bibliában szereplő prófétákról elmondható az, hogy nagy részük koruk meghatározó személyisége volt. Akár az uralkodó köréhez közel, akár éppen helyi szinten tevékenykedtek, mindenképpen széles körben, sokak által ismert, sokszor köztiszteletben álló egyének voltak. Ez utóbbi nem mindig volt igaz, de az állítás azon része, miszerint ismerték őket, mindenképpen helytálló. Itt körülbelül véget is ér az, amit általánosságban megfogalmazhatunk a próféták személyével kapcsolatban, hiszen ha a bibliai szövegeket figyelmesen szemléljük, rendkívül változatos képet kaphatunk a prófétákról, és természetesen azokról is, akikhez a prófécia szól.

A próféciaák témája igen különböző lehet; ami közös bennük, hogy közvetlenül Jahvétől (yāḏ 'dōnāy; rūah 'dōnāy) származnak. Fontos azonban itt megjegyezni, hogy az Úr Lelke, és az Úr Keze sohasem képezi a prófétizmus forrását. Ezek csupán felkészítik a prófétát a kinyilatkoztatás befogadására, de a tényleges kinyilatkoztatás, a forrás maga, az Úr szava (dā bār). A prófétai beszédek leggyakrabban a helyes istentiszteletről, kultusztól szólnak; ill. az ehhez kapcsolódó tevékenységeket szorgalmazzák, avagy helytelenítik, mindig speciális vallási szempontokból vizsgálva azokat. Így kerülnek aztán a próféták látóterébe az egyes szentélyek, vagy éppen a jeruzsálemi Templom személyzete, ill. a mindenkori világi vezetőség, leggyakrabban a király személye és a bírói testületek. Ritkábban szól a prófécia egyes, meghatározott személyhez, vagy kisebb csoporthoz (lásd: Jer 45: Baruchnak; ill. Jer 28: Hananiásnak szóló üzenet). Gyakoriak azonban az Izrael házához, ill. az idegen népekhez – pontosabban azok ellen irányuló – próféciaák. Az Izrael házához intézett próféciaák zöme a társadalmi egyenlőtlenségből fakadó visszaállásokra hívja fel a figyelmet. Érdekes azonban, hogy hiába keressük az igazi megoldási javaslatokat a felmerülő problémákra, a próféták erről nem szólnak. Mélyreható társadalomkritikát is inkább az ún. bölcsességirodalmi művekben találunk (lásd: Jób könyve vagy Kohelet – Prédikátor könyve), nem a prófétáknál. A bajok általános gyökereként általában a szinkretista vallásgyakorlatot, és a kanaáni társadalomhoz való idomulást nevezik meg a próféták, akik mindig egyfajta „nomád” idealizmust képviselnek az eszményi idők megtestesüléseként. Az ehhez történő visszatérés azonban nyilvánvalóan lehetetlen volt!

Igen sok az ún. jósló prófécia, erről azonban részletesebben később, a próféta személyével kapcsolatos elnevezések elemzésénél lesz szó.

Miért van szükség egyáltalán a prófétákra? Erre a Biblia a következő választ adja az Ex 20,19-ben: „És mondták Mózesnek: Beszélj te velünk, és mi pedig hallgatni fogunk rád; de ne beszéljen velünk Isten, nehogy belehaljunk!”

Milyen nevekkal illeti a Biblia a prófétákat? Ezzel kapcsolatban számos kifejezésre bukkanhatunk. Az egyes elnevezések helytől és időtől is erőteljesen függnak. A legfontosabb név a nābī, amely az akkád „nabu” = hív, hirdet, nevez, aki szól, akit szólítanak

jelentésű szóra vezethető vissza. Wilhelm Gesenius és Kuenen úgy vélik, hogy az ige a nb' gyenge formája: kibuggyan, kiönt, túlcserdül jelentéssel. Értsd: a szavak áradata túlcserdül valamilyen fajta késztetés vagy izgalom hatására. Ezt az elnevezést elsősorban az Északi királyságban használták, ahol ez a kifejezés jelölte a prófétát. A nā bī' központi szerepet játszik a vallásos életben, és mindig a régi teológiai hagyományok őrzője. (Gondoljunk Il-lés, Elízeus, de akár Hóseás és Jeremiás működésére.) Délen, Júdában általánosabb érte-lemben használták ezt a kifejezést, sőt sokszor negatív felhanggal, megtoldva a „hamis” jelzővel. (Erről szintén lesz még szó a későbbiekben.) A nā bī' szó a fogság után már álta-lánosságban, minden felhang nélkül, a „par excellence” prófétát jelöli északon és délen egyaránt.

A szó gyöke a nv ige csupán 2 igetörzsben fordul elő: Nifalban és Hitpaélben. Nifalban a jelentése: prófétálni isteni lélek hatására, avagy eksztatikus állapotban (lásd: 1Sám 10,11; 19,20). A hamis próféták kapcsán is ezt az igét találhatjuk (lásd: Jer 23,16). Hitpaélben az ige jelentése hasonló a Nifalban előfordulókhöz, de társulnak hozzá egyéb jelentések is: próféta módjára vagy örülden viselkedni, mintegy a m'šūggā^(h) kifejezés szinonímájaként. Ez utóbbi igetörzsnél a szövegek tanúsága szerint is inkább az önkívületi állapoton van a hangsúly (lásd: Num 11,25; 1Sám 10,5; 1Kir 18,29; Jer 14,14; Ez 13,14...).

A második leggyakrabban előforduló kifejezés a hōze^(h), a hāzā^(h) igéből. Ez az el-nevezés is, akárcsak a többi, amivel a prófétákat illették, jól tükrözi azt a módot, ahogyan Isten felfedte magát a prófétának. A hāzā^(h) ige jelentése: ásít, álmodik. Számos ebből származó, 'látomás' jelentéssel bíró főnév szerepel a Bibliában (hā zūt; hā zôn; hizzā yôn). Ezt a kifejezést a Déli királyság területén keletkezett írásokban találjuk leggyakrabban (Ámosz, Mikeás, Izajás és a Krónikák könyveiben). Különösen Dávid, Salamon és Reho-boám uralkodása alatt voltak aktívak a látók, sokszor egyenesen a királyi udvar személy-zeteként működtek, mint pl. Gád. Az Északi királyságban nem kedvelték ezt a fajta kap-csolatot Isten és ember között. Itt nem annyira a „látáson”, inkább a „halláson” volt a hangsúly (lásd: Hós 1,1; Jer 1,1–4). A Num 12,6–9, amely Mózes kivételes prófétai sze-mélyéről tesz említést – akivel Isten pe^(h)-el-pe^(h), azaz „szájtól szájig”, másutt az Ex 33,11-ben pā nîm-'el-pā nîm, azaz „színről színre” beszél – jól bizonyítja, hogy a látomás a kinyilatkoztatásnak egy „alsóbb” fokozata. Ez magyarázhatja Ámosz könyvében a 7,12–15-ben Amacja megvető szavait Ámoszhoz, ahol a prófétát hivatásos látnoknak nevezi.

A következő gyakori elnevezés a prófétákkal kapcsolatban a rō'e^(h). A szó régies kife-jezés, „látó, látnok” értelemben. A szó pontos magyarázatát az 1Sám 9,9 adja meg: „Régen Izraelben azt mondták az emberek, ha elmentek felkeresni Isten emberét: Nosza, menjünk a látóhoz; mert a mai prófétát régen látónak nevezték.” A látó mintegy hivatásos közve-títőként működve, az emberek által feltett kérdésekre, pénzüsszeg, vagy egyéb juttatás elle-nében tolmácsolta Isten válaszát. Északon ezt a funkciót a nā vī' veszi át.

Sokszor találkozhatunk bibliai szövegekben az ʾš hā'lohīm kifejezéssel is. Északi eredetű elnevezés, leggyakrabban a prófétai legendákban, mint pl. az Illés és Elízeus elbeszélésekben, vagy az 1Kir 13-ban, az Isten embere és az öreg próféta történetében fordul elő. Az „Isten embere” uralja az isteni erőt, és ezen képességét csodás tettek véghezvitelére használja fel. Az elnevezést természetesen szélesebb értelemben is használja a Biblia: mindenki, akinek speciális kapcsolata volt az Istennel, méltó volt erre a címre.

A b'nē hannebi'īm kifejezés is említést érdemel ebben a tárgykörben, bár az elnevezés viszonylag rövid periódusban fordult elő az Északi királyságban, Illés és Elízeus működése alatt. A „próféták fia” egy hivatásos prófétai testület tagjait jelenti, akiknek élén vezetjük, az „atyá” áll (lásd: 2Kir 2,12; 6,21; 13,14). A Biblia azt is megemlíti róluk, hogy családjuk, házuk van, sőt, együtt étkeznek (lásd: 2Kir 4,1.38–41).

Érdemes a prófétafogalom meghatározása során néhány szót ejteni az ún. „bevett” prófétai viselkedésformákról. Bár a Biblia a próféta kritériumai között nem említ tipikus prófétai cselekedeteket, mégis a bibliai szövegből – ugyan homályosan, de – körvonalazható néhány általános viselkedésforma, melynek mindegyike külön-külön elégséges ahhoz, hogy valakit kora társadalmá prófétának tartson. A jövőbelátás (lásd: 2Kir 8,1) jósló tevékenység, amit a Biblia számtalan helyen tilt (lásd: Lev 19,26.31; Deut 18,10–11), ugyanakkor egyéb helyeken megtalálható a legális bibliai jóslómódszerek listája: az álomlátás (lásd: 1Sám 28,6), az Urim és Tumim használata (lásd: Ex 28,30), az efód használata (lásd: 1Sám 23,9), a sorsvetés (lásd: Num 26,55–56), az istenítélet (lásd: Num 5,11–28). Ezekben az esetekben a jóslás mindig az ember kezdeményezésére történő válaszadást jelent. További „bevett” viselkedésformák: az eksztatikus cselekedetek (lásd: 1Sám 10,9–12) – a bibliai prófétáknál általában nem az orgiasztikus ekstázisról van szó, mint egyéb ókori keleti forrásokban –, valamint az ezektől nehezen szétválasztható szimbolikus cselekedetek (lásd: Iz 8,3; 20,2), a speciális ételtvitel (lásd: Jer 16,2.5; 8; Hós 1,2), a sajátos külső, egyedi öltözet (lásd: 1Kir 20,41; 2Kir 1,8: szőrruha, bőrv), a csodatételek (lásd: 2Kir 2,19–22), amelyek elsősorban Illés és Elízeus kapcsán fordulnak elő a szövegekben, bár később Jeroboám alatt is történt ilyen csoda (lásd: 1Kir 13).

A prófétákat Wellhausen óta leggyakrabban két nagy csoportra osztják: preklasszikus, és klasszikus prófétákra. Ez a felfogás kronologikus sorrendet követ, és némileg egybeesik azzal a felosztással is, amely megkülönböztet író, és nem író prófétákat. Természetesen az íróprófétafogalom nem jelenti azt, hogy a próféta saját maga jegyezte le szavait, hiszen ezeket sok esetben a tanítványok, követők avagy egy kései szerkesztő gyűjtötte össze és foglalta írásba. A próféták kronologikus kettéosztása megint csak nem azt jelenti, hogy két élesen különálló csoportról lenne szó. Ellenkezőleg: kizárólag egyetlen folyamatos prófétai hagyományról beszélhetünk, hiszen, mint minden intézmény Izraelben, ez is csak elődei hagyományából tudott kibontakozni. Én azonban mégis egy másik felosztási elvet tartok szeren-

csésnek: a próféták társadalomban betöltött szerepe és ott elfoglalt helye alapján szeretném a csoportot differenciálni. Találóbbrak vélem a „centrális” próféták, azaz a központi helyet elfoglaló, ill. a „periferiális” próféták, azaz a társadalom hatalomtól távolabb eső részében tevékenykedő próféták megnevezést.

A centrális próféták általában szoros kapcsolatban álltak a királyi udvarral, szentélyekkel; tevékenységüket a mindenkori világi és szakrális vezetők is hasznosnak ítélték meg. Ugyanez a vezető réteg deklarálta a próféták hitelességét is, ez biztosította számukra a társadalom szerkezetében elfoglalt központi helyet. Sámuellel kezdődik az a hagyomány, hogy a próféták valamilyen szerepet vállalnak az uralkodó udvarában. Ő volt az, aki mind Sault, mind Dávidot királlyá kente. Ezután szinte hagyománnyá vált, hogy a királyokat próféták kenik fel. Salamont Nátán próféta és Cádok pap kente királlyá (lásd: 1Kir 1,33–39), Jeroboámot a silói Ahijja próféta, ez utóbbi a silói szentély „alkalmazottja” lehetett, s nevét is innen kapta (lásd: 1Kir 11,29–31); Jéhut pedig Elízeus utasítására egy próféta fiú kente fel (lásd: 2Kir 9,1–6). Sőt az izraeli próféták „hatóköre” az országhatárokon is átvált, hiszen Elízeus jövendöli meg azt, hogy Hazael lesz Arám királya (lásd: 2Kir 8,13).

A társadalom szegélyén, a központi hatalomtól távol működtek a periferiális próféták. Fontos szerepet vállalhattak a helyi közigazgatás és hitélet irányításában, de őket csupán egy kis csoport tartotta autentikusnak, nevezetesen azok, akikkel szoros élet- és hitközösségben éltek.

A két prófétacsoport alapvető feladatát tekintve nem különbözik egymástól: mindketten Isten üzenetét tolmácsolják a hallgatóság számára. A működés módját vizsgálva azonban nem kevés különbségre bukkanhatunk. A centrális próféták hagyományos társadalmi szerepet töltöttek be, igen gyakran a kultuszban tevékenykedtek (lásd: Izajás). Jövendöltek, amikor erre felkérték őket, és állami ügyekben, a döntéshozatal folyamatában „képviselték” Izrael Istenét, védelmezvén ezzel a közmorált. Általánosságban elmondható róluk, hogy a fennálló társadalmi rend hívei; természetesen bírálatokban nem fukarkodnak, de alapvető változásokat nem tartanak szükségesnek. A periferiális próféták ezzel szemben a radikális társadalmi változások hívei, akik általában az ősi, hagyományos társadalmi rendet szeretnék visszaállítani, ami az adott korban anakronisztikus törekvésnek bizonyult. Igyekeznek nézeteiket a központi hatalommal is megismertetni, s egy bizonyos pontig a hatalom „el-tűri” működésüket, majd amikor kínossá válnak nézeteik, elűzik őket (lásd: Ám 7,14), a „társadalom ellenségei”-nek vagy „hamis próféták”-nak bélyegezve.

De ki a hamis, és ki az igaz próféta? A választ megint csak bibliai szövegekben kell keresnünk. Külön elnevezést a hamis vagy igaz prófétára nem fogunk találni, mindkettőt a *nā bī* elnevezéssel illetik. Bár a Septuaginta néhány helyen – pl. Jer 6,13; Zak 13,2 – bevezeti a pseudoprophetes kifejezést, ez azonban messze túlmutat egy egyszerű fordításon, ez a szöveg értelmezését jelenti.

A klasszikus definíciót a Deut 13,2–6-ban, a 18,15–22-ben, ill. a Jer 28,9-ben találjuk.

1. Az igaz próféta az, akinek a szavai bekövetkeznek. 2. Az igaz próféta sohasem buzdít senkit idegen istenek szolgálatára. A hamis próféta büntetése: halál. A helyzet fonákságára jellemző, hogy olyan próféták jövendölései sem mindig következtek be, akiket sohasem illetnének a „hamis” jelzővel: lásd Ez 29–32: Egyiptom bukása, ill. Jer 50–51: a perzsák lerombolják Babilont. Sőt, a legkézenfekvőbb példánk Jónás egész tevékenysége; Ninive megígért pusztulása szintén „elmaradt”.

Idegen istenek követésére általában idegen istenek prófétái buzdítottak, gondoljunk Áháb udvarában Baal és Asera prófétáira (lásd: 1Kir 18,19), ill. a Jer 2,8-ban egy utalásra, miszerint Izrael prófétái Baal által prófétáltak. A legtöbb próféta, akiről a Biblia említést tesz, Jahve prófétái, s köztük is akad akár igaz, akár hamis.

Jeremiás könyvében meglepően sok utalást találunk a hamis próféta meghatározására, ami nem véletlen, hiszen Jeremiásnak személyes tapasztalatai vannak a témával kapcsolatban. „Vetélkedése” Hananiással látványos volt. A Jer 23,16 szerint a hamis próféta félrevezeti hallgatóságát azzal, hogy „saját szívének látomásait” beszéli el. Még egy fontos kritériumot tartalmaz a Jer 23,21–22. A hamis próféta nem áll „Isten tanácsában”: lő’-‘ā mad b^sōdî. Semmilyen forrásunk sincs azonban arról, hogy a hamis próféta más módon kapná a kinyilatkoztatást, mint az igaz próféta. A híres jelenetben, a Jer 28-ban, amikor Jeremiás és Hananiás szócsatája zajlik, Jeremiás nem kérdőjelezi meg azt, hogy Hananiás látomása Istentől való. Jeremiás egyetlen érve Hananiás ellen az, hogy bekövetkezik-e az, amit prófétál, vagy nem.

A hamis próféta kérdését tovább bonyolítja az, hogy olyan eset is előfordulhat, amikor Isten szándékosan hazugságot ad az igaz próféta szájába azért, hogy becsapván akár magát a prófétát is, a hallgatóságot és a prófétát próbára tegye (lásd: 1Kir 22, 19–29; 1Kir 13). A próféták magánéletéről, életviteléről, erkölcsi tartásáról pedig meglehetősen keveset tudunk ahhoz, hogy messzesemenő következtetéseket vonjunk le személyiségük hitelességét és próféciáik valóságát illetően.

Így – a fentebbiek alapján – nem lehet egyértelműen eldönteni azt a kérdést, hogy valaki igaz, vagy hamis próféta, miután egyedi ismertetőjele a hamisságnak nincsen.

2. Az izraeli próféták és a szentélyek

Előadásom következő vizsgálódási pontja a próféták és a szentélyek kapcsolata. Ha feltesszük azt a kérdést, hogy egyértelműen köthető-e az izraeli próféta-ság szentélyekhez – amennyiben rövid választ kívánunk kapni –, azt kell mondanom, hogy nem. A kérdés azonban megérdemel egy rövidebb kitérőt. Ha megvizsgáljuk az izraeli próféta-ság törté-

netét a kezdetektől egészen a második Szentély koráig, jól megfigyelhető, hogy mindig is voltak egyének, ritkábban csoportok, akik vagy bármilyen helytől teljesen függetlenül működtek, vagy ellenkezőleg: egyenesen egy-egy kultuszhely köré szervezték tevékenységüket. Mivel az izraeli kultuszhelyek mindig is kultikus és adminisztrációs központként funkcionáltak, nem csodálható, hogy a próféták némelyike ilyen helyen telepedett meg, főleg, ha a „látó” hivatását is betöltötte (lásd: Sámuel). Az is jól érthető ha csak időlegesen kereste fel ezeket a sokak által látogatott helyeket, amelyek mindig is azt a célt szolgálták, hogy az emberek az egyéni vagy közösségi áldozatbemutató segítségével valamilyen kapcsolatba kerüljenek az Istennel. A prófétai hivatás működési területe éppen ez, s mivel itt mindig az isteni üzenet közvetítéséről van szó, a hallgatóság meglete is adott.

Noha a Szentírás nem tesz egyértelműen említést kultuszprófétákról, mégis néhány részletből következtethetünk arra, hogy léteztek ilyenek. Az 1Sám 19, 18–24 alapján látható, hogy Sámuel egy prófétai csoport fejeként tartózkodott Rámában, majd Nájótban. De gondolhatunk az 1Kir 20-ra, ahol Áhábot az arámok ellen próféták tanácsa segíti; ill. az 1Kir 22,6-ra, amelyben az áll, hogy 400 próféta működött Áháb udvarában. A Krónikák könyvében is találunk utalásokat arra, hogy a kultuszban résztvevő próféták beolvadtak a Leviták és a templomi énekesek csoportjába (lásd: 1Krón 25, 1–6). A 2Kir 23,2 egyenesen arról ír, hogy Jósias felment a Templomba a néppel, a papokkal és a prófétákkal együtt. A Jer 35,4 tanúsága szerint Jigdaljahu, az „isten emberének” fia Hánán és fiai saját kamrával (liš ká^(b)) rendelkeztek a Templomban. Néhányan Jóélt, aki nagyra értékeli a kultusz és a papság szerepét (lásd: Jóél 1,9.13.16; 2,14), ill. Náhumot és Aggeust egyenesen kultuszprófétáknak tartják. Elég azonban arra gondolnunk, hogy Ámosz, aki júdai származású volt, és nem sorolható a kultuszpróféták közé, tagadhatatlan kapcsolatban állt az Északi királyság állami szentélyével, Bétéllel, ahol rendszeresen prédikálhatott, mintha csak a szentélyhez tartozott volna. Ugyanígy nem kérdőjelezhető meg Izajás és Jeremiás szoros kapcsolata a jeruzsálemi Szentéllyel, ahol hosszú időn át rendszeresen tevékenykedtek és szóltak az emberekhez. Papi származásuk miatt is szorosan kötődtek a Templomhoz. A látszat tehát, hogy a próféták bírálják a fennálló kultusz gyakorlatát – a hangsúly a gyakorlaton van és nem a kultusz szón! –, s ebből következően ellentétben állnának a szentélyekkel, vagy éppen „a” Szentéllyel Jeruzsálemben, csalóka. A prófétát más szempontok és célok vezetik, mint a kultusz hivatalos képviselőit, jelen esetben a papságot. A pap rítus orientált, a prófétát a jog és az igazságosság meglete foglalkoztatja, és sok esetben de-ritualizálni szeretné a kultuszt, hogy törekvései könnyebben megvalósuljanak. A próféta számára az alapvető bajt az jelenti, amikor a rítus és a kultusz a morált helyettesíti. A pap alapvető feladata az, hogy az ember áldozatát Istenhez juttassa, míg a próféta úgy mond „fordított” irányból közelít az Isten-ember kapcsolathoz. Ő az Isten szavát közvetíti az ember számára. Igen sok esetben a prófétai beszédek jól értelmezhetők a kultusz részeként.

3. Sámuel, Nátán, Gád és Ámosz

Most pedig rátérek az izraeli történelem három jelentős korszakából kiragadott néhány próféta személyes működésének rövid ismertetésére. Mindegyiküket típusos prófétának vélem, ezért tartom szükségesnek azt, hogy külön is kitérjek rájuk.

Elsőként vizsgáljuk meg Sámuel személyét. Sámuel edesanyja a silói szentélynek ajánlotta születése előtt, ahol azután Éli papot szolgálta, jóllehet ő maga nem volt papi származású. (Efraim törzsből származott: lásd 1Sám 1,1.) Miután Isten rendszeresen szólt hozzá látomásokban, környezete számára hamar világossá vált, hogy Sámuel próféta. Ezenkívül annak a fentebb említett „követelménynek” is eleget tett, miszerint szavai valóra váltak többek között Éli házának pusztulásával kapcsolatban.

Több fajta elnevezéssel illették Sámuel a szövegek: isten embere (lásd: 1Sám 9,6), látó: rō'e^(h) és próféta: nā bī' (lásd: 1Sám 9,9). Az 1Sám 19, 20–21 tanúsága szerint Sámuel próféta egy csoport tagjaként működött Nájótban, bár a lah³qā^(h) szó (ami lehet, hogy inkább qahalā^(h)?) jelentése meglehetősen bizonytalan.

Sámuel működési területét a szövegek pontosan meghatározzák. Fő tartózkodási helye működése kezdetén a silói szentély volt, később Rámában telepedett le (lásd: 1Sám 7,17), itt épített házat magának és oltárt, ami az ott végzett állandó papi szolgálatot is jelentette. Rendszeresen látogatott helyei voltak továbbá Gilgál és Bétél (lásd: 1Sám 7,16). Ő volt az, aki királlyá kente Saul (lásd: 1Sám 10,1) és később Dávidot (lásd: 1Sám 16,13). Ha Sámuel szerteágazó tevékenységi körét megvizsgáljuk, jól látható, hogy személye szép példája az ún. centrális prófétáknak.

A következő általam vizsgált próféták: Nátán és Gád, az egyesült királyság korából, Dávid udvarából. Fontosnak tartom e két személyt együtt említeni, noha érdekes módon sohasem szerepelnek egyszerre ugyanabban a történetben. Mindketten Dávid társai a bűndös és az uralkodás éve alatt. Tanácsaikkal, látásaikkal segítették a királyt, és ha kellett bírálattal is illették személyét. Elmondható róluk, hogy mindig akkor voltak jelen Dávid életében, amikor az uralkodó komoly és sorsfordító lépésekre szánta el magát. Nátán a Templomépítés tervénél (lásd: 2Sám 7,2–13), ill. a Batseba történetben (lásd: 2Sám 11–12) szerepel. Gád a sivatagbéli bűndösánál (lásd: 1Sám 22,5) és a népszámlálásnál (lásd: 2Sám 24) tűnik fel. Sámuel mellett mindketten Dávid uralkodásának krónikásai az 1Krón 29,29 szerint, tehát akár íróprófétáknak is tekinthetnénk őket, ha írásaik fennmaradtak volna.

Gádot általában látóként rō'e^(h) említik, másutt előfordul a próféta nā bī' jelző is vele kapcsolatban (lásd: 2Sám 24,11).

Nátánt a szövegek következetesen prófétának nevezik (lásd: 1Krón 17,1). Noha őt nem hívják látónak, látomásai igen fontosak Dávid számára (lásd: 2Sám 7,17). Nátán a később-

biekben fontos politikai szerepet is vállal: Cádok pappal együtt ő keni királlyá Salamont (lásd: 1Kir 1,34).

Nátánról és Gádról ugyancsak elmondható, hogy a centrális próféták köréhez tartoznak, igen erős kötődéssel a jeruzsálemi Szentélyhez. Nátán és Cádok pap együttes említése az 1Kir 1,34-ben a Templommal és annak személyzetével való szoros kapcsolatról és jó viszonyról árulkodik.

Nátán a szövegek tanúsága szerint szabad bejárással rendelkezett a királyhoz, Dávidhoz. Erősen gyanítható, hogy a palotában lakott, így annak a lehetősége is fennáll, hogy Nátán Dávid udvari prófétája volt.

Gád prófétával kapcsolatban is felmerül az udvari próféta vagy a látó tisztének lehetősége a 2Sám 24,11 alapján, amely így fogalmaz: „Felkelt reggel Dávid, és az Úr szólt Gádhhoz a prófétához, aki Dávid látnoka volt, mondván”. Gád nagy valószínűséggel az udvari személyzethez tartozott, akárcsak Nátán. Mindebből jól látható, hogy mindkét próféta a centrális próféták körébe tartozik.

Az utolsó típusos próféta vizsgálódásaim sorában: Ámosz. Ámoszt Hóseással együtt a legkorábbi írópróféták közé soroljuk. Az i.e. VIII. században élt II. Jeroboám (uralkodott i.e. 786–746) izraeli, és Uzziya – más néven Azarja (uralkodott i.e. 783–742) júdai királyok alatt. Ámosz a Déli királyság egy kis falvából, Tekoából származik (lásd: Ám 1,1). Foglalkozását tekintve pásztor volt (lásd: Ám 1,1; a 7,14-ben pontosítja, hogy marhapásztor), és vadfüget is gyűjtött (lásd: Ám 7,14), tehát mindenképpen mezőgazdasággal foglalkozott. Noha déli származású, éppen a sokat emlegetett 7. fejezet alapján gyanítható, hogy prófétaként elsősorban az Északi királyság területén működött, ott is az egyik legfontosabb királyi szentélybe, Bétélbe volt szabad bejárása.

Moáb, mint idegen nép elleni kirohanása mellett főleg Izrael és Júda ellen prófétál, felhánytorgatva a fennálló szociális igazságtalanságokat, a jogtiprást és a helytelen kultusz gyakorlatát nem kímélve a világi és vallási vezetőket, sőt magát a királyt sem. Felhív a megtérésre, felvázolja a büntetést, s próféciaja végén egy általános pusztulás után elkövetkező boldog jövőt ígér. Megjövendöli a fogságot is (lásd: Ám 9,14), bár ez az Asszír birodalom fenyegetésére és az Északi királyság bukására vonatkozik, ami i.e. 722-ben be is következett.

Ámosz és Bétél papja, Amacja ellentéte sok szempontból érdekes jelenet. Nem csupán tartalma fontos a fent említett fogság megjövendölése miatt. Amacja szavai, melyben Ámoszt látónak nevezi, és visszaküldi Júda területére, hogy ott gyakorolja látó hivatását, és ott prófétáljon – itt már a nibbā’ igét használja – mégpedig pénzért; igen beszédes (lásd: Ám 7,12–13). Az északi prófétai hagyományok tükröződnek benne, a látó egyfajta alárendelt helyzetét illetően. Ámosz válasza az Ám 7,14-ben a legtöbbször idézett szentírási mondatok egyike: „...Nem vagyok próféta, sem próféta fia...”, többféleképpen értel-

mezhető. Ámosz itt látszólag próféta voltát tagadja, hiszen már bemutatkozó soraiban is (lásd: Ám 1,1) látomását emeli ki. Ilyen szempontból vizsgálva akár összhangba is hozható Ámosz önmagáról alkotott véleménye az északi próféta hagyomány fentebb említett tételével, miszerint látó és próféta nem egy szinten helyezkednek el. Csakhogy Ámosz szavai pont az ellenkezőjét sejtetik az olvasóval: számára a próféta kelt megvetést, látói hivatását nem tagadja, sőt feljebbvalónak tartja.

Természetesen más súlypontok is kiragadhatók ugyanezen sorokból. A próféta tagadása jelentheti azt is, hogy ez a hivatás nem „tanult” szakmája, s nem ő választotta, hanem őt választották erre. A próféta főnév gyökét alkotó nibbā’ ige amúgyis általában olyan versekben fordul elő (lásd: 7,12–13.15–16), amelyekben arról van szó, hogy mit mond a próféta, és nem pedig arról, hogy mit lát. A kérdés azonban, hogy Ámosz valójában mit gondolt a próféta-ságról, a jelen szövegek alapján egyértelműen nem dönthető el.

Ha megvizsgáljuk Ámosz társadalmi helyzetét, jól láthatjuk, hogy a perifériális próféták körébe tartozott. Jóllehet fontos szentély körül tevékenykedett, szavainak komoly ráhatása nem volt a politikai döntésekre, a helyes vallásgyakorlatra, ami természetesen nem jelenti azt, hogy működése haszontalan lett volna, s kevésbé befolyásos hallgatónál ne talált volna nyitott fülekre.

4. Összegzés

Előadásom befejező részében végül néhány alapvető kérdésről szeretnék a téma lezárásaként beszélni. Mennyiben egyedi az izraeli próféta-ság az ókori keleten? Beszélhetünk-e általánosságban „izraeli” próféta-ságról?

A második kérdés számomra gyorsabban megválaszolható, mint az első. Előadásomban megpróbáltam általánosító, tipizáló kategóriákat megfogalmazni először a próféta-sággal, majd később az izraeli próféta-sággal kapcsolatban. Ez az általánosítás nagyon kis mértékben valósítható meg. Izraeli prófétizmus, a szó legszorosabb értelmében nem létezik, mert minden próféta egyedinek tekinthető; működése a legteljesebb mértékben helyhez, időhöz és adott történelmi helyzethez köthető. Amiben mégis egyedi az izraeli prófétizmus – és itt kénytelen vagyok mégis ezt a kifejezést használni, rátérve a saját magam által feltett első kérdés megválaszolására –, az tekinthető akár az izraeli próféták közös jellemvonásának is: nem működési mechanizmusaik, hanem próféciáik témája és világlátása az, ami merőben új és ismeretlen az ókori keleten. Az izraeli próféták az egész világ történetét teológiai szempontból értelmezték, vagyis minden történés – akár Izraelen belül, akár azon kívül zajlott – Isten pontos terve szerint halad. Természetesen „pogány” próféták is látták az egyes eseményekben az istenek beavatkozását, de sohasem voltak univer-

zalisták, mindig „helyi” történesekben gondolkodtak. További újításuk az, hogy az erkölcs mindenekfelettségét hangsúlyozták. Ez nem csupán azt jelentette, hogy fő feladatuknak azt tekintették, hogy minden morális, erkölcsi és szociális vétséget szóvá tegyenek, és ez alól senki sem volt kivétel; hanem egyenesen odáig jutottak el, hogy Izrael nemzeti létének egyetlen döntő tényezője az ország morális színvonala. Ez alól a kultusz sem kivétel: a rítus sohasem léphet az igazság és igazságosság helyébe. Mindezzel az izraeli próféták nem vittek új elemet az izraeli vallásosságba, hiszen a morális elvárások mindig is a vallás fontos részét képezték. Csupán a hangsúly került máshová.

Források

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. Rudolf Kittel, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990.
Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1997.

Irodalom

- Encyclopaedia Judaica*, 5. és 13. kötet, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem 1971.
Encyclopaedia of Religion, 12. kötet, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987.
Encyclopaedia of Religion and Ethics, 10. kötet, ed. James Hastings, T&T Clark, Edinburgh.
 Grabbe, Lester L.: *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania.
 De Vaux, Roland: *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Les Éditions du Cerf, Paris 1961.
 Alberty, Rainer: *A History of Israelite Religion of the Old Testament Period*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1994.
Temples and High Places in Biblical Times, ed. Avraham Biran, Hebrew-Union College-Jewish Institute of Religion, Jerusalem 1981.
 Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése*, Szent István Társulat, Budapest.
 Soggin, J. Alberto: *Bevezetés az Ószövetségbe*, Kálvin János Kiadó, Budapest 1999.
 Ahlström, Gösta W.: *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT Press, Sheffield 1993.
 Aharoni, Y. – Avi-Yonah, M.: *Bibliai Atlasz*, Szent Pál Akadémia, Budapest 1999.
 Brown – Driver – Briggs: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford.

A KÖZÖSSÉGSZEMLÉLET FORMÁLÓDÁSA A BIBLIÁBAN



BENYIK GYÖRGY

A közösség a Bibliában igen összetett fogalom. Ráadásul ez a fogalom tartalmát illetően külső hatások következtében jelentős fejlődésen ment keresztül az idők folyamán. Az is előfordul, hogy párhuzamosan, egymás mellett többféle elképzelés létezik a közösségről. Izrael szakrális közösség, vagyis olyan nép, amelyet Jahve szervez, azonban amellet a törzsi szervezet olyan világi struktúrákat teremtett, amely a világi hatalom közösségi formája volt. Történt ez annak ellenére, hogy ennek a Jahve által választott közösségnek el kell fogadnia a tágabb közel-keleti társadalom közösségi formáit is.

A Bibliatudományok ennek a képzetnek a kutatását új módszerekkel is gazdagították. Korábban a közösséget az isteni törvényadás kapcsán kutatták, mely kapcsolatban állt a Sínai törvényhozás kutatásával. Manapság a kutatók a rendelkezésünkre álló forrásokból azt is szeretnék megtudni, hogy azokban az időkben milyen közel-keleti közösségi formulák léteztek, és ezek miként tükröződnek a választott népben. Korábban Albrecht Alt¹, illetve Martin Noth² elvetette Kánaán katonai elfoglalásának az eszméjét, hivatkozván azokra a Nabateus³ feliratokra, amelyeket a római korban bizonyos amfiktionikus,⁴ csoportosulásokról beszéltek, vagyis egyetlen szentély köré csoportosult görög társadalmi formációról. Izrael eredetét inkább a Kánaánba való beszívargásban látták, eszerint ők lettek

¹ Alt, A.: *Die Staatenbildung der Israeliten in Palestina*, Leipzig 1967.

² Noth, M.: *Das System der Zwölf stämme Israel*, BWANT 4/1. Stuttgart 1930.

³ Strack, J.: *The Nabateans: Historical Sketch*, BA 18 (1950). Yadin, Y.: *The Nabatean Kingdom, Provincia Arabia Petra, and En-Geddi in the Documents from Nahal Hever*, JbEOL 17 (1963) 227–241. Knauf, E. A.: „Juden und Nabatäer – eine schwierige Nachbarschaft”, in: *Welt der Bibel* (2001/1) 34. Vö. még Khouri, R. G.: „Die prähistorischen Zeiten”, in: *Welt der Bibel* (1998/1) 19.

⁴ Fohrer: *Altes Testament – Amphictyonie und Bund?* ThLz. 91 (1966) 801–816. – Anderson: *Israel Amphictyony: am, kabal, edab*, ed. Frank and Reed, 131–135.

volna azok a nomádok, akik átvették a kánaáni földművelési szokásokat. Manapság a szociál-antropológusok inkább kettős modellben gondolkodnak annak érdekében, hogy megértsék az antik Izrael közösségi szerkezetét. Vagyis nem a nomád törzseket helyezték át a termékeny félhold területére, hanem a peremvidéken képzeltek el kisebb centrumokat. Véleményük szerint ezek a nem törzsi elemek némely városi formációval keveredtek, és ez a keveredés hozta létre az újabb törzsi szerkezetet.⁵

Célszerű tehát megvizsgálni Izrael történetének nagyobb periódusai közösség-szemléletét, hogy a teoretikus viták helyett történeti összefüggésben vizsgáljuk ezt a kérdést. A szövegek kritikai olvasatát érdemes összevetni az archeológiai eredményekkel, hogy így válaszoljuk meg a régi kérdéseket.

A törzsi korszak

Ábrahám, Izsák és Jákob korát, Kr.e. 2 évezredet, jórészt ammorita⁶ nevek fémjelzik. Ekkor a „választott nép” Egyiptom fennhatósága alatt élt, de kánaáni helyi nagyságok is befolyásolták az életét. Istene a szövegekből ismert Él volt, aki teremő Isten, ítélő bírő, ami az izraeli Jahve jellemzőivel sok vonatkozásban azonos.⁷ Az ammoriták Mezopotámiában saját civilizációt alapítottak, és ezt nagy vonalakban megőrizték Kánaánban is, ahol nagy családokban, klánokban éltek. Később feudális berendezkedést mutatnak, és Egyiptom fennhatósága alá vetették magukat.

Az „apiru”-k⁸ szerepelnek a Mari levelekben és az Amarnai levelekben⁹, szociológiai és etnikai értelemben a héberek tőlük eredeztetik magukat. Az viszont már eléggé bizonyosnak látszik, hogy az apiruk nem kötődtek egyetlen etnikai csoporthoz sem. Különböző népekből így ammoritákból is álltak, akik a városok közötti legelőkön éltek. Közülük sokan a Hiksoszok¹⁰ idején betelepültek Egyiptomba. Erre a helyzetre utal a József novella is (Ter 37,2–50,26). Ez a lehetőség szűnt meg az „új király” jövetelével (Kiv 1,8), aki őket

⁵ Rowton, M. B.: *Dimorphic Structure and the Problem of the Apiru-Ibrim*, JNES 35 (1976) 13–20.

⁶ Gelb, I. J.: *The Early History of the West Semitic People*, JCS 15 (1961) 2–47. Kánaán lakói Kr.e. 2500 k. az ékírásos föníciai szövegek amuru néven említik őket, mint nomádokat. Mezopotámia felé vándoroltak és Laszrát, Babilont és Asszurt is elfoglalták. A legismertebb ammorita Hammurabi. Találunk ammoritákat a Jordán mindkét partján.

⁷ Cross, F. M.: CMHE 44–60.

⁸ Kraeling, E. G.: *The Origin of the Name „Hebrew”*, AJSL 58 (1941) 237–153.

⁹ Böhl, F. M. Th.: *Die Sprache der Amarnabriefe mit berücksichtigung der Kanaanismen*, Leipzig 1909.

¹⁰ Hurriták körébe tartoztak. Kr.e. 1700–1580 Egyiptomot is uralják. Galling, K.: *Hyksos Herrschaft und Hyksoskultur*, ZDPV 62 (1939).

idegeneknek és megsemmisítendőknékné gondolta. Ekkor fedezték fel úja az identitásukat az ősi legendákban szereplő személyekkel azonosítva magukat, és az általuk tisztelt Isten tiszteletét felújítva. Ezt az identitást erősítette meg Mózes a héber rabszolgából lett vezér, aki különleges isteni meghívása alapján a kivonulás eseményei közben egységes kultusszal és istenképpel rendelkező néppé formálta az apiru-kat.

Ízrael először a Biblián kívül a Mernefta sztélé említi (Kr.e. 1210)¹¹, amikor is népnek és nem nemzetnek nevezik őket. Joggal kérdezhetjük, mely esemény formált az amorfi szociológiai közegeből egységes identitással rendelkező népet? A legrégebbi bibliai szövegekben ugyanis konföderatív csoportokat alkotnak, és a központi személy, akiben hisznek, Jahve Isten. Feltételezhetően törzsi szerkezetük hasonlított a kánaáni törzsek berendezkedéséhez. De mind a költői szövegek, mind pedig a későbbi narratív szövegek az egység zálogának Jahvet nevezik, aki a fáraó rabságából kiszabadította és kivezette őket (Kiv 15,1–19)¹². Mindezek az utalások egy valószínű választ sugallnak arra vonatkozóan, mi történt a néppel az ammorita kezdetektől egészen a Mernefta sztélén való megjelenésükig, amikor is „Ízrael népévé” váltak.

Az apiruknak az a csoportja, aki Egyiptomból Mózes, az Isten által kiválasztott ember segítségével megszökött, Jahve-t nevezte Istenének. A Mózes–Jetró¹³-történetek némi fényt vetnek a néppé formálódásra és a Jahve istennév eredetére is (Kiv 18,1–27). Ennek a kultusznak az elterjedése hozott létre egy új törzsszövetségi rendszert. Ennek szerkezetét jól írják le a legrégebbi jogi gyűjtemények (Kiv 20,21–23,19).

A honfoglaló közösség jellemzői

A Bírák¹⁴ korában az izraelita közösségek legfőbb jellemzői a következők. A közösség alapja a nagycsalád volt, amely nagyobb nemzetségekbe tömörült, a nemzetségek pedig végül törzsbe szerveződtek. Az asszonyok a férjeik tulajdonát képezték. A rokonsági kapcsolatok erősek voltak, és ellenálltak a városias monarchikus tendenciáknak. A törzsek autonómok voltak, de mindegyik elismerte Jahve és törvénye fensőbbiségét. Tehát az izraeli törzsek

¹¹ Hoerth, A. J.: *Archaeology and The Old Testament*, Baker Books, Michigan 1998, 227–229. Merneptah Kr.e. 1237–1227 uralkodik, és vezeti az északi hadjáratot. Ennek győzelmi himnuszát rögzíti a felirat (ANE 1.231 ANET 378).

¹² Clifford, R. J. SJ: „A kivonulás könyve”, (ford. Benyik György) in: *Jeromos Bibliakommentár*, I. Bp. 2002, 110. Az ének hasonlóságot mutat a Zsolt. 107,15–17-tel.

¹³ Midián papja, Mózes apósa (Kiv 3,1; 4,18; 18,1sköv. Szám 10,29-ben Reuel-nek nevezi, illetve Hóbab Bír 1,16; 4,11 itt Hóbab kenita). Gunneweg, A. H. J.: *Mose in Midian*, ZthK 61 (1964) 1–9.

¹⁴ Alt, A.: *Die Ursprünge der israelitischen Rechts*, Leipzig 1934. A bírák kora Kr.e. 1200–100-ig terjed.

a kultusz szintjén teokratikus egységet alkottak, és ezt éves zárandoklat keretében élték meg. Ugyanakkor a kánaáni hagyományokhoz is alkalmazkodtak, és a Jahve kultusz mellett a Baál kultuszt is gyakorolták¹⁵, mint erről többek között a korszak nevei is tanúskodnak (vö. Bir 8.). A nagy kérdés, hogy a jahvista közösség mennyire állt felette a törzsi közösségnek. Az előbbi igazolta azt, hogy az Isten nekik adta ezt a földet. Inkább csak ennek a két közösségnek a konfliktusairól tudósít a Bírák könyve. Nyilván a jahvista közösség joggyakorlata szociális és közösségi értékei fokozatosan vonultak be a törzsi hagyományokba. A jahvista reformtörvényekben szerepelt a szegények védelme, az özvegyek és árvák gondozásának kötelessége és a női rabszolgák elbocsátása (Kiv.21,1–11 Mtörv 15,12–18).

A jahvizmusból adódó másik sajátosság az a tendencia, hogy a törzsek közösen védjék meg magukat Isten által kiválasztott vezetőik segítségével. Bír 5, egymás mellett említi a törzsi vezetőket és a népi szabadítókat. De ennek ellenére a Bírák könyvének utolsó verse nagyon jellemző: *„ebben az időben nem volt király Izraelben, és mindenki azt tette, amit kedve tartott.”* (Bir 21,25).

A királyság

A legerősebb hatás, amely Izraelt kívülről érte, a királyság intézményének bevezetése volt¹⁶. Ennek motívuma megfogalmazódik meg a 1Sám 8,5b.-ben: *„Adj nekünk királyt, hogy kormányozzon minket, amint ez minden népnél szokásban van.”*¹⁷

A keleti királyságok berendezkedése igen eltérő jellegzetességet mutat, mégis néhány közös sajátosságot kiemelhetünk. A királyság különböző formában, de isteni státust biztosított az uralkodónak, aki az isteneknek a földi képviselőjévé vált. Ezzel megkezdődött a társadalom hierarchikus átszervezése. A szociális berendezkedést, a kultikus mítoszokon keresztül legitimálják. Igen fontos, hogy az emberi társadalom tükrözze az elképzelt kozmikus rendet. Statikus ontológia fejlődött ki, amely mindig a megváltozhatatlanra helyezte a hangsúlyt. A helyi szentélyek a központi királyi szentélynek lettek alárendelve, amelynek

¹⁵ Neveztek a hegyen lakó Istennek is (Bír 6,25; 1Kir 16,31; 18,26). Kánaánban igen elterjedt a királyság korában. Ozeás, Jeremiás és Ezekiel, valamint Illés küzd a kultusza ellen (1Kir 17–19. f.).

¹⁶ Veijola, T.: *Die Ewige Dinastie*, Helsinki 1975. AASF B 193. A deuteronomista történetírás inkább ellenzi a királyság intézményét.

¹⁷ North, C. R.: *The Religious Aspects of Hebrew Kingship*, ZAW 50 (1932) 8–38. A Sámuel könyvében egyaránt találhatunk királyságot dicsőítő és annak veszélyeit elemző szöveget (1Sám 8,10–22).

védnöke maga a király lett. Külső politikai kényszerként a filiszteusokat¹⁸ említhetjük, akikkel szemben nem tudtak ellenállni a törzsi szervezetbe tömörült Izraeliták. A királyság intézménye, melyet a 1Sám 8–11 fejezetei azonnal ellentmondásaival együtt mutatnak be, állandó támadásnak volt kitéve a prófétai intézmény részéről.

A király törvénye (mispat hammelek) a nép fölé emelkedett. Ezzel kényszerítették a fiatalokat az udvari és a katonai szolgálatra. Ennek alapján gyűjtötték be a mezőgazdasági termést a nagycsaládoktól a király szolgálói. Az adókatéghatárokat a katonai és az udvari szükségletek alapján állapították meg. Ennek a folyamatnak a vége fogalmazódik meg: „neked is szolgának kell lenned”. Ez azt jelenti, hogy az a szabadság, amelyet a kivonulással szereztek meg a jahvista kultuszhoz kapcsolódó törzsek, most megsérül a királyság intézménye által.

A kivonulás könyvével egybevetve ezt az állapotot, a különbség szembevető (Kiv 3,7–8). A kivonulás generációja Egyiptomban nem a (fáraó) király elnyomását választotta, mint ez a nemzedék. A törzsek függetlenségének teoretikus alapja a Jahve-szövetség volt, amely csak arra a szent háborúra egyesítette őket, amelyet maga Jahve vezetett. A szabadságért való küzdelemben vált Jahve királysága fontossá az aktuális királysággal szemben. A királyságban az aktuális uralkodó volt a központi személy, ő testesítette meg az egységet. Ennek a korszaknak a fő kérdése: kit illet meg a hatalom, kinek milyen tekintélye van (2Sám 11–12)? Van-e a királynak joga templomot építeni (2Sám 7)? Van-e joga a királynak a törzsi szervezetet felrúgva a királyi adórendszer szerinti tartományokra osztani az országot (2Sám 24)? A királyság egész ideje alatt a törzsek láznak a centralizáció ellen, sőt a vallást is igyekeznek kivonni a király hatalma alól. A királyságot csak emberi intézménynek tekintik, amely nem végcél, hanem csak eszköz. A próféták folyamatosan az archaikus értékek mellett érveltek, és arra buzdítottak, hogy egyedül csak Jahvenak kell teljes szívvel szolgálni (1Sám 12,25a).

Ezek meghatározták a királyság intézményének alapvető értékelését. Egyedül Dávid¹⁹ az, aki úgy tűnik, tisztességesen igyekszik egyensúlyt teremteni a jahvizmus és a királyság között. De őt is elítélik a Batseba-affér, valamint az általános adózás bevezetésére tett kísérlet miatt. Salamon abszolút monarchaként uralkodott, és ezért uralma polgárháborúba torkollott Roboám és Abija révén²⁰.

¹⁸ A filiszteus név azonosítása eddig sikertelen volt. III. Ramses uralkodása idején (Kr.e. 1180 k.) tűnnek fel. Palesztina róluk kapta a nevét. A Nílus torkolatánál győzi le a fáraó őket. Gáza, Askelon, Asdod, Ekron és Gát városokat lakták. Hatalmukat csak Dávid tudta megtörni. Baal-Zebub filiszteus istenségnek számít. Macalister, R. A. S.: *The Philistines*, Chicago 1965.

¹⁹ Bright, J.: *Izrael története*, Bp. 1977, 189–204.

²⁰ Bright, J.: *uo.* 205–221.

A próféták

A próféták végig azért küzdöttek, hogy megvalósítsák az ősi jahvizmus legfontosabb értékeit a királysággal szemben. Mivel azonban a prófétaság is igen összetett intézmény²¹, ezért a próféták módszere is igen különböző volt, ahogyan a missziójukat beteljesítették. Általánosságban azonban elmondhatjuk, hogy Illés, Ozeás (5,1–7), Ámosz (2,6–8) vagy Jeremiás (21,11 sköv. 34,37 stb) esetében a próféta missziójának lényegéhez tartozott a királlyal való szembenállás²². Izajásnál viszont megtaláljuk azt a kísérletet is, hogy jahvista alapon új meghatározását adja a királyságnak²³. A király, nem lehet a morális értékek mérője, hanem ő is alá van vetve a törvénynek. A közösség minden tagja egyenlő az Isten előtt, és mindenki felelősséggel tartozik a népéért. A szegényeket és a betegeket éppen úgy kell ápolni és gondozni, mint az egészségeket. A szociális rendet nem lehet a természetes renddel azonosítani, és a javak eltérő birtoklása konfliktushoz vezet. Ebben az esetben mindig Jahve történeti tetteire hivatkoznak, aki a szolgaságból megszabadította a népét. A kultusz nem az isteni rendnek a leképezése a földön, hanem alá van vetve a hagyományoknak és parancsoknak, és soha sem lehet eltekinteni annak gyakorlásakor az igazságtól és a jortól.

Reformmozgalmak

A királyság korában az egész társadalmat hívták fel a próféták a jahvista közösségi ideálok betartására. A legismertebb példa erre Jeremiás próféta kritikája: „Az emberi szív csalárdabb mindennél, tele van gonosszággal” (Jer 17,9 sköv.)²⁴. Ezzel szemben az igazi közösség mindent megtesz azért, hogy megtartsa Isten törvényeit. A próféta által hirdetett reformok nem mentesek minden sérüléstől annak ellenére, hogy Aza, Jozafát, Ezekiás és Joziás (3,6) nagy figyelmet fordítottak a jahvista ideálok megvalósítására, és igyekeztek a népet visszavezetni az isteni törvények megtartására. Ez azonban csak kultikus vonatkozásokban valósult meg. Még maga Joziás király is vétett, ezért büntetésül az országra pusztulása következik be (Jer 4,23–26). Ezekiel hasonló módon gondolkodott (23.f). Jeruzsálem és templomának elpusztulása ellentmondott annak az önelégült szemléletmódnak, amelyet Hananiás képviselt, amely végül is a nemzeti tragédiát és a fogságot okozta.

²¹ Rózsa H.: *Az Ószövetség keletkezése*, II., SZIT Bp. 1996, 19–35.

²² A királyi udvarban is találhatunk prófétákat, azonban az „udvari próféták” kifejezés legtöbb esetben negatív jelentést hordoz.

²³ Elsősorban a Dávid-ház védelme. (Vö.: 3,1–15; 10,16–19 stb.)

²⁴ Lombardini, L.: *Geremia*, Roma 1979. 46–51. Mindenféle törvény megítélésének az alapja a Sínai szövetség. Ld. különösen a II. f.

A babiloni fogság

A családok áttelepítése, a templom megszűnése radikális változásokat eredményezett a választott nép közösségszemléletében²⁵. A fogságban születtek meg a papi forrás szövegei, vagyis ekkor gyűjtötték össze a hagyományos jogi anyagot, és látták el epikus előzményekkel. Ez volt tehát a kultikus közösség leírásának kísérlete. A prófétai körök Izajás neve alatt viszont egy egészen más közösségi restaurációs képet terjesztettek elő, mint a papi iskola. A király által vezetett nacionalista közösségkép háttérbe szorult, és az univerzalista Jahve-közösség került előtérbe²⁶. Ennek középpontjában állt Jahve szolgája (Iz 40–55) akitől a megváltás származni fog²⁷, vélték. A deuteronomista iskola a Dávid-Sion historikus vallási koncepciót állította az érdeklődés középpontjába, és ennek alapján dolgozta át a 1–2Kir könyvét és Jeremiás könyvét is²⁸. Ezekiel és iskolája pedig a közösség újjáépítésének programját a szádokita templom-teológiával bővítette, amely koncepcióban a királyi ház, már csak nagyon szerény szerepet játszott²⁹.

A második templom

Az 538-as Cirus-ediktum után a fogságból visszatértek azon munkálkodtak, hogy egy jahvista közösséget (qāhāl) építsenek újjá, amely sok vonatkozásban megfelelt az Ezekiel-féle programnak. Az Aggeus és Zakariás által támogatott program a szádokita templom és kultusz központi szerepét hangsúlyozta, amit a közösség kulcsának tekintett. Zakariás szövegei viszont, némileg Izajást idézve, újra a morális törvények megtartásának fontosságáról kezdtek beszélni. Ennek ellenére Iz 56–66 szakaszok keményen kritizálják a szádokita teológiát.³⁰ Valójában csak a második templom korszakában kerül igazán az érdeklődés középpontjába az a kérdés, hogy mi az, ami létrehozza az igazi közösséget. Annak ellenére, hogy a rituális jogot egyre keményebben érvényesítették, tapasztalni kellett, hogy a morális viszonyok ettől nem lesznek jobbak. Ezdrás és Nehemiás kritikája ennek a

²⁵ Torrey, C. C.: *The Cronicles History of Isrel*, Yael University Press 1954.

²⁶ A fogság után a „qāhāl” vallási közösség fontossága megnő a politikai közösséggel szemben. A Jeruzsálemi templom a szimbolikus egység kifejezője is egyben.

²⁷ Blank, S. H.: *Profetic Faith in Isaiah*, 1958. (vö. Iz 30,15–17)

²⁸ Kraus, H. J.: *Profetie in der Krisis*, 1964.

²⁹ Gese, H.: „Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel”, in: *Michel Festschrift* 1963, 222–234.

³⁰ Stuhlmüller, C.: „Deutero- és Tírto-Izajás könyve”, in: *Jeromos Bibliakommentár*, I., 2002, 509–538. Különösen fontos tanulmány az újratelemtésről: *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, AnBib 43, Roma 1970.

ténynek a felismerése volt.³¹ Sőt azt is tapasztalniuk kellett, hogy a jahvista közösség életébe a perzsa udvar igen erősen beleszól. Ennek ellenére a reformmozgalom alapvetően a papi törvényekre épült. Még Ezdrást is csak „az Isten mennyei törvénye írnokának” tekintették. Működésének következtében vált a zsidó közösség olyanná, ami meghatározta életének következő 500 évét³². A Tóra és annak magyarázata lett a közösség életét meghatározó központi elvvé. Azonban ez a Tóra-magyarázatokból újonnan létrehozott közösség nem volt azonos a korábbi hagyományok alapján épült közösséggel. Bizonyos témák előtérbe kerültek, mint például a messiási várakozások, valamint Isten végső közbeavatkozásának a meghirdetése. A Tórából azonban a mindennapok minden helyzetére is igyekeztek eligazító szabályt kiolvasni.

A Kr.e. 2. századi látomásos és apokaliptikus szemléletet igyekeztek elnyomni az írástudók. Talán azért is, mert ezek nem csak a világ, hanem a hellenizálódott zsidó közösség bukását is jövendölték, már pedig a hellenizálódás folyamatába a közösség nagyobb része is belekeveredett. Ezért a látomások arról beszéltek, hogy Isten megtisztítja a földet, és helyreállítja a hűséges közösséget (Dániel és I Hénoch).

A Kr.e. 2. század apokrif és pszeudepigráf iratai, valamint a qumráni közösség által ránk hagyott szövegek is arról tanúskodnak, milyen fontos szerepet játszott az igazi közösség rekonstruálásának programja ebben az időben. Qumránban egyfajta konzervativizmus előtérbe helyezésével vélték ezt megvalósítani, ezzel kísérleteztek a farizeusi csoportok is, kicsit taktikázva a politikus szadduceus csoportok és a konzervatív qumrániak között³³. Ezekből a kísérletezési irányokból emelkedett ki a júdaizmus és a kereszténység.

Az újszövetségi „koinónia”

Az Újszövetségben a változó közösségleírás arra a változó vallási és szociológiai környezetre utal, amelyben a hitet és az életet állandóan össze kellett egyeztetni. Általánoságban is elmondhatjuk, hogy a bibliai közösségi elképzelések mindig függenek a történelmi szituációtól. A bibliai közösség képe egy állandó megértési folyamatot mutat, amelyhez állandó korrekció is járult. Az isteni kegyelem és a helyes hit (ortodoxia) keresi

³¹ Danieli, G.: *Esdra-Nehemia*, Roma 1976, 27–30. (vö. Ezdr 9,5–15, illetve Neh 9,5–57)

³² A zsinagóga intézménye feltehetően a fogság idején született meg, de áldásos hatását a zsidó vallás spiritualizálásra Ezdrás–Nehemiás működése után fejté ki Jeruzsálemben. Vö. Sukenik, E. L.: *Ancient Synagogues in Palestine and Grece*, London 1934; valamint May, H. G.: *Synagogues in Palestine*, BA 7 (1944) 1–19. (fontosabb bibliai helyek: Ez 8,1; Dán 6,10; Neh 8,1–8).

³³ Amaszin, I. D.: *A bolttengeri tekercsek és a qumráni közösség*, Gondolat, Bp. 1986, 156sköv. Különösen ajánlott az IQS VI. 8–9., valamint a Damaszkuszi irat vonatkozó szövegei.

a hozzá társuló helyes gyakorlatot (ortopraxis). Izrael és az egyház történetében egy állandó egyensúlyozást fedezhetünk fel az Isten népe hite és élete között. Ez az Írásokban a közösség különböző felfogásához vezetett.

Az evangéliumok és Jézus elképzelése a közösségről

Az ősegyház közösségei nem csupán bibliai közösségek voltak, amelyek az életüket az Írások szerint akarták berendezni, hanem egy Názáreti Jézus nevű személynek a tanítványaiból formálódtak. Ennek következtében szilárdan hitték, hogy Jézus az Írásokban előre jelzett Messiás, az Isten embere, aki egy új Exodus keretében kivezeti őket ebből a bűnös társadalomból, ezzel velük állítva helyre az eszkatologikus Izraelt. Ezért az újszövetségi közösségi elképzelés Jézus után kifejleszti az egyházi közösséget, amely a zsidó vallási közösségnek a Jézus által történt magyarázatára épült. Jézus elképzelése a közösségről igen szokatlan volt más zsidó vallási közösségek számára (farizeusok, esszénusok, zelóták, szaduceusok), számos esetben inkább azzal való egyet nem értésüket fejezték ki, Jézus megfogalmazott elképzelése pedig gyakorta az ő elképzelésük kritikája volt. Jézus egyrészt a legjobb zsidó hagyományokat akarta tanítani, másrészt tanításának lényegét képezte az eszkatologikus szemléletmód, mely a második templom korának apokaliptikájával sok rokonságot mutatott.

Annak ellenére, hogy Jézus nem kezdett új közösségszervezésbe, hanem a messianisztikus missziójához keresett tanítványokat, azok, akik elfogadták, hogy az ő tanítása egyben Isten szava is, Isten akarata szerint akartak élni, és csatlakoztak hozzá. A szinoptikusok szerint Jézus igehirdetésének a központi magja Isten országának meghirdetése volt, ami üdvösséget ígért nekik, amellyel rajta keresztül vehették fel a kapcsolatot (Mk 1,14–15). A messiási igehirdetés mozgalmá vált, és embereket mozgatótt meg, akik újszerű kapcsolatba kerültek egymással (Lk 9,57–62), mindegyik hasonlóan tisztelte az Istent (Mt 6,24 vö. 4,9–10). Jézus ezzel vallójában a klasszikus judaizmust hirdette, azt, amit a šema'-nak nevezett ima első parancsa is kifejezett. Izajás is ilyen közösség létrehozására hívta fel a népet³⁴.

Lukács Jézus-képe két vonatkozásban erősíti Jézus eszkatologikus tanítását. Jézus úgy véli, a messiási közösség Isten üdvösségét napi tapasztalattá teheti (4,21; 19,9; 23,43). Az Apokaliptika által meghirdetett Úr napja, amelyről az ószövetségi próféták oly sokat beszéltek, most érkezett el, mondja. (Lk 10,25–42 vö. 6,36). Másrészt Jézus úgy vélte, hogy bárki bekapcsolódhat a messiási közösségbe. Ez a tagság pedig felülmúlja a válasz-

³⁴ Hanson, P. D.: *The People Called*, San Francisco 1986, 399.

tottak közösségét, és a korábbi szociális és etnikai közösség helyébe lép. Jézus kiterjesztette a tagság lehetőségét a kívülállókra és végül Izrael elveszettjeire is (Lk 4,16–30 7,36–8,21 14,12–24 1,1–10 23,39–43).

Máté evangéliuma szerint Jézus arra szólítja fel tanítványait, hogy életüket vessék alá a Tórának (Mt 5,17–48; 7,21–24). A keresztyének „ekklésiája” nem más, mint az új Tóra közössége³⁵, amely üdvösséges tapasztalatot eredményez, és Isten üdvösségének új korszakát nyitja meg. Jézus tanítását a Tóráról egyben az új közösség szabályainak is tekintette, ami szerint az életüket berendezik (18,15–20). Ha meggondoljuk, Jézus utasításai Mátéban végül is a szövetségi törvény mélyebb etikai logikáját követik. A megigazulás és az Isten könyörülete egyben újabb Exodus-élményt eredményezett, és újabb választott népet hozott létre (18,1–14), olyan népet, amelynek tagjai másoknak is megbocsátanak (18,21–35).

János evangéliuma kijelentései szerint is Jézus azt parancsolja tanítványainak, hogy szeressenek más tanítványokat (13,34; 15,12–17). A szeretetnek megváltó és kreatív jellege van nála, és felelős az Istentapasztalatért is.

Jézus ezt nem csak szavaiban hirdette, hanem tetteiben és halálában is. G. Theissen³⁶ (1978) arra hívja fel a figyelmet, hogy az ősegyház keresztyenei a maguk életében radikálisan követték Jézus életstílusát. Jézus végül is a társadalom peremén vándorolt, és ezekből a leszakadtakból kovácsolt családias közösséget. Az így létrejött közösségnek szerves része volt az eszkatologikus remény is. A radikális teo-centrikusság Jézus közösségről szóló tanításának központi gondolatát képezi. Itt megtalálják azokat, akiket a társadalom elfelejtett, és örömmel fogadják azokat, akiket a hivatalos vallásosság kirekesztett. Képesek szeretni még nemzetük ellenségeit is, így teremtve meg az Isten békéjét közösségükben. Az Isten „ekklésiája”-ját³⁷ azok teremtik meg, akik istentapasztalatukkal és a kegyelem segítségével kiszabadították magukat korábbi kötelékeikből, és Jézus Krisztus új exodusához csatlakoztak.

³⁵ Schweitzer, E.: „Gemeinde und Gemeinideordnung,” in: *NT*, Zürich 1959.

³⁶ Theissen, G: *Az első keresztyének vallása*, (ford. Szabó Csaba) Kálvin, Bp. 2001. Uő: *Jezus Bewegung als charismatische Werte revolution*, NTS 35 (1989) 343–346. Érdekes megállapításokat tesz Bolyki János is Jézus asztalközösségeivel kapcsolatban.

³⁷ Köztudottan csak az ApCsel-ben, illetve a levelekben szerepel a szó, az evangéliumokban nem.

Az ApCsel és az új közösség eszméje

Az ApCsel-ben a kánoni evangéliumokban leírt közösség folytatódik.³⁸ Miközben a könyv elmeséli az egyház formálódásának és vitáinak belső történetét, három új elemmel gyarapszik a korábbi kép. Ez az új közösség missziós egyház lesz, amely központi feladatának tekintti, hogy továbbadja Jézus tapasztalatát, és a Lélekben kapott erőt. Másodszor ez a közösség apostoli egyház, amelyet a 12 apostol hitelesít, az eszkatologikus Izrael, ami a 12 törzs helyébe lép. Az egyház Isten népe lesz, és Istenről tesz tanúságot Jézus Krisztuson keresztül. Harmadszor az egyház Jézus eszkatologikus misszióját kiterjeszti a zsidókra, a szamaritánusokra, a prozelitákra és a pogányokra is.³⁹

Alapjában a messiási közösség jellegzetessége nem változik. A tanítványokat Isten tisztelete és a Jézus Krisztuson keresztül megszerezhető üdvösség reménye gyűjti össze.⁴⁰

Pál elképzelése „Krisztus testéről”

Pál legtalálhatóbb kifejezése a keresztény közösség leírására a „Krisztus teste”, amelyet Krisztus halálára és feltámadására éppen úgy ért, mint az egyház hívő tagjaira.⁴¹ Pál számára Krisztus fizikai halála messianisztikus esemény, amelyben kifejeződik Isten tisztelete és elkötelezettsége Isten üdvösségterve iránt. Azzal, hogy Isten feltámasztotta Jézust, botrányos halálát valódi messiási eseménnyé tette. A hívő közösség valóban részt vesz ebben az eseményben, és ezzel lép be a megígért új messiási korbba (Róm 6,4). Ez egyben a bűntől való szabadulást is jelenti (Róm 5–8). A közösség hite Jézusban egyben kapcsolatot teremti az Isten és a humanitás között is (2Kor 5,11–21 vö. Ef 2,11–22). Ahogyan Krisztus is egyetlen test volt, úgy az egyháznak is egyetlen testté kell válnia. A különböző közösségek is egyetlen testben egyesülnek „Krisztusban”. Az emberi megkülönböztetések háttérbe szorulnak, és így teljesedik be a prófétai látomás (Gal 3,14–29). Krisztus történeti teste paradigmává válik az egyházban, Isten üdvözítő teremtése beteljesedik a történelemben (Róm 3,21–26) különösen azzal, hogy Isten feltámasztotta Jézust (Fil 2,9–11). Ugyanazt ígérte az eszkatologikus közösségnek is, akinek a hitét Krisztusban az idők végén felismeri, és aki parancsai által és Krisztus keresztségének követése által már most is megvalósítja az egységet,

³⁸ Wall, 1988. (Vö. Jn 15. f.; Róm 12,3sk.; 1Kor 12,14sköv.; Ef 4,10–16.; Kol 1,18.24; Ef 4,4 stb.)

³⁹ Schrange, W.: *Ekklesia und Synagoge*, ZThK 60 (1963) 178–202.

⁴⁰ Schnackenburg, R.: „Die Kirche”, in: *NT*, Freiburg 1961.

⁴¹ Käsemann, E.: *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933. Vö. még Wickenhauser, A.: *Kirche als der mystische Leib Christi Nach dem Apostel Paulus*, Münster 1940.

egyrészt a helyes istentiszteletet által, másrészt mert megteremti az új társadalmi rendet (Róm 12,1–2). Az egyházban Krisztus folytatja a megváltás művét⁴². Az egyház Isten eszébe jut a földön. A „Krisztus teste” kifejezés teremti meg a kapcsolatot Krisztus missziója és az egyház missziója között.⁴³

Ez nem a Pál által hangoztatott „eucharisztikus test” (IKor 10,14–22; 11,23–26)?

Pál a „test” szót azért használja, hogy két vonatkozásban is leírja a híveket. Az IKor levélben a közösség karizmatikus részét kapcsolja azokhoz, akik nem mutatják ezeket a sajátosságokat. Ezzel hangsúlyozza, hogy mindenkinek a legnagyobb értéke az, hogy Krisztusban lett megkeresztelve (IKor 12,12–13), hogy ugyanaz a Lélek adja a kegyelmet (IKor 12,4–11; Róm 12,3). Az egész test eszkatologikus képessége az egyes tagok lelki frissességétől függ, az egyén a maga adományát az egyház javára használja.

A másik feszültség, amely az egyházban létezett, a frissen felfedezett szabadság korlátjaira vonatkozik. Egyesek úgy vélték, hogy az egyházban is meg kell tartani az étkezési szokásokat, szigorúan figyelembe véve a szentség törvényének utasításait. Pál úgy gondolta, hogy maga is mentes ezektől a kötöttségektől, mivel az új korszak elkezdődött (Róm 7,6–8,2). De ellentétben a korintusiakkal – ahol néhányan az áldozati húsból is ettek hivatkozva a szabadság törvényére, melyet mások Krisztus ellenségeinek tett megalkuvásnak tekintettek (IKor 8,1–1,1) –, Pál mindkét esetben azzal érvel, hogy Krisztus testének, vagyis az egyháznak az egészére kell tekintettel lenni, vagyis minden cselekedetnek egyben az egyház egységének építését is szolgálnia kell. A cselekedetnek tehát a bent lévőknek az épülésére kell szolgálni, a kintieket pedig evangelizálni kell (IKor 10,25–33). Ami az egyiknek elfogadható azt módosíthatja a másik érzékenysége. Az egész gondolatmenetet Pál krisztológiai credóval zárja (IKor 11,1; Róm 15,1–13).

Krisztus testének leírásakor Pál inkább arra figyelt, hogy ennek életét hogyan kell továbbadni, mint arra, hogy milyenek a közösség belső viszonyai. A karizmatikus közösségekben ugyanis a feltámadt Krisztus lelke forradalmasította az értékeket és a kapcsolatokat. Az, hogy ez a belső forradalom hogyan nyilvánul meg kifelé, nem egészen világos, mivel a fennálló intézmények Pálnál megmaradnak. Talán Pál a korai világvég-várás miatt ezeknek nem tulajdonított nagy jelentőséget „erre a kis időre” (IKor 7,17–31). Valóban, a közeli kozmikus változások hite a jelent feloldotta a jövőben. Pál ilyenkor mindig az egyház missziós küldetéséről beszélt, kiindulva saját missziós elkötelezettségéből. Pál, úgy látszik, nem akarja megváltoztatni a hellén-római társadalmi intézményeket. Másrészt abban hitt, hogy a közösségben az emberi lelket kell átalakítani, és nem a társadalmat. Azt is bele kell

⁴² Whiteley, D. E. H.: *The Theology of St. Paul*, Oxford 1974, 198.

⁴³ Brockhaus, U.: *Charisma und Amt*, Wupertal 1972.

ményként mutatkozik meg, amely nem egy szuszra és nem is egy képzeletbeli égi világból jött, hanem Isten az ember idejében és terében valósította meg, vagyis kultúrájába ágyazottan, sőt egy évszázadok alatt kibontakozó dinamikus fejlődési folyamatban. Mindez azt is jelenti többek között, hogy el kell ismernünk, egy adott szövegnek hosszú és összetett fejlődési folyamata lehet (gondoljunk csak a Pentateuchusra), hogy nyelvi kifejezését alapjaiban befolyásolja annak kultúrája, aki fölhasználja ennek elemeit (irodalmi műfaj)... Ismert dolgok ezek, azonban oda vezetnek, hogy szükséges megismerni az ÓSz-et nem csak hallás alapján, hanem úgy is, hogy alapos történet-kritikai tanulmány tárgyává tesszük a tanulmányozás hármas irányának megfelelően: megismerni a tényeket, a történetet, amelyet elbeszél; tudni megkülönböztetni a nyelvezetet vagy irodalmi stílust, amelynek segítségével elbeszél; megragadni az üzenetét vagy teológiáját, ami miatt elbeszéli az adott részt. Csak ezen az úton keresztül lehetséges megválaszolni a nyelvvel és a tartalommal kapcsolatban fentebb említett nehézségek jelentős részét. Az, ami kárt okoz az ÓSz-nek, nem más, minthogy maguk a pasztorális munkatársak sem ismerik vagy csak a határozottan elégtelen, gyerekes ismeret szintjén.

c – Felismerni az Írások pedagógiai dinamikáját, – az ÓSz, mint Isten szava a testté lett Szó, Jézus Krisztus felé mutat

Nem kevés hívő spontán módon azt gondolja, hogy Isten szavának hinni annyit jelent, mint egyszerű és azonnal érthető igazságokat találni a Szentírásban. A valóság az, hogy a megtestesülés választása Isten részéről azért, hogy kifejezze a kinyilatkoztatás tervét, többet jelent, mint nyelvi alkalmazkodást; egy igazi és sajátos kinyilatkoztatás-pedagógiát, isteni pedagógiát. Ennélfogva a Bibliában nyomon követhetjük az „úton lévő” igazságot, amely fokozatosan bontakozik ki, nem a rossz felől a jó felé haladva (Isten sohasem akarhatja a rosszat), hanem a tökéletlentől a tökéletes, a részlegestől az egyre teljesebb felé. Ennek alapján három alapvető kritériumhoz jutunk, amelyek iránymutatóként szolgálnak az első szövetség könyveinek olvasásához.

– Annak a tudata, hogy létezik működésben lévő isteni pedagógia, arra sarkall minket, hogy elismerjük és „Isten szavának” nevezzük a „kevésbé tökéletes és időhöz kötött” dolgokat (DV15), és mindenekelőtt arra ösztönöz, hogy túllépünk egy bizonyosfajta botránkozón az Istenről való beszéd alkalmasint „durva” szóhasználatával, az ósz-i vallási és erkölcsi étellel szemben az ÚSz-hez képest, de ugyanúgy az ÚSz-gel kapcsolatban is.

– Ez a pedagógiai jelleg másodsorban arra hívja fel a figyelmünket, hogy az Isten szavában való hit teljességéhez egy érési folyamaton keresztül érkezünk el, melynek során kinyílik a szívünk egy mind nagyobb és teljesebb igazság befogadására. Az ÓSz isteni pedagógiája jó alapot szolgáltat ahhoz, hogy elismerjük Isten atyóságát, amely éretlen kisgyermekként kézen fog minket, és elvezet a felnőtt fiúságra (vö. Óz 11,1sk). Az olvassa

ÓSz? Mit jelent maga a név? Mi a tartalma? Mi a jelentősége ránk nézve, keresztények számára? Milyen kapcsolat áll fenn köztünk és a zsidók között a Bibliának ezen részével összefüggésben? Hogyan olvassák ők? Hogyan olvassák a keresztények? Mi az, ami közös számunkra? Hogyan vegyük kézbe? Hogyan értelmezzük? Miért általános érvényű a hit szempontjából?...”

A válasz bizonyos „felismeréseken” keresztül érkezik hozzánk, azaz valaminek a felelevenítésén keresztül, amit a II. Vatikáni zsinat (és a gazdag keresztény hagyomány) már ki-mondott, de amit a közösség túlságosan elhanyagolt a pasztorális képzés során.

a – *Felismerni az Írások egységét azért, hogy újra elfogadjuk az ÓSz-et, mint Isten szavát*

Azt akarom mondani, hogy nélkülözhetetlen a Kinyilatkoztatás egységének a hangoztatása, mint Isten egyetlen tervéé, amely többféle hangon, időben, de ugyanazon igazsággal és üdvözítő szándékkal mutatkozott meg, és amit az egyházatyák „üdvösségtörténetnek” neveznek. Ezen egyetlen terven belül – amely egy egységes kánonba áll össze – látja meg a keresztény ember Jézus központi és döntő szerepét, Isten végleges szavát (vö. Zsid 1,1), és ezáltal a két Szövetség közötti különbséget, de anélkül, hogy tagadhatná az ÓSz helyét a keresztény hitvallásban, hiszen Jézus Istene az egyetlen, soha vissza nem utasított szövetség Istene, ahogyan egyetlen az ő népe is, akkor is, ha drámai különbségeket mutat az álláspontok tekintetében. „Isten tehát, a két szövetség könyveinek sugalmazója és szerzője, bölcsen úgy rendezte, hogy az újszövetség benne rejtőzzék az ószövetségben, az ószövetség viszont az újszövetségben táruljon fel” (DVI6). A téma kifejtése messzire vezetne, de egy igazságnak meggyőződésünk ké kell válnia: az ÓSz Isten szava, Isten közli rajta keresztül azt, amit nem találunk meg más ókori bölcséleti irodalomban, sem az ÚSz-ben, noha ez utóbbi az, amely teljes megvilágításba hozza mindazt, ami a korábbi kinyilatkoztatásban szerepelt: „Az üdvösség rendje, amelyet a szent szerzők hirdettek, előre elmondtak és kifejtettek, az ószövetségi könyvekben van meg Isten igaz szavába foglalva. Ezért ezek az isteni sugalmazású könyvek megmaradnak örök értékűeknek” (DVI4). „Következésképp a keresztény hívőknek vallásos tisztelettel kell elfogadniuk e könyveket, mert Isten iránt való eleven érzéket fejeznek ki; mert bennük az Istenről szóló fenséges tanítások, az üdvösségre vezető életbölcseességnek és az imádságnak csodálatos kincsei találhatók; mert, végül, bennük rejlik üdvösségünk misztériuma” (DVI5).

b – *Felismerni az Írások identitását – az ÓSz is Isten szava emberi nyelven*

Sokan azt a kifogást hozzák az ÓSz-gel szemben, hogy túlságosan hétköznapi emberi érzésvilágot tükröz, talán azért, mert Isten szavának túl magasba ívelő értelmet tulajdonítanak. Ellenben nélkülözhetetlen, hogy elismerjük: az egész Biblia két szerző együttműködésének gyümölcse, Istené és az emberé. Ebből eredően a kinyilatkoztatás olyan ese-

(MTörv 19,21); az ellenség gyűlölete; a túlvilággal kapcsolatos bizonytalanság; a háborúra való készség...

Az egészet még az is nehezíti, hogy a hétköznapi keresztény nem rendelkezik még az irodalmi műfajokra, a szimbolikus nyelvezet értékére, az igazi és sajátos isteni pedagógia létére vonatkozó elemi ismeretekkel sem.

Összegzőként elmondható, hogy úgy tűnik, ki kell mondani: a sok nehézség oka, amiért az emberek téves optikán keresztül szemlélik az ÓSz-et, a következő: úgy tekintik, mint ami tele van tökéletlenséggel, ami ideiglenes, átmeneti, rövid életű, ahelyett, hogy elismernék, hogy kezdettől fogva az egyetlen, nagy és örök értéket hordozó Bibliának az egyik része (vö. Dei Verbum IV. fej.)

2. Azért, hogy a forrásból merítsük az ÓSz vizét (kritériumok az ÓSz megfelelő megközelítéséhez a keresztény közösségben)

A válasz az előzőekben említett nehézségekre természetesen nem abban áll, hogy letagadjuk őket, hanem hogy bölcsen és határozottan szembenézünk velük. Hiszem, hogy a katolikus egyháznak egyfajta „kopernikuszi fordulatot” kell tennie az ÓSz-el kapcsolatban az új évezred kezdetén, *hogy újra házára leljen keresztény családjában*, ahogyan II. János Pál híressé vált kijelentése is jelzi, amelyet egy német zsidó közösség előtt mondott: „*Ez a sohasem érvénytelenített szövetség (ÓSz)*”.

Mindebből következik egyfajta *megközelítés-pedagógia*, amelyet jogosan nevezhetünk így: „*beavatás az ÓSz-be*”; és amely nem pusztá bevezetés vagy bemutatás, hanem olyan folyamat, amelynek célja, hogy élő módon vezessen be a kanonikus könyvek első részébe, mint egy olyan időszakba – amelyről el kell ismerni, hogy időben és kulturálisan távoli, de – amely lényegileg képezi részét lelkiiségi hagyományunknak, annak a hagyománynak, amely egyetlen és megszakíthatatlan marad: „Ádám, te vagy”; „Ábrahám a mi atyánk”; „a kivonulás nekünk adott ígéret”; „ahogyan Babilon a mi keserű tapasztalatunk is”; „a Messiásra mi várakozunk”... El kell ismerni, hogy Jézus központi szerepét akkor értjük meg, ha egyetlen ki nyilatkoztatás-tervben jelenik meg (vö. Lk 24,44–45; Mt 5,17–19). Hogyan tudnánk Jézusra úgy tekinteni, mint végső célra, ha nem ismerjük a hozzávezető utat?

2.1. A „felismerések”

A katekézisben történő előrehaladás azt célozza meg, hogy megértsük az ÓSz mibenlétét oly módon, hogy a keresztény ember képes legyen elsősorban saját magának, aztán másoknak is választ adni tudatosan és világosan az ilyen *elemi és visszatérő kérdésekre*: „Mi az

1.3. Az okok

a – Konkrétan az a benyomása az embernek, hogy az ÓSz – az a szöveg, amely kevésbé tűnik megfelelőnek ahhoz a valósághoz, amelyre vonatkozik – sok hívő számára határozottan *elavult, aktualitását veszítette*, és ezért nem tartja érdemesnek arra, hogy megismerje, hacsak nem mint mellékes témát, azaz a legtöbb esetben inkább a negatív felhangú utalások miatt, amelyeket az ÚSz (Jézus, Pál) tesz az első üdvrenddel kapcsolatban. Nehezen lehet felismerni, hogy a hívők gondolkodásmódjában az ÓSz-nek önálló értéke lenne, jóllehet nem független az ÚSz-tól. Jézus is inkább úgy tűnik számukra, mint egy elválasztó, és nem úgy, mint a két Szövetség közötti közösséget erősítő tényező.

b – Az időszerűtlenség érzése természetesen a *Szentírás, és különösképpen az „első Írás”* vagy *ÓSz teológiai ismeretének hiányából* adódik. A valóságról, a két Szövetség közötti gyengéd kapcsolatról való rosszul informáltság különösképpen jellemző, vagy előfordul, hogy az emberek olyan felületes szlogeneket fogadnak el igaznak, mint például „az ÓSz előkészület, az ÚSz beteljesülés”. Ilyenformán egy „negatív allegorikus modellt” alakít ki az ember, amely egyik oldalról elfogadja az ÓSz-et, másrésztől teljesen kiüresíti megfosztva szándékától, és eredeti jelentőségétől. G. Bruni, olasz szakember, jegyzi meg aggódva: „Ha rosszul értelmezzük az árnyék-igazság és előkép–Valóság modelljét (az ÓSz magyarázatára), veszélyesnek mutakozhat, és megvetheti az alapját – és ezt, mint pusztá hipotézist mondom – annak a gondolatnak, hogy maga Izrael népének, mint árnyéknek és előképnek az a sorsa, hogy megszűnjék. Az ÓSz elutasítása nincs messze a nép holokausztjának gondolatától, amelynek maga a nép Istennel együtt az elsődleges alanya”⁴. Ebben a perspektívában olyan jelentőségű kérdések, mint kapcsolat a vallási és civil közösségek között az Első Szövetségen belül, nem is fogalmazódtak meg.

c – A teológiai aktualitás hiányát erősíti az *egzegetikai tudatlanság*, amely kiváló kulturális táptalajnak bizonyul számos közismert „az ÓSz rossz Istenével szemben az ÚSz jó Istene” típusú sztereotípiának. Az effajta általánosnak mondható hozzá nem értést a modern katekézis jó törekvései ellenére is bizonyos mértékben kétféle akadály táplálja:

– az, amely az *időbeli, kulturális és nyelvi távolságból* adódik, olyan távolságból, amely nem csökkenő tendenciát mutat. Olvassuk csak el Áron ruhájának leírását Sir 45,8–9-ben, és meglátjuk, hogy elmosolyodunk rajta; vagy a derék asszony dicséretét a Péld 31,10–21-ben, és észrevehetjük, miféle bizalmatlanság ébred fel a mai kedves olvasóközönségben.

– a *tartalomból* eredő akadályok: a kétarcú Isten képc, vagyis azé, aki jutalmaz és büntet, megbocsát és megsemmisít, életet ad és halálba taszít, vagyis egy megbízhatatlan Istené (vö. Ter 15,18; Náh 1,2); nem kevésbé hatásos az ún. szemet szemért, fogat fogért törvény sem

⁴ In *Un documento dimenticato, la Dei Verbum*, Sussidi biblici 36, Reggio Emilia 1992, 34.

Ami a *bibliai segédanyagokat* illeti, nagyon sok van belőlük, és igazán minőségiek, hála a Biblikus Társaságoknak, amelyeknek a könyveit lefordították. A legjobbak közé soroljuk a különböző „Gyermekbibliákat”, amelyekben a didaktikai zsenialitás és az egzegetikai hűség kimondottan jól összetalálkoznak oly módon, hogy közben megőrzik az ÓSz és az ÚSz közötti szoros egységet.

1.2. Értékelés

a – Ha a pasztorális tevékenységünk biblikus egészségi állapotáról szeretnénk véleményt mondani, elsősorban az ÓSz-re vonatkozóan, *nem beszélhetünk jó egészségi állapotról*. Évek óta tartom a bibliai bevezető kurzust az egyetemen, ahol tanítok. Az elején kitöltetek egy kérdőívet a fiatalokkal, akik a világ különböző részeiről jönnek. Ezekből kiderül, hogy a fiataloknak töredékes és „festői” emlékeik vannak az ÓSz-ről (Ádám és Éva története, Káin, Noé bárkája, az özönvíz, kivonulás, Sámson, Dávid és Góliát, Jónás...), és eközben nem tudják, hogy mi a jelentősége ezeknek és más elbeszéléseknek a keresztény hit szempontjából.

b – Az emberek között az ÓSz-nek olyan értéke van, mint az árnyéknak, amely gyakran kérdéses, és elillan, mihelyst feltűnik a nap, aki Jézus, az ÚSz. A teológiai *haszontalanság és mellékesség között* mozgunk, anélkül viszont, hogy tagadnánk, bizonyos csoportokban egyre növekszik az Első Szövetség költészeti–vallásos világának, erkölcsi útmutatásainak (Tízparancsolat), és az imádságok értékének (Zsoltárok) elismerése.

c – Sajnos továbbra is súlyos nehézségeket okoznak *bizonyos érzékeny témák*, úgymint például Isten erőszakossága, az ellenséggel szembeni kegyetlenség, önhittség („csak a mi vallásunk az igazi”), a merev és intoleráns monoteizmus, bizonyos fokú erkölcsi lazaság egyes szokásoknál, a teremtselbeszélések...

Ez az átfogó vélemény beleilleszkedik abba a tágabb kört érintő adatba, miszerint Olaszországban a megkérdezetteknek mindössze 50%-a gondolja úgy, hogy Isten szava a Szentírásban lett kinyilatkoztatva, és csak 12,8%-a véli azt, hogy a Biblia vagy más szent szövegek olvasása és a fölöttük történő elmélkedés részét képezi a hívő kötelességeinek, és kevesebb, mint 7% az, aki amikor imádkozik, használja a Bibliát.³

Összefoglalásként, ha el is ismerjük, hogy *bőséges és jó a Bibliával kapcsolatos kommunikáció*, a hatás még távolinak, periférikusnak mondható. Inkább Isten népe saját történelmének legrégebbi részével kapcsolatos eltávolodásának, mintsem közeledésének lehetünk tanúi, amely egyrészt egyfajta intellektuális, másrészt pedig érzelmi idegenségnek tudható be.

³ Aa. Vv., *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995, 322, 334, 338.

a maga autentikus valóságában mutatjuk be. Nem is ellenségesnek, hanem idegennek mutatkoznak vele szemben. Elgondolkodtató, hogy a Genesis szó sokakban elsősorban az azonos nevű zenei csoportot idézi fel, és nem a Biblia első könyvét!

c – A bibliaapostolkodás területén

A Biblia olvasása a bibliaolvasó körökben – amelyek Olaszországban egyre jobban terjednek – elsősorban az evangéliumokon, és sokkal kevésbé az ÓSz-en keresztül történik, ezért ez utóbbi a periférián marad, inkább ismeretlen, mint visszautasított része marad a Szentírásnak.

Egy másik hajtóerő közvetlenül a *keresztény-zsidó párbeszéd*ből ered. Pontosan ezt szem előtt tartva a Vatikáni Titkárság, amely ezzel a területtel foglalkozik, 1985-ben megjelentetett egy kiváló dokumentumot a következő címmel: *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della chiesa cattolica* [Zsidók és zsidóság a katolikus egyház prédikációjában és katekézisében], amellyel nagyon jól elősegítette az Első Szövetség megfelelőbb megértését. Ugyanazon a hullámhosszon mozogva 1997-ben az olasz egyház minden év január 17-ére tűzte ki a *Nap a zsidóságról* emléknapot, amely a keresztények egységéért szentelt imahetet megelőző nap.

d – A tömegtájékoztatói eszközökben

Meg kell említeni azt a tömegeknek szóló Bibliát, amelyet a bibliai tartalmú tévéfilmek jelentenek, úgymint a mostanában indult „*La Bibbia*” [A Biblia] sorozat, melyek témája felöleli a bibliai elbeszéléseket a teremtéstörténetektől kezdve Ábrahámon, a kivonuláson, Dávidon át Sámsonig... Ezek jó kivitelezésű alkotások, és természetesen pozitív irányba mozdították elő a Bibliával kapcsolatos elképzeléseket.

A *jubileumi szentév eseménye*, amely már nevében is kifejezett hivatkozást hordoz az ÓSz-re, természetesen föl hívta a figyelmet Isten népének gyakorlatára, különösképpen a „bűnbocsánatra (az egyik ritka, egészen világos vallási-szociális tényezőre), a zárándoklatra, a sátorra”. Kár, hogy kevés vagy semmi sem történt annak érdekében, hogy megvalósuljon egyfajta szimbolikus közeledés a keresztények jubileumi szentévből történő hitbeli összefüggései és az Isten népének ÓSz-i nagy gyülekezeti alkalmai között. Egészen konkrétan a Fiatalok 2000-es Római Világtalálkozójának Virrasztására gondolok, amelynek elemei lényegileg a Jézus Krisztus Istene melletti döntés köré csoportosultak, ami miatt nagyon rokon Izrael hajdani gyülekezetével Sicheben, ahol összegyűltek, hogy Istent válasszák, mint Urukot (vö. József 24. feje). A hívő öntudat azonban ezt a hasonlóságot nem veszi észre, mert kevésbé hangoztatjuk Isten egyetlen népének ezt a lényegi egységét a két Szövetségben. Ebből a szempontból viszont példaértékű a folyamatos visszatérés a bibliai képekhez – meglehetősen gyakran ÓSz-iekhez –, amelyeket Martini bíboros felhasznál a híveknek szóló prédikációiban.

1. Milyen víz fakad a forrásból? – vagyis az ÓSz jelenléte az olasz egyházban

1.1. A kommunikációs csatornák

a – *A katekézisben*¹

Az ÓSz a zsinati megújulás fényében, kiegyensúlyozottan, egzegetikailag korrekt módon, és mindenekelőtt abszolút mértékben Krisztus és az egyház misztériumára kihegyezve jelenik meg. Mindenütt megfigyelhető, hogy gondosan törekedtek arra, hogy kerüljenek mindennemű zsidóellenes hangot, egészen odáig, hogy egyetlen helyen sem mondja ki a szöveg Isten szent nevét, hanem mindössze a szent tetragrammával jelzi (Felnőttek katekizmusa, 1995, n. 48).

Ami a *katekéták*at illeti, megfigyeltem, hogy nem az okoz nehézséget, hogy az ÓSz-ről beszéljenek, hanem inkább az, hogy „Minek beszéljünk róla, hiszen Jézus már eljött?”. A probléma inkább teológiai, mint egzegetikai, amit a héber Biblia különböző pontjain meglévő „tökéletlenség” tesz még élesebbé, amely pontokat kellemetlen magyarázni az Evangélium teljes fényében.

b – *Az iskolai vallásoktatásban*²

Fő cél a Biblia megismerése, és evvel együtt az ÓSz-é is. Jobban hangot adhattak volna az antiszemitizmus minden formájával történő szembefordulásnak, és a zsidó kultúrában fellelhető értékek felfedezésére történő nevelésnek. El kell ismerni, hogy sok vallásoktatáshoz készült könyv megbízható, nyitott és építő jellegű megállapításokat tesz az itt tárgyalt témával kapcsolatban. Azonban felmérések alapján állítható, hogy a diákok kevés érdeklődést mutatnak a Biblia irányában, és kimondottan az ÓSz iránt; talán azért, mert nem

¹ Az olasz kateketikai terv magában foglalja: Felnőttek katekizmusa, *Az igazság megszabadít benneteket*; Kisgyermek katekizmusa, *Engedjétek hozzám a gyermekeket*; Gyermek katekizmusa/1, *En veletek vagyok*; Gyermek katekizmusa/2, *Jöjjetek velem*; Gyermek katekizmusa/3, *Tanítóm leszek*; Gyermek katekizmusa/4, *Barátainknak hívatal benneteket*. 1990 és 1997 között jelentek meg Rómában. Olyan szövegek ezek, amelyeket a „valláspedagógia remekműveinek” ismertek el teológiai, antropológiai és módszertani alapossága miatt. [Az említett katekizmusok magyar nyelven is megjelentek a Don Bosco Kiadó gondozásában. *A ford. megj.*]

² [Olaszországban létezik egy világos, egyértelmű különbségtétel katekézis és iskolai vallásoktatás között. Az iskolai vallásoktatás mindenki számára kötelező tantárgy, iskolai keretek között történik, vallási hovatartozástól függetlenül kötelező. A katekézis a keresztény közösségekben történik, az érdeklődők és a hívók számára van. Mindkét tevékenység végzéséhez léteznek segédanyagok. Az elsőhöz az iskolai vallásoktatás tanterve, a másodikhoz a katekizmusok. Hazánkban, a gyakorlatban a két tevékenység közötti különbség nem ilyen egyértelmű, bár a különböző helyzeteknek megfelelő jellegű tevékenységek alapvető szempontjait a Katekézis Általános Direktóriumának 73–76. pontjai alapján a Magyar Kateketikai Direktórium is megfogalmazta (54–67.). *A ford. megj.*]

AZ ÓSZÖVETSÉG A KÖZÖSSÉG ÉLETÉBEN



BISSOLI, CESARE SDB

A *Biblia* mindig is képes volt enyhíteni Isten népének szomját szavának vizével a pasztorális tevékenység számos kommunikációs csatornáján keresztül. A *Biblia* igazán olyan, mint a kis falu forrása, amely mindenki számára hozzáférhető: De valóban előtör ebből a forrásból az *Ószövetség* (ÓSz) vize is? Merít belőle a keresztény nép? És hogyan? Olyan víz ez, amelyből jó ízzel és tisztelettel kortyolgat, vagy egyenesen visszautasítja? Milyen kegyelmet kap az egyház az ÓSz-ből? A széthúzás tényezője számára vagy közösségre vezető útmutató? A civil társadalommal kapcsolatban kinyílni segíti az ÓSz a keresztény közösséget, vagy bezárkózni, hogy óvja saját identitását, ahogyan tette ezt „Izrael a nemzetek között”?

Ennek az előadásnak nem az a célja, hogy közvetlenül válaszoljon a feltett kérdésekre, hanem hogy a gyakorlatból, jobban mondva az ÓSz kifejezett jelenlétéből és jelentőségéből kiindulva – amellyel egy olyan nagy egyházi közösségben rendelkezik, mint az olasz egyház – összegyűjtsön bizonyos irányvonalakat. Előbb arra reflektálok, milyen fogadtatásban részesül az ÓSz a hit megszokott kommunikációs csatornáin keresztül. Teszem ezt azért, hogy aztán jelezzek néhány kritériumot, amelyek a helyes megközelítést segítik. Az elemzés nem lehet más, mint tüneti, és bevallom, egy kissé aggasztó is. Számomra ugyanis úgy tűnik, hogy az ÓSz olyan, mint az a vízcsap, amelyből ereszt a víz, vagy éppen egyenesen nem ad több vizet; úgy gondolom, hogy sokan olaszok (és nyugatiak) zavarban érzik magukat a családi album ezen részével szemben, amely nem más, mint a Jézus előtti Írás.

vagyonban. Nem véletlen, hogy ennek a fejlődésnek (?) a visszahatásaként az egyház az alternatív erkölcsi normák bevezetésével kísérletezett a szerzetesrendeken keresztül, illetve a szentek, mint karizmatikus személyiségek, igyekeztek ébren tartani a Isten-népe elképzelést.⁵⁸ Az európai uralkodók, különösen a spanyolok, hamarosan a szerzetesi intézményeket is beolvasztották a királyi kolostorokba. A szerzetesség középkori története nem más, mint elbukott függetlenségi kísérletek sora, hogy elszakadjon a világi vagy a világias egyházi intézményektől (vö. Cluny).

A mai egyház azonban inkább társadalmi intézmény, amely normalizálni akarja a kapcsolatát a világgal, és nehezen tűri, ha marginálódik.⁵⁹ Benne az ethosz és a mítosz konfliktusba került egymással. A szabadság és a felelősség között feszültségbe lépett fel. A személyes szabadságot a közösség szabályai korlátozzák. A Pál-féle közösségi ideához hozzátartozik a pogányok megtérítése, vagyis a közösség missziós jellege. Azok, akik korábban kiszakadtak a világból, most igyekeznek visszatérni a világba. A II. Vatikáni zsinat *Egyház a mai világban* c. irata⁶⁰ újabb kísérletet tett arra, hogy más formában fogalmazza meg ezt a viszonyt, és a világi intézmény jellegzetességei közül azokat, amelyek a misszió és az eszkatológikus cél elérését nem segítik, átfogalmazza. Az egyház ma is úton lévő közösség, amelyben az eszkatológikus célokra irányulást és az alternatív erkölcsi értékeket állandóan erősíteni kell.

⁵⁸ Heussi, K.: *Des Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936. Vö. Bacht, H.: *Antonius und Pachomius – Von der Anachorese zum Zölibatentum*, Roma 1956. Hogy Palladius állítása, mely szerint Oxyrhynchos-ban 400 k. 10.000 férfi és 20.000 női szerzetes élt, igaz-e, nem tudni. De a szerzetesi regulák egy egészen más életmódot sugallnak, mint amit a világban követtek.

⁵⁹ II. Vat. Zs. *Lumen Gentium* dokumentum feleleveníti az úton lévő, vándorló egyház motívumát (vö. VII. f.), de sokkal fontosabbnak tartja a hierarchikus rend megerősítését (vö. III. f.), igaz a szolgálat szellemében.

⁶⁰ „Lumen Gentium”, in. *II. Vatikáni Zsinat tanítása*, (szerk. Cserháti J. és Fábíán Á.) Bp. 1986, 41–90.

magában: 1. az emberi ítélet kikerülhetetlen az Úr eljövetele előtt (5,7–20), és 2. az öröm annak az elővételezése, hogy Isten véglegesen legyőzte a gonoszt. Ezért az 1Pét keresztényei úgy értelmezik a keresztséget, hogy ezzel belépnek Isten jövődó üdvösségébe (1,3–5.8–9), de ezzel nem előzik meg az emberi szenvedéseket (1,6–7). Az üdvösségben való részesedés tehát dialektikus: már birtokolják az áldás reményét, de ennek a reménynek a kiteljesedését befolyásolják a jelen gyötrelmei is. Mivel ez a gyötrelmek a külvilággal áll kapcsolatban, katonai kifejezésekkel írják le.

A zárandoklat nem cél nélküli, amelyben a zárandoklat nehézségei és a kockázat szakítja meg a régi kötelékeket. Mind a Zsidó levélben, mind pedig a Jelenések könyvében a zárandoklat célja az Isten városa, a mennyei Jeruzsálem, ahol elnyerik az áldást (Zsid 11–12 vö. Jel 21,1–22,5). Jakab levelében a cél az örök életben találta meg (1,12). A földi dicsőség periódusonként elmúlik (1,9–11; 2,5; 4,11–12). 1János számára az örök élet már elkezdődött, a 2Péter szerint pedig az új teremtes kezdődött el. Az 1Péter számára a földi élet vége a szenvedések végét jelenti. A zárandokok tehát egy úton lévő közösséget alkotnak, számukra minden, a világtól adott tanítás csak szenvedést okoz. Ezért a zárandokok minden nehézséget a jövődó királyság fényében néznek, még a vértanúságot is.

Kitekintés

A közösségnek a bibliai képzetét erősen befolyásolta a kivonulás élménye és a kien-gesztelődés gondolata. 1Pét 2,10: „Ti, akik valaha nem voltatok nép, most Isten népe vagytok, akik azelőtt nem nyertetek irgalmat, most irgalomra találtok”. A híveket tehát az Isten ígéje melletti tanúság gyűjti össze, „hogy annak dicsőségét hirdessék, aki a sötétségből a világosságra hívott meg benneteket”.

Az egyház önmagát az első századokban misztikus közösségnek tekintette, akinek hazája a mennyben van, eszkatologikus közösségnek értelmezték magukat, melyet a hellén erkölctől különböző alternatív erkölcsi viselkedésben fejeztek ki. Mivel az Istennel alkotnak közösséget, másként kell élni a világban is. A Konstantin-féle ediktum kiadási idejére az egyháznak kifejlődött a hierarchiája, szerkezete, de társadalmi intézménnyé csak ezután alakult. A középkorban fejlődött ki ez az intézmény.⁵⁷ Jeromos megállapítja (PL 23,1), hogy az üldözések korában, erényekben gyarapodott a kereszténység, 313 után csak

⁵⁷ Voigt, K.: *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936. Milánói rendelet és nem edictum (vö. Eusebius Vita Constantinus 2,56). Ekkor a kereszténység csak a religio licita állapothoz jutott el, és a pogány templomokkal egyenlővé váltak a keresztény templomok. 318-as, 333-as rendeletei a fontosabbak, amelyekben a püspököknek törvényhatósági jogokat biztosított, majd később prefectusi joggal ruházta fel őket.

kezés kapcsán preferált értékeket, és emiatt különül el a környezettől ez a közösség. Emiatt számára az egyháznak futurisztikus képe van, ez lesz az eljövendő Izrael (Zsid 1,2; Jak 12–4; 1Pét 1,13; 4,7; 5,10). Szintén a zárándoklat témájának hatása, hogy az áldást csak a zárándoklat végén kapják meg, és nem közben (Zsid 11,8–16; 12,1–29; Jak 1,12 vö. 1,4; 5,11a; 1Pét 5,10; 2Pét 3,8–13; Jel 2,7.11; 17,26–28; 3,5; 12,21). Ez a szemlélet viszont arra indítja az egyházat, hogy már a jelen körülmények között is törekedjék a növekedésre és a gyarapodásra (1Pét 1,1–2; 2,11–12; Jel 9–11; 16). Elsősorban a nem gazdasági kapcsolatokat szorgalmazza, vagyis a társadalmi környezet és az egyház közötti emberi kapcsolatokat (Jak 1,9–11; 2,5; 4,13–5,6; 1Pét 1,13–25 vö. Jel 17–18).

A zárándoklokknak ellent kell állni mindennek, ami a zárándoklatot veszélyezteti, ki kell magukat vonni a világ kényelméből. A zárándokok közössége a társadalom peremén él, és szükségszerűen konfliktusba kerül a nagy társadalmat irányítókkal.⁵² A Zsidó levél ilyen jellegű érveit vallásilag kell érteni, tehát a zárándokok egy kicsit elkülönülnek még a vallási közösségtől is, amely a kultikus közösség komfortját élvezi. Jakab ezt az elkülönülést politikailag is érti, ezért a közösség inkább áll a szegények, mint a befolyásosak pártján (2,1–13). Talán a 2Péter levélben olvasható vélemény, miszerint az elkülönülés a világtól azt jelentette, hogy elkülönültek azoktól, akik gúnyolták a keresztényeket a parúziavárás miatt (3,3–7), általános közmeggyőződésnek is olvasható, nem feltétlen szektás véleményként.⁵³ E kijelentés szerint elkülönültek azoktól a hamis tanítóktól, akik nem az apostoli hagyományok alapján álltak. Talán ebből a szempontból kellene értelmeznünk az 1Jn-t is, ami azt állítja, hogy nemcsak el kell különülni a világtól, hanem gyűlölni is kell a „világ”-ot (1Jn 2,12–17 vö. Jel 3,14–22)⁵⁴, sőt, az lenne a szakadás, ha közösséget vállalnának a gúnyolódókkal (2,28). Befelé szeretik egymást, de a külvilágra ez nem érvényes. A zsidó levél azt is hangsúlyozza, hogy ez egy választott közösség (10,23–25), amelynek tagjai engedelmeskednek a vezetőiknek (13,17 vö. 13,7–8).⁵⁵ A zárándoklat motívumát továbbértelmezve azt mondhatjuk, hogy a kellemetlenségeket úgy tekintik, mint az eljövendő uralom érdekében kiállt megpróbáltatásokat (1Jn 2,28 vö. Jel 12–15)⁵⁶. Az öröm elővételezésével bátorít Jakab is (1,2 pasan charan hégésasthe). Mindez két dolgot foglal

⁵² Elliott, H. J.: *A Home of the Homeless*, Philadelphia 1981.

⁵³ Schelkle, K. H.: *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, Herder Th. Komm. Freiburg 1980, 60–63. *Exkursus: Die Kirche das geistige Haupt*. Jó összefoglalója ennek a témának.

⁵⁴ Karner K.: *Apokalipszis*, Bács 1974, 72–73. A laodiceai gyülekezet legnagyobb problémája, hogy nem nagyon különbözik a környezetétől. Ahogyan Krisztus győzött a világ bűne felett, úgy kell győznie az egyháznak is. Vö.: Lancellotti, A.: *Apocalisse*, Roma 1979, 73–75.

⁵⁵ Zedda, S.: *Lettera agli Ebrei*, Roma 1972, 18–19.

⁵⁶ Charles, R. H.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 2. vol., ICC. New York 1920, 164–170. Az ószövetségi képeket, nevezetesen Ez 47,1–10-et értelmezi újra. Vö. Levenson, J.: *Theology of the Programme of Restoration of Ezekiel 40–48*, Missoula 1976, 11–25.

birtokolják (4,7–12) mint azok, akinek szolgálatát a Lélek adta speciális szükségletek kielégítésére (1Kor 12,4–11). A közösség a továbbiakban már nem „krisztus teste” (1,23), hanem az egyház fontossága egyenlő lesz Krisztusnak az üdvösség tervében játszott szerepével (1,22–23; 4,12–16). Ez a páli üzenet eszkatologikus megfogalmazási kényszeréből fakad, amely a megváltást műveli.

A továbbiakban a Lélek szerepe a pneumatikusokon keresztül csak arra korlátozódik, hogy azokat jó „polgárokká tegye” (1Tim 3; Tit 1,6–16).⁴⁷ A közösségben tiszteletben kell tartani a szociális rendet. Miközben a karizmatikus tekintélyt lejjebb értékeli, és Krisztus közeli visszatérésének a tana is háttérbe szorul, a keresztyén közösség a társadalom peremére szorul és Isten tanújaként keresi identitását.⁴⁸

A vándorló közösség a nem Páli levelekben

Jézus által alapított közösségek apokaliptikus karaktere az ÚSZ-ben a katolikus levelekben és a Jelenések könyvében nyilvánul meg.⁴⁹ Ez nagyon összetett jelenség, nem utolsósorban némi szektás jelleggel ruházza fel zsidó-keresztyén egyházunk az apostolit. A katolikus levelekben nagyobb hangsúlyt kapott az üldözés, és a teológiai és morális ellenállás a provokációkkal szemben. Ez az a tulajdonképpeni környezet, amelyben az apokaliptika megszületik, mint a gyötrelmek elviselésére buzdító teológiai magyarázat.

A katolikus levelekben és a Jelenések könyvében az egyház, mint zarándok közösség jelenik meg. Az írások szociális vízióját inkább a konfliktus, mint az alkalmazkodás határozza meg a környező társadalmi közeggel szemben.⁵⁰ Ennek a problémának az elemeit könnyűszerrel felfedezhetjük a katolikus levelek bármelyikében.

Johnsson⁵¹ elemezte a „zarándok” témát a vallási irodalomban, és a zarándokok útjának négy fázisát különbözteti meg: 1. A zarándok elszakad az otthonától. 2. A zarándok egy meghatározott irányba mozog. 3. A zarándok nehézségekkel szembesül útközben. 4. Az a zarándok, aki elvégzi a zarándoklatot, elnyeri a megígért áldást. Ez a négy téma határozza meg a Zsidó levélben Isten népe általános megfogalmazását. Ez határozza meg az érint-

⁴⁷ Gnllka, J.: *Theologie des Neuen Testaments*, Herder, Freiburg 1994, 356–364.

⁴⁸ Oberlinner, L.: „Die Pastoralbirefe”, in: *THK NT*, XI–2–3, Herder, Freiburg 1996. Vö. *Exkursus: Die Irrlehrer in den Gemeinden der Pastoralbirefe*, 52–73. Jól példázza, hogy milyen közösségi elképzelés ellen léptek fel a pasztorális levelek írói.

⁴⁹ A zarándok közösség ósz-i vonatkozásairól vö. John Testvér: *Zarándok Isten, Agapé* 1995.

⁵⁰ Vanni, U.: *Lettere di Pietro, Giacomo e Guda*, Roma 1977, 19. Vö. *Il popolo di Dio come gregge organizzato*.

⁵¹ Johnsson, W. G.: *The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrew*, JBL 97 (1978) 239–251.

számolnunk, hogy az általa alakított közösségek, kis házi közösségekként éltek, különösebb városi, politikai hatás nélkül.⁴⁴

Ebben a vonatkozásban talán legvilágosabban az 1Kor 9,19–17-ben fogalmazta meg a missziós ekleziológiáját. Pál számára a szociológiai értelemben vett integráció missziós értéknek számított. Mindez segít megérteni, hogy a deuteró-páli közösségek igyekeztek alkalmazkodni környezetük társadalmi rendjéhez. Emiatt az egyház és más szociális intézmények közötti különbségek elmosódtak. Az egyház tagjai inkább akartak jó polgárok, mint értékes hívek lenni (1Tim 3 vö. 1Kor 12), a szolgák a gazdájukhoz és nem a testvérekhez kötődnek, vagy főleg nem az Úrhoz (1Tim 6,1–2 vö. Fil) a nőknek tudniuk kell megmaradni a maguk helyén (1Tim 2 vö. Gal 3,28), és az egyháznak támogatni kell a civil tekintélyt (1Tim 2 vö. Róm 13,1–2). Pál eszkatologikus nyelvezete megszeli a pasztorális levelekben, és belesimult a környezetébe.

A közösség mint „Koinonia” a késői páli levelekben

A későbbi levelekben az egyházat olyan közösségnek – koinonia – látja Pál, ahol a tagok kapcsolatát az egyenlőség jellemezte, megosztották lelki, fizikai és anyagi javaikat egymással (Fil 1,5–7; 3,10; 4,14–15 vö. ApCsel 2,42–47), a lélek által (Fil 2,1 vö. ApCsel 3,7–41), és ez a feltámadt Krisztus hatása. Ezzel folytatták a megváltás programját (1Kor 1,9; 9,23; 10,16–20 vö. ApCsel 2,14–36)⁴⁵.

Ez a szemlélet azonban az ÚSz deuteró-páli irodalmából hiányzik. A változás tükröződik abban, hogy a hangsúly inkább arra tolódott, ahogyan egy karizmatikus unióban egyesül Izrael a népekkel. Az intézményesülést az is jelzi, hogy ebben az irodalmi rétegben a címzettek nem a közösség, hanem annak vezetői (vének, diakónusok és diakonisszák), és a közösségi vezetés lép a karizmatikus adományok és az egység helyébe. Sőt az 1Tim 5,22 koinónei, és 6,18 koinónikus értelme, mintha nem lenne eléggé világos, és egy kicsit más lenne mint a korábbi „Koinónia”-nak.⁴⁶ Pál halála után a pasztorális munkának köszönhetően fejlődni kezdenek a zsidó-kereszténységhez hasonló struktúrák a pogány keresztények között is.

Az viszont igen érdekes, hogy pl. az Efezusi levélből szinte teljesen hiányzik a koinónia. Sőt, az „ekklésia” szót sem lokális karizmatikus közösségre értik, hanem a hívők láthatatlan, transzcendens közösségére (2,4–7), akiknek a karizmáját az egyházi vezetők inkább

⁴⁴ Schlier, H.: *Christus und die Kirche in Efeserbrief*, Tübingen 1930.

⁴⁵ Schiller, G.: *Die Urchristliche Kollegialmission*, Zürich 1967.

⁴⁶ Dunn, J. D. G.: *Unity and Diversity in the New Testament*, Philadelphia 1977, 21.

jól az ÓSz-et, aki felfedezi ezt a nevelői törekvést Isten részéről az ő népe felé, és hagyja magát belevonni egy állandó tökéletesedési folyamatba („fenyítésbe”, ahogyan a Bölcses-ségek könyve mondaná) egészen az érettségig.

– Végül az isteni pedagógia mindenekelőtt arra emlékeztet minket, hogy végső soron minden Jézus Krisztus végett lett megírva, Isten testté lett Igéje miatt, aki Isten valamennyi ígéretének megpecsételője. „[...] az Ószövetség könyvei mégis egész terjedelmükben szer-ves részei az evangélium hirdetésének, és teljes értelmüket az Újszövetségben kapják és mutatják meg” (DV16).

d – *Felismerni az Írások keresztény értelmét úgy, hogy megtanuljuk olvasni őket*

Krisztus és az egyház misztériumával kapcsolatban

Ez az utóbbi cél bevezet minket egy olyan téma tanulmányozásába, amely az ÓSz igazi megértésének végső célja is: úgy foglalkozni vele, mint próféciával, amely Jézus Krisztus és egyházának misztériumára vonatkozik, megtanulni fölismerni ezeken az oldalakon mind-azt, amit maga Jézus is mondott tanítványainak: „Tanúságot tesznek rólam” (Jn 5,39). Egyszerű megfogalmazni a teológiai motivációt: Jézus nemcsak tárgya Isten kinyilatkoz-tatásának, azaz a Biblia egyik „tartalma”, hanem végső célja is, tehát az egész üdvösség-történet szíve vagy végső értelmezési kulcsa, vagyis mind az ÓSz-é, mind az ÚSz-é is. En-nek a kulcsnak a használata azonban nehéz. Könnyen a fojtogató fundamentalizmus hibá-jába eshetünk, amikor is Jézust véljük fölfedezni minden szóban, mint az ÓSz tanítását; hasonlóképpen megvan a kockázata annak a veszélyes kijelentésnek is, miszerint az ÓSz-nek nincs mondanivalója Jézussal kapcsolatban, vagy esetleg egyáltalán nem mond semmit, és így teljesen kiszorítja az ÓSz olvasását a keresztény közösség életéből.

e – *Felismerni az ÓSz eredeti folytonosságát a zsidó posztbiblikus hagyományban*

Az egyik kritikus pont, amely próbára teszi a mi ÓSz-megközelítésünk helyességét, a *zsidó világ* ismeretében és tiszteletében áll, amely olvasat ezen kultúrkör sok értékét magá-énak vallja. Ma tanúi lehetünk továbbá a bibliaolvasat rabbinikus szemléletű kivirágzásának, amely nem hagyhat minket közömbösen, hiszen „Jézus örökké zsidó” (II. János Pál). Az effajta zsidó-keresztény párbeszéd megengedi, hogy finomítsuk a kutatás módszerét („a zsidó értelmezési hagyományhoz visszanyúló megközelítés”, ahogyan a Pápai Biblikus Bi-zottság mondja)⁵, segít felülemelkedni az ÚSz részleges olvasatán (az ún. zsidóellenes színezeten), segít felfedezni és megbecsülni Isten szava egyetlen folyójának azt az ágát, amely a napjainkig is tartó zsidó történelem, és végezetül elvezet minket annak csodálására

⁵ *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993, IC2 [magyarul: Pápai Biblikus Bizottság, *Szentírásmagyarázat az egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998.]

és elfogadására, hogy „Mekkora a mélysége az Isten gazdagságának, bölcsességének és tudásának! Mily kifürkészhetetlenek szándékai, mily megfoghatatlanok útjai!” (Róm 11,33).

– De a zsidósággal összefüggő teológiai folytonosságon túl szintén ott van a *kulturális* folytonosság, és nem csak a zsidósággal, hanem a keleti világgal kapcsolatban is. A hatás-történet (*Wirkungsgeschichte*) kiszámíthatatlan:⁶ az ethosban és a jogban (gondoljunk csak a tízparancsoltnak a nagy „Emberi jogok Chartájára” tett hatására), a zene- és képzőművészetben, az irodalomban (hány zsidó származású Nobel-díjas van), a tudományokban (Marx, Freud, Einstein... is zsidó volt).

f – Felismerni az ÓSz folyamatos ösztönzését a társas élet folyamatainak megértésében

A jelen Konferencia témájánál maradva (*Acceptance and refusal of secular society in religious communities*) egy érdekes kutatásra nyílik lehetőség, amelyet három szinten lehetne tagolni:

– Az ÓSz öröksége a nyugati egyházban és társadalmakban: történeti kutatás arról, hogy milyen vallási és civil hatást gyakorolt az ÓSz, elkerülhetetlen kapcsolatban az ÚSz-gel (gondoljunk például bizonyos észak-amerikai fundamentalista csoportokra vagy szektákra...). *Ez a vallásos hagyományok tanulmányozása.*

– Az ószövegségi koncepció a vallási–civil (vagy világi) kapcsolatról, amelyet a kozmosz sajátos felfogása fémjelez (ld. pl. Ter 1–11), a szociális és társadalmi berendezkedésről (pl. a törzsek, a monarchia, a hatalom teokratikus koncepciója), magáról a vallási közösségről (amely koncepció a fogság utáni rigorizmus és Jónás, valamint Második Izaiás univerzalizmusa között mozog); a keresztény „újdonságról”. *Ez a teológiai szemlélet tanulmányozása.*

– A keresztény közösség és a társadalom közötti kapcsolat *mai felülvizsgálata* az ÓSz fényében. Ennek időszerűsége vagy időszerűtlensége. A zsidóság, kereszténység és iszlám közötti dialektikus kapcsolat. A keresztény beteljesítés. Mindez az *egyházszociális* tanítását érinti.

2.2. Utak

A következőkben néhány „pasztorális” javaslattal élek; utakat jelzek, amelyeket célszerű bejárni.

a – Egzegetikai és spirituális magyarázatokra vonatkozó megfelelő útmutatásokkal felkészíteni Isten népét arra, hogy *imádkozza a zoltárokat* akár közösségben, akár egyénileg.

b – Megszokni, hogy elmélyítsük az ÓSz-re vonatkozó kifejezett vagy rejtett hivatkozásokat, amikor az evangéliumok vagy az ÚSz szövegeivel foglalkozunk. Ezek bőségesek, folyamatosak, és ugyanakkor sajnos elhanyagoltak is. Az ÓSz Jézus hazáját mutatja be, nem

⁶ Vö. Bocian M. (a cura di), *Grande dizionario illustrato dei personaggi biblici*, Piemme, Casale M. 1991.

beszélni róla annyit jelent, mint felmagasztalni őt, de mint hazátlant; annyit jelent, mint kiszakítani egy élő testből, vagyis nem megérteni az ő eredetiségét, de evvel együtt Isten egyetlen tervének folyamatosságát, az „egyetlen, soha vissza nem vont szövetséget” sem.

c – Ma különösképpen hangsúlyozzák, hogy *megelevenítően olvassuk az ÓSz elbeszéléseit* az alábbi négy tényező alapján: *mélység*, vagyis a népszerűsítő elbeszélések felületességén túllépve; *realizmus*, amelyben az ÓSz verhetetlen mester; *lényeglátás*, ami miatt a szöveg vallási üzenetéhez is el akarunk jutni; és végül a *komplexitás*, elfogadva egy bizonyos fajta kulturális és krisztológiai idegenség jellegzetességeit. Megelevenítő az a megközelítés, amely megragadja a „Seregek Urával, a háromszor szenttel” együtt zárándoklásra hivatott emberek egzisztenciális hívásait, amelyek olykor problematikusak is. A szöveget tehát úgy közelítjük meg, mint ami a „hit laboratóriuma”, amely során hagyjuk magunkat kérdőre vonni a szövegtől, elmélyítjük a tartalmát, és tudunk rá reagálni. Azt is mondhatjuk, hogy az Evangéliumok olyanok számunkra, mint a cél, az ÓSz pedig, mint a célhoz vezető út.

d – Az ÓSz-gel foglalkozó katekézis folyamatának részét képezi a *tegnapi és a mai zsidó világ felfedezése*, amely során túllépünk az ÓSz és az ÚSz közötti dualizmus kelepcein, amelyek zsidóellenes érzelmekbe is torkollhatnak (ahogyan fentebb jeleztem). Kezdjük el nem mondani többé, hogy ez „rég” szövetség, hanem inkább „ősi” szövetség, vagy inkább még jobb, ha az első szövetség könyveiről, vagy az egyetlen szövetség első részéről vagy szakaszáról beszélünk. Az első keresztények, és maga Jézus is, azokat a könyveket tekintették Szentírásnak, amelyeket mi (és nem ők!) ÓSz-nek hívunk, amelyeket aztán kiegészítettek – és nem helyettesítettek – azokkal a könyvekkel, amelyeket ÚSz-nek hívunk.

e – Specifikus cél – amit azonban sajnos figyelmen kívül hagyunk –, hogy megismertessük azt a teológiai gondolatokból felépülő „katedrálist”, amelyet a 45 könyv bemutat (biblikus teológia: az ÓSz nagy témái), amely során arra törekszünk, hogy megragadjuk ezek benső logikáját és élő egységét. Az üdvtörténet megszokott sémája igaz, de külsődleges.

f – Egészen egyértelmű módon kimondottan az ÓSz-el foglalkozó katekézis feladata, hogy megadja az ÓSz *keresztény olvasatának kulcsát*: megsejteni és megtalálni a Krisztus-misztériumot előkészítő belső hajtóerőt, aki – mármint Krisztus – saját személyében mutatja be példaértékűen az Istenről, emberről, világról, törvényről, jövőről szóló igazságok szintézisét, amiről a próféták, bölcsek és Isten más emberei beszéltek.

g – De világosan szólva, a tisztelni való tartalmon messze túl, egészen konkrétan *maga az ÓSz az, amit meg kell tanulnunk megismerni, megbecsülni, szeretni, élni, mint a lélek házát*, és mint ami a legmegfelelőbb és legelbűvölőbb út Jézus és evangéliumának elfogadásához. A lelkipásztor és a katekéta tehát az ősöknek arról a kincséről – az első Írásokról – beszél üdítően és gyakran, amelyet azért kaptunk, hogy azokból merítsük a remény vigasztalását (vö. Róm 15,4).

h – Gondolni kell helyi, sőt egyházmegyei programkészítésre, amelynek célja, hogy segítse felfedezni a keresztény híveknek ősi biblikus örökségüket, mindezt a püspök és a lekipásztorok vezetése alatt, akik mindenkinél jobban meg vannak győződve arról, hogy a népet az Íráshoz vezetni annyi, mint elvinni őket azokhoz a vízfolyásokhoz, amelyekre szükségük van.

Következtetés

Visszatekintve ennek az előadásnak az elején említett célokra, az olasz helyzetről maradva, nagy vonalakban tekintve, nem tűnik úgy, hogy az ÓSz konfliktusok, vagy megosztottság forrása lenne az egyházban, valamint az egyház és társadalom között, egyszerűen azon oknál fogva, hogy elhanyagolt, másodlagos jelentősége van a teológiai reflexióban. Ott, ahol foglalkoznak vele – és az egyház őszintén javasolja éppen a Bibliának, mint a hit Könyvének nélkülözhetetlen első fejezetét –, „spirituális” módon értelmezik, jobban mondva „Krisztus és az egyház misztériumával” szoros összefüggésben. Ez pedig azt jelenti, hogy a minket érdeklő probléma az egyház látásmódjában nem megválaszolható, csak kizárólag a két Szövetség között fennálló dialektikus folytonosságban és egységben szemlélve. Mindemellett igaz marad, hogy az ÓSz politikai olvasata szokatlan jelenség.

Azonban nem kis társadalmi jelentősége van az ÓSz-nek a zsidó világgal kapcsolatban. Az antiszemitizmus bizonyos nyomai felerősödnek a keresztények között olyan hagyományos sztereotípiáknak köszönhetően, mint az „erőszakos Isten”; a „törvénytisztelő és zárkózott Izrael”; a „Jézus haláláért felelős zsidó nép”. Összegezve az elmondottakat, úgy tűnik, hogy sok, nagyon sok keresztény nem merítette a kegyelmet az első szövetség könyveiből, amelyeket a Lélek rájuk bíz, és amire Jézus is visszavonhatatlanul alapozta személyének megértését.

Összegzés

Az ÓSz jelentőségteljes módon jelen van az olasz egyházban (katekézis, iskolai vallásoktatás, bibliaapostolkodás, tömegtájékoztató). Azonban nem megfelelőképpen megértett és elfogadott, másodlagos dolog, nem aknázzuk ki a benne rejlő lehetőségeket a keresztény közösség, és ennek a civil társadalomhoz fűződő kapcsolatainak megértéséhez. Mindez a hiányos teológiai és egzisztenciális ismereteknek köszönhető. Szükséges tehát „felismerni” azokat a teológiai és kulturális kritériumokat, amelyek figyelembe vételével az Első Szövetség ki tudja fejteni saját vitalitását az ember érdekében, mint Isten szava.

Irodalom

Bissoli, C., *Viaggio dentro la Bibbia*, LDC, Leumann, Torino 1999.

Bocian, M. (a cura di), *Grande dizionario illustrato dei personaggi biblici*, Piemme, Casale M., 1991.

Buzzetti, C. (a cura di), *Se l'antico Testamento vale ancora*, LDC, Leumann, Torino 2002.

Charpentier, E., *Per leggere l'AT*, Borla, Roma 1990.

Dizionario culturale della Bibbia, SEI, Torino, 1992.

Laepple, A., *Dalla Bibbia alla catechesi, 1–2 (AT)*, EDB, Bologna 1977.

Pelletier, A.M., *La Bibbia a l'occidente*, EDB, Bologna 1999.

PCB, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Critture nella bibbia cristiana*, LEV, Città del Vaticano 2001.

Ravasi, G. F., *Il racconto del cielo. Le storie, le idee, i personaggi dell'AT*, Mondatori, Milano 1995.

Salvarani, B., *A scuola con la Bibbia. Dal libro assente al libro ritrovato*, EMI, Città di Castello 2001.

Stefani, P., *La radice biblica. La Bibbia e i suoi influssi sulla cultura occidentale*, B. Mondatori, Milano 2003.

DIAKÓNUS AZ ÓKERESZTÉNY KÖZÖSSÉGBEN



BOROS ISTVÁN

Amikor a II. Vatikáni zsinat az állandó diakónusról akár, mint a hierarchia legalsó fokán állóról és annak liturgikus feladatáról¹, akár mint igehirdetőről vagy a közösség vezetőjéről² beszél, akkor a „jövőben helyreállítani” és „visszaállítani” (restauratur) kifejezéseket használja. Ez arra utal, hogy már egy korábban létezett és a „diakónia” küldetését megvalósított, ámde az egyház története során háttérbe szorult, eredeti jelentésében és gyakorlatában elhomályosult, s – bátran mondhatjuk – elfelejtődött hivatalt akar a jelen üdvtörténeti helyzetben „megismételni”. S az is megfigyelhető, hogy kivált az első három század tanúira hivatkozik.³ Ezért csak e három század diakónusait, illetve diakonátusát tárgyaljuk. Nem azal a szándékkal, hogy az itt felvázolt, korhoz kötött történeti valóság visszahozását sugalljuk, vagy szorgalmazzuk. Ezt egyébként azért sem tennénk, mert nem tévesztjük szem elől, hogy a ma egyháza egészen más társadalmi közegben hivatott teljesíteni küldetését és ugyancsak más kihívásokra kell gyakorlatával válaszolnia, mint amilyen előtt állt az ókeresztény korban; hanem hogy a magyar egyház diakónusainak jelen és jövőbeli gyakorlatához, teológiai reflexiójához támponttal, történeti analógiával és teológiai belátásokkal szolgáljunk.

Ennek megfelelően elsőként néhány név szerint ismert diakónussal és tevékenységével ismerkedünk meg. Majd pedig a diakónus teológiáját, az egyházi hierarchiában elfoglalt helyét, kivált ezen időszak legmarkánsabb képviselőjének, Antiochiai Szent Ignác felfogása

¹ Vö. „Lumen Gentium” (Dogmatikai konstitúció az Egyházról), 29. In: *A II. Vatikáni zsinat tanítása*, 4. kiad. Szent István Társulat, Bp. é.n., 61.

² Vö. „Ad gentes” (Az Egyház missziós tevékenységéről), 16. I. m., 288.

³ I. m. és még pl. VI. Pál pápa „Ad pascendum” kezdetű motu proprioja. Leginkább Antiochiai Szent Ignácra és Polykarposzra, valamint a Didaschalia Apostolorum-ra, Cyprianusra, Jusztinosra és Tertullianusra hivatkoznak.

szerint vázoljuk. A harmadik részben pedig megkíséreljük bemutatni a diakónus diakóniáját: feladatát és szolgálatát az egyházi közösségben és a világban.

Diakónusok

Az első századok keresztényei a római birodalom társadalmának ellenséges környezetben törekedtek Krisztus követésére, illetve vallották meg a Megváltóba vetett hitüket az üldöző hatóságok előtt. A keresztények üldözése azonban nem terjedt ki általánosan az egész birodalomra, s szigora és mértéke a helyi hatóságok, a helytartók buzgóságától függött. Ifjabb Plinius, Bythinia tartomány kormányzója is társadalmi nyomásra keresztényeket végeztetett ki. Eljárásának helyessége és jogszerűsége iránti bizonytalanságában fordult Trajanus császárhoz irányelvekért, mivel ő nem igen talált a keresztények között bűnöst, noha még azzal is megpróbálkozott, hogy „...két szolgálóleányból – ezeket ők diakonisszáknak nevezik – még kínvallatás árán is kivegyem az igazságot. Nem találtam bennük egyebet ostoba, határtalan babonáságnál”.⁴

A krisztusi hit megtagadását és vallomást kicsikaró kínvallatások, a bebörtönzések elbukás veszélyével fenyegették a gyengébbeket, a támasznélkülieket és reményvesztetteket. A keresztényüldözések áldozatai, a vértanúk példái viszont erősítették az életben maradt testvéreket és az utódokat. Másfelől a rabságban szenvedő, mozgásában akadályozott keresztény hívőnek vagy püspöknek nem szakadt meg a lelkiekért adó érintkezése saját és más közösségekkel, hozzátartozóival, nem maradtak magukra, mivel a diakónusok⁵ szolgálata személyes és hitbeli kapcsolatot jelentett.

Trajanus császár (98–117) uralkodása alatt, Kr. u. 110 körül Ignácot, Antiochia második püspökét Szíriából Rómába hurcolták, hogy a Colosseumban vadállatok elé vessék. A Theophorosznak is nevezett püspök megbilincselve tíz katona kíséretében⁶ haladt a vértanúság felé, azaz afelé, hogy Krisztus tanítványa legyen. Útban Rómába a közeli városok püspökei, diakónusok és hívők keresték fel Ignácot, hogy közösséget vállaljanak vele, és hogy tanúságtételét lássák. Troászban látogatta meg Ignácot Magnészia püspöke, Damaszkét presbíter, Basszus és Apollóniosz, valamint D Zotinosz diakónus kíséretében, akit Ig-

⁴ Ifjabb Plinius: *Levelek*, Helikon, Bp. 1981, 357.

⁵ A diakónus fogalom világi és keresztény jelentéséhez lásd G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961. *διακονος* címszó, 352–354.

⁶ „Szmirnától Rómáig, szárazon és vizen, éjjel és nappal vadállatokkal küzdök, tíz leopárdhoz kötözve, azaz egy katonai osztaghoz, akik őrizetemre vannak...” Hieronymos presbíter, *A kiváló férfiakról*, (ford. Ladócsi Gáspár), vö. „Ignác Rómaiakhoz írt levele” 5,1–3. In: *Apostoli atyák*, szerk. Vanyó László, Szent István Társulat, Bp. 1980. 41. (Ókeresztény írók, 3.)

nác szolgatársának nevez és örömet leli benne, „mert úgy engedelmeskedik a püspöknek, mint Isten kegyelmének, a presbitériumnak, mint Jézus Krisztus törvényének”.⁷ Ő pedig levelekben fordult e közösségekhez – melyek közül négyet Szmirnából, hármat Troászból írt.⁸ Megköszöni figyelmességüket, hitben való kitartásra bátorítja őket, s mindenekelőtt arra int, hogy egységben maradjanak.

Bourrhosz⁹ – római polgár vagy egy római felszabadított rabszolgája lehetett –, ehezusi diakónus Troásztig kísérte Ignácot. Mintegy „személyi titkáráként” készségesen állt Ignác rendelkezésére, a Filadelfiaiakhoz és Szmirnaiakhoz írt leveleket neki diktálta, s talán a diakónus küldötként kézbesítette is. A vértanúságot vállaló püspöknek nagyra értékelte Bourrhosz diakóniáját, sőt példaképnek állította szmirnaiak elé: „akit nekem testvéreitekkel nekem kísérőmül adtatok, aki engem mindenfelől megnyugtatót. Hasznos, ha mindannyian őt utánozzátok, aki Isten diakónusának mintapéldája”.¹⁰ S őt is szolgatársának (szündoulosznak) nevezte, arra imádkozott az ehezusiak „Isten szerint minden tekintetben megáldott diakónusáért”, „hogy a ti [tudniillik az ehezusiak] és a püspök tiszteletében maradjon meg”.¹¹ Ugyancsak ehezusi diakónus, Krokosz is Ignác mellett volt egyháza küldötteként, „aki Istenhez és hozzátok méltó, akit szeretetközösségetek példaképeként fogadtam, ki engem minden tekintetben felüdített, akit ugyanígy üdítsen fel Jézus Krisztus Atyja...”¹² Ignác valószínűleg őt küldte levelével Rómába.¹³

Rajtuk kívül még Ignác kíséretében találjuk a szíriai Rheosz Agathopodosz diakónust, aki feltehetően a szíriai antiochiai egyház diakónusa, s Troásztig kísérte püspökét. Troászból a kilikiai diakónussal, Philónnal együtt hírnökként vitte Ignác levelét a filadelfiaiakhoz,¹⁴ hogy megosszák velük afölötti örömüket, hogy a szíriai antiochiai egyházban hosszantartó viszály után ismét helyre állt az egység békéje. Szmirnába is püspöke küldötteként ment, ahol Eilón diakónussal együtt „Krisztus Isten diakónusaként” fogadták.¹⁵

⁷ „A Magnésziaiakhoz írt levél”, 2,1. In: *Apostoli atyák*, Szent István Társulat, Bp. 1980. 171. (Ókeresztény írók, 3.)

⁸ Ignác leveleinek értelmezéséhez lásd William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Philadelphia 1985. Német kiadása: *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, Chr. Kaiser, München 1990. A leveleket Vanyó László fordította magyarra: *Apostoli atyák*, szerk. Vanyó László, Szent István Társulat, Bp. 1980. A továbbiakban az ő fordításában idézzük Ignác leveléből.

⁹ Bourrhoszhoz lásd Ignác Ehezusiakhoz írt levele 2,1, Filadelfiaiakhoz 11,2, Szmirnaiakhoz 12,1.

¹⁰ „Szmirnaiakhoz írt levél” 12,1. I. m., 192.

¹¹ „Ehezusiakhoz írt levél” 2,1. I. m., 164.

¹² Uo.

¹³ „Rómaiakhoz írt levél” 10,1. I. m., 183.

¹⁴ „Filadelfiaiakhoz írt levél” 11,1. I. m., 187.

¹⁵ „Szmirnaiakhoz írt levél” 10,1. I. m., 191.

A 2. század második és a 3. század első felében élt diakónusokról leginkább a vértanúakták és szenvedéstörténetek tesznek említést.

A börtönnaplószerű Perpetua és Felicitas szenvedése¹⁶ együttérzően örökíti meg az észak-afrikai származású, előkelő római asszony, Vidia Perpetua és a rabszolgánőjének, Felicitas vértanúságát, akiket Septimus Severus császár (192–211) uralkodása alatt több katekumen társukkal, Revocatusszal, Saturninusszal és Secundulusszal együtt tartóztattak le, és 203-ban kivégeztek. Az ifjú házaspár Perpetuát 22 évesen újszülött csecsemőjével börtönözték be, akit később elvették tőle, hogy így vegyék rá a pogány áldozat bemutatására, hitének megtagadására. Szolgálóját, Felicitast áldott állapotának nyolcadik hónapjában zárták tömlöcbe. Mindketten abban az állapotban voltak, amikor egy ifjú anya vagy egy gyermekét váró leendő anya különösen rászorul környezetének szerető gondoskodására, helyett azonban vallatásoknak, zsarolásoknak és durva zaklatásoknak voltak kitéve kiszolgáltatott helyzetükben, testileg és lelkileg szenvedtek. De nem maradtak magukra, mivel Tertinus és Pomponius diakónusok rendszeresen látogatták őket és gondoskodtak róluk. Lefizették az őrköt, hogy „néhány órára a börtön egyik jobb helyére” vigyék a bebörtönzötteket, ahol egy kicsit „felüdülhetnek”, a rokonokkal találkozhatnak, és ahol Perpetua megszothatja éhségtől lesóványodott kicsinyét, majd pedig bátyja gondjaira bízhatja. Másnap a kihallgatás után Perpetua Pomponius diakónust küldi apjához, hogy gyermekét visszakövetelje tőle.¹⁷ Pomponius még Perpetua látomásában is szerepel: „Pomponius diakónus odajött a börtön kapujához, s erősen kopogtatott. Kimentem [tudniillik Perpetua] hozzá és kinyitottam neki, hófehér tunikában volt, öve leoldva, lábán műves saru. Így szólt hozzám: „Jöjj Perpetua, várunk téged!” Kézen fogott, s rögzös, göröngyös helyeken kezdtünk menni. Végezetül az amphiteatrumba értünk, a porond közepére vezetett engem, s ezt mondta: „Ne ijedj meg, veled vagyok, veled küzdök!” És elment.”¹⁸ Pomponius hófehér tunikája, oldott öve vértanúságára utal.

Diakónusok is beléptek a vértanúk sorába. A thüathirai diakónus, Papülasz (vagy Pamfilus) vértanúaktája két változatban maradt fenn.¹⁹ A latin változat szerint Decius császár uralkodása alatt tartóztatták le. Pamfilust Carpus pöspük után vonták kínpadra, s prokonzul kihallgatta. Az első kérdés így hangzott: „Tagja vagy a vezetőségnek?”, Pamfilus nem-

¹⁶ Legújabb magyar fordítását lásd: *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*, szerk. Vanyó László, Szent István Társulat, Bp. 1984. (Ókereszény írók, 7.) 75–89. Ford. Vanyó László. A szenvedéstörténet redaktora, szerzője nagy valószínűséggel Tertullianus.

¹⁷ Uo. 77–79.

¹⁸ Uo. 81.

¹⁹ „Szent Karposz, Papülasz és Agathoniké vértanúsága” (Az „A” görög változat szerint), I. m., 116–119. „A szent vértanúk, Carpus, Pamfilus diakónus és Agathonice vértanúsága április 13-án” (A latin „B” változat szerint), I. m., 120–123.

mel válaszolt. Még néhány kérdésre válaszolt, majd megtagadta választ, ezért háromszor megkínozták. Ő azonban „derék atlétaként” állta a kínokat. Minthogy nem tagadták meg Krisztus, a prokonzul „ítéletet hirdetett, mely szerint elevenen kell megégetni őket. Elsőként Pamfilust szögezték a keresztre és égették el, utána Carpus püspök következett.”²⁰

Természetesen sorolhatnánk még a név szerint ismert diakónusokat, mint például Phausztosz alexandriai diakónust, aki végig szenvedte és bujdokolta a Dioclecianus-féle üldözést, majd sok megpróbáltatások után aggkorában nyerte el a vértanúságot; vagy Cyprianus diakónusait. De nem az a célunk, hogy a fennmaradt források alapján számba vegyük a görög és latin egyházak név szerint ismert és ismeretlen diakónusait, diakónus vértanúit. Úgy véljük, a fenti példák elégségesek ahhoz, hogy egyrészt élet közelbe hozzuk őket, másrészt pedig ez alapján némi képet alkothatunk a diakónusok helyéről és szerepéről Krisztus egyházában. A vázlatos és pozitív (vagyis a negatív példákat, a méltatlan diakónusokat nem tudatosan nem említettem) ismertetés alapján, mindenképpen észrevehetjük a következőket:

1. a diakónus közvetlenül és szorosan kötődik a püspökhöz, neki engedelmeskedve mindenben rendelkezésére áll, levelet ír, a püspök hírnöke és küldötte, még a vértanúságban is mellette marad;

2. de nem tartozik a „vezetőséghez”;

3. ott találjuk, ahol Jézus Krisztus egyházában szükség és szenvedés van;

4. állhatatos a hitben és vállalja a tanúságtételt, jelen esetben a vértanúságot.

A következő részben a diakónus, mint egyházi hivatal korabeli teológiai értelmezésének, valamint az egyházi funkciók ókeresztény tipológiájának leírására vállalkozunk. Noha tisztában vagyunk azzal, hogy a diakónus teológiája lényeges és megkerülhetetlen egyháztani kérdéseket is felvett, azzal való szoros összefüggése miatt, mégsem foglalkoznánk itt ezekkel fontosságuknak megfelelő mélységben, hanem csak annyiban, amennyiben ez csak a diakónus Jézus Krisztus egyházában elfoglalt teológiai helyének – ahová az első három század markánsabb teológiája helyezte – körvonalazásához szükséges.

Diakónus az egyházban

A egyház hivatali felépítése, azaz hierarchiája nem kezdetektől fogva volt olyan, mint amilyennek ma látjuk. Térben és időben nem egyszerre és nem egyformán alakult ki. A történeti kutatások eredményeként ma már látjuk, hogy az apostoli ősforma két irányba módosult: egyfelől azokban a közösségekben, ahol zsidó-keresztények voltak többségben

²⁰

I. m., 121–122.

és befolyásuk érvényesült a vének kollegiális tanácsa, a presbyterium a közösség vezetője, amely hivatali tekintéllyel is rendelkezett; másfelől a hellenista–páli közösségek élén a proesztosz prebyteron, azaz az episkopos állt. A szíriai Antiochia egyházában ugyanis ezt a proesztosz prebyteront episkoposszal (mint terminus technicus) jelölték.²¹ Ezekben a közösségekben azonban még nem találjuk meg a püspök–presbiter–diakónus hármas hierarchiát, amely majd csak a negyedik században szilárdul meg, amikor is a diakonátus első három századbéli virágzását „hanyatlása” követte.²²

Római Szent Kelemen 96 körül írta levelét a korinthuszi egyházhoz. Ebben a levélben kettős értelemben használja a presbyter kifejezést: tág értelemben azok a vének vagy tapasztalt férfiak,²³ szűk értelemben a méltóságot viselő presbyterek, azaz episkoposzok. Ők a hégoumenoi, a közösségek előjárói és a liturgia vezetői.²⁴ Mellettük találjuk a diakónusokat. A Kelemen-levél mindkettőjüket apostoli alapításra vezeti vissza: „Miután különböző vidékeken és városokban hirdették [az apostolok] az ígét, előjárókat állítottak mindenütt, kiket próbára tettek a Lélekben, a püspököket és a diakónusokat, azok számára, akik hinni fognak. És ez nem volt újdonság, mert a régi időkben is írtak már a püspökökről és a diakónusokról. Az Írás ugyanis ilyenképpen beszél róluk: „Püspököket állítok nekil az igazságosságban, diakónusokat pedig a hitben.”²⁵ A levél szerzője ószövetségi előzményre hivatkozik és az Iz 60,17-et idézi. Más helyen pedig az ároni és levitikus papságot állítja párhuzamba a püspök és diakónus kettőssel.²⁶ Minthogy az „apostolokat Krisztus rendelte számunkra, Jézus Krisztust pedig az Isten küldte”, a püspökök (hégoumenoi) és a diakónusok hivatali hatalmát Isten tekintélye garantálja. Hivatalukat és küldetésüket nem a közösségtől, hanem Istentől kapták.

A Kelemen-levél nem mond semmi közelebbit a diakónusról, annak hivataláról és feladatáról. A monarchikus episzkopátusra sem találunk utalást. Az azonban világosan kitűnik,

²¹ Lásd ehhez részletesebben H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953; J. Neumann kiváló tanulmányát: *Der theologische Grund für das kirchliche Vorsteheramt nach dem Zeugnis der Apostolischen Väter*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 14,4 (1963) 253–265.

²² Vö. ehhez Bernhard Domagalski, „Römische Diakone im 4. Jahrhundert – Zum Verhältnis von Bischof, Diakon und Presbyter”, in: *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*. Hrsg. von J. G. Plöger u. J. Weber, Herder, Freiburg 1980, 44–56.

²³ „Római Szent Kelemen levele a korintusiakhoz”, 1,3. In: *Apostoli atyák*, i. m., 105.

²⁴ Vö. J. Neumann tanulmányát, i. m., 256.

²⁵ „Római Szent Kelemen levele a korintusiakhoz”, 42,4–5. I. m., 130–131.

²⁶ I. m., 40,5, 130. – A 3. század közepén összeállított *Didaszkália* is ugyanezt az ószövetségi analógiát alkalmazza a diakónusra. Más összefüggésben pedig „a diakónus számunkra Áron és püspök Mózes”. A diakónusokat úgy kell tisztelni, mint a prófétákat. Vö. *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, összeáll. és ford. Erdő Péter, Szent István Társulat, Bp. 1983, 149–151. (Ókeresztény írók, 5.) – A *Pontifikale Romanum* is megtartja ezt a párhuzamot, mivel ezt írja a diakónusról: „Levitico ordine te privamus, quia tuum in eo ministerium non implevisti...”, Róma 1726, 3. köt., 486.

hogy a közösségek élén, mint lelki hatalommal rendelkezők, a hégoumenoi és a presbyterium álltak. A diakónusoknak pedig különös hivataluk volt a közösségen belül. Mindkét tekintetben, az episzkoposz (vagy a monarchikus episzkopátus) és a diakónus hivatalának világos és határozottan körvonalazott teológiáját elsőként Antiochiai Szent Ignác hét levelében találjuk.

Talán nem értelmesszük egyoldalúan, ha azt állítjuk, hogy teológiájának alapvető témája és irányultsága az egyház egysége. Nem elégszik meg kulturális, strukturális vagy szociális egységgel; hanem a keresztény közösség teológiai egységének megragadására törekszik. Ha az egyház tagjai, a presbyterek és diakónusok a püspökkel, a hívek a presbyterekkel egységben élnek, akkor Istennel egyesülnek (henószisz), amely egyesülés az isteni egység képe. Isten ugyanis maga az egység. A fedhetetlen egységben élők mindenkor Istenben részesednek. Szent Ignác az Atya egységéről beszél, melyet Krisztus utánoz, s így alkot egységet az Atyával. Másfelől viszont Krisztus is a test és a lélek egysége. Ő a fő, mely „nem lehet tagok nélkül, mert Isten megígérte az egyesülést, mely ő maga.”²⁷ Az egyházi hivatalok, azaz episzkoposz, presbyter és diakónus egymáshoz való viszonya az isteni képe. Az episzkoposz az Isten helyettese, az Atya képe, s úgy kell őt követni, „ahogyan Jézus Krisztus az Atyát”.²⁸ A presbyterek az apostolok mennyei tanácsadó-testületének (szünedrion) helyén állnak. Ők a presbyterium vagy vének testületének mennyei ősképe, miként a püspöknak az Atya. Ahogyan a mennyben Istent körbe veszi az apostolok tanácsa, ugyanúgy a püspököt a presbyterek vagy vének tanácsa a földön. A diakónus Krisztus helyén áll, az ő szolgálata van reá bízva és úgy kell tisztelni, mint Jézus Krisztust.

A földi–egyházi hármasság hierarchia a természetfeletti hármasság, Atya, Krisztus és apostolok, képe. A püspök az Atya képeként teljhatalommal rendelkezik, benne teljesednek be a hivatalok, a papi, tanítói és diakonális. Ebből részesedik a presbyter és a diakónus kézrátétellel. Az ignáci hierarchia nem egyértelműen hármasság fokozatú, hanem – úgy tűnik – kettős. Legfelül a püspök áll, a következő lépcsőfokon a presbyter és a diakónus. Ez utóbbi még nem a hierarchia legalsó fokán állóként jelenik meg, mivel szorosan a püspökhöz kötődik.

A diakónus – miként Krisztus az Atyának – a püspök küldötte és közvetítője, akaratának teljesítője a hívők között. Diakonális küldetését a püspöktől kapja. Közvetít a püspök és a hívők között – az oltárnál, vagyis Jézus Krisztus misztériumának terében áll, s a püspök általa adja tovább az agapé (étel és ital) és az eucharisztia adományát a szegénynek. A hívők pedig felajánlásukat és imáikat a diakónus révén terjesztik az oltár elé, s a püspök elé kérésüket, illetve testi–lelki szenvedésüket, aki a diakónusa által gondoskodik róluk.

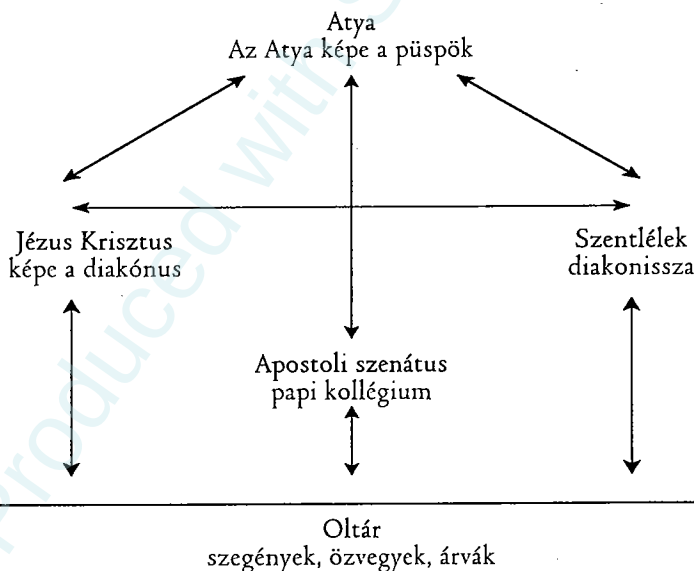
²⁷ „Szent Ignác levele a trallésziakhoz”, I 1,2, in: *Apostoli atyák*, i. m., 178.

²⁸ „Szent Ignác levele a szmirnaiakhoz”, 8,1, in: i. m., 190.

Hermász Pásztor szerint ugyanis a diakónia püspöké, aki képmutatás nélkül gyakorolja a vendégszeretetet és szeretettel fogadja házába Isten szolgálait. Ő az, aki nem lankad szolgálataival oltalmazni az özvegyeket és a szűkölködőket. A püspöknek rendelt diakóniát – részesedés révén – a diakónusok gyakorolják. Az a diakónus, aki rosszul végezte a kapott szolgálatot, kárt tett az özvegyek és árvák életében, beszennyezte magát, s mivel saját javára használta ki azt, elveszti az örök élet reményét.²⁹

A Didaszkália is párhuzamot lát a püspök–diakónus és ószövetségi előképe, Mózes–próféták között. A földi egyházi valóság a természetfeletti képe: a püspök „az ige szolgálója és közvetítője, nektek pedig tanítótok és Isten után atyátok, aki víz által nemzett titeket. Őt tehát úgy kell tisztelnetek, mint Istent, mert számotokra ő Isten helytartója. A diakónus pedig Krisztus helyén áll és szeretnetek kell őt. A diakonisszákat úgy kell tisztelnetek, mint a Szentlelket. A presbiterek legyenek számotokra olyanok, mint az apostolok, az özvegyeket és árvákat pedig úgy tiszteljétek mint az oltárt.”³⁰

Az egyházi funkciók tipológiája Szent Ignácnál és a Didaszkália-ban:³¹



²⁹ Hermász, *A Pásztor*, Péld. 26,2. I. m., 355.

³⁰ „Didaszkália”, 9, in: *Az ókeresztény egyház fegyelme*, i. m., 149.

³¹ J. Colson, *Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche* nyomán. In: *Diaconia in Christo*, hrsg. Karl Rahner u. H. Vorgrimmler, Herder, Freiburg 1962. (Questiones disputate 15/16.) 30.

A diakónus tehát Jézus Krisztus helyén áll az egyházban, az Ő képe. Az oltár körül kell szorgoskodnia, ott, ahol ínség, szükség és szenvedés van, hogy a püspök diakóniájából részesülve teljesítse szolgálatát.

A diakónus szolgálata

A diakónus liturgikus, karitatív és pasztorális feladatai az egyházban, Jézus Krisztus misztériumának terében, illetve az oltárnál elfoglalt helyéből erednek. Erre az oltár-szolgálatra szentelik fel. Egyedül a püspök szenteli a diakónust, kézfeltétellel és ezt mondja fölötte: „Istenünk, aki mindent alkottál és rendeztél az Ige által, Urunk, Jézus Krisztus Atyja, akit elküldtél, hogy akaratodat szolgálja és kinyilvánítsa nekünk szándékat. Add meg a kegyelem, a gondosság és a buzgóság szent Lelkét ennek a szolgádnak, akit arra választottál ki, hogy egyháznak szolgáljon és bemutassa szentélyedben. Amit az ajánl fel neved dicsőségére, akit a főpapságra rendeltek; add, hogy feladatának feddhetetlen teljesítésével és életének tisztaságával méltó legyen magasabb fokozat elérésére³², s dicsérjen és dicsőítsen téged fiad, ami Urunk, Jézus Krisztus által, aki által tiéd a dicsőség, a hatalom és a dicséret a Szentlélekkel együtt, mindörökkön örökké. Ámen.”³³ A diakónust ezek szerint a diakóniára szentelik föl, egyetlen egy feladatra, melyet pusztán az áttekinthetőség miatt különböztetik meg egymástól a karitatív, liturgikus és pasztorális szolgálatát.

Karitatív szolgálat

Az egyház alapfunkciója a krisztusi szeretet, azaz a karitatív tevékenység gyakorlása, mely az oltárhoz kapcsolódik, az eukarisztikus áldozatot bemutató főpaphoz. Az eukarisztikus ünnepen felajánlott adományokat a diakónus összegyűjti és az oltárhoz viszi, az előljáró elteszi azokat, s a diakónus révén „belőle gondoskodik az árvákról és az özvegyekről, azokról, akik betegség vagy más oknál fogva segítséget szenvednek, továbbá a bebörtönzettekről, az átutazó idegenekről; egyszerűen mindenkin segít, aki arra rászorul.”³⁴ A püspök az, aki a sajátos értelemben gyakorolja a diakóniát, a diakónus csak megjeleníti a hívőkről felelősséggel és szeretettel gondoskodó püspököt. Diakónusa révén van jelen a beteg ágyánál, általa teszi a kenyeret az éhező kezébe, hiszen „nagy a beteg öröme, ha látja,

³² Vö. I Tim 3,13.

³³ „Traditio Apostolica”, 8, in: *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, i. m., 87–88.

³⁴ Jusztinosz, „Apológia” I, 67,6. ford. Vanyó László, in: *A II. századi görög apologeták*, szerk. Vanyó László, Budapest 1984. (Ókeresztény írók, 8)

hogy a főpap nem feledkezik meg róla”.³⁵ A diakónusnak mindent tudatnia kell a püspökkel, „ahogyan Krisztus az Atyával”. Ő „a püspök füle, szája, szíve és lelke”.³⁶

Liturgikus szolgálat

A diakónus liturgikus szolgálata is az oltárhoz kapcsolódik, ő a közvetítő az áldozatot bemutató főpap és a hívek között. A hívőket Ő vezeti illő módon az oltárhoz, vigyázza a rendet, s hogy „mindenki kinyissa fülét az Isten igéjére”. A *Didaszkália* szerint két diakónus szolgál a szentmisén, az egyik állandóan az eukarisztia adományai mellett áll, a másik kívül az ajtónál és ügyel a bejövőkre, az áldozatbemutatáskor viszont mindketten a templomban szolgálnak.³⁷ Ők terjesztik a hívők kéréseit, hálaadását és felajánlásait az oltárhoz. Az eukarisztikus lakoma elnöke, a főpap ugyancsak a diakónus révén ossza szét a hívek között az eukarisztia adományát.³⁸

Lelkipásztori, tanítói szolgálat

A betegek gondozásához szorosan kapcsolódik azok szentségi ellátása. „Szükség esetén a diakónus adja nagy gonddal a jelet a betegeknek, ha presbiter nincs.”³⁹ Ugyanígy az ő feladata a halottak ellátása és eltemetése.

A keresztség kiszolgálásának elsődleges joga a főpapé, „aki – ha van – a püspök, azután a presbiter és a diakónusé”.⁴⁰ A diakónusok tanítói tevékenységének az alapja a püspökekből való részesedés, s ez szorosan az oltárhoz kapcsolódik. A katekumenek felkészítése, oktatása és az oltárhoz vezetése szintén a diakónus szentségével együttjáró feladat. Ezenkívül a *Traditio Apostolica* egyik helye arra utal, hogy a diakónusok rendszeresen „hitoktatásban részesítették” a híveket. „A diakónusok ne hanyagolják el a napi összejövetelt, hacsak be-

³⁵ „*Traditio Apostolica*”, 34. i. m., 102.

³⁶ „*Didaszkália*”, 11, i. m., 162.

³⁷ I. m., 12, 172.

³⁸ Vö. ehhez különösen a *Didaszkália* 9–16. (i. m., 150–188.) és a *Traditio Apostolica* 8–34. (i. m., 87–103.) fejezetek vonatkozó részeit. Juszminosz, *Apológia* I. 67 (i. m., 118.): „Az előljáró (proesztósz) hálaadása után és az egész nép felelete után az általunk diakónusnak nevezettek minden jelenlévőknek osztanak a hálaadás kenyéréből és a vízzel elegyített borból, visznek belőle a távollévőknek is.”

³⁹ *Traditio Apostolica* 24, i. m., 97.

⁴⁰ Tertullianus, „A keresztségről” XVII, 1. In: *Tertullianus művei*, szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Bp. 1986. (Ókeresztény írók, 12)

tegség nem akadályozza őket. Gyűljenek össze, tanítsák azokat, akik a templomban vannak, imádkozzanak, majd pedig induljon ki–ki a maga munkájára.”⁴¹

A diakónus egykori konkrét szolgálatait, feladatait nem várhatók el a mai diakónusoktól – az egyház megváltozott helyzete és társadalmi környezete, kulturális és földrajzi adottságok miatt. Értelmetlen lenne például egy magyarországi diakónus feladataként előírni, hogy rendszeresen járja végig a tengerpartot, a tenger hullámai által kidobott tetem után kutatva. Arra azonban kegyelemben kapott szolgálata kötelezi, hogy a mai konkrét helyzetben szolgálja Jézus Krisztus misztikus testének látható és szenvedő tagjait. A mai diakónusoknak ugyanolyannak kell lenniük mint egykoron: „... feddhetetlennek kell lenniük [Isten] igazsága színe előtt, akik nem emberek, hanem Isten és Jézus szolgálói; ne rágal-mazzanak, beszédjük ne legyen kétértelmű. Ne legyenek pénzsóvárok, hanem mindenben mértéktartók legyenek, irgalmasak, gondosak, akik az Úr igazságának megfelelően élnek, aki mindenki szolgálja lett; ha a jelen világban elnyerjük tetszését, akkor elnyerjük majd a jövődőt is, ahogyan megígérte nekünk, hogy feltámaszt halottaiból, és ha hozzá méltó módon élünk, ha hiszünk, vele fogunk uralkodni.”⁴²

⁴¹ 29. i. m., 103.

⁴² „Szent Polükárposz levele a philippiekhez” 5,2, in: *Apostoli atyák*, i. m., 200.

A TIZENKETTŐ MISSZIÓBA KÜLDÉSE A MÁRK 6,6–13-BAN



BRACHET, JEAN-YVES

A szövegválasztás indoklása

Az Egyház, mint akármely más közösség felépítése, nem korlátozódhat csupán a szerkezeti szempontra. Nincs közösség élet nélkül. Az Egyház felépítése már megjelenésekor élethez és misszóhoz kötött volt. E missziót nem lehet másként, csak Krisztus missziójából kiindulva megérteni, ezt a missziós tevékenységet Jézus nagyon korán átadta azoknak, akiket kiválasztott, és azoknak, akikre majd építeni fogja Egyházát. A szent Márk szerinti evangélium e rövid részének tanulmányozása kapcsán szeretnénk elidőzni az Egyház kialakulásának egyik mérföldkövéénél. Az Egyház felépítése dinamizmust feltételez, amit a Krisztus és a Tizenkettő missziója közötti folytonosság jelenít meg. Egy gyors elemzés segíteni fog e kapcsolat megértésében. Ezután megvizsgáljuk a szöveget úgy hogy, összehasonlíttjuk a Máténál és Lukácsnál található párhuzamos helyekkel. Végül pedig a szöveg üzenetét alkalmazzuk az Egyház életére és növekedésére. Többről van itt szó, mint egy modelltől – ez az Egyház valódi dimenziója. Így hát minden törekvésnek mely az örömhír hirdetésére, az evangelizációra, vagy az új-evangelizációra irányul, ide kell visszanyúlnia.

A szövegrész helye az Evangéliumban¹

Evangéliumában Márk áttekintette a galileai szolgálatot, egy kicsit a határokon túlra is, a Jeruzsálembe történő felmenetelt, és végül a jeruzsálemi eseményeket. A bennünket érdeklő rész Galileában, Názáret körül játszódik. A fő kérdés az, hogy kicsoda Jézus? A vá-

¹ A franciában az Evangélium gyakran az Újszövetség szinonímája.

laszt Péter adja meg a Márk 8,29-ben: „Te vagy a Krisztus”². A tanítványok tehát már azelőtt Krisztus missziójához kapcsolódtak, mielőtt még végső választ kaptak volna erre a lényeges kérdésre. A misszióról alkotott elképzelésük tehát nem teljes. Egy teljesen új helyzetben találják magunkat, egy még le nem zárult kinyilatkoztatás állapotában. A Tizenkettő Jézus hívására, (ld. Mk 1–3) folytatják az ő művét. Aktivitásuk úgy tűnik, Jézus aktivitásának a meghosszabbítása, amely azonban még nem helyettesíti azt. Jézus elhalványulása a folytatása lesz annak, ami már a Mk 3,7–19-ben elkezdődik a Tizenkettek kiválasztásával, hogy társai legyenek és prédikáljanak: „Tizenkettőt választott ki, hogy vele tartsanak, és hogy igehirdetésre küldje őket. Hatalmat adott nekik az ördögűzésre”³. Az evangélium hatodik fejezetének ez a része tehát egy szélesebb folyamatba illeszkedik bele, és úgy jelenik meg, mint a folyamatban lévő kinyilatkoztatás kihangsúlyozása, és mint annak a munkának az elkezdése, amiért meghívásuk történt. Miután az apostolokat hívta, hogy kövessék a Krisztust, (Mk 1,14 és 3,12) és felfedezzék a Krisztus identitását, missziójukat pontosan meghatározza és elküldi őket. Fontos, hogy az apostolok kiválasztása az elküldésük előtt történik. Természetesen másként nehezen lehetett volna elküldeni előtte őket, de ettől még missziójuk előfeltétele lesz az, hogy ahhoz a csoporthoz tartozzanak, amelyikre majd Jézus alapítja Egyházát. Szent Máté az apostolok felsorolását (10,2–4) a missziós szövegbe (10,1,5–10) helyezi: és pontosan ezt a Tizenkettőt küldi el! A missziós vetület tehát az Egyház lényeges tulajdonsága.

A szöveg rövid vizsgálata

Márk nem az egyetlen, aki elbeszéli az első misszióba küldést. Máté (10,1,9–14) és Lukács szintén megteszik ezt, azonban néhány kisebb különbséggel. Máté jobban kifejti mondanivalóját: az evangélista először pontosítja, hogy kikre irányul a Tizenkettő missziója – Izrael házának elveszett juhaira – erre viszont nem utal sem Márk, sem Lukács. Máté még morális utalásokkal is nyomatékosítja történetét, ezekből kettő az apostolokra vonatkozik: „*ingyen kaptátok, ingyen is adjátok*” – illetve – „*megérdemli a munkás az ellátását*”. Az utolsó pedig azokra vonatkozik, akikre az örömhír irányul, de visszautasítják azt: „*Szodoma és Gomorra földjének tûrhetőbb sorsa lesz az ítélet napján*”. Szinténszent Máté az egyetlen, aki tárgyalja azt is, hogy mi történjék, ha elfogadják az Örömhírt, Márk és Lukács csak az elutasítást említi.

² A Békés-Dalos fordításban: Te vagy a Messiás.

³ A Békés-Dalos fordításból, a francia szövegnek megfelelően a betoldás (a betegek gyógyítására) kihagyásával.

A három evangélium közös pontjai a következők: mindhárom evangélista azzal kezdi, hogy az apostolok a tisztátalan lelkek felett kapnak hatalmat. *Ne vigyenek se tarisznyát, se pénzt* (Mt 10,7–11; Mk 6,6–13 és Lk 9,1–6), *sem kenyeret* (Mk és Lk). Az apostoloknak abban a házban kell maradniuk, ahol befogadták őket. Ha nem fogadják be őket, a port a lábukról lerázva kell továbbmenniük.

Szent Márk elbeszélésének vannak egyedi részletei is. Például ő az egyetlen, aki megemlíti, hogy kettesével küldetnek el. Szent Lukács ezt megemlíti a hetvenkét tanítvány esetében (Lk 10,1), de nem teszi meg a Tizenkettő misszióba küldésénél. Szent Márk ellentmond Máténak és Lukácsnak a bot ügyében is, nála ugyanis nincs megengedve, hogy magukkal vigyék. Ami a szandált illeti, itt elég azt megjegyeznünk, hogy a Márk által használt szó nem azonos a Máténál előfordulóval. Szent Márk a τὸ ὑπόδημα⁴ szót használja, ami az Apostolok Cselekedeteiben is megjelenik (12,8), és amit ritkábban használnak, mint a Szent Máténál előkerülő τὸ ὑπόδημα-t, ami a levirátus törvényét juttatja eszünkbe (Deut 25,9 és Rút 4,7.8) vagy tulajdonszerzést (Zsolt 60,10 és 108,10). Ezek az eltérések természetesen nem érintik a szöveg lényegét, inkább csak a három evangélista eltérő perspektíváját emelik ki. A prédikáció tartalma sem teljes egészében azonos. Máténál a hangsúly a mennyek országának közelségén van, Lukácsnál az evangélium, Márknál pedig a megtérést, a bűnbánatot hangsúlyozza. Az olajjal való megkenéstegyedül Márk említi.

Márknál a misszióba küldés az, amiért Jézus kiválasztotta a Tizenkettőt. Az meghívásnak két oka és célja van: Jézussal lenni, és misszióba küldetni. A két cél közti kapcsolat kiemelt fontosságú. A kronológiai sorrendet követi: a Tizenkettő először Jézussal van, és utána küldi el őket. Így a Tizenketek tökéletesen kiérdemlik az „apostol” elnevezést. Mélyebben megvizsgálva, a kronológiai sorrend, megfelel a megkerülhetetlen szükségszerűségnek: nincs igazi misszió, ami ne a Krisztussal való közösségbe gyökerezne, és nincs olyan valós közösség Krisztussal, ami ne lenne nyitott a misszióra. Itt emeljük ki, hogy a Krisztussal való közösség nem csupán a misszió előtt létezik, hanem missziójuk végén újra elnyerik azt az apostolok. E két aspektusnak mindenféle dialektikus szembeállítás a keresztény élet szörnyű megkurtítása lenne. Az egyik vagy másik aspektus jogosultságának vagy létének kizárása rettenetes deformációját és elszegényítését jelentené a Krisztust követő keresztény életnek. Tehát, ha igaz az, hogy a vizsgált szöveggel a második aspektusban vagyunk, nem kevésbé igaz az sem, hogy ez a küldetés csak úgy fogható fel, mint a Jézussal való együttlét igényének a folytatása.

(6. vers) A hatodik vers második részét általában a következő perikópához csatolják. Így az apostolok missziója közvetlenül Jézuséhoz kapcsolódik. Meg kell jegyezni, hogy Jézus ezután is prédikált. Az apostolok missziója ekkor még nem helyettesíti Jézusét, ha-

⁴ ἡ πῆρα = tarisznia, ὁ χιτῶν = alsóruha, τὸ ὑπόδημα = szandál, saru, ὁ ῥάβδος = bot.

nem csak meghosszabbítja azt. Máté jól kifejti Jézusnak a Tizenkettőhöz intézett beszédét. Lukácsnál összetettebb a helyzet, a Hetvenkettő misszióba küldése miatt. Theophylactos, ahogy szent Tamás idézi a *Catena aurea*-ban, a falvak említésében nagyon is konkrét tanítást lát: nem szabad megelégednünk azzal, hogy csak városokban hirdetjük Isten igéjét, hanem el kell mennünk mindenhova, a lenézett és megvetett helyekre is.

(7. vers) Az apostolok kettesével küldi el őket. Ez a mozzanat a Deuteronomium tanúkkal kapcsolatos rendelkezését juttatja eszünkbe: csak két vagy három tanú szavára lehet elfogadni a vádat (Deut 17,6; 19,15), egy tanú vallomására nem lehet halálos vádat emelni (Szám 35,30). Természetesen szó van a szövegekben vádról, ami azonban nem az apostolok prédikálásával kapcsolatos, hanem Jézus maga emlékeztet erre a törvényre: „*Ti test szerint ítélték, én nem ítélek senkit. Ha pedig ítélek, ítéletem érvényes, mert nem vagyok egyedül, hanem én és aki küldött engem: az Atya.*” Az ókorban tanúságot tenni annyit tesz, mint elkötelezni magát amellelt, akinek javára tanúskodik. Meg kell említenünk az Apokalipszis két tanúját is (Jel 11,13). Gondolhatunk a közösségi élet előnyeire, ahogy azt a bölcsességi irodalom említi: „*Jobban járnak, akik ketten vannak, mint a magányos, mert fáradozásuk meghozza jutalmát. Ha elesetek, egyik a másikat fölsegíti. De jaj a magányosnak. Ha elesik, nincs senki, aki fölsegítené! Meg aztán, ha ketten együtt bálnak, egymást melengetik, de hogy melegedne föl aki egymaga van? Ha valaki megtámadja az egyiket, ketten szállnak vele szembe. Mi több: a három ágú kötél nem szakad el egyhamar*”.... Préd 4,9–12 vö. Péld 18,19: „*Erős vár a testvér*” Az apostolok megtartják ezt a szokást (Péter és János az ApCsel 3,1-ben és 4,13-ban; Pál és Barnabás az ApCsel 13,2-ben és 15,22-ben stb. A közösségi élet kapcsán utalnunk kell arra, amit a jeruzsálemi közösség kapcsán került említésre: teljesen joggal gondolhatjuk, hogy kapcsolat van az ApCselben bemutatott közösségi élet és a Krisztus azon elvárása között, hogy sokaknak prédikáljanak.

A népet fel kell ébresztetni, a tisztátalan szellemeket meg kell zabolázní. Ám a Tizenkettő hatalma szerzett hatalom, nem a sajátjuk. Nagy a különbség, mondja Beda Venerabilis, az adás és a kapás között. A Tizenkettő nem a saját nevében cselekszik, hanem annak a nevében, aki elküldte őket. Ez a magyarázata, hogy az apostolok elmesélik Krisztusnak, amit tettek és tanítottak, és nem csak az elmesélés kedvéért, hanem mivel a Krisztustól eredő misszióhoz Hozzá kell visszatérnie.

(8. vers) Az utasítások egyszer és mindenkorra adta: „*megbagyta nekik*” (aoristos). A misszió során tanúsítandó magatartás a lemondás. A lelkeknek nem szabad anyagi természetű dolgokkal foglalkozni a misszió kárára. Ez nem csak a rendelkezésre állás kérdése, hanem alkalmazkodni kell ahhoz is, aki küldte őket. A ragaszkodás elvetésének igénye a Jézus követéséről és az evangéliumnak való önfeláldozásról szóló döntés következménye. E döntések támasza magában az apostolokra bízott misszióban van. Ennek kell az apostolokról való gondoskodás forrásának lennie, olyannyira, hogy ha nem fogadják be őket, el kell távozniuk. Ami a lemondást illeti, mint már említettük is, különbségek vannak az

evangélisták között. Szent Lukács az abszolút szegénység sémáját mutatja be, és még a bot használatát is megtiltja az apostoloknak. A rabbinikus kommentárok szerint a Templomba igyekvő zarándokoknak nincs botjuk. Akárhogy is van, Márk kiegyensúlyozottabbnak és realistábbnak tűnik: nála ugyanis valódi utazásra kapnak felszólítást, ahol egy bot hasznosnak bizonyulhat. De ennél bizonyára többről van szó. A bot a Páskára is utal: „Így egyétek meg: legyen a derekatok felövezve, sarutok a lábatokon, bototok a kezetekben, és sietve egyétek: az Úr páskája ez” (Kiv 12,10). Krisztus követése azt is jelenti, hogy valamiképp újra átéljük a saját életünkben azt, amit Izrael népe átélt, hogy az Ígélet Földre beléphessen.

Ami a tarisznýát és a kevés pénzt illeti, feleslegesnek bizonyulnak, hiszen a küldötteknek a vendégszeretetre kell hagyatkozni, hogy megéljenek, a másnappal való törődés nélkül. Szent Máté ezt is magyarázza: az apostolok megérdemlik táplálékukat (Mt 10,10; vö. 1Kor 9,14). Szent Lukács ugyanezt mondja majd a Hetvenkettő missziójáról. (Lk 10,7)

A kilencedik versben az evangélista átvált egyenes beszédbe: elbeszélése így élőbb és személyesebb lesz. Az egyenes beszédet mindhárom evangélista használja. Szent Máténál nemcsak hogy a botot, de a sarut is elutasítja Jézus. A hangsúly a szegénységen van, nem realizmuson vagy az Ószövetségre való esetleges utaláson. Megjegyzem nem is olyan régen, még nálunk is mezítláb jártak a szegények vidéken, hogy kíméljék a cipőjüket.

(10. vers) A vendégszeretet törvény Keleten, de ha felajánlják, nem szabad visszaélni vele. Természetesen a közösségek feladata lesz a prédikátorok ellátása, de ez a feladat inkább elvárás, mint könnyítés. Itt a misszió keretén belüli vendéglátásról van szó, és a visszaélés lehetősége fel sem merülhet. Ráadásul, ha az üzenetet nem fogadják be, az apostolok nem maradhatnak tovább, ami azt jelenti, hogy tartózkodásuk a prédikációhoz van kötve. Ezen kívül a befogadó házban kell maradniuk, azaz nem szabad a szükséges mértéken felül a szállással foglalkozniuk, hanem teljesen a misszióval kell törődniük.

(11. vers) Nagyon is lehetséges tehát, hogy az apostolokat nem fogadják be. Sőt, Márk és Lukács csak erről beszél, míg Máté két lehetőséget vesz számba: a befogadást és az elutasítást. Itt a nehézségek számba vétele történik, hogy világos legyen, a be nem fogadás is a misszió része. Meg kell jegyezni, hogy a történet a 30. versben folytatódik, amikor a Tizenkettő visszatér küldetéséről, és beszámolnak Jézusnak arról, amit tettek és tanítottak. A történet csak a Jézusnak tett jelentéssel ér véget. A két rész között az evangélista elbeszéli a Keresztelő halálát. Egy átfogó sémát láthatunk tehát: a Keresztelő haláláról szóló rész a Tizenkettő elküldése és a misszióból való visszatérésük közé ékelődik, mintegy aláhúзва, hogy a misszió nem diadalmenet. Ez a séma Szent Lukácsnál is előkerül. A Tizenkettő ugyanazt az utat járják be, mint elődjük és maga Jézus, de ezt még nem tudhatják. Az apostolok közvetlenül szembesülnek az Örömhír elutasításával, hiszen az adott helyen való tartózkodásuk a fogadtatástól függ. Az Örömhírt nem lehet senkire sem ráerőszakolni, szabad döntés alapján kell befogadni. A por lerázása a lábokról azoknak a makacsságáról ta-

núskodik, akik nem fogadják be az Igét. Egyértelmű, hogy nem kell a befogadásra várni, a jó hír hirdetésével, alkalmas és alkalmatlan időben el kell kezdeni, ahogy Szent Pál mondja. Az ApCsel 13,51-ben Pál és Barnabás, a zsidóktól üldözve, lerázzák a port a lábukról.

(12. vers) Végül prédikálásra és gyógyításra kéri fel az apostolokat. Ezek az Evangélium érdekében végzett tevékenység két aspektusa. Jézus is prédikáló tevékenységét a jó hír hirdetésével, (Mk 1,14–15) és gyógyítással (Mk 1,15 stb) nyitja meg. Az apostolok hirdetik a bűnbánatot vagy megtérést: μετανοετε Ez a prédikáció Jézus Szent Márk evangéliumában található szavainak a visszhangja.

(13. vers) Szent Máténál akárcsak Szent Márknál a prédikáció az első tanítványok elhívása után történik, – ami nagyon is érthető – de az első gyógyítások előtt. Ez azt mutatja, hogy a gyógyulások azért adtak, hogy megerősítsék az üzenet hitelességét, de nem szabad, hogy a Krisztushoz való csatlakozás okai legyenek. Az apostoloknak is feladata az üzenet terjesztése és jelek adása: démonok űzése és betegek gyógyítása. Szent Márk pontosít: olajjal való megkenéssel. Szent Jakab levelében később beszámol az apostoli gyakorlat folytatásáról. Aquinói Szent Tamás emlékeztet, hogy az olajjal való megkenetés Isten irgalmát jelenti, a szenvedők megkönnyebbülését, a szívek megvilágosítását, mindazt, amit az ima tesz. (*Catena Aurea in Marcum*, Cap. 6, Lect.2.) Ez a kenet – Beda Venerabilis szerint – a Szentlélek kegyét jelenti, ami által megkapjuk a fényt és a lelki örömet.

A betegekkel való törődés mutatja meg Jézus és majd az apostolok missziójának egy lényegi dimenzióját: a Krisztus által hozott üdvösség nemcsak, minden embert érint, hanem az ember egészét érinti. Az üzenetet, amely a lélekhez szól, kíséri a gyógyulást, mely a testet érinti, és a megszabadulás a démonok fogságából. A prédikátor oldaláról nézve is, a test és a lélek ugyanolyan odaszánása szükséges. Jézus követése többet követel, mint a lélek csatlakozása az Ő üzenetéhez, magában foglal egy gyakorlati, fizikai követést is, ami a legnagyobb szegénységet igényli. Ezt nyomatékosítja az, hogy a szegénységet – néhány apró különbséggel – minden szinoptikus megemlíti. A mindent hátrahagyás Krisztus követésének előfeltétele és következménye, a prédikáció erre támaszkodik és a teljes embert érinti. Az üzenet a teljes emberhez szól, de a prédikátor egészét is meg kell ragadnia. Egyértelmű, hogy a test üdvössége nincs biztosítva ezen a földön – ha a hit rögtön meggyógyítana minden betegséget, arról már régen tudnánk... – de nem szabad elfeledkeznünk arról sem, hogy Krisztus és az Egyház törődik a betegekkel és szenvedő tagjaival. Vissza kell adni a gyógyításokról szóló beszámolóknak az igazi jelentésüket, és nem kell szerepüket az üzenet illusztrálására vagy megerősítésére korlátozni. Arról tesznek tanúbizonyságot, hogy az ember egésze kap hívást az üdvösségre, nem csak a lelke. Természetesen Márk nem mondja, hogy minden beteg meggyógyult, de ha igaz is, hogy a gyógyulás nem mindenkor lehetséges, attól még fontos feladat marad. Hiszen csak későbbre tevődik át, a test feltámadásának idejére. Az üzenet teljes befogadásához szükséges szegénység elmehe egészen az

egészségről való ideiglenes lemondásig, sőt, a vértanúknál az élet feláldozásáig, de soha nem lehet a test megvetése, mintha azt meg kellene vetni, vagy nem kellene vele törődni. Szintén meg kell jegyeznünk, hogy az Evangélium mindenfajta rossztól való szabadulást vizsgálja, és nem választja külön, ahogy mi szoktuk, a betegséget és a megszállottságot. Minden rossztól meg kell szabadíttatni, büntől, megszállottságtól, vagy betegségtől, és nincs feltétlenül ok-okozati viszony e különféle formák között. Az Egyház jelenlegi állapotában véleményem szerint elmondhatjuk, hogy ha ez a teljes gyógyulás nem is biztosított mindenki számára itt a földön, ugyanakkor kézzel fogható az egyház teste szintjén, az eljövendő életben történő beteljesedésére várakozva. A tökéletes harmóniának e visszatérése az egyik jellemzője az új életnek, amire mindannyian elhivattunk.

Alkalmazás és kiterjesztés az Egyház életére és növekedésére

Ez a rövid elemzésben nem kívántunk, igazán új exegetikai elemeket felfedezni. Mindazonáltal kirajzolódik néhány, az Egyház és tagjai missziójának szempontjából fontos elem. Itt csak néhányat szeretnék kiemelni, melyek a nagy evangelizációs törekvéseket élénkítették meg, és meg kell élnékíteniük a most aktuálisat is, Isten Igéjének hallgatását és hirdetését.

1. Az első a kapcsolat a krisztusi meghívás, és a prédikálás között. Maga a misszió kifejezés feltételezi a küldést: mindenki felelős az evangélium terjesztéséért, de a szó szoros értelmében csak a misszionárius, aki hivatalos felhatalmazást kapott erre. Kell egy misszió és egy küldés a misszióba. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy akiket a Krisztus elhívott, azokat el is küldi – a misszionáriusok tehát nem tekinthetők az elhívottak egy kategóriájának. Az Egyház eléggé apostoli abban az értelemben, hogy az apostolokon alapszik, ezek viszont mind misszióba küldettek: erre lettek kiválasztva és elhívva olyannyira, hogy a missziói dimenzió az Egyház alapvető vonása. Talán ebben a megvilágításban kell feltennünk a kérdést, legitim-e az apostoli és a kontemplatív élet néha mesterséges szétválasztása. Anélkül, hogy tagadnánk a keresztény élet egyik, vagy másik aspektusára hangsúlyt helyező életformák bármelyikének létjogosultságát, emlékeznünk kell, hogy minden keresztény élet egyszerre és lényegileg kontemplatív és apostoli. Kontemplatív, abban az értelemben, hogy mindenkit a megtérésre hív fel, azaz arra, hogy Krisztus felé forduljon, abban az értelemben, ahogyan erről Krisztus első prédikációja tanított, és ahogyan Ő kérte az apostoloktól, hogy prédikáljanak, Márk evangéliumának azon részében, amelyet röviden áttanulmányoztunk. Ám minden keresztény élet apostoli is abban az értelemben, hogy Krisztus személyes hívása implikálja azt, hogy átadjuk másoknak, amit kaptunk. Ez nem csak a prédikációval történhet meg a szó szoros értelmében, hanem szükséges hozzá az étellel tett tanúbizonyság is. Ebben az értelemben nincs keresztényi élet, amely ne lenne apostoli. Talán újra

kellene értékelnünk, amit szent Domonkosról mondtak: evangéliumi ember volt, „*vir evangelicus*”. Az élet és a misszió az Egyházban evangéliumi, és fordítva, a teljesen evangéliumi élet implikálja a Krisztus Egyházához tartozást.

2. Az elhívás mindig személyes, de egy közösségbe visz minket, és ez a közösség, az Egyház, lényegét tekintve missziós. Ennek az első következménye, hogy nem lehet az Egyházhoz tartozni anélkül, hogy a kapott ajándékról ne tennék tanúságot. A második következmény az, hogy a misszió nem ezé, vagy azé a missziósé, hanem az Egyházé. A misszionárius egy olyan üzenet szócsövévé válik, ami őt meghaladja, ahogyan az apostolokon is túlmutatott az az üzenet, amit hirdetniük kellett. A prédikáció, a tanúságtétel mindig az egyházi közösségé. Az apostolok kettésével küldetnek ki. A *socius* középkori szabálya innen ered, hogy kettésével küldetnek ki prédikálni és nem egyedül. Ahogyan kiemeltük, ennek vannak gyakorlati előnyei is, de mély a jelentése: az üzenet, amelynek igazságáról tanúságot tesznek, nem az övék, hanem az, amit Krisztus az apostolokra bízott. Ez az üzenet az egész Egyházra van bízva, amelynek ezt fáradhatatlanul kell hirdetnie, tanításával és életével.

3. Nem kell diadalmenetre számítanunk. Krisztus útja nem az emberi dicsőség útja. Ha emlékeztetjük magunkat Keresztelő Szent János halálára, aki az igazságról tett tanúbizonyságot és Krisztus előfutára volt úgy életében, mint halálában, a missziót az eredeti értelmében látjuk: tanúságtétel az igazságról, a megváltó igazságról, amelynek végső megvalósulása a mennyekben lesz. Az apostoloktól és általában az evangélium hirdetőitől igényelt szegénység azt jelenti, hogy a nem múló dolgok megőrzése végett nem szabad a múlandó dolgokhoz ragaszkodni.

4. Végül az apostolok beszámolnak Krisztusnak arról, amit tettek. Senki sem ítélteti meg azt, amit tett ezen a téren, hanem mindent Krisztus elé kell vinni, különben kisajátítjuk azt, ami a Krisztusé, és Isten Szavából emberi szó lesz. Ő a misszió alfája és omegája, mint ahogy a tartalma is. A röviden vizsgált perikópa teljesen csak a 13. és a 14. versek tükrében érthető meg. A kapott kegyelmet mindig Isten elé kell vinni. Ez igaz a megtérés kegyelmére is, amit a jó hír haszonélvezői kapnak: nem beszélhetünk megtérésről, ha nincs utána tényleges visszatérés Istenhez, anélkül, hogy a prédikáló személyénél elidőznénk. Igaz ez az apostolra is – bármelyikre a Tizenkettőből és mindazokra, akik őket követve a jó hír terjesztőivé váltak. A missziót úgy kapják, nem a tulajdonuk. Nem szabad, mondja Theophylactos, a misszió kereteit meghaladni, és messzebb menni, mint amire fel lettek kérve. A misszió utáni pihenés nem csak a kemény munka után megérdemelt pihenésre utal, hanem a Krisztussal való közelséghez való visszatérés szükségességét jelenti, ami nélkül minden apostoli cselekedet kifulladás, vagy agitációvá válik, vagy megjelenik annak a kísértése, hogy kisajátítsuk az üzenetet és tisztán emberi szintre hozzuk.

Konklúzió

Ez a néhány pont, a kizárólagosság igénye nélkül, megszívlelendő azoknak, akik szeretnének Krisztus hívására felelni és tanúivá válni. Máté szövege emlékeztet arra, hogy nincs misszió, csak ha:

- Krisztus hív és az egyházi közösségbe helyez,
- a misszióba küldés ennek a hívásnak a következménye,
- a prédikáció tisztán egyházi, amit azt jelez, hogy a követek kettésével vannak elküldve, még ha ezt a körülmények nem is teszik mindig lehetővé.
- meghívás történik, hogy hirdessük azt, amit maga Krisztus is hirdetett, állandóan visszatérve ahhoz, aki minden misszió kezdete és vége: Krisztushoz, az Atya küldöttéhez.

Minden keresztény, kivétel nélkül, felkérést kap, hogy részt vegyen ebben a misszióban, saját lehetőségei szerint. Tulajdonképpen a teljes Egyház a misszió hordozója. Így tudunk még egy utolsó pontot meghatározni: a misszió elengedhetetlen bővítménye, a misszionárius kapcsolódási pontja az a közösség, úgy, ahogy azt az ApCsel elején olvashatjuk. Az igazi apostoli életet az egyensúly jelenti a jeruzsálemi első közösség fényében megélt testvéri élet és a Krisztus nyomán születő misszió és az apostolok követése között. Az apostolok misszióba küldése egy közösségben gyökerezik, amely kétségtávol kezdetleges, de már létező – ez a közösség a Krisztust körülvevő apostoloké. A misszióból visszatérve az apostolok folytatják a közösségi életet Krisztussal. Igazi missziói lendület fog az apostolok nyomán ilyen közösségre támaszkodni. Az evangéliumi misszió és az evangéliumi közösségi élet kiegészítik egymást, és szükségük van egymásra. A figyelemnek napjainkban nem annyira a szövegek külön-külön elemzése felé kell fordulnia – még ha egy ilyen tanulmány alapvető és megkerülhetetlen is marad – hanem e két szöveg közti kapcsolatra.

A KARIZMATIKUS SZEMÉLYISÉG ÉS AZ EGYHÁZI KÖZÖSSÉG KÖLCSÖNHATÁSA A PÁLI MISSZIÓBAN



BROŽ, JAROSLAV

I. Bevezetés¹

A bibliai források azt mutatják, hogy minden emberi lény személyes elhivatottságát Istentől nyeri a vallásos közösségek keretein belül. Az nyilvánvaló, hogy minden Isten által vezérelt, különálló missziónak társadalmi vonatkozása van, és táplálja a közösség vallási értékeit. A bibliai írások tanúsítják, hogy a közösség mindig jelentős mértékben támogatta a személyes elhivatottság születését, habár csak a közösség nem lehetett a konkrét ihletője az elhivatottnak. Minden elhivatottság a közösséget célozza meg. A közösség szerint a személyes elhivatottság kezdete és célja két különböző dolog, mely külön írás tárgya lehetne. Én azonban most a két időszak közötti periódust szeretném bemutatni: hogyan valósítható meg a személyes elhivatottság az egyházi közösségben. Pál apostol karizmatikus személyiségének speciális esetére fogunk összpontosítani, valamint munkatársaira és a kölcsönhatásukra az egyházközösségekkel a missziójuk keretében.

Az Újszövetség szerint a különböző egyéni karizmatikus adottságok hajtanak előbbre a keresztény misszióban, és a bibliai szerzők, gyakran hangsúlyozzák a közreműködésük fontosságát az egyház közösségében. Példa erre Mátyás apostol választása, amely az egyházban és a hierarchikusan rendezett egyház segítségével történik, ahol az egész közösség részt vesz a döntésben (ApCsel 1,15–26). Az egyház tanúságtételét kinyilvánítja az „episkopoi” (1Tim 3,7) és a diakonoi (1Tim 3,10) szentelése előtt és mielőtt utasítást adna

¹ Bibliografia: J. Luzarraga, *Espiritualidad bíblica de la vocación*, Madrid 1984², 155–186; J. Brož, „Význam komunity pro život podle Božího povolání v biblických pramenech”, in: *Identita církve – identifikace s církví*, kol. autorů, Svitavy 2002, 28–41.

a „cherai”-nak (1 Tim 5,9sköv). Az első jeruzsálemi egyházban az a döntés, hogy létrehozzák a diakonusok közösségét, a közösségen keresztül történik. A közösség nyilvánvalóan fontos szerepet játszik a „presbiteroi” szentelésénél (ApCsel 14,23sköv; 1Kor 8,9; 1Tim 4,11). Az evangélium a misszionáriusok aktivitásán keresztül terjed át az egyház első évében (ApCsel 13,3). Az első „zsinton” az apostolok csoportja és a presbiterok is egybegyűlnek (ApCsel 15,6), és mindenki gyakorolja a személyes karizmáját (ApCsel 15,7.12sköv). A későbbiekben a jeruzsálemi közösség szintén küld delegáltakat (ApCsel 15,22), akiket az antióchiai egyház befogad, ezzel ajánlva fel a vendégség speciális karizmáját és lelkét (ApCsel 15,32). Az egyes apostolok munkálkodása a közösségen belül a közösség aktivitásában teljesedik ki, ami viszont informálja erről az apostolokat (ApCsel 4,23sköv; 11,4; 14,27; 15,33). A különféle kapcsolatok az egyes közösségek között az ősegyházban pl. a jeruzsálemi és az antióchiai egyház között, vagy a görög és a Jeruzsálemi egyház közösségei között (Gal 2,9; 1Kor 14,38).

Az ősegyházban megfigyelhetjük, hogy az egyes közösségek különböző hangsúlyt fektetnek a saját karizmára. Jeruzsálem egyháza az anyaközösség, mely elsőbbséget és fennhatóságot élvez, de nyitott marad más karizmákra. A korintusi egyház szerkezete olyan, hogy abban a karizmák jobban megnyilvánulhatnak: pl. nyelveken történő imádságot nem utasítják vissza, de mindezt alá kell vetni az apostol tekintélyének. Az egyház élete, mint Isten hivatására adott válasz, a legteljesebben az antióchiai egyházban jut kifejezésre, amely egy misszionárius irányultságú közösséget jelenít meg. Erős közösségi érzés az apostoli tekintély tisztelete, de ugyanakkor és ezzel párhuzamosan nyitottak a spontán misszióra a Szentlélek irányítása alatt.

2. Az antióchiai közösség példája (ApCsel 13,1–3)

Lukács szép példáját adja a személyi karizmatikus és a közösségi együttműködésnek, amely egyetlen esetben működik jól. A ApCsel 13,1–3 elmondja Pál első apostoli kudetését:

„Az antióchiai egyházban volt több próféta és tanító, mint Barnabás, a Nigernek is nevezett Simon, a cirenei Luciusz, Heródes tejestestvére, Manaén és Saul. Egy nap, amikor az istentiszteletet tartották és böjtöltek, így szólt hozzájuk a Szentlélek: „Rendeljétek nekem Barnabást és Sault arra a munkára, amelyet szántam nekik!” Erre böjtöt tartottak, majd rájuk tették kezüket, és útnak bocsátották őket.”

Az egyház a szíriai Antióchiában misszionárius közösség volt. Gyümölcsözővé tette munkáját az, hogy figyelmesen hallgatta a Szentlélek ösztönzéseit. A Szentlélek motiválja

az egyház munkásságát a próféták megszólalásain keresztül, akik szüntelenül figyelnek Isten szavára.

Erről az imameghallgatásról van szó az imádkozó és bűnbánó közösségben. A bőjtölés annak a vágnak a külső kifejeződése, mely Isten meghallgatására irányul az imádságban.

Izajás rámutatott a bőjtölés mélyebb dimenzióira is, mely az embert az egoizmusról történő helyes lemondás által nyitottá teszi embertársai iránti szolgálatra (Iz 58,1–11). A bőjtölés befogadóbbá teszi az egyének szívét és a közösségeket a szeretetre, így meg tudják osztani legdrágább kincsüket – a hitet. Azért, hogy missziós tevékenységüket teljesítsék, az egyház bizonyos személyeket küld, és támogatja őket, ennek jeléül ráteszik kezüket, hogy átadják vitalitásukat nekik, ezáltal válnak küldötté egy látható szertartás keretében.

A Szentlélek által kiválasztott személyek a közösséggel való együttműködés kapcsán igen különféle emberi magatartást tanúsítottak. Barnabás a lelkesedéssel teli keresztény misszionárius típusa, a szabad ember, aki erősen kötődik az eredeti apostoli közösséghez (ApCsel 4,36sköv). Simon, az afrikai kultúrából származik, mely különbözik a palesztin és a szíriai hagyományoktól. Manahen, aki Heródes Antipász-szal együtt nőtt fel, egy teljesen más életutat választott, mint amire gyerekkorától kezdve készítették. És végül Pál, aki a judaizmus kötelékéből felszabadulva szembesíti a zsidókat egy új misszióval, ügyességét veti latba a szolgálata közben.

Az ilyen kiválasztott személyek széles skáláját ismerve, azt kell gondolnunk, hogy Isten az, aki hívja őket, és bízta meg a szolgálattal. Az egyház felelőssége, hogy igazolja ezt a küldetést, tisztázzon néhány kérdést, hogy a kiválasztott személyek ezután az egész egyházat képviseljék. Ugyanakkor ezek a személyek eredeti hivatásukat az Evangéliumból merítették – mely az egész egyházi életet alapja –, Isten közvetlen indítását konfrontálták az életükkel. Az egyház elfogadta azokat, akiket maga Isten választott ki. Az egyháznak nincs joga arra, hogy más emberekkel helyettesítse őket, ami a misszió szempontjából emberi mértékkel mérve kényelmesebbnek tűnt volna. Így az egyház személyeket küld képviselőnek, akiket Isten választ és nevez ki. Missziójukat úgy teljesítik, hogy minden személyes képességüket beleadják a közösséggel való együttműködésükbe.

Van az egyházközösségnek még egy kötelessége: igazodnia kell Isten terveihez ugyanolyan mértékben, amennyire a kiválasztott személy is engedelmesen követi Isten tervét, mivel Isten az, aki saját kezdeményezésére hívja az embereket, mivel Isten maga határozza meg mind a misszió formáját, mind gyakorlatát (ApCsel 13,4; 16,6sköv).

A közösség engedelmsége által nyilvánítja ki szeretetét és nagylelkűségét, és ezzel más egyházközösségek számára is példát mutat. Ugyanakkor elsősorban Isten kegyelmére bízta őket, mivel Isten maga hívta a kiválasztottakat, és ő erősíti meg őket missziójával. Az egyház ahelyett, hogy bármilyen módszerben bízott volna, inkább az isteni gondviselésre bízta magát, mely a misszió közben tárult fel. Az egyház nem határozza meg a küldetés részleteit

semmilyen utasítással, mert a közösség teljesen megbízik a Szentlélekben, aki a rendkívüli körülmények között közvetlenül megvilágosítja a misszionáriust. Ily módon az egyház nyilvánvalóvá teszi meggyőződését, hogy számára a Szentlélek a legfontosabb személy az életében, ő határoz meg mindent. Az egyházat ő irányítja. Ugyanakkor, az egyház fontosabb, mint bármilyen egyén. Az ApCsel-ben az egyház mindig felülmúlja az egyént. Missziót kezdeményez és szüntet meg. Az egyéneket csak delegálja. A közösség a központ, melyben a különleges hit valósul meg, és melyben a különböző karizmatikus személyek tevékenykednek. Az egyház keretén belül néhány ember a misszió középpontjában marad, míg másokat azért küldenek el, hogy az Úr indítását kövessék a diaszpórában.

3. A közösségek kapcsolata

Az egyházi vezetők által felruházott egyéni megbízatás lesz az alapja más közösségek fejlesztésének. A keresztény élet központjai kölcsönös viszonyban vannak, melyben egymást gazdagítják, és úgy fejlődnek, mint Krisztus testének élő szervezete. Minden közösség kommunikál más közösségekkel, de tartja a kapcsolatot a karizmatikus személlyel is. Ezért, az egyrészt megfigyelhető, hogy az egyes közösségek egymást kiegészítő kölcsönössége különböző karizmatikus adományok forrása lesz, például a zsidó-keresztény és a pogány-keresztény egyházak kapcsolatában (Róm 11,16–32), vagy a szellemi és anyagi értékek kölcsönös elosztásával kapcsolatban (2Kor 8–9; Róm 15,27). A különböző közösségek életének fejlődésében és kölcsönös kapcsolataikban a kiegyensúlyozottság lesz a meghatározó norma (1Kor 4,3sköv, vö. 2Kor 5,11sköv). Másrészt pedig kölcsönös kapcsolat van az apostol és az egyházközösség között, mivel azok is osztoznak az apostol által kapott kegyelemben (Fil 1,7).

Az együttműködés különböző szinteken jut kifejezésre:

a. Az értékek elosztása

Az Apostol felajánlja az evangélium igazságát. Az egyház őt anyagi ajándékokkal támogatja. (1Kor 9,11.14; vö. Mt 1,10; Fil 4,10–20; 3Ján 3–8).

b. Imádság

Pál apostol leveleiben a közösségek tapasztalatai egyértelműen kirajzolódnak a hálaadó formulákban, kérő és könyörgő imákban. Az apostol az egyházért, a közösségért és a munkatársakért is imádkozik (1Tessz 5,27; 2Tessz 3,1). Az egyház a maga részéről támogatja az apostolt a közös erőforrásból megkapva a szükséges ösztönzést és erőt az apostolok imádságának erejéből, melyet az apostoli lét és a közösségi szellem jellemez (2Tessz 3,1sköv; Róm 15,30sköv; Kol 4,3sköv).

c. A szenvedés kölcsönös elviselése

Lehetséges a lelki és az apostoli értékek megosztása az emberi szenvedés által is. De csak azokkal, akik a hit közösségében vannak, ami a fenyegető gonosz atmoszférájában csak fokozatosan erősödik (Fil 1,30). Az apostolok ezáltal vesznek részt Jézus fájdalmas végzetében (2Tim 2,3; 2Kor 4,7–12; 12,9b–10; Fil 3,10).

d. Az egyház tanításainak átadása

Az egyház élő tanításának átadása a közösségen belül történik (1Ján 1,1sköv; 2Kor 4,17) azzal a céllal, hogy a társadalmi erőnyeket erősítse (1Ján 3,11–24; 1Tessz 5,12–22; Fil 2,1–5; Kol 3,5–4,6; Ef 4,1–6,20; Zsid 13,1–7; 1Pét 2,1sköv; 2,11–3,9 stb.).

e. Erő

A természetfeletti energia, mellyel Isten támogatja az apostolt, az egyházzal való kapcsolatában jut kifejezésre és fordítva, az apostol közvetíti az egyháznak Isten vigaszát. A vigasz azért jutott el hozzá, hogy az egyházat szolgálja (2Kor 1,4,21). Ily módon az apostol minden tekintetben lelkileg kötődik a közösséghez (Kol 2,19).

4. Együttműködés a karizmákkal

Az Újszövetségben Pált egy sereg munkatárs veszi körül, akik segítik őt apostoli tevékenységében. Az Apostolok Cselekedeteiben pontosan nyolc, a főbb páli levelekben negyven munkatársat számláltak össze². Ezek közül 13-at kifejezetten „munkatársnak” nevez³. Tíz-et említene a lelkipásztori levelekben, és nagy számban szerepelnek a Kolosszeiekhez írt levélben is⁴. Sokat pedig kifejezetten nem említett meg⁵. Azt is számba kell vennünk, hogy a páli levelezésnek csak egy része maradt meg, tehát az apostol munkatársainak száma valójában sokkal magasabb lehetett. Ez a jelenség egyedülálló az Újszövetségben és a páli misszió jellemzőjének tekinthetjük.

² Erasztus (19,22), Gájus (19,29), Arisztarchus (19,29), Sopater, Arisztarchus, Secundus, Tichikus, Trofimusz (20,4), kivéve a nagyobb jelentőségű személyeket: Barnabás (9,27 ... 15,39), János Márk (13,5.13), Szilas (15,40 ... 18,5), Timóteus (16,1 ... 20,4) és valószínűleg Lukács (valószínűleg a „mi” szakaszokban rejtezte kol – ApCsel 16,10–17; 20,5–15; 21,1–18; 27,1–28,16).

³ A görög *synergos*: Prisca és Aquila (Róm 16,3), Urbán (Róm 16,9), Timóteus (Róm 16,21), Titus (2Kor 8,23), Epafroditus (Fil 2,25), Klement (Fil 4,3), Arisztarchus, Márk (Kol 4,10; Filem 24) Jézus Juszusz (Kol 4,11), Filemon (Filem 1), Démász, Lukács (Filem 24).

⁴ Timóteus (1Tim 1,2; 2Tim 1,2), Démász (2Tim 4,10), Titus (2Tim 4,10; Tit 1,4), Lukács (2Tim 4,11), Márk (2Tim 4,11), Tichikus (2Tim 4,12; Tit 3,12), Prisca and Aquila (2Tim 4,19), Erastus (2Tim 4,20), Trofimusz (2Tim 4,20).

⁵ Timóteus (Kol 1,1), Tichikus (4,7), Arisztarchusz, Mark (4,10), Jesus Justus (4,11), Lukács, Démász (4,14).

Pál – mielőtt elkezdte saját független missziós tevékenységét – aktív munkatársa volt az apostoli csoportnak Antiochiában (ApCsel 13,1). Barnabás mutatta be őt az apostoloknak Jeruzsálemben (ApCsel 9,27). Itt Pál, mint újonnan megtért, hitének megerősítését kapta Kéfástól és Jakabtól (Gal 1,18–19), miután hirdette az evangéliumot (ApCsel 9,20). Ezután Barnabás gondnoksága alatt Pált elküldte az antióchiai egyház Jeruzsálembe, azért, hogy alamizsnát gyűjtsön (ApCsel 11,27–30). Először Lukács tette Barnabás nevét az első helyre (ApCsel 11,25sköv; 13,1). De később Barnabást az Apostolok Cselekedeteinek szerzője a második helyre teszi (ApCsel 13,13.16.43.45 stb.). Ily módon Lukács rámutatott arra, hogy a tapasztaltabb személy vezette be Pált a gyümölcsöző apostoli munkába, vagyis az, aki lelkileg és misszionáriusi tevékenységében is előbb jár.

Barnabás és Pál akkor keresnek munkatársat a következő missziós tevékenységhez (15,39sköv), mikor felismerték, hogy közös munkájuk a végére ért (13,43.50; 14,12.14.20). Az apostolok együttműködése jellemző vonása lehetett az antióchiai egyháznak. Ezt az egyház a jeruzsálemi közösség apostoli gyakorlatából vette át, amely Péterrel együtt említi Jánost is (ApCsel 8,14, habár az apostoli együttműködést a misszióban nem tartották szükségesnek Jeruzsálemben, például a hellenista misszióban nem is találkozunk ilyennel (Fülöp, Apolló).

A munkatársak száma egyre nőtt Pál életében. Ezért lesz sokkal rosszabb a helyzet élete végén, mikor magányát ezekkel a szavakkal kellett kifejeznie: „Mindenki elhagyott... csak Lukács van velem” (2Tim 4,16,11a).

5. Pál munkatársainak típusai

Vannak munkatársak, akik Pált egész életében elkísérték. Mások csak egy időre maradtak vele. Végül vannak olyanok – nők és férfiak –, akik abban a közösségben segítettek neki, amelyet ő alapított.

Az első csoportban találhatjuk azokat, akik kísérik Pált az útjain, és elfogadják útitervszerű életét és munkáját. Ez a csoport csupán három személyből áll: Barnabás, Szilas és Timóteus. E három közül csak Timóteus lett Pál állandó munkatársa. Az nagyon lényeges, hogy Pál csak ezzel az egyetlen személlyel épített ki szorosabb kapcsolatot egész munkássága alatt, pedig mennyi munkatársa segítette őt.

A munkatársak második csoportjába azok a személyek tartoznak, akik Pált munkájának egy bizonyos periódusában és csak különösebb feladatokban segítették. Ezek közül megemlíthetjük Priskát és Akvilát (1Kor 16,19; Róm 16,3–4), valamint mindenek fölött Tituszt (2Kor 8,16).

Az egyházközösségek küldöttei alkotják Pál munkatársainak harmadik csoportját. Ez a legnépesebb csoport. Ezek a személyek különböző, Pál által alapított közösségekből jöttek. A helyi egyház küldi őket abból a célból, hogy kísérjék az Apostolt bármiféle missziós küldetésben (Fil 1,5). Ideiglenes közösséget alkotnak Pál körül: munkatársak Korintusból (1Kor 16,15sköv), Filippiából (Fil 2,19sköv) és Kolosszéból (Kol 1,7sköv; 4,12sköv). Az ilyen „egyházi küldöttek” közé tartozhatott Filemon is (Filem 13).

E munkatársak szolgálják Pál sokféle igényeit. Apostoli pályán az első társa Barnabás, akinek a jeruzsálemi templomban volt befolyása (ApCsel 4,36), közvetlenül be tudta mutatni Pált az apostoloknak (ApCsel 9,27). Ezután Pált Tarsusból Antióchiába vitte (ApCsel 11,22sköv). Együtt szállították az adományt Antióchiából Jeruzsálembe (ApCsel 11,29sköv), és az antióchiai egyház küldte őket, hogy hirdessék az evangéliumot szerte a világban (ApCsel 13,1sköv). Miután hazatértek, az antióchiai egyház küldötteiként Jeruzsálembe küldték őket, hogy ott megbeszéljék a zsidó rituális betartásának fontosságát (ApCsel 15,11sköv). Amikor azonban elhatározták, hogy elindulnak meglátogatni a közösségeket, melyeket első misszionárius útjuk során alapítottak, szembe kerültek egymással. Barnabás azt javasolta, vigyék magukkal rokonát, Márkot, de Pál ezt ellenezte, mivel Márk elhagyta őket az első úton (ApCsel 13,13). Ezért Pál és Barnabás különváltak. Barnabás Márkot választotta társának, míg Pál Szilás mellett döntött (ApCsel 15,37sköv). Később a problémák megoldódtak közöttük, ezt igazolják azok a beszámolók, melyek Márkot Pál mellett tudják (1Kor 9,6; Filem 24; Kol 4,10; 2Tim 4,11).

Pál megtanulta Barnabástól, hogyan kell kötődni a közösséghez az evangéliumi hivatásban, és ezután saját apostoli hivatásában gyakorolta: a.) egyesülés a helyi egyházközösséggel, b.) kapcsolat az anya-egyházhoz, c.) prédikálás és anyagi jótékonykodás hivatása, d.) figyelem az egyház különösebb problémáira és az apostoli együttműködés értékeire, e.) az aszkézis szükségessége a személyek közötti kapcsolatokban.

Hasonlóképpen jellemezhetjük az apostol kapcsolatainak gazdagságát Márkhoz, Sziláshoz, Priskához, Akvillához, Apollóhoz, Tituszhoz, Timóteushoz, Lukácshoz és a többiekhez. Pál képes volt arra, hogy az apostoli tevékenysége során megismert emberek emberi értékeit, valamint személyes adottságaikat felhasználja. Sikertült neki lelkesíteni az embereket, ezáltal jó munkát végeztek. Így az apostoli együttműködés sokszínű formájában harmonikusan építették Isten országát.

Az említett szövegek világos következményről tanúskodnak: Pál munkatársainak legalapvetőbb feladata az volt, hogy vele közösségben dolgozva kamatoztassák Istentől kapott megbízásukat az egyház javára. Mindenki részt vállalt benne személyes karizmájával a rendkívüli körülmények között. Néhányuk konkrét megbízással segítette Pál munkáját az egyházközösségek küldötteiként (2Kor 8,23; Fil 2,25). Ezeket az embereket az egyház közössége nevezte ki azért, hogy segítsék Pált megbízatásában, amit az egyház jelölt ki neki.

Ez az áttekintés jól példázza azt, hogy Pál mindig kereste az olyan embereket, akik képesek voltak létrehozni vagy megerősíteni az egyházközségek közötti köteléket a zsidóktól kezdve a pogányokig. Munkatársai zsidóként ismerik őt, aki missziós munkát kezdeményezett a pogányok, illetve a görögök között, hangsúlyozva a jeruzsálemi anya-egyház fontosságát. Pál saját, különleges hivatásának tekintette a pogányok számára végzett apostoli tevékenységét (Róm 11,13; 15,16; vö. Gal 2,9). Ezért munkatársainak legtöbbször abból a közösségből jött, amelyet közvetlenül ő alapított. A körülmények közül csak Arisztarkosz, Márk, Jézus Juszthus maradt – Barnabás mellett – Pállal apostoli hivatásának egész ideje alatt (Kol 4,10sk).

Munkatársainak szerepe nemcsak Pál akaratától függött, hanem sajátos képességeiktől is, valamint legfőképpen a közösség és misszió szemléletéből fakadt, mely lényegében az egész együttműködést befolyásolta. Pál és munkatársainak kölcsönös egymásra hatása nem csak az apostol pszichológiai igényétől függött, hiszen ő megtanult bőségben és szerénységben élni (Fil 4,12). Munkatársai elsősorban nem pusztán barátságból segítettek neki. Sokszor Pálnak külön kellett válnia tőlük azért, hogy kedvezzen a missziónak. A munkatársak nem akartak csupán emberi szeretetből függő helyzetbe kerülni Páltól a missziós tevékenységük során. Pál együttműködése a többiekkel nem egy sajátosan előre megtervezett elképzelésből fakadt, hogy minél hatékonyabban szerezzen magának híveket, se nem irányítási képességeiből. Sem levelei, sem az ApCsel nem azt igazolják, hogy egyfajta taktikai együttműködésről lenne szó, melyet tudatosan előre megtervezett. Hasonlóképpen Pál sem használja fel munkatársait pedagógiai eszközként, mi által könnyebben kerülhetne be különböző közösségekbe, és arra sem használja fel őket, hogy segítségükkel egy speciális teológiai iskolát vagy egyházi gyakorlatot alakítson ki.

6. Pál munkatársainak együttműködése a közösségek és a misszió javára

Pál egész apostoli munkásságában egy célt tart szem előtt: az egyház közösségét. Ez a fajta közösség adja tevékenységének valódi teológiai szellemiségét, melyben Isten és az egyház szellemisége kinyilvánul. Az apostol munkatársait nem a legerősebb közösségekből szerzi, mint a jeruzsálemi vagy az antióchiái, hanem azokból, melyeket ő alapított, beleértve a házi gyülekezeteket⁶ is (Onesimos is ilyen, Filemon házában működő házi gyülekezetből menekült el). Pált sok munkatárs veszi körül, ezzel mélyíti az egyházi közösségi és misszió lelkiületét azokban a közösségekben, melyeket ő alapított.

⁶ The house churches see e.g. J. Gnllka, „Die urchristliche Gemeinde”, in: *Sborník Katolické teologické fakulty III*, P. Kubín (ed.), Praha 2000, 41–56.

Munkatársai is fenntartják az egyháznak azt a közösségi szemléletét, melyet Pál teremtett meg: jóllehet mindegyiknek megvan a személyes feladata (Fil 2,25–30; Kol 4,12). Az igaz, hogy a karizma személyre szóló adomány, de ennek gyakorlása a közösség életétől függ. Ezért a legtöbb munkatársát helyi közösségekbe küldi (vö. 1Kor 16,15–18; 2Kor 8,19), mint megbízottakat (Kol 1,7; 4,12sköv; Filem 13) azért, hogy az egész közösség missziós tevékenységében vegyenek részt az apostol képviselőként. Pál szemében a közösség egészének van missziós szerepe, jóllehet nem az összes tag hivatott olyan aszketikus életmódra, melyet az apostoli pálya megkövetel (Mt 10,5–42; Lk 9,1–5; 10,4–13; 14,26sköv; Mk 6,8–11). A közösség missziós feladatát a munkatársakon keresztül gyakorolja. Ők az apostol rendelkezésére állnak, míg a közösség imádkozik értük (1Tessz 5,25; 2Tessz 3,1; Kol 4,3; Zsid 13,18), és anyagilag támogatja őket (Fil 4,16sköv; Tit 3,13sköv; 3Jn5–8). Az apostolnak joga van arra, hogy a rendelkezésre álló munkatársakat fogadjon, a közösség feladata pedig az, hogy felajánlja őket neki. Az apostol és a közösségek is elfogadják a szabadságra irányuló követeléseket. Pál elismeri a közösség jogát arra, hogy munkatársakat bocsásson rendelkezésére, míg a közösség elismeri Pál jogát arra, hogy őket munkájába bevonja. Mindez a keresztyén szabadság keretein belül történik, ezt igazolja Pál munkatársainak sokfélesége. Nem kötődnek szorosan az apostol személyéhez, hanem annak missziós tevékenységéhez kapcsolódnak saját közösségük küldötteiként. Pál pedig addig veszi igénybe őket, amíg segítik őt a missziós munkában. Például amikor Pál elhatározza, hogy Spanyolországba megy hirdetni az evangéliumot, akkor nem szándékozik magával vinni a munkatársait Keletről. Azt szeretné, ha Róma közössége nyújtana neki segítséget, hogy hozzásegítse az evangélium hirdetésének karizmájához, hogy a világ végéig hirdethesse az evangéliumot a pogányoknak. A kapcsolat Pál és a munkatársai között szigorúan az evangéliumon alapszik, annak missziós céljával együtt, mely szerint az egész egyház a legmélyebb alapra, Krisztusra irányul (1Kor 12,27; Róm 12,5; Kol 2,19; Ef 4,4–16). Az egyház az evangéliumon keresztül növekedhet, mely dinamizmusának is az alapja (ApCsel 20,32; 1Kor 3,9; vö. 2Kor 10,8; 13,10).

Pál apostoli tevékenysége nagyon hatékony ezen szisztéma szerint. Egyedül az apostol imádkozik (ApCsel 9,20) utazó hittérítőként (Gal 1,17). A jeruzsálemi egyházzal való kapcsolata megnyitotta számára a lehetőséget, hogy kapcsolatot teremtsen a palesztinai egyházakkal (vö. Mk 6,7sköv; Lk 10,1sköv; Mt 28,19; Jn 15,16; 2Kor 3,1). Ezután az antióchiái egyház ajánlotta fel neki a folyamatos együttműködés lehetőségét (ApCsel 12,27–30 stb.). Amikor a hellén világ legfontosabb városai befogadták az evangéliumot, Pál számos missziós központot létesített, amelyekben rendkívüli pontossággal végezte munkáját. Később innen szerzett magának munkatársakat, hogy segítsenek neki az egyház további fejlesztésében. A közösség és a misszió összekapcsolása lett Pál apostoli sikerének a kulcsa. Habár Pál soha nem gondozta túlságosan az egyes közösségeket. Amikor úgy lát-

ta, hogy a közösség hite kellőképpen megerősödött, apostoli lendülete arra készítette, hogy azoknak hirdesse az evangéliumot, akik még soha sem hallották (2Kor 10,13–16; Róm 1,8–15; 15,20–23). Néhány közösség csak alkalmi módon részesült Pál rövid látogatásában, mások pedig hosszabb időre fogadták be. Az apostol munkatársain keresztül gondolja a további kapcsolatokat (Róm 15,19), ez az egyike misszionárius elveinek. Munkatársai hozzá hasonlóan alapítanak új közösségeket, amelyeket ezután nyugodtan nevezhetünk „pálinak” (pl. Epafrász az alapítója a kolosszei közösségnek).

A keresztény közösségek karizmatikus életük következményeként a kölcsönös kapcsolatok közepette is megőrzik önazonosságukat, függetlenségüket. Erre a karizmatikus életmódra alapozva Pál egyházfogalma nem jelent mást, mint Krisztus élő testét. Ezért az apostol nem adja fel azon törekvéseit, hogy különböző, karizmatikus személyek egymásra hatását ápolja.

Az a modell, hogy az egyház Isten népe, nem elegendő számára (Gal 3,29; 6,16; 1Kor 10,18; 2Kor 3,6; Róm 9,7sköv; Fil 3,3). Munkáját motiválja az Isten templomáról alkotott kép, melyet fokozatosan építenek fel (Ef 2,21; vö. 1Pét 2,5). A templom Isten lakhelye, amely Krisztus teste fölé épül, és amelynek minden időben újabb segítő kezekre van szüksége (1Kor 3,5–13). Ezáltal Pál elismeri és elfogadja azt a nézetet, miszerint szükséges a kölcsönös egymásrahatás és együttműködés a munkatársakkal, mivel Krisztus testét mindig újra kell építeni.

7. Befejezés

Végezetül, hallgassuk meg Pált, aki az efezusi templomközösség presbiterjeihez szól, akik Milétoszban gyűltek össze. Lukács összefoglalja Pál apostoli munkásságát, így közvetíti a híveknek:

„Örködjetek magatok és az emberek felett, kiknek őrangyalává a Szent Lélek tett azért, hogy felépítsék és gondozzák Isten templomát, melyet saját fiának vérével váltott meg.” (ApCsel 20,28)⁷.

Ez a szöveg azoknak a tipikus elemeknek a lényegi, spirituális summázata, melyben a karizmatikus személyiségek és az egyházközösségek kölcsönösen hatnak egymásra a missziós tevékenységben. A következő pontokra összpontosítsunk:

- a. egyéni szinten a vezető saját lelki életére összpontosítson,
- b. ezzel párhuzamosan felelős az egyházi közösségért,

⁷ A szöveg részletes elemzését ld. a következő ApCsel-kommentárban: J. Dupont, *Il testamento pastorale di San Paolo. Il Discorso di Mileto (Atti 20,18–36)*, Cinisello Balsamo 1992³, 233–282.

- c. az egyházban a vezetőnek felelőssége, hogy gondozza mindazokat a karizmákat, amelyekkel a Szentlélek ruházta fel az egyéneket.
- d. az egyház hierarchikus felépítését nem lehet tagadni.
- e. a közösség és együttműködés szellemét a presbiterek közösségén belül feltételezi.
- f. az egyházközösség transzcendentális kapcsolata. Istenhez hangsúlyossá lesz, és ennek a kapcsolatnak szentháromsági vonatkozása kifejezésre jut.

Az egyén karizmatikus munkássága a saját lelki dimenziójára épül, azonban ez az egyházközösség keretein belül aktualizálódik. Ennek a területnek mindig át kell lépni személyes és egyházi kötelekeket, hogy eljusson az egyetlen Szentháromságos Istenhez.

Összefoglalás

A személyes elhivatottság és kölcsönösség témája a vallási közösségekben egyike a fő teológiai és lelki tételeknek az Újszövetségben és az egész Bibliában. Különösképpen Pál apostol missziós tevékenysége mutatja ezeket a jeleket, melyek kifejezésre jutnak leveleiben és az Apostolok Cselekedeteiben. Az antióchiai egyház élő példája nyomán (ApCsel 13,1–3) a javak megosztása is megmutatkozik. Az egyház missziós tevékenysége különböző karizmatikus személyek együttműködésének elvére épül. A karizmával való együttműködés mértéke szerint az apostol munkatársait a következő típusokba sorolhatjuk: a. állandó kísérői, b. speciális feladatokat kapott munkatársak, c. közösségek küldöttei. A fő szempont a személyek kiválasztásában a missziós tevékenység jellegétől, az evangelizálás taktikájának megválasztásától függ, és a kiválasztás mindig a közösség kiváltsága.

A QUMRANI KÖZÖSSÉG ÉS KAPCSOLATA JERUZSÁLEMMEL



CHIRILA, IOAN

A qumrani közösség az egyházi–szerzetesi közösség modellje

Amikor valaki Qumranról beszél, a törvényeire és a kéziratokra helyezi a hangsúlyt. Ezek többségét helyreállították, lefordították, elemezték és rendszerezték, teológiai értelmét vizsgálták¹. Ha a közösségről akarunk beszélni, akkor mindenekelőtt a „Közösség Szabályzata” c. iratot kell megvizsgálunk. Ebben a tanulmányban azonban egy kicsit távolabbról közelítjük meg a közösséget.

Tanulmányunk célja, hogy a qumrani közösség belső lelki történetét írjuk le azokra a szempontokra helyezve a hangsúlyt, amikben a qumrani közösség tipológiai hasonlóságot mutat a korai keresztény szerzetesi közösségekkel.²

Írásunkban a közösség szó zsidó értelméről fogunk beszélni, és tesszük ezt a kinyilatkoztatás elemeinek fényében. A közösség nemcsak a törzsek összessége, hanem társadalmi és liturgikus valóság. A judaizmusban lehetetlen választóvonalat húzni a nemzeti és a vallási között³. Így a júdeai közösség egy társadalmi–történeti egység, mely a 12 törzsből alakult ki, amely a mózesi Törvény alapvető parancsolatai szerint élt; később, Dávid király idejében, a Sion-teológiára alapozott rendelkezéseknek megfelelően (vagyis a Törvényt, a Főpapságot, Jeruzsálemet és Dávid trónjának örökkévalóságát állította középpontba).⁴

¹ Ld. Jongeling, B.: *A Classified Bibliography of Finds in the Desert of Judah 1958–1969*, Leiden 1971.

² Chirila, Ioan: *Qumran si Mariotis*, Presse Universitaria, Cluj Napoca 2000. Ld még: *Mesianism si Apocalipsa in scriele de la Qumran*, Archidieceasa, Cluj Napoca 1999.

³ Uő.: *Elemente structurale ale identitatii religioase iudaice*, in Rev. Studia Judaica, Bucuresti 2003 (in curs de aparitie).

⁴ Miller, M. és Hayes, J. H.: *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986.

E meghatározás szerint a qumrani közösség egy szekta, de az előbbi közösségmeghatározás szerint vannak olyan pontjai, ami alapján egy valódi zsidó Qāhāl-nak tekinthetjük. A vallásos cselekedetek túlsúlya elhatárolja ezt a közösséget a klasszikus júdaizmustól, szerkezetileg rokonítja az őskeresztény szerzetesi közösségekkel, melyeket nyilvánvalóan apokaliptikus ösztönzés hozott létre.

A közösség megjelenését meghatározó okok

A Kr. e. 2. század elején a palesztinai zsidóság válságon ment keresztül. Nagy Sándor meghódította a szent földet Kr. e. 332-ben, ami a halálát követő kezdeti bizonytalanságok után a hellén és a Ptolemaioszi birodalomként ismert egyiptomi birodalom részévé vált. A 3. században a Ptolemaioszok, amennyire csak lehetséges, kerülték azt, hogy beleavatkozzanak a zsidó nemzet belső életébe, csak az adókat szedték be, de a zsidók a Főpap és a nagytanács vezetése alatt maradtak. Ez idő alatt azonban lényeges változások álltak be a népesség szerkezetében. Hellenisztikus városok épültek az egész mediterrán térségben, mint pl. Gaza, Askalon, Joppe (Jaffa), Dor és Akko, mely később a Ptolemeosz neveztek kapta. Az ország bensejében, a Tiberiás-tó déli részénél Beth Sheah ősi városa mint Szitopolis görög város éledt újjá; Samaria, a szamaritánok fővárosa Sebaste néven hellenizálódott; Transjordániában Rabbath-Ammon (Amman) Philadelphia néven alapították újra. Más szóval a görögök, macedóniaiak és a hellenizált föníciaiak lettek a palesztin föld állandó lakosai, és a görög kultúra és civilizáció elterjedése pusztán idő kérdése volt.⁵

Egy másik hellenizáló program 174-ben kezdődött. Ennek kezdeményezője IV. Antiochus Epiphanes, Szíria uralkodója volt (Kr. e. 175–164). A zsidó elit tagjai, akik a társadalmi karrier lehetőségét látták benne, magukévá tették ezt a programot, aminek következménye lett Jeruzsálem hellenista várossá alakítása.

Így a hellenizmus elérte tetőpontját az idegen szokások bevezetésével, az istentelen Jázon határtalan gonoszságán keresztül, aki nem volt igazi főpap. Ennek következtében a papok egyáltalán nem lelkesedtek az oltárnál végzett kötelességeik iránt, sőt megvetették a templomot, hanyagolták az áldozatbemutatást, és a törvénynek való ellenszegülésként mohón hozzájárultak az gymnaszionok kiadásaihoz, amikor csak hívta őket a nyitógong. Nem értékelték örökletes méltóságukat, de mindenek fölöttinek tartották a hellenisztikus dicsőséget. (2Makk 4,13–15).

A hellenizálók ellenfelei végül erőszakos felkelésre szánták magukat. Mattathias pap és fiai fegyveres felkelést robbantottak ki. A Makkabeus fivérek az összes hagyományokat

⁵ Vermes, G.: *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Oxford 1997, 50–65.

őrző zsidó támogatta, különösen Pious és társasága, az Asideaenok vagyis Hasidimek (jám-borok) „Izrael segítői, mindegyikük önkéntes a Törvény értelmében.” (1Makk 4,42–43). A felkelést Júdás Makkabeus vezette, majd a csatamezőn történő halála után testvére, Jonatán és Simon álltak a helyére. A judaizmus tüzes védői nem csak a zsidó istentisztelet helyreállítására voltak képesek, de sikerült felszabadítaniuk Júdeát is. Kr. e. 165 decemberében a Júdás vezette lázadók serege belépett Jeruzsálembe, megtisztították a templomot, melyben ekkor már görög szertartást végeztek 3 éven keresztül, és helyreállították a zsidó szertartásokat. Erre a megtisztulásra és visszaállításra emlékeznek a zsidók a Hanukka ünnepével.⁶

A területi terjeszkedés időszaka után a Hasmoneus uralkodók a szadduceusok támogatását is élvezték, akiket a három vallásos párt egyikeként és a kormány szövetségeseiként ismernek Jonathan Makkabaeus⁷ uralkodása idején.

Pompeius Jeruzsálem elleni rohamja után a hasmoneus főpapság uralma folytatódott még három évtizedig, de a politikai erő hivatalosan már a korábban judaizált Idumeus, Nagy Heródes kezébe került, aki Jeruzsálem trónját Rómában, Kr. e. 37-ben kapta meg. Uralkodásának utolsó vagy utolsó két évében – Kr. e. 4-ben halt meg –, amikor Máté és Lukács evangéliumai szerint Jézus Názáretben megszületett (Mt 2,1; Lk 1,5). A félautonómia folytatódott Heródes Archelaus alatt (K. e. 4–Kr. u. 6), Heródes Antipász fejedelemséggel (Kr. e. 4–Kr. u. 9) és Agrippával (Kr. u. 39–41). Ekkor Róma Júdeát teljesen a fennhatósága alá vonta.⁸

Röviddel ezután történt, hogy Qumrannál létrejött a település, amely nagy nemzeti fellángolás idején alakult ki, amikor erős vágyat éreztek egyes vezetők, hogy legyőzzék az idegen uralom zsarnokságát. Kezdetben számukra még az emlékeztetési idegen hatalom a görög Szeleukidák hatalma volt; de végül a nagy elnyomó Róma lett. Ezért a közösséget egy erős vallásos érzés és eszkatologikus várakozás hozta létre.⁹

Qumran történetét ezen általános történeti folyamatba kell elhelyeznünk. Dokumentumról dokumentumra vizsgálva a tekercseket, az irodalmi ismeretek összevetése a qumrani régészeti leletekkel és Josephus tudósításával, igazolják ezt a képet. Végül, remélhetően az esszéus szekta története elnyeri méltó helyét.¹⁰

⁶ Ld. uo. 51–52.

⁷ Josephus Flavius: *Zsidó régiségek*, 13,171.

⁸ Vermes, G.: i. m., 53.

⁹ Staracky, J.: *Les quatre étapes du messianisme à Qumran*, Revue Biblique 70 (1963) 503.

¹⁰ Vermes, G.: i. m., 46–48.

Az esszénusok története

Az esszénusok eredete és története utáni kutatást a Damaszkuszi Irrattal kezddhetjük, mely különösen gazdag használható utalásokban. Eszerint a közösség élete a „harag korában”, 390 évvel Jeruzsálemnek Nabukodonozor, Babilon királya által történt lerombolása után kezdődött. Abban az időben egy „gyökér sarjadt”, amely „Izraelből és Áron családjából” eredt, amely egy mélyen vallásos zsidó csoport volt, mely laikusokból és papokból állott, és az általános elpártolás idején alakult ki.

A legkorábbi tudósítások szerint Qumrán, pontosabban az esszénus közösség, mint zsidó vallási közösség, a második templom korszakának utolsó két évszázadában virágzott (Kr. e. 150–70), két zsidó szerző tudósított görögül róla: Alexandriai Philón és Josephus Flavius. Szerintük az esszénusok olyan közösséget alapítottak, amely szigorú aszkézisre épült. A Palesztinában élő csoportok tagsága elérte a négyezer főt. Josephus és Philón júdeai városokba helyezte el őket, de az idősebb Plinius csak egy esszénus településről beszélt, Jerikó és Engedi között a pusztában.

A közvélemény három elv alapján azonosítja és hozza szoros kapcsolatba a qumrani szektát az esszénusokkal:

1. Nem találtak jobb helyszínt, mint Qumrant, amely megfelel a Plinius által leírt településnek Jerikó és Engedi között.
2. Időben az esszénusok tevékenységét Josephus Jonathan Makkabeus (Kr. e. 150) és az első zsidó háború (Kr. e. 66–70) közé tette, és ennek a qumrani szekta megtelepedése tökéletesen megfelel.
3. A közösségi élet hasonlóságai, szervezete és szokásai annyira jellemzőek, hogy a közösséget rendkívüli nagy valószínűséggel azonosíthatjuk, még akkor is, ha néhány nyilvánvaló különbséget is meg kell magyaráznunk.¹¹

A szektagok úgy vélték, hogy a sivatagi vándorlás izraelitáinak ősi életét folytatják. Továbbá úgy gondolták, hogy azért kell a sivatagba menniük, hogy a Tórát megkapják, mint ahogyan Izrael kapta a kivonulás idején. Mindezt elvárják egy csoporttól, amely elhagyta Júdea sűrűn lakott területeit, hogy újra letelepedjen a pusztában, így őrizze meg ott szentségét és tisztaságát.

¹¹ Simon, M.: *Les sectes juives au temps de Jesus*, Paris 1960. Chirila, Ion: *Qumran si Mariottis*, Cluj Napca 2000. Vermes, G.: i. m., 47.

Szerkezet és életelvek

Az 1950-es évek óta, a kézirattekercsekből kibetűzött információk alapján, valamint a Qumrani régészeti maradványokból, a szakértők összeállítottak egy képet azokról az emberekről, akik itt éltek.

Az esszénusok egyik fő jellemzője a vagyonközösség volt. Az új tagok átadták tulajdonukat a vezetőiknek, akik a további keresményüket is begyűjtötték minden szektatagtól. A földművelés volt a fő foglalkozásuk. Miután lemondtak a személyes vagyonukról, a tagok mindent megkaptak, amire szükségük volt: ételt, ruhát, gondoskodást. További különlegességek jellemezték őket: fehér ruhát viseltek; étkezések előtt szertartásos fürdőt vettek, ami csak a beavatottak számára volt megengedett; a főzött ételeket a papok áldották meg; tiltották az állatáldozatot és azt, hogy állításaikat esküvel támasszák alá, és mindenek fölött tiltották a házasságot. Josephus ugyanakkor ismer olyan esszénus csoportot is, amelynek tagjai házasodtak annyi időre, míg az utódok létrehozását biztosították.¹²

A qumrani testvériséget a fegyelem jellemezte, ők Izrael idealizált házát szerették volna megvalósítani, hogy előkészítsék az utat Isten királysága számára és az ítélet napjának eljövételére. A testvériség kommunisztikus elveken alapult, és Izraelnek a Mózesi törvények szerinti rendszerét utánozta. A tagokat 2–3 évnyi próbaidőnek vetették alá, és a megfelelő tisztasági fokozatba sorolták őket.

A Közösség Szabályzata törvényt alkot az askéták egy csoportja számára, akik egyfajta szerzetesi közösségben éltek. A Damaszkuszi Irat rendeletei az átlagos világi életet visszahangozzák; az MMT (Migsat Ma'ase ha-Torah, avagy a Törvény néhány rendelkezése) valószínűleg a szekta őstörténetére vagy történetének egy korai szakaszára vonatkozik, és a Háború Szabályzata váltakozva a Messiási Szabállyal szintén erre tér vissza. Az ok, ami miatt a Közösségi Szabályt társították a Damaszkuszi Irrattal, kétségtelenül valamilyen olyan eseményhez kötődik, amellyel a korábbi állapotot egy jövőbeli kor első és legjelentősebb tervezetéhez kapcsolták.

A szektatagok magukat az igaz Izraelnek tekintették, és visszaállították az eredeti vallásos hagyományokat, melytől a nép idővel eltért. Ugyanakkor úgy szervezték dolgaikat, hogy a zsidó nép számára hitelesnek látszanak, papokra és világiakra osztották magukat (Áron és Izrael), és a világiakat a bibliai hagyománynak megfelelően 12 törzsre osztották.

„A 12 főpap fogja az Isten előtti napi áldozatot bemutatni... Mellette a leviták vezetői lesznek, szám szerint 12-en, minden törzsnek egy vezetője... Ezek mellett a törzsek vezérei állnak.” (IQM II. 1–3).

¹² Vermes, G.: i. m., 26–45.

Vizsgáljuk meg külön is a két típust, a „szerzetesi testvériséget”, mely a qumráni Közösség Szabályzatának felel meg, a „szent emberek” csoportját és a „tökéletesen szenteket”, hiszen a szektára mint „a Közösségre” és a „Közösség Tanácsára” vagy „a Törvény embeire” utalnak (${}_4\text{QS}^{\text{d}} = {}_4\text{Q}^{258}$; Ugyanott)¹³.

A kézirattekercsek között van egy, amelyet a Tanítványok Kézikönyvének hívnak, mely kapcsolatba hozható az esszénusok azon életvitelével, melyet görög és latin forrásokból ismerünk. A dokumentumot kizárólagosan a vallásos előírásoknak szentelték, még akkor is, ha a munka is az életük szükséges része volt. Ebben a kézikönyvben olvashatjuk: „*közösen éltek, közösen áldottak és közösen elmélkedtek*” (${}_1\text{QS VI, 2-3}$), ily módon élve „*keresték Istent teljes szívvel és teljes lélekkel*” (${}_1\text{QS I 1-2}$). Megosztották egymással „*tudásukat, erejüket és javaikat*” (${}_1\text{QS I 11}$). Imádkozó, tanuló és liturgikus éltük elkülönült a jeruzsálemi templomtól és annak hivatalos kultuszától, „*elkülönülve az igaztalan, hamis emberek helyétől*” (${}_1\text{QS VII 13}$). „*Örök gyűlést*” tápláltak a föld és a gonoszság fiai iránt (${}_1\text{Q IX, 21}$) az ország és a gyűlölt emberek iránt, ez együtt járt azzal a határozott meggyőződéssel, hogy sorsuk egyedül Isten kezében van. A Közösségi Szabályzata egy himnusszal ér véget:

„Egy embernek sem fogok jutalmat fizetni a gonoszságért;

Jóssággal győzőm meg.

Mivel minden élet Isten ítélt meg

És Ő az, aki az embert jutalomban részesíti.” (${}_1\text{QS X 17-18}$)

Ezek az állítások, láthatóan, egyfajta elvárásnak tekinthetők azok számára, akik elmélkedésnek szentelték magukat. Ugyanakkor felhívom a figyelmet arra, hogy az elmélkedés nem tartozik a judaizmus általános jellemzői közé.¹⁴

A hierarchia tisztelete Qumránban szigorú és kötelező volt, a legmagasabb rangtól a legalacsonyabbig. Minden szektatag a „*rangjának megfelelően cselekedett*” (${}_1\text{QS VI. 22}$) – a „rang” kifejezés újra és újra előfordul –, és minden közösségi találkozónál, az asztalnál is, kötelező volt betartani ezt a „besorolást”, melyet évente ellenőriztek a Szövetség Megújításának ünnepén. Különbő csoportok alakultak ennek megfelelően, mint az esszénus rend lehetséges prototípusai. Vezérek voltak a Tsenium (a szerények és tiszták), a Hashshaim (a „némák”), a Hasidi Harishónim (a szentek és a vének), a Nigiyya Had Da’ath (a „tisztá elméjük”), és a Wattiqim („a pontosság emberei”). Ezeknek a szavaknak mindegyike jellemezte a rendet, az alapvető tanításukat, amelyre Isten szeretete, az erény szeretete, az embertársak szeretete volt jellemző.

A szekta intézményei közül a legjelentősebbnek tűnik a Közösség Tanácsa, vagy a Gyülekezet gyűlése.

¹³ Vermes, G.: uo.

¹⁴ Chirila, Ioan: *Qumran si Mariotis*, 14–53.

„A Közösség Tanácsában, a Törvénynek tökéletesen megfelelően 12 ember és 3 pap lesz, kiknek munkája igaz, becsületes, kedves, alázatos lesz. Megőrzik földbe vetett hitüket állhatatossággal és szelídséggel, és a bűnt igazságosan ítélik meg a szenvedés bánatának gyöttrődésével. Minden emberrel az „igazság és idő meghatározó szerepének színvonala szerint” (1QS VIII 1–4) fognak bánni.

Teológiai szintézis

Teológiájuk különös tiszteletet mutat a Törvény iránt, és a szombatot szigorúan betartották. Az ezoterikus tanításokat titkos könyvekben jegyezték fel. A test és lélek gyógyításának szakértői szintén kitűntek próféciákkal.

A lelki irányultságot az a 3 pap határozta meg, akiket segített 12 világi presbiter (idősebbek), és egy felügyelő, akinek a szerepe a püspökre emlékeztetett, aki intézkedett az úgynevezett csoportok mindegyikében. A megfigyelők ki voltak szolgáltatva felváltva vagy az érseknek vagy a teljes rend fejedelmének. A Tóra tanulmányozása kötelező volt mindenkinek, és megkövetelték annak helyes értelmezését is, amit egy sor lelki kommentárral kísérve adtak tovább azok, akiket úgy ismertek, mint helyes magyarázókat vagy az Igazság Tanítóit. A közösség tagjai várták egy új, mindent beteljesítő próféta megjelenését, aki véget vet ennek a korszaknak (MTörv 18,18). Prófétai utalásokat tartalmaz a fény és sötétség fiainak döntő háborújáról szóló tekercsük is.

Szívesen hittek a szabad akaratban, elutasították a testi feltámadás képzetét, egy tisztán szellemi túlvilági életet vetítettek előre.

A kutatók hangsúlyozták a qumrani irodalom és az őskeresztények gyakorlatának hasonlóságát. Ezek a párhuzamok kiterjednek a kereszttség szertartásának hasonlóságára a közös étkezések és a vagyonközösség tekintetében. A legérdekesebb az a párhuzam, hogy a szekta a 12 főnök által vezetett törzsre osztotta fel magát, hasonlóan az ősegyházhoz, ahol 12 apostolról beszéltünk, akik Jézus szerint 12 trónon ültek, Izrael 12 törzse fölött. Sok tudós úgy véli, hogy mind a qumrani irodalom, mind az őskereszténység tanításai közös forrásából indulnak ki, de nem mutatnak közvetlen hasonlóságot a judaizmussal, és nem mutatható ki közvetlen kapcsolat a qumrani közösség és az őskereszténység között sem. Nem könnyű feladat a belső fejlődésüket követni, ennek oka, hogy a hitüket nem fejtették ki szisztematikusan a hagyományos zsidó felfogással összevetve. Bizonyos értelemben a Két Lélekről szóló tanítás, mely a Közösség Szabályzatának része, kivételnek tekinthető, mivel az egyetlen doktrinális értekezés az ősi zsidó írások között.

A szövetség¹⁵

Mivel a judaizmus bármilyen megértéséhez a kulcs a szövetségről alkotott elképzelésből indul ki, biztonsággal tekinthető ez bevezetésnek az esszénus valláshoz. Az emberiség és a zsidóság története ilyen szövetségek egész sorozatát ismeri. Időről időre a zsidóság szent vezetői, Dávid és Joziás király a babilóniai fogság előtt (2Sám 7,2; 2Kir 23,1–3) és Ezdrás pap a Mezopotámiából való visszatérés után (Neh 8–10), meggyőzték őket, hogy a bűnbánat ünnepélyes szertartásával és a nemzet újrafelszentelésével emlékezzenek Istennel kötött szövetségekre; de ezek az ígéretek általában rövid életűek voltak.

Ez kétségtelenül egy Kr. e. 6. sz.-i elképzelés fejlődésének tudható be, melynek tárgya az „Új Szövetség”, amit nem annyira a közösségben kialakuló igényekhez szabtak, mint inkább minden zsidó személyiség belső átalakulásához, akik számára eddig Isten akarata másodlagosnak számított.

Ugyanez a szövetségi ideológia szolgált a qumrani közösség alapjául is. Az esszénusok végidőbeli „maradék”-nak tekintették magukat. Izrael megtérítőivé váltak (cf. CD IV, 2; 4QS₂₆₆ fr. 5.i), és a megtérés jutalmaként a Igazság tanítóit küldték, hogy „új Szövetséget” hozzanak létre, az Izrael és Jahve közötti örök szövetséget. Meggyőződtek arról, hogy egy olyan Közösséghez tartoztak, mely egyedül értelmezte helyesen a Szentírást, az övéké volt a „*törvény utolsó értelmezése*”, és a pusztába azért vonultak ki, hogy a Biblia tanulmányozásának szenteljék magukat. Eredeti értelmezés nélkül lehetetlen volt helyesen értelmezni a Tórát. A Tóra magyarázatát a babilóniai fogság utáni két vagy három századon keresztül a papokra és levitákra bízta.

A szekta szigorú nézeteinek megfelelően, a Szövetség iránti hűség nemcsak a Törvénynek való engedelmisséget jelentette, hanem mindennek a megtartását, amit Isten „Mózes keze által nekik adott”, valamint az „összes” szolgája, a Próféták” által (4QS I, 2–3). A Próféták a mózesi Törvény lényegét közvetítették a rabbik felé. A proféták nemcsak erkölcsi tanítást adtak, hanem az eszkatologikus valóság közvetítői is voltak. Ezért a közösség értelmezése szerint a Törvényt a profétákon keresztül lehet helyesen értelmezni. A proféták tanításának tanulmányozása volt az Igazság Tanítóinak legfontosabb képessége. A választott néphez való tartozás az életszentség gyakorlását jelentette az Ószövetség értelmében a Szövetség közösségében. A qumrani esszénusok számára ez azt jelentette, hogy az „Új Szövetségre” csak beavatottak jogosultak, akiket Isten kiválasztott. „Isten adta kiválasztottjainak, hogy örököljék a szentek sokaságát. Ő társult a magasság fiaival, hogy a Közösség Tanácsában jelen legyen, a Szentségek Házát megalapítsák, egy örök ültetvényül szolgáljanak minden eljövendő kor számára. (4QS XI, 7–9). Hitet táplálva az isteni

¹⁵ Vö. Vermes, G.: i. m., 67–72.

gondviseléshez ragaszkodtak, a kegyelem hatásának tekintették, hogy a „sokaság” számára megszerezhetik az egek uralmát a teljes örökkévalóságból. Az igazság lelke irányította őket a választás, a fény útjain, miközben azok, akik nem lettek kiválasztva, arra ítéltettek hogy a sötétség ösvényein tévelyegjenek. Ez a meggyőződés az egyéni választás és predestinációval, a jó és rossz közötti különbségtétel pontos ismeretével kapcsolódott össze, s ez eredményezte azt, hogy más csoporttal összeférhetetlenek voltak.

Egy másik fontos esszénus tanítás volt, hogy Isten segítsége nélkül lehetetlen a Törvényhez hűségesnek lenni és szentségben megmaradni. Úgy vélték a megértés, a tudás és a bölcsesség mind Istentől származnak.

Isten imádságos kiengesztelését a qumráni szektagok az életszentségükön keresztül próbálták elérni, A Mózes által előírt prancsok szigorú betartására törekedtek mindenféle módon és minden időben. A földi liturgiát az angyalok seregének mennyei templombeli kórusa földi másának képzeltek el.

A szektagok szigorú, hierarchikus rendben gyülekeznek a szolgálatra; először a papok, rendjük és osztályuk szerint, majd a leviták és végül Isten közösségének minden embere. Isteni áldás után a papok elismélik Isten nagy tetteit, amelyek Izrael iránti szerető gondoskodásának jelei voltak, és a leviták felidéztek Izrael Isten elleni lázadását is. Ezt a bűnbánatot egy nyilvános bűnbeismerés követte, mely megfelel a megtértek közösségének.

A szövetség megújítása volt az egyedüli szertartás, melyet Közösségi Szabályzata és a Damaszkuszi Írat részletesen tárgyal. Három másik témakörben a qumrani források többet kínálnak nekünk: szertartások leírásait, templomi imádságokat és szent ételt. A körülmetélést, amelyet gyakoroltak, csak a gyerekszülést követő női tisztátalansággal kapcsolatban említik. Josephus utal arra, hogy az esszénusok naponta kétszer vettek rituális fürdőt étkezések előtt, melyet ő „keresztelési szertartásnak” tekintett.

Az esszénus közös étkezés a harmadik különleges téma, amelyet vizsgálnunk kell. Már beszéltünk erről korábban, de egy dologról még szólni kell, és mivel a szabályok a napi étkezésekkel vannak kapcsolatban, ugyanakkor utalnak a messianisztikus étkezésre is, nyilvánvalóan az Új Szövetséggel lehet párhuzamba állítani, mint annak előképét. Mint ahogy jól ismert, hogy Máté evangélista az Utolsó Vacsorát az eszkatologikus ünnep prototípusának tekintve idézte Jézust:

„Mondom Neked, nem iszom a szőlő terméséből, amíg újat nem iszom veled Atyám Királyságában.” (Mt 26, 29).

Már beszéltünk az eszkatológiáról, szólnunk kell arról is, hogy az esszénus szekta abban az eszkatologikus forrongásban született meg, melyet a próféták előre megjövendöltek és aminek eljövetelét várták. Előre látták azoknak a prófétai elvárásoknak a beteljesülését közösségük történetében, melyet az igazság elismerésének tekintettek.

Minthogy a halál utáni életet bizonyosnak tekintették, és ez a tanítás fontos helyet foglalt el a tanításukban, jöllehet a bibliai kor sok évszázadán keresztül nem nagy figyelmet fordított erre a tanításra. Mint ahogyan a legtöbb ember az ókorban, ők is azt hitték, hogy a halál után az igaz és a gonosz egyformán a misztikus létbe, a Seolba jut, az alvilágba, ahol még Isten is elfeledkezik róluk. Később, az Antiochus Epiphanes üldözésének idejében tapasztalt vértanúság után foglalkoztak a feltámadással, melyet az igazak, akik szabad akaratukból adták életüket Istenért és vallásukért, jutalomként kapnak. A Közösség Szabályzata tisztázza az igazak jutalmát és a gonoszok büntetését, mondván: „az örökké tartó öröm és véget nem érő dicsőség koronáját nyerik el az igazak”, míg a bűnösöknek „örök kínban és megsegyenülésben lesz részük és tűzében pusztulnak el”.

A Holt-tengeri tekercsek, melyek az Újszövetségben bemutatott eseményekig vezetnek vissza, hozzájárultak ahhoz, hogy megértsük a kereszténység zsidó hátterét.

Produced with Scantopdf

VILÁGI HATALOM ÉS VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK A MAKKABEUS-FELKELES UTÁN



FRÖHLICH IDA

A Makkabeus-szabadságharc eseményeit elbeszélő források szerint a felkelés Kr. e. 164-ben helyi konfliktusból tört ki.¹ A felkelés kezdeteiről részletesen beszámoló IMakkabeusok szerint Mattatjahu és fiai, akik a pogány áldozat megtagadása után a júdai pusztaságba menekültek, ottani működésük kezdetétől fogva élvezték egy vallásos csoport, a haszidok támogatását. A haszidizmust a Kr. e. 2. sz. közepén mint új jelenséget ismerjük meg az ókori zsidó vallás és társadalom történetében.² A csoport vallásosságának és hagyományokhoz való ragaszkodásának, jámborságának lényege a mózesi Törvényhez való ragaszkodás volt. A mózesi Törvény abban az időben lényegében az ország 'alkotmánya' lehetett. Ezra idején és küldetésének eredményeként, föltehetőleg a Kr. e. 4. sz. elején, vélhetően ezt a gyűjteményt hagyták jóvá mint az autonóm terület életét szabályozó *corpus*t,³ és ez volt érvényben a perzsa uralmat követően, a ptolemaida, majd a szeleukida birodalom kereteiben élő júdai lakosság számára, egészen az ún. hellénista reformig (Kr. e. 170-es

¹ Legfontosabb forrásaink a Makkabeusok 1. és 2. könyve címmel ismert deuterokanonikus ószövetségi könyvek. A két forrás különböző hosszúságú periódust dolgoz fel a felkelés előzményeit jelentő eseményektől fogva. Rajtuk kívül Dániel könyvének egyes részletei szolgálnak forrásul a felkelés eseményeihez. Josephus Flaviusnak a Makkabeusok 1. könyvén alapuló elbeszélése nagy történeti összefoglalójában (Ant XII.6–11) néhány eredeti forráson alapuló részt is tartalmaz.

² A haszidokról ld. Büchler, A., *Types of Jewish Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.: The Ancient Pious Men*, London 1922, Repr. New York 1968; Davies, P., „חסידים in the Maccabean Period”. *JJS* 28. (1977) 127–40.

³ A hipotézist ld. Frei, P.–Koch, K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, Fribourg, Universitätsverlag 1984. Újbóli összefoglalása: Frei, P., „Persian Imperial Authorization: A Summary”, in: Watts, J. W. (ed.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBLSS 17, Atlanta, GA: SBL 2001, 5–40. A kötetben olvasható vitacikkek közül kiemelendő. Blenkinsopp, J., „Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?” in: Watts, J. W. (ed.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBLSS 17, Atlanta, GA: SBL 2001, 41–62.

évek). A reform egyébként nemcsak a jeruzsálemi főpapság válságát és új, 'görög' szokások bevezetését jelentette, hanem átfogó polgárjogi reform szándékát is a szeleukida kormányzat részéről. Jeruzsálemet már Jászon alatt hellénisztikus városállammá alakítják az antiokhiái polgárjog bevezetésével (2Makk 4,9).⁴ A jogok a polgárok számára adókedvezményeket jelentettek. Polgárjogot azonban nem mindenki nyert: a kedvezményezettek a hellénisták, vagyis a görög intézményeket és szokásokat elfogadók és támogatók, míg a korábban érvényes vallási joghoz ragaszkodók és a vidéki lakosság másodrendű polgárokká váltak. Utóbbi csoport háromféleképpen reagálhatott az intézkedésekre: csatlakozhattak a hellénistákhoz, a mártíromságot választották, avagy a menekülés mellett döntöttek (elrejtőzésre a júdai pusztaság természetes mészkőbarlangjai nyújtottak kiváló lehetőséget).

A Makkabeusok elbeszélése szerint Mattatjahu és fiai a király parancsának megszegése után a júdai dombvidékre menekülnek, ahol a haszidok (*szünagógé tón aszidaion*) csoportja fogadta őket (1Makk 2,42). 1Makk 2,29 említi, hogy „Akkoriban sok igazságot és jogot kereső ember vonult a pusztába, gyermekeivel, feleségével és nyájával együtt, hogy ott letelepedjék, mert a baj rájuk nehezedett”. Ezek nem feltétlen voltak azonosak a haszidokkal, akiket a forrás megkülönböztetett csoportként említ. A kitelepülők feltehetőleg életforma-váltók voltak, akik az új polgárjogi rendszer szerint addigi jogait elvesztették, és a városokon kívüli megélhetést kerestek, ahol az új rendelkezések nem sújtották őket. A források szerint a haszidok csatlakoztak a fegyveres felkeléshez – a valóságban bizonyára éppen fordítva történt, a menekült papi család csatlakozott hozzájuk – hiszen a felkelés kezdetén a haszidok adták annak haderejét. A csoport elnevezése (*szünagógé tón aszidaion*) egyrészt megkülönböztetett csoportra utal, másrészt a tagok különleges ragaszkodására a vallási előírásokhoz. Ők egyébként már korábban kezdhették a fegyveres ellenállást: 1Makk 2,29–38 ezer zsidó lemeszárlásáról értesít, akik Jeruzsálemen kívül barlangokban rejtőztek el, hogy vallásuk előírásai szerint élhessenek, és akik nem voltak hajlandók harcolni szombaton, még támadás idején sem, nehogy megszegjék a Törvényt. Az első közlés tehát szigorú szombat-tartásukról értesít. Ezt változtatja meg a Makkabeus-család csatlakozása után Mattatja szombat-értelmezése, amely szerint életveszély esetén lehet harcolni szombaton is (1Makk 2,41). A haszidok feltehetőleg más csoportokkal együtt alkották a felkelés fegyveres erejét.

1Makk elbeszélése alapján úgy tűnik, hogy a haszidok csak a megfelelő vezetőre vártak, akik katonai és vallási szempontból egyaránt megfelelnek, így a Makkabeus-családnak egyenes útja vezetett volna a főpapi székhez, lévén jogos pretendensei a tisztségnek, egyedüli alternatívát jelentve más esetleges jelöltekkel szemben. Valójában nem így volt. I. Démétriosz Szótér (Kr. e. 162–150) évekkel a felkelés kezdete után egy Alkimosz nevű papot

⁴ Bickerman, E., *Der Gott der Makkabäer: Untersuchungen über Sinn und Ursprung der Makkabäischen Erhebung*, Berlin, Schocken 1937; Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, Temple 1970, 152–174.

nevezett ki főpapnak, akit Babilóniából küldött vissza Bakkhidész kíséretében – utóbbi az Eufratész-vidék ugyancsak újonnan kinevezett kormányzója volt.⁵ A kormányzó feladata a felkelés elfojtása volt, Alkimoszé pedig, hogy legitim főpapként kormányozzon. Alkimosz ároni származású volt, és a haszidok nem is emeltek szót ellene. Részt vettek a Bakkhidésszel és Alkimossal folytatott tárgyalásokon, és a békekötés mellett foglaltak állást, Alkimosz azonban, ismeretlen okból, kivégeztetett közülök hatvanat – ekkor fordultak vissza Júdához, hogy folytassák a háborút (1Makk 7,12–16). Az Alkimossal való konfliktus oka és lefolyása ismeretlen – tény azonban, hogy a haszidok csak ez után szakították meg kapcsolataikat a származása és kinevezése folytán legitimnek számító Alkimossal.

A kutatók egyetértenek abban, hogy a haszid csoport a felkelés éveit megelőzően hosszabb előtörténetre tekintene vissza, hiszen az Alkimossal való tárgyalásnál már önálló tekintélyes csoportként tűnik fel „az írástudók” között (1Makk 7,12).⁶

„A 153. esztendő második hónapjában”, azaz Kr. e. 159-ben Alkimosz elrendelte a első templomudvar falainak lerombolását. Célja ezzel az lehetett, hogy a szentély látogatását idegenek számára is lehetővé tegye – tehát a hellénizáló irányzat újabb lépése lett volna. Terve véghezvitelét hirtelen betegségét, agyvérzését követő halála akadályozta meg (1Makk 9,54–56). Halálát 1Makk isteni büntetésnek tartja a templomfal lebontásáért. Másutt úgy említi, mint aki „beszenneyezte magát” az üldözésekkel (2Makk 14,3).

Júdásnak nem volt hivatalos címe. Josephus úgy tartja, hogy Júdás voltaképpen követte a Szeleukidák által kijelölt főpapot, Alkimoszt (Ant XII.13.6, 14.2).⁷ Bét-cúri győzelme után Júdás rendelkezéseket tesz a szentélyt illetően. Az általa kijelölt papok tisztítják meg a szentély területét (miközben Júdás csapatai biztosítják a területet a fellegrvárból jövő támadások ellen). A megszenteltségtenített oltár használatát vagy kicserésését illetően ugyanazon papok tanácsa dönt, majd a 148. esztendőben a kilencedik hónap – azaz a Kiszlév hónap – huszonötödik napján ismét az előírásoknak megfelelő áldozatot mutatnak be a szentélyben (1Makk 4,42–53). A szentély megtisztítása és újraszentelése is politikai és vallási aktus egyben.

Nem ismeretes, hogy az újraszentelés idején és azt követően volt-e (akár hellénista) főpap a jeruzsálemi szentélyben. A cím, amelyet Júdás halála után évekkel a helyébe vezetőként lépő fivére, Jónátán szerez, nem papi, hanem közigazgatási, ugyanis meridarkhosz

⁵ 1Makk 7,9 és 2Makk 14 alapján Kr. e. 161 és 159 között tölthette be hivatalát. 1Makk szerzője elítéli mint a „hitüktől elpártolt, istentelen” zsidók vezetőjét (1Makk 7,5). Neve a héber Jákim (Eljákim) névből származhat.

⁶ R. Beckwith a Kr. e. 3. sz. közepére teszi a farizeus–haszid szakadást, ld. Beckwith, R. T., *The Pre-history and the Relationship of the Pharisees, Sadducees and Essenes: a Tentative Reconstruction*. RevQ 11 (1982) 3–46.

⁷ 1Makk 9,54–56 viszont úgy tartja, hogy Alkimosz Júdás után halt meg – ebben az esetben Júdás idején nem lett volna intersacerdotium.

lesz (161–145). Jónátán politikai vezetőként küld követséget Rómába és Spártába, 'barátság és szövetség' megkötésére (1Makk 12,1–23). Az adatokból úgy tűnik, hellénista államként akarja országát elismertetni. Beszédese a Rómába küldött követek nevei is, a nyilván hellénista (a görög és talán a latin nyelvet bizonyára jól ismerő) Antiokhosz fia, Numeniosz és Jaszon fia, Antipatrosz (1Makk 12,16). Jónátánt a követek ugyan mindkét helyen főpaprak nevezik, ezzel a címmel azonban Jónátán valószínűleg nem rendelkezett, és csak a krónikás utólagos hozzáadása lehet.⁸ Jónátánnak egyébként semmiféle, a kultusszal kapcsolatos intézkedése nem ismert, annál inkább katonai akciói, amelyek az általa irányított terület megnagyobbítását, a tengerparti városok meghódítását célozták.

A Kr. e. 145-ben Jónátán helyébe lépő Simon ügyes politikájával néhány év alatt eléri, hogy Démétriosz király rábízza a terület adószedését, egyszersmind kedvezményeket is adjon az adóval kapcsolatban. Simon 142-ben nyeri el a főpapi címet, amely, a hagyományoknak megfelelően a terület képviseletét és a szentély fölötti felügyeletet jelenti. Az aktust a felkelésről beszámoló zsidó források, a Makkabeusok könyvei és Josephus is a régi alkotmányos rend győzelmeiként értékelik (1Makk 13,41–42; Jos Ant XIII.6.7). A címet azonban (és a vele járó jogokat és köteleességeket) a birodalmi rend szerint Simon a szeleukida uralkodótól kapta meg. Más kérdés, hogy a Makkabeus-családból származó főpaprak lehetősége volt a Törvény szerinti alkotmány helyreállítására.

Simonnak állítólag pénzverési joga is volt (1Makk 15,6), azonban pénzt valószínűleg nem veretett, az ő idejéből származó pénzlelet nem maradt fenn. Az uralmáról szóló források inkább militarista igényeiről és területszerző politikájáról értesítenek. Az ország területe és etnikai összetétele már Simon alatt sem volt azonos a perzsa kori júdai állam területével és jellegével. Megváltozott a tengerparti rész etnikai képe: erre utal az értesítés Joppa „pogány” lakosainak kiűzéséről (1Makk 13,11), és zsidók telepítéséről. Simon és utódai célja a tengerhez vezető kijárat megszerzése és megtartása volt. (v.ö. 1Makk 12,43–48), ezt szolgálta a Joppa–Jeruzsálem útvonalon fekvő, stratégiai fontosságú Gezer (= Gazara) megszerzése is (1Makk 13,43–48).

A királyi rendelet után néhány évvel, Kr. e. 140-ben a nép és a papok Simont fejedelmüké és főpapjukká kiáltják ki. A választást maguk is ideiglenes jellegűnek tarthatták, mivel a forrás hozzáteszi, addig legyen hadvezérük (*sztratégosz*) a terület kormányzója (*etmarkba*) és a szentély irányítója, „míg föl nem lép egy hitelt érdemlő próféta” (1Makk 14,41–43).

A választás hátterében a II. Démétriosz szeleukida uralkodó elleni párthus támadás állt (Démétriosz a népgyűlés idején valószínűleg már perzsa fogságban volt). Simon bíbort és aranyat viselhetett, hozzájárulása nélkül nem volt összehívható semmilyen gyűlés, rendeleteinek nem lehetett ellentmondani (1Makk 14,42–47). VII. Antiokhosz Szidetész 138-

ban megerősítette ezeket a jogokat (mindamellet Szeleukidák csak 129-ben, Jóhannész Hürkanosz uralkodása idején hagytak fel adó-követeléseikkel). Simont két fiával együtt veje, Ptolemaiosz ölette meg egy lakomán. Ptolemaiosz – aki, neve alapján valószínűleg nem volt zsidó – az esemény után Philadelphiába (Amman) menekült, Zénón helyi uralkodóhoz. Simon uralmának zsoldos-lázadás vetett véget.

Az utód Simon harmadik fia, Jóhannész Hürkanosz volt, aki apja uralkodása idején már Gezer parancsnoka volt. Uralkodása 31 évig tartott (135–104). Működését a görög nyelvű források arkhé-nak (uralom) nevezik.⁹ Világi és vallási tekintélyt egyaránt képviselt. Önálló pénzverést folytatott, habár csak bronzpénzei ismeretesek, melyek a következő héber feliratokat viselik: „Jóhanán főpap és a zsidók tanácsa (הכהן הגדול)”, valamint „Jóhanán főpap, a zsidók tanácsának (דחבר היהודים) feje”.¹⁰

129-től, Antiokhosz Szidetész szeleukida uralkodó halála évétől Jóhannész hódító politikába kezdett. Erre az időre esett szíriai hadjárata is, amely egybeként a transzjordániai Madeba elfoglalását eredményezte. A következő évben tört be az északi területre, és pusztította el a samaritánusok Gerizim-hegyi szentélyét, foglalta el délen Mariszát és Adorát. Déli hódításait az edómiak erőszakos térítésére (körülmételés) használta fel. Uralma során összeütközésbe került a nabateusokkal is, ami a déli kereskedelmi útvonalak ellenőrzésére tett kísérletét jelzi. Josephus értékelése, amely szerint Jóhannész Hürkanosz minden adományt megkapott, hiszen egy személyben volt főpap, király, és próféta, valójában a Hasmóneus-ház uralmát igyekszik legitimálni, amely uralom ellen alattvalóinak lehetnek (és joggal) ellenvetéseik, mind az uralkodók származását, mind politikájukat illetően.

I. Arisztobulosz (104–103) uralkodásának egyetlen éve alatt egyetlen nagyobb vállalkozásba kezdett, az északi Iturea területére, ahol az ottaniakat erőszakos körülmételésre kényszerítette. Az erőszakos térítések mind Jóhannész Hürkanosz, mind Arisztobulosz uralma alatt a területnövelések legitimálását jelentették. A meghódított területek lakossága ugyanis a körülmételkedés után már vallási tekintetben is a jeruzsálemi szentélyhez tartozott, és a Tóra előírásainak engedelmeskedett. Az északi samaritánus szentély elpusztítása pedig a rivális szentély (valamint a rivális főpap és papság) megszüntetését jelentette.

Alexandrosz Jannaios már a Hasmóneus-hagyományoknak megfelelően (ám a korábbi zsidó hagyományban szokatlan módon) lett főpap és király. Viharos kezdetű uralma sok katonát igénylő állandó hadjáratokkal járt. Josephus nyomán a király a zsidó hagyományba mint a görög városok és a pogányság ellen következetesen harcoló uralkodó vonult be – valójában azonban harcai vagy védekezést jelentettek (uralma kezdetén a Ciprusról betörő egyiptomi Ptolemaiosz Lathürosz ellen harcolt, aki Akkot akarta hídfőállásának megsze-

⁹ Jos Ant XIII.8.4.

¹⁰ Meshorer, Y., *Ancient Jewish Coinage*, 2, New York 1982.

rezni, majd csaknem egy évtizedig viselt háborút III. Démétriosz Eukairosz szeleukida uralkodó ellen, akit viszont a saját népéből való farizeusok hívtak be ellene, és akit a nabateusok is támogattak), vagy pedig kulcshelyzetű helyek megszerzésén fáradozott. Mindenesetre helyzetének megszilárdítása után ő is a monarchia területének kiterjesztését tekintette feladatának. Sikerült megtartania a tengerparti sávot. III. Démétriosz és a nabateusok visszaszorítása után (83–76 között) Jannaios a Golántól Moábig terjedő vidék ura lett, olyan városoké is, mint Gerasza, Gamala és Pella. Országában erődök hálózatát létesítette – ennek része volt a Josephus által említett három híres erőd, Hürkania, Alexandreion és Makhairosz, valamennyi a Jordánon túli terület ellenőrzésére (Jos Ant XIII.15).

Az, hogy mind Jannaios, mind pedig két közvetlen elődje kettős (héber és görög) neveket viselkednek, árulkodó jel a hasmóneus királyság hellénizálódására. Jannaios kétféle pénzt veretett, görög és héber feliratú érméket. A héber feliratú pénzek Jónátán főpapnak nevezi magát, görög pénzein viszont az Alexandrosz nevet használja. Újravert pénzein a zsidók heber-jét is említi, (ezeket föltehetően a farizeusokkal való nevezetes összeütközése után verette, és a viszonyok változását jelzik).¹¹ Görög és arámi pénzei valószínűleg a nem zsidó alattvalói – elsősorban nagyszámú görög zsoldosa – kedvéért készültek. Kis súlyú pénzei gazdasági nehézségeket sejtetnek. Mindazonáltal Alexandrosz Jannaios uralkodásának végére a hasmóneus állam a régi dávidi határoknál nagyobb területre terjedt ki.

A hasmóneus királyság kezdettől fogva militarista jellegű volt. A szabadságharc győzelme után a harcok folytatódtak, immáron a területszerző politika érdekében. A hasmóneusok a jeruzsálemi szentély (és a főpap) fennhatóságát a megszerzett területekre is kiterjesztették. Ugyanakkor a hasmóneusoknak mint főpapoknak több olyan tevékenység is fölroható, amelyek nem egyeztethetők össze főpapi tisztségükkel. Mindenek előtt származásuk volt problematikus, amely egészen bizonyosan nem volt cádoqi.¹² A család, mint azt a Makkabeusok könyvei és Josephus egybehangzóan említik, Modainban élő vidéki papi család volt, és nem volt kapcsolata a papság elitjét jelentő jeruzsálemi cádoqi családokkal. Nem cádoqi származásúakként a család tagjai legálisan nem tarthattak igényt a főpapi címre (ez lehet az oka a Jónátánnal és Simonnal kapcsolatos utalásoknak a prófétai tekintélyre). Hadvezérként azonban legális főpap sem működhetett volna, hiszen számára előírás volt, hogy nem hagyhatta el a szentély területét. Ágyasokat – mint azt Josephus Flavius írta Alexandrosz Jannaioszról¹³ szintén nem tarthatott volna, hiszen házasságát, így feleségének

¹¹ Meshorer, Y., *Ancient Jewish Coinage* 1–2, New York 1982.

¹² IMakk 2,1–4 és Jos Ant XII.6.I Jójárib papi nemzetségéből származtatják a családot.

¹³ Jos Ant XIII.14.2 írja le Alexandrosz kegyetlen bosszúját a farizeusok ellen, 800 farizeust keresztre feszítését, amit Alexandrosz végignézett, miközben ágyasaival együtt a szabadban lakomázott.

származását is szigorú előírások szabályozták (nincs arról adat, és bizonyára nem véletlenül, hogy a Hasmóneus-uralkodók feleségei papi családokból származtak volna). Az ágyasokat illetően az uralkodó Alexandrosz Jannaiosz – és talán elődei – számára is föltehetően a Dávidról és Salamonról szóló hagyomány szolgált példaként, főpapokként azonban megengedhetetlen volt számukra hárem tartása.¹⁴ Talán az is hellénista szokást tükröz, hogy Alexandrosz Jannaiosz utódjául feleségét jelölte régensként.

A hasmóneus érát mint a vallási irányzatok, szekták virágzásának korát szokás emlegetni. Az ekkortól kezdve sűrűn emlegetett irányzatok azonban jóval korábbi időszakban születtek. A haszidok a felkelés kezdetén már fennálló csoportként tűnnek fel, korábbi törtenetükre vonatkozó források nem maradtak fenn. A hasmóneus érában hirtelen kivirágzó szekták előzményei azonban egészen bizonyosan mind a perzsa korra nyúlnak vissza. Josephus a három haireszisz-t – a farizeusok, a szaddukeusok és az esszénusok irányzatait – először Jónátán uralmával kapcsolatban említi mint abban az időben már meglevőket (Ant XIII.5.9).

Az említett irányzatok közül egynek, az esszénusoknak maradt fenn saját írott hagyományuk, a Wadi Qumrán barlangjaiban talált kéziratleletek formájában. Az irányzat létrejöttéről az egyik itteni mű, a Damaszkuszi Írat (CD)¹⁵ tudósít – természetesen nem tényszerű följegyzések, hanem bibliai utalásokkal átszőtt allegorikus formában. A mű szerint „háromszázkilencven évvel azután, hogy [Isten] Nebukadneccár, Babel királya kezébe adta volt” népét,¹⁶ „megvizsgálta őket, és ültetvény gyökerét”¹⁷ sarjasztotta Izraelből és Áronból, hogy örökösként birtokba vegye országát, és talajának bősége által kiviruljon”. Ezt követően a csoport húsz évig tévelyeg, és olyanok, „mint a vakok, az úton tapogatózó”, míg nem Isten, megértve tetteiket, hogy teljes szívvel kutatják Őt, vezetőt állított nekik az Igaz Tanító személyében. Az Igaz Tanító pap lehetett, mivel a szöveg irányító szerepet tulajdonít neki a Törvény előírásainak értelmezésében („hogy az térítse őket az Ő szíve szerinti

¹⁴ Dávid háreméről 2Sám 3,2–5, 5,13–16, Salamon háreméről 1Kir 11 tudósít. A főpap életvitelét és házasságát Lev 21,10–15 szabályozza.

¹⁵ A mű összefüggő szövege már jóval a qumráni szövegek megtalálása előtt ismert volt, a kairói Ezraszinagoga genizájából származó kora-középkori kézirat alapján. Kiadása: Schechter, S., *Fragments of a Zadokite Work. Edited from Hebrew MSS in the Cairo Geniza Collection. Documents of Jewish Sectarians* 1, Cambridge 1910.

¹⁶ Tehát Kr. e. 586 után; ekkor foglalta ugyanis el Jeruzsálemet II. Nabú-kudurri-uszur újbabilóni uralkodó, és tette Júda királyságát birodalma egyik tartományává. A hódítással kezdődően a júdai lakosság nagyobb csoportjait telepítették át Mezopotámiába. Jeruzsálem elfoglalásának évét tartja a zsidó hagyomány a 'babilóni fogság' kezdetének (noha az áttelepítés nem egy évben történt; sőt, előkelő túsok egy nagyobb csoportját még korábban, 597-ben vitték el). A szövegben olvasható 390-es szám bizonyára Ezékiel könyvéből származik: a próféta 390 (más szövegváltozat szerint 190) napig fekszik egyik oldalán Izrael háza bűneiért vezekelve, és 40 napon át Júda bűneiért. A napok az értelmezés szerint éveket jelentenek (Ez 4,4–6).

¹⁷ Ültetvény, palánta, hajtás, avagy fa gyakori őszövségi jelképei dinasztiák és népek életének – fennmaradásuknak, elpusztulásuknak avagy újjászületésüknek, ld. pl. Dán 4; Ez 31; Iz 11,1–9.

útra”). A Tanító az irat szerint különleges tudással rendelkezett, amelyet föltehetőleg a szövegek különleges értelmezési módja segítségével nyert: „Az pedig tudtul adta a későbbi nemzedékek számára, hogy mit tesz (Isten) az utolsó nemzedékben a pártütők gyülekezetével, vagyis az útról letérőkkel” (CD I.11–13). A huszas szám valószínűleg ismét szimbolikus értékű, éspedig az ideálisnak tekintett negyvenes periódus¹⁸ fele. A Damaszkuszi Irat a csoporttal szembenállókként említi „az útról letérőket”. Az út-szimbolika a Damaszkuszi Iratban, de más esszéus szövegekben is mindig a Törvény betartásával kapcsolatos magatartás metaforája. A helyes úton járás vagy az útról való letérés a Törvény betartásának helyességét avagy helytelen gyakorlatát jelenti (a „helyesség” megítélése természetesen esszéus mérce szerint történt). Az „árulók gyülekezete” élén álló személy a Gúnyolódó¹⁹ volt, „aki Izraelnek 'a hazugság vizeit csepegtette’,²⁰ és úttalan pusztába vezette félre őket, lealacsonyítva az örök magasságokat, letérítve az igaz ösvényekről, és elmozdítva a határt, amelyet az elődök vontak öröklött birtokukon” (CD I.14–16). A Damaszkuszi Irat szerzője és annak közössége szerint helytelen törvény-gyakorlatot folytató csoport tevékenységét számos más, bibliai eredetű metafora jelzi még. A szöveg üldözést és a két csoport közötti rivalizálást is említ (CD I.21).

Kérdés, kiket takar a hitszegők gyülekezete, és mikori időre utal a szöveg? Ki a Gúnyolódó? Ha a szöveg kronológiáját követjük, a megtérő mozgalom pontosan 196-ban indult volna, és húsz év múlva, azaz 176-ban lépett volna fel az Igaz Tanító, aki folyamatos működésével irányt mutatott a csoportnak. Mint azt már megjegyeztem, a szövegben említett számok szimbolikus értékek, azok alapján pontos dátumokat meghatározni lehetetlen – orientáló értékük azonban mindenesetre van. A Damaszkuszi Irat kronológiai adatai meglepően közel állnak a Makkabeus-felkelés és a Hasmóneus-uralom elejének dátumaihoz. A szövegben említett Gúnyolódó a „többiek” vallási vezetője, halakájával ugyancsak irányt szabó személy – minden bizonnyal főpap – lehetett. Ilyenként több személy is szóba jöhet. Elsőként Alkimosz, akivel, mint tudjuk, a haszidok rövid egyezkedés után szakítottak. Lehetséges személy még Alkimosz anonim utóda (ha ugyan volt ilyen, és Alkimosz halála után nem maradt a főpapi szék betöltetlen Simon idejéig). A harmadik pretendens valamelyik hasmóneus uralkodó lehet. Tudjuk, hogy közülük csak Simon kapott főpapi címet a szeleukida uralkodótól, azonban az is ismeretes (legalábbis a források így állítják be, és

¹⁸ A negyven, ennek többszöröse vagy éppen törtrésze gyakori a bibliai szám-használatban. Negyven évig tartott a hagyomány szerint a pusztai vándorlás. A legmagasabb életkornak tekintett 120 éves periódus (Gen 6,3) ugyancsak a 40 többszöröse (3x40); hasonlóképpen a 480, amely az Exodus és a jeruzsálemi szentély felépítése között eltelt idő (1Kir 6,1). A Bírak könyve a nyugalom periódusait 40 évben vagy ennek többszörösében határozza meg (Bír 3,11.30; 8,28).

¹⁹ V.ö. Iz 28,14.

²⁰ Vagyis: hazugságot tanított. A tanítás mint harminc csepegtetése a termőföldre, avagy a tudás mint víz, forrás – rendszeresen használt nyelvi metafora az Ószövetségben és a qumráni iratokban.

működő főpap hiányában így is kellett lennie), hogy mind Júdas, mind Jónátán hoztak a kultusszal (és talán a törvény-értelmezéssel is) kapcsolatos intézkedéseket. Lehetséges tehát, hogy a Damaszkuszi Irat kritikája a hasmóneus főpapoknak szól, és egy olyan csoport véleményét tartalmazza, amely már a felkelés ideje előtt elhatározta magát mindenfajta idegen hatástól, saját törvény-értelmezésére hagyatkozva. Hogy ez a csoport azonos volt-e a haszidokkal, sem nem cáfolható, sem nem bizonyítható egyértelműen.²¹

Mindenesetre az 'esszénus' elnevezés (melynek etimológiáját illetően ma sincs konszenzus a tudományban) igen valószínű eredete a 'haszid', azaz 'jámbor' elnevezés arámi alakja (haszja). Az is tény, hogy Jónátán ideje után a haszidok eltűnnek a felkeléssel és a dinasztiaival kapcsolatos forrásokból. A haszidok nyilvánvalóan szakítottak a Hasmóneusokkal. Kifogásaik a hasmóneus uralkodó-főpapok gyakorlatának azon tényein alapulhattak, amelyeket a dinasztia tevékenységének ismertetése végén felsoroltam, és amelyek nem voltak összeegyeztethetők a főpapi tisztséggel.

A Damaszkuszi Iraton kívül az esszénus irodalomnak vannak más olyan darabjai is, amelyek bizonyára a hasmóneus főpapok avagy a szentély kritikáját tartalmazzák. A Templomtekercs²² hosszú előtörténettel rendelkező, összetett mű, melynek hagyománya egészen a Kr. e. 4. sz.-ig nyúlhat vissza. Az irat Tóra-interpretációk gyűjteménye, tematikus elrendezésben. A szöveg stílusa nem homogén, többszöri átdolgozás nyomait mutatja. Az irat legnagyobb részét a szentéllyel és áldozatokkal kapcsolatos előírások magyarázata teszi ki – ez a rész implicita a jeruzsálemi szentéllyel kapcsolatos polémiaát tartalmaz; arról szól, milyennek is kel(lene) lennie a szentély épületének, az áldozatok rendjének, illetve milyen lesz majd az a szentély, amely felépül „a szerint a szövetség szerint, amelyet Jákobbal kötöttem Bét-Élben” (XXIX.10). Hasonló módon polémikus a Deuteronomium ún. király-törvényeit magyarázó rész. A király személyével és hivatalával kapcsolatos magyarázatok feltehetően a hasmóneus királyság idején keletkeztek,²³ valószínűleg Jóhannész Hürkanosz idején. A Templomtekercs előírásai szerint a király zsidó legyen; „ne tartson sok feleséget; ne szerezzen magának sok aranyat és ezüstöt; serege álljon istenfélő harcosokból, akik megvédik az idegenektől”. Minden határozatot egy 12 zsidóból 12 papból és 22 lévítából

²¹ Az esszénusokat a haszidok utódainak tartja Milik, J. T., *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, SBT 26, London 1959, 21, 80.

²² Kiadása: Yadin, Y., *Megillat ha-Miqdas* 1–3, Jeruzsálem 1977 (angol fordítással: uő, *The Temple Scroll* 1–3, Jerusalem 1983. Újabb kiadása: Qimron, E., *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Beer-Sheva, BGU-IEJ 1995. Magyar fordítása: Fröhlich I., *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba–Budapest, PPKE BTK–Szent István Kiadó 2000, 97–140.

²³ Yadin, Y., *The Temple Scroll*, Jerusalem 1983, 1:386–90 és Schiffman, L. H., *The King, His Guard, and the Royal Council in the Temple Scroll*, PAAJR 54 (1987) 237–59 Jóhannész Hürkanosz uralkodásának második felére datálják az irat végleges összeállításának idejét. Hengel, M., Charlesworth, J. A. and Mendels, D., *The Polemical Character of „On Kingship” in the Temple Scroll: An Attempt at Dating* 11QTemple, JJS 37 (1986) 28–38 ugyanezt valamivel későbbre (Kr. e. 103–88 közé) teszik.

álló tanács egyetértésével kell hoznia. Felesége is zsidó legyen; hadbavonulás előtt pedig meg kell kérdeznie a főpapot az Urim és a Tumim segítségével. A szakasz egy félreérthetetlenül a korra utaló figyelmeztetéssel zárul: „A király pedig, akinek hűtlenné válik szíve és szemei parancsaimtól, ne legyen soha helyette senki, aki atyái trónjára üljön örök időkre, mivel örökre kiirtom ivadékát, hogy ne uralkodjon tovább Izrael fölött” (1IQT LIX. 13–16).

Figyelemreméltó, hogy a Templomtekercs nem foglalkozik külön a főpap feladataival és a személyével kapcsolatos előírásokkal. A vallási előírások betartása azonban a király elsőrendű feladatai között szerepel, ennek hiányában nem töltheti be tisztét. A királyi címmel rendelkező Hasmóneusok mindegyike vádolható volt a Templomtekercsben felsorolt előírások közül többnek is a megszegésével. Mint azt már említettük, Josephus Flavius Jóhannész Hürkanosz uralmáról írt összegzésében megjegyzi, hogy a király három nagy adománnyal – a királysággal, a főpapsággal és prófétaság adományával – rendelkezett (Ant XIII.10.7). Királyságának és főleg főpapi működésének értékelése kortársai szemében azonban korántsem volt ily pozitív. A király a farizeusok tanítványa volt (Ant XIII.10.5–6), ám kapcsolatuk nem volt tartós. Szakításuk történetét a Talmud is ismeri (B. Qidd. 66a). A farizeusok ugyanis arra kérték Hürkanoszt, mondjon le a főpapi tisztéről, és csak személyére szívesen legyen politikai vezető. Kérésük mögött több indok is húzódnak: először is, a Hasmóneus-család nem volt cádoqi származású, tagjai nem tölthették be a főpapi tisztséget. Másodszor, Hürkanosz hadvezéri volta nem volt összeegyeztethető főpapi tiszttel, tevékenységét a szentélyt beszennyezőnek tarthatták. A király válasza drasztikus volt: megbüntette a farizeusokat, és a szaddukeusokkal szövetkezett. A Josephusnál említett hármas adomány motívuma tehát minden valószínűség szerint a királyi propagandából származott, és a farizeusok kritikáját volt hivatott ellensúlyozni.²⁴

Alexandrosz Jannaiossal szemben már általános volt az elégedetlenség. Uralkodása kezdetén idegen uralkodókkal vívott harcaiban országa lakossága nem állt mellé. Főpapi minőségében is támadták, amikor az újévi ünnepen a főpapi tisztében szertartást bemutató Jannaiost a jelenlevők az ünnepen fogyasztott szűrés héjú gyümölcscsel, eszroggal dobálták meg. A főpap–király válasza erre 6000 ember kivégeztetése volt. Ezt követően, Kr. e. 90 és 85 között 50.000 ember pusztul el. A farizeusok hívták be ellene III. Démétriosz szeleukida uralkodót – akciójukat a király vérfürdővel torolta meg. A megtorlás története Josephustól ismert: a király 800 farizeust feszítetett keresztre, miközben ő maga ágyasaival feltűnő helyen lakomázott. Kevéssé hihető Josephusnak az az állítása, hogy a király ezt kö-

²⁴ Valószínűleg Jóhannész Hürkanoszra vonatkozik a 4Q175 (Testimonia) című qumráni töredék kijelentése, amely szerint „átkozott az, aki újjáépíti Jerikót”. A hasmóneus uralkodók közül Jóhannész Hürkanosz volt az, aki a család jerikói palotáinak építkezéseibe kezdett.

vetően „teljes nyugalomban uralkodott” (Ant XIII.14.2), habár a belháború valóban nem folytatódott.

A fenti esetre a qumráni esszénus közösség hagyománya is utal. A Náhüm-peser (4Q 169)²⁵ szövegében szereplő Haragos Oroszlán elnevezés teljes bizonyossággal Alexandrosz Jannaiosra utal. A szöveg kiemeli kegyetlenségét a „hízelgő dolgok magyarázó”-val (akik a farizeusokkal azonosíthatók) szemben. A szöveg (és olvasóközönsége) számára a konfliktusban résztvevő mindkét fél saját csoportjukon kívül eső szereplők, akik iránt az esszénusok semmiféle együttérzést vagy részvétet nem mutatnak.

A Habakkuk-peserben szereplő, ragadványnevén Gonosz Papként emlegetett személy azonosítása körül a múltban heves viták zajlottak, amelyek máig nem vezettek konszenzusra. A kutatók egy része Jónátánnal véli azonosíthatónak a Gonosz Papot, mások (így jómagam is) az Alexandrosz Jannaiossal való azonosítás mellett voksolnak.²⁶ Ugyanez a szöveg többször említi a Későbbi Papokat, akiket viszont Jannaiosznak a főpapi tisztségért vetekedő fiaival lehet azonosítani. Véleményem szerint a Habakkuk-peserben a Hasmóneus-dinasztia egymást követő két nemzedékének tagjai szerepelnek, papi minőségükben, amint erre ragadványnevük is utal. A szöveg a Gonosz Pap vétkeit és fiai bűnhődését sorolja elő. A családi bűnök listájában vagyongyűjtés, a hatalommal való visszaélés szerepel, és „beszenyezése mindennek, ami szent”. A szöveg említi a közösség elleni fellépést és az Igaz Tanítóval való konfliktust, amelynek során a Pap valószínűleg nézeteinek megtagadására akarta kényszeríteni a Tanítót. Ez kifejezetten vallási konfliktus, amelyben a Pap főpapi minőségében lépett fel. A kényszerítés ugyanis azt célozta volna, hogy a Tanító és közössége ismerje el a Törvény értelmezésének azt a formáját, amelyet a jeruzsálemi szentély és főpapja (aki melleleg hasmóneus uralkodó is) jóváhagynak. A közösség erre nem volt hajlandó, hiszen létrejötteinek indítéka az lehetett, hogy nem értett egyet a jeruzsálemi elvekkkel és gyakorlattal. Ezt a véleményüket egyébként egy levélben is megfogalmazták: a *Miqcat Maaszé Torat* (4QMMT) címet viselő irat a kézirat-törödékek datálása alapján még a Kr. e. 2. sz. közepén születhetett, és föltehetőleg a közösség vezetői által összeállított állásfoglalás volt a rituális tisztasággal kapcsolatos 12 fontosnak tartott kérdésben, valamint a naptárral kapcsolatban. A címzettet voltaképpen a levél záró szavaiból ismerhetjük meg: „Továbbá mi megírtunk neked a Tórával kapcsolatos néhány előírást, ahogyan (azokat) mi helyesnek véljük számodra és néped számára is; mivelhogy láttuk néped okosságát

²⁵ Kiadása: J. M. Allegro, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V. Qumran Cave 4 I* (4Q158–4Q186), Oxford, Clarendon Press 1968, 37–42, pls. XII–XIV. Magyar fordítása: Fröhlich I, *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba–Budapest, PPKE BTK–Szent István Kiadó 2000, 405–407.

²⁶ A 'Jónátánisták' fő érve IQpHab IX.10–11, amelyben a 'l'nw' kifejezés szerepel, és amely szerintük a Pap erőszakos halálára utalna. Mint ismeretes, Jónátán, veje árulása folytán gyilkosság áldozata lett. A kifejezésnek azonban 'megalázni' értelme van, amely – a szöveg összes többi utalásával együtt – jól egyeztethető Jannaios életének eseményeivel.

és tudását a Törvényben. Fontold meg mindezt, és kérd Őt, hogy erősítse akaratodat, és távolítsa el tőled a gonosz tervet és Beliál tanácsát, hogy örvendezhess az idők végén, amikor úgy találod, hogy néhány mondásunk helyes. És igazságnak számít majd ez neked, minthogy az igazságot és a helyeset gyakorlod Őelötted, a te saját javadra és Izrael javára” (4Q398 14 II.26–32). A címzett és népe, a címzett java és Izrael java – mindezek csakis valamelyik hasmóneus uralkodó-főpapra utalhatnak, talán éppen Jónátánra vagy valamelyik utódjára. A levél nem polémizál a főpap személyével, nem emlegeti fel származását, csupán a szentélyben folyó gyakorlat bizonyos elemeit helyteleníti, és a papi házasságokkal kapcsolatban fogalmaz meg kifogásokat. Helyteleníti például, hogy a pogányok áldozataiból származó gabonát a szentélybe bevigyenek, nem ért egyet az áldozatok bemutatásával kapcsolatos gyakorlat bizonyos elemeivel. Véleménye szerint az ammoni, moábi származásúak és bizonyos testi fogyatékosak jelenléte tisztátalanná teszi a szentélyt; ugyanígy a tisztátalanságukból nem a megfelelő eljárás útján megtisztultak is. „Ti azonban tudjátok, hogy a papok és a nép közül többen is keverednek egymással,... és bemocskolják egymást, a szent magot, hiszen Áron fiainak...” – a szöveg itt megszakad, a konklúzió azonban nem kétséges: a papoknak nem papi családokból származó nőkkel kötött házasságát a levél szerzői tisztátalannak és a szentélyt bemocskolónak tartják.²⁷

A 4QMMT a Kr. e. 2. sz. közepének elveit fogalmazza meg, az egy évszázaddal későbbben írt Habakkuk-peser a közben folyt gyakorlat vétségeit és bűneit listázza. A hasmóneus király-főpapok bűnei vegyesek: katonai kegyetlenség éppúgy szerepel közöttük mint a valósi normák semmibe vevése és az előírások helytelen értelmezése.

²⁷ A papokkal kapcsolatos előírások között csak a főpapét kötik szigorú előírások a menyasszony származását és státusát illetően, a közrendű papok házasságára vonatkozó előírások hiányoznak; az esszéus fel fogás azonban, mint a fenti példa is igazolja, ebben a kérdésben is szigorúbb volt, mint a tilalom hiányában megengedő templomi gyakorlat.

VILÁGI TÁRSADALOM ÉS VALLÁSI KÖZÖSSÉG KONFLIKTUSOK ÉS MEGOLDÁSOK A PÉLDABESZÉDEK KÖNYVÉBEN



GAÁL ENDRE

Bevezető: világi társadalom és a vallási közösség

Bár a két fogalom a mai világ közgondolkodásának és érzésvilágának természetes részét képezi, érdemes valami közelebbi, esetleg leíró meghatározást adnunk a teljesség igénye nélkül.

- *Világi társadalom* alatt azt a közösségszerveződést értjük, mely működésében, céljaiban elhatárolódik a vallásra jellemző természetfölötti dimenzióktól. Csak az evilági lét kiolvasott törvényszerűségei szerint rendeződik, törekvéseit a vallásos életérzés nélkül próbálja megvalósítani.
- *A vallásos közösség* ezzel szemben a közösség és az élet megszervezésében erősen épít természetfölötti adottságokra, motivációkra, és így keresi az élet problémáinak, lehetőségeinek megoldását, rendezését.

Habár ez a megközelítés inkább leíró jellegű és nem feltétlenül rendelkezik a meghatározástól kívánt precizitással, mégis jól kifejezi a két szemléletmód közötti alapvető különbséget, mely az újkori nyugati gondolkodásban nem egyszer erős szembenállásként jelentkezett, gondoljunk csak a laicitásra, a laikus állam hangoztatására.

A fogalmi megközelítés értelmében ki kell mondanunk, hogy az ókorban ez az elkülönülés nem létezett: nem volt külön világi, laikus közösség és külön vallási közösség. Az ókori társadalmak általános jellemzője, hogy legitimációjukat és működésüket végső soron vallásos alapon értelmezik. Még inkább áll ez az Ószövetség világára.

I. A bölcsességi gondolkodás és a „laicitás”

a) A természetes tapasztalás szerepe

Az evilági szféra és a vallásos megközelítés szempontjából sajátos szerepe van az ókorban igen elterjedt bölcsességi gondolkodásnak. Közismert, hogy a bölcsesség nevében megfogalmazott útmutatások, vezérlő elvek éppen a közösségi élet, az adott társadalmi viszonyok megfelelő *kezelésére* adnak elirányítást, hogy így biztosítsák az egyén *sikeres* életvezetését. A cél nem a boldog, hanem a sikeres élet megszervezése. Ehhez viszont a bölcsesség az anyagát nemzedékek emberi megfigyeléseiből, a valóság tapasztalati adottságaiból meríti. Főleg ősbibb formájában nem a vallásos elvekből vezeti le iránymutatásait, hanem a természetes tapasztalás összegzéseiből. Ilyen értelemben laikus és nem vallásos forrásból merít.

Végső soron még itt is megtalálható a vallási megalapozás, mert a bölcsességi gondolkodás végső elve az, hogy a világban és az életben bizonyos rend és törvényszerűség uralkodik. Bár a hétköznapiakban sok visszássággal találkozik az ember, mégis ez a rend előbb vagy utóbb érvényesül, „kirúgja magát”, mint a jó minőségű szövet a ráncait és ezért nem érdemes a rend ellenében cselekedni. A rend viszont *vallási, isteni* alapokon nyugszik, így nem választható el a vallásos életérzéstől.

Mindenesetre a bölcsesség, főleg ősbibb megfogalmazásaiban, inkább a nemzedékek tapasztalatára, semmint a vallási tekintélyre épít.

b) A bölcsesség az egyént szólítja meg

Azt is látnunk kell, hogy – bár a bölcsesség főleg a közösségi élet, a társadalmi beágyazódás szintjén gondolkodik –, mindig az *egyént* szólítja meg, őt akarja az adott viszonyok között sikeres életre vezetni.

Nem foglalkozik társadalmi csoportokkal, nem éleszt közösségi mozgalmakat, hogy akár forradalmi ellenállást szítson, vagy netán reformmozgalmakat szervezzen.

Nem a fennálló rendet, a társadalmi kategóriákat akarja megváltoztatni, inkább a meglévő rendben akar járható, csaldódásoktól mentes utat mutatni. A *társadalom adott*, teológiaiilag nem alapozza meg, de nem is kritizálja alapformáit, rétegződését. Kritizálja viszont a meglévő szociális rendben fellelhető visszásságokat. (Egészen konkrét példával: nem a királyság intézményét vitatja, hanem a rossz király magatartását.)

Mivel az egyént szólítja meg, konfliktus-szemlélete lényegileg megmarad az egyén szintjén. Ilyen szempontból nézve Biblikus Konferenciánk fő témája: „A világi társadalom elfogadása és elutasítása a vallási közösségben”, nem jellemző a bölcsességi gondolkodásra,

egyszerűen azért, mert nem a közösségek konfliktusait, hanem az egyén és a közösségi élet konfliktusait tárja fel.

Innen érthető az is, hogy a társadalmat lényegileg két csoportra osztja – az egyéni életmód alapján! –:

- a bölcsekre, igazakra, a helyesen cselekvőkre,
- és a gonoszokra, ostobákra.

A bölcs, az igaz, a jó itt nem feltétlenül vallási kategória és nem is etikai csupán.

A jó az, ami jót, jó életet eredményez, mert harmóniában áll a világrénddel. Nem is csak a szív dolga, hanem a közösségi–társadalmi életben megnyilatkozó, nyilvánosan értékelhető valami (Pl. Prov. 11,10: „Az igazak javán örül a város, és ujjonganak a gonoszok vesztén”) Így a bölcsesség két legfőbb gyümölcse: a *jólét* és a *társadalmi tiszteltettség*. Mindkettő sokszor hangzottatott érték a bölcs szemében.

Az *ostoba, a gonosz* szintén nem feltétlenül erkölcsi kategória, hanem mindaz, ami az életben sikertelenséget szül. (Pl: a kezesség–vállalásról: Prov. 22,26 „Ne tarts azokkal, akik a kezüket adják, akik adóssággért jóállást vállalnak. Hogyha semmid sem lesz, amiből fizetnél, még az ágyadat is elviszik alólad”)

Természetesen nem érdemes ostobán cselekedni, mert az élet előbb vagy utóbb helyreállítja a rendet: a jót siker kíséri, a rosszat bukás.

c) A bölcsességi gondolkodás teológiai elmélyítése

Az ősi bölcsességi forma elsősorban nemzedékek tapasztalatára épített. Az Ószövetségben azonban megfigyelhető bizonyos fejlődés ezen a téren. A vallásos gondolkodás egyre inkább utat tör magának az iránymutatások megfogalmazásában: Isten kinyilatkoztató szava megjelenik hivatkozási alapként a bölcsesség útján (V.ö.: Dt 4,5k, ahol az Isteni Törvényt teszi meg Izrael bölcsessége alapjává).

Sőt, a Példabeszédek könyve az első részében a megismerésített isteni bölcsességet, mint Isten kiváló tulajdonságát mutatja be, mely közreműködik a teremtsében (Prov. 8,22–31), és kimondja „A bölcsesség kezdete az Úr félelme” (Prov. 9,10).

2. A Példabeszédek könyve és a társadalomkritika

Az eddigiekben általánosságban szoltunk a bölcsességi gondolkodás néhány jellegzetességéről, tekintettel a világi társadalom és a vallási közösség esetleges konfliktus-helyzetére.

Megállapítottuk, hogy a bölcsesség sok elirányítása konkrét megfogalmazásában nem annyira vallásos ihletettségű, mint inkább az *emberi tapasztalatra* épül. Arra is rámutattunk, hogy ez a szemléletmód az *egyént* célozza meg, a konfliktusok nem közösségi, hanem inkább az egyéni élet síkján jelennek meg. Felhívtuk arra is a figyelmet, hogy az Izraelita bölcsesség fejlődik, egyre inkább megtelik vallásos tartalommal.

Most szeretném röviden bemutatni a Példabeszédek könyve kritikai szemléletmódját.

a) Felhívom a figyelmet arra, hogy bár a kritika, a valóság kritikája élő és eleven, mégis kerül minden extrém, radikális megoldást. Nem kíván heroikus helytállást, inkább megfontolt és óvatos, mint ezt néhány idézet jól tükrözi:

Prov. 24,21–22: *„Fiam, tiszteld az Urat és a királyt,
Se egyik, se másik ellen ne lázadj fel,
Mert hirtelen pusztulás jöhet tőlük,
és megsemmisíthet váratlanul mind a kettő.”*

vagy

Prov. 29,8: *„Az izgatók zendülésbe viszik a várost,
A bölcsek lecsatítják a haragot.”*

Prov. 28,12: *„Ha az igazak győznek, nagy a fény és ujjongás,
Ha a gonoszok győznek, mindenki elrejtőzik.”*

b) Hogy közelebbről ráérezzünk a könyv kritikus megközelítéseire, nézzük meg, mit mond a szegénységről és a királyságról, hiszen mind a szegénység, mind a királyság eminens lelőhelye lehet a közösségi konfliktusoknak.

A szegénységről: Bár többszörösen témája a könyvnek a szegénység megközelítése, nem a megváltoztatás igényével vagy a megszüntetés programadó jellegével jelenik meg. Egyszerűen adottság, létezik a társadalomban, amit a bölcs igyekszik elkerülni. Feltűnő az a ketősség, ahogy a könyv beszél róla:

Prov. 11,16b: *„Azok, akik lusták szegények maradnak,
a szorgalmasok gazdagságra jutnak.”*

Prov. 12,11: *„Dúskál a kenyérben, aki megműveli földjét,
aki üres dolgok után futkos, az esztelen.”*

Prov. 13,18: *„Aki megveti az intést, annak szegénység
és szégyen jut.”*

Prov. 21,17: *„Nem gazdagszik meg, aki a bort szereti meg
az olajat.”*

A másik megközelítés:

Prov. 22,22–23: *„Ne foszd ki a szegényt, mert szegény...
Akit elnyomnak ne bánts a kapuknál,
Az Úr intézi ügyüket és elveszi azok életét,
akik kifosztották őt.”*

A királlyal kapcsolatban néhány intelem:

- Először is a bölcsesség útját kell, hogy járja:

Prov. 8,15k (A bölcsesség mondja)
*„Általam kormányoznak a királyok...
Általam uralkodnak a fejedelmek.”*

- Ha így tesz, tanácsadókra hallgat:

Prov. 11,14: *„Ha nincs vezetője, szétesik a nép
A sok tanácsadó sikerre viszi ügyét.”*

- Sőt kimondja, a király szívét Isten irányítja:

Prov. 21,1: *„A király szíve vízfolyás az Úr kezében,
ahová akarja, oda irányítja.”*

Prov. 16,10: *„Ami a király ajkát elbagyja, az Isten szava,
Amikor igazságot szolgál, nem téved.”*

Még lehetne folytatni, de általában hasonló hangulatú kijelentésekkel találkozunk. A 31. fej.: (Lemuel szavai) király-tükröt állítanak elénk, milyen legyen a jó király.

A kritikai hangra egy példa:

Prov. 29,4: *„A király a törvénnyel építi országát,
de ha túl sok adót kíván, tönkreteszi.”*

Prov. 29,12: *„Ha a fejedelem hazug szóra hallgat,
gonoszokká válnak mind, akik szolgálják.”*

Ezekből azért kitűnik, hogy a szerző ismeri a társadalmi problémákat, konfliktusokat, de számára nem az intézményes rend elutasítása a megoldás, hanem a bölcsesség útjának követése.

3. Egyéb kritikai témák a Példabeszédek könyvében

a) A bölcsességi gondolkodás kritikája:

Kétségtelen, hogy a könyv ismeri a régi bölcsességi kategóriát, amely egyenes kapcsolatot állít fel a cselekedet és következménye között:

jót cselekedni – sikeres élet
ostobán tenni – baljós következményekkel jár.

Azonban arra is rámutat, hogy ez a rendező elv nem mindenható. Azt is tapasztalhatjuk, hogy az ellenkezője valósul meg: a gonoszok sorsa sikeres, ők részesülnek társadalmi tiszteletben, míg a helyes úton járók osztályrésze nem egyszer a szegénység vagy kivetettség.

Prov. 28,6: „Jobb a szegény, ha tisztességben él,
mint aki rossz úton jár és gazdag.”

Végso soron azonban mindent visszautal az Isten titokzatos terveire és igazságos ítéleteire:

Prov. 16,9: „A szív megtervezi az embernek az útját,
de lépéseit az Úr irányítja.”

Prov. 17,3c: „A szíveket az Úr vizsgálja.”

Prov. 19,21: „Mennyi terv van az ember szívében!
De csak az a maradandó, amit az Úr határoz.”

Prov. 23,17k: „Ne a bűnösök miatt gerjedjen föl a Szíved,
inkább minden nap az Úr félelmében!
Akkor sokkal biztosabb a jövőd,
nem szakad vége a reményednek.”

b) A vallásosság kritikus szemlélete

A könyv a prófétai hagyomány szellemében kritizálja a külsőséges vallásgyakorlatot:

Prov. 21,27: „Utálatot kelt a gonoszok áldozatja,
főképp, ha aljas szándékkal hozza.”

Prov. 21,3: „Azt tenni, ami jó és igazságos
Sokkal kedvesebb az Úrnak, mint az áldozat.”

Sőt, eljut az ellenségszeretet nemese értékéhez is:

Prov. 25,21: „Ha ellenséged éhes, adj neki kenyeret,
hogyha meg szomjas, adjál neki vizet.”

4. Kiértékelés

A korábbi szemlélet a Példabeszédek könyvét lassan egybenövő könyvként fogta fel, melyben az ősi anyagot, mely az emberi tapasztalásra épült, fokozatosan bővítette a vallásos szemlélet térnyerése, a bölcsesség teológiai megközelítése.

Az újabb értelmezés egységes, művészi ihletésű munkának fogja fel a könyvet, mely a bölcsességi hagyományanyagon túl egységes koncepcióban használja fel a Tenak (Törvény–Próféták–Írások) anyagát is. Keletkezési idejét a Kr. e. II. század elejére teszik, amikor Palesztina viszonylag nyugodt életmenetét megzavarta a Ptolemaioszok és Szeleukidák harca a terület birtoklásáért. Az ebből következő társadalmi és szellemi feszültségek, az elszegényedés, a hellenizmus vallási és bölcsességi hatásaiból következő elbizonytalanodás idején akar utat mutatni.

A témánkhöz adott összefoglalóként elmondható, hogy még távol áll tőle a vallási és világi közösség merev szétválasztása. Bár gazdag tapasztalati–bölcsességi anyagot használ fel, de végső soron mindig Istenre vezeti vissza az életet, annak kibontakozását: az Úr félelmére alapozott bölcsesség a jó életvitel záloga. Tudatában van az emberi élet konfliktusainak, de hangoztatja, hogy a megoldást a bölcsesség követése adja és a remény Istenben, a kinyilatkoztatást adó, az emberi életet irányító JHWH-ban (Prov. 29,18)

A szerző munkamódszere rendkívül nyitott. Felhasznál biblikus hagyományokat, de a kánaáni mitológia bizonyos elemeit is, melyek összeegyeztethetők a JHWH-hittel, így pl. a megszemélyesített bölcsesség leírásába belecseng az Astarte–Afrodité kultusz leíró eleme (Prov. 7,6)

A hagyományanyagot is új megvilágításba helyezi, hogy saját korának életszerű mondanivalója legyen. Ez a módszer nemcsak az eredeti olvasót készíti továbbgondolkodásra, hanem minket is, hogy saját korunk konfliktusaira olyan megoldásokat találjunk, melyek nyitottak a korra, ugyanakkor vallási tradíciónk lényeges elemeire épülnek.

Irodalom

- Rad, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments*, I–II., Kaiser Vlg., München 1969.
 Rad, Gerhard von: *Weisheit in Israel*, Neukirchener Vlg., Neukirchen–Vluyn 1970.
 Schmid, H. H.: *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Theologischer Vlg., Zürich 1974.
 Albertz, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlichen Zeit*, 2., ATD Ergänzungsreihe B.d. 8/2., Vandenhoeck–Ruprecht, Göttingen 1992.
 Fuhs, H. F.: *Sprichwörter*, Echter Vlg., Die neue Echter Bibel, Würzburg, 2001.

„NEM VAGY TOK TÖBBÉ IDEGENEK ÉS JÖVEVÉNYEK...”

(Ef 2, 11–22)



GÉMES ISTVÁN

Olyan előadásra kaptam felkérést, amely „a külföldi magyar vallási közösségek és beilleszkedésük a fogadó társadalomba” témakörét kell felölelje. A felkérés még hozzáfűzi: „hogyan változik meg a vallási közösség jelentősége külföldön?”

A kérdés összetettségére és a kapott 30 percre való tekintettel távolról sem lehet szó a téma részletes tárgyalásáról. Feladatomat abban látom, hogy a helyzet megértéséhez néhány szükséges háttér-információt nyújtsak:

- a vallási közösségről, exemplárisan a württembergi magyar protestáns gyülekezetéről;
- a befogadás formáiról;
- az idegen közösségek kezeléséről az egyházban;
- az emigráns helykeresésének módozatairól;
- a stuttgarti ökuménikus modellről.

Hogy miért választottam Ef 2, 11–22-t alapul, az nem csak azért van, mert biblikus konferencián vagyunk. Hanem azért is, mert az Ef klasszikus példája az egy, teljes egyház teológiai megalapozásának. Ilyen értelemben nyújt ez a szakasz olyan modellt, amelyen mi is tájékozódhatunk. Másrészt ez a modell is beilleszthető a másság, az idegenség kezelésének folyamatába, amelynek vallásszociológiai és valláspszichológiai aspektusai sem hagyhatók figyelmen kívül. Az áttekinthetőség kedvéért mondanivalómat szemléltető ábrákhoz fűzöm, és ezzel is megpróbálom a gazdag anyag szemléletességét elérni.

Ad 1. Ef 2,11–36

Míves felépítésű szakasz. Két, egymással párhuzamosan futó vonal – és egy mellékvonal, amely a kettő megalapozása – hivatott arra, hogy az egy egyházat, ill. az egyház egységét hitelesen bizonyítsa.

Hogy levele fontos szakasza következik most, azt szerzőnk még azzal is aláhúzza, hogy olvasóit emlékezésre biztatja. Már az Ót-ban is igen nagy jelentősége van az emlékezésnek, ill. emlékeztetésnek. Isten elvárja népétől, hogy az ő nevére, vagyis róla magáról (Ex 20,24), az Egyiptomból való szabadulásra (Dt 5,15; 15,15), a pusztai vándorlásra (1Krn 8,2) emlékezzék, csakúgy, ahogy az egyénnek is emlékeznie kell az Isten vele tett jótéteményeire, de a bűneire is. Az emlékezésnek kettős funkciója fontos: egyrészt megleveníti, visszahozza a múltat, annak minden örömeivel és terhével együtt. Másrészt a múlt jelenben való feldolgozására és belső elfogadására készítet. „Az ilyen emlékezés a hálás szívét még készségesebbé teszi és erősíti a hitet.” (Bengel) Ilyen értelemben határozza meg, befolyásolja és alakítja a jelent az emlékezés. (Eising, *zur in: THWAT II. 571–593*)

Amire emlékezünk, az a szívbe kerül. Így lesz most már a pusztai emlékezésből istendicséret és hitvallás is. Akire emlékezünk, azt meg- és elismerjük, ahhoz tartozónak érezzük és valljuk magunkat. (Michel, *mnémoneüo in: ThWNT IV. 685–687*) Az itt következő szembeállítás nagyszerűen illusztrálja az emlékezés fontosságát és hasznát, éppen a jelen helyzet helyes felmérése és értékelése szempontjából. Az Isten egy egyháza értéke, fontossága éppen akkor kap nagy nyomatékot, ha azt a múltra való emlékezés hátterén szemlélik az olvasók. Az emlékezés – főleg a prófétai iratokban – ellentéte a feledésnek. Aki pedig elfelejti Istent, s azokat a tetteit, amelyeket népe javára hajtott végre, az mindenképpen büntetést érdemel (Zsolt 50,22). A szerző figyelmezteti olvasóit, nehogy ennek a veszélynek tegyék ki magukat. Ellenben az egészséges visszaemlékezés helyes viszonyba helyezi a gyülekezet élete történetét, s lesz ennek a szemléletnek igazi mércéje.

Szerzőnk emlékeztet két állapotra, amelyben az *ethnoi* azelőtt és most élnek. Az első volt a CHÓRIS CHRISZTU, a második az EN CHRISZTÓ JÉZU állapota. Az „akkori” (*pote*) állapotnak négy jellemzőjét adja: Izráel polgárságától voltak idegenek; ígérek szövétségétől szintén; reménység nélküliek és istentelenek voltak. Hogy a távoliakból közeleiek legyenek, ahhoz a békességet szerző Jézus vérére volt szükség (Iz 57,19). Így lettek társörökösök (*szünkléronoma, coheredes*), részesei az egy testnek (*szüsszóna, concorporalis*), az ígéretekben együtt részesedők (*szünmetocha, comparticeps*) (3,16) és polgártársak (*szümpolitai, cives*) (2,19). A békeszerző Jézus lerontotta a *fragmosz-t*, a kettőt elválasztó minden falat. Így lettek a *xenoi* és *paroikoi* az Isten házanépének tagjai, *oikeioi tu theu*.

Szinte megejtő a páli háttér, ha nem lenne szembeötlő az idői eltolódás. Kétségkívül Pál az, aki – Péterrel való munkamegosztásának megfelelően (Gal 2,7) – az egy testből in-

dul ki, amelynek szerves alkotóelemei Izrael mellett az *ethnoi* is. Ez azonban számára még csak a levés, az alakulás állapotában van, és ezen ő maga is sokat dolgozik. Biztos ígéret ez, amely az Ábrahám keresztség által biztosított fiaira vár (Gal 3,29). Szerzőnk átveszi ezt a páli gondolatot, de a létrejöttét, a megvalósulását már mint most a jelenben létező valóságot kívánja bizonyítani és népszerűsíteni. A zsidókból és nem-zsidókból felépített egyház már most valóság (2,11-22). Pál is szívesen beszél arról – egész missziója erre irányult – hogy akik Isten gyermekei, azok *szünkléronomoi* *Chrisztu* határok nélkül (Róm 8,17). Szerzőnk viszont már nem győzi hangoztatni, hogy ez a *szünkléronomia* olyan tág lehetőség, amelybe az *ethnoi* – szinte magától értetődően – már bele is tartoznak. Ők is „társörökösök” (ez talán jobb az új magyar fordítás „örököstársak”-jánál) és most így egész az egyház.

Az Ef levél klasszikus példája az eredetileg izraelita szekta = *bairezisz*-ként induló krisztus-mozgalom és az időközben más népekből is előálló egyház válságmenedzselésének. Szerző szeme előtt a *kefalaióizisz* lebeg, t.i. az egy-Krisztus-testben már eleve adott egy univerzális egyház valóságos létezése. Ezt az egységet látja – nem tudni, miért? – veszélyben a szerző. Valószínűleg e válság súlyossága készteti őt arra, hogy érvelésében folyamodjon a philói *panta* fogalmához, mint a később gnóziként értelmezett egzisztencia-magyarázathoz. Mint ahogy minden bizonnyal szeme előtt lebeg az ótestámentumi jehad teológiai értelmezése is. Egy pillanatra sem veszíti szeme elől a Krisztus Istentől adott egy testét, mint adott valóságot és mint már elért célt. Ugyanakkor nem húny szemet a remélt és vélt egységen belül újra meg újra feltörő veszélyek előtt sem, amelyek az egy, egységes egyház testén veszélyes repedések, sőt szakadásveszélyek formájában lépnek fel. A levél olvasásakor úgy tűnik, hogy az egységről, annak fontosságáról, bátorításként inkább a nem-zsidó felet kell meggyőznie a szerzőnek. De a szerző intenciójához nem fér kétség: az egy krisztus-testet és annak egységét meg kell őrizni.



Sajnos a szakasz további magyarázatától el kell tekintenünk, hiszen mi ezt az Ef által felvázolt helyzetet és annak kezelését csupán paradigmának tekintjük. Átvehetjük a külföldi keresztény közösségek esetében a hazai egyházból való kiszakadást és a menekülés által keletkezett állapotot, azok helyzete felmérésénél. Ugyancsak a valami újba való beépülés szükségességét, ill. az ebből adódó konfliktushelyzet kezelését is mintaként vehetjük. Befogadták-e a külföldi egyházak a hozzájuk érkezett jövevényt és vándort? S ha igen, hogyan és milyen mértékben? Törekedtek-e idegen közösségeink a helyi egyházba való beépülésre és milyen tapasztalataik voltak ezen a téren?

További eszmélődésünknel figyelembe kell vennünk ismert vallástörténeti, szociológiai és vallápszichológiai ismereteket is.

Ad 2. Idegenből – családtag

1. A *xenosz* kettőségre figyeljünk: jelenti az idegent, de a vendégszeretőt is.
2. Ősi emberi jelenség, hogy az idegen a másságot jelenti, és félelmet, aggályokat támaszt (*xenosz*), *paroikosz* = ottlakó, de hontalan.
3. A társadalomnak a mássággal, idegenséggel szembeni viselkedése lehet háromféle:
 - a) varázslással próbálja kiküszöbölni az idegent;
 - b) más eszközökkel igyekszik a kiszorítására;
 - c) elpusztítja.
4. A túlélő megtúrt kezelése: idegenbeliség állandó éreztetése; kötelességek bevezetése; jogok lassú kiépítése.
5. Itt kapcsolódik újra Ef gondolatmenete: a *fragmosz* lerombolása Krisztus feladata, aki a Lélek segítségével felépíti az Isten egy templomát.
6. A *xenoszból*/idegenből *szümpolitész*, azaz jogait gyakorló polgártárs lesz. A *paroikoszból*/hontalanból *oikeiosz tu theu*, azaz Isten családjának tagja lesz.
7. Ez a templom = család az apostolokra/prófétákra épül fel, amely végső soron a Krisztus egy és oszthatatlan teste, az egyház, az *ekklésia*.

Ad 3. A gyülekezet összetétele

1. A II. világháború után millió menekült érkezett Németországba. Eltekintve a keleti államokból kiűzött népi németektől, többek között Magyarországról is sokan sodródtak ki nyugatra. Nagy táborokba tömörített híveiket a menekült lelkészek nagyon hamar igyekeztek pásztorolni. (Ev.-ref. lelkigondozó szolgálat, ev.-ref.-rk. lelkészkonferencia stb.) – Az USA, Kanada és Ausztrália határainak megnyitása után 1951-től folyamatosan csökkent az ittmaradók száma.
2. A második, nagy menekülthullámot az 1956-os szabadságharc és forradalom váltotta ki. A zömében kiskorúakból és fiatalokból álló tömbnek az egyházhoz való kapcsolatára már a 8 éves hazai, ateista nevelés nyomta rá a bélyegét. Ez a csoport volt a legfogékonyabb a szélsőséges politikai befolyásokra. Csak igen kevesen vállaltak közülük egyházi kötődést.
3. Államok közötti gazdasági szerződés sietett a 60-as évek konjunktúra okozta gondjai segítségére: az akkori Jugoszlávia magyarlakta vidékeiről (Bácska, Bánát) is jöttek 1964-től hivatalosan „vendégmunkások”. Átmeneti időre jöttek, – amíg odahaza felépül a külhoni keresetből a saját ház... – aztán tartós ittmaradás lett belőle. Az itt született gyermekek már nem kívánnak Bácskába-Bánátba visszamenni, a háború is köz-

bejött... Többségük egyházhoz református, akik idekint is rögtön keresték az egyházi kötődést. Leterhelő tragédiájuk a „két haza-egy haza se” szomorú helyzete, s a remélt hazatérés valószínű teljes elnapolása.

4. Megjelent egy reemigráló réteg is a gyülekezetben. Tengeren túlra kivándoroltak nem tudták nélkülözni az „európaiságot”, vagy éppen hivatásuk következtében tértek vissza az öreg kontinensre.
5. 1965-től számítjuk az állandó, disszidensekként az országba érkezők korszakát. Sokan szeretik őket gazdasági menekülteknek nevezni, bár a német hatóságoknál vagy (esetleg nagyon távoli) német leszármazásukat, ritkábban politikai üldözöttségüket vetették a mérlegserpenyőbe (istentisztelet 28 orvossal, karrieristák, orvosok, zenészek stb.).
6. Az erdélyi exodusz – sajnálatos módon – felduzzasztotta sorainkat (svédok: legvég-sőkig- hajón menekülttábor). Gyülekezetünkhöz közülük igen sokan csatlakoztak, s ezzel jelentősen megnőtt a reformátusok aránya, s megjelent az unitárius elem is. 1980-tól kezdve már vigyázni kellett, nehogy felboruljon a különböző országokból jöttek addigi békés egyensúlya.
7. A politikai változás óta ide jött au-pair lányok, zöldkártyás informatikusok, dolgozók, munkavállalók, kiképzésre vagy ösztöndíjjal jövők. Fluktuáció, fészek-keresés.

Ad 4. A menekült-befogadás formái

1. Német szemlélet szerint a korai kezdetektől mindmáig „vendégstátust” élveznek híveink. Ezt hálával és köszönettel kell hangsúlyoznunk, hiszen erre senki nem kötelezte a németeket. Az egyházakat sem. Másrészt viszont dolgozó híveink a helyileg illetékes egyházközségnek adófizető tagjai – amennyiben nem léptek ki hivatalosan az egyházból. Ezt sem szabad elfelejteni.
2. Az 1970-es évektől kezdtek vendéglátóink egyre inkább hangoztatni az INTEGRÁCIÓ szükségességét. Úgy gondolták, hogy aki már 20 vagy több éve itt él, ideje, hogy német egyházi identitást vegyen fel. Vagy legalább is illendőségből be kell épülnie minden tekintetben abba a társadalomba, „amelyből él”. Az egyházak is úgy látták, hogy az integrálódni nem akarás már a vendégstátusszal való visszaélést is jelentené.
3. Időközben nagyot változott a világ. A főleg déli államokból beáramló, más kultúrkörből és más vallási háttérrel rendelkező idegen láttán divat lett kulturális, vallási PLURALIZMUSRÓL beszélni. Először kezdett érdeklődést mutatni a német társadalom arra, hogy az idegenek kultúráját, magamegértése háttérét megértse. Kezdték „felfedezni” bennünket (meghívások, kétnyelvű istentiszteletek, közös ünnepélyek stb.).

4. A politikai változás után érezhető volt a helyiek nagy fellélegzése. Biztattak bennünket, hogy a „szabaddá lett hazai egyházainkkal” vegyük föl sürgősen a kapcsolatot. Kapcsolaton ők főleg az anyagi támogatás hazaiakra való áthárítását értették. Ennek fejében készek lettek volna a legteljesebb KOOPERÁCIÓRA, – természetesen nem velünk, hanem „szabaddá lett” otthoni egyházainkkal. Hogy mi továbbra is itt fizetjük az egyházi adót, az egészen a legutóbbi időig nem okozott nekik gondot. Csodálkoztak, hogy felszabadult egyházaink nincsenek abban a helyzetben, hogy anyagilag támogatni tudnának minket, sőt ők maguk is mindmáig „a külföldi testvérek” tartós támogatásával számolnak.
5. Az ezredfordulóra tehető az új változás beköszöntje. Két tényező készítette ezt elő: az egyik annak a tudatnak a terjedése, megerősödése, hogy a német társadalom hovatovább MULTIKULTURÁLIS lett. A másik az EU-normák hatása az egyházi törvényhozásra, különös tekintettel a vallás- és lelkiismereti szabadságra. Több egyház tisztázni szeretné etnikai kisebbségei jogi helyzetét. Az etnikai kisebbségek pedig tartós struktúrákat szeretnének, hogy önálló egyházközségi életüket megfelelő, törvényvédelte keretek között és nem csak megtűrt idegenekként éljék. Ha jól látom, már van ev. tartományi egyház, amely egy „másnyelvű” gyülekezetet a saját gyülekezetei sorába vesz fel. Ezen az úton akar most az EKD haladni. Úgy tudom, hogy rk. magyar missziók ún. „személyi” (*Personalgemeinde*) státust kapnak, amely ennél kevesebb (koreai gyülekezet Rajnavidéken).

Ad 5. Az idegen közösségek kezelése az egyházban

Az EKD a német evangéliumi egyházak szövetsége, amely csak részben vette át az egyetagegyházak jurisdikciós jogát. Ezek közé nem tartozott az idegen nyelvű gyülekezetek gondozása.

Többféle kezelési variáns:

- a) a tartományi egyházra bízva, amely adott esetben egy referenssel intézteti az ügyeket, vagy kiadja a saját Diakonisches Werk-jének, hiszen korábban az idegenek mégiscsak anyagi segítségre, alamizsnára szorultak;
- b) az illetékes egyház vezetése maga visel gondot;
- c) több egyház közösen adja ki a gondozást, és rábízva pl. egy közös szervezetre;
- d) újabban tért hódít az ún. „finn-modell”: ebben az EKD közvetlenül tárgyal az illető ország megfelelő egyházával: pl. a finn lutheránus, vagy a koreai presbiteriánus egyházzal;

- c) háború utáni örökség a balti államok menekültjeinek ún. exil-egyházaival a kapcsolat. Itt kezdettől fogva egyenes kooperáció van, természetesen a német fél igen erős támogatásával;
- f) tudtommal egy magyar gyülekezetnek sikerült beépülnie teljesen egy EKD-egyházba: a müncheni gyülekezet a Nordwestdeutsche Reformierte Landeskirche-be.

Ad 6. Emigráns magatartás változatai

1. Az otthon elhagyása nagy változást jelent (földcsuszamlás, de lehet talajvesztés is). Válaszfal épül föl, amely elválaszt, de le is horgonyoztat.
2. A „massa perdidá” jelenti a többséget: eltűnik, fölszívódik, búvópatak, újra megjelenik. Nem általánosan zárkózik el, egy-egy jó meghívás visszahozhatja.
3. Ennek ellentéte: egy töredék beépül a helyi keresztény közösségekbe. Általában nem zárkózik el magyar meghívás elől sem.
4. A kettő között elhelyezkedőket három tényező motiválja: a magány érzése és tudatosítása; a nyelvi kifejezés korlátozottsága miatti elbizonytalanodás és nyugtalanság; és a közösségkeresés.
5. Fontos, hogy közösségeink meghívó és nyitott közösségek legyenek.
6. A kultúra – bármit is értsünk azon – a legnyitottabb kapu, amelyen át a nyelv, az irodalom, a művészetek tárháza nyílhat meg.
7. A nyelvi kultúra legmagasabb fokát a beszéd, az ige, a *logosz* közvetítésében éri el. Itt kell a keresztény gyülekezetnek készen állnia, hogy ezzel a legfőbb isteni ajándékkal hami-sítatlanul és össze nem elegyítve, anyanyelven szolgáljon. Az ige, a szentségek megjelenítik Isten emberkereső és hívó szavát. Az egyháznak a nyelv médiumát kell felhasználnia, hogy Isten országa ezen a földön jelen legyen.
8. „Meggyökerezett diaszpóra”.

Ad 7. Stuttgarti modell

1. A gyülekezet összetartó ereje az Isteni *logosz*, mégpedig a szentségek és az igehirdetés formájában.
2. Hisszük, hogy a Szentlélek e központ köré csoportosítja a különböző felekezetű gyülekezetet. Minden külső aránytalanság ellenére megőrizte a Lélek ezt a közösséget.
3. Ez a Lélek-gyűjtötte gyülekezet be van ágyazva a közös nyelvbe és kultúrába. A magyar nyelv és kultúra hordoz minket, s ennek lehetőségeit semmi nem korlátozza. A gyü-

lekezethez való tartozás első lépcsője ennek a közös értéknek a fel- és elismerése. A tőle való eltávolodás ennek a tudatnak elhalványodásával kezdődik.

4. Minden nehézség ellenére – főleg a lelkipogondozó személyén keresztül – fontos, hogy a gyülekezet valamilyen fokú kapcsolatot építsen ki egy helyi egyházközséggel, márcsak a szükséges templom- és gyülekezeti terem használata miatt is. Kettős eredménye van ennek a kapcsolatnak: itt érezzük a jövevény voltunkat legkevésbé; és: hisszük egészen konkrétan, hogy része vagyunk a Krisztus földön élő, egy, apostoli, egyetemes egyházának. Hogy ennek egyházzogi keretei hogyan épülnek ki, s a német társadalom, ill. egyház számára is milyen módusjai alakulnak ki, az még mindig a jövő zenéje.

Produced with ScanTopdf

A KÍVÜLÁLLÓK IRÁNT TISZTESSÉGESEN VISELKEDJETEK

(Az 1 Tessz 4,9–12 etikai üzenete)



GERÉB ZSOLT

A kijelölt igeszakasz elemzése rendjén szeretnék választ adni a kitűzött program néhány kérdésére. Elsősorban arra, hogy a tesszalonikai gyülekezet hogyan értelmezte önmagát, milyen identitástudattal rendelkezett, másodsorban, milyen erkölcsi program kapcsolódott ehhez a közösségi önazonossághoz?

A páli teológia rendszerében gondolkozva a kérdést így is megfogalmazhatjuk: az etikai intelmek miképpen szolgálják a gyülekezetépítés feladatát az apostol missziói igehirdetésében?

A tesszalonikai gyülekezet hitélete példaértékű volt az első századi görög keresztyének körében. „Példává lettetek minden hívő számára Macedóniában és Akhájában” (1 Tessz 1,7). „A tesszalonikai hívők az evangélium befogadása és a hitben való állhatatos járás által válhattak követendő példává. A gyülekezet azért lehetett példakép a görög ajkú hívők előtt, mert a hit által kibontakozó életük megegyezett az apostol tanításával”.¹ A hellenista keresztyének önértelmezése szempontjából figyelmet érdemel a οἱ πιστεύοντες (hívők) kifejezés. Ha az ἐκκλησία (az egyház) isteni szempontból nézve a választottak és a szentek közössége, akkor emberi szempontból a gyülekezetet azok alkotják, akik befogadták a Jézus Krisztusról szóló evangéliumot a Szent Lélek által (1 Tessz 1,5; 2,13). A klasszikus formula szerint a gyülekezet az Istenben és a Jézus Krisztusban hívők közössége. Az Istenbe vetett hit volt az a kapocs, amely összekötötte a keresztyén egyházat az ószövetségi gyülekezettel. Erre a közös gyökérre utal az apostol az Isten gyülekezete (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) kifejezéssel: „Mert ti, testvéreim, hasonlóvá lettetek az Isten gyülekezeteihez, amelyek Júdeában vannak, és a Krisztus Jézusban hisznek” (1 Tessz 2,14). Ez az ősi terminus jelezte, hogy az egyház nem emberi kezdeményezésre jött létre, hanem Isten teremtménye ereje által.

¹ Geréb Zs.: *A Tesszalonikabeliekhez írott első levél magyarázata*. R. Sz. 1975, 390.

Annak ellenére, hogy a tesszalonikai gyülekezet hitélete példaértékű volt, a levélíró szükségesnek tartotta, hogy írásban egészítse ki az olvasók ismereteit a hit gyakorlati megélésére nézve (1Tessz 3 10). Erre a „továbbképzésre” a parainézisek rendjén kerít sort (1Tessz 4–5. fejezet), ahol arra buzdítja az olvasókat, hogy még előbbre jussanak az Istennek tetsző életvitelben: *πὼς δεῖ ὑμεῖς περιπατεῖν καὶ ἀρεσκεῖν θεῷ*. Ehhez a szövegegységhez tartozik a mi perikópánk is (1Tessz 4,1–12). A hívó ember engedelmes életmódjára a *περιπατεῖν* (járni, valamilyen életet élni) ige segítségével utal. Általa szemlélteti a hívők dinamikus és állandó előrehaladását az engedelmesség útján. A bevezető mondatban meghatározza az erkölcsi intelmek alapját és célját: „Az az Isten akarata, hogy megszentelődjete” (1Tessz 4,3; Róm 12,2). Az ő akarata szabja meg az emberi cselekvés, megítélés mértékét. Az Isten Az Istennek tetsző életfolytatást a gyülekezet Ura követeli, aki nemcsak megszabadít a tisztátalan étlettől, hanem el is indít a megszentelődés útján. A szentté válás a keresztyén élet célját képezi: *Isten a megszentelődésre hívta el az egyháza tagjait* (1Tessz 4,7). A megszentelődés emberi és ugyanakkor isteni cselekedet. A hívő elszakítja magát a bűntől, s átadja magát Istennek, hogy Szentlelke által szentelje meg (2Tessz 2,13). A szentté válás azért mehet végbe, mert Jézus Krisztus kereszthalála által már megtörtént a gyülekezet megigazítása és megszentelődése (1Kor 1,30). A gyülekezet tagjai azért indulhatnak el az új élet útján, mert *Isten a Szent Lelkét adja nekik* (1Tessz 4,8). A Szent Lélek jelen esetben az új erkölcsi élet erejét jelenti (Ez 36,27 -hez hasonlóan)². Summásan elmondhatjuk, hogy az apostol tanítása szerint az erkölcsi magatartás alapját Isten akarata képezi, mely a szeretet parancsolatában van összefoglalva (Róm 13,9). Ehhez hozzákapcsolódik a hívőknek ajándékozott Szent Lélek, aki minden erkölcsi magatartás erejét és rendjét képezi.³

A megszentelődés folyamatát Pál e szövegösszefüggésben (1Tessz 4,1–12) két területen írja le: a szexuális fegyelem és a mindennapi élet vonatkozásában. Az intelmek első részében a nemi élet tisztaságáról (3–7. v.), a második részében a testvéri szeretet gyakorlásáról ír (9–12. v.). Szerkezeti szempontból az utóbbi szakasz két alegységre tagolódik: 1) 9–10a. v.; 2) 10b–12. v. Az első alegységben a testvéri szeretet gyakorlására, a másodikban csendes életfolytatásra, a rendszeres munkavégzésre, ill. a kívül valók iránti tisztességes viselkedésre buzdítja Krisztus követőit. A szövegrész magyar fordítása a következő:

- I. 9.: *A testvéri szeretetről pedig nem szükséges írnom nektek, hiszen titeket is az Isten tanított az egymás iránti szeretetre; 10a.: és mert gyakoroljátok is ezt minden testvér iránt egész Macedóniában.*

² Dobschütz, E. von: *Die Thessalonicher-Briefe*. Nachdruck der Ausgabe von 1909. Göttingen 1974, 173.

³ Schelke, K. H.: *Theologie des NT*, III. Patmos 1970, 38.

2. 1ob.: *De kérünk titeket, testvéreim, hogy még inkább gyarapodjatok ebben 1.1.: és tartsátok becsületbeli dolognak, hogy csendesen éljete, a magatok dolgát végezzétek, és saját kezetekkel dolgozzatok, ahogy rendeltük nektek. 1.2.: A kívülállók iránt tisztességesen viselkedjete, és senkire se szoruljatok rá.*⁴

Ebben a szakaszban Pál olyan etikai témákat (toposzokat) érint, melyekről az antik világ hellenista filozófusai gyakran értekeztek. Ismeretes, hogy az apostol a gyülekezetek számára sokszor olyan erkölcsi normákat írt elő, melyek megegyeztek a korabeli zsidó, ill. görög tanítók etikai intelmeivel. E gyakorlat által Pál a hellenista zsidó zsinagógák nevelési hagyományát követte. A Törvény magyarázása rendjén a diaszpórában élő rabbiknak alkalmazkodniuk kellett a görög kultúra emlőin felnövekedett prozeliták (istenfélők) gondolatvilágához. Természetesen Pál csak azokat az elemeket vette át a hellenista zsidó törvényt magyarázatból, melyek megfeleltek Krisztus akaratának (pl. Filippi 2,15; 4,8)⁵. Amikor az apostol ezeket az erkölcsi formákat beépíti tanításába, akkor sajátos megvilágításba helyezi őket, ill. evangéliumi tartalommal tölti meg azokat. Gondoljunk csak arra a krisztológiai alapvetésre, ill. az eszkatologikus perspektívára, melyek a mi igeszakaszunkat is meghatározták. Mindez arra utal, hogy Pál kereste a kapcsolópontokat, a kommunikáció lehetséges formáit a nemkeresztény világgal azzal a szándékkal, hogy hallgatóit emberi létük alapjaiban szólítsa meg, és a Krisztus szerinti új életre indítsa. Ebben a vonatkozásban olyan módszert alkalmazott, melynek figyelembevétele a mai igehirdetők, vallás-oktatók számára is ajánlott.⁶

Az első alegységet (9–10a. v.) egy sajátos stílusforma által az ún. paralipsissel (paraleipsis) vezeti be: „tulajdonképpen szükségtelen a testvéri szeretetről szólnom”, mégis erről a témáról kívánok beszélni. A *φιλαδελφία* a hellenista irodalomban a vér szerinti testvérek egymás iránti szeretetét jelenti (pl. Josephus, *Antiquitates* II, 61; Plutarchos, *περὶ Φιλαδελφίας* de fraterno amore). Az Újszövetség átvitt értelemben használja a szót, mivel a keresztény gyülekezet tagjai mindnyájan Isten gyermekeinek tekintik egymást (Róm 8,29; Zsid 12,5 köv.), és Krisztus által egymás testvérei. A deuteró-kanonikus iratokban (2Makk 15,14) csak egyszer fordul elő a kifejezés hasonló jelentéssel. Érdekes, hogy csupán az apostoli levelekben találkozunk a fogalommal, mégpedig a parainetikus részekben: Róm 12,10; 1Pét 3,8; 2Pét 1,7; Zsid 13,1. A Római levélben és a Péter második levelében e fogalom úgy jelenik meg, mint az *ἀγάπη* sajátos megnyilvánulása⁷, mely az atyafiak iránti szívéllyességben, előzékenységben, jótékonyásban, állhatatosságban és felelősségben ölt formát. Szükségtelen hangsúlyozni, hogy a *filadelfia* nemcsak egy belső láthatatlan érzés, hanem az

⁴ Az átültetésben az ún. *Új Magyar Ökumenikus Fordítást* használtam, Bp. 1975.

⁵ Stuhmacher, P.: 373.

⁶ Schnackenburg, R.: *Die sittliche Botschaft des NT*, II., Herder 1988, 71.

⁷ Plümacher, E.: *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, III., 1014–15.

összetartozás látható konkrét megmutatkozása⁸. A gyülekezetek életében különösképpen az üldözések idején jelentett megtartó erőt.⁹

Erre a testvéri szeretetre maga *Isten tanította* meg az olvasókat. Ezért *szükségtelen erről írnia* Pálnak¹⁰. A *θεοδιδασκτος* szó csak itt fordul elő az Újszövetségben, lehetséges, hogy Pál képezte¹¹. A gondolatot az apostol a próféta irodalomból merítette (Ézs 54,13; Jer 31,33). A messiási időre néző jövődőlés az újszövetségi gyülekezet életében teljesedett be. Az ószövetségi hivatkozás által Pál bizonyóságot tett arról, hogy a keresztyén *ekklészia Isten igazi gyülekezete*, mely az utolsó idők adományában, Isten Szentlelkében részesült (1Tessz 4,8; Ez 36,27; 37,14). Hogyan lehet elképzelni Isten tanítói tevékenységét a gyakorlatban? Oly módon, hogy a gyülekezet Ura a Lélek ereje által megvilágította az apostoli tanítás, ill. az evangélium hirdetésének értelmét, és megmutatta annak gyakorlati alkalmazását (vö. 1Tessz 2,13; 4,8). Ez újra arra utal, hogy az erkölcsi tanítás Isten nevében történik és Jézus Krisztus által történik (1Tessz 4,2; 2Tessz 3,10–12). Az isteni tanítás tartalmát egy célhatározói mellékmondat fejezi ki: *hogy szeressétek egymást*. A szeretetre néző buzdítás a keresztyén katekizmus egyik központi eleme volt; gondoljunk csak a szeretet nagy parancsolatára, mely az újszövetségi iratok minden hagyományrétegében jelen van.¹² Az apostol a levél előző részében azért imádkozott, hogy *Isten gyarapítsa a gyülekezetet a szeretetben egymás iránt és mindenki iránt* (1Tessz 3,12). A Galatákhoz intézett levelében arra buzdítja az olvasókat, hogy töltsétek be Krisztus törvényét (Gal 6,2). Tartalmilag a Krisztus törvényét a szeretet himnuszában (1Kor 12,31–13,13) és a szeretet törvényében írja körül (Gal 5,13–14; Róm 13, 8.10). A szeretet-himnusz bevezető mondata szerint a Szent Lélek adományának tekintendő (1Kor 12,31). A Szent Lélek az apostol értelmezése szerint nemcsak az új élet ereje, hanem annak mértéke is.¹³ Mint egy etikai alaptételt ezt így fogalmazza meg: „*Ha a Lélek által élünk, akkor éljünk a Lélek szerint*” (Gal 5,25). A Lélek által vezetett tanítványok képességet nyertek arra, hogy megvizsgálják, mi Istennek az akarata. (Róm 12,2), de egyben arra is, hogy megítéljék a Lélek erejével szóló próféták és tanítók

⁸ Bolkestein, H.: *De brieven an de Thessalonicenzen*, Nijkerk 1974, 106.

⁹ Brox N.: *1 Peter (EKK)* 86 hivatkozás EWNT III. alapján.

¹⁰ Az egyes kéziratok különböző formában adják vissza e sajátos kifejezést. A variánsok sokfélesége abból adódik, hogy egy hiányos mondatról van szó, melyből többféle értelmezési lehetőség adódik. (Az accusativus cum infinitivo szerkezetből hiányzik a tárgyesetben álló alany). Az olvasatok közül a következő kettő a leg-erőteljesebben képviselt: *ἐχετε γραφειν* (Alf, A D H 33 *Mehrheitstext* syp co; Aug) és *ἐχομεν γραφειν* (Alf 2 D F G *Ψ* 278. 6. 104. 365. 1505. 1739. 1881. 2464 *pc lat syh*). Mi az elsőt fogadjuk el eredetinek, mivel ez a nehezebbik olvasat. Az utóbbi ennek a korrekciójának számít. Pál gyorsan fogalmazott, és ebből származik a hiányosság (vö. Ed. Verhoef, 180; T. Holz, 173; von Dobschütz, 176).

¹¹ Verhoef. Ed., 180; Holz, T., 174.

¹² Geréb Zs.: *Die Zehn Worte und das Liebesgebot des Neuen testaments: Das Liebesgebot als hermeneutischer Schlüssel der Dekaloginterpretation*, Partiumi Egyetemi Szemle, 2. (2002), 19–28.

¹³ H. Ridderbos. Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie. Wuppertal. 1970. 197.

kijelentéseinek a helyességét: „Mindent megpróbáljatok, ami jó azt megtartsátok” (1 Tessz 5,21).¹⁴

Az ἀλλήλους névszó által arra utal, hogy a szeretetet elsősorban a keresztyén hittestvérek irányában kell gyakorolni. „Az egymás iránti szeretet a testvéri szeretetet jelenti, mely a gyülekezet tagjait kapcsolja össze. Ez a szeretet kölcsönös. Pál azt akarja, hogy a testvéri szeretet addig növekedjék, amíg a hívők szívéből az önzést mind kiszorítja, és teljesen betölti őket (Kálvin).”¹⁵ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Krisztus követői egy befele forduló életet élnek, elkülönülve a körülöttük élő világtól. Az egymás iránti szeretet nem öncélú. A keresztyének szeretete mindenkit át kell hogy fogjon: mindazokat, akikkel a mindennapi életben kapcsolatba kerülnek, tehát nemcsak az atyafiakat, hanem a kívülállókat, az ellenséges érzelműeket is. Végső rendeltetése abban áll, hogy mindenki iránt való szeretetté váljék. Kálvin ezt a missziói szándékot így fogalmazza meg: „bármilyen fontos is legyen a saját közösségünk ápolása, nem mehetünk el azok mellett, akik még szétszórva vannak a távolban, azért, hogy ők is az igazi helyükre jöjjenek”.¹⁶

A 10. vers első felében az apostol örömmel állapítja meg, hogy a gyülekezet gyakorolja a testvéri szeretetet. [„és mert gyakoroljátok is ezt minden testvér iránt egész Macedóniában”.] Mivel a ποιέω (tenni, cselekedni) ige az αὐτο névmáshoz kapcsolódik, visszautal a 9. versben levő „egymást szeressétek” felszólításra. A kijelentés által megerősíti, hogy a gyülekezet tagjai „minden testvér iránt” szeretettel viselkedjenek. Az ἀδελφός (testvér) főnév nem a vér szerinti, hanem a hitbeli rokonságot, a keresztyén testvért jelöli.¹⁷ E kifejezés az őskeresztyén gyülekezet szóhasználatából származik. A tanítványok az ἀδελφός szó segítségével jellemezték keresztyén identitásukat, önértelmezésüket, hiszen nemcsak a Jézus Krisztussal való vertikális kapcsolatot fejezte ki, hanem az egymás közötti horizontális közösséget is, mely az azonos ügy iránti elkötelezettségből származott.¹⁸ Hasonló jelentéssel bír a levél bevezető részében található kifejezés (1 Tessz 1,4): ἀδελφοὶ ἡγαπημένοι ὑπὸ Θεοῦ (Isten által szeretett atyámfiai) szintén a keresztyén gyülekezet önértelmezését fejezte ki.¹⁹ Egy biblikus megfogalmazás szerint „az igazi testvér az, aki Jézus Krisztusban lett atyámfia (Kol 1,2). A tesszalonikai keresztyének minden testvér iránt gyakorolják a szeretetet Macedónia tartományában. Mivel Tesszalonika a római provincia fővárosa volt, ezért mind közigazgatási mind gazdasági szempontból fontos szerepet töltött be a térség életében. A gyülekezet tagjai

¹⁴ Geréb Zs.: *Die Zehn Worte und das Liebesgebot des NT*, 27.

¹⁵ Geréb Zs.: R. Sz. (1978), 67.

¹⁶ Calvin, J.: *Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe*, 1963, 372.

¹⁷ A fogalommal a Holt-tengeri közösség irataiban is találkozunk, ahol a szekta tagjait jelöli (1 QS 6,22; 1 Qsa 1,18).

¹⁸ Roloff, J.: *Die Kirche im NT*, NTD. Ergänzungsreihe 10. Göttingen 1993, 82.

¹⁹ Gnilká, J.: *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, Herder 1996, 266.

gyakran látták vendégül a Filippiből vagy Béreából érkező keresztyén társaikat, ugyanakkor segítséget is nyújtottak nekik ügyes-bajos dolgaik végzésében. Feltételezhető, hogy a provincia területén más gyülekezetek, ill. Krisztusban hívő közösségek is létrejöttek. Valószínű, hogy a tesszalónikaiak velük is ápolták a testvéri közösséget, nekik is támogatást nyújtottak anyagi és erkölcsi vonatkozásban. *Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a tesszalónikaiak a Krisztusban való hit megvallása mellett a szeretet tetteivel hirdették azt, hogy Isten igazi népéhez tartoznak, mely zsidókból és pogányokból áll.*

A második alegység (10b–12. v.) egy újabb felszólítással kezdődik: παρακαλοῦμεν δε ὑμᾶς ἀδελφοί περισσεύειν μᾶλλον (kérünk pedig titeket testvéreim, még inkább gyarapodjatok ebben). Mivel a mondat hiányos, egyes fordítások (Die Gute Nachricht, Új magyar fordítás) az „ebben” szócskával egészítik ki a szöveget, mely által jelzik, hogy a gyarapodás a „filadelfiára” vonatkozik. Egyes magyarázók szerint (Bolkestein) e betoldás helytelen, mert itt már egy új intelmről van szó. Pál bátorítása nem a testvéri szeretet fokozására tekint, hanem a munkában való előmenetelre (11. v.). Véleményünk szerint nem helytálló ez az értelmezés, mivel a gyarapodásra való buzdítás nemcsak a 11. versre vonatkozik, hanem a filadelfiára is. A παρακαλέω ige jelentése: felhív, felszólít, buzdít, int valakit (minden esetben szelíd hangon történik).²⁰ A felszólítást, buzdítást kifejező ige az apostoli intelmek, paraklézisek terminus technicus. Figyelemre méltó, hogy Pál általában nem saját nevében és apostoli tekintélyével inti az olvasókat, hanem az *Úr Jézus nevében* (1 Tessz 4,1). Az ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ kifejezés által a megváltás eseményére utal, mely a buzdítás alapját képezi. Az üdvесeményekre való hivatkozás által a parainézisek különböznek minden más erkölcsi felhívástól.²¹ „Az apostol erkölcsi intelmei (paraklézisei) az evangélium szerves részét képezték, mely által nemcsak Krisztus megváltó tetteit jelentette ki, hanem az Ő uralmi igényét is.”²² A Filippi levélben ezt így fogalmazza meg: „Csakhogy a Krisztus evangéliumához méltóan viselkedjete” (Fil 1,27). Mindazok, akik hit által elfogadták az evangéliumot, egyben Krisztus uralmát is elfogadták. Ily módon egy uralomváltás ment végbe életükben (Róm 6,22). A Krisztus uralmát elfogadó tanítványok az evangélium szerinti életvitel által tettek bizonyosságot arról, hogy a hitetlenekkel szemben a végső idők kontraszt-közösségéhez tartoznak²³, akik reménységgel várják Krisztus visszajövetelét (1 Tessz 1,10; 3,13; 5,2). A παρακαλέω ígét ebben a levélben Pál főleg többes szám első személyben használja (vö. 1 Tessz 4,2). A ὑμᾶς névmással, ill. vocativusban álló főnévvel ἀδελφοί (testvérek), a tesszalónikai híveket szólítja meg. Az 1 Tessz 4,1-ben szintén azt olvastuk: „kérünk titeket, atyámfiai és intünk

²⁰ Varga Zs. if. *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Bp. 1992, 733.

²¹ Schmitz, O.: A „paraklézis” címszó a THWNT, V, 793.

²² Stuhmacher, P.: *Biblische Theologie des NT*, I, Göttingen 374.

²³ Lohfink, G.: *Milyennek akarta Jézus a közösséget?* Egyházfórum könyvei. Luzern 1990, 123. „Kontrastgemeinschaft”-nak nevezi az első századi gyülekezeteket.

az Úr Jézusban, hogy mindinkább gyarapodjatok”. A kérdés az, miben kell az olvasóknak gyarapodniuk (περισσεύειν μᾶλλον). A 4,1 vers szövegösszefüggése szerint az Istennek tetsző élet folytatásában, a 4,10 kontextusa szerint a testvéri szeretetben. Vajon mi a motivációja ennek a buzdításnak, hiszen az előzőekben a levélíró elismerő hangon szólott a gyülekezet szeretetszolgálatáról. Valószínű az, hogy azt az igazságot kívánta hangsúlyozni, hogy a testvéri szeretet gyakorlásában soha nem szabad megállni, mindig új lehetőségeket, új utakat kell felfedezni.²⁴ Az előző fejezet végén szintén erre figyelmeztette őket (1 Tessz 3,12). A 1 I. versben újabb intelmek sorakoznak, melyek szintén a παρακαλέω kifejezéshez tartoznak: „és tartsátok becsületbeli dolognak, hogy csendesen éljétek, a magatok dolgát végezzétek, és saját kezetekkel dolgozzatok, ahogyan rendeltük nektek”. Helyesnek tartjuk azt az álláspontot, mely szerint az (1 Tessz 4,9–12) igeszakasz intelmei egységet képeznek (J. E. Frame, Ch. Masson). Ezt az egységet a két vers között álló καὶ szócska biztosítja, melynek nemcsak összekötő, hanem magyarázó, ill. bevezető szerepe is van, hiszen konkrétan megmutatja, hogy miben kell növekednie a tesszalónikai gyülekezetnek.²⁵ Az első főnévi igenév után φιλοτιμείσθαι (becsületét vagy tisztességét keresni valamiben; nagyon fontosnak tartani)²⁶ három másik (főnévi igenév) következik, melyek a καὶ kötőszóval vannak összekapcsolva. „Az apostol az olvasók becsúgyára hivatkozva inti őket, hogy egymással versenyezve állandóan növekedjenek (10. v.) a csendes életfolytatásban, személyes dolgaik ellátásában és a kétkezi munka végzésében”.²⁷ Mielőtt feltennénk azt a kérdést, hogy milyen gyülekezeti helyzet indította az apostolt ezen intellem megfogalmazására, vizsgáljuk meg a három ige jelentését. A Ἡσυχάζω ige az Újszövetségben tárgyatlan (intranszitiv) jelentéssel bír: nyugodt, csendes életet folytat. A kifejezés ebben a versben a nyugodt életfolytatást jelöli az izgága, nyughatalatlan, hamis „aktivitás”-sal szemben.²⁸ A πράσσω ige jelentése: tenni, cselekedni. Pál irataiban általában egy tárgyesetben álló névmással fordul elő. (Róm 7,15; Gal 5,21). Jelen esetben a πράσσειν τὰ ἴδια szókapcsolat áll előttünk, melyet így fordíthatunk: „a maga dolgát végezni”. Végül ἀεργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσίν ὑμῶν kifejezés jelentése: „saját kézzel munkálkodni” (1 Kor 4,12; Ef 4,28).

Az írásmagyarázók megegyeznek abban, hogy az intelmek egy sajátos gyülekezeti helyzetre vonatkoznak. Valószínű, hogy ugyanarról a kérdésről van szó, mint a második tesszalónikai levélben (2 Tessz 3,6–12). A macedóniai egyházban voltak némelyek, akik rendetlen életet folytattak, beavatkoztak mások dolgaiba, és megvetették a kétkezi munkát. Az első két ige (Ἡσυχάζειν πράσσειν τὰ ἴδια) arra utalhat, hogy politikai vonatkozása van az in-

²⁴ Holz, T.: *Der erste Brief an die Thessalonicher*, EKK XIII, 176.

²⁵ Masson, Ch., 51.

²⁶ Varga Zs., 988.

²⁷ Geréb Zs., R. Sz. (1980) 416.

²⁸ Varga Zs., 429.

telemnek. Ezt a véleményt különösen von Dobschütz képviselte klasszikussá vált kommentárjában, aki azt állította, hogy a gyülekezet tagjai közül egyesek az anyagi függetlenséget biztosító nyugodt, visszahúzódó, szorgos munkásélet helyett belevetették magukat a viharos közéletbe, politizáltak, és közben elhanyagolták saját mesterségük folytatását, és ily módon elszegényedtek. Zwingli, Koppe és Schott értelmezésére hivatkozva azt állítja, hogy a tesszalónikai hívek egy része a közügyek megoldásán fáradozott. A város főterén, az agorán egy keresztyén eschatológiai program segítségével kívánták rendezni az állam és a város dolgait. E nyugtalan életmód által rossz hírbe keverték a keresztyéneket a pogányok előtt. Véleményét azzal indokolja, hogy a perikópa szoros kapcsolatban áll a 1 Tessz 4,13–19 szakasszal²⁹. Ezzel a véleménnyel szemben J. E. Framere hivatkozva helyesen állapíthatjuk meg, hogy a tesszalónikai gyülekezet tagjai szorgalmas, munkás emberek voltak, akik nem az agorán töltötték idejüket, mint a filozófusok hanem hivatásuk gyakorlásával.³⁰ Helyesebb úton járunk, ha a rendetlen életfolytatás gyökerét az eszkatológiai várakozásban keressük. Véleményünk szerint az eszkatologikus várakozás már az első levél megírása idején negatív hatással volt a gyülekezet egyes tagjaira. A közeli paruzia várása miatt néhányan az eszkatologikus rajongás hibájába estek, izgatott, nyugtalan, felindult magatartásuk zavart keltett a macedóniai egyházban.³¹ Pál ezeket a rajongókat inti a csendes életfolytatásra, mert ez jó és kedves dolog Isten előtt (1Tim 2, 2–3).

Vajon kinek szól a második intelem: „a magatok dolgát végezzétek”? Bizonyára azoknak, akik a saját feladataik ellátása helyett mások dolgaiba avatkoztak. Egész nap fontoskodtak, miközben elhanyagolták saját munkájukat, családjuk iránti kötelességüket. Az ilyen emberekről beszél a levélíró az 1Tim 5,13-ban: „Egyszersmind megtanulják a semmittevést a házról-házra való járással, sőt nemcsak a semmittevést, hanem a fecsegést és a más dolgaiba való avatkozást, és olyanokat beszélnek, amiket nem kellene”. Ezeket inti, hogy térjenek vissza a nyugodt életgyakorlathoz, mindenki törődjék a maga dolgával, ne avatkozzanak illetéktelenül a mások ügyeibe. A rendetlen életmód helyett békességes, kiegyensúlyozott életet folytassanak a parúziavárás idején is. Ez az intelem azonban nem tiltja a közügyekkel való foglalkozást.

A harmadik intelem által arra buzdítja az olvasókat, hogy ne adják fel a kétkezi munka végzését: „saját kezetekkel dolgozzatok, ahogy rendeltük nektek” (ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίας χερσὶν ὑμῶν). Lehetséges, hogy erre a bátorításra azért volt szükség, mert a kétkezi munka általában lenézett volt korabeli görög polgárság szemében. „A görög–latin archaikus életformában még becsülték a munkát, az emberi lét istenektől rendelt értelmének tartották

²⁹ Von Dobschütz, 179–80, hasonlóképpen Rigaux, *Thessaloniciens*, 520–21. Valamint Johannes Schneider.

³⁰ Frame, J. E.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, 1960⁵ (ICC), 161.

³¹ Geréb Zs., R. Sz. (1980) 416.

(Homérosz, *Iliász* 6,313k; Hesiod op. 307). De a rabszolgaság elterjedése, a munka szakosodása, a társadalmi osztályok elkülönülése a fizikai munka lebecsüléséhez vezetett”.³² Az első századi hellén gondolkodásmód szerint szabad emberhez csupán a földművelő foglalkozása volt méltó. Milyen más munkaerőcsőt képviselt a zsidó családban született és nevelkedett Pál! Már gyermekkorában megtanulta apjától a σκηνοποιός sátorponyva készítés mesteriségét és ezzel együtt a kétkezi munka tiszteletét.³³ Ezt a szakmát kora ifjúságától fogva gyakorolta, előbb mint rabbi-növendék, később mint keresztyén misszionárus (ApCsel 18,3; 20,34–35; 1 Tessz 2,9; 1 Kor 4,12). Az apostol tehát nemcsak tanításával, hanem saját példája által nevelte a gyülekezet tagjait a munka megbecsülésére (Ef 4,28). Az intelem indító okát azonban nemcsak a görög munkaerőcsben kell keresni. A buzdítás megírására egy sajátos jelenség orvoslása készítette Pált. A tesszalónikai egyház tagjai közül egyesek a közeli vég várása közben az eszkatologikus rajongás hálójába estek, melynek hatása alatt elhanyagolták kétkezi munkájukat, és lusta életmódot folytattak. Ezáltal igen nagy gondot okoztak a gyülekezet előljáróinak anyagi és morális vonatkozásban egyaránt. A dologkerülők felőli gondoskodás igen komoly terhet jelentett a vezetőknek, mivel a hívek többsége a szegényebb társadalmi réteghez tartozott, és nehéz munkával biztosította megélhetését. Az erkölcsi vonzata ugyanolyan súlyos volt, mint a materiális. Attól kellett tartani, hogy a munkájukat elhanyagoló emberek példája másokat is megfertőz, és ezáltal megnövekedik a henyélők száma. A jelenség veszélyes volta miatt Pál erőteljesen felemelte szavát a rendszeres munka végzése mellett. A munkakerülő életmód nem fér össze a keresztyén ember erkölcsével, aki a munkája által is Isten teremtetési rendjének engedelmeskedik (1Móz 2,15). E megbízatás alól még a parúziavárás ürügyén sem szabad kitérni.³⁴ Az apostol tehát arra buzdítja az olvasókat, hogy hagyjanak fel a semmittevő, élősködő magatartásukkal és vállalják a józan, munkás, felelős életet. Van azonban ennek az intelemnek egy hitbeli vonatkozása is. Pál a jelenség alapos elemzése után felismerte azt, hogy a munkakerülő életmód nemcsak egy hamis eszkatológiai tanítás jele és következménye, hanem az eszkatológia teljes hiányának. A lusta életet folytató ember elfelejti azt, hogy egyszer számot kell adni Istennek a rábízott feladatokról³⁵. Az az ember, akit újra és újra figyelmezteti kell Istentől rendelt hivatására, az nemcsak az apostoli intelmeket veti meg, hanem magát Istent is (1 Tessz 4,8; 2 Tessz 1,8–10; 3,6–10).

Egy közbevetett mondatban Pál emlékezteti az olvasókat tesszalónikai igehirdetésére: καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν „ahogyan rendeltük nektek”. A παραγγέλλω ige jelentése részes-

³² Bolyki János, *Újszövetségi etika*, Kálvin János kiadó, Bp. 1998, 139.

³³ Gnllka, J., *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*. Herder, 1996 25.

³⁴ Geréb Zs., R. Sz. (1980) 416.

³⁵ Schelke, K. H.: *Theologie des NT*, III. Ethos, 290. Düsseldorf. 1970.

határozó esettel: utasítani, rendelni, parancsolni³⁶ Az Újszövetség könyveiben általában aoristos alakban áll, és egy olyan utasítást jelöl, melynek a végrehajtása magától értetődik³⁷. Ezzel az esettel állunk szemben a mi versünkben is. Pál nemcsak apostoli tekintélyével, hanem a feltámadott Úr Jézus nevében adja erkölcsi utasításait (vö. 1 Tessz 4,2). Akár szóban, akár írásban fogalmazza meg azokat, elvárja, hogy a gyülekezet ezekhez igazodjék. Az erkölcsi parancsok kötelező mivoltát jelzi az a későbbi utasítás, mely szerint az engedetleneket, a rendetlenül élőket ki kell zárni a közösségből (2 Tessz 3,6–12)³⁸. Ilyen szabályozó jellege van a fenti rendelkezéseknek is, melyek által megfeddi azokat a rajongókat, akik arra hivatkoznak, hogy lelki adományok birtokában és az Úr közeli visszajövele előtt fel vannak mentve minden világi kötelezettség alól (2 Tessz 3,10; 1 Kor 6,12; Róm 12,3)³⁹. Az apostol arra bátorította az olvasókat, hogy tagolódjanak bele abba világi rendbe, ahol élnek.⁴⁰ Nem szabad eltekinteniük attól a tényről, hogy a testvéri szeretet gyakorlása a régi világkorszakban történik. Bár ez az Aeon nemsokára elmúlik, mégis egy olyan valóságot képvisel, melyet komolyan kell venni. Ha ezt a körülményt elhanyagolják, könnyen a rajongás hibájába esnek, mely által megbotránkoztatják a kívülállókat, akik csak ennek a világnak a realitását ismerik el.⁴¹

Az erkölcsi intelmek célját az apostol a 12. versben nevezi meg: *ἵνα περιπατήτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδενὸς χρεῖαν ἔχητε* (A kívülállók iránt tisztességesen viselkedjétek, és senkire se szoruljatok rá). A levélíró az intelmek tartalmi kifejtése után (11. v.), most meghatározza azoknak a célját.⁴² Az apostolnak az a szándéka, hogy a tesszalonikai tanítványokat rávegye arra, hogy viselkedésük megfeleljen a nem keresztyének mértékének. Amint a bevezető részben láttuk, a *περιπατέω* ige *éltvitelt, életfolytatást* jelöl. Ebben a levélben még kétszer fordul elő a kifejezés (1 Tessz 2,12; 1 Tessz 4,2). Mindkét esetben Krisztus követőinek mindennapos forgolódását írja körül. Az apostol először arra kéri az olvasókat, hogy Istenhez méltó módon éljenek (*ἀξίως τοῦ θεοῦ*), másodszer pedig arra, hogy Istennek tetsző módon (*ἀρέσκειν θεῷ*) járjanak, mivel ez felel meg hivatásuknak. Most pedig azt olvassuk, hogy a kívülállók mércéjéhez igazítsák magatartásukat. Vajon nincs-e ellentmondás a két erkölcsi intellem között? Próbáljunk feleletet keresni erre a kérdésre.

Induljunk ki az *εὐσχημόνως* adverbium jelentéséből, mely a *περιπατέω* igéhez kapcsolódik. Az Újszövetségben ez a határozószó (ebben a szókapcsolatban) csak kétszer for-

³⁶ Varga Zs., 730.

³⁷ Radl W.: *EWNT*, III, 38–39.

³⁸ Mundle W.: *ThBLNT*, I. Lothar Coenen. R. Brockhaus Verlag, 442.

³⁹ Stuhlmacher, P., 380.

⁴⁰ Holz, T.: 177.

⁴¹ Marxen, W.: *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich 1979, 62.

⁴² Ezzel ellentétben von Dobschütz értelmezése, szeinte az *ἵνα* kötőszó az intelmek tartalmát vezeti be.

dul elő máshol az apostol leveleiben (Róm 13,13; 1Kor 14,40). Az εὐσχημων melléknév jelentése: *tisztességes, tisztelettudó, korrekt, illő, rendes, derék*⁴³. A profán görög irodalom Euripidész óta ismeri e kifejezést, mely először az egyén rendes külső magatartását, később az egész ember belső és külső viselkedését jelezte⁴⁴. A Septuaginta fordításban csak egyszer fordul elő, a Péld 11,25-ben, mint a tisztességes magatartás általános jellemzője. Pál tehát fenntartás nélkül átvész egy olyan kifejezést, mely a környező hellén világban a kifogástalan életvitelt jelölte. Ha a tesszalonikaiak Pál buzdításához igazodnak, semmi kifogásolnivaló nem lesz viselkedésükben, hiszen egy olyan életet folytatnak a kívülállók irányában, mely korrektnek nevezhető.⁴⁵ Az intelem háttérében szintén a rajongók rendetlen dologkerülő életmódja áll. Ez a negatív jelenség elsősorban a gyülekezet rendjét zavarta meg. Másodszor azonban botránkozást váltott ki a tesszalonikai polgárok körében is, ily módon rossz fényben tüntetve fel az újonnan alakult hívő közösséget.

A kívülállók fordulat οἱ ἕξω „a térbeli távolság és a szellemi elkülönülés jelképévé válik. A kifejezés már a zsidóságban is azokat jelöli, akik nem tartoznak a közösséghez”⁴⁶. A szókapcsolatot azonban a klasszikus görög, ill. a hellenista kor szerzői is ismerték és használták.⁴⁷ Pál leveleiben ötször fordul elő (1Kor 5,12.13; Kol 4, 5; 1Tim 3,7). E fordulat által azokra utal, akik még nem taroztak a Krisztusban megkeresztelt hívők körébe. Az első Korintusi levélben a „kívül levők” ellenpárja a „belül levők” (οἱ ἔσω), akikről az 5,12–13-ban beszél. Ez azt jelenti, hogy nemcsak Jézus, hanem Pál is különbséget tesz azok között, akik már Isten népéhez tartoznak és azok között, akik még nem (Mk 4,11). A „belül levőket” olyan jelzőkkel ruházza fel, amelyek egy időben utaltak a gyülekezet önazonosságára, de egyben erkölcsi hivatására, ill. minőségére⁴⁸. Ezek közül az első Tesszalonikai levélben a következőket találjuk: „szeretettek”, „választottak” (1Tessz 1,4), „szentek” (1Tessz 3,13). Pál gyülekezeteiben a közösséghez való tartozás egyben a közös erkölcsi normák elfogadását is jelentette. Egy vallási kisebbség számára az „etikai identitás” kialakítása fontos védelmi eszköz volt a beolvadás ellen. A diaszpóra zsidóság megmaradása jól példázza ennek a szociológiai tételnek az igazságát. „Ethosz és közösségi önazonosság ilyen összekapcsolása felősséget és morális programot adott a gyülekezeteknek”⁴⁹.

A kívülállók a gyülekezet tagjaival a mindennapi élet rendjén érintkeztek, és így megismerték az új vallást, az evangéliumot. De ők nemcsak a keresztyén tanításra voltak

⁴³ Varga Zs., 395.

⁴⁴ Greeven, H.: TWNT, II, 769.

⁴⁵ Verhoef. Ed., 185.

⁴⁶ Gnika, J.: *Márk evangéliuma*, Agapé 2000, 214. Állítását a Billerbeck II. 7. Magyarázatára alapozza.

⁴⁷ Bauer, W.: *Wörterbuch zum NT*, Berlin 1963, 552.

⁴⁸ Bolyki J.: *Újszövetségi etika*, Kálvin Kiadó, Bp. 1998, 138.

⁴⁹ Bolyki J.: *Újszövetségi etika*, 138.

kíváncsiak, hanem a hívők életmódjára is, mert ennek alapján ítélték meg az új vallás értékét.⁵⁰ Annak ellenére, hogy a keresztyének új élete mind alapjaiban, mind forrásaiban különbözött a nem-keresztyén erkölcsiségtől, a tisztességes magatartás megítélése tekintetében konszenzus uralkodott.⁵¹ A kívülállóak véleménye nem lehet közömbös, mert ők „nagyon jól tudták, hogy milyen életvitel felel meg Isten rendjének.”⁵² Az apostol a Rómabelieknek írott levelében kifejti, hogy: „a pogányok természetes eszük szerint cselekszik azt, amit a törvény követel. Ezzel azt bizonyítják, hogy a törvény cselekedete be van írva szívükbe. Erről lelkiismeretük és egymást vádló vagy éppen védő gondolataik együtt tanúskodnak majd” (Róm 2,14–15). Az utóbbi mondat úgy értendő, hogy a lelkiismeretük képviseli számukra a törvény követelését.⁵³ Az általános emberi ethoszra azonban a Filippi levél 4,8 versében is hivatkozik, ahol arra figyelmezteti Krisztus követőit, hogy akik benne élnek a világban, számolniuk kell a mindenkori világ erkölcsi rendjével. E vers magyarázata során azt írja Barth Károly: „A világ nagyon jól tudja, mi a jó. A keresztyéneknek szintén tudniuk kell, nem kevésbé, mint a világnak, hanem jobban”.⁵⁴ Azonban bármilyen fontos a világiak ítélete, véleményük nem képezheti a keresztyén élet mértékét. Jézus tanítvánainak Isten akaratához kell mérniük magukat, mivel Istenhez méltó módon kell viselkedniük (1Tessz 2,12). Ha e mérce szerint élnek, azaz a szeretet parancsolata szerint, akkor ki-
elégítik a világ legmagasabb erkölcsi követeléseit is, sőt még túl is haladják azokat.⁵⁵

Az utolsó mellékmondatban (*és senkire se szorúljatok rá*) Pál megnevezi az intelmek gyakorlati célját. A rendes, dolgos életre való buzdítás által azt akarja elérni, hogy a gyülekezet ne szenvedjen hiányt semmiben. Ha valaki elfogadja az intéseket, és azok szerint él, nem fog rászorulni senkire. De terhére sem lesznek senkinek: sem a gyülekezetnek, sem a kívülállóknak. A tisztességes munkás élet által a tanítványok anyagi függetlenséget, személyes szabadságot biztosítanak maguknak. A függetlenség elnyerése által pedig megerősödik emberi méltóság érzetük. De nemcsak személyes hasznuk származik ebből, hanem közösségi is. A kétkezi munka végzése által nemcsak a mindennapi kenyerét fogja biztosítani, hanem képessé teszi arra, hogy segítséget nyújtson a szűkölködőknek. Az ApCsel 20,24 bizonyossága szerint maga Pál apostol adott példát arra nézve, hogy „munkálkodva kell az erőtlenekekről gondot viselni, és megemlékezni az Úr Jézus szavairól, mert ő mondta: Jobb adni, mint venni”.

⁵⁰ Geréb Zs., R. Sz. (1980) 417.

⁵¹ Greeven, H.: *TWNT*, II, 769.

⁵² Holz, T., 180.

⁵³ Wilkens, U.: *Römer I.* 137. hivatkozás T. Holz alapján, 180.

⁵⁴ Barth, K.: *Erklärung des Philipperbriefes*. Ld. Tókécs István: *A Filippibeliekhez intézett levél magyarázata*, Kolozsvár 1983, 213. alapján.

⁵⁵ Masson, Ch., 52.

A JERUZSÁLEMI ÓSGYÜLEKEZET



GNILKA, JOACHIM

Ósgyülekezet alatt a jeruzsálemi gyülekezetet értjük, aki valóban úgy tekinthet magára, mint minden keresztény gyülekezet anyjára. A tanítványoknak nagypénteken Galileába történt menekülése elbátortalanította a tanítványokat, és részben feloszlottak. Miután a húsvéti történetek megerősítették és újjáélesztették őket, Jézus tanítványai elhatározták, különösen a Tizenkettek, hogy Jeruzsálembe mennek. Ám ez csak egy bizonyos értelemben jelent visszatérést. Jézus tevékenységének legnehezebb része Galileában volt. Jeruzsálem csak Jézus életének dramatikus lezárását jelentette.

A tanítványok elhatározása, hogy Jeruzsálembe mennek, felismerhetővé teszi annak jelentőségét, amit ennek a városnak tulajdonítanak. Szent Városnak (Iz 48,2; 52,1) számított, az Úr városának (60,14), az „isten városnak, a Legmagasztosabb szent lakhelyének” (Zsolt 46,5; vö. 48,2,9; 101,8 különösen Iz 40–66). Jeruzsálemben kell Isten királyságát megalapítani (Iz 33,20–22; vö. 54,11 f.; 60,1sköv.).¹ Mint ahogyan Jézus Jeruzsálembe ment, ezzel akarták a tanítványok is kinyilvánítani szándékukat, hogy egész Izraelnek hozzák el a megváltást. Ez sehol nem történhetett volna szembeütőbben, mint Jeruzsálemben. A tizenkettes szám szimbolikus jelentése is újra érvényesül, mint annak a szándéknak a kifejezése, hogy az eszkatologikus 12 törzs népét újra visszaállítsák és összegyűjtsék. Mátyás iskarióti Júdás helyére beválasztása történeti hitelességet nyer ennek fényében (ApCsel 1,15–26). Ebben a szimbolikában ki is merül a tizenkettő jelentése. Gyülekezetvezetői funkciót alig vállaltak. De figyelmeztetnek Isten eljövendő országára (Mt 19,28), és mint olyanok, akik Jézussal vándoroltak, megkérdőjelezhetők. Tanulságos, hogy az Apostolok Cselekedeteiben azon kívül, amikor Mátyás választásánál létezésük előfeltételezett, csak a 6,2-ben említik őket.² A Tizenkettek köréből csak néhányan kerülnek előtérbe. Simon Péter az,

¹ Vö. Schreiner, J.: „Sion-Jeruzsálem, Jahve Királysága”, in: M. Tsevat: *TbWAT*. III, München 1963, 930–939.

² A Tizenkettek jelenlétét az ApCsel 1,15–26 nem említi kifejezetten.

akinek vezető szerepe van. Oldalán feltűnik János 3,1; 4,13; 8,14-ben (vö. Gal 2,9). A legtöbbjük neve azonban teljesen háttérbe szorult.

Az a közmegegyezés, hogy az ősgyülekezet még teljesen a zsidóság szövetségéhez tartozott. De bizonyos sajátosságokat figyelembe kell venni. Izrael már nem számított zárt egységnek sem politikai, sem vallási szempontból. Politikailag az országot felosztották Heródes fiai között. Archelaos részét egy római prefektus vette át. Vallási szempontból is megosztott volt Izrael, több vallási párt létezett, akiket az Apostolok Cselekedeteiben és Josephusnál *αἱρέσεις*-nek hívnak³. Ezt a szót pártnak, iskolának és életmódnak lehetne fordítani. A szadduceusok (ApCsel 5,12) és a farizeusok pártja (15,5) mellett áll a Názáreti pártja (24,5). Ez azt jelenti, hogy Izraelben az emberek az ősgyülekezetet egy olyan új csoportnak tartották, amely a már létezők mellé csatlakozott.

Am a következő körülmények még fontosabbak: Jézus tanítványai és követői felismerték, hogy egy olyan személy mellett tettek hitet, akit a rómaiak Kajafás főpap közreműködésével végeztek ki. Pilátus és Kajafás is hivatalban voltak még.⁴ A főpap, akinek az országban rendről és nyugalomról kellett gondoskodnia, és felelős volt a rómaiaknak, gyanakvással és kétkedéssel figyelte azokat az embereket, akik Jézust most, mint a Megfeszítettet és Föltámadottat hirdették. Az Apostolok Cselekedeteiben fellelhetők ennek nyomai. Érdemes arra is odafigyelni, hogy vannak olyan papi és szadduceusi körök, amelyek aktivizálódnak. Az ApCsel 4,1–3 szerint a papok, a templom felügyelője és a szadduceusok kezét emeltek Péterre és Jánosra, és őrizetbe vették őket. Az ApCsel 5,17 szerint „a főpap és mind akik vele voltak, (Kajafás és a főpapi család tagjai) azaz a szadduceusok [rész 4,1.2.] felekezete” az apostolok ellen felkeltek. Hogy miként ítéltethők meg az egyes tudósítások az Apostolok Cselekedeteiben a nevezett körök és különösen a főpap gyanakvásának tekintetében, azt a megbízható Lukácstól tudhatjuk meg. Az ősgyülekezetet – feltehetőleg a kezdetektől fogva – támadták. Talán a hangulat végett említésre méltó, hogy egy farizeus kiáll az apostolok mellett (5,34sköv.). Az, hogy megtiltották, hogy Jézust, mint Megfeszítettet hirdessék, beleillik ebbe a szituációba.

Mit jelent tehát konkrétan az a kijelentés, hogy az ősgyülekezet a zsidóság szövetségéhez tartozott? Minden bizonnyal azt, hogy a gyülekezet megtartotta a szombatot, hogy fizették a templomadót, és hogy fiaikat körülmetéltették. A keresztény vasárnap ünnepe csak később és Izraelen kívül tűnik fel. A körülmetéléssel fiaikat felvették a zsidó közösségbe. De a keresztények üzenetükkel bizonyos értelemben a többi izraelitával szemben léptek fel. Ez különböztette meg őket a többi vallási felekezettől, így az esszénusoktól is. Jóllehet ezek a felekezetek a Törvény igaz magyarázójának tartották magukat és részben az igaz Izraelnek is. De csak a keresztények gyülekezete fordult misszionáriusi üzenettel

³ vö. Josephus: Ant. 13, 171; 20 199.

⁴ Mindketten 36-ban vesztették el hivatalukat.

egész Izrael felé. Ebből a szempontból Keresztelő János mozgalmá közelebb állt a fari-zeusokhoz, szadduceusokhoz és esszénusokhoz. Keresztelő Jánostól ismert az a kritikus mondás, mely szerint Isten képes arra, hogy sivatagi kövekből is támasszon fiakat Ábrahámnak. Ez egy olyan kijelentés volt, amely megkérdőjelezte Izrael létét.

Keresztelő Jánoshoz hasonlóan az ösgyülekezetről is elmondható, hogy Izraelt kétségbe vonta, mégpedig abban az értelemben, hogy az Izraelhez tartozást nem tartotta elegendőnek ahhoz, hogy valaki elnyerje a megváltást. Sürgette Izraelt, hogy foglaljon állást az üzenetével kapcsolatban. Ez az üzenet több volt, mint az esszénusok Törvény-újraértelmezése. Ez egy új tanítás volt, amelynek komolyságát még fokozta, hogy a vég közeledtének időszakában adta elő.

Ezt a háttérrel kell figyelembe vennünk, amikor feltesszük a kérdést, hogy miként viszonult az ösgyülekezet a Templomhoz és a Törvényhez. Természetesen mindkettőhöz ragaszkodtak. Annál inkább megtehették ezt, mivel Jézus is ragaszkodott a Törvényhez és a Templomhoz, még akkor is, ha kritizálta azt. Jézus törvényfelfogásához igazodva ki tudták fejleszteni saját felfogásukat a Törvényről, miként azt a többi vallási párt is tette, akik a Tórát különbözőképp magyarázták és aszerint éltek. Feltehetően a Tóra magyarázatáról kemény vitát folytattak. Mt 5,17–20 élénk képet fest a gyülekezetben zajló Törvény-vitákról. Még ha nem is mondhatjuk bizonyosan, hogy az ott leírtak a jeruzsálemi ösgyülekezet vitáira vezethetők vissza, mégis valami hasonlót képzelhetünk el az ő esetükben is. Voltak a rigoristák, akik egy jótányit sem engedtek módosítani a Törvényben (vö. Lk 16,17). És voltak a kissé nagyvonalúbbak is, akik „a legkisebb parancsolatok” be nem tartása felett szemet hunytak. Habár nincsen megbízható képünk erről, mégis úgy véljük, hogy a vita különösképpen a rituális törvényeket érintette.

A jeruzsálemi gyülekezet önmeghatározása esetén még egyszer emlékeztetnünk kell a már korábban megvitatott elnevezésre, arra, melyet ömagának adott vagy amelyet mások adtak neki. A legfontosabb az „Isten Gyülekezete” név (qēhāl 'el – ἐκκλησία του θεου). Ezzel az elnevezéssel akarja megértetni, hogy Izrael eszkatologikus gyülekezetének kikristályosodása akart lenni, a Végidő Gyülekezete, amelyet Isten ebben a városban hívott össze. Ők a Szentek, a Szegények, a Tanítványok, és ezzel tanúsítják, hogy ők Jézus követői, akit közülük még sokan ismertek. Most nevezik őket αἰρέσεις-nek, a názáretiek gyülekezetének. A szó Jézus arám nyelvet beszélő tanítványainak szóhasználatából eredt, és a zsidók számára ismert megjelölése lett azoknak, akik a jeruzsálemi ösgyülekezethez tartoztak. Ugyanazt jelenti, mint a názáreti, tehát Názáretre utalt, és éppen emiatt becsmérő hangzása volt.⁵

Amennyire számunkra ismert, a közösségi életet két dolog jellemezte, a házanként tartott összejövetelek és egymás kölcsönös támogatása. Az ApCsel 2,46k. szerint minden-

⁵ Vö. Schaefer, H. H.: *THWNT*, IV, 879–884; Colpe, 68. Gyülekezet.

nap mindannyian megjelentek a templomban, házanként törték meg a kenyeret, szeretet-lakomát tartottak, örvendezve és őszinte szívvel Istent dicsérték (vö. 2,42). Miközben a templomi istentisztelet összekötötte őket a város minden más zsidó lakójával, a házanként tartott összejövetelek az egymásra találás és az egymáshoz tartozás érzését nyújtották nekik. A helyi gyülekezet csoportokra oszlott, hogy különböző házakban gyűljenek össze. Itt beszélnek először a keresztény házi-gyülekezetekről, amelyekre a helyi gyülekezetek oszlottak. Ez talán úgy értendő, hogy az egész gyülekezet a templomban találkozott, és ezzel kifejezte a néphez tartozását, miközben a házakban tartott összejöveteleken keresztül már az önállóságot keresték. Első ilyen volt a közös étkezések, amelyeket a végidő-várás örömében ülnek meg. Ezek azokra az étkezésekre emlékeztethették őket, amelyeket Jézus költött el a főleg egyszerű és szegény emberekkel. Vitatott, hogy a kenyértörés feltétlenül az eucharisztikus étkezést jelenti, vagy sem? Később ez vonatkozik minden zsidó étkezésre, ami abból állt, hogy az asztalfőn ülő áldást mondott, és miután megtörte a kenyeret, minden asztalnál ülőnek kiosztotta.⁶ A kenyértörés kifejezés azután a legrégebbi eucharisztikus étkezésre vonatkozott.⁷ Ezt a jelentést már az ApCsel 2,42 és 46-nál is feltételezhetjük. Ezt különösen a szövegkörnyezet által sejtethetjük, amely az alapvető istentisztelet részeit sorolta fel (apostolok tanítása, a közösség, kenyértörés és könyörgések). Az eucharisztikus étkezéshez kapcsolódott a szeretetlakoma.⁸

A gyülekezeti élet másik jellemzője volt, hogy készek voltak a szükségét szenvedőknek segíteni. Az Apostolok Cselekedetiben az idevonatkozó kijelentésekben, amelyek az összegyűjtött tudósításokban találhatóak meg, különbségeket kell tennünk. Egyszer arról halunk, hogy minden egyformán közös tulajdonban volt, tehát már nem létezett saját tulajdonuk (2,44; 4,32). Máshol arról tudósítanak, hogy azok, akik ingósággal rendelkeztek, vagyis telkekkel és házakkal, ezeket eladták, és a bevételt elosztották a szükségét szenvedők között (2,45; 4,34). Az első egy idealizált leírás, ami történeti tényekkel nem támasztható alá. Egy, már Arisztotelész által is támadott, görög társadalmi utópiára támaszkodik – „a barátok tulajdona közös” (EthNic 1168b) –, amit Lukács az ősgyülekezetben megvalósulva szeretett volna látni. A házak és földek eladása, amely azt a célt szolgálta, hogy a szegények inségét enyhítse, önkéntes alapokon nyugodott és spontán történt meg. Barnabásról és a házaspárról, Anániásról és Szafiráról ismert ilyen tudósítás (4,36; 5,1sköv.). Ezek minden bizonnyal nem egyedi esetek voltak. Számolhatunk azzal, hogy a felebaráti szere-

⁶ Egy rabbinisztikus törvény szerint a dicséretnek be kellett fejeződnie, amikor a kenyeret megtörték. Billerbeck, IV, 622.

⁷ Vö Behm, J., *THNWT*, III, 729.

⁸ Az ApCsel 10,7–11-ben megemlítik a gyülekezet egy gyűlését Troasban, ami Pál prédikációjával kezdődött, és a kenyértöréssel ért véget. Más kontextusokban a kenyértörés kifejezést le szokták szűkíteni a jóllakató étkezéssel (ApCsel 27,35). Az egészhez vö. Klauck, *Úrvacsora 29f. Lk 24,30–35-ből*; Wanke, J.: *Az Emmaus-történet*, EthSt 31, Lipcse 1973, 100–102.

retnek ezek a nagylelkű gesztusai megismétlődtek, és meghatározták a közösségi életet. Ezeket Jézus hátrahagyott példázata inspirálta, valamint kritikus szavai a tulajdonról és vagyonról, amit megszívleltek. A vég közelgő várása ezt a viselkedést még észszerűvé is tette. Az ősgyülekezetben nem volt jól körülhatárolt társadalmi és gazdasági koncepció, mint Qumránban. Az emberek elajándékozták a tulajdonukat, és nem egy közös kasszába tették be azt.

A gyülekezet társadalmi-gazdasági helyzete alapításától fogva kiélezett volt, mivel a tanítványok, amikor Galileából Jeruzsálembe mentek, feladták munkájukat, mint halászok és földművelők, és a városban nem is tudták újra ugyanazt a munkát végezni. Azzal is számolni kell, hogy ott egyikőjük sem rendelkezett házzal – vagy földtulajdonnal.⁹ Így támogatásra szorultak. Azokat, akik rendelkeztek tulajdonnal, a városban kell keresnünk, mint például János Márk anyját, Máriát, aki az összejövetelek céljára rendelkezésre bocsátotta a házát (vö. ApCsel 12,12). Az apostolok sem arannyal, sem ezüsttel nem rendelkeztek (vö. 3,6). A város népessége, amelybe a gyülekezet is betagozódott, többségében szegény volt. Számos zsidó, akik a diaszpórában éltek, idős korukban Jeruzsálembe költöztek, hogy a Templom árnyékában halhassanak meg. A vitát ezen háttér ismeretében kell megítélnünk, amely a gyülekezetben alakult ki, a diaszpórából származó „hellenisztikus” özvegyek hiányos ellátása miatt (6,1). Ezek különösen rászorultak a segítségre. A házakban tartott közös étkezések jótékony célokat is szolgáltak.¹⁰ A városi népesség kedvezőtlen életkor szerinti megoszlása mellett további problémát okozott az ApCsel 11,27 k.-ben említett éhínség és az azt követő szombatév.¹¹ Később Pál apostol gyülekezeteiben gyűjtést hirdet a jeruzsálemi „szegények” javára (Gal 2,10).¹²

Vitathatatlan, hogy Simon Péter vette át a jeruzsálemi gyülekezetben a vezető szerepet. Távozása után Jakab, az Úr testvére vette át ezt a szerepet, akinek a feltámadott Jézus megjelent (1Kor 15,7; vö. ApCsel 12,17; 15,13; 21,18; Gal 1,19; 2,9 és 12). Az a benyomásunk, hogy Jakabbal, akinek az „az Igaz” volt a mellékeve, és akit Ananos főpap hivatali ideje alatt 62-ben megköveztek, Jézus családjának tagjai domináltak. Caesareiai Eusebios¹³ úgy tudja, hogy Simeon, aki Jézus egyik unokafivére volt, és az Úr testvére Júdás unokái – akiket még Trajanus császárnak is bemutatnak – Trajanus császár uralkodásáig az egyházban vezető pozíciót töltöttek be. Mindegy, hogyan ítéljük meg ezeket a bizonytalan

⁹ Vö. Stegemann – Stegemann, *Társadalomtörténet*, 193.

¹⁰ Roloff ApCsel 90 azt feltételezi, hogy az étkezéseknél pénzt gyűjtöttek.

¹¹ Vö. Stegemann – Stegemann, *Társadalomtörténet*, 194.

¹² Ehhez vö. Gnılka, *A tarzozsi Pál*, 152–161.

¹³ Hist. eccl. III 11, 20 és 32.

híreket, egy az iszlámhoz hasonló kalifátus kiépítése a zsidóság hanyatlásával lehetetlenné vált.¹⁴

Néhány különbségeket meg kell állapítanunk, és a gyülekezet ígéretes különlegességét is meg kell említenünk. A gyülekezetben két, nyelvben eltérő irányzat létezett. Ezt az Apostolok Cselekedeteiben majdnem csak érintőlegesen említik meg, a fent említett „hellenisztikus” özvegyek hiányos ellátottságáról folyó vita kapcsán: „Azokban a napokban pedig, mikor a tanítványok szaporodtak, szakadás támadt a görög zsidók és a héberek között, hogy az ő közülük való özvegyeket mellőzik a mindennapi szolgálatban.” (6 1).

Görögök és héberek – ezt a szembeállítást csak itt találhatjuk meg – nagy egzegetikai viták után azokat értik alatta, akik görögül, ill. akik héberül/arámi nyelven beszélnek.¹⁵ Ezek a megnevezések kizárólag a nyelvre vonatkoznak. Jellemző, hogy a görög a zsidó életmódtól távol tartotta magát.¹⁶ Az a tény, hogy az evangélium Jeruzsálemben már görögül is létezett, igen nagy jelentőséggel bír a keresztény gyülekezet további fennmaradására nézve.¹⁷ Mert az arámi nyelven beszélő zsidó-keresztények ugyanis pusztulásra voltak ítélve, de a hellenisztikus zsidó-keresztények készek voltak arra, hogy az üzenetet a görög világba elvigyék. Ezen igyekezetüket csak segítette az, hogy később elüldözték őket a városból.

De ezzel már az események elébe vágtunk. Mikor alakult ki a különbségtétel a görög zsidók és a héberek között Jeruzsálemben? Valószínűleg elég korán. Valószínűleg már a „pümködsi eseményekkel” kezdődő eszkatologikus gyűlésen vettek fel görög zsidókat a gyülekezetbe. Természetesen egy további szempontot is figyelembe kell vennünk a héberek és a görög zsidók megkülönböztetésénél. A gyülekezet ősmagját azok a tanítványok képezték, akik Galileából jöttek Jeruzsálembe. Ők valószínűleg arámi nyelven beszéltek, vagyis héberek voltak. Ők voltak azonban azok, akik ismerték személyesen a földi Jézust, és követték őt. Az egységüket innen megérthetjük. A görög zsidók ezzel ellentétben a diasz-

¹⁴ Néhány biblíamagyarázó úgy látja, hogy Jézus családjának hegemonikus igényére néhány szinoptikus szövegben utalnak. Vö. Crossan, J. D.: *Márk és Jézus rokonai*, NT 15 (1973), 81–113.

¹⁵ Így áll Chrysostomosnál is, hom. in Act. XXI 1 (az ApCsel 9,29-hez): (Lukács) a görög zsidókat a görögül beszélőknek nevezi. Hasonlóan ehhez a 'Ελληνισμός a görög nyelv helyes használatát jelenti. vö. Pas-sow s.v.

¹⁶ Ez a tévedés vezetett ismételtelen ahhoz a felfogáshoz, hogy görög zsidók pogány-keresztények, hellenisztikus prozeliták vagy hasonlók voltak. Vö. Hengel áttekintését, *Jézus és Pál között*, 157–161.

¹⁷ A görög zsidókat még megemlíti az ApCsel 9,29-ben. Eszerint Pál görög zsidókkal vitatkozik Jeruzsálemben. Itt görögül beszélő zsidókra utalnak (nem zsidó-keresztényekre). A 11,20-ban előnyben kell részesítenünk a „görögök” olvasatot a „görög zsidókkal” szemben. Haenchen, ApCsel. 309. jegyz. 5; Roloff, ApCsel 180; Schneider, ApCsel II, 89. jegyz. 22. A görög zsidók és a héberek közti különbségtétel csak Jeruzsálem esetében releváns. A görög városokban a görög nyelv magától értetődő volt.

pórából származtak, és onnan hozták magukkal a görög nyelvet. Nekik szükségük volt közvetítésre. Elképzelhető, hogy saját teológiai utat kerestek.¹⁸

Milyen volt a viszony a két fél között? Az özvegyvita egy külső visszásságra utal, amely nem alapja, hanem következménye volt az egymástól eltávolodásnak. Mégis alkalomadtán szélsőséges nézeteket is találunk ezen viszony megítélésével kapcsolatban. Vagy szakadásról beszéltek, vagy lebecsülték a nézetkülönbséget. Lukács bizonyára abban volt érdekelt, hogy erről az ősközösségről egy harmonikus képet fessen. De annak a következménye, hogy ugyanabban a közösségben jelen volt két nyelvcsoporthoz, az lett, hogy elkülönülten tartották az istentiszteletet, egyszer arámi nyelven, egyszer pedig görögül. A görög zsidók saját gyülekezet-vezetőséggel rendelkeztek, a „hetek karával” (ApCsel 6,5), amelyet a gyülekezet választott. Kétségtelenül sokkal többek voltak, mint az özvegyek ellátói, mégpedig gyülekezet-vezetők, ihletett igehirdetők és misszionáriusok.¹⁹ Az Apostolok Cselekedetei 7,8 sköv. elég nagy teret szentel Istvánnak, aki kiemelkedett a hetek közül. A hetek nevét a 6,5-ben olvashatjuk. Mindegyiküknek görög neve van. Mindegyikőjük zsidó, kivéve Nikolaust, egy prozelitát, aki mint pogány csatlakozott a zsinagógához. A kivétel erősíti a szabályt. Fülöpöt 21,8-ban evangélistának nevezik. A hetes szám valószínűleg az antik septemvirátusi testületet másolta, vagy még inkább zsidó közösségekből választott helyi előljáróságot.²⁰ Biztosan kevesebb volt a görög zsidók száma, mint a hébereké. Ha a Jeruzsálemben uralkodó helyzetet vesszük alapul, akkor a görög zsidók a gyülekezet mintegy harmadát tették ki.²¹ Az is lehet, hogy számuk kezdetben még kevesebb volt, de idővel szaporodott. A héberek között akadt olyan, aki görögül is beszélt. János Márk és Silas-Silvanus is közejük tartozhatnak. Ők fontosak voltak a két gyülekezet kapcsolatának ápolásában. Kettős nevük két kultúra ismeretére utal. Talán Simon Pétert is ebbe a „greko-palesztin” csoportba sorolhatjuk. Későbbi missziós tevékenysége feltételezi a görög nyelv legalább alapszintű ismeretét. Fivére, András is görög nevet viselt, miként a Tizenketek egy másik tagja is. Ő volt Fülöp, akit azonban nem szabad összetévesztenünk a Hetek Körének egyik tagjával.²² Fordítva is igaz ez, a diaszpórában élő zsidók is ismerhették az arám nyelvet,

¹⁸ Lohmeyer, E.: *Galilea és Jeruzsálem*, FRLANT 34 Göttingen 1936, egykoron különbséget akart tenni galileai és jeruzsálemi kereszténység között. Ez a tézis elavult. De a jeruzsálemi gyülekezet tekintetében a fent említett értelemben különbséget tehetünk egy galileai és egy jeruzsálemi eredet között.

¹⁹ Löning, *István köre*, 82, megmutatta, hogy Lukács azt szerette volna, hogy a hivatal spirituális és gazdasági feladatait felosszák.

²⁰ Vö. Billerbeck, II, 641; és Dittenberger, *Sylloge*, I, 495, 2.

²¹ A 205 Frey által összegyűjtött corpusban a Jeruzsálemből és közvetlen közeléből származó feliratok 33%-a görög, további 9% pedig kétnyelvű. Vö. Hengel, *Jézus és Pál között*, 175.

²² A 4–5. században keletkezett Fülöp aktákban ez az identifikáció megtörténik. Vö. Schneemelcher, W.: *Nil Apokryfen*, II, Tübingen 1964, 404.

mint a később a kereszténységhez tartozó Pál apostol is, aki magát „hébernek” nevezi. (Fil 3,5; 2Kor 11,22).

A görög zsidók élesebb profilt nyernek a konfliktusban, amelybe belecsöppennek. A hébernek elkerülik ezt a konfliktust. Az Apostolok Cselekedetei 6,9 szerint ez egy nézeteltérés volt a libertinusok, a cireneiek, és alexandriaiak zsinagógájával, valamint a Kilikiából és Ázsiából származó emberekkel. Lukács azt a benyomást kelti, mintha a diaszpórabeli zsidóknak csak egy zsinagógájuk lett volna Jeruzsálemben. Valószínűleg több is volt.²³ Mindenestre egy olyan vita volt ez, mely a hellenisztikus zsidók körében zajlott, amelyből később a keresztény görögök származtak. Feltűnő az afrikai elemek előtérbe kerülése: Cirene, Alexandria. A szabadosok azok a római üldözöttek, akik között szabadon eresztett zsidó hadifoglyok voltak többségben.²⁴ Az afrikai elem még jobban megerősödik, ha valaki libertinus volt, Líbiából származott.²⁵ Ha István észak-afrikai volt, mint ahogyan Simon Cirenéből (Mk 15,21) származott, Apolló Alexandriából (ApCsel 18,24) és Lúcius Cirenéből (13,1)?²⁶

A vita tárgyát a hellenisztikus zsidók és a hellenisztikus zsidó-keresztények között az Apostolok Cselekedetei 6sköv.-ből csak hiányosan tudhatjuk meg. István beszéde ugyanis lukácsi szerkesztés eredménye. De olyan dolgokra vonatkozhatott, amelyet a hellenisztikus zsidók magától értetődőnek tartottak, a konzervatív zsidó beállítottságát azonban alapvetően sértette. Néhányan közülük feladták megélhetésüket a diaszpórában, és Jeruzsálembé jöttek, hogy a Templom árnyékában vallásos életet éljenek. Az István ellen felhozott szemrehányások, hogy Mózeszt és Istent káromolta, hogy ez ellen a szent hely ellen és a Törvény ellen beszélt – kétségtelenül polémikusnak hangzik – irányt mutatnak (ApCsel 6,11–14). Talán a görög zsidók explicite kétségbe vonták, hogy a Templom a megfelelő hely-e bűnhődésre. Ezzel azonban a zsidók számára is kétségesek lettek a Törvény alapvető szakaszai. A düh István, a szóvivő ellen irányult. Lukács karizmatikus, lélektől eltelt prédikátorként mutatja be őt, aki lelkesen szenvedett mártírhálált. Valószínűleg meglelték.²⁷ Az ellene indított eljárás talán a diaszpórabeli zsidók egyik zsinagógájában folytatott heves vita miatt kezdődhetett. Ilyen embereket többé nem tűrték meg Jeruzsálemben.

²³ Azzal tehetjük ezt hihetővé, hogy minden nagyobb városban, ahol erős zsidó kisebbség volt, több zsinagóga volt. Vö. ApCsel 24,12.

²⁴ Vö. Hengel, *Jézus és Pál között*, 183.

²⁵ Ez az arámi fordítás olvasata, amelyet M. Dibelius, *Értekezés az Apostolok Cselekedeteihez*, FRLANT 60 Göttingen 1957³, 82. De ez valószínűtlen.

²⁶ Löning feltételezése, *István köre*, 85.

²⁷ Löning, *István köre*, 89, úgy gondolja, hogy Istvánt kivégezték, de a lincselést sem zárja ki. Szerinte Kafás utódja, Jonatán főpap rendelte el a kivégzést Marcellus idején, aki Pilátus leváltása után a júdeai szíriai legátust helyettesítette. 35/36 azonban túl késői időpont István halálára. Vö. Josephus, Ant 18, 88 f.

Amikor az Apostolok Cselekedetei 8,1 arról tudósít, hogy Jeruzsálemben a gyülekezetet üldözni kezdték, és hogy a gyülekezetet szétszóródott Júdeában és Szamáriában, az a tény hogy az apostolok az üldözés alól kivételnek számítottak, azt jelenti, hogy a zsidókat békében hagyták, de a hellenista zsidókat nem tűrték tovább a városban. Itt jelentkezik a héberek és a hellenista zsidók közötti különbség a legvilágosabban. A hellén zsidók kivonulása a jeruzsálemi ösgyülekezetből egy új fejezetet nyit meg az őskereszténység történelmében.

Irodalom

- Barnard, L. W.: *Saint Stephan and Early Alexandrian Christianity*, NTS 7 (1960/61), 31–45.
- Bilher, J.: *Die Stephanusgeschichte*, MThS 1/16, München 1963.
- Pines, S.: *The Jewish Christian of the Early Centuries of Christianity according to a new Source*, Jerusalem 1966.
- Scharleman, M. H.: *Stephan: A Singular Saint*, An Bibly 12 (1969), 159–180.
- Dockx, S.: *Date de la mort d'Étienne le protomartyr*, Bib. 55 (1974), 65–73.
- Hengel, M.: *Zwischen Jesus und Paulus*, ZThK 72. (1975), 151–206.
- Mönning, B.: *Die Darstellung des urchristlichen Kommunismus nach der Apostelgeschichte des Lukas*, Diss. Theol. Göttingen 1978.
- Schneider, G.: „Stephanus, die Hellenisten und Samaria”, in: Krêmes, J. (hrsg.): *Les Actes des Apôtres*, Gembloux 1979, 215–240.
- Colpe, C.: „Die älteste judenchristliche Gemeinde”, in: Becker, J. (hrsg.): *Die Anfänge des Christentums*, Stuttgart 1987, 59–79.
- Löning, K.: *Der Stephanuskreis und seine Mission*, daselbst 80–101.
- Klauck, H.-J.: „Jüngerschaft in der Klassischen Antike”, in: *Qumran und im NT Gemeinde-Amt-Sakrament*, Würzburg 1989, 69–100.
- Schenke, L.: *Die Urgemeinde*, Stuttgart 1990.
- Hainz, J.: *Vom „Volk Gottes” zum „Leib Christi”*, JBTh 7 (1992), 145–164.

„KERESSÉTEK A VÁROS JAVÁT”

Gondolatok Jeremiás 29-hez



HAUSMANN, JUTTA

Első látásra talán nem nyilvánvaló a kapcsolat a konferencia témája és előadásom témája között. Ez azzal áll összefüggésben, hogy az Ószövetség idejét illetően nem nagyon beszélhetünk szekuláris társadalomról. Izráelben és környezetében a társadalmi rendszerekre sokkal nagyobb befolyással volt a vallás, mint azt ma elképzelni tudnánk. Izráelt az a kérdés foglalkoztatta, hogy mennyiben fogadja el vagy utasítsa el a vallásilag és kulturálisan más életformákat. Mennyiben kész arra, hogy más elképzeléseket és formákat magáévá tegyen – akár úgy, hogy idegen gondolatok és szokások átvétele által beilleszkedjék az idegen környezetbe, akár úgy, hogy ne avatkozzék bele mások élethelyzetébe? Vagy inkább arra érez-e késztetést, hogy minden ellen, ami nem felel meg saját meggyőződésének, védekezzen, visszautasítsa azt és elhatárolódjon tőle? Választásom azért esett Jeremiás 29-re – különösen is összpontosítva a 4–7. versekre –, mert a szöveg olyan emberekhez szól, akik egy számukra szokatlan, teljesen más struktúrákkal bíró társadalmi rendszerbe kerültek. Meg kell találniuk abban helyüket – annál is inkább, mert egymással harcban álló állásfoglalások keresztútjában állnak.

Jer 29¹, a 27–29. nagyobb egységének része, melyet referáló stílus jellemez. Ebbe ágyazódik Jeremiás 29,4–7-ben olvasható levele. Feltűnően gyakoriak az új bekezdések, melyek a **אמר יהוה** követ-formulával (4.8.10.16.17.21.25.31.32. versek) kezdődnek, valamint a **נאם יהוה** használata (9.11.14.19.23.32. versek). Ez arról a szándékról tanúskodik, hogy a leírt igék minden kétséget kizáróan JHVH igéiként jussanak érvényre. Ez konkrétan érvényes Jeremiás levelének kijelentéseire is, amelyek a 4. versben a követformulával kezdődnek. Tehát nem a próféta politikai véleményét vagy jövőre vonatkozó látásmódját adják vissza, hanem Isten akaratának megnyilatkozásait.

¹ A 16–20. versek hiányoznak a LXX-ből, más szövegrészek esetén is eltérések mutatkoznak a LXX-ban. Így pl. a 14. versben, ahol a szöveg rövidebb. Az előadás a masszoréta szövegből indul ki.

Jeremiás 29,1–3 egy helyzetleírással kezdődik, ami a prófétáról úgy beszél, mint aki Jeruzsálemben van, és a Babilonba deportáltaknak ír. A száműzetésben élők tagjait konkrétan megnevezi, miközben a 2. versben különösképpen is kiemeli a vezető személyiségeket. A 3. vers megnevezi Elászáth és Gemarját², akiket az izráélita király, Cidkijjá küldöttjeiként Nebukadneccár babiloni királyhoz küldenek, hogy Jeremiás levelét elvigyék. Feltűnő, hogy az első három vers – mintegy rávezetésként Jeremiás levelére – mennyire részletes, és milyen nagy hangsúlyt helyez arra, hogy Jeremiás kivételével részletesen beszéljen az érintett személyekről. Lehetséges, hogy emögött egy olyan szándék húzódik meg, mely igazolni akarja, hogy a következő versek címzettjei egyértelműen a száműzöttek. A hosszú bevezetés ezáltal alátámaszthatná Pohlmann nyomtatékosan képviselt tézisé, miszerint a levelet Jeremiás eredetileg nem a száműzötteknek írta, hanem az országban maradtoknak.³

A vének vezető szerepéből, ami az 1. versből kitűnik és Jer 19,1-ben, illetve 26,17-ben is megjelenik, következtethetünk azokra a keretekre, melyek között a száműzöttek a babiloni száműzetésben éltek. Abból indulhatunk ki, hogy szabadon mozoghattak⁴ egy meghatározott területen belül, és lehetőségük volt ügyeik önálló intézésére. Ez azt is jelenti, hogy – korlátozott mértékben – döntéseket hozhattak életük alakítását illetően.

Jer 29,4–7

E versek stílusa tömörségük és a parallel struktúrák miatt különbözik csakúgy az előzőektől, mint az utána következőktől. Ebben Kilpp-pel együtt utalást láthatnánk arra, hogy Jeremiás a szerzője, amint azt a bevezető rész állítja.⁵

4. vers: Isten említése részletesen, a יהוה צבאות אלהי ישראל formában történik, és ennek megfelelően nagy hangsúlyt kap. A levél írója a כל הנולה-t tartja szem előtt, tehát a száműzöttekért kollektív értelemben érez felelősséget. Az ezt követő kijelentésekben található felszólítások tehát nem bonthatók le külön-külön az egyes emberre, hanem a közösség egészét érintik.

5–7. versek: Ezek a versek 12 rövid főmondatot tartalmaznak imperativusban (közöttük találunk egy vetitivust a 6. vers végén). E stilisztikai eszköz az elvárt magatartást fel-

² Ehhez Nicholson, E. W., *Jeremiah 26–52*, CBC, Cambridge 1975, 45: „the royal messengers here mentioned are two further state officials who appear to have either been in sympathy with Jeremiah's preaching or at least showed friendship and regard for him (cp. 26:24; 36:25; 38: 7–13)”. („Az itt említett két királyi hírvivő olyan állami hivatalnok, aki vagy úgy jelenik meg, mint aki szimpatizál Jeremiás igehirdetésével, vagy legalábbis jó viszonyban van vele, és érdeklődést mutat iránta”).

³ Pohlmann, K-F., „Das 'Heil' des Landes – Erwägungen zu Jer 29,5–7”, in: Lange, A./Lichtenberger, H./Römhald, D. (Hg.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt* (FS H.-P. Müller), BZAW 278, Berlin/ New York 1999, 144–164.

⁴ Kivételnek tűnik Jójákin, akit fogva tartottak (vö.: 2Kir 25,27–30; Jer 52,31–34).

⁵ Vö.: Kilpp, N., *Niederrreißen und aufbauen*, BThSt 13, Neukirchen-Vluyn 1990, 45.

tétlen követelményként állítja a száműzöttek elé. Csak a כִּי-vel bevezetett 7b-ben található záró indoklás áll imperfektumban, ami az elvárt magatartásmód jelentőségét húzza alá.

Az imperativusokat egytől egyig cselekvést jelentő igékből képzik, melyek először egy kiinduló cselekvést neveznek meg, majd ahhoz kapcsolódva egy abból következő cselekvést (בנה építeni – יֵשֶׁב lakni, נָטַע ültetni – אָכַל enni, לָקַח venni – נָתַן adni, יָלַד szülni – רָבָה szaporodni, דָּרַש keresni – פָּלַל imádkozni).

Az egymást követő imperativusok közvetett módon már ígéreteket is tartalmaznak, mivel a száműzöttek magatartásából sikerek következnek. „Der Verheißungscharakter der nachgeordneten Reihe begründet inhaltlich letztlich die Aufforderungen der ersten Reihe. ... Die Aufforderung zu pflanzen erhält also von ihrer Folge her einen heilvollen, da aussichtsreichen Aspekt. Das in absehbarer Zukunft zu genießende Heil wirft sein Licht in die Gegenwart.”⁶ Kérdéses azonban, hogy itt az üdvösség kategóriája megfelelő-e. Az izráeliták számára ugyanis az üdvösség ahhoz kapcsolódik, hogy saját földjükön élnek (messzemenően) szuverén módon. Ez érvényes azokra a következtetésekre is, melyeket Kilpp abból a tényből von le, hogy a kívánt cselekvés megvalósítását pozitív eredmények fogják követni: „Theologisch von Wichtigkeit ist die Feststellung, daß bei der angewandten Form der logisch abhängigen Imperative die Gewissheit des Erfolges das Fundament für die Aufforderungen ergibt. Daher sind die Aufforderungen keine praktischen Ratschläge zur Bewältigung der Gegenwart, sondern Aufrufe zum Vertrauen auf Jahwes segensreiche Gegenwart und zur Annahme und Verwirklichung des Angebotes Jahwes unter den Exulanten.” Hasonlóképpen: „Jer 29,5–7 ist deshalb durchaus Verheißung.”⁷ Kilpp szerint a levél kijelentései a golában élők számára üdvigehirdetést alkotnak, ami olyan ígéretként értendő, mely új kezdetet hirdet.⁸

Jeremiás felszólításainak ezen reményt ébresztő oldalát bizonyára határozottabban ki kell emelni annál, mint ahogyan ez gyakran az eddigi vitában történt. Mindenek előtt úgy, hogy szembeállítjuk Dtn 28,30-cal („Feleséget jegyzel el magadnak, de más férfi közöszül vele. Házat építesz, de nem te költözől bele, szőlőt telepítesz, de nem te veszed hasznát.”), ahol szemantikailag hasonló kijelentéseket találunk, de egészen más hangsúllyal, hiszen egy átoksorozatban állnak.

⁶ Kilpp, 47. „A következő sor ígéretjellege tartalmilag végül is megindokolja az azt megelőző sor felszólításait. ... Az ültetésre buzdító felszólítás következménye felől nézve üdvös és távlatokat nyitó aspektust hordoz magában. A belátható jövőben beköszöntő, élvezhető gyümölcsöket kínáló üdvösség beragyogja a jelent.”

⁷ Kilpp, 49–51. „Teológiaiilag nagy jelentőséggel bír az a megállapítás, hogy az egymáshoz logikusan kapcsolódó imperativusok itt alkalmazott formájában a siker bizonyossága alapozza meg a felszólításokat. Ennélfogva a felszólítások nem gyakorlati tanácsok a jelennel való megbirkózásra, hanem felhívások JHVH áldó jelenlétére való ráhagyatkozásra, és JHVH ajánlatának elfogadására és megvalósítására a száműzöttek között ... Jer 29,5-7 ezért messzemenően ígéret.”

⁸ Kilpp, 58.

Jeremiás könyvének szűkebb kontextusán belül is találkozunk ellentétes kijelentésekkel (Jer 5,5kk. /vö.: Dtn 28,49kk./; 6,12; 16,1–4). Jer 29,5–7 ezeket pozitív (abb) értelemben fejleszti tovább. De a megfogalmazás a babiloni – viszonylag – pozitív életlehetőséget csak közvetett módon rajzolja meg, és a várakozás körébe tartozónak tekinti. Ez pedig ellene mond annak, hogy Kilpp-pel egyetértve az áldás helyreállításáról⁹ beszéljünk. Éppen 6b többi verstől eltérő megfogalmazása – melyben az imperativus (וּרְבוּשִׁים – szaporodjatok ott!) a vetitivusban (וְאַל־תִּמְעָטוּ – és ne fogyjatok/hogy ne fogyjatok!) folytatódik – mutat rá arra a veszélyre, ami újra meg újra fenyegetést jelent. A 6a-ban megadott cél, „hogy fiúkat és lányokat szüljenek”¹⁰ – ami a LXX-ből hiányzik¹¹ –, a harmadik generációt is bevonja a történesekbe, ami éppúgy magában hordozza a potenciális reménységet, de illúzióromboló is lehet, ha a száműzetés időtartamára gondolunk. Ezáltal csak feltételesen sorolható az üdvighirdetés kategóriájába.

Jer 29,5–7 némileg egybecseng Dtn 20,5–7-tel, amelyben egy háborúellenes felszólítást találunk. Ez Pohlmann szerint arra utal, hogy Jeremiás levelének eredeti címzettjeit más körökben kell keresnünk. Ha ehhez még hozzávesszük Jer 42,10 szemantikailag hozzá közel álló kijelentéseit, melyek az országban maradt emberekhez szólnak („Ha itt maradtok ebben az országban, akkor építelek, és nem rombolak le, elültetek, és nem gyomlálalak ki benneteket, mert megbántam, hogy veszedelmet zúdítottam rátok”), akkor feltételezhetjük, hogy Jeremiás levelének eredeti címzettjei azok voltak, akik az országban maradtak. Eszerint a redakciónak csak egy későbbi fázisában – a Pohlmann által feltételezett és mások által is átvett gola-redakció keretében – változtatták meg a címzettek körét.¹²

A 7. vers, ahogyan már a 4. vers is (vö.: a mindenkori szerkezetet az אֲשֶׁר-mondattal אֲשֶׁר־הַגְּלִיתִי nyomatékosan utal arra, hogy maga Isten az, aki a száműzötteket arra a helyre vezette, ahol most élnek. A krízishelyzetek tehát nem szükségszerűen kívülről szakadnak az érintettekre, hanem Isten akaratából. Ezért elfogadhatóak és alakíthatóak.¹³ Rudolph felhívja a figyelmet arra, hogy a száműzetésben élő emberek cselekedeteit az is korlátozta,

⁹ Vö.: Kilpp, 57: „Jer 29,5–7 hebt diesen Fluch auf und stellt den Segen wieder her.” („Jer 29,5–7 foldja ezt az átkot, és helyreállítja az áldást.”)

¹⁰ A 6. vers említi a férfiakat, a nőket, a fiakat és a lányokat anélkül, hogy különbséget tenne közöttük rangsor tekintetében. Mindannyian egyformán fontosak a jövő biztosítása tekintetében.

¹¹ Kilpp szerint, 48, ezt a fordulatot utólag fűzték a héber szövegbe, hogy kijelentéseket tegyenek a száműzetés várható időtartamáról – 29,10 és 27,7 bevonásával.

¹² Ehhez pontosabban Pohlmann, különösen 150kk.

¹³ Vö.: Schreiner, J., *Jeremia II. 25,15–52,34, NEB*, Würzburg 1984, 169: „Diese sachliche Beurteilung der Lage und der sich ergebenden Erfordernisse geht davon aus, dass sich der Wille Gottes in den Verhältnissen zu erkennen gibt, die der Herr der Geschichte eintreten lässt.” („A helyzet és az abból következő követelmények e tárgyszerű megítélése abból indul ki, hogy Isten akaratá azokban a viszonyokban mutatkozik meg, melyeket a történelem Ura helyezett a történelembe.”).

hogy idegen területen és ezáltal vallásilag idegen talajon találták magukat, ezáltal cselekedeteik naponkénti végzésével – akaratuk ellenére is – az idegen isteneknek dolgoztak. Ebben a háttérben Jeremiás írása azt jelenti, hogy „auch im fernen Land ist geordnete Arbeit möglich, weil die wichtigste Funktion, das Gebet, auch dort die Arbeit begleiten kann”.¹⁴

Jeremiás írásában annak a felszólításnak, hogy dolgozzanak a város javáért (szó szerint „keresni”, de a כָּרַשׁ ige, mint a héber igék általában, magukban hordoznak egy aktív komponens), teljes egészében utilitarista oka van: Babilon jóléte feltétele az ő jólétüknek. A száműzöttek – ha akaratuk ellenére is – részeivé váltak az ottani társadalomnak, és feltétlenül hozzá vannak kötve sorsához. Semmiféleképpen sem önzetlenség az, ami a prófétát mozgatja. A 7. versben a Babelért való imádkozásra buzdító felszólítás mindenesetre bevezet egy másik dimenziót is. Feltárja, hogy Isten rajta tartja kezét a történéseken a jövőt illetően, és Babelt is felhasználja arra, hogy népe jövőjét – bármilyen természetű is legyen az – alakítsa.¹⁵

A 10–14. versek üdvígérete részben ellentétben áll az 5–7. versek kijelentéseivel, de továbbvivője is azoknak – különösen, ha számba vesszük a közvetett módon megjelenő pozitív ígéreteket (hivatkozhatunk olyan szavak ismételt használatára, mint שלום a 11. versben, פָּלַל a 12. versben, כָּרַשׁ a 13. versben). Lehetséges, hogy az üdvígéretet kiegészítésnek kell tekintenünk.¹⁶ Jelenlegi összefüggésében mindenesetre világossá teszi, hogy a száműzetés nem fog örökké tartani. Ám éppen ezért kap értelmet Jeremiás azon felszólítása, hogy a nép Babilonban aktívan vegyen részt jövője alakításában, és hogy ez többek között gyermekek nemzésében is kifejezésre jusson.¹⁷ Jeremiás szándéka nem abban áll, hogy a száműzetés időtartamát feltárja, hanem hogy megakadályozza azt, hogy a nép hamis alapbeállítottsága következtében saját magát gyengítse.

A 10–14. versek megnevezik mindazt, amit Isten tervez népével. Először is a száműzetés hosszú idejét (70 esztendő 10. vers), amit népe sorsának garantáltan jó alakulása követ. Ez magában foglalja Izráel újbóli összegyűjtését a népek közül (14. vers). Ennek megfelel az a néppel szemben támasztott elvárás, hogy bizalommal forduljon Isten felé (13. vers).

¹⁴ Rudolph, W., *Jeremia, HAT I/12*, Tübingen 1947, 155.

¹⁵ Vö.: Nicholson, 45: „it was given in the knowledge that the exiles were already the object of God’s renewed plans for his people which in due course he would carry out”. (“Tudtak róla, hogy a száműzöttek már Isten övéi érdekében megújított tervének tárgyai, amit a megfelelő időben végre fog hajtani.”)

¹⁶ A dt. frazeológia a 13k. versekben további bizonyíték az átdolgozásra.

¹⁷ Krízis időszakokban a szaporodásra/ gyermekek nemzésére való felszólítás jelentőségéhez vö.: Gen 1,22.28; 8,17; 9,1.7. Vö. továbbá: a szaporodás ígérete Ez 36,11-ben.

A fejezet jelenlegi alakja és Jer 27–29 kompozíciójában való elhelyezkedése alapján azt mondhatjuk, hogy a száműzötteknek nem csak cselekvéssel kapcsolatos útmutatásokat ad, hanem vitába is száll a várható érvekkel – még akkor is, ha a konkrét beszélgetőpartnerek hiányoznak. A 8k.15. versek egyértelműen példázzák ezt azáltal, hogy utalnak a prófétákra, akikre az emberek Babilóniában hagyatkoznak, és akiket hamis prófétáknak kell tekintenünk. Igehirdetésük konkrétan nem kerül szóba, és csak közvetett módon – így például a Jeremiás levelére adott reakcióból, amit a 24. versről kezdődően olvashatunk – következtethetünk arra, hogy igehirdetésük Babilóniával szembeni ellenállásra buzdított. A jelenlegi kompozícióban nyilván e viszonylag erőteljes iránnyal szállnak szembe Jeremiás levelének állításai.

Kitekintés

Nem vezet sokra az adott helyzet elleni lázadás. Az önmegkárosítás, mely azáltal történik, hogy az ember megtagadja az adott helyzetbe való beilleszkedést, nem Isten akaratának megfelelő út.

Nincs semmiféle garancia arra, hogy egy adott helyzet óhajtott megváltozása mikor történik meg.

Jeremiás levelében egyfajta átmeneti időszak fogalmazódik meg, anélkül hogy szólna arról, mikor és hogyan lesz vége ennek az átmeneti időszaknak. A 10–14. versek magyarázó és konkretizáló jellegűek.

Jeremiás állásfoglalását az a felszólítás uralja, hogy alkalmazkodjanak az idegen, szokatlan, helyzethez, mivel az is hordozhat magában pozitívumokat. A közbenjáró imádságra való felszólítás, az idegen társadalomért való kiállás mindkét fél számára jobb.

Azon emberek ellenkezésének megtapasztalása, akiket a szöveg hamis prófétákként jellemez, szembesít azzal az újra meg újra felvetődő problémával, melyet a nem egyértelműen felismerhető helyzetek okoznak. Jeremiás olyan valaki, aki kész arra, hogy kellemetlen dolgokat kimondjon, és üzenetért kiálljon. Olyan prófétának bizonyul, aki Isten oldalán áll.

Jer 29,4–7-et illetően világos, hogy címzettjei részét alkotják az őket körülvevő társadalomnak, nem vonhatják ki magukat az alól, maguk is részesei e helyzet kialakulásának, és ez egy Isten által előidézett illetve akart helyzet.

Keressétek a város javát – lehet, hogy közülünk sokak számára provokációnak tűnik – különösen, ha az utóbbi évek néhány beszélgetésére gondolok, melyeket magyar emberekkel folytattam, akik a szomszédos országokban nehézségeknek vannak kitéve. De azok számára is, akik itt élnek és politikai illetve más döntések ellen legszívesebben fellázadnának, provokatív erővel bír a felszólítás, miszerint fogadják el a viszonyokat, úgy rendezkedjenek be

azok között, hogy saját jövőjüket alakítsák, és azokkal dolgozzanak a város, az ország javán, akiket inkább ellenségként tartanak számon. Jer 29 – különösen a 4–7. versek – érvelése talán arra is ösztönzést adhat, hogy saját állásfoglalásunkat újra átgondoljuk.

Fordította: Péter Attila

Irodalom

Kilpp, N., *Niederreißen und aufbauen*, BThSt 13, Neukirchen-Vluyn 1990.

Nicholson, E. W., *Jeremiah* 26–52, CBC, Cambridge 1975.

Rudolph, W., *Jeremia*, HAT I, 12, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947.

Schreiner, J., *Jeremia II. 25, 15–52, 34*, NEB, Echter Verlag, Würzburg 1984.

SZOLGASÁG, RABSZOLGASÁG

(jog, humanizmus és bibliai szemléletmód)



HERCZEG PÁL

Amikor a téma vállalásáról döntöttem, még nem tudtam, milyen óriási terület és szakirodalom van előttem. A számomra most leghasználhatóbb: Bajusz Ferenc disszertációja éppen erről a témáról – 183 oldal a főszöveg, és összesen 234 oldalnyi a jegyzetekkel együtt. Kimeríthetetlen forrásmunka lenne egymagában is. Így nem érzem feltétlenül szükségesnek minden lehetséges adat, variáció, definíció stb. felsorolását, hanem igyekszem konferenciánk összefoglaló gondolatát szem előtt tartani: mi a kapcsolat, netán konfliktus a világi közösség és vallási közösség között. Tehát a fellelt anyagnak bizonyos szempontból való csoportosítását, és mindenekelőtt a Bibliára való koncentrállását szeretném elvégezni. Ebben alapvető természetesen maga a történelmi és jogi helyzet, de megfigyelhető már ezen belül bizonyos humanizmus – és a mi szempontunkból az a legfontosabb aspektus: hogyan jelentkezik az a tény, hogy minderről egy Istentől elhívott közösség (ó- és újtestamentumi gyülekezet) elveit és gyakorlatát vizsgálhatjuk. Mondhatnám úgy is: jog és humanizmus felett hogyan jelentkezik az isteni kijelentés többlete?

I.

Bevezetésül azonban még kell említenem néhány gondolatot.

I. Az én nemzedékem a rabszolgaságról olyan könyvekből kapott ismereteket, mint a Quo vadis? a Pompeji utolsó napjai az ókor világát illetően, a modernebb korról pedig a Tamás bátya kunyhója adataiból. Bizonyos vagyok abban, hogy ezek a leírt történetek történetileg hitelesek, a valóságos helyzetről szólnak. Ugyanakkor nyilvánvalóan csak a valóság egy részét mutatják csak – sokkal többféle helyzet és bánásmód fordult elő. De még fontosabb megjegyzésnek tartom, hogy bennünket, különben teljes joggal, korunk szemlélete

is befolyásol. Ugyanakkor az ókori tények megítélésében különösen vigyáznunk kell arra, hogy ne a mai szemléletünk alapján mondjunk ítéletet a tényekről. Például sokszor találkoztunk azzal a véleménnyel, hogy annak a kornak társadalmi és ökonomiai szükségszerűsége volt a rabszolgaság – a nagybirtok és a városok nem létezhetek volna rabszolgák nélkül. Ugyanakkor azonban azt is meg kell gondolnunk: hogyan létezhetek volna a semmivel nem rendelkező milliók a társadalom ilyen berendezkedése nélkül? (Majd még bővebben is lesz róla szó, most csak említtem az Ex 21 és Lev 25 kázusát, amikor a rabszolga nem akar szabaddá válni, mert esetleg másnapról az egzisztenciája lett volna végveszélyben!)

2. Meg kell említenem, hogy nagyon nehéz a kategorizálás, a helyzetek pontos kiderítése. A római jogban ugyan pontos kifejezések vannak egyes kategóriákra, de a valós különbség sokkal nehezebben határozható meg rabszolga, szolga, kliens, bér munkás stb. között. Ha pedig a bibliai korra és szavakra gondolok, még bonyolultabb a helyzet, ott még a kategóriák sincsenek szigorúan definiálva. Az ószövetségi *'ebed* éppúgy, mint az újszövetségi *dulos* igen sokféle tartalmat hordoz. Az *'ebed* a klasszikus rabszolgaságtól kezdve a különböző emberközi viszonyokon át egészen a magas rangú emberek megjelölésére is szolgált, hiszen esetenként udvariassági formula is volt a szó használata. (Abigail Dáviddal szemben – 1 Sám 25 – illetve Aháb Benhadádnak írt így – 1 Kir 20,9.) A *dulos* jelentése pedig Bauer szerint mindez lehet: szolga az urával szemben, a szabad emberrel szemben, házi-szolga a fiúval-gyermekekkel szemben, a keresztyén testvériség ellentéte, azután az apostol a keresztyén testvérekkel kapcsolatban, így fejeződik ki Krisztus szolgálai formája, így jelölnek királyi hivatalnokot, ez mindenféle embereknek való alávetetés megjelölése, és természetesen ez az Istennel való kapcsolatunk kifejezője is. Egy statisztika szerint az Újszövetség 72 helyen említi ezt a szót, ebből azonban 46 csak bizonyos függés kifejezésére szolgál...

Említsünk azért néhány kategóriát. Az Ószövetségben olvashatunk hadifogolyból lett rabszolgákról (külön kategória a hadifogoly nő), rabszolgának születettekről, eladósodott zsidó rabszolgákról, a családfő által eladott gyerekekről – itt is külön eset a lányoké –, végül pedig büntetésből is lehetett valaki rabszolgává. A római jog szerint a következő okokból lehetett valaki rabszolgává: fogságba esés és következtében, rabszolgánőtól való születés révén, továbbá büntetésből: a külföldre eladott római polgár, a census vagy katonai szolgálat elől menekülő, a tolvaj és a fizetésektelen adós is így járt, saját magát is eladhatta valaki, a bányamunkára ítéltet is rabszolgának tekintették. Van egy egészen szélsőséges eset is: ha egy szabad nő rabszolgával kezdett viszonyt, és a rabszolga gazdájának tiltakozása ellenére sem hagyott fel vele...

A római birodalomban létezett a magánszemélyek rabszolgája és az államé – ez utóbbi a Bibliában így nem ismert. Ez bizonyos különbséget jelentett: az állam tulajdonában lévő

talán nem volt annyira kiszolgáltatva az önkénynek, míg a magánszemélyek rabszolgái viszont egészen családias körülmények között is élhettek, és egyes esetekben könnyebben szabadulhattak. Említik, hogy az ún. plebs urbana egyaránt jelentett rabszolgákat és már szabadon bocsátottakat vagy szabadokat – és ezekből verbuválódott a gyülekezetek jórésze!

3. Különösen az ószövetségi törvények olvasása esetén probléma, hogy mely korból és korról szólnak a szövegek? Ugyanis tudjuk, hogy egyes törvényeket tudatosan és koncepciózusan „antedatáltak”, ezzel adva meg legitimitásukat és tekintélyüket. Egyáltalán az írásbeliség datálása még mindig, sőt egyre inkább probléma marad, Azonban ezzel itt még külön foglalkozni képtelenség lenne. Fogadjuk el az egyszerűség kedvéért a meglévő kontextust valóságos történeti helyzetként... (Pl. de Vaux említi, hogy némelyek szerint a Lev 25 rendelkezései a Nehémiás utáni korszakból származhatnak!)

4. Jóllehet az általam használt anyagban nem találtam definíció szerint elhatárolva az ókori Kelet és a római császárkor gyakorlatát, de kialakult bennem egy vélemény, hogy az ókori Kelet sokkal humánusabb a rabszolgaság tekintetében, és fokozatosan súlyosbodik a rabszolgák helyzete addig az állapotig, amit a római császárkorból ismerünk (vagy az amerikai rabszolgaságról tudunk).

5. A források jó része – különösen pedig a bibliai anyag – jellegzetessége azonban az, hogy nem tematikusan foglalkozik a rabszolgasággal, hanem bizonyos keretek között tér ki annak kérdéseire, gyakorlatára. Tényként találkozik és foglalkozik vele mind a Biblia, mind az egyházatyák sokasága – legfeljebb csak egyes kérdéseket minősítve, de nem magát a rabszolgaságot. Ez majd bővebben jelentkezik a tárgyalásban.

II.

Figyeljünk most az Ószövetség rendelkezéseire, röviden említve azt a háttérrel is, melyben ezek a szövegek megszülettek. A forrásaimban találkoztam Bilalama király (Kr. e. 2000 körül élt a mai Irak területén fekvő Esnuna városban), hettita törvények és Hammurabi törvénykönyve néhány rendelkezésével. Nincsen köztük túlságosan nagy eltérés – ami bennünket a legközelebbbről érint, az Hammurabi néhány paragrafusa. Nevezetesen:

117. §. Ha valaki adóssága miatt kénytelen feleségét, fiát vagy leányát pénzért eladni, vagy szolgálatba adni, akkor azok három évig dolgozzanak megvásárlójuk vagy gazdájuk házában, a negyedik évben bocsássák őket szabadon (Vö. Ex 21,2).

145–146. §. rendelkezik arról, hogy ha az első feleségnek nem született gyermeke, vehet a férfi másodfeleséget, de az első feleség rangja megmarad. Továbbá a 170–171. §. rendelkezik arról, hogy a szolgától–rabszolgától született gyermek nem lesz automatikusan sza-

bad és egyenrangú a többi gyermekkel, csak ha az apa adoptálta őket. (Vö. Gen 21 – Hágár–Izmáel–Sára konfliktusával.)

Találunk rendelkezéseket mindegyik törvénygyűjteményben arról is, hogy mind a személyeknek, mind a rabszolgát ért sérüléseknek mi az „árfolyama”, ebben nagyjából hasonló adatokat találunk még az Ószövetséggel is. Elgondolkodtató, hogy a rabszolga haláláért pl. 30 ezüst volt a jóvátétel (Vö. Zak 11,12). Az Ex 21,20 azonban úgy rendelkezik: ha valaki rabszolgáját agyonverte, bűnhődniie kellett érte, kivéve, ha a megvert még pár napig élt, mert „saját pénzéről volt szó...” Az Ex 21,26 kk. pedig arról rendelkezik, hogy kivert szeméért vagy fogáért szabadult a rabszolga.

Az Ószövetségben alapvetően az Ex 21,1–11 rendelkezik a rabszolgákról. Fontos ebben a rendelkezésben az, hogy 6 évet kellett dolgoznia a rabszolgának, a feleségét is magával vihette szabadulásakor, ha azt nem az ura adta neki feleségül. Ha nem vihette, főleg ha gyermekei is maradtak rabszolgák, sokszor maga a rabszolga is maradt családjával továbbra is rabszolgának.

A Lev 19,20 egy érdekes egyedi eset: szabad férfi folytat viszonyt más szolgálójával–rabszolgájával. Halálbüntetésről szó sem lehet, hiszen a nő nem volt szabad – a férfinak jóvátételi áldozatot kellett fizetnie. Ebből sejthető az a sokszor említett, de az általam használt szakirodalomban nem dokumentált tény, hogy a rabszolganő szexuális szolgálatra volt kötelezhető – és ebben nem a másod– vagy mellékfeleség szerepéről van szó. A „mert nem volt szabad a nő” megjegyzés ilyesmire enged következtetni. Két szabad ember parázناسágának halálbüntetés lett volna különben a szankciója.

Érdekes a Lev 25 több rendelkezése. A 35 kk. versek szerint az eladósodottat nem szabad rabszolgamunkára (abódat ebed = lehet robotmunka is a jelentése) kötelezni. Ebben az esetben azután azzal folytatódik a perikópa, hogy csak idegenből származók közül szabad szolgákat és rabszolgákat vásárolni, a saját népéből nem! Világosan különbség van a függő helyzetben lévők között származásuk szerint (44 kk.). A 47 kk. pedig olyan esetekről rendelkezik, amikor idegennek adja el magát valaki Izráel népéből. Ezeket azonban a rokonság visszaválthatta (a tulajdonost kötelezhette erre?), az árát aszerint számítva, hogy hány esztendő van még vissza a jóbél-évig, ugyanis akkor mindenképpen szabadult az idegen, de Izráel földjén élő tulajdonos rabszolgája. Ez súlyosabb helyzet, mint az általános, amikor csak 6 évig kellett szolgálnia a rabszolgának. Bár nem mondja ki az Ószövetség kategorikusan, de láthatóan volt különbség izráeli származású és idegen rabszolga, továbbá izráelinek a tulajdonában vagy idegennek a tulajdonában lévő személy joga, helyzete között. Az is alátámasztja ezt a feltevést, hogy a fogoly nővel, különösen a vele kötött házassággal, külön foglalkozik az ószövetségi törvény – erre még visszatérünk.

Érdekes, és részben már magyarázatra szorul a Deut 22 és 23 néhány rendelkezése. A 22. rész rendelkezik arról, hogy az elveszett dolgokat vissza kell szolgáltatni tulajdonosának.

Ez önmagában világos rendelkezés. Ha azonban elfogadjuk azt a (részben későbbi korokra illő) véleményt, hogy a rabszolga nem ember, hanem vagyontárgy csupán, akkor nehezen magyarázható a 23,16 tiltása, mely szerint a szökött rabszolgát nem szabad visszaküldeni urához, hanem fogadja be az a közösség, ahová menekült. De Vaux úgy oldja ezt fel, hogy idegenből a zsidók közé menekült rabszolgáról van szó. (Tudjuk, ilyen befogadás a későbbi időben, különösen a római korban már nem volt lehetséges.)

Összegezve az eddigieket, úgy tűnik, mintha Izráelben örökös rabszolgaság nem létezett volna (a felszabadulni nem akarókat kivéve). Az idegen népből szerzett rabszolgáknál sokkal jobb helyzetben voltak a saját népükből származók. A rabszolgák általában 6 év után szabadultak, az eladósodásból következően rabszolgává lettek inkább bémunkásoknak tekinthetők, őket legkésőbb a yöbél-évben szabadon kellett bocsátani, illetve ha hamarabb kiváltották őket, az eddig tartó időszak szerint számították szabadulásuk árát. A hadifogoly vagy eladott lányok, nők helyzete pedig részben különbözött a férfiakétól, még ha nem is egyértelműek a bibliai adatok. Ha az ura feleségként bánt vele, nem bocsáthatta el, ha mellé másodfeleséget vett, jogait nem csorbíthatta, idegennek el nem adhatta stb. Meg kell említenem, hogy amikor azt tapasztaljuk, hogy az adatok nem mindenben egyeznek, akkor gondolnunk kell arra a már említett tényre is, hogy a közölt törvények, szabályok nem mindig ugyanabból a korból származóak, és ebben a kontextus sem ad megbízható támpontot.

Nem véletlenül jelent problémát a különböző szerzők számára, hogy valóban volt-e klasszikus rabszolgaság Izráelben? Bizonytalán sokkal patriarchálisabb volt a helyzetük, mint a későbbi korban. Elgondolkodtató, hogy sokan hivatkoznak Ámós és Abdiás könyvére, ahol egyes népeket a rabszolgaság gyakorlata miatt, a hadifoglyokkal való bánásmód miatt ítélt meg Isten. Nem lehet-e ez annak a jele, hogy az ókori társadalmakban a korai embersegesebb viszonyok egyre inkább keményedtek?

III.

A jog tehát szabályozott egy gyakorlatot. Ugyanakkor érezhetően jelen volt az ókori társadalmakban, így az izráeli gyakorlatban is egy humanista szemlélet. Már említettem ennek jeleit: egyrészt az örökös szolgaság valószínű nem-létét, a nőkre vonatkozó szabályok egyes vonásait, a szökött rabszolga befogadását, az idegennek eladottak szinte sugallt kiváltását. Ezek mellett vannak még olyan rendelkezések, melyek nem jogilag szabályozták ugyan a rabszolgák helyzetét, de mégis befolyásolták azt. Néhányat említsünk ezekből is:

A zsidó családoknál élő rabszolgáknak éppúgy a pihenés napja volt a szombat, mint a szabadoknak, részt vehetett a család vallásos életében, a paskában, a pap rabszolgája a szent ételek elfogyasztásában (Ex 20,10; 23,12; Deut 16,11; Lev 22,9–11) és ezt sokszor indo-

kolja így a Biblia: mert ők is egykor szolgák voltak Egyiptomban (Deut 15,15). A vásárolt rabszolgákat ugyanis körülmételték, ezzel a választott nép tagjaivá lettek (Gen 17,9 kk.).

A Lev 25 rendelkezése is jellemző az izráéli viszonyokra: nem szabad az eladósodottal rabszolgamunkát végeztetni, sőt ugyanitt olvashatjuk, hogy gyermekei is vele mehetnek a yōbél-év alkalmából. Sőt az is megíratott, hogy csak idegenek közül szerezzenek rabszolgákat, illetve zsellérek fiaiból és zsidók között lakó „nemzetségekből”.

Itt szeretnék kitérni arra a már említett esetre, amikor egy rabszolga nem akar szabadulni (Ex 21,6; Deut 15,16kk.). Itt az indok az, hogy megszerette a gazdáját és háza népét – esetleg a feleségét és gyermekeit nem vihette volna magával – továbbá esetleg kérdéses lett volna egzisztenciálisan a holnapja, gondolhatjuk mi. Érdekes az ehhez tartozó „szertartás”: ilyen esetben az ajtófélfá mellé kellett állítani, és átszúrni a fülét egy árral – ekkor örökre szolga maradt. A magyarázat ehhez az, hogy az ajtófélfán ott volt a m^czûzā^h, a Törvény szövege, mely neki szabadságot hirdetett. Ha nem akart élni vele, ezért szögezték oda a fülét: maradj szolga! De ez nem megbélyegzés volt a későbbi gyakorlat értelmében, ahol a szökött és elfogott rabszolgákat bélyegezték meg „mindörökre szólóan”.

A szkeptikus utókor azonban arra is felfigyel, hogy a rendelkezések végrehajtásáról nemigen olvasunk, illetve a Jer 34 arra utal, hogy általában nem hajtották végre a felszabadításról szóló rendelkezéseket, és amikor egyszer vészhelyzetben mégis megtették, a vész elmúltával gyorsan vissza is vonták a felszabadítást.

IV.

Már az eddigiiek is mutatták, hogy a pusztá jognál és humanizmusnál több is tapasztalható Izráelben (bár egyik sem kevés a rabszolgák szempontjából). Ez a többlet szemlélhető pl. nagyon szépen a Deut 15,7–15-ben. Amikor szabadon bocsátod, ne üres kézzel küldd el, hanem lásd el bőven nyájadból (...) amivel megáldott téged Istened, az Úr! Emlékezz arra, hogy rabszolga voltál Egyiptomban (...) Ne essék nehezedre, ha szabadon kell bocsátanod, mert hat évig kétszer annyit szolgált neked, mint amennyi egy napszámos bére...”. Itt találkozunk ismét azzal, hogy esetleg nem tud mihez kezdeni egy elbocsátott rabszolga üres kézzel, és ezért nem akar szabadulni.

Az eddigiiek mind arról szóltak, hogy Izráelben a rabszolgaság mint tény jelen volt, és nem volt hitbeli ellenkezés vele szemben, mindössze a humanizmusnál is több volt a zsidóság szemléletében. Említenünk kell azonban egy késői iratot és szituációt a Neh 5,1 kk-t. Ebben ezt olvassuk: „És bár a mi testünk éppen olyan, mint honfitársaink teste, és a mi fiaink éppen olyanok, mint az ő fiaik, mégis rabszolgának kell eladnunk fiainkat és leányainkat.” Ebben mintha már a rabszolgaság ténye ellen fogalmaztak voltak meg panaszt.

Nem szükséges azonban valamiféle korai 'felvilágosodás' nézeteit keresnünk benne, hanem egyszerű emberi panasznak tekinthetjük, mint ahogy már a 2Kir 4,1-ben is találunk két-ségeesett kifakadást: „Eljött a hitclező, hogy elvegye két gyermekemet rabszolgájának.”

A későbbi, görög–római korban sem lesz a rabszolgaság olyan elvi kérdés, amely komoly megfontolásra vagy megoldásra készítené a társadalmat, vagy a gondolkozó főket. Az RGG szerint a filozófia is legitimálja elvileg ezt az álláspontot, mert amikor pl. Arisztotelész (Polit I.3–7.) vagy Platon (Leges VI.766B–777E) az ember jogairól szól, a polisz szabad polgárát tartja szem előtt. A kép azonban nem ilyen egyszerű, Bajusz Ferenc rengeteg nevet és állásfoglalást sorol fel, melyben előfordul a rabszolgaságot általában, vagy egyes jelenségeiben kifogásoló nézet is. Ugyanígy találunk nála a sztoikusok felsorolásában nagyon sok olyan nézetet, melyek nem csupán relativizálják a rabszolgaságot azzal, hogy a világot átható Logosban amúgy minden ember részesül, hanem akár mint filozófusok, akár mint császárok elveket és kifogásokat fogalmaztak meg (pl. Hadrianus és Marcus Aurelius törvényei). Ami pedig a zsidóság állásfoglalását illeti: a terapeuták elleneztek a rabszolgaságot, Philo ugyancsak (Vita cont. 70 kk.). Ugyancsak ő és Josephus említi, hogy az esszéusoknak nem voltak rabszolgái (Omn. prob. liber sit 79; Jos Ant. 18,21.). Ugyanakkor – vették észre a tudósok – a Damaszkuszi Iratban (11,1; 12,6.10 kk.) van szó a rabszolgákkal való bánásmódról – tehát bizonyos területen mégiscsak lehettek rabszolgái.

V.

Az Újszövetségben nem változott meg alapjában az eddig vázolt bibliai szemlélet. A dulos szó vegyes jelentését már említettem. Mindenesetre két helyen találunk konkrét utalást a rabszolgák helyzetére, ezekre térjünk ki részletesen is.

Az 1Kor 7,21,24 a következőképpen szól: „Rabszolgaként hivattál el? Ne törődj vele! Ha viszont szabaddá lehetsz, inkább élj azzal! Mert az Úrban elhívott rabszolga az Úr fel szabadítottja, hasonlóan a szabadként elhívott a Krisztus rabszolgája. Áron vétettetek meg: ne legyetek emberek rabszolgái. Mindenki abban maradjon meg Isten előtt, testvéreim, amiben elhivatott.” Elgondolkodtató, hogy itt sincsen elvekről szó, sőt analóg módon ahogyan a körülmetélés–körülmetéletlenség Krisztusban való 'túlhaladott' voltát említi, mintha a rabszolgaság–szabadság kontrasztját is túlhaladottnak tekintené, illetve csak a Krisztussal való koinónia miatt említi ezeket, ráadásul a közeli paruziavárás aspektusa alatt; már annyira kevés az idő, hogy sem a házasság, sem a nőtlenség stb. nem olyan fontos, izgalmas, eldöntendő, mint korábban. Így szól az apostol arról, hogy mi legyen a rabszolga és a szabad 'identitása'. (Persze ez is egy mai fogalom visszavetítése az ókorba!)

Igazán nagy problémánk a 21. vers értelmezésével van. Görögül így hangzik: *all' ei kai dynasai eleutheros genesthai, mallon khresai*. A protestáns új fordítás ez: „Ha viszont szabaddá lehetsz, inkább élj azzal” – de Bajusz Ferenc felsorolja a variációkat is: ez volt az eredeti Károli-fordítás értelme is, azután az 1908-as revízió az ellentétére változtatta, most újra visszatért az előző értelmezés. Békés Gellért is a revidéalt szöveg szerint értelmezte: „Még ha szabaddá is lehetnél, maradjál meg benne.” Bajusz Ferenc dolgozata és Stuhlmacher Filemon-kommentárja további eltérő véleményt is közöl a hosszú sorban... Egyesek szerint tehát az apostol azt tanácsolja, hogy a rabszolga, ha lehet, éljen a szabadság lehetőségével, mások szerint épp az ellenkezőjéről van szó: még ha szabadulhatna is, éljen tovább engedelmesen rabszolgaként, urát szolgálva. Megjegyzem, az eltérő értelmezések oka maga a töredékes, illetve inkább hiányos görög szöveg, mely egyáltalán nem egyértelmű.

Sőt maga a kontextus sem, hiszen később azt olvassuk: „ne legyetek emberek rabszolgái. Mindenki abban maradjon meg...!” És hogy még fokozzam az eltérő értelmezések sorát: az egyháztörténet tényei sem magyarázhatók egyértelműen. Ugyanis Ignatius egyházatya például említi és elutasítja a keresztyén rabszolgák kérését, hogy a gyülekezet szabadítsa ki vagy fel őket (ad Polyc 4,3), továbbá Tertullianus is megjegyzi, hogy a Krisztusban való szabadság mellett jelentéktelen az emberi szolgaság (De corona militum 13.), de ezt a tényt is értelmezik úgy, hogy azért kellett erről szólaniok, mert a keresztyén rabszolgák – esetleg éppen az 1Kor eme szavai alapján – a szabadulást várták. De még ha azt sugallná is az 1Kor, akkor sincsen benne semmi forradalmi lelkiület vagy felhívás, hiszen a szabadulásnak sokféle lehetséges és nem radikális lehetősége volt...

A Filemonhoz írt levél hosszú kommentár az apostol tanításához. A hozzá menekülő rabszolgát nem tarthatja magánál, mint a Deut. törvénye rendelkezett, hiszen itt már a római korban és birodalomban élnek. Közbenjáró levele azonban nem is annyira unikum, mint gondolnánk. Közismert ifj. Plinius két levele is hasonló ügyben, melyekből az első közlöm is.

„C. Plinius Sabiniusának üdvözlétet küld! A szabados, aki miatt, mint mondtad, oly nagyon mérgelődtél, hozzám jött. Lábam elé vetette magát, és mintha a tiéd lennének, a térdeimet átkarolta. Sokat sírt és sokat kért, és ugyanakkor sokat nem is mondott el. Röviden: meggyőzött engem igaz bűnbánatáról. Én hiszek a teljes megváltozásában, mivel teljes pusztulásának a tudatában van. Haragszol rá, tudom. Azt is tudom, hogy joggal haragszol. De éppen akkor, ha a harag a legjogosabb, akkor sugárzik a legszebb fényben. Te ezt az embert egykor szeretted. Remélem, szeretni is fogod. Egyelőre az is elég, ha kérni hagyod magad az érdekében. Ha egyszer újra megérdemli, akkor újra haragudhatsz rá, és akkor a haragod annál jobban menthető, hiszen most megbocsátottál neki. Vedd tekintetbe a fiatal-ságát, a könnyeit, és saját jószágodat. Ha megbünteted őt, csak önmagadnak okozol fájdalmat vele. Mert neked fáj, ha te, aki természeted szerint olyan jószágos vagy, haragudni vagy kénytelen. Félek, nehogy abba a látszatba essem, hogy a kérésemet rád akarom erőltetni, amikor

a szabadosodnak a kéréséhez a magamét is csatolom. Ezt azonban annál nyomatékosabban és szívesebben teszem, amilyen élesen és komolyan őt magát elővettem, és a lelkére beszéltem, megfenyegettem, hogy a jövőben még egyszer soha egyetlen jó szót sem fogok szólni érte. Ezzel azért fenyegettem meg, hogy hasznos ijedséget okozzak. Veled szemben persze megmondhatom, hogy talán a következő időben is megjelenek újra meg újra az ő érdekében kéréseimmel, és remélem, hogy valamit el fogok érni a számára. De mindig csak olyan dolgokról lesz szó, amelyeneket hozzám méltó, hogy kérjek, hozzád pedig, hogy teljesítsd. Élj jól!”

(Bajusz Ferenc fordítása.)

A valóban keresztyén megoldás a Filemonhoz írt levélben a 15–16. versben van. „hogy örökre visszanyerd, most már nem úgy, mint szolgát, hanem mint szolgánál nagyobbat, mint testvért...” A 21. vers pedig meglódítja fantáziánkat: „engedelmisségedben bízva írok neked, tudván, hogy többet is fogsz tenni, mint amit mondok”. Ebben – úgy érezzük – benne van Onézimusz felszabadításának sugalmazása. Említsük meg itt, hogy a Kol 4,9-ben szerepel Onézimusz, akit az apostol küld a kolossébeliekhez, mint „hű és szeretett” testvért. Elég kézenfekvő, hogy ugyanarról a személyről lehet szó. Ugyanakkor abban már nem lehetünk ennyire bizonyosak, hogy az Ignatius által (Ad Epheseos 1,3) említett püspök is ő lenne – bár ki tudja? (Mellesleg ugyanígy említenek hasonló nevű püspököket a macedóniai Béréában is.) Azt is elmondják a kort ismerők, hogy még amennyiben Onézimusz valóban a Kolosséba küldött személy volna is, akkor sem bizonyos felszabadított volta – az egyházban rabszolgák is töltöttek be tisztségeket, pl. I. Calixtus pápa is rabszolga volt a hagyomány szerint...

Még egy hellyel szoktak foglalkozni a rabszolgaságot illetően, a Gal 3,28kk-val: „Krisztusban tehát nincs többé sem zsidó, sem görög, nincsen sem szolga, sem szabad, nincs sem férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban.” Itt azonban az egzegézis világosan eligazít: az üdvösség szempontjából szűnnek meg a különbségek, és ráadásul eszkatologikus valósággént...

Hogy hogyan élte meg az egyén a maga rabszolga-sorsát, közlök két sírfeliratot Peres Imre gyűjtéséből és fordításában (Werner Peek: *Griechische Vers-Inschriften*, Berlin 1955)

Lydiai vagyok, igen, lydiai, Timanthész.

Egy szabad sírjába helyeztél el, uram, ki téged nevelt.

Baj nélkül, boldogan élj! S amikor öregem

Hozzám térsz, uram, leszek a Hádészban is tiéd.

A másik így hangzik:

Zoszimé, ki csak test szerint volt korábban rabszolga,

Most testének is elnyerte a szabadságot.

A tárgyalat újszövetségi lelkületnek az összegzését szeretném Kiss Sándor kommentárjából idézni. „Az egyház feladata, hogy minden helyen és időben keresse a konzervatívizmus és a radikális forradalmiság közötti keskeny utat. Egy bizonyos: a teremtés és újáteremtés egymástól elszakított mozzanatait vagy az ún. ‘rendek teológiája’, vagy a ‘forradalom teológiája’ abszolutizálja, így a világért való keresztyén felelősségből vagy a meglévő struktúrák igazolását, vagy azok anarchisztikus tagadását vezeti le. Ezzel szemben a társadalmi struktúrákért való igazi felelősségünk gyakorlásának kiváltképpen való útja minden időben – alapjában – ugyanaz: az evangélium hirdetése és a szeretet munkája. A hittől vezetett szeretet nem feledkezik el sem a Teremtőről, sem arról, Aki mindent újjá tesz. A keresztyén agapé nem gondolja önmagáról, hogy ő teszi újjá a világot, de nem mulasztja el megtenni azt, ami az új, az Isten országa felé mutat, melyben igazság és szeretet lakozik. A keresztyén ember egyszerre szabad és kötött; szabadsága abban van, hogy Istennek engedelmeskedik (nem önmagának, nem a szenvedélyeinek hódol), ugyanakkor azonban teljesen kötött is: az Úr akaratahoz van kötve. Személyi kultusz, emberimádat senkitől sem áll távolabb, mint a keresztyén embertől, aki nagyon jól tudja, milyen árat fizetett Isten a mi szabadságunkért.”

VI.

Bajusz Ferenc disszertációja tovább halad az időben: tárgyalja az egyházatyák, zsinatok, pápák állásfoglalását is, egészen a középkor végéig. Biblikus konferencián – úgy vélem – nem kell ebben követnünk.

Szabadjon azonban pár mondattal visszatérni konferenciánk központi gondolatához. Az egyház benne él a világban és a társadalomban, ami kezdettől fogva problémát, megoldandó feladatot, netán éppen megharcolandó állásfoglalást követelt tőle. Sőt esetenként nem is megharcolandó állásfoglalást, hanem valóságos harcot. Nem léphet ki az egyház a világból, erről világosan szól Jézus Krisztus főpapi imádsága. Nem is azonosulhat ezzel a világgal, hiszen az ‘ekklësia’ szó nem csak ‘elhívást’, de szó szerint ‘kihívást’ is jelent. Nem integrálódhat teljesen ebbe a világba, de nem is élhet állandó heves konfrontációban vele. És a magam részéről úgy gondolom: nem középutat keresünk integrálódás, konformizmus, illetve konfrontáció és forradalmiság között. Igazítson el bennünket a kereszti jele: horizontális kapcsolatainkat érintse meg, metssze át, szentelje meg a vertikális kapcsolatunk: az Istennel való közösségünk. Ez legyen dominánssá, vezérlővé számunkra, amikor konkrét helyzetben, kapcsolatokban, problémákban szólnunk és cselekednünk kell, hiszen jóllehet az emberekért és a világért van keresztyéni felelősségünk, de mindezekben Isten nagyobb dicsőségét kell szolgálnunk. A jog szigorú tényei és paragrafusai fölött, a humanizmus em-

ber-arca fölött ragyogjon Megváltónk arca, hogy beteljesedjék, amit Pál apostol írt: „Mi pedig, miközben fedetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét mindnyájan, ugyanarra a képre formálódunk át az Úr Lelke által dicsőségről dicsőségre.”

Irodalom

- Bajusz Ferenc: *Az ókori rabszolgák helyzete és sorsuk alakulása a keresztyénység hatása alatt*, Doktori értekezés, Ref.Teol. Akadémia, Bp. 1969.
- Bibliai atlasz*, Ref. Sajtóosztály, Bp. 1972.
- Brósz Róbert – Pólay Eleénér: *Római jog*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp. 1995 (10. kiad.)
- Ferguson, E.: *A keresztyénység bölcsője*, Osiris, Bp. 1999.
- Foerster, D. Werner: *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Furche Verlag, Hamburg 1956.
- Jubileumi Kommentár*, Ref. Sajtóosztály, Bp. 1968.
- RGG III*. Tübingen 1961
- Sizoo, A.: *Die antike Welt und das NT*, F. Bahn Verlag, Konstanz 1955.
- Stuhlmacher, P.: *Der Brief an Philemon*, EKK 1989. (3. kiad.)
- Theologische Realenzyklopädie*, W. de Gruyter, 2000.
- Vaux, R. de: *Az Ószövetség és annak életrendje*. SZET lelkészképző, Bp. 1974.
- Wolff, H. W.: *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat, Bp. 2001.
- Zlinszky János: *Ius privatum*, Osiris, Bp. 1998.
- Zlinszky János: *Ius publicum*, Osiris–Századvég, Bp. 1994.

A PASZTORÁLIS LEVELEK EGYHÁZSZERVEZETI MODELLJE. TÁRSADALOM- ÉS INTÉZMÉNYTÖRTÉNETI MEGFONTOLÁSOK



JAKAB ATTILA

A hittanórai és a hittankönyvi kijelentésekkel, illetve a templomi prédikációk többségével ellentétben Jézus egyáltalán nem alapított a mai, bürokratikus értelemben vett «hierarchikus Egyházat». Kifejezetten nem rendelt sem püspököket, sem papokat, sem pedig diakónusokat az ókeresztény közösségek élére¹. Ugyanakkor az az uralkodó egyháztani fel fogás, amely lényegileg megkülönbözteti a hívő népet (*általános papság*) és a klérust (*szolgálati papság*), szintén nem vezethető vissza a kezdeti korszakra. Ez a megkülönböztetés ugyanis alapjában véve a keresztény közösségek intézményes fejlődésének és fokozatos intézményesülésének, illetve az ószövetségi kultikus és szakrális modell erőteljes érvényesülésének a következménye. Maga a «laikus» kifejezés nem is szerepel az újszövetségi iratokban. Elsőnek Római Kelemennek a korintusiakhoz intézett első levele (1Kelemen 40,5) használja – melléknévként – a renddel kapcsolatosan és ószövetségi összefüggésben: ahogy a főpapnak, papoknak és levitáknak megvoltak a maguk feladatai, ugyanúgy «a laikus embert a laikus törvények kötik *ho laikos anthropos tois laikois prostagmasin dedetai*)». A kijelentés pontos értelmé mind a mai napig nem tisztázott, amit az is nehezít, hogy a latin változat két külön szót használ a görög *laikos* jelző fordítására: «*plebs eius homo laicis praeceptis datus est*». Egyéb-

¹ Pusztai László, «*Ismerem enyémét...*». Katolikus egyháztörténelem. Hittankönyv katolikus középiskolák számára, Budapest 2002².

ként az első két évszázad rendelkezésünkre álló keresztény irodalmában ez az egyetlen hely, ahol a *laikos* szó – mint melléknév – előfordul.²

Mindez a legkevésbé sem zavarta Előd Istvánt azon kijelentésének a megfogalmazásában, amelynek értelmében a klerikusok és a laikusok státusának időbeni egymástól való elkülönülése és a szolgálati fokozatok (*sacerdotium ministeriale*) kialakulása nem történt Krisztus akarata ellenére. Amint írja: «Jézus a *Tizenkettőt* elkülönítette a többtől, és rájuk bízta Egyházának vezetését. Felkészítette őket az ige szolgálatára, keresztelező és bűnbocsátó hatalmat adott nekik (Mt 28,19–20; Jn 20,22–23), rájuk bízta az eucharishtiát (Lk 22,19), és a keresztény élet törvényeinek megállapítását (Mt 18,18), továbbá személyes megbízottaitá tette őket (Mt 10,40; Lk 10,16). Az apostolok Jézus életében az ő irányításával, felátadása után Szentlelke vezetésével ilyen megbízottakként jártak el a térítésben, egyházközségek szervezésében és irányításában, sőt elvi jellegű döntésekben (ApCsel 10,47; 15,28–29; Gal 2,9)³ is. Előd István ezen mondata tulajdonképpen a későbbi intézményes egyházszervezet gyakorlatának – és részben a mai papnevelő intézetek működésének és szellemiségének – az első időkre történő visszavetítését tükrözi. Nem beszélve arról, hogy a szerző teljesen figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy az apostolok Jézus életében egyetlen ‘egyházközséget’ sem alapítottak. Előd István ugyanakkor azt is kijelenti, hogy «már az első században minden rész-egyházban fontos szerepet tölt be *egy legfőbb irányító* – akit később püspököknek neveznek –, aki a maga személyében jele és őre a papi tevékenység alapvető feltételének: a hit, az istentisztelet és a fegyelem egységének⁴». Kérdés azonban, hogy a kereszténység kezdeti korszakának egyházszervezeti valósága megfelel-e valójában a róla kialakított reprezentációnak⁵ – más szóval: az ókeresztény korról kialakított kép ténylegesen egyezik-e azzal, amit a korabeli forrásokból ki lehet következtetni? Az első keresztények vajon tudatában voltak-e mindannak, amit az utókor nekik tulajdonított, és mind a mai napig nekik tulajdonít? A múltat és a korabeli íráskor tanúságát szemlélve ugyanis a történelmi helyzet nem ennyire egyértelmű; ahogy azt az ún. pasztorális levelek elemzése is bizonyítja.

² Alexandre Faivre, *Les premiers laïcs. Lorsque l'Eglise naissait au monde.* (Croire & Comprendre), Strasbourg 1999, 19–72; Idem, «Préceptes laïcs (*laika prostagmata*) et commandements humains (*entalmata anthrópon*). Les fondements scripturaires de 1 Clément 40,5», *Revue des Sciences Religieuses* 75 (2001), 288–308.

³ Előd István, *Katolikus dogmatika*, Budapest 1983, 554.

⁴ Előd István, *i. m.*, 554.

⁵ Ez, a geopolitikában használatos kifejezés egy adott valóságról kialakított kép tényleges valósággként történő felfogását jelenti. Yves Lacoste, *Dictionnaire de géopolitique*, Paris 1995.

A «pasztorális levelek»⁶

Tulajdonképpen három, személyhez szóló levélről van szó – kettő Timóteusnak és egy Titusznak címezve –, amelyek Pálnak a közösség megszervezésére és működésére, illetve a környező társadalomba való beilleszkedésre vonatkozó utasításait tartalmazzák.

Timóteus⁷ – Pál kedves és hűséges munkatársa (*synergos*; Róm 16,21) – szerepel az *Apostolok Cselekedetei*-ben (16,1), ahonnan megtudjuk, hogy Lysztrából származott, egy Krisztushívővé lett zsidó anyától és görög apától. A 2Tim 1,5 nemcsak Timóteus anyját (Euniké), de még a nagyanyját is megnevezi (Loisz). Pál, az 1Kor 4,17-ben, ezeket írja róla: «azért küldtem hozzátok Timóteust, aki szeretett és hűséges fiam az Úrban; ő majd eszetekbe juttatja az én útaimat Krisztusban (*tas hodus mu tas en Christó*), ahogy azt mindenütt, minden *ekklésia*⁸-ban tanítom». Korintuson kívül (1Kor 16,10–11), Pál még Tesszalonikába (1Tessz 3,2–3) és Filippibe (Fil 2,19–23) is elküldi őt. Ugyanakkor több hitelesen páli levél társ-feladójaként is szerepel: 1Tessz (1,1), 2Kor (1,1: «Pál Isten akaratából Jézus Krisztus apostola és Timóteus, a testvér» – *ho adelphos*), Filippi (1,1: «Pál és Timóteus, Krisztus rabszolgái» – *duloi Christu*), Filem (1: «Pál, Krisztus Jézus foglya és Timóteus, a testvér» – *ho adelphos*).

Ami Tituszt⁹ illeti, ő személy szerint nem is szerepel az *ApCsel*-ben. A *Galata* levélből tudjuk, hogy Pál görög származású munkatársáról van szó (Gal 2,3), aki Barnabással¹⁰ együtt elkísérte Pált Jeruzsálembe (Gal 2,1), arra az apostoli tanácskozásra, ahol végül is a zsidó szokások megtartása ellen döntöttek – elindítva ezáltal a Krisztus-hitet az önálló vallássá váló válás útján – s ahol Pál a pogányoknak hirdetett evangéliumról is beszámolt. Titusz nevéhez fűződik egyébként annak a konfliktusnak a megoldása, amelyről Pál a „könnyek között írt” 2Kor levélben (2,4) beszámol (vö. 7,5–7); s ugyancsak ő az, aki Pál kérésére a jeruzsálemi közösség javára megszervezi és lebonyolítja a gyűjtést Korintusban (8,6.16.17.23). Pál őt saját társának (*koinónos*) és munkatársának (*synergos*) nevezi (8,23) – akárcsak Timóteust (Róm 16,21).

⁶ Lásd Claudio Moreschini – Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. I: De la Apostolul Pavel pînă la epoca lui Constantin cel Mare*, Iași 2001, 40–44; Hans Conzelmann – Andreas Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*. (Le Monde de la Bible, 39), Genève 1999, 331–340.

⁷ Bernard Gilliéron, *Les gens du Nouveau Testament. Dictionnaire des personnes, des groupes et des institutions*, Poliez-le-Grand 2002, 126.

⁸ Ezzel kapcsolatosan lásd Ekkehard W. Stegemann – Wolfgang Stegemann, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Bologna 1998, 441–484.

⁹ Bernard Gilliéron, *i. m.*, 126–127.

¹⁰ *I. m.*, 24–25.

A három pasztorális levél alapján véve a címzetteknek a Pállal való együttműködési kapcsolatába igyekeznek beleilleszkedni. Az *1Tim* szerint Pál Efezusból Makedóniába ment, miközben Timóteust Efezusban hagyta (1,3). Ez pontosan az ellentéte annak, amit az *ApCsel* (19,22) állít: Pál «segítőtársai közül kettőt, Timóteust és Erasztuszt¹¹ akkor Makedóniába küldte, maga pedig egy ideig még Ázsiában maradt». Ugyannakkor az is furcsa, hogy Pál írásos formában közöl alapvetően gyakorlati útmutatásokat egy olyan tapasztalt munkatárssal, mint Timóteus – aki, ne feledjük, már teljesített különböző megbízásokat – miközben Pál csak rövid ideig szándékszik távol maradni Efezustól: «Ezeket írva remélem, hogy hamarosan eljutok hozzád. Amennyiben mégis késnék, tudnod kell, hogy hogyan viselkedjél az Isten házában (*en oikó Theu*) – akarom mondani az élő Isten *ekklésia*-jában –: amely az igazság oszlopa és támasztéka» (*1Tim* 3,14–15).

Hasonlóan problémás a helyzet a *2Tim* levéllel is. Pál börtönben van Rómában (1,8. 12.17), és arra kéri Timóteust, hogy siessen hozzá, mivel csak Lukács¹² van vele (4,9.11). Többek között arról is értesíti, hogy Trofimuszt¹³ betegen Milétoszban hagyta (4,20). Ez azonban megint csak ellentmond az *ApCsel* 21,19-nek, amely szerint Trofimusz Jeruzsálemig kísérte Pált.

Ezek után szinte természetesnek is mondható az a tény, hogy a *Titusz* levél sem mentes a nehézségektől. A levél kijelentésével ellentétben ugyanis semmilyen más korabeli forrás nem tudósít Pál krétai missziós tevékenységéről – mivel a sziget melletti elhajózást nem igazán lehet annak tekinteni (*ApCsel* 27,7–21) –, mint ahogy az épíruszi misszióról sem tudunk, ahol a levélben szereplő Nikopolisz¹⁴ városa fekszik (3,12).

Az itt kiemelt nehézségeken túlmenően az alapvető probléma a levelek nyelvezetében rejlik. Ezek a levelek ugyanis olyan kifejezéseket és gondolatokat használnak, amelyek hiányoznak a hitelesnek mondható páli levelekből (*1Tessz*, *1–2Kor*, *Gal*, *Fil*, *Filem*, *Róm*): Isten, mint *sótér* (*1Tim* 1,1; 2,3; 4,10; *Tit* 1,3; 2,10; 3,4); Krisztus, mint *sótér* (*2Tim* 1,10; *Tit* 1,4; 2,13; 3,6 – *Fil* 3,20); Isten, mint *despotés* (*2Tim* 2,21) vagy *dunastés* (*1Tim* 6,15). A pasztorális levelek érdekes medikális hangnemben nagy fontosságot tulajdonítanak az «egészséges tanítás»-nak *té hygiainusé didaskalia* – (*1Tim* 1,10; *2Tim* 4,3; *Tit* 1,9; 2,1); az «egészséges szavak»-nak *tois hygiainusin logois* – (*1Tim* 6,3; *2Tim* 1,13); az «egészséges beszéd»-nek *logon hygié* – (*Tit* 2,8); és annak a ténynek, hogy «egészséges lenni a hitben» *hygiainósin en té pistei* – (*Tit* 1,13; 2,2). Két másik alapvető gondolatuk a Pál közvetítette «tanítás» (*didaskalia* – *1Tim* 4,6.13.16; 5,17; 6,1.3; *2Tim* 3,10.16; *Tit* 2,7.10), amely meghatározott tanra

¹¹ *I. m.*, 48. Erasztusz Korintusban kincstári hivatalnok volt (*Róm* 16,23).

¹² Bernard Gillieron, *i. m.*, 80.

¹³ *I. m.*, 127.

¹⁴ Ezt a várost Augustus császár alapította az actiumi győzelem (Kr. e. 31-ben) emlékére.

látszik vonatkozni – miközben Pál a kifejezést magát csak kétszer használja, s akkor is más értelemben (Róm 12,7: *hó didaskalón en té didaskalia*, vagyis «a tanító a tanítást» kapta, mint adomány; és 15,4) –, illetve az «istenfélelem» (*eusebeia*), amely nem szerepel Pálnál.

Kétségtelen, hogy a pasztorális leveleket nem lehet hiteles páli leveleknek tekinteni. Az apostolnak való tulajdonításuk tulajdonképpen nem más, mint a tartalom legitimizálása irányába tett – és végül is sikeresnek mondható – törekvés «Hitelre méltó ez a beszéd (*pistos ho logos*)» (2Tim 2,11; 1Tim 1,15; 3,1; 4,9; Tit 1,13; 3,8). Ez azonban csakis azért vált lehetségessé, mert a keresztény közösségek intézményes egyházakká való fejlődése azt a modellt tette magáévá és juttatta diadalra, amely csírájában a pasztorális levelekben már megtalálható¹⁵. Az ezekben a levelekben feltárulkozó Egyház ugyanis már tudatában van annak, hogy a társadalom látókörébe került, hogy környezetében hiteles közösségként kell fellépnie, mindenkit meggyőzve arról, hogy a keresztények nem erkölcstelenek és nem felforgatók. Jóllehet Krisztus visszatért a pasztorális levelekben még mindig időben elérhető eseményként van jelen a láthatáron (2Tim 3,1–9; 1Tim 6,14: «őrizd a parancsolatot tisztán és feddhetetlenül egészen a mi Urunk Jézus Krisztus megjelenéséig»; Tit 2,13: «várva a boldog reményt és a mi nagy Istenünk és Megváltónk Jézus Krisztus dicsőségének a megjelenését»), a várakozás ideje mellett most már a világban való életre való berendezkedés követelménye is érzékelhető – és rövid időn belül a berendezkedést fel is váltja a várakozás, amely beláthatatlan időbeni távolságra kerül. Ez a berendezkedés azonban csak akkor lehetséges, ha az Egyház nem kelt botrányt, és alkalmazkodik kora illendőségéi normáihoz.

Belső szerveződés és a társadalomhoz való viszony

Timóteus és Titusz, mint Pál közvetlen munkatársai, tulajdonképpen kiegészítik egymást, és beszédesen tükrözik azt az adott körülményekhez való alkalmazkodási elvet, amely a pasztorális levelek legfőbb jellemzője, s amelyet maga Pál is mindig vallott (1Kor 9,19–23). A Galata levél tanúsága szerint ugyanis az apostolok és a jeruzsálemi presbiterek döntése értelmében, amely elvetette a zsidó szokások megtartásának a szükségességét, a görög származású Titusznak nem kellett körülmetélnie (2,3). Ezzel szemben a zsidó származású Timóteust¹⁶ – rövid idővel a döntés után – Pál, mielőtt magával vitte volna, a lysztrai zsidókra való tekintettel körülmetéltette (ApCsel 16,3). Ezután pedig «a városokban, amelyeken áthaladtak, közvetítették az apostolok és a jeruzsálemi presbiterek által hozott határozatokat, azt tanácsolva, hogy tartsák meg azokat» (ApCsel 16,4).

¹⁵ Alexandre Faivre, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Paris 1992, 71–72, 387–388.

¹⁶ 2Tim 3,15 («legifjabb korodtól ismered a Szent Íratokat» – *hiera grammata*).

Timóteus és Titusz személyén keresztül a pasztorális leveleket tulajdonképpen azon törekvés kifejezésének is tekinthetjük, amely a zsidóságból és a görög-római kultúrkörből származó Krisztus-hívőket egy közös tanítást elfogadó és valló, azonos magatartás szerint élő, illetve egy közös elvek alapján szerveződő és működő egyházi közösséggé akarta összekovácsolni. Ezt pedig csakis egy rendezett közösségben lehetett megvalósítani, ami magyarázza egyrészt a hamis tanítók elleni fellépést – ami erőteljesen megnyilvánul a levelekben –, illetve a korabeli paternalista családi modell elfogadását és alkalmazását a keresztény közösség szervezeti rendszereként. A pasztorális levelek alapján véve egy olyan vertikális hierarchia szerint szerveződő modellt kínálnak, ahol «istenfélelemmel» (*eusebeia*-val¹⁷) kell elfogadni a tanrendszert¹⁸, illetve a közösségben és a társadalomban elfoglalt helyet, s annak a helynek megfelelően is kell élni és viselkedni. Az ily módon szervezett és működő közösségben nincs helye az eltérő, «egészségtelennek» ítélt véleménynek és magatartásnak. Ezek egyszerűen elítélendők, minden meggyőző érvelés nélkül.

Véleményem szerint a pasztorális leveleket nem szabad *corpus*-ként tekinteni és főleg nem az Újszövetségben elfoglalt helyük szerint kell őket olvasni és elemezni; hanem a 2Tim 1Tim, Titusz, vagy talán a 2Tim, Titusz 1Tim sorrendben.

A 2Tim elsősorban arra a kérdésre próbál választ adni, hogy Timóteus milyen egyéni erőnyeket fejlesszen magában és mire figyeljen, mint szolgálattevő, akinek feladata elsősorban a tanítás, az evangélium hirdetése, szemben a hamis tanítókkal: «légy mindenben elővigyázatos, viseld el a megpróbáltatást, csináld az evangélista munkáját (*ergon poiëson evangelistu*), teljesítsd tökéletesen a szolgálatodat (*diakonia*)» (2Tim 4,5).

A levél szerzője szerint, «Isten rabszolgája (*dulon de kyriu*) ne legyen veszekedős, hanem mindenkivel szemben befogadó, tanításra képes, türelmes a megpróbáltatásban. Az ellenkezőket szelíden kell visszafogadnia, arra gondolván, hogy Isten talán megadja majd nekik a megtérést, az igazság megismerését, és észre térnek, miután kikerülnek majd a sátán hálójából, amely fogva tartja őket, alárendelve az ő akaratának» (Tim 2,24–26).

A 2Tim-ban még erőteljesen jelen van a várakozás, s elérhetőnek tűnik az idő végzete, Krisztus visszatérése (4,8): «Esedezve kérlek Isten és Jézus Krisztus előtt, akinek meg kell ítélnie az élőket és a holtakat, az ő Megjelenésének (*epiphaneia*) és Királyságának (*basileia*) a nevében: hirdesd az igét, erősködj akár alkalmas, akár alkalmatlan, cáfolj, fenyegezz, buzdíts, fáradhatatlan türelemmel és a tanítás gondjával» (4,1–2).

¹⁷ Lásd E. Peretto, «Piété», *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Paris 1990, vol. II, 2042–2043.

¹⁸ 2Tim 2,10 («amit tőlem a számos tanú igazolásáról hallottál, azt közöld megbízható emberekkel, akik alkalmasak arra, hogy másokat tanítsanak»); 2Tim 2,23 («kerüld az esztelen és értelmetlen kutatást, hiszen tudod, hogy csak vitát szülnek»).

A 2Tim 6,1 – amely a Pál kézföltétele által elnyert isten karizmáról (*charisma tu theu*) beszél – még arra a Timóteusra emlékeztet, akit személyes képességei miatt Pál annak idején közvetlen munkatársává választott, illetve bizonyos feladatok ellátásával megbízott. Itt tulajdonképpen a *személyes képességeken* van a hangsúly – ami egy „karizmatikus”-nak is nevezhető személyt feltételez – ; és szó sincs már eleve meghatározott és körülírt közösségi szerepről, amelyet megüresedés esetén be lehet tölteni. A nagy német szociológus, Max Weber (1864–1920) gondolataival élve, azt lehet mondani, hogy – és ez tükröződik a pasztorális levelekben is – a karizma még mindig személyhez kötött, s csakis az intézményesedés folyamatának előrehaladtával válik el a személytől és kötődik a funkcióhoz¹⁹. Amennyiben azonban valaki nem rendelkezik az egy adott (vezető) szerep betöltéséhez szükséges képességekkel, magának a szerepnek a betöltése semmiféle formában nem ruházza fel azokkal az illetőt.

A 2Tim 6,1-el ellentétben azonban az 1Tim 4,14 arról tudósít, hogy Timóteust maguk a presbiterek választották: «Ne hanyagold el azt a karizmát, amely benned van, s amelyet egy próféta közbelépés nyomán nyertél, amit a presbiterium kézföltétele kísért (*tón cheirón tu presbyteriu*)». Itt kell megjegyezni azt az alapvető tényt is, hogy az első két évszázadban a közösségi megbízatások vagy szerepek nem szakrális jellegűek, és semmi papi funkció nem kötődik hozzájuk. Csupán a harmadik század közepe táján kezd a már kialakult egyházi hierarchia szakrális, papi jelleget ölteni – ami az intézményesülési folyamat második szakasza.²⁰

Megítélésem szerint az 1Tim és a Tit levelet a 2Tim továbbgondolásának kell tekinteni. Ezekben ugyanis már sokkal konkrétabban megjelennek a világban való berendezkedésre, illetve a közösségek megszervezésére és belső működésére vonatkozó útmutatások. Az igaz tanítás hirdetése, a hamis tanítókkal szembeni fellépés ezekben a levelekben is fontos helyet foglalnak el – itt azonban konkrét, a mindennapi életből fakadó külső és belső problémákkal is szembe kell nézni.

Elsőrendű probléma a fennálló politikai-társadalmi rend tisztelete, illetve az iránta tanúsított lojális magatartás :

¹⁹ Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris 1996, 251–255. Lásd még Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie* 12 (1971), 295–334; Gerd Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif*. (Le Monde de la Bible, 33), Genève 1996, 263–294.

²⁰ Jakab Attila, *Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*. (Christianismes anciens 1), Bern–Berlin–Bruxelles–etc. 2001, 175–214; Jakab Attila, «A kezdetek varázsa. Intézményes fejlődés az ókeresztény korban», *Egyházforum* 15 (1999/3–4), 74–87.

1Tim 2

1. Mindenekelőtt azt tanácsolom tehát, hogy végezzenek könyörgéseket, imákat, esedezéseket, hálaadásokat minden emberért, 2. a királyokért és az összes előljáróért, azért, hogy nyugodt és zavartalan életet élhessünk, istenfélelemben és méltóságban. 3. Íme, mi a jó, és mi az, ami tetszik az Istennek, a mi Megváltónknak (*tu sötéros hémón theu*)...

Ezt a kifelé irányítotttságot a közösség belső rendjére – és annak keretében is a nők magatartására – vonatkozó utasítás követi. Kétségtelen, hogy a szerző szemében a nők közösségi helyzetének a pontos meghatározása az, ami egyrészt a belső rendet, másrészt pedig a külvilág felé a tiszteletreméltóságot biztosíthatta. Ez jut kifejezésre a tisztességes viselet, a tanítás alatti csendben maradás, az attól való eltiltás, illetve az anyaság ajánlására vonatkozó kitételekben (1Tim 2, 9–15)²¹.

Érdekes módon közvetlenül a nőkre vonatkozó utasítások után következnek a közösség belső megszervezésére, illetve a megbízatásokra/szolgáltatokra vonatkozó útmutatások. Ezek nem arról tájékoztatnak, hogy az illető mire vállalkozik, hanem elsősorban arról, hogy az illető milyen erényekkel és képességekkel kell rendelkezzen ahhoz, hogy egyáltalán szolgálatra pályázhasson:

1Tim 3

episkopos

1. aki episzkopátusra (*felügyeletre*) törekszik, az jó dolgot kíván. 2. Szükséges azonban, hogy az episzkoposz legyen feddhetetlen, egyszer nősült, hogy legyen józan, mértéktartó, előzékeny, vendégszerető, rátermett a tanításra, 3. sem iszákos, sem kötekedő, de jóindulatú, a pereskedés ellensége, a pénzzel szemben közömbös, 4. aki jól tudja kormányozni a saját házát, és aki a saját gyermekeit tökéletesen méltó módon

Tit 3

1. Emlékeztess mindenkit arra, hogy alá kell rendelni magukat a tiszttségviselőknek és a hatóságoknak, gyakorolni kell az engedelmességet, és késznek kell lenni minden jócselekedetre, 2. senkit nem (szabad) szidalmazni, el kell kerülni a vitákat, jóindulatúnak kell mutatkozni, és minden ember iránt tökéletes szelídséget kell tanúsítani.

Titusz 1

7. Az episzkoposz, végeredményben mint Isten (gazdasági) felügyelője (*bós theu oikonomon*), kifogástalan kell hogy legyen: nem önhitt, nem ingerlékeny, nem iszákos, nem kötekedő, nem kapzsi a tisztességtelen haszonra, 8. hanem ellenkezőleg vendégszerető, a jó barátja, mértéktartó, igaz, tisztességes, fegyelmezett, 9. (aki) kötődik a biztos, a tanításnak megfelelő tanításhoz (*tu kata tén didachén pistu logu*)...

²¹ Cécile Dibout – Alexandre Faivre, «Les chrétiennes, entre leurs devoirs familiaux et le prestige de l'épiscopat. Un dilemme aux sources de la documentation canonico-liturgique», *Laval théologique et philosophique* 49 1993, 69–92.

képes engedelmességben tartani. [5. Hiszen az, aki nem képes kormányozni a saját házat, hogyan tudna gondot viselni az Isten gyülekezetére (*ekklesia tu theu*)] 6. Ne legyen újonnan megtért... 7. Rádásul szükséges, hogy a kívülállók is jó véleménnyel legyenek róla, attól való félelemben, hogy nehogy gyalázatba keveredjen...

diakonoí

8. A szolgálattevők²² szintén legyenek tiszteletreméltóak, egyenes beszédűek (*mé dilogus*), mértéktartóak a borivásban, olyanok, akik kerülik a tisztességtelen haszonlesést. 10. A hit misztériumát (*mystérion és pisteós*) őrizték tiszta lelkiismeretben. 11. Először próbára kell őket tenni, és azután, ha kifogástalanok, elfogadhatóak a szolgálatra (*diakoneitósan*). 11. Hasonlóképpen a nők is legyenek méltóak, ne rágalmazóak, józanok, mindenben hűségesek. 12. A szolgálattevők legyenek egyszer nősültek, akik jól tudják kormányozni a saját gyermekeiket és a saját házukat. 13. Akik ugyanis jól szolgálnak (*kalós diakonésantes*), tiszteletreméltó rangot szereznek, és biztosítást a Jézus Krisztusban való hitben.

A közösséget illetően az 1. Tim kitér az idős és a fiatal iránti, valamint a férfiak és nők iránti magatartásra (5,1–2) – ami a Titusz levélben bővebb (2,1–8) –, majd részletesebben kifejti az özvegyekre vonatkozó utasításokat (5,3–16). A szerző érdekes módon megkülönbözteti az özvegyiségi állapotban élőket (5,3–8) az özvegyi státussal rendelkezőktől (5,9–16). Ez utóbbiak közül kizárja a 60 évnél fiatalabbakat. A fiataloktól pedig elvárja, hogy újra férjhez menjenek, gyermeket szüljenek és gondját viseljék a házuknak (5,14). Ez

²² Hogy a levélben nem diákónusokról van szó, azt a 4,6 bizonyítja, ahol Pál «Jézus Krisztus jó szolgájának (*kalós diakonos Christu Iésu*)» nevezi Timóteust. Lásd Alexandre Faivre, «Les diacres à l'époque paléochrétienne», *Connaissance des Pères de l'Eglise* n° 57 1995 (*Le diaconat*), 9–17.

azért is fontos, mert szemmel láthatólag az özvegyi státussal rendelkező nők ellátásáról maga a közösség gondoskodott (5,16).²³

Az 1Tim-sal ellentétben a Titusz levél szerzője nem beszél az özvegyekről. Számára az idős hölgyek kötelessége a fiatal nőket arra tanítani, hogy szeressék a férjüket és gyermekeiket, illetve hogy jók és a férjük iránt engedelmesek legyenek (2,4–5).

Érdekes módon az 1Tim levél szerzője nem a szolgálatoknál, hanem a közösségben fellelhető állapotok (és státusok) keretében említi a presbitereket – ellentétben a Titusz levél szerzőjével, aki viszont a tényleges szolgálattelvőt, a diakonos-t mellőzi.

1Tim 5

17. A presbiterek, akik jól elnökölnek (*boi kalós proestótes*), kétszeres megbecsülést (*diplés timés*) érdemelnek, főképpen azok, akik a beszédben és a tanításban is fáradoznak. (...)

19. Presbiter ellen ne fogadj el vádat, csak két vagy három személy tanúvallomása alapján. 20. A vétkeket mindenki előtt ródd meg azért, hogy a többiek elrettenjenek. (...)

22. Ne siess akárkire feltenni a kezedet.

Titusz I

5. Azért hagytalak Kréta szigetén, hogy befejezd a szervezést, és hogy minden városban presbitereket (*presbyteroi*) állíts az utasításaimnak megfelelően. 6. Minden egyes jelentkezőnek feddhetetlennek kell lennie, egyszer nősültnek, (olyan) hívő gyermekekkel rendelkezőnek, akiket nem lehet rendetlen étellel megvádolni, és akik nem engedetlenek.

A közösségi állapotokat tárgyaló rész utolsó megszólítottjai a rabszolgák²⁴. Számukra a töretlen engedelmesség a mérvadó, függetlenül attól, hogy a gazdájuk hívő vagy nem hívő (1Tim 6,1–2). A szerző ezzel is azt akarja a külvilág tudomására hozni, hogy a keresztény közösségek semmiféle formában nem folytatnak felforgató tevékenységet: az állami tisztviselők iránti tisztelet megadásától a rabszolgaság intézményének az elfogadásáig ők késznek mindent tiszteletben tartani, és a fennálló politikai-gazdasági-társadalmi rendhez teljes mértékben alkalmazkodni. Maga a Titusz levél sem mond mást; ő is ezt a szellemiséget képviseli teljes mértékben (2,9–10).

Amennyiben elfogadjuk a pasztorális levelek keletkezési helyét és idejét – Kis-Ázsia (talán Efesus) a II. század első évtizedeiben – akaratlanul is felöltik az a gondolat, hogy

²³ Az özvegyekre és a diakonisszákra vonatkozóan lásd Anne Jensen, *Femmes des premiers siècles chrétiens*. (Traditio Christiana 11), Bern – Berlin – Bruxelles – etc. 2002, XXX–XXXIII, 162–179.

²⁴ A rabszolgasággal kapcsolatosan lásd Richard Klein, «Die frühe Kirche und die Sklaverei», *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*. (Spudasmata. Studien zur Klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten, 74), Hildesheim – Zürich – New York 1999. 322–355.

a világban berendezkedő keresztény irányzat Pállal igyekszik magát legitimizálni, szemben azzal a János névéhez kapcsolódó és apokaliptikus színezetű kereszténységgel szemben, amely viszont a Birodalom elutasítását és a vele való szembehelyezkedést választotta. Bizonyára nem véletlen, hogy az *Apokalipszis*-t hosszú ideig elutasító Kelet a világhoz való folytonos alkalmazkodást vallja, míg az azt elfogadó Nyugatot az erőteljes dualizmus és a világgal való folytonos összeütközés jellemzi.

Társadalom- és intézménytörténeti megfontolások

Ami a pasztorális levelek képviselte egyházzervezeti modellt illeti, azt kell mondanunk, hogy hosszú távon az vált általánosan elfogadottá és uralkodóvá, mivel a kereszténység fejlődése szempontjából – és szociológiailag nézve is – ez bizonyult a legéletképesebbnek²⁵, hiszen teljes mértékben felhasználta a korabeli társadalom intézményes struktúráit, és intézményesülési folyamatát a környezetével való összhangkeresés szellemében vitte véghez.

Mindez az ókereszténységben rejtőző kreativitásnak és dinamizmusnak a beszédes bizonyítéka. Az ókereszténység ugyanis olyan szilárd és jól szervezett intézményrendszert volt képes kifejleszteni, amely hosszú évszázadokon keresztül megállta a helyét a történelem viharaiiban. A modern korban azonban ennek az összhangnak vége. A társadalom struktúrái a modern korban nemcsak, hogy megváltoztak, de úgy tűnik, hogy folytonosan alakulnak. Tudatában kell lennünk tehát annak, hogy egy ámeneti korban élünk – hasonlóan ahhoz a korhoz, amely a kereszténység diadalához vezetett.

A korai kereszténység átvette és szentesítette kora paternalisztikus családi modelljét, amely az intézményesedett egyházzervezet révén nemcsak, hogy megerősödött a társadalom egészében, hanem bizonyos mértékben szakralizálódott is – különösen a hatalmi viszonyok terét illetően.

Ennek a rendszernek a sarokköve a család, és elsősorban a családfő (*a pater familias*²⁶) – az Atya minden értelemben. Modern korunkban azonban éppen az atya fogalma esett szét és mosódott el, aminek csupán járuléka a szerepek felcserélése, illetve kiegyenlítődése: nő és férfi, illetve szülők és gyermekek között.

Véleményem szerint a pasztorális levelek szerzői – többek között – felismerték saját koruk kihívásait, és keresték a megfelelő válaszokat. Ha a mai egyházi intézményrendszer több figyelmet szentelne a saját tényleges történelme és hagyatéka megismerésének, talán könnyebben elsajátíthatná azt a módszert, amely segíthetné a kihívások megválaszolásában.

²⁵ Ezzel kapcsolatosan lásd Alexandre Faivre, *Ordonner la Fraternité*, 361–394.

²⁶ *Római történeti kézikönyv*, Budapest 2001, 361.

Állandóan szembehelyezkedni a világgal kétségtelenül kényelmes helyzet. A mással való folytonos szembennállással ugyanis el lehet kerülni a saját magával való kénytelen szembenézés kényelmetlen helyzetét. Kétségtelen, hogy Jézus szavai megnyugtatóan hathatnak: egyháza fennmarad a világ végezetéig (vö. *Mt* 16,18). Ellenben azt semmiképpen nem szabadna szem elől téveszteni, hogy a hívek számára vonatkozóan semmi utalás nincs az Írásokban. Belátható időn belül pedig az Egyháznak, mint intézménynek, semmi reménye arra, hogy elveszített társadalmi befolyását oly mértékben visszanyerje, hogy az általa képviselt erkölcsi rendet társadalmi rendként is érvényesíteni tudja.²⁷

Meggyőződésem szerint a pasztorális levelek szerzői a jövő felé tekintettek és építők voltak, akik közösségeik fejlődését a szívügyüknek tartották. A mai Egyház azonban többnyire a múltba tekint, és abból igyekszik menteni a menthetőt, ahogyan azt hajdanán a hivatalos római birodalmi vallás is tette – mielőtt a dinamikusan fejlődő kereszténység át nem vette a helyét. A I–II. század fordulóján azonban ez még nem volt előre látható, mint ahogy ma sem igazán lehet még látni, hogy melyik vallási irányzat lesz képes arra, hogy hosszú távon peremre szorítsa a kereszténységet. Nyugat-európai viszonylatban azonban egyáltalán nem kizárt, hogy ezt az iszlám hajtja majd végre.

²⁷ Lásd Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris 2003.

IRENAEUS EGYHÁZKÉPE



KODÁCSY TAMÁS

Lyoni Irenaeus (Kr. u. 120–202) egyháza a határok egyháza volt. Számos területen figyelhetjük meg azt a jelenséget a második század végén, hogy Krisztus népe olyan határvonalakat lép át, amelyek hosszú évszázadokra meghatározzák az egyház önértelmezését, szerkezetét és felépítését. Az óegyházi tisztségek és intézmények ebben az időben differenciálódnak, a gnosztikus és a keresztyén világkép ebben az időben csap össze a leghevesebben, az Újszövetség ekkor válik kánonná; így Irenaeus ekkleziológiája nem egy eleve rögzített egyházi struktúrába ágyazódik bele, hanem egyházképe az egyházzal együtt forr ki. Irenaeusra úgy tekinthetünk, mint „az első átfogó egyháztan megalkotójára”.¹

Első megközelítésben Irenaeus egyházra vonatkozó gondolatai azt sugallják, hogy ő az, aki megalapozza a szóbeli hagyomány tekintélyét, és ő az, aki a püspöki tekintély hangsúlyozásával a hierarchikus egyházi struktúrához megteremti a teológiai alapot. Ha Irenaeus munkásságának következményeit tekintjük, akkor ezek a megállapítások vitathatatlanok, ám ennek ellenére úgy vélem, Irenaeus fejében árnyaltabb, dinamikusabb és jóval összetettebb egyházkép élt, mint hogy őt csupán egy merev tekintély és hierarchia megalkotójának könyveljük el.² Három olyan jellemzőt szeretnék kiemelni Irenaeus egyházával

¹ Osborn: *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press 2001, 124.

² Irenaeust sokan tekintik a korai katolicizmus megteremtőjének, de ezt D. Casey három ponton cáfolja. („Irenaeus: Touchstone of Catholicity”. In: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Vol. 3. *Liturgy and Life*, edited by Geoffrey Dunn and Bronwen Neil.) Először, a korai katolicizmusban eltolódik a megváltás helye Krisztustól az egyházra, de Irenaeusnál az egyház nem más, mint Krisztus teste. Az egyház osztozik az új teremtes első gyümölcseiben, és várakozással tekint a Krisztusban való beteljesedésére. Irenaeus fontosnak tartja az intézményi struktúrákat, de nem azonosítja ezeket soha az egyházzal. Másodszor, a korai katolicizmusban a „törvény inkább alkotórésze lesz az egyháznak mint szabályozója” (Bultmann). Viszont Irenaeusnak a húsvét megünneplésével kapcsolatos beavatkozása (Eusebius, *Hist. Eccl.* 5:24) egyáltalán nem törvényeskedő, mivel a vitában kinek-kinek a saját belátására bízta a húsvét és páska dátumát, annak ellenére, hogy volt saját álláspontja. Így lesz Irenaeus – nevéhez híven – „béketeremtő” (Eusebius). Harmadszor, a korai katolicizmusra jellemző az „eljövendő eszkatológiának, mint jelentős iránynak az elhalványulása”, ám ennek Irenaeus úrvacsorátana és Krisztus második visszajövetelében verett hite mond ellent.

kapcsolatban, amelyek a mai felekezeti közti párbeszédben is időszerűek, nevezetesen az egyház egyetemességét, az egyházban lévő folyamatosságot, és az egyház nyilvánosságát.³

Egyetemesség Irenaeus egyházképében

Irenaeus amikor egyházzal beszélt, nem csupán egymástól távol lévő kis gyülekezetekben gondolkodott, hanem meg volt győződve arról, hogy a világban szétszóródott keresztyén közösségeket egy közös hit tartja egységben, még akkor is, ha e közösségek tagjai nem ismerik személyesen egymást. „Irenaeusban Athén és Jeruzsálem találkozik Pathmos szigetén. Ő volt az első író, aki előtt keresztyén Biblia volt.”⁴ Az *Adversus Haereses* III. 10.⁵ részében fejti ki az egyház egységes hitéről szóló tanítását, amely így kezdődik:

1. Az Egyház, babár az egész világban szétszóródott, még a föld szélére is, az apostoloktól és azok tanítványaitól ezt a hitet kapta: [az egyház] egy Istenben hisz, a Mindenható Atyában, aki teremtette a mennyet és a földet, a tengert, és minden dolgot ami bennük van; és egy Jézus Krisztusban, az Isten Fiában, aki testté lett a mi üdvösségünkért; és a Szentlélekben, akit a próféták és a törvény hirdetett, és a [Krisztus] eljövételében, és a szűztől születésben, és a szenvedésben, és a halálból való feltámadásban, és a szeretett mi Urunk, Krisztus Jézus testben történt mennybemenetelében, és eljövendő megjelenésében a mennyből az Atya dicsőségében, hogy „egybefoglaljon mindeneket”⁶, és hogy megújított testben feltámasszon mindenkit az egész emberi nemzetségből; azért, hogy Jézus Krisztus előtt, a mi Urunk és Istenünk előtt, Megváltónk és Királyunk előtt, a láthatatlan Atya akarata által „minden térd meghajoljon, mennyieiké, földieké, és földalattiaké; és minden nyelv vallja meg”⁷ Őt, hogy végrehajtsa igaz ítéletét mindeneken; és hogy örökkévaló tűzre adja „a gonoszság lelkeit”⁸, és az angyalokat, akik felfuvalkodtak és pártütők lettek, mindazon emberekkel együtt, akik istentelenek, hitetlenek, és gonoszak. Azonban kegyelmességében halhatatlanságot ad az igazaknak és a szenteknek, akik megtartották a parancsolatait. Egyrészt azoknak, akik állhatatosak voltak

³ Ezeket a jellemzőket nem használta így Irenaeus, ezek csak a saját nézőpontomból megfogalmazott rendszerező szempontok.

⁴ Osborn: *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press 2001, xi.

⁵ A fejezet címe: „Az egész világban az egyház hite egységben van”.

⁶ Ef 1,10.

⁷ Fil 2,10–11.

⁸ Ef 6,12.

az Ő szeretetében az elejétől fogva, másrészt azoknak, akik a bűnbánatuktól fogva állhatatosak, és örök dicsőséggel veszi őket körül.⁹

Az első bekezdésben Irenaeus lényegében egy hitvallást ír le, amely összefoglalja az egész világban szétszóródott egyház hitét. A hitvallásban hangsúlyos az eszkatológikus váradalom, amely Krisztus győzelmét hozza magával, valamint az utolsó ítéletet, amikor „tűzre adja a gonoszság lelkeit” és „kegyelmességében halhatatlanságot ad az igazaknak és a szenteknek.” Az „igazak és szentek” közé sorolja Irenaeus azokat embereket, akik állhatatosak voltak elejétől fogva, csakúgy, mint azokat, akik a megtérésüktől fogva azok. Ezt a megkülönböztetést kétféle módon értelmezhetjük:

- a) Az „elejétől fogva” állhatatosak már egy olyan egyházi közösségre utalhat, ahol a csecsemők eleve keresztyén közösségbe születnek, és abban nevelkednek. A „bűnbánatuktól fogva állhatatosak” pedig azokra a keresztyénekre vonatkozhat, akik nem keresztyén közösségbe születtek, hanem megtértek, és keresztyénné lettek.
- b) Az „állhatatosság” és a „bűnbánat” fogalmak azt sugallják, hogy a megkülönböztetés egyrészt az igaz hitben elejétől fogva megmaradtakra vonatkozik, másrészt az olyan keresztyénekre, akik elhajlottak valamely eretnekség felé, de bűnbánatot tartottak és visszatáltak az igaz hitre.

A két értelmezésben az első egy stabilabb egyházat láttat, ahol nem csak térben, a világra nézve találunk egységes hitet, hanem időben is: egy keresztyén közösségben felnövő generációt ismerünk fel, akik „elejétől fogva” állhatatosak a keresztyén hitben. Ennek a közösségnek a pogány világ felé küldetése van, s így a bűnbánatot tartókat, mint megtérteket befogadják az egyházba. Noha a két értelmezés nem zárja ki egymást, mégis a második változat sokkal valószínűbbnek tartható, hiszen a különböző tévtanok áradatában Irenaeus szemében az állhatatosság nagy erény volt.¹⁰ Az egységes hitről szóló fejezetet Irenaeus így folytatja:

2. Abogy már megjegyeztem, az Egyház befogadta ezt a beszédet és ezt a hitet,— habár szétszóródott az egész világon, de mintha csak egy házban volna — gondosan meg is őrzi ezt. Az egyház hiszi ezeket a tanokat, mintha csak egy lelke és egy szíve lenne; hirdeti, tanítja, és átadja ezeket, tökéletes összhangban, mintha az egyháznak egy szája lenne. Mert, habár a

⁹ Irenaeus: *Adversus Haereses* (Adv. Haer.) III.10:1.

¹⁰ Irenaeus nem keveset szenvedett a keresztyén közösségek állhatatlanságától. Amikor Rómába ment, hogy tiltakozzon és szembeszálljon az ott feltörő tévtanokkal (*szemben*), azzal kellett szembeszólnie, hogy a montanista önsanyargató herezisnek a patrónusa nem más, mint Eleutherus római püspök. Ugyanitt még meg-
rázóbb lehetett számára az, amikor egy öreg barátjával találkozott, akit még Polycarpus iskolájában ismert meg, és akiből valentinista tévtanító lett. Nem lehet kétségünk afelől, hogy Irenaeusnak ez a római látogatás egy életre szóló élmény volt a tévtanítások ellen vívott küzdelmében. („Introductory Note To Irenaeus Against Heresies”, in: *Early Church Fathers, Ante-Nicene Fathers* Vol. I.)

világon a nyelvek különbözőek, de a hagyomány értelme egy és ugyanaz. Ugyanis azok az egyházak, amelyek Germániában jöttek létre, nem hisznek, vagy nem mondanak mást; ugyanígy akik Hispániában, ugyanígy akik Galliában, ugyanígy akik Keleten, ugyanígy akik Egyiptomban, ugyanígy akik Líbiában, és ugyanígy akik a világ középső területén vannak – nem hisznek, vagy nem mondanak mást. De ahogyan a Nap, amely Isten teremtménye, egy és ugyanaz az egész világon, ugyanígy az igazság prédikálása is fénylik mindenbol, és megvilágosít minden embert, aki készséges az igazság ismeretének befogadására. Noha az ékesszólás ajándéka különböző mértékben adatott nekik, az Egyház egyetlen vezetője sem fog mást tanítani ezekről. Másrészt, az sem fog csorbítani a hagyományon, aki bíjával van a kijelentés hatalmának. Mert a hit mindig egy és ugyanaz: az sem tud hozzá adni semmit, aki hosszú beszédekkel tud tartani ezzel kapcsolatban, de az sem tud elvenni belőle, aki csak keveset tud mondani.¹¹

3. Abból, hogy az értelem nagyobb vagy kisebb fokát kapták az emberek, nem következik, hogy meg kellene változtatniuk a hit lényegét, és el kellene képzelniük valami más Istent azon kívül, aki a Tervezője, Készítője és Megtartója a világegyetemnek [mintha Ő nem lenne elégséges nekik], vagy egy másik Krisztust, egy másik egyetlen Elsőszülöttet. De az említett tényből egyszerűen következik az, hogy van olyan, aki [sokkal pontosabban mint más] képes felszínre hozni egy adott példázat értelmét, és alkalmazni ezeket a hit általános formájára; és (különleges tisztasággal) magyarázni az Isten emberi megváltással kapcsolatos munkáját és rendelését. Van olyan, aki képes megmutatni, hogy az Isten hosszúrűrése miképpen nyilvánul meg azokkal a fellázadt angyalokkal szemben, akik felfuvalkodtak, valamint az emberi engedetlenség vonatkozásában is. Van olyan, aki képes feltárni, hogy miért egy és ugyanaz az Isten, aki egyes dolgokat időinek, más dolgokat örökkévalónak, egyes dolgokat mennyeknek, másokat földinek rendelt; és megérteni, hogy az Isten – aki noha láthatatlan – mivégre jelentette ki magát a prófétáknak; és nem csak egy módon, hanem különbözőképpen a különböző embereknek; és megmutatja, hogy miért kötött az emberiséggel egynél több szövetséget; és van, aki képes megérteni, miért van az, hogy az „Isten mindenkit egybezárt az engedetlenségbe, hogy mindenenek megkönyörüljön”¹². Van olyan, aki képes bálásan leírni, hogy mi okból lett az Isten Igéje testté és miért szenvedett; és elbeszélni, hogy az Isten Fiának eljövetele miatt ezekben az utolsó időkben történt meg, és nem pedig a világ kezdetén; és kifejezteni, hogy mit tartalmaz a Szentírás a vég és az eljövendők vonatkozásában. Van olyan, aki képes nem hallgatni arról, hogy miképp van az, hogy az Isten a pogányoknak – akiknek az üdvössége kétséges volt – társörökséget, egy testet, és a szentekkel való részesedést adott; és elmondani, hogy van az, hogy „ez a balandó test halhatatlanságba öltözik, és a romlandó romolhatatlanná lesz”¹³; és birdetni milyen értelemben mondja az Isten, hogy „az nép, amely nem volt nép; és szeretett

¹¹ Adv. Haer. III.10:2.

¹² Róm 11,32.

¹³ IKor 15,54.

az, aki nem volt szeretett”¹⁴, és milyen értelemben mondja, hogy „több a gyermeke az elbagyottnak, mint a férjes asszonynak”¹⁵. Mert ezekkel a dolgokkal és az ezekhez hasonlókval kapcsolatban kiáltja az apostol: „Ó, Isten gazdagságának, bölcsességének és ismeretének mélysége! Milyen megfoghatatlanok az ő ítéletei, és milyen kikutathatatlanok az ő útjai!”¹⁶ Ám ez [a rendkívüli képesség] nem abban áll, hogy a Teremtőn és Alkotón túl bárkinek is fel kellene fogni a vétkező Aiónokból az Enthymesist, az anyjukat, és tovább kellene fejlődni egészen az istenkáromlásig; és nem is abban van, hogy bárkinek helytelenül azt kellene képzelni, hogy a Pléroma egyszer állítólag harminc, majd másszor megszámlálhatatlan sok fajtáját tartalmazta az Aiónoknak, ahogyan ezt azok a tanítók tartják, akik híjával vannak az igazi isteni bölcsességnek. Az egyetemes egyháznak ugyanis egy és ugyanaz a hite az egész világon, ahogy már mondtuk.¹⁷

Irenaeus olyan egyházzól beszél, amely mindenben egyet hirdet, amelynek egységes hite van. Valóban ilyen volt a második század egyháza? Ez kétséges, hiszen már Pál leveleiben felismerhetjük a különböző keresztyén gyülekezetek különböző istenképét. Csakhogy Irenaeus olyan képet fest le az egyházzól, amelyben az egységet, az egyetemességet állítja a középpontba. Ezt nem oly naivan teszi, mintha nem tudná, hogy „a világon a nyelvek különbözőek” és az „ékesszólás ajándéka különbözőképpen adatott”, de mégis egy Napról és egy szájról ír.

Mi módon érvényesül a második század egyházában az egy Nap és egy száj? Irenaeus az egység zálogát Rómában látja. Róma kiemelését az alábbiakban teszi meg:

Mivel azonban elég unalmas lenne egy olyan kötetben mint ez, felkutatni minden egyház eredetét [successio], azért mindazokat zavarba hozzuk, akik bármilyen okból is, akár öntetszégből, kérdésből, vak és megátalkodott vélekedésből önkényes összejöveteleket tartanak. [Úgy hozzuk őket zavarba, hogy] jelezzük annak az egyháznak az apostoloiktól származó hagyományát, amely a legnagyobb, legősibb, és mindenki által ismert. Ezt az egyházat Péter és Pál, a két legdicőségesebb apostol alapította és szervezte Rómában.... Mert az szükségszerű, hogy minden egyháznak, akik a hívők [közössége] mindenütt, egyet kellene értenie ezzel az egyházzal a kiemelkedő tekintélye miatt, mivel az apostoli hagyományt folyamatosan megőrizték azok [a hűségesebb emberek], akik mindenhol ott vannak.¹⁸

¹⁴ Hós 2,23; Róm 9,25.

¹⁵ Ézs 54,1; Gal 4,27.

¹⁶ Róm 11,33.

¹⁷ Adv. Haer. III.10:3.

¹⁸ Adv. Haer. III.3:2.

Az idézet utolsó mondata meglehetősen vitatott, hiszen itt Róma elsőbbségéről van szó. Nyilvánvaló, hogy a protestáns egyházak tompítják a római tekintély hangsúlyozását, a római egyház pedig Róma tekintélyének igazolását látja a szövegben. A latin szöveg így hangzik:

Ad hanc Ecclesiam propter potentiorem (vagy potiore) principatatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab Apostolis traditio.

A szövegben különböző értelmezési lehetőségek adóttak az aláhúzott mondatrészeknél, amely tárgyalásánál az (a) a protestáns, a (b) a rómaihoz közelítő lehetőségeket jelzi.¹⁹

• „propter potentiorem principatatem”

- a) Fordíthatjuk így: „az erősebb elsőbbsége miatt”, ami egy természetes okot ad Róma kiemelkedő szerepének, nem pedig egy természetfölötti kiválóságot.
- b) Ha így értjük: „a vezető szerepe miatt”, akkor Rómának már egy kiemelt vezető szerepe van.

• „necesse est omnem convenire”

- a) Itt az *omnis* az emberekre vonatkozhat, a *convenio* pedig „összejönni, találkozni” értelemben áll, és így a tagmondat jelentése: „[az egyházakból] mindenkinek bizonyosan el kell jönnie”.
- b) Az *omnis* utalhat az egyházakra, a *convenio* pedig „visszataláltak az igaz hitre egyetért, egy véleményen” értelemben áll, azaz: „(minden egyháznak) egyet kell értenie”.

• „in qua”

Mire vonatkozik az „in qua”?

- a) Az *omnem ecclesiam*ra vonatkozhat, azaz „minden egyházban”.
- b) A *hanc Ecclesiam*ra vonatkozhat, azaz a „római egyházban”.

Természetesen a fordítások is több variációt mutatnak a mondatra. Az alábbi változat római értelmezésen alapul:

*Mert az szükséges, hogy minden egyház – azaz a hívők, akik mindenfelé szétszórattak – egyet értsen a hathatós vezetése miatt ezzel az Egyházzal, amelyben az apostoloktól származó hagyományt mindig megőrizték.*²⁰

¹⁹ A különböző értelmezési lehetőségeket tárgyalja Clement F. Rogers: *Rome and the Early Church: a study of evidence*. Society of Promoting Christian Knowledge, London 1925. [Rogers] Ugyanúgy föl hívja erre a figyelmet az *Early Church Fathers, Ante-Nicene Fathers* Vol. I. ide vonatkozó lábjegyzete.

²⁰ Mgr. Benson: *St. Peter in the New Testament and the Fathers*, Catholic Truth Society, 12.

Ugyanennek a szövegnek a protestáns értelmezésen alapuló lehetséges fordítása:

Mert ehhez az egyházhoz, amely az egyházak között vezető helyen áll, kell folyamodnia minden egyháznak, amely a mindenhol ott lévő hívők [gyülekezete]. Ugyanis az apostoli hagyomány mindig megőriztetett a hívők által, akik mindenhol ott vannak.²¹

Az alábbi fordítás szintén római katolikus szerzőtől ered, és a latin szöveghez talán a leghűségesebb:

Mert ehhez az egyházhoz kell folyamodnia minden egyháznak, akik minden oldalról bűségesek, a hatalmasabb tekintély miatt; mert ebben az egyházban megőriztetett az apostoloktól jövő hagyomány azok által, aki minden oldalról bűségesek.²²

A szövegből nyilvánvaló, hogy a hit megőriztetett Rómában azok által, akik mindenhol odaérkeztek. Róma az egyetemes egyház tükré volt: megtartotta az igaz hitet számunkra, de nem úgy mintha a város lenne a fent említett „Nap”, amely szétszórja fényét a többi gyülekezetre, sokkal inkább úgy, mint egy lencse, amely a fénysugarakat egy fókuszba²³ gyűjti össze.

Úgy gondolom, komoly protestáns teológus nem vonhatja kétségbe Róma kiemelkedő szerepét és fontosságát a keresztyénség e korai szakaszában, s itt nem is ez a kérdés. Kálvin János sem vitatja ezt: „Azon sincs mit csodálni, ha egyrészt a város régiségének és tekintélyes voltának, másrészt a székhely méltóságának megadták a méltó tiszteletet, hogy a római püspök távollétében, ha ugyan a megjelenéstől nem vonakodik, a vallás ügyében általános határozatot ne hozzanak”.²⁴ Protestáns nézőpontból nem Róma tekintélyének a megléte, hanem annak eredete a vitatott. Kálvin így fogalmazza meg ezt: „Nem is tagadjuk mi azt, hogy a római püspöki székhely egyike a legkiválóbbaknak; de nem akarjuk elfogadni azt, amit most a rómaiak állítanak, hogy a római székhelynek hatalma volt a többiek felett”.²⁵

Csakhowy Irenaeus szövegében éppen ez a kérdés marad nyitott és eldöntetlen: Róma őrizte meg az apostoli hagyományt vagy minden egyház? Milyen okból kell minden egyháznak egyet értenie Rómával: Istentől kapott örökséget hordoz, vagy egyszerűen az akkori tévtanoktól átszőtt gyülekezetekben egy minta-közösség volt a többi számára?

²¹ Dr. F. R. Montgomery Hitchcock: *St. Irenaeus, Against all Heresies*, 84, in: Rogers.

²² Berington and Kirk: *The Faith of Catholics*, Vol. I, 252.

²³ *Early Church Fathers, Ante-Nicene Fathers*, Vol. I, 416.

²⁴ Kálvin: *A keresztyén vallás rendszere*, Pápa 1910, Vol. 2, 406.

²⁵ u.o.

Úgy vélem, a szövegkörnyezetből világos, hogy Irenaeus nem azért emelte ki a római gyülekezetet, hogy annak tekintélyét megalapozza, hanem azért, hogy a gnosztikus tévnapokkal szemben lépjen fel, akik a Krisztustól kapott és az apostolok által közvetített hagyományon kívül valamilyen más alapra helyezték ismeretük eredetét.

Folytonosság Irenaeus egyházképében

Amíg a keresztyénség azt hangsúlyozta, hogy a rejtőzködő Isten kijelenti magát, addig a gnosztikusok az istenismeretben a titokzatosságot, láthatatlanságot éltették. Az ismeret (gnózis) lényege éppen annak megközelíthetetlenségében és rejtettségében volt. Az anyaghoz tapadtságból felszabadító ismerethez csak a kevés kiválasztott (pneumatikus) juthatott el, belső megvilágosodás útján.

Irenaeus Krisztusban ismeri Istent. Mégpedig oly módon is, hogy ismert olyat, aki ismerte azt, akit ismert Krisztus.²⁶ A gnosztikus „titkos ismeretről” az alábbiakat írja:

Ők [ti. a valentinianusok] hencegnek, és azt mondják, hogy tökéletes ismeretre jutnak rendszerükkel, amelyet sem a próféták nem hirdettek, sem az Úr nem tanított, sem az apostolok nem mondtak. Elképzeléseiket olyan dolgokból olvassák ki, amely soba nem íratott le, ahogy mondani szokták, homokból akarnak fűzért fonni.... Semmibe veszik a Szentírás rendjét és összefüggését...²⁷

Ha nem is lehet homokból fűzért fonni, mégis mi lehet az a szál amire fűzért fonhatunk? Mi az, ami a folyamatosságot biztosítja az egyházban? Erre egyértelmű választ találunk Irenaeusnál, és az egyházatyáknál: a tradíció az, amelyben ez a folyamatosság jelen van. Irenaeus tud arról, hogy a Szentírásban összefüggés és rendezettség van. A protestáns egyházakban a tradíciót a reformáció korától a Szentírással párhuzamban a „szóbeli hagyomány”²⁸ elnevezéseként használjuk, holott az első időszakban a szó jelentése egyáltalán nem szűkült le az orális tradícióra. A tradíció fogalmába mind az írott, mind a szóbeli hagyomány beletartozott, és az egyházatyák szemében ez nem volt más, mint a „valódi eredeti hagyomány, amelyet az egyetemes egyház tanítása és hite, amelyet az Úr adott, az apostolok hirdettek és az atyák megőriztek.”²⁹

²⁶ Irenaeus Polycarpus tanítványa, akit János apostol szentelt fel püspöknek Szmírnában.

²⁷ Adv. Haer. I.8:1.

²⁸ A reformáció a „Sola Scriptura” elvet hangsúlyozta a „Scriptura et Traditio” elvel szemben.

²⁹ Athanasius, As Serap. I:28.

Irenaeus az első, aki az egyházban a tradíció említésével külön kiemeli az apostolokat, valamint azt a szóbeli hagyományt, amelyet az egyház megőrzött, és amelyet ma is továbbít.

...Nem szükséges mások között keresni az igazságot, amelyhez könnyen hozzájuthatunk az egyházban; hiszen az apostolok mint tehetős emberek, letétbe helyezték kincsüket egy kincstárban, és bőséggel az egyház kezébe tették az igazságra vonatkozó minden dolgot; úgy, hogy minden ember, aki csak akar, ihatja az élet vizét innen.³⁰

Protestáns szempontból lehet kérdéses ennek a kincsnek a letétbe helyezése,³¹ a megőrzése,³² továbbadása, de ostobaság és identitásvesztés lenne azt mondani, hogy nem vagyunk részesei az apostoli hagyománynak. Egyetlen egyház sem adhatja fel folytonosságát Krisztus kora és a jelenkor között, Krisztus kora és a reformáció kora között. A protestáns egyházaknak számolniuk kell azzal, hogy ha az egyháztörténelem könyvekből a keresztes háborúkat kitörölnék, akkor vele együtt Augustinust is törölni kellene. Nem lehet nagyvonalúan átlépni Pál apostolról Barth Károlyra! Ha a protestáns egyházakban nincs is apostolica successio episcopalis, azaz a püspökök által megőrzött apostoli folytonosság, de mindenesetre meg kell tartani az időbeli egységet és ha máshoz nem is, de ragaszkodni kell legalább az apostolica successio doctrinae-hez, az apostoli tanítás folytonosságához.³³

Irenaeus egy ajándékba kapott, vagy letétbe helyezett kincshez hasonlítja a hitet, amelyet az egyháznak meg kell őriznie. Ugyanakkor ez a letétbe helyezett kincs nem egy statikus és merev aranyrög, amelyet az egyház dogmái bástyaként őriznek, hanem egy élő és megélevenítő „lélegzet”, amely az egyházban lévő híveket megeleveníti.

...Hitünket, melyet az egyháztól kapunk, mi megőrizzzük, és ami az Isten Lelkén keresztül mindig megújítja fiatalságát, mintha valami becses letét lenne egy edényben; és az edény, amely tartalmazza ezt [a hitet], maga idézné elő fiatalságának megújítását is. Mert az Istennek ez az ajándéka az egyházra bízott, ahogy a lélegzet az első teremtetten emberre, azért,

³⁰ Adv. Haer. III.4:1.

³¹ Ahogy A. A. Van Ruler utal rá, a tanítványoknál Jézus nem annyira letéteményként helyezte el a hitet, hanem sokkal inkább egy kérdés és párbeszéd következménye a hit megvallása: „Kinek mondanak engem az emberek?... És ti kinek mondottok engemet?” (Lk 9,18kk) A. A. Van Ruler: *The Evolution of Dogma*, ford. Tjaard Hommes, orig. in: *De Evolutive Na Honderd Jaar*, 16–30, De Erven F. Bohn N. V., Haarlem 1959.

³² Tudniillik az, hogy „Isten írott vagy áthagyományozott Igéje hiteles magyarázatának feladata egyedül az Egyház élő Tanítóhivatalára bízott, mely tekintélyét Jézus Krisztus nevében gyakorolja” (II. Vatikáni Zsinat: *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció 10.)

³³ Van Ruler. uo. Van Ruler megjegyzi, hogy éppen a református egyházban van meg az a veszély, hogy a teológus az apostoli folytonosságot elfelejtve megy vissza a forráshoz, a Szentíráshoz. Am a reformátusok gyakran ugyanabba a hibába esnek, mint amivel a római egyházat vádolják: az érveléskor, ahol a római egyház a Tanítóhivatalra vagy a pápára hivatkozik, ott ugyanúgy az idealisztikus „eredeti szöveg” kifejezést használják.

*hogy minden tagja megkapva ezt, megelevenedhessen...Mert ahol az egyház, ott a Szentlélek; és ahol a Szentlélek, ott az egyház, és minden kegyelem.*³⁴

Az egyházi beavatás a keresztelekor történt meg, és Irenaeus szerint „az igazság kánonját” az ember a keresztelekor kapja meg. Ez óvja meg attól, hogy a Szentírás értelmétől elhajoljon, és „kétségtelenül megismerje a neveket, kifejezéseket és példázatokat, amelyek a Szentírásból valók”.³⁵ Azt gondolhatnánk, hogy ez az „igazság kánonja” egy olyan ismeret vagy mérce, amely a Szentírás helyes értelmezését teszi lehetővé, és amely a Szentírás felett áll; csakhogy ez a kánon Irenaeusnál nem volt más, mint a Szentírás tömörített összefoglalása, nem pedig valami olyan, ami attól elválasztható és vele szembeállítható.³⁶

Nyilvánosság Irenaeus egyházképében

A korai keresztyénség időszakában különös módon kovácsolódik össze az írott és íratlan hagyomány. Az apostoli atyák, akik az írott szövegre hivatkoznak, már oly módon teszik ezt, hogy az írott szöveget egy bizonyos szemszögből értelmezik, fogalmazhatunk úgy is, hogy krisztocentrikus szemüvegen keresztül olvassák az Ószövetséget. Hiszen maga Krisztus tanította meg az apostolokat arra, hogyan kell olvasni a törvényt és a prófétákat; ezt az értelmezést adják tovább az apostolok a gyülekezeteknek. Irenaeus korában folyik az Újszövetség kanonizálása, és ebben a kanonizálódási folyamatban az a figyelemreméltó helyzet áll elő, hogy a kánon nem csupán a szent szöveget tartalmazza, amelyet egy közösség értelmez és olvas, hanem a szöveggel együtt annak az értelmezési módja is kanonizálódik.

De kik azok akik ezt a kánont helyesen olvassák? Csupán a kiválasztottak? A beavatottak? Akik birtokában vannak valamilyen titkos tudásnak, amely a Szentírás helyes értelmezésére tesz képessé? Irenaeus természetesen tagadó választ ad erre a kérdésre, és azt hangoztatja, hogy az egyház közössége hivatott a Szentírás értelmezésére.

Itt könnyen arra a következtetésre jutunk, hogy Irenaeus az egyház által őrzött szóbeli hagyományt a Szentírás fölé helyezi, ám ez a következtetés félreértéseken alapszik.³⁷ Ehhez a megállapításhoz azt kellene feltételeznünk, hogy a gnosztikusokkal szemben Irenaeus szá-

³⁴ Adv. Haer. III.24:1.

³⁵ Adv. Haer. I.9:4.

³⁶ A „regula fidei” Tertullianusnál hasonló szerepet tölt be, mint Irenaeusnál az „igazság kánonja” – nem a szóbeli hagyománynak a Szentírással szembeállítható fogalma, hanem éppen a Szentírás magyarázásának a szabálya. J. N. D. Kelly: *Early Christian Doctrines*, Harper and Row Publishers New York 1960. [Kelly], 40.

³⁷ Kelly, 38–41.

mára inkább a tradíció a végső érv, és nem a Szentírás; valamint azt, hogy az Szentírás helyes magyarázatának megalapozásához a tradícióra támaszkodik.

Azonban az *Adversus Haereses* óvatosabb elemzése azt mutatja, hogy amíg a gnosztikusok az általuk feltételezett titkos hagyományra hivatkoztak, addig ő arra törekedett, hogy az egyház nyílt hagyományát hangsúlyozza. Ezt a nyíltságot fejezi ki az alábbi idézet:

„Ahogyan én látom, jó okuk van arra, hogy ne érezzenek hajlandóságot az iránt, hogy ezeket a dolgokat mindenkinek nyíltan tanítsák, csak úgy, ha e mélységes titkok tudásának árát meg tudják fizetni. Mert ezek a tanítások egyáltalán nem olyanok mint amiket a mi Urunk mondott: „Ingyen vettétek, ingyen adjátok!”³⁸ Ők éppen ellenkezőleg: homályos, rendkívüli, és mélységes titkokat szereznek meg hatalmas erőfeszítésekkel, azok által, akik szerelmesek a hazugságba.”³⁹

Irenaeus éppen az Szentírássra támaszkodva védte az ortodoxiát. Valójában, ahogyan ő látta, magát a hagyományt a Szentírás erősítette meg, amely „hitünknek alapja és oszlópa”⁴⁰ volt. Gnosztikus közegben Irenaeus számára az igaz istenismeret tekintetében az egyház fóruma nem szűkítést, hanem éppen ellenkezőleg: nyitást és publicitást jelentett.

Központi tanítása az a tény volt, hogy a Szentírás és az egyház íratlan hagyománya tartalmában azonos, mindkettő a kijelentés hordozója, és mindkettő az egyházban bárki számára elérhető.⁴¹ Természetesen, a kijelentés nem csak térben és helyben kézenfekvő az egyház számára, hanem Irenaeus szemében ez a nyilvánvalóság jellemzi az Ószövetség próféciái után az Isten Jézus Krisztusban megmutatkozó kijelentését is.

„Mert minden prófécia, mielőtt beteljesedett volna, az emberek számára tele volt rejtéllyel és kétértelműséggel. Ám amikor az idő eljött, és a jövődőlés beteljesült, a próféciák tiszta és bizonyos értelmet nyertek.”⁴²

³⁸ Mt 10,8.

³⁹ Adv. Haer. I.4:3.

⁴⁰ Adv. Haer. III.1:1.

⁴¹ Kelly, 39.

⁴² Adv. Haer. IV.26:1.

Összefoglalás

„Egyetemesség”, „folytonosság” és „nyilvánosság” összetartozó fogalmak, egy olyan egyház ismertetőjegyei, amely nem az elszigeteltségre, hanem a nyilvánvalóságra; nem a bezártságra, hanem a nyíltságra; nem a visszatartásra, hanem az ajándékozásra; nem a titokra, hanem a kijelentésre törekszik. A gnosztikus titokgyártással, bezártsággal és rejteteggel szemben Irenaeus bölcsen felismerte azt, hogy Isten kijelentésében éppen az a nagyszerű, hogy az mindenki számára elérhető, és mindenki számára felfogható. A második század óta fontos jellemzői ezek az egyháznak, noha az elsajátítás, bezárkózás és elrejtés minden korban állandó kísértése maradt és marad ma is minden keresztyén közösségnek.

Produced with ScanTopdf

MEGJEGYZÉSEK A RABBINIKUS IRODALOM CSÁSZÁR-KÉPÉHEZ¹



MARJOVSZKY TIBOR

A feladat két szempontból is nehéz. Az anyag terjedelme e rövid előadás keretében csak annyit tesz lehetővé, hogy néhány jellemző példát ragadjunk ki, így érzékeltetve a különbségeket.

A másik nehézség minden rabbinikus szöveg természetéből adódik. A szövegek távirati stílusban fogalmaznak, sokszor szorulnak kiegészítésre, mintha egy olyan mozaikot szeretnénk újra összerakni, melynek darabjai szétszóródtak, s egyes elemei el is veszttek. A császárkép három típusa, amelyeket példával szeretnénk bemutatni, három feldolgozási módszer is egyben. Ezek közül az első az *átfestő* módszer. Lássuk ezt Néró példáján, aki nekünk keresztyén teológusoknak egyéb szempontból is érdekes.

Néró

A hagyomány Nérót a Templom elpusztításával hozza kapcsolatba. Ebben a tudósításban valóságos és anekdotikus elemek keverednek. A legenda megokolni kívánja A Templom pusztulását. Az ok egy tévedés: egy meghívott vendég nevét egy másik nem kívánatos személyével keverik össze, s ezért kiutasítják a házból. Ez bosszúból összeesküvéssel és a császár által kívánt áldozat megtagadásával vádolja a rabbikat a császárnál. A császár próbaképpen áldozati állatot küld, amely az úton balesetet szenved, s így az áldozatra alkalmatlanná válik. A papok az állatot alkalmatlannak találják, s így természetesen elutasítják. Ez okot szolgáltat a Templom lerombolására. A két történeti elem: a belső széthúzás s az áldozat megtagadása.

¹ Az előadás utólagosan rekonstruált változata, ez magyarázza a lábjegyzetek hiányát. M.T.

Ez azonban még nem elég. A bGittin tudósítása megtoldja egy a császár személyére szabott anekdotával.

Ellenük küldte Néró császárt. Amikor megérkezett, kilőtt egy nyilat Kelet felé, s az Jeruzsálemre esett, egyet Nyugatra, s az [is] Jeruzsálemre esett. [Ezután] a négy szélirány felé, s mind Jeruzsálemre esett. Így szólt egy gyermekhez: Mondj egy verset az Írásból, amit ismersz! A gyermek ezt mondta: Népem, Izráel által állok bosszút Edomon, és ők lángoló haragom szerint bánnak el Edommal (Ez 25, 14). Ekkor a császár ezt mondta: A Szent – áldott Ő! – ő kívánja elpusztítani házát, és kezei tisztítanak meg engem. Elmenekült és betért a zsidóságba. Tőle származott R. Mítr.

Az anekdotikus rész a császár személyét pozitív vonásokkal festi meg. Nem saját jószántából megy a város ellen, őt is megtévesztik. A jel, ami kikényszeríti a pusztítást a 79. zsoltár midrásában is előfordul Nebukadneccárral kapcsolatban, akit az isteni hang 18 éven keresztül bíztat arra, hogy Jeruzsálem ellen vonuljon. A király vonakodik, s végül jövendőmondóhoz fordul. Bármely város irányába lö ki nyilat, az eltörik, csak a Jeruzsálemet megcélzó marad épen.

Néró esetében azonban többről van szó, az isteni jel forrása nem pogány jövendőmondó, hanem maga az Írás. A Néró-legenda szerint Ázsiába menekült, ahonnan megerősödvé fog visszatérni. Tacitus is beszél az Ázsiában felbukkanó hamis Nérókról [Hist. 2,8], s talán a Jelenések 13, 11–18 esetében is ennek a motívumnak felhasználásával van dolgunk.

Néró tehát minden történeti adat és ismeret dacára a hagyományos irodalomban teljességgel pozitív alakként jelenik meg, egy olyan „megtérési történet” keretébe ágyazva, amely minden keresztyén legendáriumnak becsületére válna. Igazat kell adnunk Stembergernek, aki a történetben anti-keresztyén polémiát vél felfedezni. Az átfestés módszere: a történeti adatok részleges negligálásával a hőst átalakítja, jelen esetben a képet pozitívabbra formálja át.

A következő megközelítés a Drakula-módszer, amely nemcsak azt a valóban felróható rosszat írja a „negatív hős” számlájára, amit valóban elkövetett, hanem minden olyan sérelmet vagy bántalmazást, amely a közösséget – időben és térben – valaha is érte.

Titus

A negatív kép prototípusa. Ez igaz annak dacára, hogy Berenikével való házassága miatt nem tanúsított alapvetően ellenséges magatartást a zsidókkal szemben. Josephus még azt is tudni véli [ZsH VII, 5, (100–109§§)], hogy Antiókhia lakosainak nem engedélyezte, hogy az ott lakó zsidókat elűzzék. Mindezeknek dacára a Templom elpusztítása örökre

megpecsételte nevét, amelyhez állandó jelzőt ragasztanak: Titus a gonosz. A róla szóló anyag három téma köré csoportosítható: 1. Titus és a Templom 2. Hazatérése és halála 3. Utódainak sorsa. Mindhárom hagyományanyag erősen legendáris színezetű, kevés történeti vonatkozással.

1. Titus és a Templom

Az *ARN B7A* bevezetés elbeszéli, hogy Títusz az ostromnál használt kőhajítóval disznófejet hajít az oltárra, s így azt megszentsegteleníti. A Babiloniai Talmudban [*bBK 82b*] a hasmóneus háború idején Pompeius a városba rekedteknek áldozati állat gyanánt kosárban disznófejet küld.

A sereg betörése után:

Szétrombolták egész Jeruzsálemet, amíg a Templomhoz jutottak. Amint odaértek, ezt mondták egy másnak: Ki lép be először a Templomba? Volt ott egy gonosz ember, Titus, Vespasianus feleségének fia, aki szemtelenül belépett [a Templomba], hogy beteljesedjen az Írás: Szemtelen képet vág a bűnös ember (Péld 21,29). De nemcsak ez [történt], hanem vette a kardot, s keresztüldöfte a kárpitot, hogy beteljesedjen az Írás: Nekiszegezett nyakkal rohant ellene, szegekkel sűrűn kivet pajzsával (Jób 15,26). De nem csak ez [történt], hanem fogott egy prostituáltat és bevitte a Szentek Szentjébe, s kezdte az Örökkévalót gyalázní, káromolni, átkozni és köpködni, és ezt mondta: Róla mondtátok. Megölte Siserát és Szanhéribet! Íme itt vagyok saját területén, az ő házában. Ha van ereje, jöjjön elő, s álljon elém, hogy beteljesedjen az Írás: Hol vannak isteneik – mondja – és a szikla, akiben bíztak? Akik ették áldozataik kövérjét (5Móz 32,37–38a)? Abba Hanan mondta: Uram Seregek Istene! Kicsoda olyan erős, mint Te Uram (Zsolt 89,9)? Hatalmas vagy Te, aki a gonoszoknak gyalázkodását, káromlását és átkozódását hallod és [mégis] hallgatsz. Holnap, amikor a mérték betelik, megbünteted őt, hogy beteljesedjen az Írás: Bár nagy bőségben él, de szorult helyzetbe jut (Jób 20,22). Csináltatott egy tokot, beletette a gyertyatartót, összeszedte a templomi eszközöket, s három hajót megtöltött férfiakkal, asszonyokkal és gyermekekkel.

A történet sok korábban már megfogalmazott – más helyszínekhez és más szereplőkhöz kötött – motívumot egyesít, Az itt következő szakasz atörténetet, más elemekkel bővíti ki.

ARN A1

Ne taposson rám a gőgösök lába (Zsolt 36,12). Ez a gonosz Titus – málljanak szét a csontjai! Egy ággal kezében az oltárra sújtott, és ezt mondta: Farkas, farkas, te király vagy és én is király vagyok. Jöjj elő és háborúzz velem! Hány ökröt vágtak le rajtad, mennyi madarat öltek meg rajtad, mennyi bort öntöttek ki rád, s mennyi füstölőt füstöltek el rajtad! Pusztu-

lásra ítéled a világot, amint [az Írás] mondja: Jaj, Ariélnak, Ariélnak a városnak, ahol Dávid táborozott! Évek telnek egymás után, ünnepek váltják egymást (Ézs 29,1).

Az A1 a B7-et egy helyen bővíti, hiszen azt a mai olvasó is érzi, hogy az áldozatról szóló felsorolás nem illik egy pogány uralkodó szájába. A történetet még tovább is visszafejtethetjük egészen a Misnáig, ahol ezt olvassuk [mSzuk V,8]:

A belépő [papok] északon osztottak [kenyeret], a kilépők délen. Bilga mindig délen, [rögzítő]gyűrűje mozdíthatatlanná vált, s szekrényét befalazták.

A Misna szövegéhez szükséges némi magyarázat. A gyűrű az áldozati állat megkötésére szolgált, ebből a papi rendek számának megfelelően huszonnégy volt. Ugyanígy a megfelelő papi nemzetségek a Nikánor torony közelében tartották szolgálati ruhájukat. A Bilgához tartozó eszközöket kiiktaták, de ennek okáról nem szól a Misna, annál inkább a Tószefta:

Bilga gyűrűje mindig mozdulatlan volt, s szekrénye bezárva Mirjam – egy Bilga nemzetségéhez tartozó leány – miatt. Ez eltért a hittől, s a görög király egyik tisztjéhez ment segítségül. S amikor a görögök a Templomba értek, eljött Mirjam, és az oltárra sújtott, s ezt mondta neki: Farkas, farkas Izrael annyi keresményét emésztetted meg, és szükségében nem állsz mellé!

Az elbeszélő dramatizálja, és egy személyre vetíti a szeleukidák korában valószínűleg gyakori cseményt: a papi nemzetségekből származó leányok gyakori vegyesházasságát, nyilván nemcsak önmagukért, hanem a későbbi utódok karrierjéért is, amely – legalább is rövidtávon – fontosabbnak tűnt, mint az ősi hit megőrzése. (A Talmud kiegészíti azzal, hogy Mirjam szandáljával csapott az oltárra megvetése jeleként. A kor szokása szerint a gyermekeket is szandállal fenyítették meg)

Később ezt a történetet Titus személyével kötötték össze. A Jeruzsálemet elpusztító császár így kummulálta – tértől és időtől függetlenül mindazt, amit a Templom ellen valaha is elkövettek, akár IV. Antiochus, vagy Pompeius idején. Így a császár személye összefoglaló tipizálás „áldozata” lett.

2. Hazatérése és halála

Rómában elhagyta a hajót, s a rómaiak eléjöttek, ünnepelni kezdték, s így kiáltoztak: A barbárok legyőzője! Amikor bevonult a városba, a fürdőbe ment. Kijöve onnan, nagy boros kelyhet kínáltak neki. Amíg ivott, egy szúnyog az orrába mászott, és átrágtá magát az

agyan. Ezt mondták az orvosok, akik felnyitották a koponyáját, s egy galambfióka nagyságú, két font súlyú szúnyogot találtak benne.

A párhuzamos szövegek tovább színezik, dús fantáziával továbbszövik a történetet. A *bGittin* 56b szerint amikor a szúnyog a császár orrába repült, annak lelke azonnal – mintegy lélekmadárként – kiszállt belőle. Ugyancsak itt olvassuk azt az abszurd képet, hogy a szúnyognak rézből való csőre és vas karmai voltak. Nyilvánvaló, hogy az ún. „büntető halál” (*mors persecutorum*) bemutatása a cél. A kor felfogása szerint a zsarnokok gyomor- vagy bélbetegségben pusztultak el, amelynek hosszadalmas és fájdalmas volta kiemelte a halál büntető jellegét. Így járt IV. Antiochus [*2Makk* 9,5kk] és Heródes [*Jos AJ XVII* 6,6] is.

Nem zsidó források – különösen arab nyelvterületen – Nebukadneccárnak és Deciusnak tulajdonítanak ugyanilyen véget.

3. Utódainak sorsa

Titus halála után unokaöccse be kíván térni a zsidóságra, a történetet a *bGit* 58b–57a így írja le:

Onkelosz, Kalonikosz fia, Titus nővérének fia volt. Amikor be akart térni a zsidóságra, megidézte a halott Titus szellemét, és megkérdezte tőle: Ebben a világban ki a legjelentősebb/legnagyobb? Izráel – felelte [a császár]. [Onkelosz] megkérdezte: Csatlakozhat-e az ember hozzá? [A császár] így felelt: Parancsolataik számosak, nem töltheted be azokat! Menj és nyomorgasd őket ezen a világon, és felülkerekedsz, amint [az Írásban]: Elnyomói felülkerekednek (Sir 1,5). Tovább kérdezte őt: Miben áll a [végső] ítélet? [A császár] ezt felelte: Abban, amit magam hoztam [magam felett], hamvaimat naponként összegyűjtik, elítélnék, ismét elégetnek, [s hamvaimat] szétszórják a hét tengeren.

A történet szándéka világos: Ami Titus esetében elképzelhetetlen, hogy ti. betérjen a zsidóságra, unokaöccsére tevődik át. A történetnek két változata maradt fönt ellentétes végkifejlettel: az itt említettben Onkelosz ugyanezt a kérdést teszi fel Bileámnak és Jézusnak is, a szöveg nem nyilatkozik arról, hogy végül melyik utat választotta.

Gyökeresen más a helyzet a *bAZ* 11a-ban: Onkelosz áttér, s a császár által elfogására küldött csapatokat is áttéríti. A Nérónál elmondottak szerint alakul Onkelosz sorsa is: ő lesz a későbbi Aquila, amint egy későbbi homiletikus kommentár [*Tanh. Misp.* 3] – személyét Hadrianusszal összekapcsolva – említi: Aquila Hadrianus nővérének fia.

Utolsóként bemutatandó típus a *Janus-arcú*. A módszer jellegzetessége, hogy sorra figyelembe vesz pozitív és negatív elemeket, ezeket akár egy történeten belül is, de leginkább külön-külön.

Hadrianus

A rabbinikus hagyomány Hadrianusról alkotott képe alapvetően kétarcú. Az alábbi történet a jó példája annak, hogy a pozitív szándék miként mossa el a történeti realitást.

MidrTanb.

Amikor Hadrianus felvonult a Hammat Gáder emelkedőjén, és feléri [a tetejére], rátalált egy kis zsidó leányra. Megkérdezte tőle: Ki vagy te? Az ezt felelte neki: Zsidó vagyok. Ekkor [a császár] azonnal leszállt a kocsijáról, és mélyen meghajolt előtte. A birodalom vezetői meharagudtak rá, és ezt mondták: Mit találsz benne, hogy [így] megalázod magad ezelőtt a megvetendő, tisztátalan, piszkos leány előtt? Így felelt nekik: Ostobák! Hát nem bódol előttük minden nép? Meg van írva: Ezt mondja az Úr Izráelnek megváltója, Szentje... Királyok kelnek fel ha meglátnak, fejedelmek borulnak le (Ézs 49,7).

A császár képe hasonlóan pozitívan jelenik meg a LevR 25,5-ben: az uralkodó egy fát ültető öregembert lát. Megkérdezi: mi értelme ebben a korban fát ültetni, amikor annak gyümölcsét már nem élvezheti. A válasz: Nem is magának ültet, hanem az utódoknak. Ezért a válaszáért az uralkodó gazdagon megjutalmazza. Az udvar tiltakozását ezzel hárítja el: „Hogy ne tisztelném azt, aki Teremtőjét tiszteli?!”

Ez a pozitív Hadrianus-kép a prédikációs irodalomban is megjelenik. A Tanhúma szerint [TanbB]: Hadrianus unokaöccse, Aquila be akar térni a zsidóságra, de ezt fél nagybátyjának elmondani. Azzal az ürüggyel, hogy kereskedni akar, elutazik Izraelbe, ott Tórát tanul, és körülmetélkedik. Hazatérve bevallja mindezt, s Ézs 49,7-re hivatkozik: „Ezt mondja az Úr Izráelnek megváltója, Szentje... Királyok kelnek fel, ha meglátnak, fejedelmek borulnak le”. A társuralkodó beavatkozik, s ezért Hadrianus megüti, mire az szégyenében öngyilkos lesz. Hadrianus a Tóra-tanulmányozást elfogadja, de unokaöccse körülmetélkedését feleslegesnek tartja.

Bizonyos történeti helyzetekhez kapcsolódva a kép negatívvá változik. Jó példa erre, hogyan kapcsolja a hagyomány Hadrianus személyét a Bar-Kohba felkeléshez.

A felkelés kitörését – megnyugtatóan máig sem tisztázott módon – többféle okra vezetik vissza. Ezek közül egyet tulajdonítanak Hadrianusnak, a körülmetélkedés tilalmát. A GenR. 64,10 tudni véli a fekelés kitörésének előzményét: R. Jósua b. Hananja idejében a kormányzat úgy döntött, hogy újra fölépíti a Templomot. A samaritánusok bevádolják a zsidókat a császárnál, ha a Templom és a város megépül, a zsidók nem lesznek hajlandók többet adót fizetni a császárnak. A császár az engedélyt nem vonja vissza, de úgy rendelkezik, hogy a Templomot öt könyökkel odébb kell helyezniük, mint ahogyan az a zsidók tervében szerepelt. Válaszként a zsidók összegyűlnek a Gránátalma-völgyben, megszervezik a felkelést Róma ellen. R. Hananja tanulságképpen a gólya és az oroszlán meséjét fogal-

mazza meg. Ebben a – rabbinikus irodalomban széles körben elterjedt – történetben a golya kiveszi az oroszlán torkán akadt csontot, s mikor jutalmáért jelentkezik, ezt a so-katmondó választ kapja: Legyen elég jutalom az, hogy jártál az oroszlán torkában, és élve jöttél ki onnan!

A Tanhúma Hadrianust, hiúsággal és blaszfémiával is vádolja :

Amikor Hadrianus, Edom királya meghódította a világot, [vissza]ment Rómába, és ezt mondta udvaroncainak: Kívánom, hogy istenné tegyetek, hiszen meghódítottam az egész világot. Ezt felelték neki: Még nem uralod az Ő városát és templomát [t.i. Istenét]. [A császár] elment és sikerrel járt, lerombolta a Templomot, fogságba vitte Izráelt, s hazatért Rómába.

Végül lássunk egy az előző három kategóriába be nem sorolható esetet, ahol a szövegek szándéka világos, de a személy inkább egy ideális típust jelenít meg anélkül, hogy biztosak lehetnénk abban, hogy a nevezett történeti személlyel van-e valójában dolgunk?!

Hadrianus halála után olyan korszak kezdődött, amelyben a zsidókra jobb idők jártak. Antonius [Pius]-t, mint uralkodót a rabbinikus irodalom nem említi, de számos szöveg beszél egy bizonyos Antoniusról és R. Jehúda ha-Násziról a Misna szerkesztőjéről. A szövegek egyik csoportja dialógus formájában különböző theologiai témákat tárgyal: Mikortól rendelkezik az ember lélekkel? Honnan a gonosz indulat? Felelőségre vonható a test és a lélek a halál után? A két személy itt láthatóan csak ürügy a kikristályosodott theologiai álláspontok bemutatására.

Ennél érdekesebbek azok a szövegek, ahol a két személy egymáshoz való viszonya jelenik meg, mint pl. A Mekiltában [Besallah 6]:

Antonius megkérdezte szent tanítóinkat: Alexandriába akarok menni, fellép-e ott egy király ellenem, és legyőz-e engem? [A Rabbi] így felelt: Nem tudom, de van egy helyünk az Írásban, amely azt mondja, hogy nem származik Egyiptomból sem király sem fejedelem, amint [az Írás] mondja: EGYIPTOMBAN NEM LESZ TÖBBÉ FEJEDELEM (Ez 30,13).

Itt a Rabbi politikai tanácsadó, de a tanács alapja nem a réalpolitika, hanem maga az Írás.

A Babilóniai Talmud Avoda Zara traktátusában nagyobb szakasz foglalkozik Antoniuszal és az uralkodás kérdésével [AZ 10 a-b]. Eszerint király fia maga nem lehet királlyá. Ez világos reakció a második század császári adoptatív gyakorlatára. A további szöveg így szól: Antonius ezt mondta a Rabbinak: Azt kívánom, hogy fiam Severus uralkodjon utánam, s hogy Tibériás [uralmam alá hajtott] legyen. Ha az egyiket kérem [a szenátustól], megadja; ha a másikat kérem, nem. A Rabbi egy ember vállára ültetett egy másikat, s ennek kezébe galambot adott, majd így szólt az alsóhoz: Parancsold meg neki, hogy röptesse a ga-

lambot! [A császár] levonta a tanulságot: Ez azt jelenti, azt kell kérnem, hogy fiam Severus uralkodjon utánam, ő majd [uralmam alá hajtottá] teszi Tibériást.

Sokkal negatívabb képet fest a *GenR.* 78,15: Amikor a Rabbi a kormányzathoz ment, az Írás egyik helyére gondolva [1Móz 33,15] nem vitt római magával. Egyik alkalommal megfélemezett erről, s magával vitt egyet. Még nem értek el Akkóig, [s a Rabbinak] már el kellett adni a kabátját.

A szöveg a vesztegetési pénzről beszél, amit ahhoz kellett előteremteni, hogy a állami tisztviselőkön keresztül a felsőbbség elé juthassanak. Ne legyünk igazságtalanok, egyértelműen pozitív példánk is akad [*pMeg III,2 (74a)*]. A szöveg kérdése: Mikor és milyen körülmények között adható el egy zsinagóga tulajdonában lévő tárgy? A válasz: Csak akkor, ha az adományozó neve nincs belevésve. A szöveg így folytatja: Antonius a zsinagóga számára csináltatott egy gyertyatartót. Rabbi meghallotta és ezt mondta: Áldott az Örökkelvő, aki arra indította a szívét, hogy a zsinagógának gyertyatartót csináltasson!

Antonius azon kevés pogány uralkodó egyike, akinek a rabbik szerint része lesz az eljövendő világban.

Végül még egy kérdés maradt hátra, amelyet röviden érintenünk kell: Mi a célja és értéke ezeknek a – töredékesen – bemutatott módszereknek. Semmiképpen sem a történeti hitelesség. Aki ezt keresi, hamar zsákutcába jut, mert olyan után kutat, ami a megfogalmazónak nem célja.

A cél gyökeresen más, hiszen a rabbinikus irodalom minden olyan produktuma, amelyet nem sorolhatunk kizárólagosan a halákához – álláspontom szerint –, *elsősorban etikai tanulságot, motivációt, indítást* kíván adni. Ilyen módon kapcsolja össze a mindenkori olvasót a régi szövegekkel, (újra) értelmezésre és cselekvésre indító köpvetkeztetések levonására indítva őket.

Irodalom

Judaic Archives CD- ROM edition, Davka Corp. Chicago 1998.

Soncino Classics CD- ROM edition, Davka Corp. Chicago 2001.

Stemberger, G.: *Die Beurteilungen Roms in der rabbinischen Literatur*, in: ANRW 19,2, 338–396, de Gruyter, Berlin 1979.

VALLÁSI KONFLIKTUSOK IZRAELBEN



PÁSZTOR JÁNOS

I.

A filozófiai istenbizonyítékok erejének és hitelének meggyengülése után Karl Barth – akinek egész teológiája az újra megtapasztalt DEUS DIXIT élményre épül – beszél arról, hogy bizonyítékok helyett Istennek a történelemben adott jeleire kell figyelnünk, melyek: Izrael, az Egyház és a Szentírás. Ez a három tulajdonképpen egy, mert a Szentírás Istennek a történelemben végzett munkájáról beszél, melyek legdöntőbb tényei Izrael népe, és annak folytonosságában a világ minden népének felajánlott és azokat átölelő evangélium dokumentumai: a TANAK irodalom, és a Krisztus-esemény megvalósítását hirdető és annak következményeit élénk táró Újszövetség.¹

Az ÓT-ban témánk szempontjából két különösen fontos tényre kell rámutatni. a: Izrael népe egy a népek között², b: mely rendkívüli vonásokat mutat. Kialakul, kifejlődik és életében hordozza azokat a közösségi formákat, melyek Isten teremtetési rendjében gyökereznek, és az ember Isten elleni lázadása után is – megtépázva, megrokknanva, de mégis – megmaradtak.

A közösségi élet alapja az ÓT-ben is a család, mely klánná, nagycsaláddá, majd néppé növekedik. Ennek a népnek az életében ugyanazok a szervezési formák találhatók, és Isten teremtetési szándékaival ellentétben magában hordozza a bűn okozta kétértelműségét pl. a

¹ E sorok írója az ÓT interpretálásánál sokat tanult *Walter Brueggemann*-tól is, aki a barthi ige-teológia örökségéből kiindulva építi be gondolatrendszerébe az előző évszázadok bibliai teológiai kutatásait, így az irodalmi és történeti kutatások eredményeit. Ezeket nem tekinti abszolútnak, hanem segítségnek az Egyházat és Izraelt is magában foglaló, igére figyelő közösségben való megértéséhez. E századokon átívelő állandó beszélgetésnek a textus eredeti élethelyzete, a mai posztmodern valóság is része. Ebben döntő szerepe van a szöveget végső formájában aktív redaktoroknak is *sub conditione Spiritus Sancti*. Vö. *Walter Brueggemann, Theology of the Old Testament Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, Fortress Press 1997, 15–114.

² Pedersen, *Israel Its Life and Culture III–IV*, London–Copenhagen, Geoffrey Cumberlege–Povl Branner 1947, 33kk.

többnejűségben és rabszolgaságban. A Mediterraneum környékén és Mezopotamiában láthatjuk a társadalmi és politikai élet különféle formáit és fázisait, pl. a görög amphiktyonia és az ókori „globalizáció”³ nagy birodalmait. Ezek kialakulása és fejlődése, az általuk létrehozott csodálatos kultúra, építészet, képzőművészet és irodalom napjainkban is tiszteletet ébreszt.

Ebben a kontextusban találkozunk Izrael népének életével és fejlődésével. Ők azonban a kor nagy birodalmainak élete peremén élnek. Ezek hatásai döntő módon érvényesültek életükben. Nekik is volt szentély körüli szövetségük, majd lett királyságuk. Ez a királyság rövid ideig „középhatalommá” növekedett. Azonban kettészakadt, majd a nagy keleti birodalmak uralma alá került. Izrael még legnagyobb kiterjedése idején sem volt hasonlítható az ókor nagy világbirodalmaihoz. Jelentéktelen kicsi nép, ami története során több ízben elpusztult, majd feltámadt. Közel két évezredre az ország el is tűnt a történelem színpadáról. Maga a nép szétszórtságban élt szinte az egész ismert világon. A legutolsó feltámadása 55 évvel ezelőtt történt.

Ez a kicsiny ország és kicsiny nép mégis erőteljesen befolyásolta a modern nagy birodalmak életét és befolyásolja ma is a minden eddiginél teljesebb és átfogóbb globalizálódás idején is. E kis nép történetének valóban „jel” jellege van. Születése és léte egyszerre azonos vonásokat mutat a többi nép életével, mégis van abban valami megmagyarázhatatlan, valami rendkívüli, valami titok (μυστήριον).

II.

A titok az őket megszólító isteni Szó, az Ige, mely végigkísérte egész útjukat. A TANAK szerint Izrael önértékelésében – témánk szempontjából – három elem a döntő fontosságú:

1. Ezt a népet Isten szava hívta létre. 2. Ez a Teremtő Isten teremő szavára alakult nép különleges feladatokat kap. Isten különleges kincseként „papok birodalma, szent nép” a többi nép között, az Úr által teremtetten jelen van a világban. (Ex 19,5–6). 3. Küldetésének fontos része, hogy pusztá létével – még engedetlenségében is – tanúskodik a Teremtő és őt kiválasztó Istenről (Iz–És 43,10).

Az előbbieken vázlatosan ismertetett társadalmakban a vallás az élet minden területét átjárja⁴. Tehát ezekben a társadalmakban, így Izraelben sem lehet szekularizációról beszélni:

³ Az 1990-ben kiadott *The Cambridge Encyclopedia* (Cambridge–New York, Cambridge University Press 1990) még nem tartalmazza a *globalization* szót. Ezzel szemben a 19. századi szótárban ezt olvassuk: ή (sub. γή) *the civilized world, the whole habitable globe*. A *LEXICON Abridged from Liddel and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press 1874, 477. Az οἰκουμένη szó ÚT-i előfordulásai összekapcsolják a Római Birodalmat és az inkarnációt (Lk 2,1 → Zsid 1,6; Mt 24,14 etc.)

⁴ Eliade, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története I.*, Budapest, Osiris–Századvég 1994, 12kk, 28kk.

a társadalom nem osztható vallásos és nem vallásos részre. Nem lehet olyan részletét felfedezni e népek közösségi életének, ami a vallástól elkülöníthető, „szekuláris” lenne. Ez érvényes szinte minden „primér”⁵ vallásra: a mezopotámiai, valamint a földközi tengeri népekre és Afrika népeire egyaránt, mindenütt jelen van és mindent átjár a vallásosság⁶. Ezzel a felismeréssel együtt járt a vallástörténeti iskola azon feltételezése, mely szerint Izrael vallása is az egyetemes vallástörténeti fejlődés szerves része, azaz szituációban mutatózó immanens, történelmen belüli, történelmi eredetű mozgások, nem pedig Isten megszólaló szava élteti. Ez a látásmód teljes mértékben szemben áll a TANAK és az egész Szentírás üzenetével.

A szekuláris szó használata a mi témánk vizsgálata szempontjából egyébként is meggondolandó, mert ez a szó a Corpus Christianum, a nagykonstanini–nagytheodoziusi államegyház-komplexum felbomlásának egyes fázisaira utaló terminus technikus lett. Ez napjaink egyházi életében az egyház önmeghatározása és missziója szempontjából óriási jelentőségű. Ennek a kérdésnek már a 20. sz. első felétől kiindulva hatalmas irodalma van⁷. Itt most talán elég arra utalni, hogy a szekularizáltak a társadalom életének azon területei, melyek kikerültek az államilag fegyveresen és adminisztratív támogatott egyház ellenőrzése alól⁸. E folyamatban kialakul a társadalomnak egy olyan rétege, mely már nem hajlandó az egyház ellenőrzése alá rendelni életét. Döntéseinek rendszerint nem vallásos motivációja van.

A TANAK tanúsága szerint Izrael létét nem a történelem mozgásainak, hanem a Teremtő e világba való beleavatkozásának tekinti. A Gen 1–11-ben található őstörténetek már erről beszélnek. Isten szava eléri a tőle menekülő embert. Ez a szó: Ember hol vagy? – a proto-evangélium, mert arról beszél, hogy Isten keresi a tőle elszakadt, bűnben élő embert. A bábéli történet, melyben az ember önmaga istenévét akar lenni, kudarcot vall és szétszóródik. Az emberiség babiloni kudarcaira felel Isten Ábrám elhívásában. Őt is eléri a Szó, a Teremtő isteni Beszéd, az Ige. Elindul a mezopotámiai civilizáció egyik jelentős helyéről,

⁵ Általában a „primitív” szóval jelölik ezeket a korai vallásokat. Ez azonban nem szerencsés. Ezért alkalmaztam itt is, mint korábban a „primér” szót. Vö. Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Glasgow, Collins–Fontana 1976, 45kk.

⁶ Smart, *i. m.*, 47k; Mircea, *i. m.*, 13–16; „Religion permeates into all the departments of life.” John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London–Ibadan–Nairobi, Heinemann 1971, I.

⁷ Ebből a 20. századot átélő irodalomból emeljük ki: Douglas J. Hall, *Confessing the Faith*, Minneapolis, Fortress Press 1996, 116–131. A római egyházra nézve. II. Vatikáni Zsinat Declaratio „Dignitatis Humanae”; Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann munkássága jelentős ebből a szempontból. Különösen fontos Lesslie Nebigin: *Honest Religion for Secular Man*, London, CMS 1969; *The Gospel in a Pluralist Society*, London, SPCK 1989; Arend Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, London, Edinburgh House 1968.

⁸ Csak vázlatosan: A renaissance szekularizálta a művészeteket; Galileo Galilei a természettudományt; René Descartes a filozófiát; a francia és orosz forradalmak a politikai–társadalmi életet. Az európai országok jórészt ez lassú folyamat. Ma is vannak maradványai pl. Nagy-Britanniában.

az ígért föld felé. A kihívó–küldő szó része az ígért: „...megáldalak téged... és áldás lesz szeszed... és megáldatnak tebenned a föld minden nemzetségei.” (Gen 12,2–3).

Itt három mozzanat a fontos: 1.~ kihívás a saját népe közösségéből; 2.~ új haza elnyerése; 3.~ áldás hordozása a többi nép, nemcsak a rokonság felé. Ez a három mozzanat adja meg az Ószövetség dinamikájának legfontosabb elemeit: Kijönni a környezetből, önmagam múltjából. Otthont és áldást nyerni, és az áldással felelősséget gyakorolni minden népért. Ez Izrael létezésének értelme és célja. Ez a nép a kihívás és a küldetés népe. Itt ki kell azt is mondani, hogy Ábrám–Ábrahám népévé lett utódai igen gyakran vallottak kudarcot a küldetés megvalósításában. Az ÓT nem hallgat ezekről a kudarcokról és az ígéreteihez hűséges Istenről. Izrael még kudarcaiban – a megtapasztalt ítéletekben – is Isten tanúja.

Az ígére figyelő istennépének papi szolgálata van. Mint minden papnak és népnek is, Izraelnek is az a feladata, hogy kétirányú képviseletet gyakoroljon: képviselje Istent a többi nép között, és képviselje a népeket és az egész teremtetett mindenséget Isten előtt. Ez a képviselet, ami kétirányú közvetítés – a papi szolgálat lényege. Nem arról van szó, hogy minden egyes izraelita pap, hanem együtt részesedik minden egyén a papságból.⁹ Ők együtt funkcionálnak, mint képviselet és közvetítés.

Ennek legjelentősebb textusa az Ex 19,3–6:

Láttátok, mit tettem Egyiptommal, vittetek benneteket sasszárnyon és hoztalak benneteket én hozzám. Most tehát, ha hallgatva hallgattok szavamra és megőrzitek szövetségemet, akkor leszek nekem kiváló tulajdonom (סוּלָה) mind a népek közül (מִכָּל-הָעַמִּים), mert az enyém az egész föld. S ti lesztok nekem papok birodalma és szent nép (גוֹי קֹדֶשׁ)!¹⁰

Egyiptomból úgy és azért jöhettek ki, mert a Mózesnek adott Ige hozzájuk is eljutott. A klánból néppé formálódás hajtóereje tehát nem a faji hozzátartozás, hanem az Ige, amire figyeltek, amit elfogadtak, ami idehozta őket a Vörös-tenger keleti oldalára¹¹. Ha ezt folytatjátok: ha hallgatva hallgattok,¹² akkor lesztok nekem papok birodalma. Ebben a versben az is jelentős, hogy ők megszentelt nép: az Úr értékes kincseként említetik. Ők a szent nép (גוֹי קֹדֶשׁ) a többi nép között (בְּכָל-הָעַמִּים). Ez határozza meg Izrael jelenlétét a történelemben: ez a nép a népek között képviseli Istent, és így hirdeti a Teremtő szabadító je-

⁹ Nelson, Richard D., *Raising Up a Faithful Priest: The Community and Priesthood in Biblical Theology*, Louisville Kentucky, Westminster John Knox 1993, 173.

¹⁰ Az idézet a kétnyelvű héber Bibliából: Raj Tamás [szerk.], *BIBLIA* תנ"ך, Budapest, Makkabi Kiadó 1993, 246.

¹¹ H. Jagersma, *Izrael története az ószövetségi korban*, Budapest, Czánik Péter 1991, 31kk.

¹² Ez a participiumos kifejezés a legerősebb hangsúlyt fejezi ki: Más példa: „...megáldván megáldalak...” Gen 22,17 (Rev. Károli).

lenlétét a történelemben, akinek üdvössége majd a föld legszélsőbb határáig terjed. Meglátják majd minden népek az Ő szabadítását (Zsolt 98,2–3). Ez nem egyszerűen helyzet, hanem küldetés, melynek alapja az Igére való figyelés.

A másik feladat a tanúskodás. Izrael pusztá létével és istentiszteletével.¹³ Ez a nép az őket megszólító Szó nyomán alakult: a Szó a nem létezőből létezőt hívott elő (Rm 4,17). Ez a létezés jó és rossz sorsában egyaránt Isten teremő hatalmáról beszél. Ez a kijelentés Deuteroésaiáson (Dt. Izajás) át adatott. Így benne van a tanú szóban az egész történelem, a múlt, amiből nem maradt ki a templom lerombolása, a fogság, a gyötrelmek akkor és a későbbi századokban, a halál és az újrakezdés, a feltámadás sem. Itt van egy nép, melyet Isten hozott létre az ő szavával, minden történelmi terhével és nyomorúságával együtt, mely az Ő szövetséges népe maradt. Elestében, kudarcaiban is Isten tanúja. A 20. századi shoának ez az értelme az Írásban, és a népek együttélésében rendkívül jelentős. Napjaink vitái a holocaust történetiségéről, vagy arról, hogy ez hogyan viszonyul a többi népek, magyarok, kurdok vagy csecsenek szenvedéseihez: beszél ez nekünk is arról, hogy Isten nem számolta fel az Izraellel kötött szövetséget. Ő ahhoz hű maradt. Ebben a szövetségben azonban Ábrahám óta benne van Isten Krisztusban megvalósított üdvössége minden nép számára.

III.

Az Ószövetség tanúsága szerint. a legjelentősebb konfliktusok Izraelben az Igére való figyelők és az arra nem figyelő vallásosak között voltak.

Kezdetől fogva, de az *amphyktionia* összeomlásától kezdve különös mértékben a próféták azok, akik ennek az isteni Szónak a hordozói. Ugyanakkor a prófétaság kibontakozása is mutat hasonló vonásokat a többi nép hasonló jelenségeivel. A próféták fiai, a próféta iskolák nem ismeretlenek az ókor, vagy akár a mai meglévő nagy világvallások életében sem. Ezekből nőtt ki sok próféta, aki elhívást kapott és így lett Isten szavának hordozója (Pl. 2Kir 2,1–18). A kértelműséget azonban közöttük is megtaláljuk. Vannak, akik megmaradnak az emberi gondolkodás, az immanencia szintjén. Ennek egyik, kirívó példája a „vallásos” felek szembenállása az aranyborjú körüli drámai jelenetben. Itt a pap és a próféta állanak egymással szemben (Ex 32).

A *deuteronomista* történetírásban erős hangsúlyt nyer az Ige iránti engedelmisség és a király hatalma egymáshoz való viszonyának leírása. A királyság kibontakozásával különösen

¹³ A múltban „nem értékelték igazán Izrael istentiszteleti életének teológiai jelentőségét... Izrael maga sajátos identitását nem teoretikus aktivitásban, hanem a liturgiában dolgozta ki. Így élte a maga életét... Izrael nem beszélt az istentiszteletről, hanem hódolt Isten előtt.” Brueggemann, *Theology...*, 653. A református szerző elmondja, hogy ezt különösen a liturgiát sokszor lekicsinylő protestánsoknak kell komolyan venni.

megnőtt a próféták szerepe. A nép az 1Sám 8,19–20 szerint olyan királyt akart, mint amilyen a többi népeké. Ezek a királyok – mint isteni származásúak, vagy a megistenülés folyamatában lévő személyek, a törvény felett állottak. Izraelben a király ellenpontjaként jelenik meg a próféta, aki figyelmezteti őt az Isten ígéje iránti engedelmesség szükségességére mind a magánéletben (1Sám 12,1–25), mind pedig társadalmi–politikai kérdésekben (Iz–És 7,1–9). Ezzel a kemény szembenállással lépnek ki a próféták a hivatalnok vagy udvaronc-jós szerepéből. Vigasztalnak, bátorítanak és ítélnék Isten ígéből nyert útmutatás szerint. Így a királyság korában a királyi hatalmat a próféták száján át megszólaló ige korlátozza és egyensúlyozza. Izraelben *Jahveh* a király (Zsolt 99,1). Így állott *Nátán* próféta *Dávi*ddal szemben egyéni életének tisztátalanságai miatt, aminek következményei nem maradtak meg a családon belül, hanem egész történelmüket befolyásolták (1Kir 11,1–12,31). A királyok életében is az Igének való engedelmesség vagy engedetlenség van a konfliktusok gyökerében.

*Jeroboám*nak is első dolga, hogy a saját szakadásának támogatására, vallásos ideológiáját használjon és szentélyt állítson fel, melynél az aranyborjú imádása a szomszéd népek borjú–bika imádásával rokon vonásokat mutat (1Kir 12,26–28), és régen meglévő kísértésre építhet.

A hamis próféták az uralkodók és a nép kívánságait keresik, és aszerint szólnak (1Kir 22,6–14; Jer 28,15–17). Így szembekerülnek az Úr Szavát hordozó prófétákkal.¹⁴ A kétértelműség feloldását az Ige adja meg, nem a próféta elnevezés. Ámós nem is nevezi magát prófétának, „csupán” Isten szava hiteles hordozójának (Ámós 3,8; 7,15–16). A próféták tevékenysége körében úgy támadnak konfliktusok Izrael közösségén belül, hogy az Igének való engedelmesség, illetve engedetlenség állítja őket egymással szembe (Jer 6,16–17). Az ígével szemben engedetlen embereknek vagy csoportoknak is vallásos – rendszerint a kedvük szerint beszélő próféták szavaira való – hivatkozásai vannak: pl. *Mikeás* (1Kir 22,11–12.) és *Jeremiás* (28,1–2) esetében.

Az ország kettészakadása után egyre több a kétértelműség. Nem lehet azt mondani, hogy Izrael az istentelen és Júda a hűséges, Istennek engedelmes ország. A konfliktus ismét valláson belüli szembenállás. „Igazabb lelkű az elpártolt Izrael, mint a hitszegő Júda” (Jer 3,7–11). *Izrael* az erősebb és a gazdagabb ország. Mégis életét a királypuccsok és erőszakos trónváltások, valamint a korábbi pusztulás jellemzik. Judában az Isai törzsökéből származó királyok, a dávidháziak uralkodnak, akik a néppel együtt gyakran voltak engedetlenek. Dávid Háza mégis bírta az Úr ígéreteit. A nagy próféták pedig egy népnek látták a politikailag kettévált országot.

Ezek közül a konfliktusok közül kettőt emelünk ki részletesebb vizsgálat tárgyául.

¹⁴ Pedersen, i. m., 141–146.

IV.

Az egyik vizsgálandó konfliktus leírása az I Sámuel 4–7-ben található. A bírák kora vége felé járunk, amikor „mindenki azt cselekedte, ami jónak látszott szemei előtt” (Bír 21,25)¹⁵. Ebbe belefért törzsek közti viszonyok erőszakos megrontása (Bír 17–20) és a Szent Ládát őrző papok anyagilag és vallásilag egyaránt teljes korrupciója. Éli főpap fiai a Szentélyt paráznaság helyévé tették. A papok, „Éli fiai azonban Béliál fiai valának, nem ismerték az Urat” (2,12). Ebből kizsákmányoló, önző magatartás (*exploitative self-indulgence*)¹⁶ fejlődött ki, melyben „...a pénzügyi és szexuális bűnök... összetartoznak.”¹⁷ A filiszteusokkal való összeütközés során az egész ügy „külpolitikai” vetületet kap. Bármelyik oldalról nézzük, az esetnek határozottan vallásos jellege van.

A korrupcióra Isten ítélettel válaszolt. A filiszteusok győzelmet aratnak Izrael felett. A vezetők nem azt teszik, amit Józsué tett hasonló kritikus helyzetben, aki Istenhez fordult bűnbánattal, a világoságág kérésével (Józs 7,6). Izrael vezetői itt nem tartanak bűnbánatot, nem keresik Isten vezetését. Tipikusan Istenre nem figyelő – ige nélküli – vallásos nép, melynek vallásossága emberek csinálmánya és manipuláció eszköze (Iz–És 44,9–20).¹⁸ Pedig Sámuel ítéletes üzenete már ismert volt (1Sám 3,20–21). A vezetők ezzel nem törődnek. Felteszik ugyan a kérdést „...miért vert meg minket az Úr a filiszteusok előtt?” (4,3), azonban magukban vitatkoznak az esetről. A Láda az Úr jelenlétének a szimbóluma a Lát-hatatlan Isten látható trónusa, aki – a környező népek vallási hiedelmei szerint – hozzá van kötve trónusához. Ezt a Ládát viszik a csatába, hogy mágikus erejével győzelemre vigye őket.

„Az izraeliták helytelenül azonosítják a szimbólumot a valósággal, és a Láda fizikai jelenlétét Jahveh valóságos jelenlétének tekintették. Azt hitték, hogy a Láda Jahve erejét aktivizálja mágiakusan az ellenséggel szemben... A Láda története rámutat a szimbólumnak a valósággal való vak azonosítása csalóka voltára. Jahveh nem mágikus erő, amit technikai vagy mágikus eszközök segítségével manipulálni lehet. Jahveh Isten, aki Izráellel szövetségi viszonyban van... A Láda erre a kapcsolatra emlékeztetett. Ha azonban a viszony elromlik a szimbólumok veszítenek erejükből. Nincs önmagukban lévő, inherens erejük Istennel való élő kapcsolat nélkül. Ez érvényes minden egyéb szimbólumra – pl. sákramentumokra, a keresztre, az eucharisziára, melyeket az egyházban használunk. Napjainkban hasonló kísérletekkel találkozunk, ahol emberek az élő Isten távollétét tapasztalják, mivel az 'ellenségek hatalma' győ-

¹⁵ Pedersen, i. m., 33kk.

¹⁶ Walter Brueggemann, *Ichabod Toward Home The Journey of God's Glory*, Grand Rapids, Eermans 2002, 3.

¹⁷ U.o.

¹⁸ Mintha Ludwig Feuerbach innen tanulta volna az isten kitalálás, kivetítés gondolatát, aki szerint a vallás az ember ön-projekciója.

zedelmeskedni látszik. Ilyen helyzetekben egyházi vezetők, abelyett hogy Isten távollétének okait kutatnák, és abelyett hogy az Úrral megromlott viszonyt próbálnák helyreállítani – külső eszközökkel... akarják a dolgot rendezni.”¹⁹

Vigyük hát a trónust a csatába, és az Úr kénytelen lesz megvédeni bennünket, – mondják. Úgy kezelik a Ládát, mint egy tárgyat, ami az Ő kezükben van, és nekik engedelmeskedik.

A filiszteusok ugyancsak a vallásos tárgyak mágikus erejében hisznek. A Láda a csatában Izrael biztos győzelmét hozza: „Jaj nekünk! Kicsoda szabadít meg minket ennek a hatalmas Istennek kezéből?” – kiáltják. Úgy gondolták, most már bizonyos, hogy meghalnak, de legalább becsülettel haljanak meg.

Akkor jön a váratlan dolog: Izraelnek az ítélet, a. filiszteusok számára pedig a győzelem. Teljes az ítélet Éli házában is. Mindkét korrupt főpap meghalt.

A legmegrendítőbb a szentíró szerint az, hogy az Úr Ládáját elvitték. Ötször olvassuk ezt a szomorú hírt a szövegben (4,11; 4,17; 4,19; 4,21; 4,22). A Láda elvesztésével maga az Úr győzetett le. Izrael egész egzisztenciája megrendült. Ez a vesztség áll minden veszteség mögött. Előjönnek az elképzelhetetlen gondolatok: az Úr kudarcot vallott. Meg kellett hajolnia a filiszteus isten hatalma előtt. Dágon legyőzte Jahveht. Ugyanez a filiszteusok számára győzelmi örömnép. Foglyul ejtették a Ládát és azzal együtt az Urat – gondolták –, és vitték a Ládát – gondolataik szerint magát *Jahveht* – a győzelmes *Dágon* templomába.

Éli névtelen menyee, *Fineás* felesége kiáltja világgá a nagy veszteséget, a Láda elvesztését. Még asszonytársai biztatására sem figyel, akik a gyermek érkezésének örömhírét adták tudtul neki: „...ő nem felelt, és nem figyelt arra...” (4,21). „A veszteség érzése nagyobb volt, mint ez a biztatás. Utolsó leheletével – elkeseredettségében és a nagy veszteség elismerésében – nevet adott a gyermeknek. A gyermeket az *Ikabod*-nak nevezte, aminek jelentése: ‘Hol van a dicsőség?’. A válasz: ‘Odavan!’. A haldokló meny megragadta a Láda elrablásának kimondhatatlanul mély jelentőségét....Ő úgy érti, hogy itt *Izrael* jövődjéről és *Jahveh* elvesztéséről van szó. Ő az, akit megszégyenítettek és megaláztak, aki hitelét veszítette... szemben a filiszteusokkal ő tudja, hogy Isten kiszolgáltatta magát emberek bánásának és ezért sebezhető...”²⁰

Isten engedte magát megaláznai, elveszettnek, legyőzöttnek tekinteni, hogy emberek és emberek által készített istenek diadalmaskodjanak felette. Íme, Isten a gyalázatban, a legyőzöttségben. Meghaltak a korrupt papok és az öreg pap, aki – úgy tűnik – nem volt

¹⁹ Gnana Robinson, *Let Us Be Like the Nations 1 & 2 Samuel*, Grand Rapids–Edinburgh, Eerdmans–Handsel Press 1993, ITC International Theological Commentary, 30–31.

²⁰ Brueggemann, *Ichabod...*, 8–9.

cléggé erélyes fiaival, ugyancsak elpusztul. Fineás felesége azonban megszülte *Ikabódot*, akinek érkezése mégis ígéret: a nagy krízisben ott van a kegyelmes jövőendő.

Walter Brueggemann hangsúlyozza az *Ikabód* történet teológiai jelentőségét: ez szinte anti-exodus textus²¹, mely arról beszél, hogy Isten útja a népek között nem mindig győzelmes út. A későbbiek során is újra és újra tapasztalatai lesznek Izraelnek a veszteségekről. Ez a történet a deuteronomista történetírában anticipálja a Fogság tragédiáját, ahogy – amint látni fogjuk – a *kábód* eltávozásának ténye döntő szerepet játszik Ezékielnél.

A veszteség teljes és mély átérzése a túlélés előfeltétele. Ez adja a Nagypéntek teológiájának jelentőségét, mely a legmegrendítőbb „vallásosak közti” konfliktus a pap és a pap–próféta–király Messiás között. Brueggemann erről így ír:

A textus közvetlen szkópuszán túl a Péntekről tartott előadásaimban felvázoltam a „Kereszt Teológiája” fő vonalait. A Péntek az Úr dicsősége eltávozásának, a fogságnak és a távollétnek a napja. Ez az a nap, amikor megszokott bizonyosságok és jól kontrollált privilégiumok megrendülnek. Péntek a távollét és az elbagyattatás napja, amiről mi keresztyének azt mondjuk: ‘Őt megfeszítették’ ...Nem könnyű eldönteni, mennyi időt szánjunk erre. Textusunk narrátora ötször mondja ki a szót. Többen túl sok időt töltenek Péntekkel és Jézus szenvedéseivel. Ennek ellenkezője azonban gyakoribb: az egyház ‘cselekvésre képes’ társaság, akik számára Péntek túlságosan nehézkes és félszeg. Következésképpen gyorsan rátekintünk az üres keresztre és sietünk a hét első napjára, hogy Isten igazságát a húsvéti örömfelvonulásra redukáljuk...

Az izraeliták még nem ismerték a Szentháromság titkát, mely szerint a Fiú balála idején is uralkodik az. Jürgen Moltmann bíressé vált mondása azonban igen fontos: ‘Az Atyától elbagyott Fiú ő összetartozik a Fiú nélküli Atyával.’ ...textusunk ritmusában az a hangsúlyos, hogy Jahveh fogságba került, a dicsőség eltávozott... A textus saját szkópuszán túl ott sötétlik a Shoah, melynek nincs magyarázata, mely érthetetlen, amit a távollét jellemez, a buszadik század barbarizmusának sákramentuma... Erről lehet vitatkozni. Lehet feladni azt Istent, aki ennyire megbízhatatlan,... vagy ilyen kegyetlen cselekedetre képes a kemencékben. Ezek nem megfelelő megoldások. Itt vagyunk a világban a Péntek megrendítő anyagával,... napjainkban még erőteljesebben. Auschwitz és Dachau evidenciái ezer más brutalitásban visszhangzanak. A világ, esetenként, Isten nélküli állapotban van... Nem nagy képzelőerő kell azt elképzelni, hogy a világ nincs a régi állapotában: eltávozott a dicsőség... Megrendült az egész világ, régi bizonyosságok, hatalmi erősségek, bizonyosságok semmivé lettek. A dicsőség eltávozott.²²

²¹ Brueggemann, *Ichabod*..., 11.

²² Brueggemann, *Ichabod*..., 18–19.

Brueggemann helyesen látja a Láda elrablása drámájában, Izrael Istentől való elhagyatása mögött a Kereszt drámáját, az Istenben végbemenő elhagyatást, ami Krisztus keresztjén lett teljes. ELI, ELI! LAMA SABAKTÁNI? (*Gottverlassenheit*)²³. A Láda elrablásához hasonló, még drámaibb eseményekkel Izrael történetében később is találkozunk. Ilyen a babiloni fogság, majd Jeruzsálem újabb, teljes elpusztítása, majd a diasporában elszenvedett megaláztatások és pogromok sora, melyeknek legmélyebb pontja a *Shoa*.

Az Izraelben megtapasztalt konfliktus-elemek jó része jelentkezett az Egyház történetében is. Az üldözések során sokszor szinte minden veszni látszott. Vannak olyan jelenségek is, melyek során az egyház népe elesettségében nem az Urat kereste bűnvallással, hanem vallását és annak szimbólumait eszközül akarta használni a maga által választott célok megvalósítására. A magyar közelmúltban a keresztyénség eltorzulása következett be (folytatódott) a második világháború előtt és alatt. Ebben az időben a keresztyén szót nem *christianusként* értelmezték, hanem az részben politikai, részben faji hozzátartozás kifejezője lett. Leegyszerűsítve: keresztyén az, aki nem zsidó.²⁴ Közben a kor egyik legnagyobb bálványimádó hatalmának oldalán, mintegy Isten nevét mágikusan zászlóinkra írva mentünk a Szovjetunió ellen. Isten megengedte az ilyen keresztyénség bukását. Irgalmassága az, hogy nem lett végünk. Egyházaink a pártállami időkben is megmaradtak. Volt bennük sok árulás és gonoszság. Az evangélium azonban hangzott, és a 40 esztendőt is túléltek. Ismét ledőlt a *Dágon*. A közelmúlt eseményei azonban továbbra is arra figyelmeztetnek, hogy keresztyénségünk nem mágikus erő, hanem a Testté Lett Igére, a Megfeszített és Feltámadott Krisztusra való odafigyelés, a Vele és így akarataival és szándékaival való egysülés.

A szentíró leírása szerint *Ikábód* születése megelőzte a Láda sorsának jobbra fordulását. *Jahveh* megaláztatása nem végleges. Dicsősége újra felragyogott. *Ikábódból Kábód* lett. *Dágon* végül is legyőzetett. A filiszteusok kénytelenek voltak visszajuttatni a Ládát. A meggyalázott Úr újra dicsőségben uralkodik.

A filiszteusok ennek hatására példaadóan cselekedtek. Papjai és a jósok bűnbánatra hívják népüket. Megteszik azt, amit Izrael vezetői nem tettek meg ama bizonyos csata előtt. A bűnbánatuk kimutatására azután már olyan részleteket alkalmaznak, amelyek ismét a mágia felé mutatnak. Ezek számunkra nehezen elfogadhatók. Az azonban tény, hogy felragyogott előttük a megalázott Isten dicsősége²⁵. *Ikábódból* már a filiszteusok között is *Kábód* lett. A sötétség után jön a világosság. Reggel öröm jön hozzánk. *Dágon* arcra borul *Jahveh* előtt, aki előtt minden térd meghajol (Fil 2,10). Nyilvánvaló lesz, hogy a bálványok erőtlenekek, némák, és a bennük való bizalom félrevezet. A dicsőség visszatér.

²³ *Gottverlassenheit*hez vö. Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, Chr. Kaiser 1973, 213.

²⁴ Így kerülhetett sor Budapesten is ilyen feliratokra: Keresztyén trafik.

²⁵ Erről tanúskodik később Dániel könyve is: 3,31–33; 4,34; 6,26.

A másik bibliai esemény, mely markánsan hasonló vonásokat hordoz a Szent Láda első elrablásával, a babiloni fogság, melynek egyik nagy prófétája *Ezékiel*. Ez a rendkívüli műveltségű – politikában és technikai kérdésekben is jártas – férfiú az első fogoly-transzporttal került a babiloni fogolytáborba, ahol megszólította Isten, amikor otthon még folyt az élet, és állott a jeruzsálemi templom. Látomásaiiban rendkívül erőteljes módon mutatkozik az Úr dicsősége (כבוד), ami ez első látomásokban még a jeruzsálemi Templomban van. A próféta azonban látomásokat kap arról, amiről tudomása volt, hogy népe a romlás és erkölcstelenség hihetetlen mélységeibe jutott. A bálványimádás, gyilkos, gonosz tervek uralkodnak az országban. Még az istentiszteleten is gonosz terveket kovácsolnak.

Itt vannak ismét az Igére figyelő kevesek, és a többiek, akik a maguk-választotta vallásosságban állnak. Akik nem tanultak az első fogoly transzport traumájából. Vallásosságukba beleférnek a gonosz tervek. Biztonságban érzik magukat (11,2–3). Ekkor jön a megrendítő látomás: a כבוד otthaggya a templomot, és mint egy helikopter, kiszáll belőle, és elmegy a *Kébar* folyó melletti rabok közé.

Ezékiel is átélte az Istentől való elhagyatást, a Nagypéntek sötétségét a fogságban, ahol nem tudták énekelni a legyőzött Úr énekét (Zsolt 137,4). Ott szólítja meg az Úr, és érti meg, hogy van Ige, van isteni szó fogság idején is. Nem szükséges a hárfákat fűzfákra aggatni. Lehet az Urat dicsőíteni idegen földön is, mer az Úré az egész föld, és dicsősége beragyogja a fogolytábort, és beragyogja Babilon zigurratait is.

Közben otthon még rettenetes dolgok történnek. Így a próféta belső fezsültsége épen az, hogy egyszerre éli át a sötétséget és a világosságot. A nagypénteket és a feltámadást. Mindez csodálatosan tükröződik próféciaiban, melyek ítéletesek a Templom és az ország teljes pusztulásáig. Ezután jönnek az örvendetes prófécíák a Nép Feltámadásáról és a Templom újjáépítéséről, amit újra betölt majd az Úr dicsősége. A Lélek ereje eleveníti meg a halott Izraelt, és ragyogtatja fel az Úr????-ját a megépült templomban (43,5). Az Úr akarta Izrael feltámadását, és akarta, hogy Jeruzsálemben újra legyen templom és istentisztelet. A szimbólumok nem feleslegeseek, de ha megüresednek, akkor ítélet alá kerülnek. A fogolytáborban is népe között lakott az Úr. Volt helye a Vele való találkozásnak. Az Urat nem lehet templomba bezárni és „megszelídíteni”.²⁶ Az Úr azonban akarja, hogy legyen újra templom, és dicsősége betöltse azt, ahol népével találkozik.

A fogság végetért. Izrael hazatért, és az új templom sok küzdelem és konfliktus között megépült. Zakariás és Haggeus próféciai mutatják, hogy ez az építkezés az Igére való figyelés és az ígétől elfordulás feszültségében, konfliktusai között ment végbe.

Az Úr hű maradt Izraelhez és Önmaga jóhíréhez – emberekért, akkor is amikor „önmagáért cselekszik”, mert lényének mélységében Ő a szeretet: az Atya, a Fiú és a Szentlélek tökéletes egysége az egymás felé nyitott, odaszánó szeretetben. Jézus Krisztusban ez a כבוד

²⁶ Brueggemann, *Ichabod...*, 39.

jelent meg (Jn 1,14b), hogy beragyogja az egész emberiséget, hogy üdve a föld végéig terjedjen. Az *Ikabód*ból így lesz *Kábód* minden nép számára. Krisztusban ez a dicsőség a megfeszített dicsősége, ahogy *Poiters* korai püspöke éneke zengi: *Vexilla regis prodeunt...* Akarja az Úr azt is, hogy ő minden Krisztust hittel elfogadó szívben lakozzék, és valamennyien az ő templomai legyünk. Az Úrral való egyesülésben mi vagyunk a templom. Azonban ekkor is szükség van megszentelt épületre, ahol együtt találkozunk Vele. Ez érvényes még az Új-szövetség népe számára is. A Jn 4,24 csak platonista értelemben jelenti azt, hogy nincs helye az Úr imádásának. A teljes Írás összefüggésében azt jelenti, hogy a Szentlélek által bárhol lehet a találkozás helye.

Ebben a történetben is Isten igéje – az annak való engedelmesség és az azzal való szembenállás – a konfliktus forrása Izraelben. Minden jel azt mutatja, hogy kb. 2000 évvel ezelőttig, az Inkarnációig Izrael egész életét, még az Igével szembefordulókét is, átjárta a vallás. A diasporában új helyzet keletkezett. Továbbra is a vallás tartotta össze a népet, mely a többi nép között szétszórva élt.

Az Egyház megalakulásával egy olyan közösség jött létre az akkori népek között, akik felfigyeltek a Krisztusban megszólaló isteni szóra, és a társadalomban benne élve dicsőítik Krisztust azáltal is, hogy jót cselekszenek a körülöttük élőkkel.

Itt van tehát egy új nép, a harmadik faj (*genus tertium*), mely nem zsidó és nem gój, hanem a zsidók közül származó Messiásban minden fajból valók az Igére figyelve egymásra találhatnak a többiek között. Az Egyház is továbbviszi tehát az Ex 19,3–6 örökségét: Nép minden népből és ágazatból a népek között (Jel 7,9). Mindennek az Egyház mai életére nézve fontos és súlyos – ítéletes és kegyelmes – üzenetei vannak.

Az Egyház az a közösség, melynek megalakulása és élete Krisztus hívására és az elhívtak szabad döntésére, egzisztenciális igényjére teremtetett (Mt 16,16–18). Ez a közösség azonban kettős feszültségben él: egyfelől Izraellel, másfelől a többi néppel. Nagy Theodosios császár 381-ben kiadott rendeletével a Szentháromság-tant császári dogmává, azaz az állampolgárookra kötelezővé tette. Ezután nem önként, szabad döntésből lesznek az emberek az egyház tagjai, hanem előbb karhatalmi és diplomáciai intézkedések, majd adminisztratív döntések következtében. Ettől kezdve Európa népeit saját földjükön, valamint az általuk gyarmatosított vagy meghódított országokban – a *Corpus Christianum*ban – a győzelmes kereszténység valósága jellemezte.²⁷ Ez volt az a korszak, amikor a fájdalmas Krisztus arca a keresztyén tudatban elhomályosodott, és átformálódott a korszak nagykirályai mintájára²⁸. A Jelenések Könyve képei szerint Krisztus Bárány és Oroszlán. Úgy

²⁷ Erről részletesen: Pásztor János, *Misszió a XXI. században*, Budapest–Velece, Somhegyi kiadó 2000, 62–91; Pásztor János, „Az egyház egysége és missziója a posztmodern korban”, in: Várszegi Asztrik [szerk.] „Újat és régít” Dr. Szennay András pannonthalmi főpáti úrnak 80. születésnapjára, Pannonthalma, Bencés Kiadó 2001, 353–368.

²⁸ Moltmann, i. m., 236.

Oroszlán, hogy mint Bárány megöletett és odaszánta magát az emberiségért. János feljegyzése szerint Ő, akié minden hatalom, szolgál tanítványainak (Jn 13,11–15; vö. Mk 10,45). Ezek az igazságok gyakran feledésbe merültek a keresztes hadjáratokban és más igazságtalanságokban, melyekért bűnbánattal tartozunk. II. János Pál tavaly virágvasárnapi nyilvános bűnvallása ezért óriási jelentőségű. Ennek anticipálása volt a gályarabok debreceni emlékművének a koszorúzása, majd a csepregi és a kassai mártírokról való kiengesztelő-bűnbánó megemlékezés.

A nagykonstantini egység azonban szükségszerűen bomlott fel. Felbomlásában az evangélium személyes döntést igénylő üzenetének is fontos szerepe volt. A középkorban a szerzetesrendek őrizték a személyes döntés egzisztenciális jelentőségét. A felvilágosodás kibontakozásában ugyanakkor a klasszikus görög–római örökség lázad fel az egyház uralma ellen. Ez valósul meg a szekularizációban. Ennek logikus következménye, hogy napjainkra helyreállt a képlet, ami az 1–3. századok egyházi életét is jellemezte. Az Egyház Krisztusban felragyogó isteni dicsőségből él, és annak életével és beszédével tanúja a szekularizált, posztmodern, eltorzult vallásossággal teli világban. Így tölti be a már az ÓT istennépének is adott küldetést: papok népe legyen és Isten tanújaként hirdesse egész életével Isten megbékéltető és gyógyító evangéliumát. Ez szent kötelességünk és kiváltságunk napjaink apokaliptikusnak mondható eseményei között is.

ESZKHATOLÓGIAI MOTÍVUMOK AZ APOSTOLI MISSZIÓBAN



PERES IMRE

Bevezetés

Evidens, hogy az apostoli misszió gyakorlatában és igehirdetésében eszkhatólógiai motívumok is találhatók, ami arra enged következtetni, hogy a terjeszkedésben levő apostoli egyház formálódó teológiájában az eszkhatólógia is jelentősen érvényesül.¹ Ebből kifolyólag tanulmányunk elején különböző kérdésekkel próbáljuk körvonalazni a kutatott témát, amelyet az ApCsel és a levelek anyagára alapozunk.²

Az eszkhatólógiai motívumok az apostoli misszióban primer vagy szekunder szerepet játszottak? Milyen célt szolgált az apostoli egyház missziójának eszkhatólógiai orientációja? Kérdés az is, hogy az eszkhatólógiai elemek az apostoli egyház missziójában és teológiaművelésében már kezdettől fogva vannak-e jelen, mint annak fontos hordozó pillérei, vagy csak utólag foglaltattak ebbe bele, pl. mint a misszió egyik elfajult ága vagy a missziói nehézségek következtében előadódó kényszermegoldás? Vagy netán a misszió tulajdonképpen gyökerei az eszkhatólógiai indíttatáshoz vezethetők vissza?³ Tovább kérdezhetjük: Az eszkhatólógia spektrumából melyik témák a legdominánsabbak? És lehet-e egyáltalán felfedni, hogy a misszióban az eszkhatólógiai témák milyen fő pontok körül csoportosíthatók? Áruklodnak-e az eszkhatólógiai missziói motívumok az apostoli egyház eszkhá-

¹ Vö. Sānger, D., *Heiden – Juden – Christen. Erwāgungen zu einem Aspekt frūhchristlicher Missionsgeschichte*, ZNW 89 (1998), 145–172.

² Az ApCsel-ben összesen 24 beszéd található, amelyek között van missziós beszéd, apológia vagy kereszttyén homília is, de a misszióra való utalás még több helyen fordul elő. Benyik Gy., *Az Űjszōverségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete II*, JATEPress, Szeged 1996, 89.

³ Vö. Liechtenhan, R., *Die urchristliche Mission*, 32.

tológiai öntudatáról,⁴ ill. ez az eszkatológiai öntudat nem jelentett-e veszélyt arra nézve, hogy a misszionáló egyház ennek következtében esetleg elidegenedik vagy elszigetelődik a világtól és környezetétől, amelynek viszont mégis csak hirdetnie kellett az eszkatológiai valóságot? Mit érthetett a hellenisztikus világ a keresztyén kérügmából? Hol tudott partícipálni és hol tűnhetett nevelésnek az eszkatológiai reménység? Mennyire volt ismeretes az apostolok előtt az időkomponens vagy annak hiánya, és hogyan tudták áthidalni a parúzia késését? Az Antikrisztus-vízió fiktív vagy valóságos tényező volt-e a misszionáló egyház teológiájában?

Végül pedig a kérdések sorát a téma mai aktualizálásával zárhatjuk: A mai egyház használja-e missziói igehirdetésében az eszkatológiai motívumokat? Igényli-e és érti-e a mai világ az egyház misszióját és annak eszkatológiai igehirdetését (ha van ilyen)?

Itt talán fontos megjegyezni azt is, hogy mit nem kívánok érinteni: Eltekintek az apostoli misszió fázisainak tárgyalásától és részletezésétől, ahogy azt pl. Klaus Berger teszi jól ismert könyvében.⁵ Az eszkatológiai motívumokat is nem az egyes missziói korszakok vagy körök szerint veszem, hanem a tematikus csoportosítás szerint, ahogy az a korai egyház apostoli korszakában definiálható. Ugyanakkor nem térek ki az egyes missziói törekvések mellékhatásaira.

I. Az apostoli misszió általános teológiai / kérügmatis motívumai

Úgy érzem, hogy ebben a kontextusban talán szükséges röviden felvázolni, hogy milyen missziói és teológiai spektrumban jelentkeznek a missziói eszkatológiai motívumok. Ezért röviden vessünk pillantást az általános teológiai motívumokra, amelyek az apostoli misszióban és kérügmájában érvényesültek:

1.1. Az eddig definiálható koncepciók

Az apostoli misszió teológiai és kérügmatis motívumaival már korábban is foglalkozott jónéhány teológus, mint pl. Oscar Cullmann, Jürgen Roloff, Joachim Gnika, Ulrich Wilckens, Johannes Nissen és mások. Ezek közül érdemes megemlíteni még korábbiól Joachim Gnikát, aki egyik ilyen jellegű tanulmányában⁶ főleg Pálra koncentrál és rajta ke-

⁴ Bultmann, R., *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 1998, 98.

⁵ Berger, K., *Theologisches Handbuch des Urchristentums*, Theologie des Neuen Testaments, UTB, Tübingen–Basel 1995².

⁶ Gnika, J., „Paulus und seine Vermittlung des urchristlichen Kerygmas an die Heiden”, in: Schneider, Josef–Dautzenberg, Gerhard (Hrsg.), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969, 41–54.

resztül közelíti meg a Pál előtti kérügmát. Szerinte ez nem lehet más, mint a Küriosz-hitvallás (Jézus az Úr: vö. Róma 10,9; 1Kor 12,3; Fil 2,11),⁷ Jézus feltámasztása a halálból, az 1Kor 15,3kk formulája (Jézus halála értünk és feltámadása az Írások szerint),⁸ Jézus parúziája (1Kor 11,26; Fil 4,5) és Krisztus-ének Jézus alászállt és felemeltetett sorsáról (Fil 2,6–11). Joachim Gnilka aztán ebből vezeti le azt az összefoglaló állítást, hogy Pál apostol kérügmáját sajátosan és spontán az inkarnációra, Jézus kereszthalálára, feltámadására és Krisztus parúziájára építi. Újabb tanulmányok nem hoztak számottevő változást ebben a tekintetben, a legújabb ilyen jellegű írás Johannes Nissen dán teológus tollából sem, amely 2002-ben jelent meg.⁹

1.2. Az eszchatológiai misszióelmélet

A misszióval tipikusan eszchatológiai szempontból főleg Oscar Cullmann foglalkozott, aki angolul¹⁰, majd németül¹¹ is megjelentette tanulmányát „Eschatologie und Mission im Neuen Testament” címen. Az ő koncepciója az, hogy az egyház missziója Isten üdvtervéből adódik, aki újjáteremti a világot, ezért az egyháznak ezt az evangéliumot hirdetni kell. Jézusban ez már elkezdődött, és az egyház is ennek egy végidei jelensége, ahogy azt a neki adatott Szentlélek is jelzi. Az újszövetségi eszchatológia és misszió azonban szorosan összefügg a zsidóság eszchatológiai várakozásával, ahol az Isten országának eljövetele csak akkor várható, ha az egész Izrael megtér. Így az újszövetségi egyház is analóg módon remélte, hogy a világ megtérése Jézus visszajövetelét hozza magával. Az evangéliumot tehát mindenütt gyorsan kellett volna hirdetni. De ezt a missziót gátolta a feltűnő antikrisztus vagy bizonyos „Visszatartó” (κατέχων),¹² amit Pál olykor magára is értett: ha ő lassan misszionál, annyiával késik az ÚR.

⁷ Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Berlin 1964, 67–132.

⁸ Vö. Pokorny, P., *The genesis of christology*, Foundations for a theology of the New Testament, Edinburg 1987. Burchard, Chr., „Jesus für die Welt. Über das Verhältnis von Reich Gottes und Mission”, in: Sundermeier, Th. (Hrsg.), *Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute*, FS H.-G. Gensichen, Gütersloh 1980, 21kk. = Burchard, Chr. (Hrsg. Sängers, D.), *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, WUNT 107, Tübingen 1998, 61kk.

⁹ Nissen, J., *New Testament and Mission. Historical and Hermeneutical Perspectives*, Frankfurt am Main u.a. 2002.²

¹⁰ Cullmann, O., „Eschatology and Missions in the New Testament”, in: Davies, W. D.—Daube, D. (eds.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*, In Honour of Ch. H. Dodd, Cambridge 1956, 409–421.

¹¹ Cullmann, O., „Eschatologie und Mission im Neuen Testament”, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze 1925–1962* (Hrsg. K. Fröhlich), Tübingen–Zürich 1966, 348–360.

¹² Vö. Stettler, H., „An Interpretation of Colossians 1:24 in the Framework of Paul's Mission Theology”, in: Adna, J.—Kvalbein, H. (Hrsg.), *The mission of the early church to Jews and gentiles*, WUNT 127, Tübingen 2000, 198–205.

1.3. A környezeti specifikációk

Az Oscar Cullmann-féle vagy más hasonló koncepciók általában arra törekednek, hogy egyszerűsítve, összesítve avagy globál módon adjanak választ az apostoli misszióban használt tanítás tartalmára. Azonban kevésbé tudják már nyomon követni azokat a finom variációkat és tanításbeli pluralitást, amelyet az apostoli egyház a gyakorlatban ténylegesen alkalmazott,¹³ vagy amelyben érzékenyen reagált a zsidó vagy a pogány környezet eszkatológiai hagyományaira.¹⁴ Ebből a szempontból Hans Conzelmann szerint kimutatható, hogy az apostolok missziói gyakorlatukban a tanításuknak kissé módosított vagy válogatott formáját hirdették a zsidóknak, és kissé másként a pogányoknak.¹⁵

1.3.1. A zsidómisszió specifikumai

A zsidók felé fordulva az őskeresztény misszionáriusok hangsúlyozták Jézus messiási voltának igazolását (ApCsel 9,20.22; 18,5.28) az őszövetségi prófétai ígéretek (Jóél, Mózes, Sámuelről fogva...) és azok beteljesedése alapján (pl. ApCsel 2,16; 3,18–26; 13,23.27; 26,6–7; 28,23), beleértve mindazokat a mozzanatokat, amelyek halálához, feltámadásához vagy parúziájához tartoztak. Ebbe szinte mindig beleszővődött az a tény is, hogy Jézust a zsidók ölték meg ártatlanul a kereszten (ApCsel 2,23.36; 3,15; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39; 13,27–28), és ehhez társult a bűnbánatra, ill. a megtérésre való felhívás is. Így olvassuk ezt Péter beszédében az ApCsel 2,38; 3,18-ban és más helyütt is.

1.3.2. A pogánymisszió specifikumai

Az ún. görög misszióban az apostolok azt hangsúlyozták, hogy Isten mit tett értük Jézusban, kicsoda Jézus és milyen egyéni vagy kollektív jövőt lehet vele várni. Érthető, hogy ebből kifolyólag a hangsúly a hiábavaló istenektől való elfordulásra (ApCsel 14,15; 17,16), a pogány erkölcstelenségből és bálványimádásból (politheizmus) való megtérésre (ApCsel 17,30; 26,18; Róma 1,18–32), tiszta életre és a Krisztussal egybekötött eszkatologikus jövőre került. Ezek a témák jól definiálhatók az ApCsel-ben és a páli levelekben is.

¹³ Vö. Herczeg P., *Az ősegyház missziói helyzetének variációi: a hellenisták megjelenése az egyházban*, in: *Studia Caroliensia* 2 (2001/1), 45–51. Peres I., *Az apostoli misszió variációi*, in: *Studia Caroliensia* 2 (2001/1), 52–58. Lüdemann, G., *Paulus und das Judentum*, ThEH 215, München 1983, 38–40.

¹⁴ Walter, N., „Hellenistische Eschatologie” im Frühjudentum – ein Beitrag zur „Biblischen Theologie”? in: Ders., *Præparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, WUNT 98, Tübingen 1997, 234–251. Fischer, U., *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, BZNW 44, Berlin–New York 1978.

¹⁵ Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, Tübingen 1963, 8.

1.3.3. A rekonstrukciók problémái

Az eszkchatológiai missziói motívumok kutatása azonban nem könnyű problémákba is ütközik. A problémák a missziói és eszkchatológiai beszédek és tanítások elemzésénél többek között abból adódnak, hogy pl. az ApCsel-ben már Lukács által szerkesztett és feldolgozott anyagot találunk, s ugyanúgy az apostoli levelekben is csak a későbbi vagy utólagos reakciók leírásából lehet következtetni arra, hogy igazán milyen témák izgatták az apostoli missziós igehirdetések eredeti hallgatóit. Így tehát a híreket már csak Lukácson vagy éppen Pálon keresztül tudjuk azonosítani, vagy autenticizálni.¹⁶ Lukács esetében tehát az információink már szűrt állapotban, vagyis a már meglévő és működő egyház teológiáján és helyenként túl pozitív, vagy retrospektív szemléletben idealizált önértékelésén keresztül érkeznek hozzánk.¹⁷ Pál esetében az eredeti missziói kérügmát csak úgy lehet a hírekből kihámozni, hogy figyelembe vesszük pl. Lukács rekonstrukciós törekvéseit és antik irodalmi szándékát, amivel Pál vagy éppen Péter beszédeit akarja újra az ApCsel-ben összeállítani.¹⁸ Ugyanakkor a páli levelekből ismert eszkchatológiai kérdésekkel kapcsolatos problémákat visszavetítjük a kezdeti missziói tevékenységbe, és feltételezzük, hogy az akkor felmerült kérügmatisz témák és kérdések tovább gyűrűztek vagy foglalkoztatták a már meglévő gyülekezeteket pl. Korinthusban, Tesszalonikában, ill. valahol Szíriában vagy Kis-Ázsiában. Mégis ezt is kiindulópontnak kell tartanunk, mert hiszen Lukács és Pál is kora embere és az őskeresztény egyház tagja volt a saját teológiai látásával vagy kortörténeti szereplésével is. De szem előtt kell tartanunk az információk szándékosan vagy tudatosan alakított állapotát is.

2. A tipikusan eszkchatológiai motívumok

Az újszövetségi iratokban, főleg az ApCsel-ben és a páli levelekben nagyon szép és tipikusan eszkchatológiai motívumokat találunk (pl. ApCsel 2; 17; 1Kor 15; 2Kor 5; 1Tessz 4,13–18 2Tessz 2 stb.),¹⁹ amelyek direkt a missziói beszédekben szerepelnek, vagy az apostoli levelek alapján feltételezhetjük, hogy ezeknek ott kellett lenniük már a missziói

¹⁶ Vö. Schille, G., *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Leipzig 1989 103kk, 213kk.

¹⁷ Pokorný, P., *Literární a teologický vývod do Nového zákona (Irodalmi és teológiai bevezetés az Újszövetségbe)*, Praha 1993, 126. Peres I., *Az apostoli misszió variációi*, 55.

¹⁸ Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, Tübingen 1963, 8.

¹⁹ Vö. pl. Lüdemann, G., *Paulus, der Heidenapostel I*, Göttingen 1980, 213–271.

kérügmában, ill. a misszió első vagy második fázisában.²⁰ Ezeket a motívumokat három csoportra oszthatjuk:

2.1. Krisztológiai, ill. üdvtörténeti jellegű motívumok

Az újszövetségi misszió egyik alapvető motívuma, hogy Jézus és az Isten országa elválaszthatatlanul összetartozik (ApCsel 8,12; 28,31). Ennek a názáreti Jézusnak szenvednie kellett és elsőnek fel kellett támadnia a halálból (ApCsel 17,3; 26,23). Jézus feltámadt (4,33; 10,41; 17,18), mert Isten támasztotta fel őt a halálból (ApCsel 2,24–28.32; 3,15; 4,10; 5,30; 10,41; 13,30.32.37; 17,31), és akkor láthatóan megjelent, de csak az övéinek (ApCsel 10,40; 13,31). Majd ezután felment a mennybe: befogadta őt az ég (ApCsel 3,21) és Isten jobbjára ültette őt (ApCsel 2,25.33; 5,31; 7,55–56). Isten fiává tette őt (ApCsel 8,37; 9,20; 13,33), és soha többé nem fog visszatérni az elmúlásba és halált látni (ApCsel 13,34–36). De lesz egyszer egy nap, az Úrnak nagy és fenséges napja (ApCsel 22,20), amikor visszajön (ApCsel 1,11), hogy eszkhatólogiai bírása legyen élőknél és holtaknak (ApCsel 10,42; 17,31; 2Kor 5,10). Ugyanis az üdvösség csakis Jézus neve által adatik (ApCs 4,11), mert általa nyer bűnbocsánatot és boldog örök életet a világ (ApCsel 10,43; 13,38.40).²¹

2.2. Emberi sorsú, azaz individuális és kollektív eszkhatólogia

Az Újszövetség adatokat szolgáltat nekünk ahhoz, hogy feltételezzük, milyen egyéni vagy kollektív emberi sorsú eszkhatólogiai motívumok kerültek bele a misszióba.

2.2.1. Antropológiai szempontok

Antropológiai szempontból nézve a levelekből megtudhatjuk, hogy az apostoli teológia szerint a halál után lelkünk mezítelen marad (2Kor 5,2–3), és így kell reménységgel (ApCsel 23,6.8) várnia a feltámadást (ApCsel 17,32; 24,21; 26,8), amikor az Jézus megjelenésével bekövetkezik. A halálból kiragadtatnak a halottak és elragadtatnak az akkor még élők. A feltámadás új, mennyei fényes testet biztosít a léleknek, s a földi test bajai, torzulásai vagy csonkításai is eltűnnek. Az ember tehát az új világban új antropológiai összetételben, vagyis antropológiailag is új emberként élheti boldog életét.²²

²⁰ Green, J. B., *The Death of Jesus. Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, WUNT II/33, Tübingen 1988, 182kk.

²¹ Walter, N., „Die Botschaft vom Jüngsten Gericht im Neuen Testament”, in: Ders., *Praeparatio Evangelica*, 311–340.

²² Vö. pl. Burchard, Chr., *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, 203–228, ZNW 75 (1984), 233–258.

2.2.2. Szoteriológiai szempontok

Szoteriológiai szempontból a feltámadás egyformán vonatkozik a gonoszokra és az igazakra (ApCsel 24,15; Lk 14,14; Jn 5,28–29), tehát kollektív jellegű lesz, bár individuálisan is lehet értelmezni (ApCsel 17,18). A parúziával egybekötött ítélet nem árt az örök életre kiválasztottnak (ApCsel 13,48), mert Jézus igazságos ítéletet tart az egész földkerekség felett (ApCsel 17,31). Aki Jézushoz folyamodik, az üdvözl, mert a megtartatás Jézus neve által van (ApCsel 2,21; 16,31). Így nyernek a megváltottak örökséget a szentek között (ApCsel 20,32; 26,18), ami azt jelenti, hogy Istennel és Jézussal, valamint egymással egy közösségben lesznek és kimondhatatlan boldog létben lesz részük. Ilyen az Isten eljövendő országa, ahová sok nyomorúságon át kell bemenni (ApCsel 14,22). Ehhez társul még a negatív sorsú személyek eszkhatológiai jövője, amelyet a keresztyén misszió csak nagyon visszafogottan említett.²³ a kárhozat azoknak lesz osztályrészük, akik elutasították Jézust és megmaradtak bűneikben.

2.2.3. Szociálteológiai szempontok

Az apostoli egyház missziói motívumai között szerepelnek a szociálisan orientált eszkhatológiai motívumok is.²⁴ Ezek a motívumok reménységet nyújtottak a hallgatóknak, hogy az eljövendő világban és Jézus királyságában megváltozik a földi élet rossz vagy igazságtalan rendje. Így pl. a rabszolgák reménységet láthattak arra, hogy az Isten országában szabadok lesznek; a szegények és a nők remélhették az egyenlőséget és a megbecsülést; az erkölcsileg vagy társadalmilag elrontott élet szenvedői várhatták a megbocsátást és a társadalmi megbélyegzések feloldását stb., ami részben már a földi egyházban is érvényesült.²⁵ Az emberi sorsú eszkhatológia tehát mélyen érintette és vonzotta az alacsonyabb társadalmi rétegeket, amelyek tagjai viszont nagy számban voltak jelen a római birodalom minden területén.

2.3. A kozmikus eszkhatológia

A kozmikus eszkhatológia is a missziói igehirdetés apokaliptikus eseményei közé tartozott. Eszerint a világtörténelem végén várható az Úrnak nagy és félelmetes napja (ApCsel

²³ Hengel, M.–Schwemer, A. M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, WUNT 108, Tübingen 1998, 457kk.

²⁴ Vö. pl. Theissen, G., *Soziologie des Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, KT 35, München 1991⁶, 106kk.

²⁵ Klauck, H.-J., *Gemeinde und Gesellschaft im frühen Christentum – ein Leitbild für die Zukunft?*, Anton 76 (2001), 225–246 = in: Ders., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum*, WUNT 152, Tübingen 2003, 219kk. Roloff, J., *Die Kirche im Neuen Testament*, NTD Erg. 10, Göttingen 1993, 314.

22,20), amikor jelek tűnnek fel az égen és a földön (ApCsel 2,19–20): vér, tűz, füstfelleg, a nap elsötétedik és a hold vérré válik (Joél 3,1–5, vö. a Jel). Ekkor jön el az Úr és akkor következik be a mindenség újjáteremtése (ApCsel 3,21). Erre azonban már csak a későbbi levelek utalnak (2Pét 3).

Ezek az apokaliptikus események az apostoli misszióban nem alkotnak egységes képet, és az egyház még visszafogott a használatukban – ellentétben a Jelenések könyvének apokaliptikus izgalmától. Az összkép itt többnyire az, hogy ezek a jelenségek összetartoznak ugyan, és valahogy egymás után következnek, de az egyház ebben a fázisában leginkább még csak a pozitív eszkatológiára irányul. Tud ugyan az ítéletről és bűnhődésről is, de leginkább a pozitív eszkatológia, ill. az üdvösség ígérete nyomul missziói kerügmájában előre.

3. A környezet fogadókészsége és/vagy botránkozása

Ismerve az apostoli misszió főbb eszkatológiai témáit elkerülhetetlenül felmerül a kérdés: Hogyan fogadta ezeket a hellenista–pogány környezet? Értette? Érthette? Kész volt ezt a látásmódot, tanítást és eszkatologikus életorientációt elfogadni? Milyenek voltak a gyakorlati tapasztalatok az eszkatológiai kérügma és a környezet fogadókészsége között? Konfrontáció? Partecipáció? Vagy botránkozás?

Az őskeresztyén misszió és teológiai közeledés lehetőségeit röviden jól fejezi ki a kissé – úgy érzem – kesernyés, ám mégis tántoríthatatlan páli jellemzés: „Miközben a zsidók jelt kívánnak, a görögök pedig bölcsességet keresnek, mi a megfeszített Krisztust hirdetjük, aki a zsidóknak ugyan megütközés, a pogányoknak pedig bolondság, de maguknak az elhívottaknak – zsidóknak és görögöknek egyaránt – az Isten ereje és az Isten bölcsessége” (1Kor 1,22–24).

Az eszkatológia vonatkozásában ez azt jelentette, hogy voltak a zsidók és a görögök között, akik a keresztyén kérügmát elfogadták, és voltak, akik nem.²⁶ Emellett a missziói eszkatológiában is voltak témák, amelyekkel szívesen egyetértettek, és amelyek provokáltak, vagy egészen a skandallumhoz, felháborodásukhoz vezettek. Most azokat a témákat vesszük részletesebben szemügyre, amelyek iránt a pogány környezet fogadókészsége megnyílt és a misszió eredménnyel járt, majd azokat is tárgyaljuk, amelyek kontroverz reakciókat váltottak ki.

²⁶

Vö. pl. az Areopáguszi beszéd eredményét, ApCsel 17,32–34.

3.1. A participáció lehetőségei és feltételei

A megbízható, autentikus kortörténeti adatok alapján állíthatjuk, hogy voltak témák és pontok, ahol az apostolok által hirdetett keresztyén eszchatológiai kérüγμα közel állt a pogány környezet hitvilágához, és pozitív hatásával bizonyos participációt, ill. áttörést érhetett el. Ez nyomon követhető az ún. pozitív és negatív eszchatológiai szemléletben egyaránt, ahogy azt nekünk a korabeli autentikus szövegek, pl. az ókori görög sírfeliratok tolmácsolják.²⁷ Nézzük meg ezt közelebből, konkrétan.

3.1.1. Pozitív eszchatológiai orientáció

Az ún. pozitív eszchatológiai orientáció az antik görögöknél több-, sőt sokrétűen érvényesült hitvilágukban, misztériumi, kultikus vagy egyszerűen csak régebbi mitológiai emlékekben.²⁸ Talán a legelterjedtebb ilyen hit a túlvilági pozitív lokalitások képzele volt. Az apostoli misszió idején, tehát a korai császárkorban ugyanis ismeretesebbek voltak a boldogok helyei a földkerekség végén, a hódészban (ἄδης) vagy már az éterben (αἴθηρ), a csillagok között vagy egyszerűen valahol a mennyben (πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα). Ehhez társult a boldogok szigete (πεδίον μακάρων) vagy az Elízium (Ἡλύσιον) képzele is, amely már (nagyon) paradicsomi állapotokat festett – friss forrásvízzel, pálmaágakkal, aranyleveles koronával (koszorúval), fehér/fényes ruhával, sokfajta finom gyümölcssel, nap heve nélkül, hideg és szomjúság nélkül. A legdominánsabb görög reménység azonban az Olümposz (Ὀλύμπος) hegyhez kapcsolódott, amely a tizenkét olümposzi isten pompás lakóhelye volt. Ott voltak nemcsak az istenek palotái (οἰκία), hanem az odakerült lelkek házai, hajlékai, lakóhelyei (δόμος, θάλαμος, θῶκος, δῶμα, οἰκία). A halál után tehát az ember lelke (ψυχή) elragadtatott oda (ἁρπάζω) és így átélt bizonyos „mennybemenetelt”. A lelkeket vagy egyenesen Zeus, az istenek és a világ atyja (πατήρ) ragadta el, vagy Hermész (ψυχοπομπός) szállította oda. Ott a lelkek közösségbe kerültek nemcsak egymással, hanem főleg az istenekkel (κοινωνία), asztalukhoz ültek (τράπεζα), együtt étkeztek velük (ambróziát ettek és nektárt ittak, amit a halhatatlanság eszközeinek tekintettek), sőt olykor az istenek ki is szolgálták őket. Vannak szövegek, amelyek arról is beszélnek, hogy az istenek arany trónusukra is ültették őket (σύνθρονος). A helikoni múzsák sűrűn látogatták az Olümposzt és szép énekeikkel, himnuszokkal vagy tánccal szórakoztatták az ott lakókat. A földi nehéz sors után ez az állapot a haláltól és a földi lét mindenféle gyötrelmeitől megszabadult lelkeknek igazi mennyi boldog lét jutalmát ígérte. Így ez a remélt menyeyi

²⁷ Peres, I., *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen 2003, 106–267. Kaufmann, C. M., *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Mainz 1900.

²⁸ Rohde, E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I–II*, Tübingen 1921^{7–8}. Foss, R., *Griechische Jenseitsvorstellungen von Homer bis Plato*, RgS, Aachen 1997.

létforma bizonyos megistenüléshez vezetett, ezért néha az emberek istenek gyermekeivé is reméltek válni (τέκνον vagy παῖς θεοῦ). Feltételezhetjük, hogy a keresztyén misszió eszkhatológiai kérügmája tudott ezekre a képzetekre építeni, és hasznosította őket az evangélium befogadása érdekében.

3.1.2. Negatív eszkhatológiai orientáció

Az antik görögöknél ismeretes az ún. *negatív eszkhatológiai orientáció* is. Tudunk negatív lokalitásokról, ahová a lelkek haláluk után kerülnek. Ez elsősorban a sötét és rideg, félelmetes *hádész*, ahol a lelkekre semmi jó vagy élvezetes nem vár, csak árnyéklét (Schatten-existenz). Ha valaki meghal, a lelke *mezítelenné* válik, majd a holtak birodalmába száll, s ott a nagy útkereszteződésben áll az *útélőszék*, s a három alvilági bíró (Minosz, Aiakosz, Rhadamanthusz) szigorúan megvizsgálja a mezítelen lelket, hogy hogyan élt és a bűnök miatti foltjai vagy forradásai szerint milyen sorsot érdemel. Ha jól élt, a *jobbra* vezető útra térhet, amely a kegyesek vagy a boldogok helyeire vezet. Ha gonosz volt és az istenekkel packázott, a *balra* vezető úton menve a *hádész* alsóbb üregeiben levő *Tartaroszba* kerül, ahol örök szenvedés, gyötrelem és *bűnbódés* várt rá – többnyire adekvát módon, ahogy a földi életben vétkezett.

Ez a negatív eszkhatológiai felfogás is alkalmas volt arra, hogy a görögök megnyíljanak az evangélium hirdetésében szereplő eszkhatológiai igazságszolgáltatás megértésére, elfogadására.

3.2. A környezet kontroverz reakciói

Az olyan motívumok mellett, amelyekre a pogány környezet pozitívan tudott reagálni és amit befogadhatott, voltak olyan missziós témák is, amelyek a keresztyén kérügma alapjaihoz ugyan hozzátartoztak, de amelyek a környezetben kontroverz reakciókat váltottak ki. Ilyen volt főleg a *feltámadás* kérdése, amely a görögök számára irreális volt (ApCsel 26,24), mert nem vágyódtak arra, hogy a testtől megvált lélek a halál után újra materiális testanyaggal egyesüljön. Hasonlóképpen irreálisnak hatottak számukra az *apokaliptikus világégés*, ill. a *világ végével* kapcsolatos keresztyén eszkhatológiai eszmék, amelyek már szorosan a *parúzia* eseményével függtek össze. Ezek a motívumok a görögöknél ellenállásba ütköztek, és helyenként nem kis vitákat, sőt egyenesen gúnyolódást válthattak ki a pogány hallgatók részéről.²⁹

3.3. Az eszchatológiailag orientált misszió gátló tényezői

Nem egy kutató, mint pl. Oscar Cullmann a már említett tanulmányában vagy Ernst Käsemann és mások utalnak arra, hogy az első missziós hullám végén a keresztyén teológia – beleértve az eszchatológiailag orientált missziót is – bizonyos krízisbe került. Ennek oka főleg a parúzia késése és az ezzel kapcsolatos ígéretek vagy remények látszólagos meghiúsulása, ill. szükségszerű visszaszorítása volt. A szerveződő apostoli egyház kénytelen volt szembenézni a külső és belső akadályokkal és a misszionáló folyamat lassúbb folytatásával. Így fejlődik ki a későbbi posztapostoli egyház számára két fontos teológiai tétel, ill. magyarázat:

3.3.1. Az Antikrisztus és a Visszatartó

Feltűnt az Antikrisztus képzete – olyan személyé, aki mint külső akadály³⁰ fékezi a keresztyén missziót, sőt több antikrisztus is tevékenykedik (1Jn 2,18–25; 4,1–6), s ezért az eszchatológiai teljesség és a parúzia nem tud teljes fordulatra jutni. Ezzel összefüggött a Fékező feltűnése is (2Tessz 2,5–6), ami akár egy személy (ő κατέχων: császár, hamis próféta, vagy akár maga Pál, aki túl lassan misszionál)³¹ vagy egy külső rendszer (pl. római birodalom: τὸ κατέχον) gyanánt zavarja és gátolja a paruziális jövőendő érkezését.³² Persze nekünk ma már kérdés, hogy ez a jelenség mennyire csak egy fiktív idea volt, amolyan teológiai–irodalmi toposz bizonyos chiliasztikus egyházi körökben, és mennyire valóságos hit és netán konkrét történelmi beazonosulás, amely talán az egész akkori egyházra jellemző lett volna.

3.3.2. Az eszchatológiai idő(pont) ismeretlensége

A másik nagy fékező erő a bekövetkezendő eszchatológiai idő(pont) ismeretlensége.³³ Ez belső, teológiai és hitbeli problémává vált, mert az idő múlásával a felkorbácsolt eszchatológiai remények beteljesületlensége azt a nyomást hozta az apostoli egyházra működése végén, hogy kérigmátikus eszchatológiai hitele elvész, vagy kérdésessé válik önmaga és a világ előtt. Ez lelki elbizonytalanításhoz, frusztrációhoz vezethetett, és gátló tényezőként jelentkezett az eszchatológiailag orientált misszióban is.

³⁰ Cullmann, O., „Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewusstseins bei Paulus. Untersuchung zum Begriff des κατέχον (κατέχων) in 2.Thess 2,6–7”, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze 1925–1962* (Hrsg. Karlfried Fröhlich), Tübingen–Zürich 1966, 305–336.

³¹ Cullmann, O., *Eschatologie und Mission*, 357kk.

³² Peres I., *Rövid bevezetés az Újszövetségbe*, SNC I, Komárno 2001, 69–71. Trilling, W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, EKK 14, Neukirchen–Vluyn 1980, 90kk.

³³ Prieur, A., *Die Verkündigung der Gottesherrschaft. Exegetische Studien zum lukianischen Verständnis von βασιλεία τοῦ θεοῦ*, WUNT II/89, Tübingen 1996.

4. Az eszkhatológia jelentősége az apostoli misszió számára

Bizonyára már az eddig elmondottakból is kitűnik, hogy az eszkhatológia az apostoli egyház teológiája és missziója számára nem másodrangú, perifériális dolog volt, hanem nagyon fontos jelentőséggel bírt. Sőt Ernst Käsemann szerint valójában az eszkhatológia indította el igazán az őskeresztyén egyház teológiáját,³⁴ s csak feltételezzük, hogy majd ezzel a lendülettel vetette bele magát a misszióba is. Hasonlóképpen állítja Norman Perrin is, aki a keresztyénség keletkezését is visszavezeti az apokaliptikus öndefinícióra.³⁵ Ez az eszkhatológiai öntudat az idők és a különböző pozitív–negatív konfrontációkban alakult, de nem veszett el, és nem jelentett veszélyt arra nézve, hogy az egyház elszigetelődjön a világtól és elveszítené a vele való kapcsolatot. Eszerint tehát az eszkhatológia jelenléte a misszióban az egyház önértelmezésének és küldetésének gyökerét jelenti. Ezt nem lehetett szekundér dolognak tartani. Ez az öntudat sajátos eszkhatológiai küldetéstudatot szült, ami éppen a misszióban bontakozott ki a legjobban.

4.1. Az apostoli egyház reakciója a missziói konfrontációra

Feltételezzük, hogy az apostoli egyház missziói kérügmájával aránylag jól megtalálta a közeledési pontokat és témákat, amivel pogány környezetét Krisztus-hitre akarta elvezetni. Gondoljuk, hogy a teológiai csata szinte minden új lélekért külön-külön zajlott, és hogy a konfrontációk ellenére mégis folyamatosan terjedt a keresztyénség, ahogy azt aztán a posztapostoli egyház evidenciája is mutatja.³⁶

Úgy tűnik, hogy a legnagyobb missziói ütközet az eszkhatológiai témák szempontjából az eredetileg is görög városokban zajlott le: Aténben, Korinthusban és Tesszalonikában, ahol a homéroszi mitológiai hatások talán legjobban a különböző vándorszínészek és -filozófusok tevékenységének köszönhetően érvényesültek.³⁷ Az itáliai, kis-ázsiai, szíriai vagy egyiptomi misszió nem ütközött olyan nagy ellenállásba az eszkhatológiai reménység tekintetében. Viszont az apostoli egyházat a missziói nehézségek és a parúzia késése nemcsak nyomasztotta, hanem további aktivitásra is serkentette, amiben új utakat, megoldásokat, módokat és variációkat keresett az evangélium terjesztésére.³⁸ Így nyúlt további esz-

³⁴ Käsemann, E., „Die Anfänge christlicher Theologie”, in: *EVB I*, Göttingen 1965, 82–104.

³⁵ Perrin, N., *The New Testament. An Introduction, Proclamation and Parenthesis, Myth and History*, New York 1974, 50. Bultmann, R., *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 1998, 98.

³⁶ Peres I., *Az apostoli atyák missziói tevékenysége*, előadás a MPT konferenciáján, Kecskemét 2003. június 27.

³⁷ Peres I., „Apocalypsis Homeri”, in: *Vallástörténeti tanulmányok 1*, ThNK 49, Budapest 1999, 76. A korinthusiakhoz és a tesszaloniaiakhoz írt páli levelek is ezeknek az eszkhatológiai vitáknak az emlékét őrzik.

³⁸ Herczeg P., *Az ősegyház missziói helyzetének variációi*, 50. Peres I., *Az apostoli misszió variációi*, 56.

khatológiai témákhoz is. Ezeket – és még bizonyára sok más fontos vagy már csak detail eszkhatológiai motívumot – az apostoli egyház nemcsak missziói igehirdetésében, hanem saját hitgyakorlatában is használta.³⁹ Az idő haladásával azonban az egyház kénytelen volt egyre jobban figyelni a világra, annak rendjére, és számolni azzal, hogy egy ideig még itt kell maradnia. Ez ahhoz vezetett, hogy az egyház úgymond polgárosodni kényszerült,⁴⁰ ha csak ideiglenesen is. Elfogadta a földi polgárságot, de nem mondott le a mennyei πολιτευμα-ról (Fil 3,20). Az eszkhatológiai várakozás azonban továbbra is fontos eleme maradt teológiájának és missziójának, bár ki volt téve annak a veszélynek, hogy egyes mozgalmak vagy körök extrém irányba vihetik ezt a reménységet. Az apostoli atyák kora igazolja is, hogy a chiliazmus vagy millenarizmus veszélye nem került el az egyházat sem (vö. Papias, Iraeneus).⁴¹

Ebből kifolyólag tanúi vagyunk egy érdekes jelenségnek. Vagyis: 1. Az egyház az evangélium és eszkhatológiai reménység tiszta voltát mégis csak megőrizte úgy, ahogy az később belső és külső, teológiai, vallástörténeti és egyházszervezési küzdelmek kohójában fixálódott a kanonizált állapotban. 2. Ott viszont, ahol a környezet és az egyház különböző okoknál fogva és különböző hatások (pl. az üldözés, a gnózis, a szinkretizmus) nyomása alatt nem dolgozta fel rendesen az eszkhatológiai motívumokat, olyan folyamat indult be és érvényesült, melynek termékeként keletkeztek új keresztyén, vagy egészültek ki régebbi apokrif iratok (vö. pl. PtApk, PlApk, AsJes, Szibillinák stb.),⁴² amelyeknek egyik közkedvelt témája éppen az eszkhatológiai vizionálás volt.

4.2. Az eszkhatológia szerepe a mai egyház missziójában

Valószínűleg most itt ebben a pontban teológiai látásomban és tapasztalataimban nemcsak protestáns, hanem határon kívüli keresztyén teológus is leszek, aki lakhelyén kisebb-ségi egyházban él, s ezért szubjektív is.

Úgy tűnik nekem, hogy a mai egyház kevés fáradságot fejt ki a misszió végzésére, s még kevesebb gondot, teológiai munkát fordít arra, hogy a missziói igehirdetésben egyértelmű

³⁹ Vö. pl. eszkhatológiai keresztség, messzianisztikus étkezés (úrvacsora), liturgiai imádság: Marana tha! stb. (Mk 10,25; ApCsel 2,46; 1Kor 10,16–17; 16,22; Jel 22,10; Did 9–10): Köster, H., *Einführung in das Neue Testament*, Berlin–New York 1980, 520–521.

⁴⁰ Schnackenburg, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testament I – Vom Jesus zur Urkirche*, HThKNT Suppl. I, Herder 1986, 178.

⁴¹ Peres I., *Patres Apostolici (XX): Tanítás az örökkévalóságról*, Kálvinista Szemle 71 (2000/5), 3. Cullmann, O., „Der eschatologische Charakter”, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze 1925–1962* (Hrsg. Fröhlich, K.), Tübingen–Zürich 1966, 305kk.

⁴² Vö. Peres I., *Miesta blažených podľa Grékov a v Ascensio Isaiae (A boldogok helyei az antik görögöknél és az Ascensio Isaiae)*, in: FS J. Gresó, Bratislava 2003, 159–167.

eszkhatológiai motívumokat hasznosítson. Tanulmányunk elején rámutattunk az apostoli misszió három fontos eszkhatológiai motívumára: a krisztológiai, az individuális–kollektív és a kozmikus eszkhatológiai vonalra. Meglátásom szerint ezek a motívumok aránylag gyengén vannak jelen missziói igehirdetésünkben, olykor keverve vagy egészen kaotikusan is. Van ugyanis, amikor téves információkat közlünk az eljövendő világgal kapcsolatosan. Van, amikor elhallgatjuk az eszkhatológiai imperatívuszokat, és van, amikor pszichológiai nyomást gyakorolva hallgatóira az eszkhatológia rémületével hatalmi tekintélyt próbál szerezni magának az egyház. Ez mind ahhoz vezet, hogy a mai missziót újra át kell gondolni. Nyitni kell az eszkhatológiai orientáció irányába, igehirdetésünkbe hiteles eszkhatológiai témákat kell felvenni. Megbízható reményt kell nyújtanunk az egyházi és nem-egyházi emberiségnek. Szólnunk kell az új eljövendő világról és Jézus visszajöveteléről – annak ellenére, hogy az eszkhatológiai beszéd veszéllyel jár, és valakik ezzel visszaélhetnek és chiliasmusra használhatják ki. Éppen azért is kell az egyháznak jól ismerni és magabiztosan hirdetni az eszkhatológiai reményt, hogy ez ne a vizionáriusok misztikus „patikája” legyen, amivel a tévelygő lelkeket gyógyítgatják, hanem minden keresztyén hite, amit kitartással ápolunk és amibe életünkben–halálunkban kapaszkodunk, amíg Krisztus vissza nem jön.

Produced with

A VILÁGI TÁRSADALOM ELFOGADÁSA ÉS ELUTASÍTÁSA A VALLÁSI KÖZÖSSÉGBEN

A rómaiak megegyező jellemzése
két egymástól független dokumentum alapján



ROKAY ZOLTÁN

Annak oka, hogy egy vallási közösség elfogadja, vagy elutasítja a „világi” társadalmat, minden bizonnyal nem kizárólag a vallási társadalomnál keresendő (meggyőződés, ellen-szenv a pogány fennhatóság által szorgalmazott kultusz iránt, politikai érdekek, tájéko-zatlanság, előítéletek, netán fanatizmus – vagy elfogadása esetén: opportunizmus, a kisebbik rossz választása stb.), hanem a mindenkori világi társadalom konkrét politikai megnyilvánulásaiban és magatartásában is.

Az újszövetségi kortörténet esetében ebből a szempontból mindig is a római társadalom és birodalom jön számításba. Ez a társadalom, amelyben az első keresztényeknek élniük kell, amelyet elfogadnak – ha fenntartásokkal is, vagy amelyet éppúgy visszautasítanak, mint más korabeli (Kr. e. I. – Kr. u. II. sz.) vallási közösségek.

Hogy az egyistenimádó, saját előírásaival, törvényeivel és olykor magas erkölcsi elvárásokkal rendelkező vallási közösségek hogyan vélekedhettek a római társadalomról és fennhatóságról, az elképzelhető. Nem csak a Választott Nép, nem csak a keresztények, a birodalom többi országa és népe is kialakított egy képet a rómaiakról, amely a római fennhatósággal szembeni visszautasító magatartást igazolja. Ez a kép a rómaiak számára is ismeretes volt. Ezt bizonyítja két részlet Gaius Sallustius Crispus (86–35?) írásaiból is.¹

¹ Sallustius-ról (többek között) vö.: C. Sallusti Crispi De conjuratione Catilinae, De Bello Jugurthino, Texte Latin publié avec une notice sur la vie et les Ouvrages de Salluste par R. Lallier. Paris 1906; valamint Konrad Heldmann: Sallust Über die römische Weltherrschaft. Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 34. B.G. Teubner, Stuttgart 1993.

I. Hogyan jellemzi Sallustius a rómaiakat?

1. A *Bellum Jugurthinum*ban (117–104) Sallustius feljegyezte Jugurthának apósához, Bocchus-hoz, Mauretánia királyához intézett szavait:

(81) „A rómaiak igazságtalanok, mohóságuk feneketlen, minden nép közös ellenségei; ugyanazért háborúskodnak Bocchusszal, mint vele (Jugurthával – R.Z.) és más népekkel, vagyis uralomvágyból, mert minden birodalomra fenekednek; most ő a rómaiak ellensége, nemrég a karthágóiak, meg Persész király, azután majd mindig az, aki a leghatalmasabbnak látszik.”²

Rögzítsük ebből a szövegből: „a rómaiak minden nép közös ellenségei” (*communis omnium hostis*), valamint a „feneketlen mohóságot” (*profunda avaritia*) s végül Perses nevét és az „uralomvágyat” (*lubido imperandi*).

2. A másik Sallustius-szöveg, amely a jelen összefüggésben érdekes lehet, Mithridatész levele Arsaces-nek:³

„Mert bizony a rómaiak valamennyi nemzettel, néppel, királlyal egyetlen régi okból háborúztak: hatalomra és gazdagságra vágytak kielégíthetetlenül. Ezért kezdtek háborút előbb Philippus macedon királlyal, eleinte, míg a karthágóiak szorongatták őket, barátság ürügyén. Mikor ennek Antiochus segítségére sietett, Kis-Ázsia átengedésével álnokul elfordították tőle, majd miután levertek Philippus-t, megfosztották Antiochus-t a Taurus-on innen minden területétől és tízezer talentumától. Később Perses-nek, Philippus fiának, amikor sok és változó kimenetelű küzdelem után kezükbe adta magát,

² A magyar szöveget a *Bibliotheca Classica*, Caius Sallustius Crispus összes művei (Ford. Kurcz Ágnes, Magyar Helikon, Budapest 1978.) alapján idézem. A latin szövegek a Kurfess gondozásában 1975-ben a *Tusculum* latin–német kiadásából származnak. – „*Romanos iniustos, profunda avaritia, communis omnium hostis esse; eandem illos causam belli cum Boccho habere, quam secum et cum aliis gentibus, lubidinem imperitandi, quis omnia regna adversa sint: tum sese, paulo ante Carthaginensis, item Persen, post, úti quisque opulentissimus videatur, ita Romanis hostem fore.*”

³ A szöveg sallustius-i eredetiségének kérdésével itt nem foglalkozunk. Erről l. H.E. Stier, *Der Mithridatesbrief aus Sallusts Historien als Geschichtsquelle*. Festschrift für F. Altheim, Berlin 1969. – „*Namque Romanis cum nationibus, populis, regibus cunctis una et ea vetus causa bellandi est: cupido profunda imperi et divitiarum. Qua primo cum rege Macedonorum Philippo bellum sumpsero, dum a Carthaginensibus premebantur, amicitiam simulantes ei subvenientem Antiochum concessione Asiae per dolum avortere; ac mox fracto Philippo Antiochus omni cis Taurum agro et decem milibus talentorum spoliatus est. Persen deinde, Philippi filium, post multa et varia certamina apud Samothracas deos acceptum in fidem callidi et repertoires perfidiae, quia pacto vitam dederant, insomniis occidere. Eumenen, quous amicitiam gloriose ostentant, initio prodidere Antiocho pacis mercedem, post, habitum custodiae agri captivi, sumptibus et contumeliis ex rege miserrumum servorum efficere, simulatoque in pio testamento filium eius Aristonicum, quia patrium regnum petiverat, hostium more per triumphum duxere. Asia ab ipsis obsessa est. Postremo Bithyniam Nicomede mortuo diripere, quom filius Nysa, quam reginam appellerat, gentibus haud dubie esse.*”

a sathrakéi istenek előtt szavatolták biztonságát, s e leleményes eszközök ravaszul meghagyták életét a feltételek szerint, – de álmatlansággal ölték meg. Eumenés-t, kinek barátságával fennen kérkednek, először a béke díjául árulták el Antiochus-nak, később egy elfoglalt föld felügyelőjének tekintették; pénzt kicsikarva s gyalázatos bánásmóddal, királyból a legnyomortabb szolgává tették, és egy égbekiáltó végrendeletet koholva, ellenség módjára vezették diadalmenetben fiát, Aristonicus-t, amiért kérni merészelte atyjától örökölt királyságát. Megszállták Kis-Ázsiát, s végül Bithyniát rabolták el, amint Nicomedés meghalt, ámbár fia kétségtelenül Nysától származott, akit királynénak nevezett ki.”

Ebből a szövegből ismét a telhetetlenséget és a hatalomvágyat emeljük ki, ami a rómaiakat arra indította, hogy minden nép ellen háborúzzanak (cum nationibus, populis, regibus cunctis una et ea vetus causa bellendi est: cupido profunda imperi et divitiarum); a levél sok országot sorol fel, amelyeket a rómaiak meghódítottak; a rómaiak rabolnak és fosztogatnak (agro et decem milibus talentorum spoliatus est); ravaszok és leleményes eszközök (callidi et repertoires perfidiae); s végül itt is fel kell figyelnünk Persész és nem különben Antiochus nevére.

A fenti jellemzés, mindkét esetben a szerzőtől, Sallustius-tól származik, s feltehetőleg szándékosan használ éles ecsetvonásokat. Ahhoz azonban nem fér kétség, hogy Sallustius-hoz eljuthattak információk azt illetőleg, hogyan vélekedtek a leigáztak a római hatalomról.

II. Mit mond IQpHab a kittîmről?

Sallustius-ról minden bizonnyal teljesen függetlenek a hozzá korban nem túl távol álló qumrani kéziratok. Ezek között kiváló helyet foglal el a Habakuk – peser (IQpHab), amely több helyen említi a kittîmet. Több ízben jellemzi is őket. Lássuk közelebbről e jellemzéseket:⁴

II.12–15: Értelmezése a kittîmre vonatkozik, akik gyorsak és erősek a harcban és sok ország a kittîm uralma alá kerül. Értelmezése:

III.1–15: A síkságon és az alföldön vonulnak, az ország városait szétzúzni és kifosztani...

Értelmezése a kittîmre vonatkozik, mert tőlük retteg és fél minden nemzet. Minden szándékuk arra irányul, hogy gonoszat tegyenek. Álnokul és ravaszul járnak el minden

⁴ IQpHab szövegének magyar fordítását (csekély módosítással a héber alapján – Lohse), M. Burrows, A holttegeri tekercsek 1961, Gondolat, Budapest, fordítása szerint idézem. A héber szöveget itt nem közlöm.

nép között... Értelmezése a kittîmre vonatkozik, akik lovaikon és barmaikon eltapossák az országot. A messzeségből, a tenger szigeteiről jönnek, hogy minden népet felfaljanak, mint a sas, és mégse lakjanak jól. Indulattal, méreggel, lobbanó dühvel és haragvó arccal szólnak minden néphez.

IV.5–16: Értelmezése a kittîm vezéreire vonatkozik, akik lenézik a népek erődítményeit, és gúnykacajjal nevetnek rajtuk, és a rettegés és a félelem következtében azok a kezükbe is jutnak és szétmorzsolják azokat... Értelmezése a kittîm vezéreire vonatkozik, akik bűnös tanácsra vonulnak fel, egyik a másik után, hogy elpusztítsák az országot és mind a népeket. Értelmezése:

VI.1–12: A kittîm. Felhalmozzák vagyonukat zsákmányukkal együtt, mint a tenger halait... jelvényeiknek és harci eszközeiknek áldoznak és ezeket tisztelik... igájukat és élelmzésük kötelezettségeit az összes népre vetik ki évről évre, sok országot elpusztítanak... Értelmezése a kittîmre vonatkozik, akik sokakat karddal pusztítanak el, védtelen ifjakat, időseket, asszonyokat és gyermekeket, és nem kímélik a magzatot az anyaméhben...

Az idézett szövegekből, amelyek a kittîmet különösen kegyetlennek mutatják be, rögzítsük fosztogatásukat, telhetetlenségüket, amely arra indítja őket, hogy sok országot elpusztítsanak; falánkak, felhalmozzák zsákmányukat és nagy adót vetnek ki a leigázott országokra; álnokok, ravaszok és gonoszok – s ez jellemző vezéreikre, akik egymás után vonulnak fel.

III. Összegzés

A kittîm a Habakuk-peser egyik rejtneve. Mind a mai napig bizonytalan, hogy vajon a Dán 11,30-ban és a Szám 24,24-ben is megjelenő kittîm kire vonatkozik: a szeleukidákra vagy a rómaiakra? A kérdést minden filológiai okoskodás és történelmi – földrajzi próbálkozás ellenére⁵ ezúttal is nyitva kell hagynunk. Egy rejtnevének a be nem avatottak

⁵ Vö. M.Delcor: Les Manuscrits de la Mer Morte. Essai sur le Midrash D'Habacuc. Paris 1951; Lectio Divina 7.39.köv. – Beiträge zur historischen Theologie 15. Studien zum Habakuk – Kommentar vom Toten Meer v. Karl Elliger. 1953. Mohr-Siebeck, Tübingen. 176: „Die Frage 'Seleukiden oder Römer' mag also hier abermals offen bleiben.“ – Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Herausgegeben von Eduard Lohse. 1971. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 296: „Mit den Kittäern sind im A.T. die Bewohner von Cypern gemeint... Die Angaben, die in IQpHab über die Kittäer gemacht werden, sind recht allgemein gehalten. Da es sich um ein Volk handeln muß, das aus dem hellenistischen Bereich kommt, können entweder die Seleukiden oder die Römer in Betracht kommen. Für die Annahme, daß letztere gemeint seien, spricht vor allem der Hinweis, daß sie den feldzeichen opferten (VI,3 f.) vgl. 4QpNah 1,3.“ – ATD 23. Das Buch Daniel – von Norman W. Porteous. Wandenhoeck (Ruprecht. Göttingen. 1978. 140: „Dabei dient 'Chittäer' als

számára titoknak kell maradnia. A rejtnev természetéhez tartozik, hogy a változó helyzetben ismét és ismét alkalmazható arra, aki/ami a rejtnev által jelzett valóság jellemvonásait magán viseli.

Antiochus és Persész nevének említése a Sallustius-szövegekben esetleg azt a feltevést erősítheti meg, miszerint erről az eseményről Dán 11,30 is tud, és a kittîmet IQpHab-bal együtt a rómaiakra vonatkoztatja.

A két, egymástól független, de korban egymáshoz közel álló dokumentum, Sallustius írásai és IQpHab megegyezik a rómaiak, illetve kittîm jellemzésében. Sallustius esetében nem rejtnévvel van dolgunk, hanem kimondottan a rómaiakkal, ahogyan őket Sallustius legjobb tudása szerint a leigázottak jellemezték. A megegyezés azt látszik alátámasztani, hogy IQpHab nagyon is ráillik a rómaiakra, még ha műfaját illetőleg lényegesen különbözik is Sallustius írásaitól.

A kittîm (rómaiak) jellemzése azt tűnik alátámasztani, hogy olykor a világi társadalom, a politikai hatalom hordozói nagy mértékben hozzájárulnak ahhoz, hogy a vallási közösség visszautasítsa.

Bezeichnung für die Römer, wie auch im Habakukkommentar, während es in 1Makk 1,1 ein Name für die Griechen ist." – uo.: „Er (Antonius – R.Z.)...hätte Alexandria wohl auch eingenommen, wäre nicht die verhängnisvolle Intervention Roms erfolgt, das durch seinen Sieg über den Makedonier Perseus bei Pydna im Juni des Jahres 168 v.Chr. wieder freie Hand bekommen hatte."

HOGYAN VÁLIK A VILÁGI BÖLCSESSÉG ELFOGADOTTÁ ÉS ÖLT VALLÁSOS JELLEGET A PÉLDABESZÉDEK KÖNYVÉBEN



SOUMEKA, ANNA

I. Bevezetés

A bölcsességi irodalom igen népszerű volt az ókori Közel-Keleten. Főként Egyiptomban virágzott, de ugyanúgy Mezopotámiában is megtaláljuk. A bölcsességi irodalom két legjellemzőbb műfaja az Egyiptomban széles körben elterjedt „utasítás”, valamint a „szentencia” volt. A bölcséleti irodalom jórészt a mindennapi életre vonatkozó tanácsokat tartalmazott. Az ókori közel-keleti bölcsességi irodalom „*Sitz im Leben*”-je egyrészt a királyi udvar, másrészt az iskolák voltak.

Israelben is jellemző volt, hogy összegyűjtsék az emberek mindennapi életet érintő tapasztalatait, és példabeszédek formájában fűzzék össze őket. Legjellemzőbb írását ennek a folyamatnak a Példabeszédek könyvében találjuk. A többi közel-keleti kultúrához a hasonlóan a bölcsesség-gyűjtemények világiaknak és nem vallásosnak számítottak. Ezzel szemben Israelben a Példabeszédek Könyve az Ószövetségi kánon része, tehát vallási jellege volt.

Ez egy igen fontos kérdést vet fel: összeegyeztethető-e ezen bölcsességek világi volta az Ószövetség vallásos szellemével? Sőt, vajon vallási természetű-e egyáltalán a Példabeszédek Könyve? A Példabeszédek Könyve egyes részeiben nyíltan megfogalmazza, hogy a bölcsesség szorosan Jahvehoz kapcsolódik. Vajon az izraelita bölcsélet a kezdetektől Jahvista volt, vagy vallásos jellegét Jahvista újraértelmezése során nyerte el?

E dolgozat célja annak bemutatása, hogyan hatja át az Ótestamentumban megjelenő jahvizmus szelleme a Példabeszédek Könyvében összegyűjtött népi bölcsességeket. Első lépésként vizsgáljuk meg az izraelita bölcsesség vallásos jellegét, hogy vajon az kezdettől fogva vallásos volt-e, vagy később nyerte el a vallásos jellegét, s a Példabeszédek Könyve

több teológiai utalással gyarapodott. Második lépésben a dolgozat a Könyv vallásos jellegét taglalja a szövegből származó példák alapján. Végezetül foglalkozom azzal, hogy Példabeszédek a Septuaginta fordítói is törekedtek „teologizálni”, mivel a könyv néhány részét túlságosan világinak tartották.

2. A „világi” bölcsesség összevetése a „vallásos” bölcsességgel

Gerhard von Rad (1972, 8) nagyszerű munkájában, a *„Weisheit in Israel”* – ben megállapítja: „Nem kérdéses, hogy a bölcsesség az emberi megértéshez kötődik, hogy az emberi tudás és viselkedés megkülönböztetett formája”. Ezt a tapasztalati tudást régi korok emberei gyűjtötték egybe, és fogalmazták meg példabeszédek formájában (von Rad 1972, 4). Ugyanezt a gyakorlatot és gyűjtést végezték az antik Izraelben is (von Rad 1972, 5), és erre konkrét bizonyítékkal szolgál a Példabeszédek Könyve.

Mégis, amennyiben elfogadjuk, hogy egyrészt a bölcsesség pusztán emberi tudáson és tapasztalaton alapszik, másrészt az a gyűjtemény, amelyben e bölcsességi mondásokat összegyűjtötték, egyike az ószövetségi könyveknek, paradoxonnal találjuk szembe magunkat. Ez a következő kérdést veti fel: a bölcsesség tisztán emberi, más szóval világi, avagy van isteni, vallásos természetű is?

Széles körben ismeretes, hogy az izraelita bölceletet erőteljesen befolyásolta az úgynevezett „nemzetközi bölcelet”, nevezetesen az egyiptomi és a babiloni bölcelet. Mindemellett van egy jellegzetes vonása, mely megkülönbözteti más közel-keleti népek bölceletétől: spirituális és vallási felfogásba ágyazódik (von Rad 1972, 5).

Miután olyan témák, mint kiválasztottság, szövetség, valamint megváltás hiányoznak a bölceleti irodalomból, „idegen elemnek” tekinti azt az Ótestamentum (Dell, 2000, 369). Ezt az elgondolást erősíti a bölceleti irodalom kapcsolata más közel-keleti elméletekkel és irodalommal (Dell, 2000, 369). Habár Isten megítélése a bölcsességi irodalomban különbözik az Ószövetség többi részének istenképétől, egyértelmű, hogy a bölcsességben is megnyilvánuló teológia szorosan az Isten és ember közötti viszonyon alapszik (Dell 2000, 369). Egész pontosan elmondható, hogy a bölceletet áthatja a Jahvizmus szelleme, mint később ezt példákkal is igazolni fogjuk.

Kétségtelen, hogy az ószövetségi bölcsességi irodalom vallási jellegű. Említésre méltó, hogy az uralkodó tudományos nézet szerint a Példabeszédek Könyve leginkább vallási jellegű, és ez vonatkozik jámborságára, valamint istenképére is (von Rad 1972, 8). Mégis, amikor összehasonlították más közel-keleti, ókorból származó bölceleti írásokkal, ez az álláspont tévesnek bizonyult (von Rad 1972, 9). Ekkor ugyanis nyilvánvalóvá vált, hogy egyrészt az izraelita bölcsességre hatással volt az egyiptomi és babiloni bölcsesség, másrészt

hogy helyenként mégis világi jellege van. Ebből következik a kérdés: Mikor nyerte el az izraelita bölcselet vallásos jellegét?

Kétféle álláspont létezik e kérdést illetően. Az első képviselői fenntartják, hogy a bölcsesség már a kezdetektől fogva vallásos jelleggel bírt¹, míg mások véleménye szerint a bölcsesség kezdetben inkább világi jellegű volt, és csak fejlődése egy későbbi szakaszában öltött vallásos jelleget². Lehetséges vajon elfogadni, hogy a bölcselet a kezdetektől vallásos jellegű? Ha elfogadjuk a bölcsesség alapvető vallásosságát, akkor úgy tűnik, elfogadjuk azt is, hogy a bölcsességi gondolkodás nem fejlődött.

Gerhard von Rad (1972, 69) megkülönbözteti az ősi és a későbbi bölcsességi irodalmat. Sőt érvelése során csak a bölcsesség megszerzésére használ teológiai terminusokat, vagyis szerinte a bölcsesség és a tudás megszerzésének a forrása Isten.

Az a feltételezés, mely szerint volt idő, mikor a bölcsesség leginkább világi volt, és későbbi fejlődése során nyert teologikus jelleget, a következő ténnyel bizonyítható. Míg egyes mondásokban a bölcsesség mindössze emberekkel áll kapcsolatban, pontosabban mondvá a bölcsékkel, más mondásokban a bölcsesség egyedüli forrása Jahve.

William McKane a Példabeszédek Könyvéhez írt szövegmagyarázatában háromféle szentenciát különböztet meg. Az első az ősi bölcsesség keretein belül született szentencia, amely jórészt az egyéni neveléssel foglalkozik, és a boldogulás és jólét eléréséhez szolgál tanácsokkal (McKane 11). A második az egyén helyett a közösségre koncentrál tiltások formájában, és főként az antiszociális viselkedés káros hatásait taglalja (McKane 11). Végezetül a harmadik csoportba sorolja a későbbi bölcselet szentenciáit, amelyeket már áthat az isteni nyelvezet és Jahvista jámborság (McKane 11).

A Példabeszédek Könyvéből származó részletek segítségével e dolgozat feltárja a régi és új bölcselet különbségeit, kezdve a szekuláris jellegű, Istent nem említő példázatokkal, majd ezek teologizált újraértelmezésével. Végezetül a dolgozat bemutatja, ahogyan a Septuaginta fordító újraértelmezi a héber szöveget, teologikussá téve azt a túlságosan világinak ítélt részleteiben.

3. „Szekuláris” Példázatok

A Példabeszédek egyes példázatai nyilvánvalóan világi jellegűek, teológiai indíttatást nélkülözőnek tűnnek (von Rad 1972, 57). Ezen példázatok a 10–29. fejezetben szerepelnek, és az ősi bölcsesség elemeit viselik magukon (von Rad 1972, 57). Az idő rövidsége

¹ Ezt fogalmazta meg Schmid 1966-ban „Wesen und Geschichte der Weisheit” című művében.

² Ezen nézet fő támogatói von Rad és McKane.

miatt csak néhány jellegzetes példát mutatok be, melyek a Példabeszédek Könyvében világi karakterrel bírnak.

Az eszesek ajkain bölcsesség találtatik; a vessző pedig a bolond hátának való. (Péld 10,13)

Aki jár a bölcssekkel, bölcs lesz; aki pedig magát társul adja a bolondokhoz, megromlik. (Péld 13,20)

A csúfoló rossz helyen keresi a bölcsességet, a tudomány pedig az eszesnek könnyű. (Péld 14,6)

Az eszesnek bölcsessége az ő útjának megértése; a bolondoknak pedig bolondsága csalás. (Péld 14,8)

Az együgyű hisz minden dolognak; az eszes pedig a maga járására vigyáz. (Péld 14,15)

Mindezen példákban látható, hogy egyes példázatok a bölcsességet egyszerűen emberi érényként tüntetik fel, nincs bennük kapcsolat Isten és a bölcsesség közt. Ugyanígy a következő példákban, melyekben a bölcsesség nem Isten által adományozott kiváltsággént jelenik meg. (von Rad 1972, 58).

Mindezek alapján nem állítható, hogy a Példabeszédek Könyvének példázatai a kezdetektől vallásosak voltak, miután számos példát találunk a bölcsesség emberi és nem isteni mivoltának magyarázatára. Mindeközben le kell szögezni, hogy annak belátása, hogy a bölcsességi gondolkodás nem volt eredendően vallásos, nem feltétlenül vezet arra a megállapításra, hogy az ősi és a későbbi bölcsélet konfliktusban állt volna egymással. Nem szabad elfelejteni, hogy az izraelita bölcsélet művelői Jahve-hívó izraeliták voltak (Murphy 1987, 451), ezért nem utasították el az eredetileg szekuláris példázatokot – egyszerűen átvették őket, és vallásos színezettel töltötték meg.

4. Jahvét félni

Jahvét félni – ez a kifejezés gyakorta fordul elő az Ószövetségben (von Rad 1972, 66). Pontosabban szólva a bölcséleti irodalomban ez nem csak központi fogalom volt, hanem szorosan kötődött, sőt azonosult a Bölcsesség fogalmával (Murphy 1987, 452). Megállapíthatjuk, hogy az „istenfélelem” jelentése, amely az Ószövetség könyvei közül a Példabeszédekben tűnik fel leggyakrabban, és a bölcsességgel azonosul, a „jahvizmus” jelentéssel bír.

Amikor az „istenfélelem” fogalma feltűnik a példabeszédekben, mindenkor szoros kapcsolatban áll a bölcsességgel. A Példabeszédek 9,10 példájában a bölcsesség kezdetét jelenti. Ezen túlmenően az Istenről való tudás megszerzésének az előfeltétele, Istent pedig, mint a Péld 2,5–6 említi, az, aki a bölcsességet adja. Továbbá az „istenfélelem” szorosan összekapcsolódik az étellel (Péld 9,11; 10,27; 19,23).

A legerőteljesebb ellentét a „világi” és a „teológiai” bölcsesség között a Könyv első ki-lenc versében, Péld 1,1–7-ben jelenik meg.

1. *Salamonnak, Dávid fiának, Izrael királyának példabeszédei;*
2. *Bölcsesség és erkölcsnek tanulására, értelmes beszédek megértésére;*
3. *Okos fenyítéknek, igazságnak és ítéletnek és becsületességnek megnyerésére;*
4. *Együgyűeknek eszesség, gyermekeknek tudomány és meggondolás adására;*
5. *Hallja a bölcs és öregbítse az ő tanulságát, és az értelmes szerezzen érett tanácsokat;*
6. *Példabeszédnek és példázatnak, bölcsök beszédeinek és találós meséinek megértésére.*
7. *Az Úrnak félelme feje a bölcsességnak; a bölcsességet és erkölcsi tanítást a bolondok megutálják. (Péld 1,1–7)*

McKane álláspontja (263) szerint a Példabeszédek Könyvében fellelhető a bölcsesség jahvista újra értelmezése, ahogy az előző idézetben is megjelenik a Bölcsesség újraértelmezés előtti és utáni természete. Az első hat bekezdésben a bölcsességnek nincs vallásos hatalma, ellenben a hetedik bekezdésben a hatalom forrása Jahve (McKane, 264). Bár az instrukciók fő célja nyilvánvalóan az ifjak nevelése, mégis tévedés lenne azt állítani, hogy „világiak” (Whybray, 25). Másrészt úgy tűnik, egyes Jahvéra való utalások utólag kerültek a szövegbe, vallásos jellegük hangsúlyozása végett (Whybray, 25). A 7. az egyetlen bekezdés, amely Jahvét említi, egy olyan hozzátoldás, mely tisztán rámutat, hogy a bölcsesség nem egyszerűen emberi képesség, hanem Istentől származtatható (Whybray, 31).

5. A Bölcsesség megszemélyesítése

A Példabeszédek Könyvében a bölcsesség egy személy, pontosabban egy asszony alakjában jelenik meg. Mondhatnók, hogy ez még nem bizonyítja a könyv vallási természetét. Ezzel ellentétben állíthatjuk, hogy a Bölcsesség asszonyi alakja az eszköz, amellyel összekapcsolódik a bölcsesség emberi és isteni aspektusa.

A Példabeszédek 1,20–21-ben és 8,1–11-ben a bölcsességet tanító az, aki nyilvános helyeken felemeli hangját, hogy meghallják őt az emberek. Ez a kép a bölcsességet annak humanizált felfogásával kapcsolja össze: egy egyszerű ember, aki tanácsokat ad. A könyv más részeiben a megszemélyesített bölcsesség egy másik szférában, az isteni világban található meg.

8,22 *Az Úr az ő útjának kezdetül szerzett engem; az ő munkái előtt régen.*

23. *Örök időktől fogva felkentem, kezdetől, a Föld kezdetétől fogva.*

24. *Még mikor semmi mélységek nem voltak, születtem vala; még mikor semmi források, vízzel teljesekek nem voltak.*

25. Minek előtte a hegyek leüledtek volna, a balmoknak előtte születtem.
 26. Mikor még nem csinálta vala, a földet és a mezőket, és a világ porának kezdetét.
 27. Mikor készíté az eget, ott valék; mikor felveti a mélységek színén a kerekseget;
 28. Mikor megerősíté a felbőket ott fenn, mikor erősekké lőnek a mélységeknek forrásai;
 29. Mikor felveté a tengernek határait, hogy a vizek át ne hágják az ő parancsolatját, mikor megállapítá a földnek alapjait:
 30. Mellette voltam, mint kézműves és gyönyörűsége volt minden nap, játszva ölelőtte minden időben.
 31. Játszva az ő földének kerekségén és gyönyörűségemetelve az emberek fiaiban.

Mint látjuk, a Példabeszédek 8,22–31 versében ez az asszony Isten első teremtményeként tűnik fel. Jelen van továbbá a világ teremtésénél is, és szorosnak látszik kapcsolata Jahvéval. Bár a bölcséleti irodalom istenképe változó, teremtető szerepe hangsúlyos, szemben más ótestamentumi könyvekkel, melyek történelmi szerepét taglalják. A Példabeszédek Könyvében a bölcsesség alakja közvetíti Isten teremtető akaratát (Dell 2000, 359). A fentiek alapján levonható a következtetés, mely szerint a bölcsesség alakja, a példák szerint, mind emberi, mind isteni lényeggel bír (Dell 2000, 359).

6. A világi felfogás teologizálása a Septuagintában

A Példabeszédek görög fordításában számos példa olvasható arra, hogy a fordítók a célból, hogy az általuk világinak ítélt szövegnek teológiai felhangot adjanak, az eredeti héber szövegtől eltérő fordítást eszközöltek. Megpróbálom ezt bemutatni a legjelentősebb példákon keresztül, melyek a Példabeszédek LXX fordításában találhatók, nevezetesen a 30. és 31. fejezet felülírásaiban.

A 30. és 31. fejezetek a könyv önálló részecsei, kiegészítői a szöveg fő korpuszának. A 30. fejezet Agur szavai, a 31. pedig Lemuel szavai. Mindkét fejezet első verse a beszélőt jeleníti meg, és fölülírás. A Septuagintában nem jelennek meg a nevek, és más sorrendben szerepelnek a fejezetek.

A masszoréta szövegben a 30,1 Példabeszédben ez áll:

דברי אגור בן יקנה המשא

נאם הנכר לאיחיאל לאיחיאל ואכל:

(Agurnak, a Jáké fiának beszédei, prófécia, melyet mondott a férfiú Itielnek, Itielnek és Ukálnak.) A 30. fejezet 1. verse egy nagyon eltorzított vers, és sokféle törekvés történik, hogy a tudósok rekonstruálják a szöveget. E dolgozat ezzel a kérdéssel nem foglalkozik.

Ugyanezen vers görög fordítása a tudósok által lehetségesnek tartott változatoktól gyökeresen különbözik: Τοῦ εμοῦ λόγου, υιζέ, φοβήθητι και; δεζάμενο αυστοῦ μετανοεί τὰδε λέγει ος αςνῆρ τοι πιστεῦουσιν θεω, καὶ παύομαι (Féld szavaim, fiam, és fogadd meg, és tarts bűnbánatot; ezeket szólja az ember azoknak, kik hisznek Istenben és én befejezem.) Mint látható, a görögben nem csupán a nevek hiányoznak, de a vers alapján a címhez sincs köze a szövegnek.³

Látható, hogy a TM tulajdonnevei a Septuagintában igei formát öltöttek.⁴

Úgy tűnik, mint másutt is a Példabeszédek könyvében⁵, hogy egy apa beszél a fiához, nem pedig egy nem-izraelita bölcs, akit Agurnak hívnak. Mi az oka az eltérésnek? Lehetséges, hogy a sorrendi különbség annak tulajdonítható, hogy más volt a Septuaginta-fordítók által használt Vorlage (előzetes szöveg).⁶ Bár az eredeti héber szöveg meglehetősen hiányos, nincs okunk azt hinni, hogy ez lehet a valódi ok. Elfogadható lenne, ha kirívó eset lenne.

Ugyanez az eset áll fenn Lamuel király beszédeit illetően is. Bár ez esetben nincs annyi különbség, mégis ugyanolyan fontosak ezek is, hiszen a beszélő neve itt is hiányzik, nemcsak az 1., de a 4. versben is. Az 1. versben ez áll:

דְּבַרִּי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ מֶשֶׁה אֲשֶׁר־יִסְרָחוּ אִמּוֹ:

(Lemuel király beszédei prófécia, mellyel tanította vala őt az anyja).

E helyett a görög fordításban: οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ Θεοῦ, βασιλέως χρηματισμός (Szavaimat Isten szólja, a király orákuluma).

Tehát a Septuaginta szerint e versben az isteni orákulum a király anyja által mondatik, nem pedig királynő fiához szóló tanításaként. Ez az olvasat nem jelez más Vorlaget (előzetes szöveget), csak egy más interpretációt az LXX fordító tollából, ahogy Cook állítja:

„Ez a fordító munkája: szándékosan adaptálja a héber credetit, hogy illeszkedjék saját konzervatív „teológiai” gondolkodásába. Ebből kiindulva nyilvánvaló, hogy e fordító szemszögéből az összes példabeszédnek egyetlen közös eredete van, nevesül Salamon. Ezért hát szándékosan kihagy bármely utalást Agurra a 30. fejezetben.”⁷

³ Tov, Emanuel, „Recensional differences between the Masoretic text and the Septuagint of Proverbs”, in Harold W. Artridge, et. al. (eds.), *Of Scribes and Scrolls*, (Lanham: University Press of America 1990), 55.

⁴ Ibid., 55.

⁵ C.7 1:8, 2:1, 3:1, 4:1, 5:1, 6:1, etc.

⁶ Tov 54–56.

⁷ Cook, Johann, „Septuagint Proverbs and Canonization”, in A. Van der Kooij, K. Van der Toorn, *Canonization and decanonization*, (Leiden, Brill 1998), 87.

Úgy tűnik azonban, hogy a fordítót más is motiválta. Egyrészt Agur és Lemuel nem izraeliták. He elfogadjuk, hogy ők a beszélők, ahogy a héber szövegben ez szerepel, el kell fogadnunk azt is, hogy az ő nem-izraelita bölcsletük benne foglaltatik a könyvben, amelyet talán a Septuaginta-fordító nem tudott elfogadni.

Másrészt a héber szöveg elfogadhatatlanul világinak bizonyulhatott a fordító számára. A fordítás során ezért teológiai felhangot tulajdonít neki. Nem volt számára könnyű beletörődni, hogy a Példabeszédek Könyvének egyes részei egyszerre világiak és nem-izraeliták. Köztudott, hogy a Biblia mindem fordításában szerepel teológiailag motivált exegézis, ugyanakkor a fordító intellektuális háttérét is tükrözi.⁸ Ahogy Emmanuel Tov fogalmazza: „Szembeállítás révén mindig inkább törekedtem, hogy az eltéréseket a TM és LXX fordításában a teológiaiától különböző tendenciákban keressék. Mégis igaz, hogy léteznek könyvek, melyek észrevehető mértékű teológiai exegézist mutatnak, ezek ugyan kis számban találhatók meg a LXX-kanonban, de a lényeg, hogy léteznek. Az is igaz, hogy viszonylag kevés teológiai exegézist érhető tetten az LXX könyveiben, de ez jelentősebb mértékű Izajás, Dániel és Jób, valamint a Példabeszédek Könyvében. Ezen könyvekben, nemcsak hogy számos *teologumena* figyelhető meg, de tulajdonképp az LXX teológiai exegéziseinek többsége ezekre vezethető vissza.”⁹

Ennek folytán az LXX-fordítás 30. és 31. fejezetének 1. verseiben a nevek elhagyása a fordító személyes interpretációjának tudható be. Találhatunk-e erre magyarázatot? Más szóval e tényt vajon a fordító teológiai vagy kulturális háttérének tulajdonítsuk?

A Példabeszédek Septuaginta-fordításának háttérét illetően két elmélet áll fenn. Az elsőt támogatja Gerlemaan, aki kifejti, hogy az LXX Példabeszédek nem köthetők a zsidó vallási és etikai normákhoz, szerinte a hellén irodalom és szellem befolyásolta azt.¹⁰

A másik oldal képviselője, Johann Cook szerint a Példabeszédek Septuaginta-változata, legalábbis az első kilenc fejezet, nem tisztán hellenisztikus, hanem zsidó-hellén dokumentum.¹¹ Ezen vélemények a könyv egészére vonatkoznak. Agur és Lemuel szavait illetően a fordítót valószínűleg nem a görög, hanem a zsidó gondolatvilág befolyásolta, mondhatni a vallásos gondolatok. Ezért változtatja meg a fordító a világi és nem-izraelita elemeket tartalmazó szöveget.

⁸ Tov, Emanuel, „Theologically motival exegesis embedoled int he Septuagint”, The Greek and the Hebrew Bible, VTSup, vol LXXII, (Leiden, Brill 1999), 256–259.

⁹ Op. Cit, 258.

¹⁰ Gerleman, Gillis, Studies int he Septuagint: III Proverbs, LU BD 52, no. 3, (Lund, Gleerup 1956), 51–53.

¹¹ Cook, Johann, „The Septuagint Proverbs as a Jewish-Hellenistic document”, in Greenspoon, Leonard, and Munnich, Olivier (eds.), VII Congress of the IOSCS, Paris 1992, (Atlanta, Scholars Press 1995), 349.

Ha ezt belátjuk, levonhatjuk a következtetést, hogy a Septuagintában ezen szekciók átrendezése szintén ezen elv alapján történt. A fordító megpróbálta kiszorítani az idegen világi bölcsesleteket a Példabeszédekből, nemcsak a nevek kihagyásával, hanem a szekciók átrendezésével is, hogy kikerüljön minden kapcsolatot a két idegennel.

7. Következtetés

Bár egyesek „idegen elemnek” tekintik a bölcsesletei irodalom jelenlétét az Ószövetségben, elmondhatjuk, hogy megérdemelt helye van a vallási tartalmú könyvek között. Egyesek a Példabeszédek Könyvének eleve vallásos jelleget tulajdonítanak, mások szerint kezdetben az ókori közel-keleti bölcsességi irodalom befolyása által világi jellege volt, ám a bölcsességi gondolkodás fejlődésével vallásosabb jelleget nyert.

Nem könnyű elfogadni a kezdeti Jahvista szellemiség jelenlétét, hisz a szövegek különböző korszakokból származnak. Másfelől a tény, hogy a könyvben szereplő bizonyos mondások inkább világi karakterűek, bizonyítja, hogy a Jahvista szellemiség később, a gyűjtés folyamata során hatotta át a szövegeket. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ez nem jelent összeférhetetlenséget a korábbi, humanizált bölcsélet és a későbbi, vallásos között.

A Jahvista szellem leginkább a „Jahve félése” kifejezésben nyilvánul meg, mely a Példabeszédek Könyvében gyakorta fordul elő, valamint a Bölcsesség megszemélyesítésében jut kifejezésre. Ezáltal a bölcsesség, mely kezdetiben emberi és tanulható volt, később Jahve jellemzőjévé vált, aki a bölcsesség adományozója és az a hatalom, mely mögötte áll. Végezetül megfigyelhető, hogy a világi tartalmak „teologizálásának” ezen folyamata nem pusztán az anyaggyűjtés során zajlott, hanem a Példabeszédek Könyvének LXX fordítása közben is.

ELLENSÉGEK A ZSOLTÁROKBAN



SULYOK ELEMÉR

Elgondolkodtató, amit Seán Goan milltown-i (írországi) egzegéta mond: „... szilárd meggyőződése, hogy a mai világ tele van rejtett markionistákkal, akik mindahányan az ortodox kereszténység álarcát viselik. Mások pedig nincsenek is tisztában saját tévedésükkel, s révetegen bolyonganak az evangéliumok egyes 'szép' szövegei, valamint Pál néhány kegyes írása oldotta félhomályban.”¹ Talán még inkább igazat adhatunk az idézett soroknak, ha olyan történetekre emlékezünk, mint Izsák feláldozása (Ter 22), Jiftach esküje (Bír 11,29–40) vagy olyan konfliktusokra gondolunk, mint amelyek az ellenségekkel való együttélésből adódnak, nem is beszélve az ellenség megátkozásáról (vö. átokzsoltárok), az erőszakról vagy a bosszúról.

Mielőtt két egymást követő gondolat körben közelítenénk az ellenségeknek a zsoltárokból megjelenő szerepköréhez, illetve az általuk üldözött „igazak” magatartásához, bevezetésként Georg Brauliknak a mai zsoltárkutatás fő irányvonalait összegző gondolatiból idézünk, amelyek fényt vetnek módszerünk stílusára is: „A Zsoltárok könyve nagyrészt eredetileg önálló énekeket és imákat tartalmaz. Ezt bizonyítja a könyv komplex feliratszerkezete is. A zsoltárcímek ugyanakkor arra is felhívják a figyelmet, hogy a könyv nem 'különálló szövegek rendszertelen gyűjteménye'. 'Meditációs könyvvé' (*Meditationsbuch*) alakították, amelynek szövegét az ember kívülről megtanulta, és újra elmondta. A Zsoltárok könyvének erre a jellegzetességére – vagyis könyv-jellegére – a zsoltárok láncolódásából lehet következtetni.

A kulcsszavak és a motívumok felvétele dinamikát eredményez, amely az egyik zsoltártól továbbvezet a másikig, így a könyvet egyetlen összefüggő szöveggé teszi. Emellett az eljárások közé tartozik az is, amikor időként egy zsoltár végén előreutalás történik a következő zsoltárra vagy zsoltárookra. Ezen az egyesítésen túlmenően a zsoltárok láncolódása 'az aspektusok interpretációját' is eredményezi...”²

¹ Goan, S., Szükségünk van-e még az Ószövetségre? in: Tanítvány, 2003/2, 3.

² Braulik, G., Krisztológiai zsoltárelemzés az Ószövetségben?, in: Pannonhalmi Szemle 1996/3, 4.

Ellenségek a panaszdalokban

Bár különösnek látszik, az ószövetségi imádságokat majd mindenkor úgy értelmezték, mint amelyeknek mások is fültanúi. E fohászok inkább személyesek és nyilvánosak voltak, mintsem magánjellegűek és rejtettek. Az 1Sám 1,12–14-ben miután Anna elmondta Éli papnak fogadalmát, folytatta imádságát, jóllehet csak ajka mozgott és hangja nem hallatszott. Éli úgy gondolta, az asszony részeg, mivel a szentélyben az emberek nem szoktak csendben imádkozni. A zsoltárfeliratok gyakran jelzik a konkrét körülményeket, amelyeket nekünk, az Írás olvasóinak ismernünk kell, ha meg akarjuk hallani (érteni) az imádságot a maga specifikus, reális mélységében. Vegyük példának a Zsolt 52 feliratát, amelyben azt olvassuk, hogy „Dávid tanítókölteménye (imádsága) abból az időből, amikor Doég Saulhoz ment, és jelentette neki, hogy Dávid Abimelek házába érkezett”. A bibliai narratívában arról értesülünk, Doég látta Dávidod imára menet Abimelek pap elé, aki meghallotta Dávid imáját és részben válaszolt rá: kenyeret és kardot adott neki (vö. 1Sám 22,9–23). A zsoltár Dávid kérdésével kezdődik, melyet Doéghez intéz: „Mit dicsekszel gonoszságoddal, te nagy hős?”, majd olyan célzással folytatódik, mintha Doég hallotta volna az előbbi kérdést vagy legalábbis értesült volna róla. Dávid ajánlatát, melyről az előző zsoltár tesz említést, „hogyan taníthassam utaidra a hűtlenekeket” (51,15), zsoltárunk most konkrétan szemlélteti, mert ellenségei hallhatják szavait, és így részesülhetnek a Tóra és a bölcsesség útmutatásából.

De kik is ezek az ellenségek? „A zsidó szövegekben... a r'šáim szó nem elméleti, világnézeti ateistákat jelent, hanem olyan embereket, akik az emberiség legelemibb parancsolatait tagadják meg, akik elcsavarják a jogot és – ha ez van az előnyükre – semmibe sem veszik a szegények nyomorúságát. Semmi sem szent előttük; 'az alapfalakat is lerombolják, mit tehet (ott) az igaz ember?’ (Zsolt 11,3). Nemcsak miattam okoznak gondot nekem, hanem a teremtés rendjét zúzzák szét, gyermekei élctének az alapjait teszik tönkre. Nemcsak a kegyes önigazság szerint, hanem valóságosan és nagyon komolyan ellenségek, halálos ellenségek”.³

Egyre szűkülő sugarú, „körben járó” környezetet teremtenek (vö. Zsolt 22,13: „Hatalmas tulkok vesznek körül” 17: „Kutyák falkája ólálkodik körülöttem”, 27,6: „...magasra emelem fejem, ellenségeim fölé, akik körülvesznek”). „A félelmet (tehát)... olyan fordulatok is felidéznek, amelyek emberek ellenséges magatartását írják le... Egyre közelebb kerülünk a valóságos események elmondásához, anélkül azonban, hogy egyszerűen ábrázolnák. Olyan képek maradnak, amelyek az imádságnak nem a külső indítékát írják le, hanem belülről szólaltatják meg a félelmet. Ezért helytelen annak a kérdésnek a feltétele, hogy tulajdonképpen milyen fenyegetés vagy betegség is szorongatta a zsoltár íróját. A

³ Baldermann, I., A Biblia a tanulás könyve, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1989 106.

zsoltárok nem egyes nagy egyéniségek vallomásaként íródtak le és hagyományozódtak ránk, hanem a közösség használatára szánt imádságokként. Azok a fordulatok, amelyekben itt a félelem jut szóhoz, *sokak* számára szolgálnak arra, hogy kifejezzék velük saját félelmeiket. Ezért kell a megfogalmazásnak nyitottnak maradnia sokféle hasonló élmény kifejezésére. Erre a nyílt képek nyelve képes, s közben mégsem vesz el a konkrétság”.⁴

Mindazonáltal az izraelita időkben az idegenek és kívülállók nagy általánosságban *természetes* ellenségnek számítottak, de sokszor nagyobb problémát jelentettek a *nem-természetes* ellenségek, vagyis azok, akik a város falain belül laktak, ugyanabba a templomba jártak vagy éppen ugyanannak a családnak a tagjai voltak. Emiatt panaszkodik a zsoltáros, pl. a Zsolt 55,13–15-ben: „Nem az ellenség gyaláz engem, azt elszenvedném. Nem gyűlölöm hatalmaskodik rajtam, előle elrejtőzöm. Hanem te, magamfajta ember, bizalmas jóbarátom, akivel meghitt barátságban voltam; az Isten házába együtt jártunk a gyülekezet körében”. Norman Gottwald szerint ezek az imádkozók tartották ébren a tiltakozást a hatalommal visszaélő társadalmi elit ellen, amely éppoly módon életet fenyegető ellenség volt, mint a betegség vagy a természeti katasztrófák”.⁵ A zsoltárok szavai nagyon sokszor közvetlenül utalnak azokra, akik hallgatói voltak az imádságnak. Vajon a barátok és családtagok távol tartották magukat az ellenségtől vagy közelebb húzódva a fohászkodóhoz támogatták imádságát? A Zsolt 38,12-ben olvassuk: „Szeretteim és barátaim félreállnak, mert csapás ért, rokonaim is elhúzódnak tőlem”. Vajon örömkialtással és tapsoló kézzel csatlakoztak az imádkozóhoz (pl. Zsolt 33,1: „Vigadjatok az Úrban, ti igazak! Az igaz emberekhez illik a dicséret”), vagy hangosan ismételték az ilyenkor szokásos nyelvi kliséit (pl. Zsolt 45,27; vö. 66,3: „...nagy az Úr, aki szolgálja javát akarja”)? Amikor ilyesféle imádságok hallótávolságon belül hangzottak el, súlyos teológiai és politikai (társadalmi) döntések elé kerültek az emberek.

A néven nem nevezett ellenségekről szóló nyilvános imádságok nem egyszer időtlen témát érintenek, mint pl. visszaélés házassággal, gyermekkel, faji előítélet, kíméletlen bánásmód szolgálkkal, rabszolgákkal, gazdagok erőszakossága, és folytathatnánk a sort az igazságtalanság egyéb megnyilvánulásaival. A panaszdal költői félreérthetősége, homálya és az ellenség anonimitása lehetővé tette minden csoportosulás számára, hogy bizonyos mértékig megmentse presztízsét, bár azok, akik valóban ismerték a helyzetet, beleértve a „kollaboránsokat” is, nyilvános elmarasztalásban részesültek. Persze, az imádság csupán egyik változata volt a számba vehető választásoknak, reakcióknak. Mert törvényes eljárásra is sor kerülhetett a kapunál, a pletyka bozóttűzként tovaterjedhetett, az ellenség név szerint

⁴ Baldermann, I., i. m., 48.; vö. Westermann, C., *Az Ószövetség teológiájának vázlata*, Budapest 1993 167–174.

⁵ Gottwald, N., *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress Press 1985, 537–41.

is megátkozható volt, döntőbírótság összehívására szintén sor kerülhetett, és titkon a visszafizetés sem maradhatott el. Számunkra teológiai kihívás, hogy újra felfedezzük a harag szerepét ezekben az imádságokban, a szakítás (elkülönülés) szándékát a visszaélés elutasításában, a döntéseket, amelyeket azok ellen foganatosítottak, akik hallották az imádságot, és akik keresték a kiengesztelődés és megújulás alkalmát a családban és társadalomban.⁶

A Zsoltárok könyve egészének szintjén a zsoltárok „imádkozója” a többszörös *relecture* révén szemantikailag nyitott. Norbert Lohfink ragyogóan foglalta ezt össze a kanonikus írásmagyarázat szemszögéből: „A zsoltárok már eredeti kultikus használatukban is úrlapként működtek: a legkülönbözőbb emberek imádkozhatták őket. A szavak az imádkozó személyétől függően más és más dologra vonatkozhattak. A Zsoltárok könyvének egészében már az egyes zsoltárok szövegének jelentése is szemmel láthatólag áttevéődik az imádkozó én személyéről Izraelre. Dávid az, aki imádkozik, de szerepe Deutero-Izajás óta Izrael egészére és a népekkel való viszonyára helyeződik át. Ez különösen azokra a zsoltárokra igaz, amelyeket feliratuk Dávidnak tulajdonít – de nem csak ezekre. Az imádkozó Izrael természetesen minden imádkozó közösségben és minden egyes izraelitában jelen lehet, kiváltképp az eljövendő messiási Dávidban. Ha Izrael egésze imádkozik, akkor az ellenséget a népek jelentik, amelyek Izraelt szorongatják. Ha egy Izraelen belüli csoport imádkozik, bizonyos értelemben az igaz Izrael, akkor esetleg Izrael egy másik része kerülhet az ellenség szerepébe – például az Izraelben hatalmon lévő csoportok, az *'ānāwīm* elnyomói. Mivel olyan theologumenon is létezik, amely szerint a népek az idők végezetén Istenhez zárándokolnak, kézenfekvő lehet akár az is, hogy Izrael és a népek szerepe teljesen felcserélődjék. A népek tagjai beléphetnek az imádkozó szerepébe, és az, ami Izrael volt, egyre inkább az ellenség pozícióját töltheti be. Egy zsoltár jelentésszerkezete mindezeket a változásokat lehetővé teszi.”⁷

Panasz dal mint „menedék-keresés”

Walther Zimmerli szerint az 1. és a 2. zsoltár „ikerzsoltárok”; tagjait a kiadók rendezték egymás mellé, hogy érzékeltessék kettejük témában és szóhasználatban mutakodó

⁶ Sheppard, T. G., *Theology and the Book of Psalms*, in: *Interpretation* 1992/Ápril 146–47.

⁷ Lohfink, N., „Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6”, in: *Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16.)*, Stuttgart 1993, 280. Idézi Braulik, G., „Krisztológiai zsoltárértelmezés az Ószövetségben?”, *Pannonhalmi Szemle* 1996/3, 33.

zó rezonanciáját.⁸ Együtt vezetik be a Zsoltárok könyvét, melyet feliratokkal ellátott zsoltárok követnek, kezdve a 3.-kal. A rabbik gyakran felhívták a figyelmet: formai szempontból a Zsolt 2 ugyanazzal a kijelentéssel zárul, mint amellyel az 1. kezdődik: „Boldog ember az, aki...” Ha arra gondolunk, hogy a Psalterium első része túlnyomórészt panaszdalokból (5–89) áll, a második fele pedig dicsőítő zsoltárokból (90–150), akkor felsejlik, hogy a Zsolt 2 utolsó sora nem csak az 1. zsoltár kezdetét villantja fel, hanem elővételezi az utána sorjázó panaszdalokat is: „Boldogok mindnyájan, akik benne (Istenben) lelnek menedékre” (2,12). A verssor ideális átmenetet alkot a szó igazi értelmében imának aligha nevezhető 1. és 2. zsoltár általános megállapításai, valamint a 3. zsoltárral kezdődő imádságok között. Az utóbbi felirata megengedi, hogy fél füllel kihalljuk még belőle Dávid zavarát: „...fia, Absalon elől menekült”. Szóválasztása a „menedék-keresés” motívumköréből merít: „De te, Uram, pajzsom vagy nekem... az Úr támogat engem... Nem félek”. A Zsolt 2,12 utolsó félversének alaposabb vizsgálata és az utána következő zsoltár érzékelteti, hogy a záradéknak sokkal nagyobb a jelentősége, mint gondolnánk, mivel „tematizálja” a Sē fer Te-hillah első felében a panaszdalokat. Kijelöli sajátos teológiai helyüket, amelynek mozgásterében, a panaszokat mint Írást kell megértenünk.

Az előbb említett „tematizálás” szerves összhangban áll a Zsolt 3–89 (1–3. könyvek) panaszdalainak a tartalmával. A Közel-Kelet analóg értelemben vett zsoltárgyűjteményeiből ismerjük, hogy az iniciálék, vagyis a zsoltárok nyitó sorai az igazi, „tartalmi” címek, mert különböznek a feliratoktól, amelyek többnyire a zsoltár keletkezési körülményeivel, „identikus”, azonos információt közölnek.⁹ Ezekben a zsoltárokból az iniciálé és benne a „menedék” páratlanul kiemelkedő szerepet játszik: „Ó Uram, Istenem Benned keresek menedéket” (7,2); „Az Úrban lelek menedéket” (11,1); „Védelmezz, ó Istenem, mert Benned keresek menedéket” (16,1); „Benned keresek menedéket, ó Uram, ne szégyenüljek meg soha!” (31,2); „Isten az én menedékem és erősségem” (46,2); „Könyörülj, Istenem, könyörülj rajtam, Benned keresek menedéket” (57,2); „Benned keresek menedéket, Uram, ne szégyenüljek meg soha!”. A zsoltáros könyv nyitó soraiban sehol másutt nem találkozunk ezzel a formális szófordulattal. A két dávidi gyűjtemény (3–41 és 51–71) közül a második, záradékszámba menő zsoltára ugyanezt a fordulatot nyomatékosítja: „Menedékre találok Benned”.

Figyelemkeltő, hogy a Zsolt 3–89-ben a „menedék” kulcsfogalomnak harmincszori előfordulásából két kivétellel mind a dávidi zsoltárok gyűjteményében szerepel. Ez a tény arra enged következtetni, hogy a „Benned találok menedéket” toposzként benső kapcsolatban

⁸ Zimmerli, W., „Zwillingsspalmen”, in: Wort, Leid, und Gottesspruch: Beitrage zu Psalmen und Propheten (FS J. Ziegler), ed. Josef Schreiner, Würzburg, Echter Verlag 1972, 105–13.

⁹ Wilson, G., The Catalogues of Hymnic Incipits in: The Editing of the Hebrew Psalter, Chico: Scholars Press 1985, 25–61.

áll a Sē fer T^hillah panaszdalainak magjával. A „menedékem” használata mindahányszor formális, egyetlen kivétellel, amely naturalista kommentárnak minősíthető: „A sziklákban a borzok találnak menedéket” (104,18).¹⁰ A „menedéket találni” (*hā sā^(b)*) ige szógyöke ötvenhétyszer szerepel az egész Ószövetségben, jobbadán a Zsoltárok könyvében (harminchétszer), a Tórában csupán egyszer, a Deuteronomium 32,37-ben, amelyben Isten a „szikla, akiben menedékre találtak”. Igénk a zsoltárokon kívül legtöbbször Izajás könyvében lelhető fel (4,6; 14,32; 25,4; 28,17; 30,2; 57,13).

Az első három könyv (Zsolt 3–89) a Zsolt 89 panaszával zárul, amely vádaskodó hangot üt meg: „Fölbontottad a szolgálóddal (értsd: Dáviddal) kötött szövetséget” (40.v). A csúcspontot az 50.v. kérdésében éri el: „Hol vannak, Uram, a régi kegyelmes tetteid, hűséged, amelyet esküvel fogadtál Dávidnak?” (50.v). A szakemberek már régóta felfigyeltek arra, hogy itt tulajdonképpen ugyanarról a Dávidnak adott ígéretről esik szó, mint amely a Zsolt 2-ben is felsejlik. Ebből a felismerésből arra következtethetünk, hogy a két királyzsoltár keretbe foglalja a Zsoltárok könyvének első felét. De mintha nem szenteltek volna kellő figyelmet annak, hogy e helyütt, a panaszdalok vége és a dicsőítő énekek kezdete között teljesen rendjén valónak tűnik a következő felirattal ellátott zsoltár: „Mózesnek, Isten emberének imádsága”. (Zsolt 90). Ha a zsoltárt szélesebb szövegkörnyezetben olvassuk, meglepődünk, Mózes ugyanolyan módon jár közben a korábbi panaszokért, mint a Kiv 32. fejezetében, amely szerint az aranyborjú története után Isten azt kéri tőle, hagyja el népét: „Múljk el (*šūb*) izzó haragod, szánd meg népedet... Emlékezz szolgálóidra (*“bā dekā... 32,12–13*). A Zsolt 90-ben Mózes közvetlenül Istennel beszél: „Fordulj (*šūbā*) hozzánk, Uram! Meddig késel? Könyörülj szolgálódon (*“bā dekā; 90,13*). Ugyanezen a nyomvonalon haladva a MTörv 32,36-ban arról értesülünk, hogy, miután Mózes kifejezésre juttatta bizalmát, Isten rászánja magát Izrael megmentésére: „Bizony, ítélt az Úr népe ügyében, és megkönyörül szolgálói”. Mindegyik esetben Mózes közbenjár Izraelért, amely isteni ígéretben részesült, csakhogy mintha ez most veszélyben forogna (vö. Kiv 32,13; MTörv 32,26–27; Zsolt 89,4.36).¹¹

A Mózes közbenjárására adott válaszban a Zsolt 91 kitart amellett, hogy Isten ígéretei tiszteletet fognak ébresztetni, és Izrael védelemre fog találni. Először emlékeztetbe idézi Mózes ősi invokációját: „Oltalmam és váram Istenem, akiben bízom!” (91,2), másodsor, újra megerősíti Izraelt, miszerint „szárnyai (ti. Istenéi) alatt menedéket találsz” (4.v.), és végül Isten válasza megerősíti az igazságot, Izrael menedéke Istenben van: „Ha az Urat tartod védelmednek, a Felségest hajlékodnak, nem érhet téged baj” (9.v). A Zsolt 91 a Psalterium egyetlen zsoltára, amelyben háromszor fordul elő a „menedék” szó: egyfelől

¹⁰ Vö.: Cully, R. C., *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*, Toronto: University of Toronto Press 1967.

¹¹ Sheppard, T. G., i. m., 150–51.

összefoglalja a korábbi dávidi panaszdalok kulcsszavait és motívumait, másfelől megjövendőli Isten irgalmas válaszát erre a beszédstílusra. A Zsolt 142,5 verse, „Hozzád kiáltok, Uram, és ezt mondom, Te vagy menedékem, te vagy osztályrészem az élők földjén. Figyelj esedezésemre, mert igen nyomorult vagyok!” feltételezi már a Zsolt 91-et, amelyben az imádság „Isten védelmének keresése”.

Összegzőként megállapíthatjuk: a Zsolt 91 szókészletében ugyanazokra a kulcsszavakra bukkanunk, mint a Zsolt 2 záró versében: „Boldogok, akik menedékre találnak Benne” (12.v.). Vagyis az utóbbi zsoltár miközben visszaulaz az elsőre, előremutat a 91-re, és mindeközben a vissza-visszatérő motívumok „tematizálják” az általuk közrefogott egyéni fohászokat. A „Benned találok menedéket” közös nevezője alapján azt is mondhatnánk: ami a kisebb gyűjteményekben már megvolt, az később a Zsoltárok könyvében is megjelent a szerkesztés nagyívűbb szintjén. Analógiaként megemlíthetnénk a Prédikátort. A „hiúságok hiúsága, minden hiúság” motívum a szerkesztő jóvoltából egyaránt megjelenik a könyv központi részének az elején (11,2) és végén (12,8), s a két vers éppúgy „tematizál”, mint a zsoltárok.

Teológiai szempontból felvetődik a kérdés: vajon a „védelemre lelni Istenben” formális használata a Zsoltárok könyvében milyen jelentésbeli árnyalatokat fejez ki? E kérdés annál bonyolultabb, mivel az idézett szófordulatot már csak kegyes kliséként vagyunk képesek érzékelni. De a szélében-hosszában elterjedt ismeret, mely egykor a mindennapi használatból vette eredetét, még mindig feltárható, ha figyelembe vesszük, miként jelenik meg Izrael életében a zsoltárokon kívül. Meglepődhetünk, hogy azok, akik védelemre leltek Istenben, különböző nevekre hallgatnak, mint pl. „a nép szegényei” (Iz 14,32), „a szegények” és „nincstelenek” (Iz 25,4), „(az Úr) népe”, „Izrael fiai” (Jo 4,16) és „(az Úr) fiai/gyermekei” (Péld 14,26). Ugyanakkor az Istenben való menedék keresésének természetsszerű ellentéte a megkísértettség, mint pl. Júda esetében, aki a fáraónál keresett oltalmat (Iz 30,2), a hamis reménykedés „a bálványok tömegében” (Iz 57,13) vagy az esztelen ráhagyatkozás „az oltalmazó hazugságokra” (Iz 28,15.17).

A „menedéket keresni” motívum pozitív módon sokféleképpen jut kifejezésre. Amint a borz búvóhelye a szikla (Zsolt 104,18; vö. MTörv 32,37), úgy Isten a mi „sziklánk”, „erődünk”, „várunk”, „pajzsunk” az ellenségek ellen (Péld 30,5; Náh 1,7; Jo 4,16), „menedék eső elől (Jób 14,8; Iz 25,4), „árnyékul” szolgáló sátor a nappali hőség ellen (Iz 4,6; vö. Bír 9,15). Az Iz 25,4 az imént említett képek teljes színgazdagságát egyetlen versben összegzi: „Menedék lettél a szegénynek, szorongatottságában társa a szűkölködőknek; menedéke viharban, árnyéka a forróságban”.

A panaszdalokban az „Istenben menedékre találni” motívumot a hétköznapi tapasztalatból származó képek szemléltetik: védelem hirtelen támadt viharban, gyötrő hőségben, az ellenség támadásában. Az ember hasonlít a sziklák közé menekülő állathoz vagy a

kotlóstyúk szárnyai alatt oltalmat kereső csibékhez. S e szóképek használta közben az imádkozó bevallja saját erőtlenségét az életet fenyegető erők megfékezésében vagy elhárításában. Ahelyett, hogy az embert próbára tevő hatalom megtorlásáért imádkozna, nagy általánosságban elfogadja, hogy a teremtésben az emberi törekénység egzisztenciánk természetéhez tartozik, és helyénvalóbb alkalomról alkalomra védelmet, menedéket, fennmaradást, túlélést kérni Istentől, míg a vihar el nem ül. A zsoltáros nem kíván feltűnő csodákat, inkább isteni közelséget óhajt, mint egy sziklát a pusztai vándorlásban, egy kőszálat, amely árnyékot ad, pajzsot, elrejtő helyet vagy várat, amely feltartóztatja az agresszort.

A visszafizetésnek a zsoltárokból szóhoz jutó vágyát ennek az intenzív erőtlenségnek a hátterében kell szemlélnünk, mintsem a hatalom önző vagy bosszúálló akarásában (vö. átokzsoltárok). A zsoltárok panaszainak „tematizálása” széles látóhatárát nyitja meg olyan további kijelentéseknek, amelyeket teológiaiilag úgy kell értékelnünk, mint erőforrásainkat és erőtlenségeinket. Jézus Krisztus feltámadása után ugyanezeket az imádságokat a hitnek abban a bizonyosságában mondjuk már, hogy Isten igazsága döntő győzelmet aratott a gonoszság, a gyengeség és a halál jelen tapasztalata felett. Egyet kell értenünk Szent Jeromossal: „Aki nem vesz tudomást az Írásokról (ti. az Ószövetségről), az nem akar tudomást venni Krisztusról sem.”

AZ ABORTUSZ AZ ÓKORI ZSIDÓ, RÓMAI ÉS A KORAI KERESZTÉNY FORRÁSOKBAN



SZÉCSI JÓZSEF

I. Ókori zsidó források az abortuszról

I. Semót 21,22–25

A zsidóságnak a héber Biblián belül is alapvető könyvgyűjteménye a Tóra, Mózes öt könyve. Mózes második könyve, a Semót (Nevek – görögül Exodosz, – latinul Exodus) közöl egy olyan szöveget, mely rávilágíthat a bibliai kor zsidóságának abortusszal kapcsolatos álláspontjára. A szöveg az ún. Szövetség Könyvében található (2Mózes 20,22–23,19). Ezen anyag egy zsidó törvénygyűjtemény.

A Szövetség Könyvének nevezett törvénygyűjtemény a Sínai elbeszélésben van, melybe utólagosan illesztették be. Elnevezését az 2Mózes 24,7-tel való összefüggéséből kapta: Mózes átvette a Szövetség Könyvét és felolvasta a nép előtt. A törvénykönyv jellegzetessége, hogy nem ismeri a királyt, a hivatalos bírákat és a papságot. A királyságot megelőző időszakra utal, de feltételezi a letelepedett életmódot, a földművelést és a nagy jószágokon alapuló gazdagságot. Ezért magját a bírák korából vagy a kora királyság időszakából eredeztetik.¹

A szövegek egy része korábbi eredetű is lehet, régebbi törvénytörvények hatását mutatva. Ilyen hatások jöhetnek a Hammurabi Kódexből, a Hettita és az Asszír Kódexből is. A Szövetség Könyvének anyaga talán polgári büntetőtörvénynek látszik, mégis tudjuk, hogy a zsidóság számára ez a törvény jelentette a vallási és erkölcsi élet törvényeit is, egymástól nem szétválasztva, hanem egy természetes egységben. A törvény alapvetően Istennek az

¹ Rózsa H.: *Az Ószövetség keletkezése*. Budapest 1986, 201–202.

emberrel kötött szövetsége. Tehát a Szövetség Könyve nem egyszerűen a zsidó polgári jog egy szelete.

A Biblia egyetlen abortuszvonatkozású szöveget közöl (2Mózes 21,22–25):

22. Midőn tusakodnak férfiak és egyikük meglök egy viselős asszonyt, és így megszüli gyermekét, de nem történik baj, bírsággal bírságotlasson meg, amint kiveti rá az asszony férje, és adja meg a bírák útján.
 23. De ha baj történik, akkor adj életet az életért,
 24. szemet adj szemért, fogat adj fogért, kezet adj kézért, lábat adj lábért,
 25. égetést adj égetésért, sebet adj sebért, kelevényt adj kelevényért!

A 2Mózes leír egy esetet, és alkalmaz egy bizonyos jogi alapelvet. Az asszony talán az egymás ellen küzdők egyikének a felesége volt. Az 5Mózes 25,11–12 esete megvilágíthatja szövegünket: „(11) Ha férfiak verekednek egymással és egyiknek a felesége odamegy, hogy a férjét kiszabadítsa annak kezéből, aki veri, és odanyúl a kezével, hogy megragadja annak szeméremtestét, (12) le kell vágni az asszony kezét irgalom nélkül.” Tehát a feleség beavatkozását a törvény korlátozza.

A Hammurabi Kódex (209–14), az Asszír Kódex (21,50–53) és a Hettita Kódex (17–18) egy olyan esetet rögzít, amikor egy férfi ütleget egy nőt vagy verésével abortuszt idéz elő.

A Biblia szövege az abortusszal foglalkozó helyet megelőzően két esetet ír le:

- 2Mózes 21,18–19: „(18) Ha férfiak összevesznek és az egyik úgy megüti a másikat kővel, vagy az öklével, hogy az nem hal meg ugyan, de ágynak esik: (19) ha fölkel, és botra támaszkodva tud járni, maradjon büntetlen, aki megütötte. Csupán a fekvés idejére adjon kártérítést, és gyógyíttassa meg.
 2Mózes 21,20–21: (20) Ha valaki rabszolgáját vagy rabnőjét úgy üti meg bottal, hogy az meghal a keze között, annak bűnbódnia kell. (21) De ha egy-két napig még életben marad, ne bűnbódjék az ura, hiszen a saját pénzéről van szó.”

Az abortusz kérdésében a Szentírás nem a nőt ütlegető férfi egyszerűbbnek látszó esetét ábrázolta. Az exodusi abortusz-szövegben az ütések célpontja az egyik férfi, az esetlegesen bekövetkező abortusz nem szándékos tett. A zsidó törvényhozásban aki valakinek kárt okoz, azt meg kell büntetni.

A zsidó jog különbséget tett a szándékosan okozott halál és az Isten cselekvése által bekövetkezett halál között. Ha a halál Isten beavatkozása, akkor az emberi közvetítő részére ún. menedékhelyet biztosítottak, amíg a vérbosszuló haragja alább nem hagyott.

- 2Mózes 21,12–24: „(12) Ha valaki úgy megüti valakit, hogy az belehal, akkor halállal kell bűnbódnia. (13) De ha nem szándékosan ölt, hanem Isten akaratából esett a kezébe, akkor kijelölök olyan helyet, ahová elmenekülhet. (14) Ha pedig valaki szántszándékkal tör a felebarátjára, és orvul öli meg, az ilyet oltáromtól is vidd el, és haljon meg!”.

A 5Mózes 19,1–7 tisztázni óhajtja a szándékos és a véletlen kérdését:

„(1) Amikor Istened, az Úr kiirtja azokat a népeket, amelyeknek a földjét neked adja Istened, az ÚR, és te birtokba veszed és letelepszel városaikban és bázisaikban, (2) jelölj ki három várost országodban, amelyet Istened, az Úr, ad neked birtokul. (3) Készíts hozzájuk utat és oszd három részre országod határát, amelyet örökségül ad neked Istened, az ÚR. Hadd meneküljön oda minden gyilkos. (4) Életben maradhat az oda menekülő gyilkos abban az esetben, ha nem szándékosan öli meg embertársát, és nem gyűlölte azelőtt. (5) Ha valaki elmegy az erdőbe embertársával fát vágni, és a favágás közben meglendül a keze a fejszével, a vas lerepül a nyeléről, és úgy eltalálja embertársát, hogy az meghal, akkor meneküljön a városok egyikébe, hogy életben maradjon. (6) Mert ha a vérbosszuló rokona lángra lobbant és üldözőbe veszi a gyilkost, utolérheti a hosszú úton és megölheti őt, pedig nem méltó a halálra, hiszen nem gyűlölte azt azelőtt. (7) Ezért parancsolom meg neked, hogy jelölj ki három várost.”

Tehát ha egy férfi fát vág és a fejsze vasa lerepül a nyeléről, és úgy eltalálja embertársát, hogy az meghal, akkor a favágónak joga van az ún. menedékhelyhez. Vagyis Isten akarata a véletlen halál, és ezért a favágó nem büntethető.

Az Exodus abortusz-szövegében sem lehet semmiféle büntetést kiróni, ha az nem lenne szándékos, e gondolkodásmód szerint. Talán arról van szó, hogy bár az abortusz okozása nem volt szándékos, de egy rosszból, a verekedésből származott. Ez tehát a felelősség a verekedésből adódó kárért. Tehát a szöveg a kárt nem tartja szándékosnak, de nem is minősíti isteni tettnek. A verekedő férfi nem Isten akaratának közvetítője.

A szöveg szerint, ha az anya idő előtt szülte meg gyermekét, vagyis koraszülés következett be, akkor pénzbírságra ítélték az elkövetőt. Azonban, ha baj történt, vagyis a gyermek meghalt, vagy nyomoréknak született, illetve az anya halt meg vagy lett nyomorékká vagy baj történt a gyermekkel és az anyával is, akkor a lex talionis alkalmazták (a hasonlóval való viszonzás törvénye). Tehát a magzat tudatosan előidézett halála gyilkosságnak számított. A magzatot tehát teljes jogú embernek ismerték el.

A későbbi zsidó magyarázatok irodalom napjainkig a lex talionis vizsgált szövegünkben pénzbírságként értelmezi. Úgy érezzük, hogy ez későbbi értelmezés, hiszen Josephus Flavius szövegünkkel kapcsolatban egyértelműen mondja: Ha az asszony belehal a rúgásba, akkor a tettes lakoljon halállal, mert a törvény ezt parancsolja: életet életért!

A lex talionis, a szemet-szemért elv, a hasonlóért hasonlóval való törlesztés. Nem lehetett azonban alkalmazni egy abortuszért abortuszt elvet. A lex talionis elve inkább a nomád társadalmakra jellemző, míg a bírság, a kártérítés a földművelő közösségek jogalkotását mutatja. A zsidó jogalkotás egy fejlődő szakaszában lehetünk, hiszen az 1Mózes 4,23 még így ír: „Meggyilkolom megsebzőmet, gyermeket is, ha megüt”. Jelen korunk jogalkotása sokszor kíván életért életet: pl. halálbüntetés gyilkosságért.

A Hammurabi Kódexben (209–14) az elvetélés okozásáért kirótt büntetés sose haladja meg a 10 sékelt, az asszony haláláért járó kártérítés (ha rabszolga volt), egy ezüst mina harmad része (mely 20 sékellel lenne egyenértékű). Ugyanez áll az Asszír Kódexre is, bár ott a büntetések szigorúbbak voltak. Az ókori keleti jogban tehát enyhébb volt a magzat, mint az anya haláláért járó büntetés.

A 2Mózes 21,22–25 nem beszél az anya által előidézett abortuszról. Az ókori keleten az Asszír Kódexben maradt fent egy törvény, mely az anya által előidézett abortuszt karóba húzással és a temetés megtagadásával büntette (Asszír Kódex 53). Minden valószínűség szerint büntetendő cselekmény volt ez a zsidóságnál is.

Most pedig vizsgáljunk meg néhány, az elmúlt másfél évszázad alatt Magyarországon megjelent zsidó Tóra-kommentárban szereplő magyarázatot:

1. *C'énób-Urenób. jiddisből ford. Büchler Zsigmond. Dunajská Streda 1928. 262.*

A Cene-rene, helyesebben a C'enná ur'enná vallási olvasmány, jiddisül íródott, a Tóra hetiszakaszait magyarázza. Először 1660-ban jelent meg, szerzője Jákob ben Jichák Ás-k'názi a Lublin melletti Janówból. A zsidó nő rendes olvasmányává lett. Vonatkozó részünket a Cene-rene így kommentálja:

„Azért mondja, amint kiszabja az asszony férje és nem maga az asszony, mivel a gyermek voltaképpen a férjé, az asszonynak csak gondozás, ápolás és nevelés céljából adatott át a gyermek bizonyos időtartamra. Ha a férj túlságosan sokat követel a gyermekért, akkor a bíróság ítéletére bízzák a bírság nagyságának megszabását. Ha a nő is elhal a lökés következtében, egyes bölcsek nézete szerint halállal bünbődjék az aki megölte, mások azonban oda vélekednek, hogy miután itt csak gondatlanságból elkövetett és nem szándékos emberölésről van szó, nem jár érte halálbüntetés, hanem a bíróság kiszab rá belátása szerinti pénzbírságot.”

2. *Bloch Mózes: Exodus. Buda 1840.*

(23) Minthogy nyilvánosan csak a gyilkosságnál tiltatott meg a bűnnek pénzzel való megváltása (Számok 35,31), itt hihetőleg nem tulajdonképpeni visszatérítéssel (talio) van szó, kivált minthogy az ide sorozott esetekben az gyakran lehetetlen is, mint pl. ha vak ütné ki valakinek a szemét. Az értelem tehát csak az lehet, hogy a nevezett tagoknak a bírák által meghatározandó értéket fizesse (Bává Kámá 83,1). Különös a Solon által e tárgyban hozott törvény, mely Diogenes Laertiusnál (Kr. u. III. sz.), a Liber I. cap. II. n. IX.-ban így hangzik: „Ha valaki félszeműnek szemét kiüti, annak mind a két szeme világát vegyék el.”

3. *Deutsch Henrik: Exodus. Budapest 1887.*

(22)

- az „és elvesznek magzatjai” jelentése: idő előtt szül
- a „de egyéb baja nem lesz” mondatrész az asszonyra vonatkozik
- a „büntetve büntetessék meg” kifejezés pénzbírságot jelent
- az „és adja meg a bírák ítélete szerint” kifejezés azt jelenti, hogy az aki a kárt okozta, adja a pénzbírságot, melyet a megsértett asszony férje reája vetett a bírák ítélete szerint
- a „de ha baja lesz” az asszonyra vonatkozik, ti. ha meghal
- a „szemet szemért” kifejezés a hagyományos magyarázat szerint úgy értendő, hogy a törvény szerint az, aki valakinek a szemét megsérti, szeme hasonló megsértésével büntetendő meg, de mivelhogy ez lehetetlen, hogy a büntetés éppen oly mértékben vitessék rajta végbe, amint ő sértette meg felebarátját: azért pénzbírsággal büntetendő meg

4. *Hertz J. H.: Exodus. Budapest 1940.*

(22) lehet, hogy az asszony véletlenül állott a verekedők közelében, vagy pedig iparkodott őket szétválasztani. A „bíróság kivetése szerint” kifejezés jelentése: Ha a férj nagyon nagy összeget követelt, a bíróság állapította meg a fizetendő összeg nagyságát.

(23) az „ember emberért” annyit jelent szó szerint, hogy lelket lélekért. A rabbik szerint, mivel itt nem volt szándékos emberölés, pénzbeli jóvátételt kell csak fizetni. Az, hogy a „lelket lélekért” csak jogi kifejezés és csak annyit jelent, hogy „méltányos jóvátétel” (Mechiltá), látható a párhuzamos részből (3Mózes 24,18), amely azt mondja: És ha agyonüt állatot, fizessen lelket lélekért.” Ez feltétlenül azt jelenti: „megfelelő kártérítést”, mert máskülönben mindenki, aki megöl egy állatot, életével lakolna. Hogy minden kétség nélkül beigazolódjék, hogy a „lelket lélekért” csak jogi kifejezés és csak jóvátételt jelent, olvassuk el a 3Mózes 24,21-et: Aki agyonüt egy barmot, fizessen, és aki agyonüt egy embert, öllessen meg.

(24) a „szemet szemért” törvény – ius talionis – megvolt az ősi népeknél és megmaradt napjainkig, főbenjáró bűnösöknél. A Tórában is csak a gyilkosságnál valósították meg szó szerint a ius talionist: Ne fogadjatok el váltságdíjat a gyilkos lelkekért, aki el van ítélve halálra, hanem öllessék meg, mondja a Szentírás (4Mózes 35,31). Ebből világosan kitűnik, hogy más testi sértésekért, amelyek nem végzetesek, anyagi elégtétel jár a megsértett fél javára. A pénzbeli elégtételnek azonban igazságosnak kellett lennie és lehetőleg egyenértékűnek.

A református ún. Jubileumi Kommentár (A Szentírás magyarázata. Budapest 1968) így magyarázza szövegünket:

„Ha férfiak verekednek”, előfordul az is, hogy asszonyok jönnek oda a látványosságra vagy esetleg békítő közbeavatkozás szándékával. Megtörténhet ilyenkor, hogy egy terhes asszonyt ér ütés, ennek következménye pedig lehetett koraszülés. Ilyenkor a férj felléphetett kártérítési igényével, s ezt az igényt a bírának érvényesíteni kellett. Történhetett nagyobb baj is, pl. a koraszülött gyermek, vagy az anyja meghalt, ilyenkor súlyosabb volt az ítélet: a bíraskodásnak az alaptétele az, hogy életet életért kell adni. Ez a bevezetője a hasonlóan fogalmazott szemért törvénynek, amelyeket összefoglalóan lex talionis néven, a megtorlás jogszabályaként szoktak emlegetni, ellentétben a helyt nem álló ius talionis kifejezéssel, amely az önbíráskodásnak, a bosszúállásnak a jogalapja lenne.

2. Berésít 9,6

„Aki embervért ont, annak ember ontsa ki a véré, mivel Isten saját képmására teremtette az embert.” (1Mózes 9,6).

Ezen szöveg a lex talionis rövidített formájának látszik. A héber szöveg megengedi az „emberben”, „ember általi” olvasást is. Így magyarázható a szöveg „ember az emberben” értelemben is, tehát vonatkozhat az anya vagy egy harmadik személy által elkövetett abortuszra is. A 2Mózes 21,22–25 nem beszél ilyenfajta abortuszról. A 1Mózes 9,6 Noéhoz és fiaihoz, tehát zsidókhöz és nemzsidókhöz szólt. A szöveg értelmezhetőnek látszik az anya, illetve egy másik személy által elkövetett abortuszra is.

A zsidó írásmagyarázat a 1Mózes 6. fejezetében lévő Noénak és fiainak szóló isteni üzenetet, az ún. „Noé fiainak hét törvényét” olyan bűnnek tartja, mely nemzsidó szempontból is vétek. Ezekről a bűnöktől az ősember is tartózkodott a zsidó hagyomány szerint. Ezek az ún. természetvallásnak a törvényei. A zsidóknak a Tóra minden parancsát meg kell tartani, e hét törvényt azonban az ókorban a zsidók a közöttük élt vagy környezetükhöz csatlakozott nemzsidóktól is megkövetelték (Szánhedrin 65b):

- 1, a tulajdonjog megsértése,
- 2, az Istenkáromlás tilalma,
- 3, a bálványimádás tilalma,
- 4, a fajtalanság tilalma,
- 5, a vérontás tilalma,
- 6, a rablás tilalma,
- 7, az élő állatról levágott hús élvezetének tilalma.

3. Semót 20,13

Az 2Mózes 20,13: Ne ölj! – alkalmazható-e az önmaga vagy más által tudatosan előidézett abortusz elutasítására? Az abortuszt helytelennek lehet tekinteni a gyilkosság elleni parancs megszegése nélkül is. Ez a harmadik személy által előidézett abortusz miatti bírság. A 2Mózes 21,22–25-ben egy koraszülés van leírva, ahol csak bírságot kellett fizetni.

Hertz így magyarázza a hatodik parancsot: „Az emberi élet értéke azon a tényen nyugszik, hogy az ember ‘Isten képmására’ teremtetett. Egyedül Isten adja az életet és csakis Ő veheti el. Emberi lénynek szándékos megölése, kivéve a törvényszék által kiszabott halálos büntetésnél vagy nemzeti és emberi jogokért vívott háborúban, a legnagyobb bűn. A gyermek élete épp olyan szent, mint a felnőtt élete. A régi Görögországban a gyenge gyermekeket kitették, vagyis cserbenhagyták egy magányos hegyen, hogy elpusztuljanak. A zsidók ellenállása a gyermekgyilkossággal szemben sokáig megvetendő előítéletnek számított. »Bűnnek számít a zsidóknál egy gyermeket megölni«, így gúnyolódik Tacitus, római történetíró. A zsidó vallási eszmék hatása alatt az iszlámnak is nagy küzdelmet kellett eleinte folytatnia, hogy az elsőszülött leánygyermeket, régi szokás szerint, ne temessék el élve születése után. Kínában működő missziók ma is sok ezer pusztulásnak kitett csecsemő életét mentik meg évente.

A héber törvény pontosan megkülönbözteti a véletlen emberölést a szándékos gyilkosságtól. Megvédi a vérbosszútól azt, aki akaratlanul ölt meg valakit; de nem engedi meg a kiegyezést vagy a gyilkos életének pénzzel való megváltását. A zsidó erkölcs kiterjeszti a gyilkosság fogalmát és idesorolja mindazokat a cselekedeteket, amelyek veszélyeztetik embertársaik egészségét vagy jólétét, vagy bármely cselekedetnek elmulasztását, amely által embertársunkat megmenthetnők a veszélyből, a nyomorból vagy a kétségbeeséstől.”

A 2Mózes 20,13 alkalmazható az önmaga vagy más által tudatosan előidézett abortuszra. Egy fejezettel később, a 21,22–25-ben, már a magzati élet kioltását a lex talionis körébe sorolja a Tóra.

4. LXX Exodus 21,22–25

A Szövetség Könyvét nevezhetjük a palesztin tradíciónak, míg a Septuaginta szövegét alexandriainak. A héber szöveg görög fordítása a Kr. e. a III. században jelentős eltérést mutat a héberhez viszonyítva.

„Ha két férfi civakodik és megütnek egy asszonyt, és annak gyermeke még nincs kialakulva, akkor a tettesnek bírságot kell fizetnie, bírák becslése alapján a férj követelésének megfelelően. Ha azonban a gyermek már kialakult, akkor „életet az életért” fog fizetni.”

A fő különbség az, hogy a büntetések jelentősen különböznek a héber fordítástól. A héber szöveg elhatárolja a sikeres koraszülést a magzat, illetve az anya halálától vagy más sérülésétől. A görög szövegben a különbség a teljesen kialakult és a még ki nem alakult élet között van. Nincs említés az anya esetleges sérelméről. Halálos büntetést szab ki arra az esetre, ha a magzat már kialakult, ellenkező esetben a férj által egy meghatározott jóvátételt ír elő. A kialakult magzat abortuszát emberölésnek tekinti, a ki nem alakultét enyhébben bünteti. E szerint ez időben a törvény a magzatot „kialakulásától” tekintette emberi lénynek és nem születése pillanatától, amint az a héber szövegből következik.

A Septuaginta gyermeknek nevezi a kialakult és ki nem alakult magzatot is.

A Septuaginta a magzat kialakulásáról vallott elképzelésében egyezést mutat a görög, illetve az arisztotelészi gondolkodással a magzat státuszát illetően.

Arisztotelész szerint a magzat akkor válik teljes értékű emberré, amikor kialakul, mert akkor tölti el az emberi lélek. Kialakulása előtt nem alkalmas arra, hogy emberi lelket kapjon. Először vegetatív, majd érző lelke volt (*De generatione animalium* 2,3).

A zsidó gondolkodás nem választotta szét az embert testre és lélekre. A Septuaginta a kialakult magzat megölésére olyan büntetést szab ki, mint ami az emberöléssel jár, tehát teljes értékű emberi lénynek ismeri el.

Arisztotelész szerint a magzat kialakulása hímnemű magzatnál 40 nappal, nőneműnél pedig 90 nappal a fogamzás után megy végbe (*Historia animalium* 7,3). A Septuaginta nem közöl időhatárokat és nem tesz különbséget a hím- és nőnemű magzat között. A héber szöveg szerint, ha idő előtt megszül a nő a verekedés következtében, az egy kisebb baj, de ha egyéb veszedelem történik, akkor halálbüntetés járt, tehát a magzatot teljes értékű embernek tekintették. A héber szöveg nem tesz különbséget kialakult és nem kialakult magzat között, tehát bármilyen magzat haláláért halálbüntetés járt.

A héber és a görög szöveg arra utal, hogy az anya vagy más személy közreműködésével előidézett abortusz – tehát nem verekedés miatt – szintén gyilkosságnak tekintendő. A görög szövegben ez csak a kialakult magzatra értendő, míg a héberben nincs ilyen megkülönböztetés.

A Septuaginta szövege az alexandriai zsidóság abortuszról vallott tanításának alapszövege volt. Az Újszövetség írói a Septuaginta szövegét használják, amikor idéznek a Bibliából, az Ószövetségből.

A görög szöveg a kiformalódott magzati élet bármilyen módon történő elvételét gyilkosságnak tartja, és így a nem kiformalódott magzatot nem tartja embernek.

5. Alexandriai Philón

Alexandriai Philón (Kr. e. 25 – Kr. u. 41) zsidó filozófus „De Specialibus Legibus” c. munkájában azt állítja, hogy ha valaki terhes nővel dulakodik, és úgy megüti a hasát, hogy ezzel abortuszt idéz elő, bírsággal büntetendő (3,19,108–109). A bírságfizetés csak akkor áll fent, ha az idő előtt született kisgyermek még kiformálatlan volt. Ekkor voltaképpen az történt, hogy a természetet megakadályozták abban, hogy egy emberi lényt hozzon létre. Ha azonban a gyermek már kiformálódott, a támadónak meg kellett hálnia. Alexandriai Philón a méhben kiformálódott magzatot egy olyan tökéletes szoborhoz hasonlítja, amely csak arra vár a szobrász műhelyében, hogy kiengedjék a külső világra.

Alexandriai Philón esete a Septuaginta közlésének egy variációja. A magzat jogait részesíti előnyben az anya vagy az apa jogaival szemben. A bűnösnek fizetnie kell már azért is, amiért megakadályozta a természetet abban, hogy egy emberi lényt létrehoz hasson. Ha a magzat kiformálódott, akkor azonban meg kellett hálnia, mert embert ölt, jöllehet ez az ember még a természet műhelyében tartózkodott.

Alexandriai Philón amikor elítéli a gyermekek ún. kitételét, ezt a szöveget használja érvként. Mondja, hogy bár Mózes erről kifejezetten nem beszél, de ha a kiformálódott magzat meggyilkolására halálbüntetést szab ki, akkor a gyermek meggyilkolását születésük után nyilván tiltotta.

Alexandriai Philón elmondja, hogy néhány filozófus és orvos a magzatot az anya részének tekinti, amíg meg nem születik. Alexandriai Philón azt mondja, hogy tudnia kell az ezt állítóknak, hogy amikor a gyermeket világra hozzák és az anyától elválasztják, akkor egy olyan élőlény áll előttük, aki nem hiányol semmit sem ahhoz, hogy ember legyen belőle.

Alexandriai Philón a magzatot ún. kiformálódásától tekinti embernek, megölése ezután gyilkosságnak számít, az ún. kiformálódás előtt azonban nem.

6. Josephus Flavius

Josephus Flavius, a zsidó történetíró (Kr. u. 37–100) az Antiquitates-ben szintén az Exodus esetét vizsgálja az abortusz kapcsán, mégpedig a héber szöveget. Azt mondja, hogy ha valaki fellök egy terhes asszonyt, és így abortuszt idéz elő, annak bírságot kell fizetnie a bírói határozatnak megfelelően, mivel „csökkentette a sokaságot” (4,8,33). Ha azonban az asszony meghal, akkor neki is meg kell hálnia.

Figyelemre méltó a magyar fordítás és magyarázat: „Aki terhes asszonyt megrúg úgy, hogy koraszülés következik be, azt büntesse a bíró pénzbírsággal, mert a koraszülés miatt egy emberrel kevesebb jön a világra; az asszony férjének is fizessen a tettes kártérítést. De ha az asszony belehal a rúgásba, akkor a tettes lakoljon halállal, mert a törvény ezt pa-

rancsolja: életet életért!” (A zsidók története. ford. Révay József. Budapest 1980). A szöveghez Karsai György írt jegyzetet: „Josephus eltér a Biblia előírásaitól: Ott csak egyféle fizetésről van szó, akár meghal az asszony, akár nem, melynek nagyságát a férj állapítja meg (2Mózes 21,22–23)”.

Amikor Josephus Flavius a „Contra Apionem”-ben az abortuszról és a gyermek-gyilkosságról beszél, megkülönböztetés nélkül mondja, hogy ha egy asszony ezek bármelyikéért felelős, akkor „gyermekének gyilkosa lesz azáltal, hogy megsemmisít egy élőlényt és az emberi fajt csökkenti” (2,24).

Josephus Flavius szerint az asszony, akit a verekedő férfiak egyike megüt, halott gyermeket szül. Ezért csak pénzbürség jár. Tehát nem volt a magzatnak az anyával azonos jogi státusza, nem minősült a magzat embernek egészen születéséig.

7. Óhálót 7,6

A Talmud, a szóbeli tan, közel 3000 zsidó tanító, bölcs és rabbi nézetét és vitáját tartalmazza a törvényről, erkölcsről, vallásról, jogról és tudományról. Nem rendszeralkotó, nem dogmatikai kézikönyv, hanem inkább a tanházaknak készült anyag. A Talmud két részből áll, a Misnából és a Gemarából. Alapszövege a Misna, amit a Gemará magyaráz. A Gemará a Misna bővebb kifejtése, magyarázata. A Gemarát hívják Talmudnak is, illetve a Misnát és a Gemarát együtt nevezzük Talmudnak. A Misna a Kr. u. II. század, a Talmud pedig a Kr. u. V. század körül készült el. A Talmudnak két változata van, a palesztinai és a babilóniai. A babilóni a terjedelmesebb. A Misna mindkettőben ugyanaz, csak a Gemará más.

A Misna ismétlést jelent, a sánó, tanulni igéből. Tóra se beál-pe, a szóbeli tan törvénygyűjteménye, a Talmud legrégebbi rétege. Rabbi Jehúdi háNászi (Rábbi Rábbénú Hákadós) írta le és rendszerezte Kr. u. 220-ra a mai formájában a Misnát.

A Misna bemutat egy esetet, amikor engedélyezi a magzat életének elvételét az anya életének megmentése érdekében (Óhálót 7,6):

„Ha egy asszonynak szülési zavara van, az embrió benne feldarabolatik végtagról végtagra, mivel az anya élete elsőbbséget élvez a magzat életével szemben. Amint a feje (vagy a nagyobb része) kiemelkedik, nem lehet bántani, mert mi nem szüntethetünk meg egy életet egy másikért.”

Ezen szöveg szerint az anya elsőbbséget élvez a magzattal szemben. Ha a fej, vagy egy nagyobb testrész azonban kiemelkedik, ez a helyzet megváltozik. Ekkor áll elő, hogy az életet életért nem lehet megszüntetni.

Később néhányan meg akarták engedni a feldarabolást ilyen helyzetben is, a magzatot az anya „üldözője”-ként, jogtalan agresszornak tekintve skolasztikus terminológiával. A

magzat elleni támadás így jogos önvédelem lenne, és akkor is megengedhető, ha már a magzat ténylegesen emberszámba megy. Mások azonban erre az érvelésre azt mondták, hogy egy gyermeket nem lehet jogtalan agresszornak tekinteni. Ha egy anya üldöztetést szenved, úgy azt a Mennyből kapja.

Az Óhálót szerint a magzat nem számít embernek a szülés megindulása előtt, hiszen föláldozható az anya életének megmentése érdekében. A szülés megindulása után azonban teljes jogú emberrel állunk szemben.

8. Talmud

A 2Mózes 21,22–25 rabbinikus interpretációja szerint a férjnek akkor lehet kompenzációt fizetni a gyermek elvesztéséért, ha az anya életben marad. Egyébként a támadó halálos ítéletet kap az anya megöléséért, de nem bírságot fizet meg a magzat abortálásáért, mivel a zsidó jog szerint a halálbüntetés felmenti a bűnöst mindennemű bírság fizetése alól (Gittín 52b).

A Talmudban Rabbi Jismáel palesztinai böcs felsorolja az embrió megölését azon bűnök között, amelyekért a noéi törvények alá tartozók, vagyis a nemzsidók halálra ítéelhetők. Ez a tanítás a 1Mózes 9,6 értelmezésén alapszik: „aki kiontja az emberben lévő ember véré, annak a vére kiontatik” (Szánhedrín 57b).

A Talmud és Maimonides szerint a noéi rendelkezések az embrió megölését gyilkosságnak tekintik. Tehát bizonyos kétségek merülnek fel, hogy az egészségügyi abortusz szentesítése nemzsidókra is kiterjeszthető-e? A Tószáfót (Szánhedrín 59a) arra hajlott, hogy ne lásson különbséget ebből a szempontból zsidók és nemzsidók között (XI–XII. századi zsidó írásmagyarázat).

A Misna feltételezi, hogy az egyik élet feladása megmenti a másikat.

Ha egy várandós asszonyt halálra ítélnék, akkor a Misna úgy rendelkezik, hogy kivégzését csak akkor kell elhalasztani a gyermek megszületése utánra, ha az asszony már a „szülészékben ül” az ítélet kimondásakor. A Talmud ezt úgy magyarázza, hogy mihelyt a magzat kiszabadul normális méhbeli helyzetéből, önálló testnek tekinthető, amely nem áldozható fel. A szülés megindulása előtt azonban a gyermek az anya szerves részének tekinthető, amelynek osztoznia kell sorsában. Mihelyt azonban az anya a „szülészékben ül”, a meg nem született gyermek egy közbelső státuszt élvez: még nem ember, de már nem ölhető meg, ugyanakkor nem is „az anya része”, amelynek szétदारabolása úgy tekinthető, mint bármely szervé, amely veszélyezteti az életet. A vajúdás e szakaszában az anya életének veszélyeztetése önmagában nem elegendő ok a gyermek elpusztítására. Ha a gyermek nagyobbik része megszületik, a magzat emberi státuszt kap (Óhálót 7,6; Jeruzsálemi Talmud, Sábbát 14,4; Szánhedrín 72b).

A Talmud és a Midrás említ egy vitát Antonius császár és Rabbi Júda (a Misna összeállítója) között (Szánhedrín 91b és Genesis Rabba 34,10), amelyben a meglekésülés pillanata hol a fogantatáshoz, hol a test kialakulásához, hol a születéshez kötődik (végül is az első nézet maradt fenn). A Talmud is sok egymásnak ellentmondó nézetet jegyez fel arra vonatkozóan, hogy melyik pillanattól kezdve „érett a gyermek arra, hogy világra jöjjön, vagy arra, hogy részesüljön a halottak feltámadásában” (Szánhedrín 110b). Ezek a fogantatástól vagy a születéstől kezdve a körülmetélésig, illetve a beszéd képességéig, az „Ámen” válaszolásáig terjednek.

Van több olyan talmudi szöveg, mely aggádikus jellegű, nem jogi természetű. Beszélnek Rebeka ikreinek vitájáról az anyaméhben (Genesis Rabba 63,6) vagy Dávid születése előtti zsoldárszerzéséről (Beráchót 10a).

9. Szülési rendellenességek

Minden olyan magzatot, amely hamarabb jön a világra, minthogy életképes lenne, azaz „nem látja a napvilágot”, a Biblia és a Talmud néfel-nek nevezi. Jób 3,06: „Vagy miért nem lettem olyan, mint az elásott koraszülött, mint a világosságot nem látott csecsemők?” A zsoltárénekes a meztelen csigához hasonlítja, ami szétfolyva mozog hasonlóképpen, mint ahogy Arisztotelész nyomán „kifolyásról”: ekrüszisz-ről beszélnek, ha a magzat fogantatása utáni hetedik napig pusztul el, ha azonban a negyvenedik napig, akkor koraszülésről beszélnek: ektroszmósz. A Zsoltár 58,9 mondja: „Járjanak úgy, mint a csiga, amely széjjelmállik, vagy mint az elvetélt magzat, amely nem látott napvilágot!”. A Talmudban ez az ún. „kifolyás” a negyvenedik napig számít, és az asszonyt csak ennél hosszabb idő után tekintik terhesnek. Másrészről a néfel jogi fogalmát a méhen kívüli élet harmincadik napjáig terjesztik, ha a gyermek életképessége nem állapítható meg biztosan (Sábbát 135b).

A normális magzat idő előtti születésére, illetve az abnormális magzat születésére nem használják a szülés kifejezést, hanem azt mondják, hogy „az asszony elvesztett” egy néfel-t, talán azért mert feltételezik, hogy a vetélésnél hiányoznak a normális szülési fájdalmak (Niddá 38a). A rituális tisztaság megállapításához alapvető fontosságú annak eldöntése, hogy egy vérzés menstruáció vagy vetélés eredménye, mivel ettől függ, hogy konkrét esetben a menstruáció vagy a gyermekágyas nőre vonatkozó törvényeket ebben a tekintetben is pontosan be lehessen tartani. Az irányadó szempontot a Talmud részletes diszkussziói és megállapításai jelentenek, nem pedig az, hogy „beavatkozzon a házaselet legintimebb viszonyaiba.” (Niddá 38a).

Foglalkozik a Talmud torzszülöttekkel is. Mint az egész ókor, ismeri az ember által szült állatot, illetve fordítottját, ezt azonban a Talmud kifejezetten viccnek fogja föl (Niddá 23a). A Misna csak arról beszél, hogy egy asszony ha olyan magzatot hoz a világra,

amely úgy néz ki, mint egy állat vagy madár, a bölcsek véleménye csak abban különbözik Rabbi Meir véleményétől, hogy az olyan magzatot, amelynek nincs emberi testfelépítése egyáltalán nem akarják gyermeknek tekinteni, aminek következtében az asszonyra nem érvényesek a szülő nőre vonatkozó törvények.

Az ún. görög mülé fogalmát, melynek az ókorban nagy szerepe volt, a talmudisták nem ismerték. Oribasius mülé-ként egy elgennyesedett méhen kívüli terhességet ír le, melynek során a bél átlukadt és az asszony meghalt (Oribasius XXII,6). Feltételezése szerint a mülé betegség úgy jön létre, hogy egy bizonyos „vaktójas”, hoszper hüpénemion keletkezik, egy olyan képződmény, amely megtermékenyítés nélkül jön létre. A széltojas: énomosz – ánemosz vagy zefirtojas kifejezést Aristoteles a meg nem termékenyített madártojásra is használja (Historia animalium VII.§. 8.10.). A széltojas a Talmudban is előjön. Röviden *ruach*nak hívja, *szél*nek. A széltojást megkülönböztetik a néfeltől. A próféta (Izaiás 26,18) a hiábavaló munka jelképeként használja a széltojást: „Terhesek voltunk, vajúdtunk, de csak szelet szültünk: nem szereztünk szabadulást az országnak, és nem jöttek emberek a világra.”

10. Immanuel Jakobovits

Immanuel Jakobovits munkájában (Jewish medical ethics. New York 1975. 170–191.) a magzati étellel kapcsolatos álláspontját négy pontban fejt ki:

1. Addig a pillanatig, amíg a vajúdás első jelei nem mutatkoznak, a magzat az anyai szervezet része. Noha a rabbinikus vélemények konszenzusa szerint semmi határozott jogi előírás nem védi az életet, a terhesség mesterséges megszakítását morális alapon erősen elítélik, hacsak orvosi vagy esetleg más súlyos ok nem igazolja.

2. A szülés folyamata alatt, amíg a gyermek feje vagy a test nagyobbik része napvilágra nem jött, a gyermek élete még csökkent értékű, mindazonáltal fel van ruházva bizonyos mértékű emberi sérthetetlenséggel. Az élethez való jogát akkor lehet, illetve kell az anya érdekében háttérbe szorítani, ha a gyermek (és nem valamely betegség) az ami az anya életét veszélyezteti. Ebben a két fázisban az emberi élet szentségének bűnös megsértése lenne, ha hagynák az anyát meghalni (a fent említett körülmények között) a magzat elpusztításának megtagadása által.

3. Attól a pillanattól kezdve, hogy a gyermek nagyobbik része napvilágra jött, a legtöbb tekintetben emberi státuszra tesz szert és életének értéke gyakorlatilag azonos egy felnőttével. Azonban hacsak nincs egyértelmű bizonyíték arra, hogy a magzat kihordása a teljes kilenc hónapig tartott, a megszületett gyermek születésének 3 I. napjáig magzatnak számít. Ez a bizonytalanság felmenti az ilyen gyermek gyilkosát a főbenjáró bűn alól. Ez adja

a jogot az anya életének megmentésére a gyermek rovására, ha a gyermek feláldozása nélkül mindketten meghalnék, akkor azonban nem, ha várhatóan túlélne az anya halálát.

4. A teljes idejű terhesség után született gyermek – vagy egyébként életének első harminc napja után – minden tekintetben élvezi az emberi jogokat. Nem áldozható fel egy vagy akár több élet megmentése érdekében semmilyen körülmények között (eltekintve azoktól, amelyek a normális felnőtt élet feladására vonatkoznak).

Az elmondottak csak a gyermeknek az élethez való jogára vonatkoznak.

I I. Baruch Oberlander

Baruch Oberlander, pesti lubavicsi rabbi szerint: „A zsidó felfogás szerint nem helyes, ha egy nő azt mondja: azt csinálom a testemmel, amit akarok. Ugyanakkor a magzatot ez a felfogás nem tartja teljes, hanem lehetséges embernek. Ez azt jelenti, hogy az anya, mint kifejezett ember teljes ember, a magzat pedig csak potenciálisan az. Ebből az következik, hogy ha a magzat veszélyezteti az édesanya életét, megengedett az abortusz. Ha a terhesség korai szakaszában megállapítható, hogy a magzat bizonyos betegségeken szenved, bizonyos feltételekkel ugyancsak megengedett az abortusz.” (Hovanycz L.: Szabad-e bűzát vetni? Beszélgetés a Zsidó Tudományok Szabadegyeteméről. Népszabadság – folyóirat. Budapest, 2003. július 23. 12.)

12. A mai izraeli joggyakorlat

Az abortusz az izraeli törvények 316.§-a szerint tiltott cselekvés. Vannak azonban a törvény alól kivételek:

1. Ha a nő fiatalabb annál, mint amit a törvény előír a házasságkötéshez. Ez nőnél a 17. életév. Ha a nő 40 évesnél idősebb. Ennek indoklása: több a lehetőség beteg gyermek születésére.

2. Ha a terhesség bűncselekmény, erőszak következménye, vagy vérrokonsági kapcsolat áll fent (a lány apjától vagy testvérétől vár gyereket).

3. Ha valószínűsíthető, hogy a születendő gyermek fizikai vagy pszichikai károsodással jönne világra.

4. Ha a terhesség az anya életét veszélyezteti, vagy az anyának súlyos fizikai vagy pszichikai károsodást okozna.

Korábban érvényben volt az ún. szociális indikáció, ezt azonban 1977-ben módosították, illetve 1980. január 3-án eltörölték. Ezen törvény kiterjedt a családi, szociális, társadalmi, társasági, környezeti nehézségekre is.

Az orvos végezhet külön engedély nélkül abortuszt, ha az anya életét meg kell menteni.

Ha egy nő abortuszt akar, akkor egy bizottság elé kell mennie, mely bizottság háromtagú. Az egyik tag szakorvos, a másik szintén orvos, de lehet bármilyen területről, a harmadik pedig egy ún. szociális munkás. A szociális munkás végezhet környezettanulmányt, a bizottság hívhat tanúkat, megvizsgálhat okmányokat. Az abortuszt csak az egészségügyi miniszter által elismert intézetekben lehet végezni, otthon, privát kezelésen nem. Abortusz előtt a nő beleegyező nyilatkozatot ír alá. A férjtől nem kell beleegyezés, nem szükséges. A kiskorú lány – 18 év alatti – abortuszához a szülők beleegyezése nem kell. (Az arab lakosság körében előfordul, hogy megölik a lányt, ha megtudják, hogy gyermeket vár, a szegénység miatt.) Az abortusz ingyenes, ha az orvosi szempontból indokolt, tehát, ha az anya egészsége, vagy a magzaté igényt kívánja. Más esetben fizetni kell.

Olyan fogamzásgátló szerek, melyek abortuszt idéznek elő, szabadon használhatók. Ezt az ún. családtervezési intézet, szervezet keretében használják föl Izraelben.

13. Összefoglaló

1. A Semót 21,22–25 szerint, ha az anya idő előtt szülte meg gyermekét, vagyis sikeres koraszülés következett be, akkor pénzbírságra ítélték az elkövetőt. Azonban ha baj történt, vagyis a gyermek meghalt, vagy nyomorékként született, illetve az anya halt meg vagy lett nyomorékká, vagy baj történt a gyermekkel és az anyával is, akkor a lex talionis alkalmazták. Tehát a magzat tudatosan előidézett halála gyilkosságnak számított. A magzatot tehát teljes jogú embernek ismerhették el fogantatásától kezdődően.

2. A Bérésít 9,6 vonatkozhat az anya vagy egy harmadik személy által elkövetett abortuszra is. A szöveg a lex talionis rövidített formájának látszik, így gyilkosságként értelmezi a magzati élet kioltását.

3. A Semót 20,13 alkalmazható az önmaga vagy más által tudatosan előidézett abortuszra. Egy fejezettel később a 21,22–25-ben a magzati élet kioltását a lex talionis körébe sorolja a Tóra.

4. A LXX Exodosz 21,22–25-ben a kiformalódott magzati élet bármilyen módon történő elvétele gyilkosságnak tartja, és így a nem kiformalódott magzatot nem tartja még embernek.

5. Alexandriai Philo a magzatot ún. kiformalódásától tekinti embernek, megölése ezután gyilkosságnak számít, az ún. kiformalódás előtt azonban nem.

6. Josephus Flavius szerint az asszony, akit a verekedő férfiak egyike megüt, halott gyermeket szül. Ezért csak pénzbírság jár. Tehát nem volt a magzatnak az anyával azonos jogi státusza, nem minősült a magzat embernek egészen születéséig.

7. Az Óhálót 7,6 szerint a magzat nem számít embernek a szülés megindulása előtt, hiszen feláldozható az anya életének megmentése érdekében. A szülés megindulása után azonban teljes jogú emberrel állunk szemben.

8. A Talmud szerint a magzat az anya része a 9 hónapos terhesség utáni szülés megindulásáig.

Az Exodus 21,22–25, a Genesis 9,6 és az Exodus 20,13 a magzati élet szándékos kioltását gyilkosságnak tartja. Így a magzati létet fogantatásától embernek ismeri el: A Septuaginta és Alexandriai Philón a magzatot ún. kiformálódásától tekinti embernek, tehát nem a fogantatásától. Josephus Flavius és a Misna szerint a szülésig nem minősül a magzat embernek. A zsidóságnak a magzati életéről alkotott felfogása a héber Szentírásban egységesnek látszik. Ez az egység azonban legkésőbb a hellenisztikus időszakban, a Kr. e. III. századtól felbomlik.

Kezdetben tehát a zsidóság a magzati életet fogantatásától kezdve sérthetetlennek tartotta. A hellenisztikus zsidó írásmagyarázat már csak a méhben ún. kiformálódott magzatot tekinti sérthetetlennek. Josephus és a Misna álláspontja, miszerint a magzat születésétől, illetve a szülés megindulásától tekinthető embernek, időtállóbb zsidó magyarázatnak bizonyult. A Talmud a magzatot a 9 hónapos terhesség utáni szülés megindulásáig az anya részének tekinti, bár megkülönböztetést tesz a 40. napig tartó és az azt követő magzati élet között.

Tehát Kr. e. legkésőbb a III. századig a zsidó gondolkodás a magzatot önálló embernek tekinthette. Ettől kezdve a magzatot az anya részének tartja egészen a születéséig.

A szándékos abortusz előidézése teljesen idegen lehetett az ókori zsidó nő, zsidó család számára. Talán ezért nem volt szükséges külön törvényben ezzel a kérdéssel foglalkozni. A zsidóság a meddőséget rossznak, átoknak tekinthette. Egy zsidó lány legnagyobb reménye az lehetett, hogy esetleg ő szüli meg a messiást. Az alapbeállítottság az élet egészséges elfogadása volt, annak az életnek az elfogadása, mely Isten képmása volt, még akkor is, ha az számunkra nem tökéletes. A zsidóság vallási és erkölcsi mércéje legalább olyan magas volt, mint szomszédaié, pl. az asszíroké, akiknél a szándékosan előidézett abortuszért halálbüntetés járt.

Végezetül figyeljünk a Szentírás néhány helyére, mely a magzati élet tiszteletére szólít fel. Tekintsük ezeket úgy, mint teológiai érveket:

Sámsonról így ír a Bírák könyve (13,5): „Istennek szentelt lesz az a gyermek már anyja méhében.”

Jób így beszél (13,15): „Nem az alkotta-e őt, aki engem az anyaméhben? Nem ugyanaz formált-e bennünket az anyaióban?”

A Zsoltár 71,6 mondja: „Te hoztál ki anyám méhéből.” Szép a Zsoltár 139,13: „Te szóttél engem anyám testében.” (IMIT Szentírás. Budapest 1907), más fordításokban: „Te takargattál anyám méhében.”

Izaiás így beszél (44,20): „A Te alkotód, aki megformált az anyaméhben”, vagy később (49,1): „Már anyám méhében elhívott engem az Örökkévaló.”

II. Ókori római források az abortuszról

Amikor a kereszténység előtti zsidóságtól a római világ felé indulunk el, bizonyos hasonlóságokat fedezhetünk fel a fetus-ra vonatkozó törvények megközelítési módjában. A római törvényekben a fetus-t soha nem tekintették a jog tárgyának a szó teljes értelmében, mivel nem rendelkezett azzal az autonómiával, ami szükséges volt ahhoz, hogy emberi lénynek lehessen tekinteni. Nem lehetett embernek nevezni, csak *spes animantis*-nak². Az anya részének tekintették, miként a zsidóság törvényében. *Partus enim antequam edatur mulieris potio est vel viscerum.* (Mielőtt megszületik a magzat, az anya része vagy darabja.)³ A római törvény azonban – talán inkább, mint a zsidó törvény – elismerte a fetus helyzetének kétértelműségét. Bár nem tekintették saját jogán emberi lénynek, mivel azonban valójában az lesz, bizonyos törvénykezési hatások kapcsolódtak hozzá, mint például az örökösödés joga, ami a korai római időkre nyúlik vissza.⁴

I. A „*jus gentium*” és a „*fetus-anima*”

Két dolog befolyásolhatta a törvény ítéletét, hogy a fetus-t az anya részének tekintsék. Az egyik jogi, a másik filozófiai megfontolás volt. A jogi faktor a *jus gentium* (népek joga) volt. A zsidóság törvénykezése a fetust az anya részének tekintette születésig. Ezt az ítéletet más népek is osztották, és ez egy általánosan elfogadott nézetnek, *jus gentium*-nak volt tekinthető. Egy személy jogalanyi mivoltának kezdetét általában a születés időpontjával azonosították. A filozófiai alapot erre a sztoicizmus szolgáltatta, mely rendkívül befolyásos filozófiai irányzat volt a Római Köztársaság idején. A sztoikus filozófia szerint a gyermek nem kapott még animát (lélek) a születésig, vagyis pontosabban addig a pillanatig, amikor

² *Digestorum seu Pandectarum Justiniani* I 1,8,2: „*spes animantis*” (élő reménység); D. 25,2,9,1: *Partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur.* (Mielőtt a magzat megszületik, nem lehet embernek hívni.)

³ *Digestorum seu Pandectarum Justiniani* 25,4,1,1. Mielőtt megszületik a magzat, az anya része vagy darabja.

⁴ *Digestorum seu Pandectarum Justiniani* 28,6,10,1.

el nem kezdett lélegzeni.⁵ Addig az anya részének tekintették, és gyakran hasonlították a fán érő gyümölcshez. A gyümölcs a fa része volt mindaddig, amíg le nem esett, vagy le nem szedték.

E két befolyásos tényező ellenére volt olyan hatás is, mely abba az irányba mutatott, hogy egyre több és több jogot tulajdonítsanak a fetus-nak. Csak jóval később, a kereszténység idején jött létre bizonyos megbékélés a két különböző tendencia között. Hadrianus császár uralkodása idején dolgozták ki azt az alapelvet, miszerint a fetus-t megszületett gyermeknek kell tekinteni minden olyan esetben, amikor ez a megítélés a javára válna (*conceptus pro iam nato habetur quotiens de eis commodis agitur*)⁶. Amikor a törvény inkább ebbe az irányba mozdult el, azaz a fetus-t egyre inkább úgy kezelték, mint már megszületett gyermeket, megeremtődött az út az abortusz-ellenes büntető intézkedések bevezetéséhez. A zsidó törvénnyel ellentétesen ugyanis a római törvény nem tartalmazott büntető statutumot az abortusz ellen. Mielőtt a római törvénykezési gondolkodás felkészült volna egy ilyen statutum elfogadására, újabb fejleménynek kellett bekövetkeznie a gondolkodásmódban. Nevezetesen a *paterfamilias*-nak (családapa, a család atyja) a római társadalomban betöltött helyzetére és autoritására vonatkozó megítélés változásának. Nem annyira a fetus megítélése, hanem a *paterfamilias* autoritását illető törvényi felfogás magyarázta meg az abortuszra vonatkozó törvénykezés hiányát a korai római történelemben.

2. A „*paterfamilias*”

A római törvénykezési rendszer nem foglalkozott a családon belüli problémákkal.⁷ A *paterfamilias* kormányozta a családot, és a családon belül minden gyakorlati kérdésben politikai hatalomnak tekinthető befolyása volt. Ez kiterjedt élet és halál kérdéseire is (*ius vitae necisque*). Nem a civil hivatalokat, hanem a *paterfamilias*-t kellett tehát megkeresni az abortuszra vonatkozó ítéletek kérdésében. A család atyját pedig nem a civil jogok vezették családjá erkölcsi életének irányításában, hanem a *mos maiorum* (a nagyobbik szokás), azok a szokások, melyek őseitől hagyományozódtak rá. A polgári törvény uralta a társadalmat alkotó különböző családok közötti kapcsolatrendszert, de nem irányította az egyes családokon belüli életet. Így a *mores* (a szokások) megsértése a családon belüli házi ítélőszék elé került, ahol az apa volt a jogi hatalom. Amikor abortusz kérdése került elő, a *paterfamilias* rendelkezhetett el, vagy tilthatta meg azt, a *mos maiorum*-nak megfelelően.

⁵ Tertullianus: *De anima* 25,2.

⁶ *Digestorum seu Pandectarum Justiniani* 1,5,7;26.; 37,9,11; 38,16,7.

⁷ Palazzini J.: *Ius festus ad vitam. Urbanae* 1943. 22–34.

Hogy a *mos maiorum* pontosan mit tartalmazott az abortuszt illetően, azt ma pontosan nem tudjuk. Azt azonban állíthatjuk, hogy az apának nem volt önrendelkező hatalma gyermekei élete és halála tekintetében, legalábbis a már megszületett gyermekek esetében. Westermarck rámutat azonban arra, hogy Rómában – akár a szokásból vagy a törvényből következően – az apa megszabadulhatott fogyatékos gyermekétől.⁸ Seneca nyíltan állítja „mi elpusztítjuk szörnyszülött gyermekeinket, és megfojtjuk őket, ha gyengék, vagy természetellenesen formálódtak”, és hozzátette, hogy így cselekedni ésszerű dolog.⁹ Azt, hogy egy gyermek gyenge vagy nyomorék, csak a születés után lehetett eldönteni, így ez a felfogás nem vezetett általában abortuszhoz. Figyelembe véve ezt a gondolkodásmódot, nyugodtan feltételezhetjük, hogy a *mos maiorum* bizonyos körülmények között tolerálta az abortuszt, ha annak megkülönböztetés nélküli alkalmazását nem is engedte meg.

Úgy tűnik, hogy eredetileg nem létezett külső kontroll a paterfamilias felett abban az esetben, ha megsérült a *mos maiorum*. Amikor azonban a cenzori hivatal felállításra került, a család atyja a cenzorok felügyelete alá esett.¹⁰

Amennyiben igazolható ok nélkül elrendelt egy abortuszt, komoly kritika érhetne, mely negatív kihatással volt társadalmi és politikai szerepére. A római történelem folyamán a cenzor hatalma mindent meghaladó mértékben növekedett, egészen addig, hogy a legkisebb erkölcsi kihágásra is rendkívüli szigorúsággal reagáltak. Ez szoros kontrollt jelentett a paterfamilias felett is.

Az egyetlen abortuszfajta, mely mégis a törvény tárgya volt egy olyan rendszerben, ahol a paterfamilias-nak teljes hatalma volt családjá felett, az volt, amelyet az egyik család tagja egy másik családnak a tagján végzett el. Ez olyan törvényes megállapodás tárgya volt ekkor, ahol annak a családnak a paterfamilias érdekei voltak meghatározók, mely családnak a nő-tagján az abortuszt elvégezték. Amennyiben azonban az asszony egyetlen paterfamilias hatáskörébe sem tartozott – ami gyakran előfordult prostituáltak esetében – az abortuszt nem szabályozta törvény.¹¹

A rendszer, melyben a hatalom a paterfamilias kezében összpontosult, jól működött mindaddig, amíg a római család érintetlen maradt. Amikor azonban a család kezdett leépülni, az erkölcsi világ – mely komoly mértékben a családi autoritáson nyugodott – szintén összeomlott, és az erkölcsi szabadság korszaka indult el. Ekkor a családi élet és a paterfamilias hatalmának hanyatlásával új keletkezett, melybe a polgári jog beépült.

⁸ Westermarck E. A.: *Origin and Development of Moral Ideas*. London 1906. I:409.; és *Dictionnaire de Théologie Catholique: Infanticide 1718–19*.

⁹ Seneca: *De ira*. I,15.

¹⁰ Palazzini J.: *Ius festus ad vitam*. Urbanae 1943. 23.

¹¹ *Dictionnaire d'Archéologie Chrétien: Infanticide*.

Semmi nem indikálja, hogy az abortusz általános probléma lett volna a korai Rómában. Problematikussá vált azonban a Római Köztársaság vége felé, és ez belenyúlt a Római Császárság korába is, amit pogány írók és keresztény apologeták egyaránt tanúsítanak. A pogány szerzők panaszait azonban nem interpretálhatjuk teljes abortuszellenességgént. Cicero például panaszodik Atticusnak egy abortuszról, amit Tertulla, Cassius felesége és Brutus nővére követett el, de ugyanakkor azt mondja, hogy ő Caesar gyűlölt utódjának elpusztítását Cleopatra abortuszában szerette volna látni.¹² Panaszok azonban voltak az abortuszok ellen, és ezek száma növekedett a Római Császárság kezdetén. A nehézségek révén, amikor is egy bizonyos Corinna komoly veszélyben feküdt egy maga indukálta abortuszkísérlet miatt, Ovidius szenvedélyes tiltakozással lépett fel az abortusz ellen.¹³ Megkérdezte, hogy vajon mire jó az, ha az asszony megszabadul a háború veszedelmeitől, ugyanakkor pedig a fegyvereket saját maga ellen használja? Az asszony, aki kioltja a gyengéd kis életet önmagán belül, megérdemli, hogy meghaljon abban a háborúban, amit maga kezdeményezett. Amit ő tett, még Örményország dzsungeljeinek tigrisei sem tették volna meg; az anyoroslánnak sincs szíve megölni meg nem született kölykét; egy gyenge nő viszont megteszi ezt, de nem büntetlenül: maga is meghal a kísérletben. Körülbelül ugyanekkor Seneca e szavakkal fejezi ki tiszteletét anyja iránt, hogy soha nem pusztította el a „conceptas spes liberorum” (az eljövendő gyermekeket) méhében¹⁴. Tacitus elmondja, hogy Nero egy abortusz miatt száműzte Octaviát¹⁵, Juvenalis pedig vádolja a nemes asszonyokat az abortuszok miatt, valamint azért, hogy olyan más bűnökkel próbálják elrejtetni bujaságukat, melyek az abortuszt szükségtelenné teszik¹⁶. Az abortuszt elkövető nemes asszony példájaként Júliát, Augustus leányát nevezi meg. Arról panaszodik, hogy alig lehet nemes asszonyt gyermeket szülni látni, olyan sok sterilizáló drog van forgalomban, és sok olyan szer, ami elpusztítja a homines in ventre. Végül Suetonius meséli el egy másik Júliának, Titus leányának és Domitianus unokahúgának tragikus történetét¹⁷. Miután nagybátyja elcsábította, meghalt egy abortuszkísérletben, melybe nagybátyja maga kényszerítette. Ezek az utalások mutatják, hogy az abortusz elég elterjedt gyakorlat volt ahhoz, hogy a kor íróinak figyelmét és kritikáját kiváltsa¹⁸.

¹² Cicero: *Ad Atticum* 14,20.

¹³ Ovidius: *Amores* 2,14,5;35.

¹⁴ Seneca: *De consolatione ad Helviam matrem* 16.

¹⁵ Tacitus: *Annales* 14,63.

¹⁶ Juvenalis: *Satyræ* 6,386; 2,32–33; 6,594–97.

¹⁷ Suetonius: *Domitianus* 22.

¹⁸ Tertullianus: *Apologetica* 9,8.

3. Az infanticidium

Az abortusz nem volt olyan gyakori Rómában, mint az infanticidium (gyermekgyilkosság). A Hastings' Encyclopedia cikkének szerzője fenntartja véleményét, hogy az embrió elpusztítása egyetlen népnél sem vált általános társadalmi szokássá, ami azonban nem mondható el az infanticidium-ra vonatkozóan¹⁹. A cikk szerzője az ősi Itáliát mondja egyik olyan helynek, ahol ez szokásban volt. A paterfamilias, ahogy azt már láttuk, abszolút hatalommal rendelkezett a család felett, és ez kiterjedt az újszülöttek elfogadására vagy elutasítására is. Seneca azt mondta, hogy ésszerűnek tekinthető a deformált vagy gyenge gyermekek elutasítása, és úgy tűnik, hogy a leánygyermekek gyakran estek az utóbbi kategóriába. Egy leánygyermek felnevelését az ősi társadalmakban sokszor költséges luxusnak tekintették. Pogány és keresztény szerzők egyaránt tanúsítják, hogy az infanticidium elterjedt volt, és nem korlátozódott a deformált vagy gyenge gyermekekre. Az infanticidium fogalmát azonban ki kell egészíteni a nem kívánt gyermekektől való megszabadulás újabb módszereivel, a veszélynek kitettséggel és az elhagyatással. Azok a szülők, akik nem tudták rávenni magukat, hogy újszülött gyermeküket „vízbe fojtsák”, talán kevésbé vonakodtak a fenti módszereket választani, hogy megszabaduljanak a nem kívánt gyermektől. A kitettség klasszikus példája volt, melyre reményteljesen utalhattak, Romulus és Remus mitológiai története. Nincs azonban okunk azt hinni, hogy rajtuk kívül a többi gyermekkel jobban bánt volna az állatvilág, mint amilyen bánásmódot azok szüleiktől kaptak volna. Sokukat felfalták az állatok, ami a halálnak nem kevésbé borzalmas módja lehetett, mint amit a szülő alkalmazott volna. Azok pedig, akiket olyan helyeken hagytak el, ahol emberek találhattak rájuk, nem minden esetben tekinthették megmentőiket jótevőiként. A megtalálókat gyakran önző érdekek motiválták, és csak abban voltak érdekelve, hogy a gyermekeket törvénytelen célokra használják.

Könnyen lehetne arra az eredményre jutni, hogy a fetus adott törvényi státusza miatt az abortusz általánosabb jelenség volt, mint az infanticidium. Ha azonban figyelembe vesszük a paterfamilias újszülöttekre vonatkozó hatalmát és gyakorlatát, nem világos, hogy az újszülött vajon nagyobb törvényi védetség alatt állt-e. Más okok is az infanticidium nagyobb gyakoriságát segítették elő. Az abortusz nem oldotta meg a deformált és gyenge gyermekek eseteit, hiszen az csak a születés után derülhetett ki. Az abortusz, ha idejében történt, akkor elrejtett olyan szabálytalanságokat, mint a házasságtörés és a paráználkodás. Megelőzhetett olyan aggodalmakat is, melyeket a terhesség következtében előálló formátlanodás kelthetett. Az anyára váró, abortuszhoz kötődő veszély azonban, éppúgy mint az akkor használatos metódusok hatékonyságának bizonytalansága, arra indította az asszonyo-

¹⁹ Encyclopedia of Religion and Ethics: Foeticide.

kat, hogy inkább a szülés utáni megoldást válasszák, amikor csak lehetséges volt. E tényezők együttese tette az infanticidium-ot és a gyermekek kiszolgáltatását gyakoribbá.

A Római Császárság korai napjaiban kísérlet történt a család megerősítésére a paterfamilias hatáskörének támogatásával, de a kísérlet eredménytelen maradt, legalábbis, mint az abortuszra és az infanticidiumra adandó válasz. Az állam még az első császárok idején is vonakodott büntető törvénykezést hozni az abortusz ellen. Valójában – Plutarkhosz szerint – az abortuszellenes törvénykezés a királyok koráig ment vissza²⁰. Az abortusz volt többek között a férj által elismert válóokok egyike. A törvényhozók a fetus jogai iránt is bizonyos érdeklődést mutattak, mivel megtiltották a halott terhes nő eltemetését mindaddig, amíg a fetus-t el nem távolították belőle. Plinius ezt Numa Pompiliusig vezeti vissza²¹. Cicero elbeszéli egy milesiai asszony esetét, akit halálra ítélték abortusz miatt²². A büntetés ebben az esetben azonban nem az abortuszért magáért volt, hanem azért, mert az anya elfogadta a megvesztegetést a többi örököstől, hogy kövesse el az abortuszt. A gyermek megszületése esetén az a végrendelet, mely örökössé tette volna a felbújtókat, érvényét veszítette volna. Az abortuszra vonatkozó másik törvénykezés Hadrianustól származott, aki megtiltotta halálra ítélt terhes nők kivégzését addig, amíg a gyermek meg nem született²³. Ez a fajta törvénykezés az állam törődését mutatta a férj, sőt a fetus iránt is. De az állam nem hozott direkt rendelkezést az abortusz ellen egészen a kereszténység második századáig. Amikor direkt bűnügyként kezdte kezelni az abortuszt, már nem volt szükség rá, hogy új törvényeket készítsen, csupán a használatban lévő törvényeket kellett ebbe az irányba kiterjesztenie. Ítélezési precedens nemcsak harmadik fél által okozott abortusz büntetéséről volt található, hanem olyan esetben is, ahol az anya maga akarta az abortuszt.

4. A „Lex Cornelia”

Iulius Paulus, a harmadik század elejének kiváló jogásza volt az első, aki kifejezetten állította, hogy a Lex Cornelia: De sicariis et veneficiis (A Cornelia törvény banditák és mérgekeverők ellen) azokra is vonatkozott, akik mérgező szereket adtak másoknak azzal a céllal, hogy az abortuszt okozzon, vagy abortív reakciót segítsen elő. A törvény maga Kr. e. 81-ből, Sulla diktátor korából származott, és általában gyilkosok és mérgekeverők ellen volt érvényben. Ebben a korban a mérgezés, mint eszköz valaki életének kioltására, bevett

²⁰ Plutarchos: Romulus 22.

²¹ Plinius: Historia naturalis 7,9.

²² Cicero: Pro Cluentio 2,32.

²³ Hadrianus: D. 48,19,3; D. 1,5,18.

szokás volt, és a probléma eléggé komoly volt ahhoz, hogy törvénykezés tárgyát képezze. Azokat, akik a mérgezésben részt vettek venefici-nek (mérgekeverő, gyilkos)²⁴ nevezték, bár ez a terminus azokra is vonatkozott, akik nyíltan árultak drogokat, illetve azokra is, akik gyilkos céllal készítettek és tároltak mérgeket. A drogra vonatkozó latin szó valójában venena, ami szó szerint mérgeket jelent. Marcianus azonban, a kor másik kiváló jogásza, elmagyarázza, hogy vannak jó és rossz venenák, és a terminus jelöli a poculum amatoriumot, a bájitalt is²⁵. Megjegyzi, hogy a Lex Cornelia csak azokkal a drogokkal foglalkozik, melyeket halált okozásért adtak. Elmondja, hogy a törvény ki lett terjesztve senatus-consultus által a fogamzást elősegítő drogokra is abban az esetben, ha az asszony, aki bevette őket, meghalt. Jóllehet ekkor a mérgeket nem rossz szándékkal adták, ez mégis rossz példát jelent. Iulius Paulus maga mondja, hogyha valaki meghalt egy drogtól, még abban az esetben is, ha azt egészségi okokból, vagy valamelyik betegség gyógyítása céljából adták neki, azt aki adta vagy száműzetéssel vagy halállal büntették társadalmi státusától függően²⁶. Eből arra következtethetünk, hogy a drogokkal való terápiát – akkor is, ha jó szándékú volt – nagy gyanakvás kísérte az ókorban.

Iulius Paulus így alkalmazza a Lex Cornelia-t az abortuszra:

*Qui abortionis aut amatorium poculum dant, etsi dolo non faciant, tamen quia res mali exempli est, humiliores in metallum, honestiores in insulam, amissa parte bonorum, relegantur. Quodsi mulier aut homo perierit, summo supplicio adficitur*²⁷.

Ezen rendeletet kezdő szavairól „Qui abortionis”-nak hívják. A poculum amatoriumon rendszerint szerelmi bájitalt vagy ajzószeret értettek. Akkor is, ha nem volt több mint afrodisiacum, félő volt, hogy örületet okoz, és ebben az értelemben nagy veszélyt jelentett az asszony számára. Amennyiben ezeket a drogokat rosszindulatúan adták (dolo), azaz ördögi szándékkal, vagy megtévesztésből, az esetek törvényi megítélés alá estek. Azonban abban az esetben is, ha a rosszindulat nem állt fenn, a törvény hatályos volt, mivel rossz példa forrását jelentette.

Ez volt a helyzet a poculum abortionis adminisztrálása esetén is. Lehet, hogy például az anya életének megmentése céljából adták a mérget, és ilyen értelemben jó szándékkal. Az ügyeknek a rendezése, melyekben nem volt ördögi szándék, kétség kívül a Lex Cornelia se-

²⁴ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,8,1,1.

²⁵ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,8,3,1 és 2.

²⁶ Iulius Paulus: Sententiae 5,23,13.

²⁷ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,19,38,5.; Iulius Paulus: Sententiae 5,23,8.: „Ha bárki másnak szerelmi bájitalt ad, még ha ördögi indok nélkül is, mivel rossz példát szolgáltatott, bányában letöltendő munkára ítéltetik, ha az alsóbb osztályokhoz tartozik. Ha a felsőbb osztályok tagja, akkor száműzik, és vagyona egy részét elveszik. Ha azonban a nő, vagy a férfi (homo) meghal, akkor halálra ítélik.”

natus-consultus által való kiterjesztésén alapult, mely kiterjedt a fogamzást elősegítő drogokra is. A pozíció mögötti okfejtés nyilvánvalóan az ilyen drogoknak tulajdonított veszélyességen alapult, azokban az esetekben is, amikor a mögöttes szándék jó volt, és a másik fél is egyetértett vele. Mindenképpen azonban nagyon szigorú büntetés járt ilyen bájitalok adásáért, és úgy tűnik, hogy a megítélés független volt az okozott kár mindenféle megfontolásától. Ha a másik fél meghalt, akkor halálbüntetés járt érte.

A statutum utolsó részének megfogalmazása bizonyos ellentmondásokat vetett fel. A statutum úgy olvasható, hogy ha a „mulier aut homo” pusztul el a méregtől, akkor halálbüntetés jár érte. A mulier szó értelme nem kíván magyarázatot, a nő ugyanis lehetett a poculum abortionis vagy a poculum amatorium áldozata is. Mi azonban az értelme a homo szónak a dekrétumban? Mindenképpen vonatkozik a poculum amatorium esetére, hiszen a szerelmi bájitalt kaphatja nő és férfi egyaránt. A későbbi szerzők által felvetett kérdés az volt, hogy vajon a poculum abortionis-ra is utal-e, mégpedig a már kialakult fetusra vonatkozóan. Nem lehet ezt a lehetőséget sem kizárni, de valószínűbb, hogy ez egy későbbi fejlemény. Amennyiben a kialakult fetus-ra is vonatkozott, akkor nagyon nehéz megmagyarázni a különbséget e között, és a később tárgyalt, Severus és Antonius rendeletben az anyára vonatkozó büntető ítélet között. Ebben a törvényben ugyanis nincs halálos ítélet. Ha az egyik törvény szerint a büntetés halál, annak kell lennie a másikban is, legalábbis, ha a fetus homo-vá vált.

5. Severus és Antonius rendelete: „Si mulierem”

A Lex Corneliának ez az értelmezése úgy tűnik, nem vonatkoztatja a törvényt a terhes anyára sem, még akkor sem, ha az akarattal vette magához a mérget; csak azt bünteti, aki a mérget adta. Marcianus, a már említett jogász, aki Severus császár idején élt, elmondja azonban, hogy ez a császár Antoniuszal együtt kiadott egy rendeletet, mely a száműzetés büntetésével sújtotta az asszonyt, aki abortuszt hajtott végre önmagán²⁸. Az okfejtés szerint nem helyénvaló, ha az asszony, aki megfosztotta férjét a gyermekektől, büntetés nélkül marad. Triphonius Claudius, a kor másik jogásza, úgy tartotta, hogy ez a büntetés vonatkozott olyan abortusz esetére is, melyet az asszony azután hajtott végre, miután elvált férjétől²⁹. Láttuk, hogy a férj jogainak védelme egészen a korai római történelem idejére nyúlik vissza, amikor is – Plutarchos szerint – a férjnek joga volt elválni feleségétől, ha az abortuszt hajtott végre. A Severus és Antonius törvény csak helyettesített egy korábbi büntetést, amit a paterfamilias már korábban is alkalmazott volna. Ez a törvény sem tartalmazott azonban semmiféle alkalmazási lehetőséget abban az esetben, ha az asszonnak nem volt

²⁸ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 47,11,4.

²⁹ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,19,39.

házassági kapcsolata. Ulpianus azonban, Iulius Paulus és Claudius kortársa, egyszerűen a következő módon mutatta be a statutum-ot, mindenféle minősítés vagy korlátozás nélkül:

„*Si mulierem visceribus suis vim intulisse quo partum abigerit constiterit eam in exilium praeses provinciae exiget.*”³⁰

Így megfogalmazva – „*Si mulierem*” – ahogy a törvényt nevezik – már sokkal szélesebb kiterjedésű, és benne van a házasságon kívüli nő által elkövetett abortusz is, vagy azon eset is, amelyben a férj egyetértett. Ez már inkább a fetus érdekeire volt tekintettel, nem annyira a férjére. Az abortusz miatt kiszabott büntetés azonban csak száműzetés volt, ez pedig arra utal, hogy az abortuszt nem tekintették homicidium-nak (gyilkosság), figyelem nélkül arra, hogy mikor követték el.

Összefoglalva, a mondottakból világosan kitűnik, hogy a római büntetőjog nem lépett az abortusz területére egészen a kereszténység második századának végéig. Azt megelőzően a paterfamilias hatáskörébe tartozott, aki inkább tekintette a *mos maiorum*-ot irányadóul, mint a polgári törvénykezést. Hogy a polgári jog milyen mértékben lépett erre a területre a kereszténység befolyása alatt, az nem világos. Néhány szerző erős keresztény befolyást lát ebben a fejleményben. Az is lehetséges azonban, hogy a törvény megkísérelte helyreállítani az egyensúlyt, mely a család és a paterfamilias hatalmának meggyengülése következtében felborult. Akkor is azonban, amikor a törvény elkezdte büntetni az abortuszt, egyáltalán nincs, vagy kevés bizonyíték van arra, hogy az abortuszt homicidium-nak tekintették. Ez csak későbbi fejlemény volt, legalábbis ami a polgári jogot illeti.

III. Korai keresztény források az abortusztól Kr. u. 300-ig

A zsidóságból a kereszténységbe való átlépésnél azt találjuk, hogy az erkölcsi vétségek megítélése némileg változik. A zsidó közösség egyszerre volt vallási és politikai közösség is. A Szövetség Törvénykönyve, ahogyan már láttuk is, tükrözte ezt a komplexitást rendelkezéseiben, és a bűnökhöz büntetéseket is csatolt. Miután a keresztény közösség nem polgári szerveződés, a mózesi törvényeknek ez az aspektusa használaton kívülre került. A történelem bizonyos időszakában az Egyház viszonya a polgári büntetőjog használatához nem volt egyértelmű. A korai szakaszra mindenképpen igaz az, hogy ha akarta volna, sem lett volna olyan helyzetben a korai Egyház, hogy polgári büntetőjogot alkalmazzon. A korai Egyházban megjelenő büntetések vagy fegyelmezések szellemi, vallási jellegűek, és nem büntetések. Inkább a bűnbánatra összpontosítanak. Még az ilyen bűnbánat sem mondható

³⁰ Digestorum seu Pandectarum Justiniani 48,8,8: „Ha megállapításra kerül, hogy egy asszony erőszakot alkalmazott önmagán az abortusz kedvéért, a provincia prefektusa száműzetésbe küldi őt.”

hivatalnak a korai egyházban a IV. század előtt. Ebből azonban nem következtethetünk arra, hogy egyes püspökök ne róttak volna ki különböző vezekléseket már korábban is. Csúpn azt szeretnénk megállapítani, hogy helyi szinódus vagy tanács jellegű törvényhozás a IV. századtól létezik.

A polgári büntetőjog iránti érdeklődés hiányának tudható be, hogy az induláskor nem vették figyelembe ezeket a megkülönböztetéseket, különös tekintettel a Septuagintára, amelyet a még „kiformálatlan” és a „kiformálódott magzat” között tesz, amely megkülönböztetések alapján határozták meg korábban a büntetéseket. Az abortusz helytelen volt a korai keresztények számára, és őket ez foglalkoztatta, nem pedig az, hogy milyen büntetés jár érte. Nem érdekelte őket az, hogy az egyik abortuszt a másikhoz hasonlítsák és ebből kiderítsék, melyikért milyen büntetés jár. Az abortusz nem volt elfogadható, akár kiformálódott már a magzat, akár nem. A korai Egyházban azt látjuk, hogy világosan elítélik az abortuszt, anélkül, hogy azt osztályoznák, vagy megkülönböztetnék annak válfajait.

Ha valaki arra számít, hogy az abortusz elítélésére vonatkozó szakaszt talál az Újszövetségben, az csalódni fog. Az Újszövetség hallgatása az abortusz tekintetében még szembeűnőbb a héber Biblia szűkszavúságánál. A korábban említett okoknál fogva érthető, hogy nincsen utalás az Újszövetségben az Exodus büntető kitételeire. Megkérdőjelezhető a Dekalogus gyilkosság elleni parancsának az abortuszra való vonatkoztatása, legalábbis a héber szövegben. Az abortuszért járó büntetés nem volt egyenlő mértékű a gyilkosságért járó büntetéssel. Az újszövetségi Hegyi Beszédben Krisztus a „Ne ölj!” parancs értelmét kitágítja, de inkább abban az irányban, hogy az ember belső magatartásaira és attitűdjére világít rá. Arról semmit nem mond, ami kifejezetten az abortuszra vonatkozhatna.

I. Galata levél 5,20

Egyesek úgy vélik, hogy Pál a Galatákhoz írt levelében (5,20 vö. Jel 9,21; 18,23; és φαρμακευς 21,8; φαρμακος 22,15) ítéli el a φαρμακεια (farmakeja) cselekedetét, és úgy értelmekzik, hogy a φαρμακεια szó utal az abortuszra³¹. A φαρμακεια szót magyarrá a

³¹ Galata 5,20; vö. Jelenések 9,21; 18,23; 21,8; 22,15)

Galata 5,19–20:

- (19) φανερα δε εστιν τα εργα της σαρκος,
ατινα εστιν πορνεια, ακαθαρσια, ασελγεια,
(A test cselekedetei nyilvánvalók:
paráznaság, tisztátalanság, bujaság),
(20) ειδωλολατρια, φαρμακεια, εχθραι, ερις, ζηλος,
θυμοι, εριθειαι, διχοστασιαι, αιρεσεις,
(bálványimádás, varázslás, ellenségeskedés, viszálykodás, versengés,
harag, veszekedés, széthúzás, szakadás),
(21) φθονοι, μεθαι, κωμοι, και τα ομοια τουτοις,
α προλεγω υμιν καθως προειπον οτι οι τα τοιαυτα πρασσοντες

varázslás, bűbáj, praktika szavakkal fordítják, ami arra a gyakorlatra utal, hogy valakinek gonosz szándékkal mérgező drogot adjanak. Az általános tudatlanságból fakadóan, ami a drogok tulajdonságait és hatásait övezte, a *φαρμακεια* gyakorlatához a mágia és gonosz lelkek babonás bevonása kapcsolódott, hogy a kívánt hatást elérjék. Ezért fordították a mágiahoz kapcsolódó szavakkal magyarrá. A mérgezés gyakorlatát már a római részben tárgyaltuk. E gyakorlatot a latin „veneficium” szó írja le, és ahogyan láthattuk is, elítéli a „Lex Cornelia de sicariis et veneficis”. Míg ez a törvény azokra vonatkozott, akik gonosz szándékból drogot adtak másoknak, azokra is kiterjesztették, akik egyszerűen rossz példával jártak elől, még akkor is, ha esetükben nem lehetett gonosz szándékról beszélni. Még az orvoslásra is alkalmazták a törvényt abban az esetben, ha a páciens meghalt a „gyógyszer” hatására.

A *φαρμακεια* gyakorlata messze túlmutatott az abortuszt okozó mérgek használatán. Valójában a cornelius-i törvényt a második évszázad végéig – jóval szent Pál levele után – nem lehetett pontosan úgy magyarázni, hogy az magában foglalta az abortusz kérdését is. Lehet, hogy már korábban is alkalmazták ezt az abortuszra, de erre nincsen jogi bizonyítékunk. Még ha alkalmazták is, azzal a személlyel szemben, aki a „poculum abortionis”-t (az abortusz pohara) adta, és nem azzal az anyával szemben, aki azt bevette. Ha szent Pál az abortuszra gondolt volna, akkor valószínűleg nem a cornelius-i törvény korlátozásai lettek volna a szeme előtt. Valószínűleg azt az asszonyt is hibáztatta volna, aki a mérget elfogadta. Ám a *φαρμακεια* elítélése, bár magába foglalhatta a drogok által elkövetett abortuszt is, egyszerre sokkal szélesebb körű és sokkal korlátozottabb is, mint az abortusz elítélése. Ha szent Pál szándéka az volt, hogy elítélje az abortuszt, akkor ez annak igen gyenge és zavaros módja lett volna.

βασιλειαν Θεου οὐ κληρονομήσουσιν.

(irigykedés, részesegeskedés, tobzódás és hasonlók.

Ezekről előre mondom nektek, mint előbb is mondtam, hogy akik ilyen dolgokat tesznek, nem nyerik el Isten országát.)

Jelenések 9,21: „Nem tartottak bűnbánatot gyilkosságaik fölött, sem *varázslataik*, (ἐκ των φαρμακων αὐτων) sem paráznaságuk, sem lopásaik fölött”.

Jelenések 18,23: „és lámpavilág nem fénylik többé benned, és a vőlegénynek és menyasszonynak szava nem hangzik fel többé benned, mert kereskedőid a föld fejedelmei voltak, s a te *varázslataid* (ἐν τη φαρμακεια σου) miatt jutott tévútra minden nemzet”. (Iz 47,9: Elér majd téged mind a kettő hirtelen, egyetlen napon: a gyermektelenség és özvegység; egy szempillantás alatt elérnek téged, hiába sok *varázslatod* (ἐν τη φαρμακεια σου), és varázsigéd nagy ereje”);

Jelenések 21,8: „De a gyávának és a hitetleneknek, az elátkozottaknak, gyilkosoknak, paráznáknak, *varázslóknak* (φαρμακοις), bálványimádóknak és minden hazugnak osztályrésze a tűzzel és kénkövel égő tóban lesz. Ez a második halál”.

Jelenések 22,15: „Ki innen az ebekkel, a *varázslókkal* (οἱ φαρμακοι), a paráznákkal, a gyilkosokkal, a bálványimádókkal, és mindenkivel, aki a hazugságot szereti és cselekszi!”

2. Didaché (Duae viae, Via vitae)

Annak ellenére, hogy az Újszövetség hallgat az abortusz kérdéséről, az abortusz és a gyermekgyilkosság összeférhetetlensége az evangélium üzenetével világosan kiderül. Az abortusz és a gyermekgyilkosság világos elítélése megtalálható a Didachében (Διδαχή των δωδεκα αποστολων – A tizenkét apostol tanítása), abban a műben, amit valószínűleg az apostoli időkben publikáltak, és célja az volt, hogy útmutatást adjon a korai megtérőknek. Bár ez a korai egyház dokumentuma, nem bizonyos, hogy az eredete is a korai egyházra tehető. AUDET azzal érvel, hogy az útmutatások első része, amelyet általánosan „Duae viae”-nak mondanak, eredetileg a zsidó közösség irata volt, és arra használták, hogy a pogányságból zsidó hitre térítsenek vele³². Ennek címe: „Az Úr tanítása a pogányokhoz”, és ha AUDET-nek igaza van, akkor a héber יהוה névben szereplő Úr nem egyenlő Jézussal, az Úrral. Ha igaza van, az is állítható, hogy a „Duae viae” éppen annyira tükrözi a prekeresztény kori zsidó közösség morális állapotát, mint a korai kereszténységet.

A „Via vitae” fejezeteiben a Didaché szó szerint is elítéli az abortuszt és a gyermekgyilkosságot. „Nem szabad a magzatot elpusztítani és a megszületett gyermeket megölni.”³³. A parancsolat általános érvényű, így semmiképpen sem érthető egy harmadik fél által okozott abortuszra. Sőt, a tilalom azokhoz szól, akik Isten képmásának elpusztítására törnek³⁴ és ezáltal kifejezik azt, hogy a magzatot Isten képmásának és nem a szülők tulajdonának tekintik. Ebben a tekintetben ez az írás túlmutat mind az Exodus (héber nyelvű) büntető szövegén, mind a „Lex Cornelia”-n.

3. A Pseudo-Barnabás levél (19,5; 20,2)

Ehhez hasonló kárhoztatása az abortusznak és a gyermekgyilkosságnak a Pseudo-Barnabás levélben³⁵ található (Βαρναβα επιστολη – Barnabás levele). Nem tudjuk pontosan, hogy ki volt Barnabás, de azt igen, hogy nem Barnabás apostol. Többen feltételezik, hogy alexandriai származású volt. Levele, mint a Didaché is, kísérlet volt arra, hogy elmagyarázza a keresztény élet követelményeit azok számára, akik a pogányságból tértek hitre. Ahogyan a Didaché, ez az irat is merít a „Duae viae”-ból. A Didaché és e levél kap-

³² A Didachének van egy hosszabb – valószínűleg korábbi – címe is: Διδαχή Κυρίου δια των δωδεκα αποστολων τοις εθνεσιν. Az Úr tanítása a tizenkét apostol által a pogányokhoz (vagy a pogányokból lett keresztényekhez). In: Altaner, B.: Ókeresztény irodalomtörténet. Patrológia. Budapest 1947. 45.; Audet, J. P.: La Didache. Instructions des Apôtres. Paris 1958. 188–89.

³³ Didaché 2,2.

³⁴ Didaché 5,2.

³⁵ A Pseudo-Barnabás levél 19,5; 20,2.

csolata sok-sok vita tárgyát képezte. A legelfogadhatóbbnak az a vélemény tűnik, miszerint a Didaché a korábbi irat, és éppen ezért nem épít a Pseudo-Barnabás levélre. Mint említettük, AUDET arra is utal, hogy a „Duae viae” egy korábbi dokumentum volt, és mind a Didaché, mind a levél, egymástól függetlenül meríthettek belőle³⁶. Azonban az abortusz és a gyermekgyilkosság elítélésének megfogalmazása a Didachében és a Pseudo-Barnabás levélben majdnem megegyezik egymással. Az Újszövetség hallgatásához képest ilyen konkrét elítélése az abortusznak és a gyermekgyilkosságnak ezekben a kortárs keresztény iratokban meglepőnek tűnhet. A magyarázatot abban találhatjuk meg, hogy ezeket az iratokat pogány származású híveknek írták, akik olyan kultúrákból jöttek, ahol mind az abortusz, mind a gyermekgyilkosság igen gyakori, elterjedt és javasolt is volt. Az Újszövetség nagy részben zsidó olvasóközönségnek íródott, ez a gyakorlat vagy tradíció nem létezett.

4. Athenagoras (Védőbeszéd a keresztényekről 35,1)

A korai keresztény dokumentumok között a következő konkrét utalás az abortuszra a második század második feléből, az athéni görög filozófus, Athenagoras „Védőbeszéd keresztényekről” c. írásában található³⁷. Erre az időre már kezdett felépülni az az irodalom, amelynek célja a keresztények védelme volt a külvilág támadásaival szemben. Athenagoras a keresztényeket ebben az iratában a kannibalizmus vádjával szemben védelmezi. A vád az eucharisztikus összegyűlekezésekkel kapcsolatos téves információk elterjedése nyomán alakult ki. Athenagoras védelmét arra alapozza, hogy a keresztények elítélik az abortuszt és a gyermekgyilkosságot is. Az a személy, aki az anyaméhben lévő magzatot Isten élő képmásának tartja, aligha veheti el a már megszületett gyermek életét. Az a személy sem, aki gonosznak tartja a gyermekek kiszolgáltatását, és azokat, akik ezt teszik, gyilkosnak nevezi, nem veheti el egy személy életét az életnek egy későbbi szakaszában. Vagyis akik az életet ilyen mértékben tisztelik, még a magzati életet is, alig elképzelhető, hogy kannibalizmussal vagy emberáldozattal lennének vádolhatóak. Tehát Athenagoras szerint a keresztények mind az abortuszt, mind a gyermekgyilkosságot elítélik. Ebben a vonatkozásban a Didaché és a Pseudo-Barnabás levél tradícióját követi. Mivel mindkettőt gyilkosságnak minősíti, talán még világosabban fogalmaz, mint az előző dokumentumok.

³⁶ Audet, J. P.: La Didache. Instructions des Apôtres. Paris 1958. 188–89.

³⁷ Védőbeszéd a keresztényekről 35,1. – Athenagórasz, görög filozófus a Kr. u. II. században élt. Először platóni bölcséletet tanított Alexandriában, majd kereszténnyé lett. Marcus Aureliushoz intézett apologetikus művében (Προβηλα περί χριστιανων – Védőbeszéd a keresztényekről) meggyőződéssel védelmezi a keresztényeket az istentelenség, fajtalanság stb. vádjaival szemben. Egy másik művében (Περί ἀναστασεως των νεκρων) a kereszténység tanait dialektikus alapon védi.

5. Alexandriai Kelemen (Paidagógosz 2,10,84)

Egy másik elítélő megfogalmazás az abortusszal szemben a Paidagógosz, vagyis az Alexandriai Kelemennek (+215 előtt) „A pedagógus” c. írásban található (Παιδαγωγος)³⁸. A Paidagógosz a pogányságból megtért keresztények számára íródott azzal a céllal, hogy megtanítsa nekik, hogyan éljenek keresztény életet. Alexandriai Kelemen arra szólít fel, hogy bízzanak az isteni kegyelemben. Azt mondja, hogy az élet úgy megy tovább, ahogy mennie kell, ha az emberek nem pusztítják el gonosz kézzel azt az utódot, amelyet a Gondviselés nekik ajándékozik. Azok az asszonyok, akik halálos mérgekhez folyamodnak, hogy a paráznaságuk vérték elrejtés, nemcsak a bennük élő magzatot pusztítják el, hanem önmaguk emberségét is. A hangsúly itt a magzat elpusztításának dehumanizáló hatásán van.

6. Római szent Hippolytus (Philosophumena 9,12)

A Philosophumena (Κατα πασων αιρεσεων ελεγχος – Minden eretnokség elítélése) olyan munka, amely a második évszázad első feléből származik, és általában Római szent Hippolytusnak (+235) tulajdonítják. Utal az abortusz problémájára, de ez alkalommal a keresztény közösségen belül³⁹. A kérdés egy felháborodott támadás szövegében fogalmazódik meg Callistus-szal szemben, aki római pápa volt (217–222), és akit Római szent Hippolytus elkeseredett ellenségének tartott. Callistus-t nagy engedékenységgel vádolja, és egyebek mellett azzal is, hogy a hívőnek tartott asszonyok olyan vegyszerekhez folyamodnak, amelyek terméketlenséget és abortuszt okoznak. Az ok az volt, hogy Callistus megengedte nekik, hogy rabszolgákkal, és náluk alacsonyabb sorban élőkkal házasodjanak össze. Ezek az asszonyok családjuktól való félelmükben folyamodtak ezekhez az eszközökhöz, mert nem akartak egy rabszolga vagy egy megvetett sorban élő ember gyermekének életet adni. Míg Római szent Hippolytus kritikával nézte az ilyen házasságok megengedését, a legfőbb panasza az volt, hogy Callistus ezeknek az asszonyoknak lehetővé tette, hogy visszatérjenek az egyház közösségébe. A vád az volt, hogy ezzel tulajdonképpen helyt adott mind a házasságtörésnek, mind az emberölésnek a gyülekezetben.

A kérdés ebben az esetben a gyülekezeti fegyelem meglazítása volt, és Római szent Hippolytus ezzel vádolta Callistust. A büntetéssel járó fegyelmezés kérdése több alkalommal felmerült az egyház első három évszázadában. A szentség és az irgalom gyakorlásának konfliktusa volt ez a korai egyházban. Azok, akik a szentséget hangsúlyozták, ellenezték a „secunda poenitentia”, egy „második bűnbánat” gondolatát, vagyis a keresztség után elkövetett bűnök bocsánatának gyakorlatát. Attól tartottak, hogy ez kompromittálja

³⁸ Paidagógosz 2,10,84.

³⁹ Philosophumena 9,12.

a gyülekezet szentségét, és az erkölcsi gyakorlatnak, a moralitás szintjének eséséhez vezethet. A kérdés különösen nehezzé vált azoknak az esetében, akiket „lapsi”-nak (elesettek) neveztek. Ők az üldöztetések idején engedtek és hitehagyottá váltak. Talán nem ennyire volt nehéz kérdés, de előfordult az abortusz és az emberölés is. Ezek a kérdések foglalkoztatták Római szent Hippolytust és azzal vádolja Callistust, hogy erkölcsi engedékenységet hozott be az Egyházba a büntetések terén, és hogy az ilyen vétkek elkövetőit visszaengedte az Egyház közösségébe. Ebből arra következtethetünk, hogy az Egyház Callistus pápa előtt nem bocsátotta meg a súlyos bűnöket, ha azokat a keresztkedést követően követte el valaki.

Hogy ez az engedékenység valóban Callistus pápával kezdődött-e, azt nem tudjuk. Amikor az első utalás ilyen jellegű fellazulásra napvilágot látott (Tertullianus: De pudicitia I,6–9), azt Zefyrinus pápának (kb. 189–217) tulajdonították, aki megelőzte Callistus pápát⁴⁰.

Neki tulajdonítanak egy olyan dokumentumot, miszerint azoknak a bűnösöknek a vétkei megbocsáthatók, akik bűnbánatot gyakorolnak. Csak a „Minden eretnység elítélése” című iratnak a XIX. században történt felfedezése vezetett el oda, hogy a rendelet szerzőjeként inkább Callistust és nem Zefyrinust tartják. A közelmúlt kutatói azonban egyáltalán nem tartják pápai ediktumnak, hanem Agrippinus kátrhági püspök szerzeményének, amely esetben viszont az engedékenység csak helyi jelenségnek tekinthető és nem az egész Egyházat érintő ténynek.

Az ún. ediktum, amelyre Tertullianus utal, csak a test bűneire helyezett kilátásba bocsánatot. Római szent Hippolytus azonban azzal vádolja Callistust, hogy engedékenységet gyakorol olyan súlyos bűnök esetén is, mint az emberölés. Bár a kutatás megkérdőjelezi, hogy Callistus kiérdemli-e ezeket a vádakokat, de az tény, hogy az Ancyrai zsinat idejére (314) az emberölés esetén is lehetett bocsánatot nyerni, bár azt a vétkezőnek csak halála pillanatában adták meg.

El kell ismerni, hogy a Római szent Hippolytus által képviselt szigorú fegyelem volt a jellemző az első gyülekezetekre, azonban ennek a fegyelemnek az egyetemessége, akár időben, akár helyi vonatkozásban komolyan megkérdőjelezhető. A korai Egyházat megviselte a szigorúság, és két eretnek mozgalomnak is helyt adott, a montanismusnak és a novatianismusnak, amely még azt is tagadta, hogy az egyháznak hatalma lenne a keresztkedés után elkövetett súlyos bűnt megbocsátani. Kérdésünk szempontjából az a fontos, hogy Hippolytus az emberölés kategóriájába sorolta az abortuszt. Azért ellenzi a megbocsátást is, mert ez a bűn ide tartozik.

⁴⁰ Poschmann, B.: Penance and the Anointing of the Sick. New York 1964. 39–41.

– novatianismus: azokat, akik hitüket megtagadták, majd később azokat is, akik halálos bűnt követtek el, egyszer és mindenkorra kizárták az Egyházból; magukat tisztáknak (katharoi) nevezték, és a nem fogadták el az Egyház keresztségét, ezért a hozzájuk átlépőket újra megkeresztelték.

7. Tertullianus

Az abortuszra történő utalások talán legismertebbike Tertullianusnál található (160–240), aki Kártágóban élt, és a latin egyházatyák első képviselői közül való. „Apologeticum” c. művében (a 197. év végéről), amelyben a keresztényeket a gyermekgyilkosság vádjától kénytelen megvédeni, azt mondja, hogy maguk a rómaiak vétkesek azokban a bűnökben, amelyekkel a keresztényeket vádolják⁴¹. Különösen a rituális célokból feláldozott gyermekeket említi meg, és olyan eseteket, amikor gyermekeket vízbefojtottak, hónak, fagnak, vagy a kutyáknak szolgáltattak ki. Ezzel ellentétben a keresztények vallják, hogy az emberölés bűn. Számukra a méhben megfogant magzat sem elpusztítható, ameddig az él. Ha valakit megakadályozunk abban, hogy megszülessen, az éppen olyan, mintha azt egy megszületett magzattal tennénk. Tehát Tertullianus úgy válaszol meg a keresztények ellen felhozott gyermekgyilkossági vádra, hogy a keresztényeknek a meg nem született gyermek iránti tiszteletét és az abortusznak gyilkossággént való értelmezését mondja el. Az a kijelentés, hogy a gyümölcs a magban van, természetesen arra is rávilágít, hogy az emberi szaporodásról való ismereteik eléggé korlátozottak voltak abban a korban⁴².

Tertullianus visszatér az abortusz kérdésére a „De anima” c. művében (210–11), amelyben az emberi lélekről alkotott pogány teóriákat támadja⁴³. Különösen azokkal szemben érvel, akik azt állították, hogy a lélek a testet megelőzően már létezik, vagy hogy a magzat nem kel életre a születése előtt, vagyis nem tekinthető élőnek, mielőtt levegőt nem venne. Elmélete szerint a test egyszerre jön létre a lélekkel, és a lelket úgy fogja fel, mint ami testi eredetű. Jóllehet más lényegű mint a test, az is a semen-ben (mag) veszi eredetét. A lélek magja az uterus-ban van, ugyanúgy, mint a testnek a magja. E gondolatmenet során fejti ki, hogy az anyaméhben lévő magzat ember, attól a pillanattól, hogy kiforrólódik. Ezt az Exodusnak a Septuagintában található részével támogatja meg, és azt mondja, hogy Mózes szerint a kiforrólódott magzat életének kioltása a lex talionis rendelkezése alá tartozik, mivel a kiforrólódott magzat már ember. Ezzel az állásponttal, úgy tűnik, azt mondja, hogy, bár a lélek magva ugyanakkor plántálódik el, mint a test magva, némi fejlődésre van szükség ahhoz, hogy ezt embernek nevezhessük. Ám amikor teljesen kiforrólódik, akkor már ember. Ha ez a magyarázat helytálló, nem könnyű összeegyeztetni a már idézett „Apologeticum” c. művében megfogalmazottakkal, miszerint a magzat már a fogantatás pillanatától fogva ember. A feloldás talán a némileg homályosnak tűnő megál-

⁴¹ Apologeticum 9,8.

⁴² Aristoteles: De generatione animalium 1,19–20.

⁴³ De anima 37.

lapításban van: Homo est, et qui futurus est. Talán úgy értelmezhető ez a mondat, hogy az elplántált magzat azért ember, mert teljes kiformalódásakor az lesz belőle.⁴⁴

Van egy másik szakasz, amelyben az abortuszról, egészen pontosan a magzat szét-darabolásáról van szó, az anya életének megmentése érdekében⁴⁵. Ebben a szakaszban azonban Tertullianust azonban nem az alkalmazott eljárás moralitása érdekli, hanem a sztoikusok érvelése ellen küzd, miszerint a magzat él, és éppen ezért a születés előtt már lelke van. A halva születések tényéből indul ki, vagyis hogy néhány gyermek holtan születik meg. Nem beszélhetnénk a magzat halva születéséről, ha az korábban nem élt volna. Ennél még erőteljesebb az érvelése az embryotomia esetén (a magzat feldarabolása az anyaméhben), amikor az orvosok szükségesnek találják a magzat megcsonkítását azért, hogy megszülethessen. Olyan esetekről beszél, amikor a normális szülés lehetetlen, konkrétan arról, amikor a magzat fekvése rendellenes. Ha nem végeznek embryotomiát, a gyermek matricida lesz (anyagylkos), és az édesanya meghalna a normális szülési folyamat közben. Tovább folytatva a leírást felsorolja azokat az eszközöket, amelyeket egy ilyen műtétnél használtak, és megemlít egy éles, hegyes eszközt, amivel először a magzat életét kioltják, mielőtt a csonkolásra és az eltávolításra sor kerülhetne. Ennek az eljárásnak a célja nyilvánvalóan az, hogy a művelet a magzat számára fájdalom nélkül történjen, ahogyan Tertullianus fogalmaz: „ne niva lanietur”, hogy „ne élve darabolják fel”. Ha a magzat már elpusztult volna, ilyen óvatosságra nem lett volna szükség.

A tanulmányunk szemszögéből a lényeges kérdés az, hogy vajon Tertullianus egyetért-e az embryotomiával az anya életének megmentése érdekében? A választ azzal az előzetes megjegyzéssel kezdhethetnénk, hogy ebben a szakaszban nem igazán a craniotomia (a magzati koponya szét-darabolása az anyaméhben) folyamatának moralitása foglalkoztatja. Egyszerűen bizonyítani akarja, hogy a magzat már a megszületése előtt is él. Ennek bizonyítása érdekében elég volt számára az, ha az eljárás kezdőpontját hangsúlyozza. Nem volt szükség morális értéktétele alkotására, és talán nem is reális ilyesmit keresni. Azonban használ olyan kifejezéseket, amelyek igazolni tűnnek az eljárást. Pl. úgy írja le az egészet, mint szükséges kegyetlenséget (*crudelitas necessaria*), hiszen másképpen a magzat matricida lenne. Úgy is értelmezhetjük ezt, mint a folyamat igazolását, mint igazságtalan agresszió elleni védekezést. Olyan kifejezéseket is használ mint: *scelus* (bűntény), *trucidatur* (lemészárolás), *caeco latrocinio* (láthatatlan pusztítás), amelyek arra utalnak, hogy a folyamatot kritikusan és elítélő módon szemléli.

Ha tehát van értéktétele az embryotomia gyakorlatának moralitását illetően, nem lenne könnyű ezt megállapítanunk az egymásnak ellentmondani látszó bizonyítékok fényében.

⁴⁴ Waszink, J. H.: Tertullian, De Anima. Amsterdam 1947. 425,2; szerint az „Apologeticum” című írás inkább a születést mintsem a fogantatást tartja a választóvonalnak.

⁴⁵ De anima 25,4.

Még ha Tertullianus elfogadó módon is szól erről az eljárásról, ez lenne az egyetlen és kivételes olyan eset, amikor az egész első évezred során valaki, mint az abortusz általános elvetése alóli kivételes esetet, jóváhagyja az embryotomiát.

Van egy másik szakasz Tertullianusnál, amely az abortuszra utal. Ez egy vitairat, a *De virginibus velandis*, a „Síró szűzek” címmel, amikor arról panaszkodik, mi történik lányokkal, ha akaratuk ellenére szüzességre kényszerítik őket⁴⁶. Terhességük leplezésére mindenre hajlandók, még az abortusz megkísérlésére is. Tertullianus ítélete az abortusz felett egyértelműen negatív ebben az írásában, ahol kritikájának tárgya a kényszerszüzesség.

8. Minucius Felix

A keresztény álláspont egy másik példáját egy korai egyházi író, Minucius Felix *Octavius* című művében találjuk meg⁴⁷. Tertullianushoz hasonlóan a keresztények védelmére kel azon pogány vád ellen, miszerint a keresztények olyan beavató szertartásokban vesznek részt, amelyekben gyermekek lemészárlása is szerepel. Minucius Felix azzal válaszol, hogy ezeket a vádakat senki nem hinné el, hacsak nem saját elméjében is megfordulna hasonló cselekedet gondolata. Rámutat arra, hogy a rómaiak maguk hajtanak végre olyan cselekedeteket, amelyekkel a keresztényeket vádolják. Gyermekeiket vadállatok és vad madarak előtt hagyták, hogy azok felfalják őket, vagy megfojtották őket. Asszonyaik mérgeket vettek be, hogy a méhükben megfogant életet megöljék. A legrosszabb mindebben az, hogy ezeket a dolgokat isteneiktől tanulták. Saturnus isten például felfalta saját gyermekeit. Ez valóban szigorú ítélet a rómaiak és vallásuk felett, a gyermekgyilkossággal és abortusszal szembeni felfogásuk miatt. Minucius Felix a *parricidium* (atyagyilkos, embergyilkos, közeli hozzátartozó megölése) kifejezést használja, amikor az abortuszra gondol. A szülői kapcsolat miatt lesz ez bűn igazán gonosztetté.

9. Karthágói szent Cyprianus

Szent Ciprián (200–258), Karthágó püspöke szintén a *parricidium* szót használja az abortusz kapcsán⁴⁸. Egy Cornelius pápának (251–53) írt levélben Novatianus-ra panaszkodik (250 körül), aki eretnekségre adta magát. Novatianus ellen egyéb vádak mellett azt is felhozza, hogy feleségének abortuszt okozott azáltal, hogy hason rúgta, így *parricidium*-mal vádolható. Retorikus formában Cyprianus azt kérdezi, hogyan ítélné el azoknak

⁴⁶ *De virginibus velandis* 14.

⁴⁷ *Octavius* 30,2.

⁴⁸ *Epistola* 52,2–3.

kezeit, akik bálványáldozatot mutatnak be, amikor maga a saját lábával sokkal gonoszabbat tett? Az utalás azokra vonatkozik, akik kínzások hatására pogány bálványáldozatokat mutattak be, és így hitelhagyottakká lettek. A novatianusok ellene voltak annak, hogy az ilyen vétkezőket visszafogadják az Egyházba. Cyprianus Novatianus álláspontjának durva következetlenségére utalva, viselkedését sokkal rosszabbnak tartotta, mint az ún. sacrificati-kat (azok a keresztények, akik az üldözések alkalmával – félelemből – a pogány isteneknek áldoztak). Szerinte a parricidium és azok az egyéb dolgok, amelyekkel Novatianust vádolja rosszabbak, mint a hittagadás.

Cyprianus tovább folytatva még hozzáteszi, hogy Novatianus, aki tisztában volt bűneivel, attól félt, hogy nemcsak papságából mozdítják el, hanem a hívek közösségéből is. Már elrendelték a tárgyalás időpontját, de nem került rá sor Decius császár (249–251) üldözése miatt. Úgy tűnik, hogy ez az első utalás az abortuszhoz köthető egyházi eljárásra. Mivel Novatianus más súlyos bűnökkel is vádolható volt, nem világos, hogy a várható büntetés csak az abortuszhoz kötődött-e, mindenesetre az egyik legfontosabb ok lehetett.

10. Lactantius

A parricidium szó Lactantiusnál is előfordul (250–317). Ez a latin egyházatyá Numidiában született, élete nagy részét azonban Nicomediában töltötte. Nem világos, hogy munkájában az abortusztól vagy az infanticidiумról (gyermekgyilkosság) beszél⁴⁹. Elutasítja azt, hogy a szegénység, vagy a gyermekek felneveléséhez szükséges javak hiánya igazolhatná ezeknek a bűnöknek az elkövetését. Ezek az emberek úgy érvelnek, mintha nem Isten tette volna a gazdagot szegénnyé és a szegényt gazdaggá.

Lactantius *De opificio Dei* c. írásában elmondja, hogy a magzat a terhesség negyvenedik napjára kifomálódik, és ekkor belép a lélek a magzat testébe, nem pedig a születés után, ahogyan azt néhány filozófus feltételezi⁵⁰. Itt a sztoikusokra gondol, akik azt gondolták, hogy a magzat élete csak akkor kezdődik, amikor elkezd lélegezni, vagyis a születés után. Ezzel a véleményével együtt sem toleránsabb az abortuszt illetően, mint a gyermekgyilkossággal szemben, legalábbis a kifomálódott magzatot illetően.

11. Caesareai Eusebius

Végül pedig Caesareai Eusebius (255–339/340) „Praeparatio evangelica” (Εὐαγγέλικη προπαρασκευη) c. művében idéz Josephus Flavius *Contra Apionem* c. művéből, az abortusz és a homicidium elleni törvényről. Josephus Flavius szerint ez a törvény tiltja az

⁴⁹ Divinae institutiones 6,20.

⁵⁰ De opificio Dei 12.

abortuszt és a gyermekgyilkosságot, és azt a nőt, aki ilyet elkövet, gyilkosnak minősíti⁵¹. Fontos megjegyezni, hogy milyen folytonosság látható a korai kereszténység és a zsidó közösség erkölcsi normái között.

Caesareai Eusebius-szal elérkeztünk az első három évszázad keresztény íróinak végére, akik foglalkoztak az abortusz kérdésével. Aki elolvassa bizonyosságaikat, látja, hogy egyértelműen elítélik az abortuszt. Sok író közülük az abortuszt gyermekgyilkosságnak tartja, és ahol a szülő-gyermek viszonyt is figyelembe veszik, parricidiumnak, vagyis szülők által elkövetett gyilkosságnak. Bár ez a hozzáállás esetenként túlmegy azon, amit az abortuszcselekedetről szóló héber bibliai szöveg megfogalmazni látszik, nincsen folytonossági hiány a keresztény kort megelőző zsidó moralitással kapcsolatban. Az olyan megfogalmazások, amelyek pl. Josephus Flavius *Contra Apionem*-jének vagy a *Didaché Duae Viae*-jének apodiktikus, egyértelműen elítélő mondataiban található, a folytonosság meglétére utalnak. E folytonosság nélkül a keresztény magatartást nem is lehetne mivel magyarázni. Az Újszövetség egyetlen helyen sem érinti direkt módon az abortusz kérdését, így annak megítélése sem keresztény eredetű. A *Septuaginta* szövegének hatása azonban olyan íróknál is jelentkezik, mint *Tertullianus* és *Lactantius*, bár *Lactantius* inkább *Aristoteles* hatását mutatja. Ez a hatás azonban a törvény szintjén még jó ideig nem jelentkezik.

IV. Befejezés

Az abortuszt a héber Biblia elutasítja, a *Septuaginta* azonban megengedi. Az ókeresztény kor Bibliája a *Septuaginta* volt. A korai kereszténység azonban egyértelműen elutasította az abortuszt. Tehát az ókeresztény kor nem mindenben követte a *Septuagintát*, vagyis nem volt számára abszolút erkölcsi mérce. Volt, ahol a héber Szentírást követte. A zsidóság a *Talmud Óhálót* 7,6 traktátusában egyértelműen engedélyezi bizonyos esetben az abortuszt. Vizsgált szövegünkben (*Semót* 21,22–25) a *lex talionis*t a zsidó magyarázatos irodalom napjainkig is pénzbírsággént értelmezi. Ez későbbi értelmezés, hiszen *Josephus Flavius* szövegünkkel kapcsolatban egyértelműen mondja: Ha az asszony belehal a rúgásba, akkor a tettes lakoljon halállal, mert a törvény ezt parancsolja: életet életért! Tehát a zsidóság nem mindenben követte, illetve követi a Tórát, a héber Bibliát, van ahol a *Septuaginta* vonalát viszi tovább.

⁵¹ *Praeparatio evangelica* 8,8.

Irodalom

- Altaner, B.: *Ókeresztény irodalomtörténet. Patrologia*. Budapest 1947.
- Audet, J. P.: *La Didache. Instructions des Apôtres*. Paris 1958.
- Balázs K.: *Újszövetségi szótár*. Budapest 1988.
- Bloch M.: *Exodus*. Buda 1840.
- Cazalles, H.: *Études sur le Code de L'Alliance*. Paris 1946.
- C'enób-Urenób. Ford.: Büchler Zsigmond. Dunajská Sredá 1928. 162.
- Connery, J.: *The Development of the Roman Catholic Perspective*. Chicago 1977. 7–14.
- Feldman, D. N.: *Birth Control and Jewish Law*. New York 1967. 268.
- Finally H.: *A latin nyelv szótára*. Budapest 1884.
- Deutsch H.: *Exodus*. Budapest 1887.
- Hertz J. H.: *Exodus*. Budapest 1940.
- Jakobovits, I.: *Jewish medical ethics*. New York 1975. 170–191.
- Josephus Flavius: *A zsidók története*. Ford.: Révay József. Budapest 1980.
- Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*. Budapest 1968.
- Noonan, J. T.: *The Morality of Abortion*. Cambridge 1970. 6.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgata alapján. Budapest 1997.
- Palazzini J.: *Ius festus ad vitam. Urbanae* 1943. 22–34.
- Poschmann, B.: *Penance and the Anointing of the Sick*. New York 1964.
- Prcuss, J.: *Biblische-Talmudische Medicin*. New York 1971. 480–488.
- Pritchard, J. B.: *Ancient Near Eastern Texts*. Princeton 1955. 175; 181; 184–85; 190.
- Rózsa H.: *Az Ószövetség keletkezése*. Budapest 1986. 201–202.
- Vanyó L.: *Az ókeresztény egyház irodalma I–II. köt.* Budapest 1997.
- Waszink, J. H.: *Tertullian, De Anima*. Amsterdam 1947.
- Westermarck E. A.: *Origin and Development of Moral Ideas*. London 1906.

Köszönetet mondunk a dolgozathoz nyújtott értékes segítségért Dr Schweitzer József és Raj Tamás főrabbi uraknak (ókori zsidó források), Dr Haim Gordon úrnak, a budapesti izraeli nagykövetség egykori tanácsosának (napjaink izraeli joggyakorlata), Dr Brodszky Ildikónak és Pechár Saroltának (anyaggyűjtés: zsidó források), Dr Hermann Judit (anyaggyűjtés: római források) és Simonyi Andreának (anyaggyűjtés: korai keresztény források).

JEREMIÁS SZOLGÁLATA AZ ÜDVÖSSÉGGÖZVETÍTŐ INTÉZMÉNYEK VÁLSÁGA IDEJÉN



ZAMFIR KORINNA

Jeremiás minden kétséget kizáróan az első szövetség idejének egyik legjelentősebb személye, aki egy politikai és vallási szempontból rendkívül válságos korban működött. Egyben ő a héber Szentírás egyik legrokonszenvesebb alakja, akiben az ügy iránti teljes elkötelezettség és a szenvedések ellenére tanúsított hűség meglepő őszinteséggel és az emberi érzések vállalásával társul.

Nem tárgyalom azt a történelmi hátteret, amely Jeremiás szolgálatát meghatározta, sem életének vagy működésének részleteit. Vizsgálódásom tárgyát azok a konfliktusok képezik, amelyek a korabeli üdvösségközvetítő intézményekkel való viszonyában jelentkeztek, és az ezekből levonható következtetések, amelyek ma is aktuálisak lehetnek.

Előljáróban meg kell említeni, hogy az őszövetségi társadalom esetében nehéz lenne éles határvonalat húzni a vallási közösség és a világi társadalom között, hiszen maga a laikus társadalom szent népként, Isten gyülekezeteként határozza meg magát, a politikai vezetés feladatkörét betöltő királyság pedig kiemelkedő módon a szent körébe tartozik. Ezért nem lehet szó igazán egy tisztán világi és egy vallásos közösség szembenállásáról vagy kölcsönös elfogadásáról. A világi és a szent intézmények közötti összefonódás kérdésére később visszatérek. Ebben az összefüggésben Jeremiás nem képviseli sem a világi társadalmat, sem kifejezetten a vallásos intézményt. Papi családból származott ugyan, de az anatóti papságból, amely talán a silói, illetve a tragikus sorsú nobi papság vonalát vitte tovább (1Sám 22,20, vö. 1Kir 2,26–27¹), és amely a papi társadalom perifériájára szorult, a kultikus

¹ Nincs egyetértés abban, hogy Jeremiás valóban a Salamon által száműzött Ebjatar leszármazottja lenne. Gelin (in A. Robert, A. Feuillet, *Einleitung in die Heilige Schrift / orig. Introduction à la Bible / I*, Wien–Freiburg–Basel 1963, 520), Holladay (*Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah 1–25*, Phl 1986, 248); Schreiner (*Jeremiah I*, Die Neue Echter Bibel, Würzburg 1984 13), E. Haag (*Das Buch Jeremia I*, Düsseldorf 1973, 22), G.

szolgálatból pedig ki lett rekesztve. Az szinte biztos, hogy származása ellenére Jeremiás nem töltött be papi funkciót, és látható módon gondolkodásmódját nem határozta meg a papi–templomi tradíció úgy, mint ez később Ezékiel esetében látható lesz. Ezért Jeremiás valahol a határvonalon áll: származása és betöltött feladata révén a vallási közösséget képviselné, de valójában a szent intézményeken kívül van, és velük szemben foglal állást.

Ha eltekintünk Jozija uralkodásának azon szakaszától, amely a deuteronomista reformtól élete tragikus végéig tart, és amelyből nagy valószínűséggel nem is datálható egyértelműen prófécia,² szembetűnő, hogy Jeremiás ígéhirdetését meghatározza a szembenállás valamennyi intézménnyel, amely vallási közvetítő szerepet töltött be, illetve amely a korabeli politikában befolyással rendelkezett, a királysággal, a papsággal és a hivatásos prófétákkal. Ez a szembenállás kétoldalú: elsősorban a Jeremiás részéről elhangzó kritikában nyilvánul meg, de idetartoznak a fölötte kimondott ítéletek, a testi fenyítések, bebörtönzések, valamint a politikai elszigetelésére történő törekvések. Abból indulok ki, hogy az életéről szóló beszámolók,³ minden szerkesztői átdolgozás és későbbi reflexió ellenére, rendelkeznek bizonyos történeti értékkel, és hitelesek, amikor azt állítják, hogy Jeremiás küldetése teljesítése során konfliktusba került a vallási és politikai vezetőkkel.

A könyv egésze tükrözi Jeremiás összeütközését a politikai vezetéssel (királyság, hivatalviselők) és a vallási intézményekkel (papság, kultikus próféták).⁴

Couturier (*Jeremiah*, in: NJBC 1990, 275) valószínűnek tartja; Lundbom, (*Jeremiah 1–20*, AB 21A, NY 1999 108 110, 468) és Komjóróczy G. (*Beszárkózás a nemzeti hagyományba*, Bp. 1995 184) állítja. G. Fohrer (*Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1979, 427) e rokoni kapcsolatot nagyon valószínűtlennek tekinti. Hozzá hasonlóan F.-J. Backhaus és I. Meyer úgy véli, hogy Jeremiás kapcsolatának mibenléte az anatóli papi családdal a spekuláció tárgya (E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart–Berlin–Köln 1998³, 424). Vermeylen szerint azok a helyek, amelyek Jeremiást Anatóliával hozzák kapcsolatba, a dtr szerkesztő művének tekintendők és a földvásárlás-epizód extrapolációi (*Essai de redaktionsgeschichte des „confessions de Jérémie”*, in: P.-M. Bogaert et al., *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, Leuven 1997, 249). Még sincs konkrét érv Jeremiás anatóli származása ellen, ez esetben viszont a kapcsolat valószínű. Amennyiben valóban Ebjatar leszármazottja volt, ez megmagyarázná a síli tragédia élénk emlékét. Azonban Lundbom hipotézise, miszerint működése korai szakaszában liturgikus szolgálatot teljesített a jeruzsálemi templomban, nagyon valószínűtlen.

² Többen ugyan ennek ellenkezőjét állítják, és úgy látják, hogy Jeremiás a deuteronomista reform alatt is hallatta szavát (l. pl. Bright, *Izráel története*, 311 – vö. *Jeremiah*, AB 1965, XCII–XCVI, Lundbom, *Jeremiah 1–20*, 110, 115).

³ Noha az életrajzi beszámolók (Mowinkel B forrása) bárki eredetének hagyományos nézete bizonyos módosításokat követel, azok elszakítása Báruktól, és még inkább Jeremiás korától bizonyos hipotézisekkel helyettesíti a könyv által kínált, sokszor dokumentálható információkat (l. pl. Báruk behelyettesítése egy ismeretlen, Gedalja környezetéhez tartozó micpai szerzővel, Wanke, *Untersuchungen zu der sogenannten Baruch-schrift*).

⁴ F.-J. Backhaus és I. Meyer egyenesen konfliktus-szövegeket különít el a könyv sajátos rétegeként: gyűjtemény a prófétákkal való konfliktusról: 26–29. fej.; konfliktus a királyokkal: 22; 36. fej. – Jojakim: 21; 24; 34; 37 fej. – Cidkija; a pásztorokkal (a királyok, de tág értelemben az egész vezető réteg): 2,8; 10,2; 22,22; 23,1–10; beszédek a prófétákról és a papokról: 23,9–32; 23,33–40 (l. Zenger, *Einleitung*, 415–418).

Jeremiás bírálatának egyik kiemelkedő tárgya a hivatalos politikai és vallási álláspontot meghatározó hamis biztonságérzet, amelyet a szent intézmények örökkévalóságának gondolata alapozott meg.

Igehirdetésének ez irányú reprezentatív megnyilvánulása a templom-beszéd (a 7. fejezet próféta beszéde; vö. a 26. fejezetben olvasható elbeszéléssel). A valószínű Jojakim uralkodása kezdetén, már 609-ben (26,1) elhangzó beszéd központi tárgya a templomba, mint Isten jelenlétének biztosítékába vetett feltétlen bizakodás bírálat. A beszéd elmondására valamely nagyobb ünnepen, talán a sátoros ünnepen kerülhetett sor; ez magyarázná a nagyszámú hallgatóság jelenlétét.⁵

A templom-beszéd⁶ a kultuszban és az intézményben való bizakodásra irányuló kritika csúcspontja. A szakaszt rendszerint a deuteronomisztikus beszédekhez sorolják (Mowinckel C forrása), azonban Holladay (H. Weippert érveit is figyelembe véve: *Die Prosareden des Jeremiabuches*, Berlin 1973, 26–48), valamint Lundbom rámutat arra, hogy a szöveg nélkülözi a deuteronomisztikus beszédek szterotípiáját, nyelvezete pedig több autentikus jeremiási kifejezést tartalmaz, vagy olyanokat, amelyeket nem kell feltétlenül deuteronomisztikusnak minősíteni.⁷ Ezért nincs igazán ok arra, hogy a beszédet a deuteronomisztikus redaktor alkotásának tekintsük, illetve kétségbe vonjuk jeremiási eredetét. Műfaját tekintve inkább parenetikus beszéd (az ítélet nem végleges, hanem a megtérés lehetősége adva van: 7,3.5–7) vagy szövetségi beszéd, amely a hallgatókat a szövetségben vállalt kötelezettségekre emlékezteti, és ezek megtartására szólítja fel.⁸

2 [Állj az Úr házának kapujába, hirdesd ott ezt az ígét, és mondd:] Halljátok az Úr igéjét, egész Júda, [akik beléptek ezeken a kapukon, hogy leboruljatok az Úr előtt!]

3 Így szól a(z) [Seregek] Ur[a], Izrael Istene: Jobbítsátok meg útjaitokat és tetteiteket, akkor [megengedem, hogy ezen a helyen lakjatok!] veletek lakbatom⁹ ezen a helyen

⁵ Schreiner, *Jeremia I*, 56; Holladay, *Jeremiah 2* 103; Lundbom 116, 454, 460, 471; E. Haag, I, 99.

⁶ Holladay szerint a beszéd, amely az első tekercs anyagához tartozott és a 6,1–8 folytatásának tekinthető, a 7,1–12-ben található, a 13–15. vv. a második tekercshez kapcsolódó kiegészítés (*Jeremiah 1*, 236, 238–240.). Emellett szól az a tény is, hogy míg a beszéd megtérésre való felszólítás, addig a 13–15. megállapítja a megtérés hiányát, és a végleges ítéletet fogalmazza meg. Ezzel szemben Lundbom, Giesebracht nyomán, retorikai elemzés segítségével a 7,1–14-ben három orákulumot különböztet meg (3–7. – „jobbítsátok meg útjaitokat”, 8–11. – „Rablók barlangja a házam?” 12–15. – „tekintsetek Sílóra”, a kiegészítés-jellegű 15. v-sel (455–459, 470–473). Nem tartom valószínűnek feltételezését, hogy a 3–7 vv Jeremiás működésének egy korábbi szakaszából, a Jozija-féle reform idejéből származna.

⁷ Ilyen például a „Jobbítsátok meg útjaitokat és tetteiteket”, „a ház, mely az én nevemet viseli.” Holladay, *Jeremiah 1*, 237, 240; Lundbom, *Jeremiah 1*–20, 455.

⁸ Muilenburg, „Covenantal Formulations”, idézi Holladay, *Jeremiah 1*, 239. Hasonló beszédek: Kiv. 19,3–6; Józ. 24; 1Sám 12. L. még Lundbom, 454.

⁹ A szögletes zárójelben levő részek hiányoznak a görög szövegváltozatból. Holladay gondosan elemzi a szöveg tanúkat és arra a következtetésre jut, hogy a 3. v, amely a helyen való lakozásról szól, a templomra vonatkozik, tehát Jahve az, aki kilátásba helyezi, hogy továbbra is ott marad, amennyiben a nép megtér (a TM-től

4 Ne bízzatok az ilyen hazug szavakban: „Az Úr temploma, az Úr temploma, [az Úr temploma] ez!”¹⁰

5 Mert ha valóban megjobbítjátok útjaitokat és tetteiteket, ha valóban igazságot tesztek ember és társa között, 6 a jövevényt, az árvát és az özvegyet nem nyomjátok el, ártatlan vért nem ontotok ezen a helyen, sem más istenek után nem jártok a saját vesztetekre, 7 akkor megengedem, hogy ezen a helyen lakjatok, azon a földön, amelyet atyáitoknak adtam, örökölt fogva mindörökké.

8 Íme, ti a hazug szavakban bíztok, melyek nem használnak.

9 Loptok, gyilkoltok, házasságot törtek, hamisan esküsztek, Baálnak tömjéneztek, és más istenek után jártok, akiket nem ismertek;

10 azután pedig eljöttök, és megálltok szíнем előtt ebben a házban, mely az én nevemet viseli, és így szóltok: „Megmenekültünk”, hogy elkövethessétek mindezeket az undokságokat?

11 Vajon rablók barlangjává lett szemetekben ez a ház, mely az én nevemet viseli?

Íme, én is láttam, – mondja az Úr. 12 Mert menjetek csak el az én helyemre Sílóba, ahol először lakást készítettem nevemnek, és nézzétek meg, mit tettem vele népemnek, Izraelnek gonoszsága miatt!

13 Most pedig, mivel elkövettétek mindezeket a tetteket – mondja az Úr –, bár szóltam hozzátok, idejekorán szóltam, de nem ballottátok meg, szóltottalak titeket, de nem válaszoltatok 14 ezért úgy fogok tenni a házzal, mely az én nevemet viseli, melyben ti bizakodtok, és a hellyel, melyet nektek és atyáitoknak adtam, ahogyan Sílóval tettem. 15 Elvetlek titeket szíнем elől, amint elvetettem valamennyi testvéreteket, Efraim minden ivadékát.

eltérően, a Vg-hoz és a szír Hexaplához [Aq] hasonlóan), a 7. v-ben viszont a szerző a TM-et követi: ha a nép nem követ el többé gonoszságot és megjobbítja útjait, akkor továbbra is lakhat azon a földön, amelyet Jahve ősidőktől adott nekik és atyáiknak. (Jeremiah 1, 235–237; 241, 243–244. Ezt a 26,4.6 párhuzamos fogalmazásmódja is alátámaszthatja: „Ha nem hallgattok rám [...] akkor olyanná teszem ezt a házat, mint Síló; ezt a várost pedig átokká teszem [...]”. Ez egyébként a 7,14-ből is látható. Véleménye eltér számos magyarázóétól, aki a héber szöveget részesíti előnyben, de feltételezése valószínűnek látszik.

¹⁰ A LXX csak kétszer hozza (ναὸς κυρίου ναὸς κυρίου). A háromszori invokáció azonban az Iz 6 trisztagionjának ellenképe lehet, vagy még inkább azokhoz a kvázi-mágikus formulákhoz hasonlít, amelyekkel a környező népek fordultak isteneikhez (J. Hermann, „Jer 22,29; 7,4”, hivatkozik rá Holladay, Jeremiah 1, 242, valamint Lundbom, 462, aki Reventlow nyomán úgy véli, hogy a háromszoros ismétlés egy liturgikus formula lehetett, amelyet a Sionra zárandókló hívek imádkoztak. Az tény, hogy minden idősk vallásos–liturgikus szövegei számos többszöri invokációt tartalmaznak. Az ÚSz-ben kettős megszólítást olvashatunk a Mt 7,21-ben, és lehet, hogy a Mt 6,6 egy hasonló gyakorlatra utal.

A 26. fejezet¹¹ e szöveg párhuzamának tekinthető. Az ellentétes vélemények ellenére osztom a nézetet, hogy az elbeszélés nagy valószínűséggel Báruktól származik, és a próféta biográfia képviselője. Míg a 7. fejezet nem tartalmaz elbeszélő adatokat a beszéd körülményeiről és a kiváltott hatásról, addig a 26. fejezet éppen ezeket részletezi, a beszédet pedig röviden hozza (az összefoglaló 4–6 vv, Jahve megbízása), majd közvetve, valószínű a hallgatók által rosszhiszeműen lerövidített idézetben (9. v., figyelemreméltó a protasis hiánya).

A templommal szemben megnyilvánuló kiemelkedő bizalom Jeremiás korában teljesen érthető volt. A jeruzsálemi templom, mint szimbólum már hosszú ideje Jahve jelenlétét testesítette meg. Isten egyértelműen jelen volt szent városában, a szent hegyen – ezt már Izajás is hangsúlyozta. Ebből következett, hogy Jahve különleges kapcsolatban állt ezzel a szakrális térrel és ezzel a néppel, tehát minden körülmények között számítani lehetett ottalmára. A szent hely és a szent nép ezért elpusztíthatatlan volt. Sőt a város már megmenekült egyszer, emberileg szinte érthetetlen módon Hiszkija idejében, Szanherib 701-es hadjárata során (erről l. Iz 37,33–35; vö. 31,4–5).¹²

A templomi liturgiához bizonyára hozzátartoztak már olyan zsoltárok, amelyek Jahve hatalmas tetteiről, népének nyújtott csodálatos segítségéről szóltak, valamint arról, hogy Jahve örök időkre a Sionra helyezte hajlékát.

Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy nagyon kevés idő telt el Jozija nagyszabású reformjától, amelynek egyik alappillére éppen a kultusz központosítása, Jeruzsálem jelentőségének megerősítése volt. Nem gondolom, hogy Jeremiás jelen beszédével vagy akár más megnyilatkozásaival a deuteronomista reform bírálója vagy elvetője lett volna, hiszen számos érv szól amellett, hogy alapjában egyetértett e törekvések lényegével – legalábbis teológiai síkon, illetve közel állt azokhoz a személyekhez, akik Jozija támogatói voltak.¹³

¹¹ J. Schreiner szerint a 26,1–16 jelen formájában egy tanító célzatú elbeszélés, amelynek alap gondolata, hogy az a próféta, aki valóban Isten megbízásából beszél, nem érdemel halálbüntetést, még akkor sem, ha pusztulást, sőt a templom megsemmisülését hirdeti. Az azonban vitathatatlan, hogy a szerkesztői átdolgozás ellenére a narratíva Jeremiás életének egy autentikus emléket őrizi, a templom-beszéd által kiváltott nemtetszést, a vallási vezetők reakcióját és a próféta megmenekülését néhány vezető személyiség közbenjárására. (L. Schreiner, *Jeremia II*, 25,15–52,34 153–157; Holladay, *Jeremiah* 2 101–104 106.)

¹² A témáról l. még Holladay, *Jeremiah* I, 249, Lundbom, 462. Annál érdekesebb Jeremiás gondolatmenetének rokonsága a Mikeáséval (3,1–12). Vsz. Lundbomnak igaza van, amikor úgy véli, hogy a templom és Jeruzsálem pusztulása, ill. sérthetetlensége körüli vita mögött két teológia ütközése áll: az északi teológia a feltételes szövetség gondolatát képviselte; ennek volt hangadója Jeremiás, és ez tükröződik a dtr teológiában is; a déli királyi teológia pedig a dávidi feltétlen szövetséget vallotta, és a papi osztály ezt tette magáévá (462–461; 471).

¹³ Jeremiásnak a Jozija-féle reformhoz való viszonyulásáról nagy irodalom látott napvilágot. Az álláspontok széles skálája tükrében Jeremiás kezdetől a reform bírálója és elvetője (J. Ph. Hyatt, May), vagy kezdetben egyetért ugyan törekvéseivel, később azonban eltávolodik tőle (W. Rudolph, H. H. Rowley); ismét más szerzők Jeremiásban a deuteronomisztikus reform lelkes támogatóját látták (Lods, J. A. Bewer). A kérdésről l. Gelin, in: A. Robert, A. Feuillet, *Einleitung in die Heilige Schrift* (orig. *Introduction à la Bible*) I,

Viszont noha Jozija reformjának és a jeruzsálemi centralizációnak eredendően pozitív szerepe volt, idővel, mint számos más esetben, az elsődleges cél, a spirituális tartalom alárendelődött az intézmény megerősödésének.¹⁴ Elgondolkodtató az is, hogy a beszéd egy olyan korban hangzott el, amikor egyfajta elbizonytalanodás vehetett erőt a hívőkön: az igaz király, Jozija halála véget vetett a kezdeti sikereknek, és az ország újból Egyiptom fennhatósága alá került. Alig egy év alatt három király követte egymást a trónon. A bizonytalan politikai helyzet is minden bizonnyal hozzájárult ahhoz, hogy a nép a templomba vesse minden bizalmát.¹⁵ *A politikai és társadalmi labilitás arra indítja mind az egyént, mind a közösséget, hogy olyan biteles fórumot keressen, amely a biztonság, a stabilitás megtestesítője és előmozdítója lehet, és ezek a kritériumok többnyire a vallásos intézményben látszanak megvalósulni.*

A templom nem egyszerűen a kultikus teret jelentette, hanem a szimbolika következő síkján azt az egész intézményrendszert testesítette meg, amelynek hivatása Jahve és a nép, a szent és a profán közötti közvetítés volt. Ide tartozott elsősorban a papság, de ugyancsak ezt a feladatot kellett betöltenie a kultikus / hivatásos prófétának, sőt a fölkent királynak, aki egyértelműen Jahve uralmát jelentette meg, akinek alapvető hivatása a šālôm és a ʕdāqā (h) megvalósítása volt. (Elég a Zsolt 72-re, valamint Iz 9,1–6 és 11,1–9-re gondolni).

Ma Jeremiás szavai nem keltenek az olvasóban különösebb megütközést, hiszen a szerint a klisé szerint értelmezi, hogy itt a zsidó népről, az Ószövetség ritualizmusba és legalizmusba süllyedt papjairól, a hamis prófétákról és a jeruzsálemi templomról van szó. Ezért a jeremiási ítélet érthetőnek és könnyen elfogadhatónak tűnik. Jeremiás igehirdetésének súlyát talán akkor foghatjuk fel igazán, ha a Templomot behelyettesítjük egy pillanatig, az analógia kedvéért, a római Szent Péter bazilikával vagy az Athosz-hegyi kolostorral. Megdöbbenő, hogy Jeremiás rendkívül keményen szól – első látásra talán részvétlenül – az Isten jelenlétét jelképező templom sorsáról, amely éppúgy el fog pusztulni, mint a filiszteusoknak áldozatul esett (1050) silói szentély (1. 1Sám 4; vö. Zsolt 78,60).

Wien–Freiburg–Basel, 1963, 521–522, G. Fohrer, *Einleitung* 428–429; R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen–Vllyn 1995, 218–219; Lundbom 114, 469 (Jer egy már jó ideje tartó reform támogatója); G. Couturier, NJBC, 277–278. Valószínű, hogy a számos kérdés, amelyben szemléleti hasonlóság mutatkozik a deuteronomisztikus teológia és Jeremiás igehirdetése között (a bálványimádás, különösen a csillagkultusz elvetése, a vallásosság bensővé tétele, az Isten iránti szeretet gondolata, a társadalmi igazságosság jelentősége az Istennel való kapcsolatban) arra utal, hogy Jeremiás nem lehetett a dtr reform egyértelmű bírálója, még akkor sem, ha esetleg az intézményrendszer megerősítése, a kultusz-centralizáció, a politikai expanzió tekintetében fenntartásai lehettek. Ezt támaszthatja alá kapcsolata a Sáfán családdal, valamint elismerő megnyilatkozása Jozijáról.

¹⁴ Helytálló Gelin meglátása, hogy a dtr reform közvetve előmozdította a formalizmust, mivel túlzott bizakodást váltott ki olyan fétis jelleggel felruházott értékekben, mint az áldozat, a törvény, a templom. A hamis próféták pedig azért biztattak a háborúra, mert hittek abban, hogy Jahvét elszakíthatatlan kapcsolat fűzi népéhez és az általa adott intézményekhez (*Le livre de Jérémie*, DBSup 1949/4, 880, 882.)

¹⁵ E kérdésről l. Schreiner, *Jeremia* I, 57.

Mert ha végiggondoljuk, az, ami 597 és 587 között történt olyan tragédia volt, amely során minden összeomlott, amiben a hívő ember és a társadalom bizakodhatott: a vallási központ, a kultusz, a királyság, mint Isten gondoskodásának jele, az állam. Minden, ami szilárdnak és sérthetetlennek tűnt, néhány év leforgása alatt semmivé lett. Az összeomlás sokkal súlyosabb kérdéseket vet fel, semhogy egyszerűen a régmúlt idők történelmi eseményének tekinthetnénk.

Az a tény, hogy Jeremiás beszéde több volt a népnek szóló jámbor prédikációnál, és bírálata nem a szakrális térnek szólt, hanem a feladatát nem teljesítő intézménynek, világosan látható, ha a templom-beszédet behelyezzük azon nagyszámú prófétai beszédek kontextusába, amelyek Jozija idejében a deuteronomista reform előtt, de még inkább Jojakim és Cidkija uralkodása alatt hangzottak el.

A minden bizonnyal küldetése első, a reformot megelőző szakaszából származó ítélet egyaránt szól a *papoknak*, akik egyszersmind a Tóra-magyarázat szerepét is betöltötték (a törvény magyarázói), a *király(ok)nak* (ők a pásztorok, vö. 25,34–36), és a *prófétáknak*.

„A papok nem mondták: „Hol van az Úr?” A törvény magyarázói nem ismertek engem, és a pásztorok elpártoltak tőlem; a próféták Baál nevében prófétáltak, és azok után jártak, amik nem használnak. Ezért még perbe szálllok veletek, – mondja az Úr, – és fiaitok fiaival is perbe szálllok.” (Jer 2,8–9).

A hamis biztonságérzetről szól a következő szöveg is:

„Ez történik majd azon a napon – mondja az Úr: – odalesz a király szíve és a fejedelmek szíve; elborzadnak a papok, és a próféták megdöbbennek. Így szóltam: »Jaj, Uram, Isten! Bizony nagyon rászédted ezt a népet és Jeruzsálemet, amikor azt mondtad: ‘Békéségetek lesz’, bolott lelkünkig batolt a kard!’» (Jer 4,9–10)

A szöveg történelmi háttere vitatott (nehéz eldönteni, hogy itt a pusztulás előidézője egy konkrét nép,¹⁶ vagy a próféta egyszerűen egy mitikus–szimbolikus képet használ, amikor működése korai szakaszában az észak felől közeledő veszedelmet említi, vagy esetleg az ellenség megjelölése, a megváltozott erőviszonyokat tükrözve) és Babilonra vonatkoztatva későbbi kiegészítésnek tekintendő.¹⁷ Tény viszont az, hogy az idézett prófécia a ki-

¹⁶ A szkíták, amint Schreiner tartja, Hérodotosz beszámolóját értelmezve (i. m., 33).

¹⁷ G. Fohrer, Rudolph és mások nyomán úgy véli, hogy Jeremiás nem gondolt egy bizonyos népre, noha esetleg az ítéletpróféciaiban fel is használhatott bizonyos tudósításokat a szkíták hadjáratairól (Fohrer, 428). L. még Gelin, in: Robert – Feuillet, 521. G. von Rad legendásnak tartja a szkíta-hagyományt, és arra gondol, hogy Jeremiás az új-babiloni birodalom gyors felemelkedését láthatta (*Az Összevétel teológiája* II 170), és Lundenbom is hajlik e vélemény felé (*Jeremiab* 1–20 115). Couturier párhuzamba állítja a démoni erővel, amelyek a kivonuláskor elpusztították az egyiptomiakat (New Jerome Biblical Commentary, 274).

rályok és a papok megdöbbenését tükrözi a történetek miatt, hiszen nemcsak, hogy reménységük a békességre irányult, hanem úgy látszott, hogy e derűlátást maga Jahve alapozza meg.

Ezt a békességre számító magatartást bírálja a próféta működésének első szakaszát lezáró ítéletprófécia is:

Mert a legkisebbtől a legnagyobbig mindegyikük nyereséget hajhász; és a prófétától a papig mindegyikük csalárdságot művel. Népem sebét úgy gyógyítják, hogy könnyelműen mondogatják: „Békesség, békesség!” Pedig nincsen békesség. (Jer 6,13–14)

A csalárdság nagy valószínűséggel nem egyszerűen a nyereségvágy, hanem a hamis bizalom, amely azt hirdeti, hogy Jahve minden körülmények között garantálja a békét, ezért nincs mitől tartani. A sebek tényleges gyógyításához azonban hozzátartozna a kemény igazság kimondása. Aki ezt nem tudatosítja, becsapja magát és a többiek is.

A már Jojakim idejéből származó rettenetes fenyegetés újból az üdvösségközvetítő intézmények valamennyi képviselőjét érinti – ők is osztoznak majd az egész népre váró tragikus sorsban:

„Abban az időben, – mondja az Úr, – kibozzák sírjaikból Júda királyainak csontjait, fejedelmeinek csontjait, a papok csontjait, a próféták csontjait és Jeruzsálem lakóinak csontjait. Kiterítik őket a nap, a hold és az ég egész serege elé, melyeket szerettek és szolgáltak, melyek után jártak, melyekhez folyamodtak, és melyek előtt leborultak. Nem gyűjtik össze és nem temetik el őket; trágyává lesznek a föld színén. (Jer 8,1–2; vö. 13,13–14, orákulum a korszokról).

Meg kell még említeni a Ben-Hinnom völgyében (Tófet) elhangzó ítéletet, orákulum (7,29–34, illetve párhuzama: 19,3–9) és jelképes cselekedet (19,1–2.10–13) formájában – a korszó összetörése a minősített tanúk, a papok és a nép vénei jelenlétében. Ez a szakasz valószínű nem más, mint a templom-beszédben kilátásba helyezett ítélet végérvényes bejelentése 600-ban vagy kevéssel azután.¹⁸ A próféta Jahve megbízásából kijelenti, hogy véget ér a közösség élete: az ország megsemmisül, de megszűnik az örömben és a szenvedésben való szolidaritás lehetősége is. Nem véletlen, hogy egy ilyen ítéletmondás után közli a könyv szerkesztője azt a büntetést, amit Passur pap, a templom főfelügyelője ró a prófétára, majd Jeremiás vallomásainak legdrámaibb részét.

A kritika elől a hivatásos próféták sem menekülhetnek:

„Jeruzsálem prófétáiban rettenetes dolgot láttam: házasságot törtek, házugságban jártak, és megerősítették a gonosztevők kezét, nehogy megtérjenek, mindenki a maga gonoszságából;

¹⁸ A 7,29–34 és a 19. fej. viszonyáról l. Holladay, *Jeremiah* 1, 264–270. A gyermekáldozat elítélése arra utal, hogy noha Jozija beszüntette (2Kir 23,10), a gyakorlat újjáéledt Jojakim alatt. Noha egyértelmű, hogy nem lehetett hivatalos alapja, valószínű, hogy összefüggésben állt a Kiv 22,30 (félre?)értelmezésével.

olyanok lettek előttem mindnyájan, mint Szodoma, és lakói. Ezért így szól a Seregek Ura a prófétákról: „Íme, én megetetem őket örömmel, és megitatom őket mérgezett vízzel; mert Jeruzsálem prófétáitól indult ki az istentelenség az egész országba. Így szól a Seregek Ura: Ne hallgassatok a próféták szavaira, akik nektek prófétálnak! Hiábavalósággal ámának azok titeket, saját szívük látomását beszélik, mely nem az Úr szájából való. Váltig mondogatják gúnyolóimnak: „Megmondta az Úr: Békességetek lesz!” És mindannak, akinek a szíve megátalkodottságában jár, azt mondják: „Nem jön rátok baj!” (1. 23,9–32; vö. a Hananja elleni próféciaival, 28,1–17).

Az itt érintett hamis prófétaság kérdése igen érdekes, hiszen valószínű, hogy az úgynevezett hamis próféták orákulumaiban nem szándékos megtévesztésről van szó, hanem a békességre vonatkozó ígért egy sajátos istenképből, vagy az isteni akarat saját elképzelés szerinti értelmezéséből fakad. (Noha Nátánt soha senki nem sorolná a hamis próféták kategóriájába, figyelemre méltó a 2Sám 7-ben leírt események alakulása: amikor Dávid feltárja a prófétának templomépítési szándékát, első reakciója e szándék megerősítése az Isten akaratára való hivatkozással. Hiszen mi lehetne kedvesebb Isten előtt? Az isteni szót az azonban – meglepő módon – ellentmond ennek a derék elképzelésnek. Teológiai szempontból kevésbé jelentős, hogy az itt közölt beszámoló történelmileg mennyire tekinthető pontosnak.) A klasszikus prófétaság korában nem egyszer fel fog merülni a kérdés, hogy ki közli hitelesen Isten akaratát, illetve, mi az autentikus prófécia ismérve.¹⁹ AMTörv 18,15–22 szerint a prófécia beteljesedése igazolja a prófétát, de a probléma korántsem egyszerű, hiszen a beteljesedés csak utólagos ismérv, amely az üzenet elhangzásakor mit sem segít. Azt sem lehet kizárólagos és biztos kritériumnak tekinteni, hogy az ítéletprófécia nagyobb hitellel rendelkezik (Jer 28,8–9), hiszen ez esetben úgy tűnik, hogy Isten szünet nélküli fenyegetést jelent az ember számára. A kérdés ma is éppoly aktuális: mi szól egy jó szándékú, első látásra Isten tetszése szerinti megnyilatkozás vagy döntés elvetése mellett, vagy ellenkezőleg, hogyan lehet megbizonyosodni afelől, hogy egy látszólag hitet és intézményeket megrendítő állásfoglalásban esetleg éppen Isten akarata nyilvánul meg? Marad talán lehetséges ismérvként a próféta erkölcsi magatartása, amint ezt Gelin javasolja, de a kérdést ez sem oldja meg megnyugtató módon, hiszen Nátán minden bizonnyal egy erkölcsös személy volt, amint nagyon valószínű Hananja is; másrészt e megközelítés abszolutizálása egy fajta donatizmushoz vezethet.

E konfliktusok vizsgálatánál, az intézmény örökérvényűségébe vetett bizalom mellett, két másik körülmény is érdemes figyelembe venni.

¹⁹ A kérdéstről l. Gelin, DBSup 1949/4, 882–883. A MTörv 18,15–22 szerint a prófécia beteljesedése igazolta a prófétát, ez a kritérium azonban nem működött hosszú távú prófeciák esetében.

Az egyik a *vallási és a politikai tényezők összefonódására* vonatkozik. Jeremiás korában a vallásos intézmény a nagy nemzeti remények propagálójaként lépett fel; áthatotta a „nemzeti isten” hite, ami bizonyos mértékig együtt járt a nép felsőbbrendűségéről alkotott elképzeléssel, vagy legalábbis azzal a gondolattal, hogy egy bizonyos nép kedvesebb Isten előtt más népeknél. A kiválasztásból adódó felsőbbrendűség érzése, a vallási nacionalizmus megnyilvánulása és ennek politikai eszközökkel való támogatása nem egyszer jelentkezett a történelem során, és – tévedés ne essék – nem pusztán a választott nép életében. Az említett összefonódás másik oldala az az elképzelés, hogy a vallási intézménynek a politikai döntéseket befolyásolnia kell. Ez különösen akkor bizonyult végzetesnek, amikor a hierarchia olyan politika mellett kötelezte el magát, amely nem vette figyelembe a reális erőviszonyokat. Mert ha Jozija kezdeti sikerei látszólag megalapozták a függetlenségi reményeket, 609-ben bekövetkezett halála, de még inkább Babilon gyors felemelkedése és a 605-ös karkemisi csata, ahol Egyiptom egyértelműen alulmaradt, olyan események voltak, amelyek világosan láthatóvá tették, hogy az adott viszonyok között nem lehetett semmilyen hatalomra számítani Babilon terjeszkedésének feltartóztatására. Ha azonban még ez sem lett volna elég figyelmeztetőnek, az már a politikai vakság jele – legalábbis a történész retrospektív szemléletében –, hogy Cidkija, valamint a politikai és vallási vezetők még az első deportálásból és Jojakim sorsából sem tanultak. A vallási vezetők nemzeti utópiát tápláló hite befolyásolta a világi hatóságok döntéseit, így a téves istenkép olyan politikához vezetett, amely az állam megszűnését okozta, és ezzel együtt a szent intézmény vesztét. Különösen érdekes az, hogy a téves döntés oka végül is egy bizonyos hit volt: az a hit, amelyre jó száz évvel korábban éppen Izajás buzdított, a bizalom Jahve feltétlen oltalmában. Ami azt jelenti, hogy *a hit önmagában nem garancia a téves döntések ellen, amennyiben a vallási közösség vagy a hívő ember nem veszi figyelembe a konkrét körülményeket, az „idők jeleit”.* A megváltozott idők új megoldásokat követelnek. Az adott körülményeket figyelembe véve Jeremiás reálpolitikusnak bizonyult, amikor arra figyelmeztetett, hogy Nebukadnezárral nem szabad szembe szállni (21,1–7; 27,1–22; 38,17–18), sőt mi több a deportáltaknak be kell rendezkedniük a hosszú babiloni tartózkodásra, és az új haza békéjét és jólétét kell munkálniuk (29,1–9). Álláspontja nem látszott dicsőítőnek, hiszen szemben állt a nemzeti ideológiával, a feltétel nélküli kiválasztás eszméjével, mégis az adott körülmények között neki volt igaza. *Jeruzsálem és a templom sorsa a vallási közösség által képviselt nacionalizmus veszélyére hívja fel a figyelmet, illetve a vallási intézmény hatalmára és felelősségére akkor, amikor a politikai döntéseket akarja befolyásolni.* Jeremiás mérésékeltebb és józanabb volt, és hajlandóbb a politikai kompromisszumra. Jelentheti ez esetleg azt, hogy adott esetben bizonyos kompromisszumkészség jobban szolgálja az ügyet, mint a radikalizmus?

A második megállapítás arra a tényre vonatkozik, hogy *a személyt és döntéseit nagy mértékben meghatározhatja a betöltött hivatal, a pozíció.* Hiszen mind a politikai és a vallási vezetők, mind pedig Jeremiás Isten és a haza ügyét akarták szolgálni, döntéseik azonban kifejezetten el-

lentétesek voltak. Fontos figyelembe venni, hogy a templom által szimbolizált intézmény képviselői, akikkel Jeremiás konfliktusba került, és akik valami módon e tragikus események előidézői voltak, minden bizonnyal a legjobb meggyőződésük szerint keresték az ország és az intézmény javát, úgy, ahogy ők azt a leghelyesebbnek látták. Alapvető szándékuk éppen a vallási közösség stabilitása, az ország egységének és függetlenségének megvalósítása volt. Leegyszerűsítjük a kérdést, ha azt gondoljuk, hogy a vallási és a politikai vezetők pusztán anyagi gyarapodásukat vagy hatalmi pozíciójukat féltették. Politikájukat azok a nemzeti remények fűtötték, amelyek az ország függetlenségére és békéjére irányultak; e célkitűzések megvalósítása érdekében okosnak vélt koalícióra törekedtek Babilon legjelentősebb ellenfelével, Egyiptommal, valamint a föníciai és a transzjordániai kis államokkal (1. Jer 27,3), és a győzelem reményét vallásos–hazafias diszkurzussal próbálták ébren tartani. Ezért nem véletlen, hogy Jeremiás hazaárulónak minősült, olyannak, aki a nép morálját és a hadsereg harci kedvét gyengítette (1. pl. 38,4).

*A megváltoztathatatlannak tűnő, Isten által „garantált” intézményben való bizakodás érthetően együtt járt a prófétai szóval, a nem intézményesített közvetítővel szembeni bizalmatlansággal, amennyiben az nem a bevett hagyományt vagy a derűlátó politikát igazolta.*²⁰

Ebből adódott az a rengeteg konfliktus Jojakimmal, majd Cidkijával, valamint a vallási vezetőkkel és a főemberek egy részével, ami Jeremiás életét olyannyira megkeserítette. A 26,7–9. I I arról is beszámol, hogy a templom-beszéd miatt „a papok, a próféták és az egész nép” halálra akarta őt ítélni.²¹ És hogy ez nem volt pusztán a megfélemlítés eszköze, bizonyítja Uriás sorsa, aki ugyancsak a város és az ország ellen prédikált, „egészen Jeremiás szavai szerint”, és akit Jojakim király hosszú keze Egyiptomban is elért, de aki mellett nem volt ott egy Ahikám, hogy az életét megmentse (26,20–24). A próféta azonban újból életveszélybe került azt követően, hogy megbízásából Báruk felolvasta az első tekercset (36,9–26), majd Cidkija uralkodása alatt, a város pusztulásának megjövedölése után (38,1–13).

A hivatalos tisztséget betöltő személy a stabilitást, a hagyomány és az intézmények megőrzését munkálta. Ezen érthető célkitűzés azonban a megmerevedés, a reális helyzet fel nem ismerésének és a jogos igények meg

²⁰ Találón jegyzi meg Holladay: „Jrm was of course challenging the 'religious establishment' of his time by challenging the assumption that the temple was Yahweh's ultimate asylum for the people. There is a special difficulty a religious establishment has in understanding itself to stand under the judgement of God, and when that religious establishment is identified with the political power of a state, as Judah was, then it is even more difficult to persuade it of its liability to judgement. This was the radical task that Jrm undertook, as Jesus would in a later century when he ejected the money changers from the temple court [...]” (Jeremiah I, 249)

²¹ A per lefolyásáról l. Holladay, *Jeremiah* 2 102–108. Noha a „meg kell halnod” (8. v.) a halálos ítélet kimondásának látszik, a tulajdonképpeni vádemelés a I I. v-ben történik, a vádlott beszéde után (12–15) pedig a per végül Jeremiás felmentésével zárul (16). Kérdés, hogy a 17–19. vv., Mikeás esetének felidézése a védők beszéde, amelynek logikusan meg kellett előznie az ítélethozatalt, vagy a jelenlevők jóváhagyása. Ha az elbeszélés egy valóban megtörtént per emléket őriz, az előzmények mindig befolyásolják az ítélethozatalt. Esetleg a szerkesztő azért hozza a két próféta esetét, Mikeásét, aki az előző nemzedékhez, a hűség korához tartozott, illetve Uriásét, akit Jojakim kivégeztetett, hogy szembeűnőbbé tegye Jeremiás ellentmondásos helyzetét, a rá leselkedő veszély komolyságát, a próféta hűségét.

nem értésének kockázatával járt. A próféta a megújulást szorgalmazta, az eszményt szerette volna elérni, de bírálata együtt járt a stabilnak látszó értékek, a biztonság elvesztésének kockázatával.

Kérdés, hogy e kontextusban magát Jeremiást mennyire határozta meg származása, illetve pozíciója. Szó volt már arról, hogy Jeremiás egy kirekesztett papi családból származott.²² Vajon állásfoglalásában, éles bírálatában és keserű vádjában mennyire szólal meg a peremre szorult pap, a laicizált klerikus? Az mindenestre szembetűnő, hogy Jeremiás igehirdetését mennyire áthatja az intézményes közvetítőkkel szembeni kritika. Feltételezhetjük, hogy kritikus állásfoglalásához az is hozzájárult, hogy nem volt az intézmény része, hanem ki volt abból zárva. Az ellentmondást nem tűrő hang minden bizonnyal nemtetszést váltott ki az üzenet hallgatóiban, annál is inkább, mivel Jeremiás az Úr szavára hivatkozott mondanivalója tekintélyt adó alapjaként, éppen azokkal szemben, akik hivatásszerűen közvetítették és értelmezték Isten szavát. Kérdés, hogy mennyire tükrözte ez a hangvétel Jeremiás – csalódásaiból fakadó – keserűségét is, illetve, milyen mértékben játszott ez közre küldetése sikertelenségéhez? Hiszen egyértelmű volt, hogy a hivatali tekintély birtokosai nem vehették jó néven az Isten tekintélyére hivatkozó próféta kifakadásait. (Melyik uralkodó venné jó néven, ha azt mondanák neki, amit Jeremiás Jojakimnak: „Jaj annak, aki házát igazságtalansággal építi, és felső termeit jogtalansággal; embertársával ingyen dolgoztat, és bérét nem adja meg neki; aki így szól: »Tágas házát építék magamnak, és széles felső termeket«; ablakot vág rá, cédrusfával burkolja, és befesti vörösrre! Attól vagy-e király, hogy versengsz a cédrusért? [...] De a te szemed és szíved nem figyel másra, csak a magad nyereségére, az ártatlan vérének kiontására, az elnyomásra és a sanyargatásra. Ezért így szól az Úr Joakimról, Jozija fiáról, Júda királyáról: *Nem siratják őt: 'Jaj, testvérem! Jaj, nővérem!' Nem siratják őt: 'Jaj, uram! Jaj, öfélége!' Úgy fogják eltemetni, mint egy szamarat, kivonszolgájk és kidobják Jeruzsálem kapuin túl» (22,13–14.17–19)? Vajon elképzelhető, hogy Jeremiásnak több esélye lett volna, ha diplomatikusabban, óvatosabban fogalmaz, ha jobban érti az egyházi és a politikai diplomáciát? Volt-e – divatos szóval – párbeszédképessége Jeremiásnak? Eléggé fel tudta használni a jó kapcsolatokat, amelyek egyes vezető pozícióban levő személyekhez fűzték? Vajon az ügy sikeréhez hozzátartozik a lobbyszás, amihez sok egyház-reformernek nincs tehetsége? De ha a problémát az intézmény oldaláról közelítjük meg, az a kérdés merül fel: miért nem képes időnként a hivatal viselője felismerni és elismerni, hogy adott esetben Isten szava nem a „hivatalos” csatornán érkezik meg, hanem éppen egy az intézményen kívül álló, esetleg abból kirekesztett személyen keresztül? Vajon a hivatalhoz való hűség oly mértéket ölt, hogy annak viselője egyszerűen képtelenné válik a bevett sémából kilépni, és elfogadni, vagy bár a megfontolás tárgyává tenni a kívülről érkező véleményt?

Tovább menve, a templom-beszéd 5–6. versei a társadalmi igazságosság gyakorlásának jelentőségéről szólnak; ez a megmaradás döntő feltétele. A vallási és az erkölcsi magatartás

közötti összefüggés negatív formában az élesebb hangvételű 9–11-ben is szerepel. Jeremiás nem egy alkalommal beszélt az olyan kultikus megnyilvánulások ellen, amelyek nem társultak a belső vallásos meggyőződéssel és a szociális igazságosság megvalósításával, olyanmódra, hogy úgy tűnhetett, a próféta teljesen elvetette a kultuszt, és pusztán a lélek valóságát prédikálta. A Jer 7,21–23 is ezt az álláspontot látszik alátámasztani:

„Így szól a Seregek Ura, Izrael Istene: Égáldozataitokat tegyétek hozzá véres áldozatokhoz, és egyétek meg a búst! Mert nem beszéltem atyáitoknak és nem adtam parancsot nekik égő- és véres áldozatról azon a napon, amelyen kihoztam őket Egyiptom földjéről; hanem ezt a parancsot adtam nekik: Hallgassatok szavamra, akkor Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek! Járjatok mindig azon az úton, amelyet parancsolok nektek, hogy jó dolgotok legyen!”

Azonban sokkal inkább azt lehetne mondani, hogy a bíráló nem a kultusz elvetését célozza, hanem azt fejezi ki, hogy a külső vallásos megnyilvánulások csak akkor lehetnek Isten előtt kedvesek, ha az embert áthatja a könyörület, a szenvedővel szembeni együttérzés és segítőkészség, a társadalmi igazságosság, a személy életének és jogainak tisztelete.²³ Olyan lényeges értékekről van szó, amelyek alapvetőbbek az önmagáért való kultusznál és az önmagukért való intézményeknél. Nem arról van szó, hogy a vallási érzés minden külső, egyéni vagy közösségi, spontán vagy intézményes megnyilvánulása elítélendő vagy fölösleges. Viszont amennyiben a kultusz elszakad az élettől, illetve amennyiben az intézmény érzéketlenné válik az ember szenvedéseivel és örömeivel, alapvető törekvéseivel szemben, eltávolodik hivatásától, mert azt a látszatot kelti, hogy Istennek lényegében nem is fontos az ember, hanem kielégíti a külsőségekben kimerülő rítus. Természetesen ez nemcsak az intézményre vonatkozik, hanem elsődlegesen minden egyes személyre, akinek vallásos megnyilatkozásai mögött nincs ott fedezetül a belső meggyőződés.

Ha továbblépünk, meg kell állapítanunk, hogy Jeremiás, elkötelezettsége ellenére nem érte el célját, nem volt képes megakadályozni a tragédia bekövetkezését. Ebben nem utolsó sorban az játszott közre, hogy *küzdelmében egy adott ponton magára maradt*. Nem azokból a szövegekből indulok ki, amelyek szerint az egész ország, valamennyi fejedelem és pap, sőt egész rokonsága és barátai mind ellene fordultak (1,18; 12,6; 20,10; 26,8), hiszen ezek

²³ Jeremiás a 7,22–23-ban a túlzó szembeállítás vagy relatív tagadás stílusesszközhöz folyamodik, ami azt jelenti, hogy nem az áldozat létjogosultságát tagadja, hanem azt hangsúlyozza, hogy nem létezhet kultusz erkölcsi integritás nélkül. Lundbomnak igaza lehet, amikor azt feltételezi, hogy Jeremiás bírálata a MTörv-ből érthető, amely szerint a Sínai-hegyen Jahve csak a tíz parancsolatot adta, az áldozati rend pedig csak kevéssel a honfoglalás előtt lépett érvénybe. A szerző egy korai P-t feltételez, amely lényegében kortárs a D-vel, de más értelmezést képvisel: az áldozatbemutató parancsa már a Sínai-hegyen elhangzott. A P korai keletzése természetesen vitatható (I. J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Roma 1998, különösen 165–181, 213–229), de annyiban igaza lehet, hogy a P-nek lehettek fogság előtti előzményei. Ha ez így van, a véleménykülönbség rávilágítana Jeremiásnak a papsággal való konfliktusa egyik okára (482, 486–7).

egyértelműen stilisztikai túlzások és általánosítások. Világos, hogy voltak olyan személyiségek, mint Sáfán fiai, akik Jeremiással rokonszenveztek, egyetértettek velé, sőt az életét is megmentették. Itt elsősorban Ahikámot kell megemlíteni, aki a templom-beszéd után felemelte szavát Jeremiás védelmében, és ezzel megakadályozta kivégzését (26,24; vö. 26,17–19, ahol többen is védelmére kelnek). Sáfán másik tekintélyes fia, Gemarja, valamint az ő fia, Mikeás azon főemberek között szerepelnek, akiknek jelenlétében Báruk felolvassa a Jeremiás próféciait összegyűjtő tekercest, 604-ben vagy 601-ben,²⁴ és akik láthatóan rokonszenveznek a prófétával és barátjával (36,10–20.25). Cidkija idején Elásza, Sáfán egy másik fia viszi el a deportáltakhoz Jeremiás levelét (29,3). Azonban az is szembevetendő, hogy Jeremiás előkelő kapcsolatai nem tudták a hivatalos politikát befolyásolni. Sőt elgondolkodtató, hogy miután Báruk felolvasta a tekercest a vezető személyiségek jelenlétében, azt a tanácsot kapta, hogy rejtőzzön el ő is, meg Jeremiás is Jojakim várható haragja elől (36,19), ami azt jelentette, hogy e tiszteletreméltó és jó szándékú politikusok egyetértettek ugyan Jeremiással,²⁵ de nem voltak elég erősek (vagy bátrak?) ahhoz, hogy a prófétával közösen lépjenek fel.²⁶ Befolyásuk még arra sem volt elegendő, hogy a királyt lebeszélje a tekercs elégetéséről (36,25). A politikai befolyást világítja meg más oldalról Cidkija magatartása: noha rokonszenvez a prófétával, főembereit nem akadályozza meg abban, hogy halálra ítéljék („Íme, ő a kezetekben van, hiszen a király semmit sem tehet ellenetek”, 38,5; vö. 38,24–26). Sőt annak ellenére, hogy hajlandó volna elfogadni Jeremiás tanácsát a babiloniaknak való megadásra vonatkozóan, ebben is a félelem akadályozza meg (38,19). E megállapításokból az a következtetés vonható le, hogy Jeremiás támogatói vagy túl kevesen voltak, vagy nem eléggé hangosak, és minden bizonnyal nem vállalták a közös politikai fellépést az ügy érdekében. És ilyen körülmények között *egy ember legtökéletesebb odaadása, vagy több jó szándékú ember hallgatóságos egyetértése, a közös, határozott és tervszerű állásfoglalás hiányában nem sokat ér. A hívő világi elítélné a feladat, hogy együttes és kitartó fellépésével befolyásolja a közösség életét meghatározó döntéseket.*

²⁴ Holladay szerint 601-ben, figyelembe véve a LXX olvasatát (36,9: „Júda királyának nyolcadik esztendejében”, ami a lectio difficilior értékével rendelkezik), de azt is figyelembe véve, hogy Jojakim valószínű nem semmisítette volna meg a Babilon közeledtét jelző tekercest 604 telén, amikor éppen abban az időben, amikor a babiloni sereg végigvonult a part menti síkságon és kifosztotta Askelont (*Jeremiah* 2, 251, 254–256).

²⁵ A TM szerint ugyan Elnátán, Dalaja és Gamarja arra kérték a királyt, hogy ne égesse el a tekercest, a görög szöveg különböző olvasatokat hoz: Elnátán, Gedalja (Dalaja helyett) és Gamarja ellenezték a király tettét (G^A), ill. Elnátán, Gedalja sürgették a tekercs megsemmisítését (G^B, ⁵). Ha a görög szöveg helytálló, úgy tűnik, hogy a hivatalnokok megosztottak, egyesek Jeremiás mellett, mások ellene foglaltak állást. A kérdéstől l. Holladay, *Jeremiah* 2, 252–253, 257, 260; Dalaja kimaradását haplográfiával magyarázza, és Elnátán lehetséges Jeremiás-ellenességét az Uriásra vonatkozó küldetésével hozza összefüggésbe.

²⁶ Noha nem értek egyet e szakaszok késői, fogság utáni keltezésével, ha igaz is volna, hogy ezek csak egy fogság utáni közösség problémáját vetítik vissza Jeremiás korába, akkor is nyilvánvaló lenne, hogy ezt azért tennék, mert saját valós tapasztalataikat fogalmaznák meg.

Külön érdemes megfigyelni az adott körülmények között a nép magatartását. Mozgásaiban alapvetően két tulajdonság figyelhető meg: a passzivitás és egy bizonyos autonómia. A passzivitás a külső hatások válogatás nélküli befogadásában nyilvánul meg, a pillanatnyi döntések esetében. A vallásos nép az éppen aktuális behatásnak megfelelően dönt pl. a próféta haláláról vagy megmentéséről (26,8.16; l. majd a nép változó állásfoglalásait Jézussal kapcsolatban). E befolyásolhatóság ellenére alapvetően ellenáll az életét megváltoztatni akaró hatásoknak, hiszen a gyermekáldozat gyakorlatának felelevenedése Jojakim idejében arra utal, hogy Jozija nagy szabású reformja nem hagyott maradandó nyomot.

E kontextusban egy másik megvizsgálandó kérdés a próféta vagy reformer személyes életének válsága. Jeremiás esetében ezt rendkívül jól érzékeltetik vallomásai. Noha számos kritikus kétségbevonta a vallomások jeremiási eredetét,²⁷ és noha szembevetendő a vallomások és a panaszszoltárok teológiai és szerkezeti hasonlósága, úgy vélem, hogy ezek a szövegek lényegében valami módon kapcsolódnak Jeremiás személyéhez, és valamit tükröznek az ő tapasztalatából, ha később ezeket a szövegeket át is értelmezték.²⁸ (Egyébként a panaszszoltárok sem tekinthetők pusztán költői fikciónak, hanem emberek valóságos szenvedé-

²⁷ Mår W. Baumgartner (*Die Klagegedichte des Jeremia*, BZAW 32, 1917) felismerte, hogy a vallomások a panaszszoltárok műfajához tartoznak, de prófétai jegyek jelenlétére mutatott rá, és úgy vélte, hogy míg az igehirdetői anyag Jeremiást prófétai-hívásbeli minőségében mutatja be, a vallomások az embert láttatják meg; ezekben a próféta a panaszszoltár műfajához folyamodott. H. Gr. Reventlow (*Liturgie und Prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963) úgy vélte, hogy a próféta a liturgiában népe szenvedését és panaszát fogalmazta meg hivatali, közvetítő minőségében, a vallomások énje nem az ember Jeremiásé, hanem kollektív – korporatív én, a nép énjének megtestesítője. A. H. J. Gunneweg (*Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch*, ZThK 1967/4), a nyelvi sztereotípiák, a plasztikus de általános képek, az ismétlődő motívumok és a liturgikus vonások alapján arra a következtetésre jut, hogy a vallomások tulajdonképpen szoltárok, amelyek Jeremiás alakját átértelmezik, és a példásan szenvedő igaz típusát látják benne, a szenvedő Isten szenvedő küldöttét. („Indem sie [die Konfessionen] Jeremia das exemplarische Ich der Klagepsalmen in den Mund legen, deuten sie Jeremias prophetische Existenz als die Existenz des exemplarischen leidenden und betenden Gerechten“, i. m., 412). P. Welten (*Leiden und Leidenenserfahrung im Buch Jeremia*, ZThK 1974/2) hasonló következtetéshez jut, és a vallomásokban a késő fogság utáni szenvedő közösség által megformált Jeremiás-képet és egyben öntelmezést lát. A vallomások egyéni panaszszoltárok, amelyek a prófétában a népével együtt szenvedő, vele szolidaritást vállaló küldöttet látják, és a szenvedő igaz prototípusának magatartását megalkotva bátorítást kínálnak az aktuális szenvedésben. J. Vermeylen (*Essai de redaktionsgeschichte des „confessions de Jérémie“*) a pszichológiai értelmezés egyik legélesebb bírálója. Teljesen elveti annak lehetőségét, hogy a vallomások egy jeremiási maggal rendelkezzenének; véleménye szerint ezek a szövegek több közösség Jeremiás-relecture kísérletei: a deuteronomista kör fogsági reflexiója, a második templom szenvedő jámborainak első fogság utáni redakciója, a jámborok és az istentelenek konfliktusának kiéleződése / második fogság utáni redakció. Jeremiás alakját aktualizálva e jámborok tulajdonképpen saját szenvedéseikre reflektálnak.

²⁸ G. von Rad szerint Jeremiás a panasz kultikus formáját alakítja át, hogy személyes tapasztalatát, az Istennel való bensőséges kapcsolatát és vívódásait fogalmazza meg; a megoldást hozó szakaszokban pedig a liturgia során elhangzó üdvösségpróféciát lát (*Az Őszövség teológiája* II 175–179). Holladay, Rudophot követve, és alapos lingvisztikai elemzést végezve arra törekszik, hogy a vallomásokat behelyezze Jeremiás életének kontextusába (l. pl. Jeremia I, 445–465, 547–566). Fohrer (*Einleitung*, 429, 432–433), Rendtorff (*Das Alte Testament*, 215); Schreiner (*Jeremia* I, 7 100–101 121–123) jobban hangsúlyozza a szövegek későbbi átdolgozását, az egyéni panasz-műfajjal való rokonságot, de valamennyien egyetértenek abban, hogy a vallomások hiteles jeremiási hagyományt tartalmaznak.

sébből és vívódásaiból merítenek, még akkor is, ha nem tagadható a műfajból adódó általánosító törekvés, a nyelvi sztereotípiák, a liturgikus funkció. A nyelvi sztereotípiák, amelyek egyaránt jellemzi a zsoltárokat és a vallomásokat nemcsak műfaji hasonlósággal magyarázható, hanem az az általános emberi jelenség állhat mögötte, amely alapján a legszemélyesebb szenvedéseinket és örömeinket is rendszerint a kollektív nyelvben időtlen idők óta élő, klisé-szerű szófordulatokkal fejezzük ki, illetve olyan kötött imákkal, amelyeket noha mások fogalmaztak meg, mégis saját imáinkká válnak).²⁹ Nehezen lehet elképzelni, hogy azok a konfliktusok, amelyekről már volt szó, és amelyeket történeti-kritikai szempontból nem igen szoktak megkérdőjelezni, ne váltották volna ki a szenvedő alanyból a fájdalmat, az értetlenséget, sőt az Isten közelségének megkérdőjelezését. Ehhez hozzájárulhatott magánya is: igehirdetésében szemben állt mind a néppel, mind a hatóságokkal, és személyes életében is egyedül maradt (16,2.5.8). Ilyen megfontolások alapján úgy vélem, hogy Jeremiásnak köze van az elhagyatottság érzéséhez, ahhoz a benyomáshoz, hogy mindenki ellene fordult, és ami még megdöbbentőbb, hogy talán maga Isten is magára hagyta. Ez a tapasztalat minden bizonnyal együtt járt a hit megrendülésével. Nehéz lenne megmondani, hogy ez mennyire mély és tartós nyomot hagyott benne.

Valahol különös, hogy az ember, miközben az ügyért küzd, a megváltoztathatatlan realitásokkal szembesülve kiábrándulhat az ügyből. Hiszen ha a végeredményt nézzük, mindent egybevéve küzdelme hiábavalónak bizonyult, a döntéshozó közegek nem hallgattak rá, a tragédia végül is bekövetkezett. Érdekes G. von Rad megállapítása, miszerint a kudarc nemcsak a külső eseményekben vagy a körülötte levő személyekben következett be, hanem saját életében is.³⁰ Azzal azonban nem tudok egyetérteni, hogy a korábbi nemzedékekhez képest, akik „hitükben még nagyobb biztonságot találtak”, és magától értetődőként, nagyobb alázattal fogadtak volna bizonyos „sorsszerű eseményeket”, Jeremiás kérdései, vívódásai e magától értetődő ráhagyatkozás és bizalom megfogyatkozásáról szólnának.³¹ Nem

²⁹ A panaszszoltárok teológiájáról I. P. Beauchamp, *Psalmes nuit et jour*, Párizs 1980, különösen 15–32 (magyarul *A zsoltárok és mi*, in: Pannonhalmi Szemle 1996/3, 6–19), A. LaCocque, P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris 1998, 247–304; Th. Hieke, *Hallgatni istenkáromlás volna. A panasz fenomenológiája és teológiája az Ószövetségben*, in: Mércleg, 4/1999, 373–391. Nagyon találó Beauchamp megjegyzése: „Ami történt, és ami beszélni készített egy embert, sok esetben az, hogy utolérte, megrázta vagy porba sújtotta egy nálánál erősebb, az életet és az élet értelmét fenyegető veszély. Nem lennének zsoltáraink, ha szerzőik nem mentek volna át ezen, egészen közel a halálhoz. Rejtélyes módon, aki ezen keresztül megy, eljut arra a pontra, ahonnan mindenkihez lehet szólni.”

³⁰ Ezzel szemben Welten a vallomásokban nem Jeremiás egyéni drámáját látja, nem a személy és küldetése közötti feszültséget, hanem ellenkezőleg a népével és Istenével együtt-szenvedő, és így nemcsak szavaival de személyes sorsával is küldetését teljesítő próféta képét, amelyet a fogság utáni közösség saját tapasztalatát belevetítve fogalmaz meg. Így a szenvedés e közösség számára sem az Istennel való helytelen kapcsolat jele (*Leiden*, ZThK 1974/2 168–170).

³¹ „A kudarc nem csupán tőle függetlenül a többiekben történt, hanem őbenne is, amennyiben feladatával és megbízatásával már nem tudott eggyé válni, vagy legalább kételkedése tárgyává tette őket. Jeremiás személyében az ember és a próféta megbízás kettéválik; sőt, e kettő között komoly feszültség támad, amely egész

hiszem ugyanis, hogy létezett egy olyan, ideálisnak tekintendő kor, amelyben a próféta vagy a hívő ember vívódások nélkül fogadta volna a kudarcot és a szenvedést, vagy azt, hogy az Istennel való kapcsolat eszménye a kérdések nemléte vagy elhallgattatása. Bármennyire meglepő lenne a vallomásokban megfogalmazott megrendülés – Isten csalóka patak-nak látszik, ő rászédte, elcsábította a prófétát, hogy aztán magára hagyja –, úgy vélem, ez nem a hitetlenség, hanem az őszinteség jele és valahol éppen a hit kifejezése, hiszen a szenvedés mélyén az ember éppen ahhoz az Istenhez fordul, aki miatt szenved.³² Minden-képpen Holladay nagyon találóan fogalmazza meg, hogy az, amiről a 20,7–13 szól, kiemel-kező példája a szeretet–gyűlölet kapcsolatnak, amely az embert jóban-rosszban Istenhez fűzi.³³ Végül is a vallomások jeremiási vagy későbbi eredete nem annyira jelentős az adott kérdéskörben, mert meggyőződésem szerint hitelesen fejezik ki azt, amit Jeremiás minden bizonnyal átélt – át kellett élnie, mert minden ember, hasonló körülmények között ezt tapasztalja meg.

A vallomások tükrében mindenképpen felmerül az a probléma, hogy ki gyógyíthatja a prófétát, a küldetéséből és életéből kiábránduló embert? Sőt, ha Jeremiás működésének si-kertelenségét tekintjük, az is kérdés, hogy vajon van-e olyan eset, amikor a küzdelem csak a küzdelem kedvéért létezik, vagy – legalábbis emberileg, belátható távon belül, nincs eredménye a legjobb szándékú és legkitartóbb küzdelemnek sem?

A végső kérdés az, hogy egyáltalán elkerülhető volt-e a tragédia? Meg lehetett volna előzni a válságot, illetve meg lehetett volna akadályozni az intézmény megrendülését és összeomlását? Jeremiás ugyan helyesen értékelte a fennálló viszonyokat, és ezt szavá is tet-te, de igehirdetése nem érte el célját. Vajon az intézmény képtelen meghallgatni a prófétát? Vagy a próféta képtelen megtalálni a hangot, a közös nevezőt az intézménnyel? Vagy a felelősséggel bíró világi elit túlságosan fél attól, hogy az ügy mellett kiálljon? A kérdések-ben valamiképpen benne van a válasz is.

prófétai hivatását veszélyezteti. Az ember és a próféta szerepének kettéválása következtében a prófétai hivatás klasszikus formája súlyos válságba került. Mivel Jeremiás kora gyermeke volt, már nem volt képes megadni ma-gát Jahve akaratának; kérdeznie és értenie kellett. Érzékenységeiben és sebezhetőségében, a vallási kérdések fesze-getés iránti hajlandóságában bizonyára sok kortársával osztozott. [...] Modora gyakran bárdolatlan volt, gyakran ágalt sorsszerű események ellen, amelyeket korábbi korok, melyek hitükben még nagyobb biztonságot találtak, valószínűleg alázatosabban tűrtek volna.” (*Az Ószövetség teológiája* II 178–179) Sokkal emberibben hangzik egy másik megállapítása: „Annak miéértje pedig, hogy Isten leghűségesebb szolgájának életét egy rettenetes és teljesen érthetetlen éjszakába vezette, és ott minden valószínűség szerint összetörni hagyta, Isten tükra marad.” (179).

³² Arról, hogy a panasz a hit kifejezője l. Holladay, *Jeremiah* I, 558, Hieke, *Hallgatni, Mérleg*, 4/1999, 385–390.

³³ „In this confession, as in others in the series, Jrm gives classic form to the love–hate relation he has with Yahweh, with whom he is bound through thick and thin. And Jrm's shift from accusation to trust is sur-prisingly crowned by the affirmation that Yahweh has after all saved him from his enemies.” (i. m., 559)

TARTALOM



ELŐSZÓ	5
Balogh Katalin: „SZENTÉLYEK ÉS PRÓFÉTÁK”	7
1. A próféta és a próféta-ság	7
2. Az izraeli próféták és a szentélyek	12
3. Sámuel, Nátán, Gád és Ámosz	14
4. Összegzés	16
Benyik György: A KÖZÖSSÉGSZEMLÉLET FORMÁLÓDÁSA A BIBLIÁBAN ..	19
A törzsi korszak	20
A honfoglaló közösség jellemzői	21
A királyság	22
A próféták	23
Reformmozgalmak	24
A babiloni fogság	24
A második templom	25
Az újszövetségi „koinónia”	26
Az evangéliumok és Jézus elképzelése a közösségről	27
Az ApCsel és az új közösség eszméje	29
Pál elképzelése „Krisztus testéről”	29
A közösség mint „Koinonia” a késői páli levelekben	31
A vándorló közösség a nem Páli levelekben	32
Kitekintés	34
Bissoli, Cesare SDB: AZ ÓSZÖVETSÉG A KÖZÖSSÉG ÉLETÉBEN	37
1. Milyen víz fakad a forrásból? – vagyis az ÓSz jelenléte az olasz egyházban ...	38
1.1. A kommunikációs csatornák	38
1.2. Értékelés	40
1.3. Az okok	41

2. Azért, hogy a forrásból merítsük az ÓSz vizét (kritériumok az ÓSz megfelelő megközelítéséhez a keresztyén közösségben)	42
2.1. A „felismerések”	42
2.2. Utak	46
Következtetés	48
Összegzés	48
Irodalom	48
 Boros István: DIAKÓNUS AZ ÓKERESZTÉNY KÖZÖSSÉGBEN	51
Diakónusok	52
Diakónus az egyházban	55
A diakónus szolgálata	59
Karitatív szolgálat	59
Liturgikus szolgálat	60
Lelkipásztori, tanítói szolgálat	60
 Brachet, Jean-Yves: A TIZENKETTŐ MISSZIÓBA KÜLDÉSE A MÁRK	
6,6–13-BAN	63
A szövegválasztás indoklása	63
A szövegrész helye az Evangéliumban	63
A szöveg rövid vizsgálata	64
Alkalmazás és kiterjesztés az Egyház életére és növekedésére	69
Konklúzió	70
 Brož, Jaroslav: A KARIZMATIKUS SZEMÉLYISÉG ÉS AZ EGYHÁZI	
KÖZÖSSÉG KÖLCSÖNHATÁSA A PÁLI MISSZIÓBAN	73
1. Bevezetés	73
2. Az antióchiai közösség példája (ApCsel 13,1–3)	74
3. A közösségek kapcsolata	76
4. Együttműködés a karizmákkal	77
5. Pál munkatársainak típusai	78
6. Pál munkatársainak együttműködése a közösségek és a misszió javára	80
7. Befejezés	82
Összefoglalás	83

Chirila, Ioan: A QUMRANI KÖZÖSSÉG ÉS KAPCSOLATA JERUZSÁLEMMEL	85
A qumrani közösség az egyházi–szerzetesi közösség modellje	85
A közösség megjelenését meghatározó okok	86
Az esszénusok története	88
Szerkezet és életelvek	88
Teológiai szintézis	91
A szövetség	91
Fröhlich Ida: VILÁGI HATALOM ÉS VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK A MAKKABEUS-FELKELÉS UTÁN	95
Gaál Endre: VILÁGI TÁRSADALOM ÉS VALLÁSI KÖZÖSSÉGGONFLIK- TUSOK ÉS MEGOLDÁSOK A PÉLDABESZÉDEK KÖNYVÉBEN	107
Bevezető: világi társadalom és a vallási közösség	107
1. A bölcsességi gondolkodás és a „laicitás”	108
a) A természetes tapasztalás szerepe	108
b) A bölcsesség az egyént szólítja meg	108
c) A bölcsességi gondolkodás teológiai elmélyítése	109
2. A Példabeszédek könyve és a társadalomkritika	109
3. Egyéb kritikai témák a Példabeszédek könyvében	112
a) A bölcsességi gondolkodás kritikája:	112
b) A vallásosság kritikus szemlélete	112
4. Kiértékelés	113
Gémes István: „NEM VAGYTOK TÖBBÉ IDEGENEK ÉS JÖVEVÉNYEK...”?	
(Ef 2,11–22)	115
Ad 1. Ef 2,11–36	116
Ad 2. Idegenből – családtag	118
Ad 3. A gyülekezet összetétele	118
Ad 4. A menekült-befogadás formái	119
Ad 5. Az idegen közösségek kezelése az egyházban	120
Ad 6. Emigráns magatartás változatai	121
Ad 7. Stuttgarti modell	121
Geréb Zsolt: A KÍVÜLÁLLÓK IRÁNT TISZTESSÉGESEN VISELKEDJETEK (Az 1Tessz 4,9–12 etikai üzenete)	123

Gnilka, Joachim: A JERUZSÁLEMI ÖSGYÜLEKEZET	135
Hausmann, Jutta: „KERESSÉTEK A VÁROS JAVÁT” Gondolatok Jeremiás 29-hez	145
Herczeg Pál: SZOLGASÁG, RABSZOLGASÁG (jog, humanizmus és bibliai szemléletmód)	153
Jakab Attila: A PASZTORÁLIS LEVELEK EGYHÁZSZERVEZETI MODELLJE. TÁRSADALOM- ÉS INTÉZMÉNYTÖRTÉNETI MEGFONTOLÁSOK	165
A «pasztorális levelek»	167
Belső szerveződés és a társadalomhoz való viszony	169
Társadalom- és intézménytörténeti megfontolások	175
Kodácsy Tamás: IRENAEUS EGYHÁZKÉPE	177
Egyetemesség Irenaeus egyházképében	178
Folytonosság Irenaeus egyházképében	184
Nyilvánosság Irenaeus egyházképében	186
Összefoglalás	188
Marjovszky Tibor: MEGJEGYZÉSEK A RABBINIKUS IRODALOM CSÁSZÁR-KÉPÉHEZ	189
Néró	189
Titus	190
1. Titus és a Templom	191
2. Hazatérése és halála	192
3. Utódainak sorsa	193
Hadrianus	194
Pásztor János: VALLÁSI KONFLIKTUSOK IZRAELBEN	197
Peres Imre: ESZKATOLÓGIAI MOTÍVUMOK AZ APOSTOLI MISSZIÓBAN	211
Bevezetés	211
1. Az apostoli misszió általános teológiai / kériumatikus motívumai	212
1.1. Az eddig definiálható koncepciók	212
1.2. Az eszkatológiai misszióelmélet	213
1.3. A környezeti specifikációk	214

2. A tipikusan eszkatológiai motívumok	215
2.1. Krisztológiai, ill. üdvtörténeti jellegű motívumok	216
2.2. Emberi sorsú, azaz individuális és kollektív eszkatológia	216
2.3. A kozmikus eszkatológia	217
3. A környezet fogadókészsége és/vagy botránkozása	218
3.1. A participáció lehetőségei és feltételei	219
3.2. A környezet kontroverz reakciói	220
3.3. Az eszkatológiailag orientált misszió gátló tényezői	220
4. Az eszkatológia jelentősége az apostoli misszió számára	221
4.1. Az apostoli egyház reakciója a missziói konfrontációra	222
4.2. Az eszkatológia szerepe a mai egyház missziójában	223

Rokay Zoltán: A VILÁGI TÁRSADALOM ELFOGADÁSA ÉS ELUTASÍTÁSA

A VALLÁSI KÖZÖSSÉGBEN	225
I. Hogyan jellemzi Sallustius a rómaiakat?	226
II. Mit mond IQpHab a kittímről?	227
III. Összegzés	228

Soumeka, Anna: HOGYAN VÁLIK A VILÁGI BÖLCSESSÉG ELFOGADOTTÁ ÉS ÖLT VALLÁSOS JELLEGET A PÉLDABESZÉDEK KÖNYVÉBEN ...

1. Bevezetés	231
2. A „világi” bölcsesség összevetése a „vallásos” bölcsességgel	232
3. „Szekuláris” Példázatok	233
4. Jahvét félni	234
5. A Bölcsesség megszemélyesítése	235
6. A világi felfogás teologizálása a Septuagintában	236
7. Következtetés	239

Sulyok Elemér: ELLENSÉGEK A ZSOLTÁROKBAN

Ellenségek a panaszdalokban	242
Panaszdal mint „menedék-keresés”	244

Szécsi József: AZ ABORTUSZ AZ ÓKORI ZSIDÓ, RÓMAI ÉS A KORAI KERESZTÉNY FORRÁSOKBAN

I. Ókori zsidó források az abortuszról	249
1. Semót 21,22–25	249
2. Berésit 9,6	254

3. Semót 20,13	255
4. LXX Exodus 21,22–25	255
5. Alexandriai Philón	257
6. Josephus Flavius	257
7. Óhálót 7,6	258
8. Talmud	259
9. Szülési rendellenességek	260
10. Immanuel Jakobovits	261
11. Baruch Oberlander	262
12. A mai izraeli joggyakorlat	262
13. Összefoglaló	263
II. Ókori római források az abortuszról	265
1. A „jus gentium” és a „fetus-anima”	265
2. A „paterfamilias”	266
3. Az infanticidium	269
4. A „Lex Cornelia”	270
5. Severus és Antonius rendelete: „Si mulierem”	272
III. Korai keresztény források az abortuszról Kr. u. 300-ig	273
1. Galata levél 5,20	274
2. Didaché (Duae viae, Via vitae)	276
3. A Pseudo-Barnabás levél (19,5; 20,2)	276
4. Athenagoras (Védőbeszéd a keresztényekről 35,1)	277
5. Alexandriai Kelemen (Paidagógosz 2,10,84)	278
6. Római szent Hippolytus (Philosophumena 9,12)	278
7. Tertullianus	280
8. Minucius Felix	282
9. Karthágói szent Cyprianus	282
10. Lactantius	283
11. Caesareai Eusebius	283
IV. Befejezés	284

Zamfir Korinna: JEREMIÁS SZOLGÁLATA AZ ÜDVÖSSÉGGÖZVETÍTŐ INTÉZMÉNYEK VÁLSÁGA IDEJÉN	287