

Mózes törvénye, Krisztus törvénye

Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
Szeged, 2006. augusztus 27–30.

Szerkesztette:
Benyik György

JATEpress
Szeged 2007

A kötet megjelenését a
C & T Hungary Kft.
támogatta.



A borítót és a kötetet tervezte:

Szőnyi Etelka

Kass János *Mózes* című grafikájának felhasználásával

© A kötet szerzői és szerkesztője, 2006

© JATEPress, 2007

Minden jog fenntartva.

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



Ebben az évben ünnepelte Gyürki László, konferenciánk egyik alapító tagja, pappászentelésének 50. évfordulóját, vagyis aranymiséjét.

Gyürki professzor úr egyedülállóan sokat tett a keresztény archeológia-kutatás magyar nyelvű megismertetéséért.

Számos könyve és publikációja jelent meg.

A konferencia ezzel a kötettel szeretné leróni tiszteletét a legöregebb magyar katolikus biblikus előtt, akinek életrajzát az alábbiakban ismertetem.

Gyürki László 1932-ben született Egyházasrádóc-on Vas megyében. Középiskolai tanulmányait a szombathelyi premontrei gimnáziumban tanult. Teológiai tanulmányait 1952–1957 között előbb Győrben, majd az akkor még Budapesti Hittudományi Akadémiának nevezett intézményben végezte, amely a Pázmány Péter Katolikus egyetem teológiai fakultásának elődje volt. 1957-ben pappá szentelték. 1959-ben teológiai doktórátust szerzett Budapesten. 1970-ben kezdett tanítani Győrben az ottani Teológia az öszösvetségi tanszékén, 1972–1974 között posztgraduális tanulmányokat végzett Rómában Institutum Biblicum hallgatójaként. 1974–1978 között előadásokat tartott Budapesten a Hittudományi Akadémián palesztinológia témakörében. 1978–1982 között a Hittudományi Akadémián ósz-i bevezetést és egzegézist tanított. 1988-ban Szombathelyen és Zalaegerszegen az egyházmegyei teológiai tanfolyam igazgatója lett, ósz-i és úsz-i bevezetőt tanított. 1995-ben a szombathelyi hittanár szak Szentírástudomány Tanszékének tanára. Kutatási területe a palesztinológia és a bibliai régészet. Nyolc alkalommal járt a Szentföldön 1973 óta. A Szentfölddel kapcsolatos népszerűsítő cikkei rendszeresen jelentek meg katolikus lapokban.

Gyürki László Tanár Úr 1962-től számos cikket és tanulmányt közölt a *Vigilia*, a *Teológia*, az *Új Ember*, a *Keresztény Szó* hasábjain. A Szent István Társulat Biblikus Bizottsága tagjaként lefordította a Bírák, Ezdrás, Nehemiás, Tóbiás, Judit, Eszter és Ezekiel könyvét, amely az 1973-as kiadásban jelent meg. A Szent Jeromos Bibliatársulat kiadásában megjelent Káldi Neovulgáta kiadásban Ezdrás, Nehemiás, Tóbiás, Judit és Eszter könyvét fordította. További kötetei *Üdvözítőnk szülőföldjén*. Bp. 1976; *Szent Pál apostol útjain*. Bp. 1978; *Szentföldi útítárs*. Novi Sad 1987; *A Biblia földjén*. Szeged 1990; *A magyar bibliafordítások története*. Budapest 1998; *Szentföldi zarándokutaim*, Bp. 1999; *Magyar zarándokok és magyar emlékek a Szentföldön*. Kőrmend 2000; *A szentírástudomány kritikai módszere*. Teológiai évkönyv 1975. Bp. 1975. 127–140; *Jézus és kora*. Teológiai évkönyv 1982. Bp. 1982. 89–100; *Hajótörés Máltán?* Studia Biblica Athanasiana, 2000/3. 45–59. *Dialogus az archeológia és Biblia között* in: *Újat és régít*. Pannonhalma 2000. 235–249; *Szentföldi zarándoklat egy mozaikterkép segítségével* in: *Az Ige szolgálatában*. Bp. 2003. 81–102; „Nem te bordanod a gyökér, hanem a gyökér téged!” (Róm 11, 18.) in: *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2001/2002* Bp. 2002. 23–34; *A Jelenések könyvének hét egyháza*. Biblikus konferencia, Szeged 1993. 35–45; *A feltámadás bazilikája és Jézus sírja történeti és archeológiai megvilágításban*. Biblikus konferencia, Szeged 1993. 79–89; *Korintus Szent Pál idejében*. Biblikus konferencia, Szeged 1994. 155–162; *Názáret Jézus idejében*. Biblikus konferencia, Szeged 1996. 179–186.

A Nemzetközi Szegedi Biblikus konferencia kedves kötelességének tesz eleget, amikor 50 éves papi jubileuma alkalmából ezzel a kötettel adózik alapító tagjának.

Szeged, 2007. július 31.

Benyik György

Ez a kötet a tízparanccsal foglalkozik, amelyről mindazok sokat hallottak, akik ismerik a zsidó és keresztény kultúrát. Krisztus törvényével mindazok megismerkedtek, akik olvasták a Hegyi beszédet. Általánosan azt mondhatjuk, hogy ebbe a két csoportba tartoznak azok, akik személyes etikai elmélkedésükhöz igényesen értékes olvasmányt, útbaigazítást kerestek.

A közelmúlt eseményeinek rögzítése, sőt a személyes életünk dokumentálása jelen korunkban nem nagy probléma. Annál inkább az a régmúlt mélyreható emlékezetének torzításmentes felidézése. Bár az emberiség fejlődéstörténetének nagy szakaszai veszttek el, mégis számos eseményt őriztünk meg az emlékezetünk megsegítésére rendelt írásos dokumentumokon keresztül, a hozzá tartozó vallási és etikai szabályokkal együtt. Az emlékezet sokasága miatt gyakorta következik be a kultúrákban vagy a múltba fordulás, de az újabb időben még gyakrabban a múlttól való elfordulás, talán azért, hogy az elmúltak terhért ne kelljen hordozni.

A zsidó gondolkodásnak egyik igen fontos sajátossága az emlékezet ápolása. Braulik professzor a Deuteronomista teológiai iskola nemzetközi hírű ismerője kötetünkben jól ragadja meg ennek a történeti iskolának a nemzetet és vallást tápláló lényegét. Emlékezni kell, főleg krízishelyzetben szituációban „Jahve nagy tetteirel!” A deuteronomista iskola kapcsán Mózes vallása ilyen értelemben összefoglalható az emlékezés kötelezettségével. Mózeshez köti a hagyomány az egyik leghosszabb hatástörténettel rendelkező etikai dokumentumot is, a tízparancsolatot (Kiv 20 és MTörv 5). A hagyományozás és erre a két dokumentumra való sokszínű reflexió meghatározza az emberiség etikai történetét. Božo Lujčić jól írja körül a Tóra üdvösségre vezető funkcióját. Jutta Hausmann azt a folyamatot tárja fel, amely univerzális etikai dokumentummá tette ezt a szöveget. Szécsi József a zsidó gondolkodásban betöltött szerepét vizsgálja. Benyik György a tízparancs furcsa hatástörténetét igyekszik bemutatni tanulmányában, Fabiny Tibor pedig Tyndal hegyi beszéd kommentárját elemzi.

A többi tanulmány inkább a Jézustól származó etikai újdonság hatástörténetének feltárására törekszik. Igaz, Jézus szószerint nem idézi a Tíz parancsolatot, de a farizeusokkal folytatott vitában több esetben történik a két kőtábla törvényére tett utalás. Ivan Dugandžić Jézus állásfoglalását vizsgálja a törvénnyel kapcsolatban. Herczeg Pál vizsgálódása a Mt 5,17–20 alapján hasonló gondolatkörbe illeszthető. Jézus és Mózes szerepét veti össze Zamfir Korinna, a boldogmondások hatástörténetének vizsgálata közben, mindkettőnek a prófétai jellegét mutatva ki. Mario Cifrak, Péter és Jakab törvénnyel kapcsolatos dilemmáját írja le, amely a jeruzsálemi „zsinat” döntéséhez köthető. Sulyok Elemér bencés szerzetes, a szerzetesi közösségben vizsgálja a Tíz parancs és a hegyi beszéd utasításainak megvalósítását. Marton József pedig azt mutatja be, hogy az erdélyi katolikus hitvitákban hogyan érvelnek a Tíz parancs egyes utasításaival és hogyan igyekeznek egy-egy konkrét esetben ennek érvényt szerezni.

A keresztények által írt Újszövetség 1300 ószövetségi utalást tartalmaz, ami azt jelzi, hogy a héber Biblia akkor is kifejtette hatását a keresztény közösség életében, amikor már Jézus követői elkülönültek a zsinagógától. Ireneus püspök véglegesen kijelentette, hogy minden ellenkező vélemény ellenére, a tízparancsolat a keresztények számára is kötelező (Adv. Haer. IV, 15, 1–2 és IV, 16, 3–4.). Teszi ezt annak ellenére, hogy Pál leveleiben már felfedezhetjük a keresztény morális szemléletre gyakorolt sztoikus erénytan hatását. A későbbiekben a keresztény morális felfogást és annak kapcsolatát az Ószövetséggel nagyban meghatározta Ágoston elképzelése az Ószövetségben rejtőzködő és az Újszövetségben beteljesedő teológiai igazságokról és etikai normákról. A keresztény katekizmusok, a Catechismus Romanus éppen úgy, mint Luther Kis katekizmusa egyszerűen a keresztény vallás és társadalom követelményeinek megfelelően a hittankönyvek számára keresztény parafrázisként átirta a tízparancsolatot. A keresztény morálteológusok között talán az egyik legismertebb Noldin pedig a keresztény erénytanba ágyazta a tízparancsolatot. Még különösebb volt a tízparancs hatástörténete az egyházjogban és a civil jogi rendszerekben. Ezzel a kérdéssel viszont már csak érintőlegesen foglalkozik ez a kötet.

A természettudományban sikeresnek számító újtáson fellelkesülve, a felvilágosodás óta, tanúi vagyunk az etikai normák igen gyors átalakításának, és az egyén és társadalom esetében egyaránt az etikai következetesség fontosságának leértékelését tapasztalhatjuk. Sőt, néha úgy tűnik, akadnak olyanok is, akik kifejezetten elő kívánják segíteni az etikai hagyományok felejtését, és mindenfajta etikai folytonosság és szakrális törvények ellen láznak és lázítanak a szabadság jegyében. Azonban az egyes tanulmányok áttekintése talán az olvasóban inkább azt erősíti, hogy tragikus következményekkel jár az egyik legősibb etikai kódexünk felejtése, és még súlyosabb következményekkel jár ennek felclóten átírása, pillanatnyi szükségyszerűségekhez alakítása.

Az etikai magatartásnak és az abban mutatkozó elferdüléseknek súlyos társadalmi következményei vannak. Ezért ez a kötet azt szeretné elérni, hogy olvasói jobban megismerjék azt a folyamatot, amelyet olyan személyek tartottak életben, akik megértették, hogy önmagát építő kultúra csak a tízparancsolatra épülhet. A keresztények ehhez még azt teszik hozzá Jézus nyomán, hogy ezt az isteni szabályrendszert szívünkbe írva, a törvényt belsővé téve kell hordoznunk.

Köszönetet mondok a kötet szövegeinek gondozásáért Szabó Mária és Szatmári Györgyi tanszéki kollegináknak. Külön köszönet illeti a JATEPress főszerkesztőjét, Szőnyi Etelkát, aki tetszetős formát adott a kötetnek. A kézirat kinyomtatásáért pedig a Congress and Turism vezetőjének, Farkas Andrásnak tartozom köszönettel.

Szeged, 2007 március

Benyik György

Tartalomjegyzék

Előszó	7
Tartalomjegyzék	9
Benyik György: ÉRTÉKRENDSZER A HEGYRŐL	
A tízparancsolat hatástörténete (Kiv 20,1–19)	13
0. Bevezetés	13
1. A Tízparancs helye a Tórában	14
1.1. A szövegkörnyezet	14
1.2. A parancsok átadásának módja	15
1.3. Az ősi zsidó jogi formák	15
1.4. A Tízparancs és a szövetségekötés kapcsolata	16
2. A két alapszöveg részletes vizsgálata	17
2.1. A párhuzam	17
2.2. Az egyes parancsok és a kazuisztikus zsidó jogi hagyomány	18
3. Tízparancs hatástörténete	25
3.1. Az Ószövetségben	25
3.2. Az Újszövetségben	25
3.3. Az ősegyházi hagyományban	27
3.4. Tízparancsolat a morálteológiában	28
3.5. A változások	29
3.6. Tízparancsolat az egyházjogban	30
4. Összegzés	31
Božo Lujčić: A TÓRA, AMI AZ ÉLETNEK ÜDVÖT AD (Kiv 15,22–27)	33
1. Az első a pusztai vándorlás első szakaszának lehatárolása (Kiv 15,22–27) ..	33
2. Az első narratív jelenet: 15,22–25a: A márai esemény	34
3. A második jelenet: Kiv 15,25b–27: A tórára hallgatás éppé teszi az életet ...	36
4. Ép élet Elimben	41
Braulik Georg OSB: EMLÉKEZÉS ÉS ISTENISMERET	
A Deuteronomium két rövidformulájának funkciója	43
1. „Veszélyes emlékezés” és „kulturális emlékezet”	43
2. A Deuteronomium, mint Izrael tanuló és emlékező társadalmának elkötelező emlékezete	45
3. Az „emlékezés – felszólítás” séma	47
4. A „faktum – ismeret – felszólítás” séma	54
5. Emlékezés és megismerés	58

Cifrak, Mario OFM: PÉTER ÉS JAKAB AZ ÚN. „APOSTOLI ZSINATON”

JERUZSÁLEMBEN (ApCsel 15)	61
0. A probléma	61
1. Péter beszéde (Csel 15,7–11)	62
1.1. 10. v.	62
1.2. 11. v.	62
2. Jakab beszéde	63
2.1. Kevert idézet	63
2.2. Klauzula	64
3. Galata 2	65
4. Zárlat	67

Dugandžić Ivan, OFM: JÉZUS VISZONYA A TÖRVÉNYHEZ A MT 5,17–19 SZERINT

1. A Mt 5,17–19 a hegyi beszéd szűkebb kontextusában	69
2. A kompozíció, a hagyomány és a szerkesztés kérdései a Mt 5,17–19-ben ...	70
3. A Mt 5,17–19 irodalmi–teológiai sajátosságai	73
4. A törvény és (vagy) a próféták (5,17)	75
5. Beteljesíteni vagy megszüntetni a törvényt és a prófétákat?	77
6. „Amíg minden be nem teljesedik” (5, 18) – az eszkatologikus távlat	78

Fabiny Tibor: A LELKI IZSÁK ÁBRAHÁM KÚTJÁNÁL

William Tyndale Hegyi beszéd kommentárja (1533)	83
1. A törvény és az evangélium megkülönböztetése Luthernél	83
2. A törvény és az evangélium megkülönböztetése Tyndale-nél	84
3. Tyndale Hegyi beszéd-kommentárja	87
4. Összefoglalás és egy irodalmi kitekintés	94

Hausmann, Jutta: A TÍZPARANC – EGY UNIVERZÁLIS ETIKA?

1. Bevezetés	98
2. A Tízparancs elemzése	100
2.1. Különleges hely	100
2.2. A Tízparancs – Összefoglalás? Alap?	100
2.3. A prológus	101
2.4. Partikuláris szűkítés– univerzális kiterjesztés	102
2.5. Nyílt megfogalmazások	103
3. A Tízparancs és a bibliai kontextus	103
Irodalom	104

Herczeg Pál: A MÁTÉ 5,17–20 ÉRTELMEZÉSE

1. tézis: Miért nem jött Jézus?	108
2. tézis: Meddig tart a Törvény érvénye?	109
3. tézis: Van-e különbség a Törvény egyes pontjai súlyában?	110
4. tézis: A nagyobb – felülmúló igazság.	111
Felhasznált irodalom	113

Hohnjec, Nikola: AZ ÍTÉLKEZÉS TILTÁSA ÉS A TESTVÉRI FIGYELMEZTETÉS (Mt 7,1–5) A hegyi beszéd – A másikat ne ítéld meg és minden javítást magadon kezdj!	115
1. A szöveg	115
1.1. Jézus parancsa: 'Ne ítéljetek!'	115
1.2. Jézus figyelmeztetése	115
2. A perikópa terjedelme	116
3. Az egyes versek magyarázata	117
3.1. Az ítélkezés tiltása	117
3.2. Példabeszéd a javításról	123
4. Befejezés	127
4.1. Máté véleménye	127
4.2. Az egyház meghívást kapott arra, hogy ne ítéljen, a világ pedig meg- hívást kapott az együttműködésre	128
Marton József: A TÍZPARANCSOLAT AZ ERDÉLYI KATOLIKUS HITVITÁKBAN ...	131
Sulyok Elemér OSB: A HEGYI BESZÉD A SZERZETESI LELEKISÉGBEN (A hegyi beszéd jelenléte Szent Benedek Regulájában)	141
1. A hegyi beszéd idézetei és utalásai a RB-ben	142
1.1. A sziklára épített ház képe (Mt 7,24sk.; Prol 33)	142
1.2. A keskeny út (Mt 7,14; Prol 48; 5,11)	143
1.3. Szálka és gerenda (Mt 7,3; RB 2,15)	144
1.4. Az aranyzsabály (Mt 7,12; RB 4,9; 61,14; 70,7)	145
1.5. Az ellenségszeretet (Mt 5,44; 5,39–41; b 4,31; 7,42)	145
2. Értékelés	147
2.1. A hegyi beszéd és a Regula	147
2.2. A hegyi beszéd radikalizmusa	148
2.3. Az Úr parancsának teljesítése (RB 7,42)	148
Szécsi József: A TÓRA A ZSIDÓ GONDOLKODÁSBAN	151
1. A fogalom alapjelentése	151
2. A Tóra eredete és praeegzisztenciája	152
3. A Tóra mibenléte és célja	156
4. A Tóra örökkévalósága és eltörölhetetlensége	163
Irodalom	167
Zamfir Korinna: JÉZUS – TÖRVÉNYHOZÓ VAGY PRÓFÉTA? A boldogmondások hatástörténete az Újszövetségben és az apokrifekben ...	169
1. Jézus – a törvényadó (?)	170
2. Kitekintés. Mózes, a próféta	172
3. Törvényhozó vagy próféta?	174
4. Néhány előzetes megfontolás a boldogmondások műfajával kapcsolatban .	175

5. A boldogmondások forrása és áthagyományozása	177
6. További újszövetségi boldogmondások	184
7. Apokrif boldogmondások	186
7.1. A Tamás-evangélium	186
7.2. Pál cselekedetei	189
8. Konklúzió	191
A kötet szerzői	193

Produced with ScanTopDF

ÉRTÉKRENDSZER A HEGYRŐL

A tízparancsolat hatástörténete (Kiv 20,1–19)

0. Bevezetés

A zsidó-keresztény kultúrkörben talán legismertebb értékösszefoglaló a tízparancs¹. Olyannyira, hogy a mai közbeszédben pontatlanul úgy emlegetik, mint a keresztény erkölcsi értékrend alapját, és sokak számára nem nyilvánvaló, hogy szövege az ószövetségi Szentírásban található meg. Az sem világos, hogy a zsidó erkölcsi előírások összességéhez hogyan viszonyul a tízparancs? Az olvasottabb keresztény hívők sem sokat tudnak arról, mi volt Jézus véleménye a tízparancsról és azt hol fogalmazta meg? Az pedig keveseknek tűnik fel, hogy a katolikus hittankönyvekben oktatott tízparancs szövege, nem pontos másolata a Kiv 20 és MTörv 5 szövegének. Ennek ellenére, a tízparancsolat kinyilatkoztatott jellege és ősisége miatt, általános tiszteletnek örvend ma is, mint alapvető természetjogi szöveg, vagy esetleg a Lex divina része, vagy summázata. Ebben a rövid áttekintésben meg kívánjuk vizsgálni a tízparancsolat helyét a Tórában, eltérő szövegeit és a kihirdetés módját. Összevetjük szövegét más jogi szövegekkel a tízparancsolat műfajának megvilágítása érdekében, megvizsgáljuk eltérő értelmezését és tekintélyének változását, hatását, majd végül rövid kitekintést teszünk a tízparancs zsidó és keresztény hatástörténetére.

¹ A téma irodalma igen gazdag, vele kapcsolatos bibliográfiai összefoglalót ld. Dohmen, Ch.: Exodus 19–40 Herders Theologischer Kommentar zum AT. Freiburg-Basel-Wien, 2004. Herder 82–84. old. Ebben az áttekintésben az idézett szerzőkön kívül erre az összefoglalóra támaszkodunk. Im. 82–137. old. Ajánlatos még áttekinteni a következő tanulmányokat. Ben Chorin, S.: Die Tafeln des Bundes. Das Zehnwort vom Sinai (1979). Botterweck, G. J.: Form und überlieferungsgeschichtliche Studie zum Dekalog: Conciliurn 1 (1965) 392 401. Gese, H.: Der Dekalog als Ganzheit betrachtet (1967) – ua.: Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (1974) 63 80; Hossfeld. F. L.: Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (1982). Jepsen, A.: Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs (1967) – ua.: Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament (1978) 76 95; Lochman, M.: Wegweisung der Freiheit. Abriß der Ethik in der Perspektive des Dekalogs (1979); Lohfink, N.: Die These vom »deuteronomischen« Dekaloganfang ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik, in: Studien zum Pentateuch, Festschr W. Kornfeld (1977) 99 109. Nielsen, E.: Die zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze (1965). Perlitt, L. Bundestheologie im Alten Testament (1969); – ua.: Dekalog. Altes Testament: TRE 8 (1981) 408 413; Philipps, A.: Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue (1970); Reicke, B.: Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen. Tübingen, (1973); Graf Reventlow, H.: Gebot und Predigt im Dekalog (1962). Schmidt, W.H.: Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs: VT Suppl 22 (1972) 201 720. Schreiner, J.: Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes (1966). Schüngel Straumann, H.: Der Dekalog Gottes Gebote? (1973); Smend R. Luz, U.: Gesetz (1981); Stamm, J. J.: Dreißig Jahre Dekalogforschung: ThR 27 (1961) 189 239.281 305; ders., Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung (21 962); ders. Andrew, M. E.: The Ten Commandments in Recent Research (1967); Zenger, E.: Eine Wende in der Dekalogforschung? Ein Bericht: ThRv 64 (1968) 189 198.

I. A Tízparancs helye a Tórában

1.1. A szövegkörnyezet

A Kivonulás könyvében Izrael vándorlásának történetében kiemelt helye van a Sínai-nak. A Kiv könyve 13–19-fejezeteiben a vándorlás útvonalának leírása 12 szakaszra tagolódik, a hetedik állomás után következik Jahve hegyének a leírása és a végén a 12. állomás Jahve országának küszöbe, amikor Mózes a Sínai-hegyen (Kiv 19,1–25 valamint 20,18–21) találkozik az Úrral. Maga a Tízparancsolat leírása az elbeszélő szakaszok után található és a törvénykezési szakaszokat nyitja meg, a forráskutatás szempontjából pedig az Elohista forráshoz tartozik, és a Kiv 20,1–19-ben található². Ismétlését a MTörv 5,6–21-ben olvashatjuk³. Érdemes emlékeztetnünk arra, hogy a legtöbb egyházban ismert változata ennek a „törvény”(?)-szakasznak eltérő számozást mutat. Az anglikán, a görög, a református és a katolikus hagyományban. A szakasz jelentőségét kiemeli, hogy a parancsok kihirdetését megelőzi Jahve ön-bemutakozása, vagy más néven Jahve nevének nyilvánítása (Kiv 3,13–15), valamint a szolgaságból való kivezetés parancsa.

A Kivonulás könyvének főszereplője Isten után Mózes, akit a legkorábbi etikai normákat népszerűsítő személyiségek között tartunk számon. Személyisége már szinte majdnem isteni-nak tűnik a Bibliából⁴, igaz a minősítése is az Isten-kapcsolat által történik. Kiválóságának jele, hogy Isten vele „szemtől szembe” beszélt (Szám 12,8sköv). Neki nyilatkoztatta ki a nevét⁵ (Kiv 3,14 és 6,3), és ez a szöveg igen sajátos helyet foglal el a Kivonulás könyvében. Kiemelt szerepe volt Mózesnek az Istennel való szövetségkötésben, és a szövetség könyvének ünnepélyes elfogadtatása a Sínai-hegynél szintén az ő munkája. Ennek a szövetségnek a része, a legkorábbi értékdefiníció anyaga, éppen a 10 parancs, vagy 10 ige volt⁶. Sietek megjegyezni, hogy a 10 ige elnevezés (δεκα λογος), amely meghatározza a keresztény beszédmódot erről a szakaszról (Kiv 34,28), a szakasz keresztény használójára, Alexandriai Kelemenre, illetve a Lyoni Ireneuszra megy vissza⁷. Ehhez kapcsolódó törvényanyag, a szövetség könyve viszont (Kiv 20,22–23) későbbi kiegészítés a Kivonulás könyvében. Ugyanúgy a kultikus dekalógus is kiegészítésnek tűnik (Kiv 34,10–26), vagy a szentség törvénye (Lev 17–26.fejezetek) ilyen kiegészítő egység. Erről a kiegészítésről tanúskodnak Kiv 22,18. 19. és 23,1 szakaszok is⁸. Csak a Kiv. 20,22–23,33 helyezi a tízparancsot a szövetségi törvény keretébe. Kiv 24,3–8-ban nemcsak a tízparancs, hanem az egész szövetségtörvény ünnepélyes kihirdetéséről van szó.

² A szöveg olyan jelenetben szerepel, amelyben a nép nem leírja, hanem hallgatja a 10 parancsot, Mózes a hegyen, a nép pedig a „Sínai” lábánál. (vö. Kiv 19,21–24 és 20,18–21.)

³ Az elbeszélés szerint a Jordánánál hirdeti ki Mózes a Tízparancsot a Piszga-hegy lábánál. (vö. MTörv 4,49) majd két kőtáblára írja a Mindenható és átadja Mózesnek (MTörv 5,22).

⁴ Seters, J. von: The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus – Numbers; Westminster/John Knox Press, 1994. Schmid, H.: Die Gestalt des Moses, 1986. Weimar, P. Die Berufung des Moses, Freiburg 1980.

⁵ Skinner, J.: The Divine Names in the Book of Genesis 171.

⁶ Mendenhall, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East (1959) IBD I. 714

⁷ A katolikus és az evangélikus felosztás megegyezik egymással, illetve az ortodox és kálvinista és anglikán hagyomány egyezik meg egymással. A zsidó felosztás mindkettőtől eltér.

⁸ Alt, A.: Die Ursprünge des israelitischen Rechts. ? (1934) p. 24.

1.2. A parancsok átadásának módja

A tízparancs két táblára való írását és átadását Mózesnek Kiv 31,18 említi, és csak Kiv 34,28 említi, hogy tíz ígéről van szó. Azt sem közvetlenül a tízparancsolat szövegében találjuk megemlítve, hogy a Sínai-hegyen adta át Isten Mózesnek ezeket a törvényeket, hanem később. Kiv 34,32-ben más rendelkezéseket is olvashattunk a tízparancs után. Mindebből az látszik, hogy inkább visszatekint az elbeszélő a Sínai-ra, mint ahogyan a Deuteronomium törvénykezése is ilyen jellegű. Feltehetően a tízparancsolat régebbi szövege az, amely a MTörv 5-ből származik, ahol Mózes emlékeztet arra, hogy ő a közvetítő Isten és a nép között (MTörv 5,5). Ez az átadási szituáció engedi meg Mózesnek, hogy ne csak elmondja, hanem magyarázza is a parancsokat. Érdekes módon a Kiv 20,1 nem közli, hogy Mózes a tízparancsolatot táblákra rögzítve, írott formában átadta volna a népnek. A MTörv 5,5 fontosnak tartja azt hangsúlyozni, hogy a parancsokat Mózes közvetíti, és Isten nem beszél közvetlenül a néphez. Csak a MTörv 5,22 közli azt, hogy Isten felírta a szavakat két kőtáblára és átadta Mózesnek. Érdekes módon ez a tudósítás rögzült a későbbi képi hagyományban.

1.3. Az ősi zsidó jogi formák

Az izraelita jogi hagyomány, különböző irodalmi formákban maradt ránk, a két legismertebb irodalmi formái Alt⁹ óta az apodiktikus és kazuisztikus jogi formák. Általános szakvélemény szerint, a kazuisztikus törvényleírás későbbi, mint az apodiktikus, és a 10 ige az apodiktikus törvényformához áll közelebb.¹⁰ Az apodiktikus törvények általában egyszerű tilalmakat tartalmaznak, amelyek azonban átokkal és halálbüntetéssel vannak összekötve. Hiányzik a tényállás pontos meghatározása, az enyhítő és a súlyosbító körülmények, vagy a kivételek felsorolása. Formailag rövidek, ritmikusak.¹¹

Az apodiktikus és kazuisztikus jog vitájába új irányt mutatott Gerstenberg, E. aki dolgozatában kimutatta¹², hogy az Alt-féle felosztás túlságosan egyszerű, és az apodiktikus jogi formulák sem olyan egységesek, mint azt Alt elképzelte. Alapvető változás, hogy az ősi jogot általában az egyszerű tiltással hozta kapcsolatba, és nem kultikus, hanem etnikai eredetűnek tartotta. Ez lett a modellje a későbbi kultikus és kazuisztikus jognak is. Anthony Phillips Izrael büntető jogának összegzésének tartja¹³, és jöllehet nem tartalmaz ebben a gyűjteményben szankciókat, de máshol ezeket a témákat szankcionálják a Bibliában.

⁹ Alt, A.: Kleine Schriften I. München, 1953. 341–344. old.

¹⁰ A megkülönböztetés Alt-ra megy vissza ld. Im. Azonban manapság már a jogi szövegek vizsgálata továbbment, és a két formával nem lehet leírni Izrael törvénykezési formuláit. Sőt a 10 parancs mai szövege, talán a betoldások miatt nem tekinthető tisztán az apodiktikus törvénykezés példájának.

¹¹ Rózsa, H.: Az Ószövetség keletkezése. SZIT, Bp. 1986. 2. kiadás, I. k. 175.

¹² Gerstenberg, E.: Wesen und Herkunft des Apodiktischen Reschts. (WMANT 20) Neukirchen Vluyn, 1965.

¹³ Phillips, A.: Ancient Israel's Criminal Law. Oxford, 1970.

1.4. A Tízparancs és a szövetségkötés kapcsolata

A tízparancs előírásai a szövetségkötéshez kapcsolódnak, más, korábban már említett jogi anyaggal együtt.¹⁴ Azonban ez az anyag nem ősi, érintetlen formájában került a Kivonulás könyve végleges szövegébe. A Sínai események Kr.e. 1250-es évekre tehető, de a lejegyzés a kánaáni tartózkodás idejére datálódik, a szövegek sok vonatkozásban a Bírák és a királyok, elsősorban Dávid és Salamon korát idézik¹⁵, ez pedig Salamon uralkodásánál nem korábbi¹⁶. Az 1–4. parancs jelentős betoldásokkal maradt ránk. A 6–9. parancsok őrizték meg leginkább az apodiktikus ősfarmákat, rövidek, ritmikusak, de hiányzik belőlük a büntetés, a szankció. A szankció hiánya kisebb megszorításokkal elmondható a többi parancsról is. Az nyilvánvaló, hogy alapvető értékeket őriznek, de ha igazán pontosak akarunk lenni, be kell vallani, hogy jogi formulái eltérnek az izraelita jogban megszokott két alapformától az apodiktikus és a kazuisztikus jogi definícióktól is¹⁷.

A szövetség, a kiválasztás gondolatát a választott nép a pusztából vitte magával Kánaánba, a meglehetősen vegyes etnikumú hébereknek (apiruk) Istennel kötött szövetsége csak akkor elképzelhető, amikor még közel van a Sás-tengeren való átvonulás isteni szabadító élménye, a főcsoda. J. Brigh¹⁸ szerint ekkor kölcsönözte Mózes a maga korában ismert hettita hűbéri szerződések formáját¹⁹ a Tízparancs megírásához és az Istennel való szövetség megfogalmazásához. Ilyen módon a parancsok szankciója maga a szövetség, vagyis az isteni oltalom ígérete, vagy elvesztése volt (MTörv 5,33). A királyság nélküli laza szövetségben élő törzsek Kánaánban egy relatíve magasabb kultúrával találkozáva és egy másik vallással érintkezve elvesztették volna vallási-népi identitásukat, ha nem hoztak volna magukkal a pusztai vándorlásból egy saját vallási és etikai kódexet. A Bírák könyveinek viszonyai jellemzik a kánaáni vallási helyzetet. Ebből az derül ki, hogy a héberek vallás gyakorlatának helyességét nem kontrollálja központi vallási szervezet, sőt az ünnepeik a honfoglalás után változnak és számos kánaáni elemet vesznek fel kultuszukba és a már korábban kialakult ünnepek rituáléjukba. De a szövetség gondolata és a szövetségi törvény szilárdan megmarad ugyanannak.

¹⁴ Deuser H.: Die Zehn Gebote, Ditzingen, 2002 (Reclam)

¹⁵ Goethe azt állítja, hogy az ősfarmája a Tízparancsnak már a kivonuláskor megszületett.

¹⁶ Rad, von G. és Kessel, W. megszületését a 12 törzs szövetségéhez köti. Eichrodt, W. úgy véli, hogy a parancsok valahogyan összefüggenek Mózes Epifániájával.

¹⁷ Victor H. M.- Don C. B.: Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East, NY, Paulist Press, 1991.

¹⁸ Bright, J.: Izrael története (ford: Domján J.) Bp., 1977. 148–151.

¹⁹ Gordon, C. H.: Biblical Customs and the Nuzi Tablets. BA III. 1940. 1–12. ld még: uo: The Word of The Old Testaments. 1958. 113–133. old. O'Challaghan CBQ VI. (1944) 391–405.

2. A két alapszöveg részletes vizsgálata

2.1. A párhuzam

Az alábbi összehasonlító táblázatban közöljük egymás mellett a két szöveget. A két szöveg kihirdetési szituációja eltér egymástól Kiv 20,8 emékezz (חִזְקוּר) a MTörv 5,12 tartsd meg (שְׁמֹר), arra enged következtetni, hogy a Kiv. Szövege visszatekint a tízparancsolat kihirdetésre, a MTörv 5.f viszont inkább a kihirdetés szituációját igyekszik rekonstruálni.

Parancs	Kiv 20,1–17	MTörv 5,6–21
1	(1–3) Én vagyok az Úr a te Istened, én hoztalak ki Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. Senki mást ne tekints istennek csak engem.	(6) Én vagyok az Úr a te Istened, aki kivезettelek Egyiptomból, a szolgaság házából.
2	(4–6) Ne csinálj magadnak faragott képet (פֶסֶל), vagy hasonmást arról, ami fent van az égben, vagy lent a földön, vagy a vizekben a föld alatt. Ne borulj le ilyen képek előtt, és ne tiszteld őket, mert én, az Úr, a te Istened féltékeny Isten vagyok. Azoknak a vétkét, akik gyűlölnék engem, megtorlom fiaikon, unokáikon és dédunokáikon. De ezredízíg irgalmasságot gyakorlok azokkal, akik szeretnek és megtartják parancsaimat.	(7) Ne legyenek neked más isteneid! Ne faragj magadnak képmást (תַּמוּנָה) semmiről, ami fönn az égben lenn a földön, vagy a föld alatt a vízben van! Ne borulj le ezek előtt a képek előtt és ne imádd őket, mert én az Úr a te Istened féltékeny Isten vagyok. Az atyák vétkét megtorlom gyűlölőim fiain, sőt a fiainak fiain és azok fiain is. De aki szeret és megtartja parancsaimat, annak megmutatom jóságot az ezredik nemzedékig.
3	(7) Uradnak istenednek nevét ne vedd hiába, mert az Úr nem hagyja büntetlenül azt, aki nevét hiába veszi.	(11) Az Úrnak, a te Istenednek hiába ne vedd a nevét! Mert az Úr nem hagyja büntetlenül azt, aki káromolja nevét.
4	(8) Gondolj a szombatra és szenteld meg. Hat napig dolgozzál és végezd minden munkádat. A hetedik nap azonban az Úrnak, a te Istenednek a pihenő napja, ezért semmiféle munkát nem szabad végezned, sem neked, sem fiaidnak, sem lányodnak, sem szolgád-nak, sem szolgálólányodnak, sem	(12) Tartsd meg a szombatot, szenteld meg, ahogyan az Úr, a te Istened parancsolta neked. Hat napig dolgozz és végezd a munkád. A hetedik nap azonban a nyugalom napja, az Úré, az te Istenedé. Akkor hát ne dolgozz, se te, se fiad, se lányod sem szolgád, sem szolgálód, sem ökröd, sem szamarad, semmiféle állatod,

Parancs	Kiv 20,1–17	MTörv 5,6–21
	állatodnak, sem a kapudon belül tartózkodó idegennek. Az Úr ugyanis hat nap alatt teremtette az eget és a földet, a tengert és mindent, ami benne van. A hetedik napon azonban megpihent. Az Úr a hetedik napot megáldotta és megszentelte.	sem a házában tartózkodó idegen, hogy szolgál és szolgáló is pihenessen, mint te magad. Gondolj csak arra, hogy Egyiptom földjén magad is rabszolga voltál, de az Úr, a te Istened erős kézzel és kinyújtott karral kivezetett. Azért parancsolta meg az Úr, a te Istened a szombat megülését.
5	(12) Tiszteld apádat és anyádat, hogy sokáig élj azon a földön, amelyet az Úr a te Istened ad neked.	(16) Tiszteled apádat és anyádat, amint az Úr a te Istened megparancsolta neked, hogy hosszú életű légy és jól menjen sorod azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad neked.
6	(13) Ne ölj.	(17) Ne ölj!
7	(14) Ne törj házasságot.	(18) Ne törj házasságot!
8	(15) Ne lopj.	(19) Ne lopj!
9	(16) Ne tégy hamis tanúságot (עֵד שקר) embertársad ellen.	(20) Ne tégy hamis tanúságot (עֵד שוא) embertársad ellen!
10	(17) Ne kívánd el embertársad házát, ne kívánd el embertársad feleségét, sem szolgáját, sem szolgálólányát, sem szarvasmarháját, sem szamarát, sem más egyebet, ami az övé.	(21) Ne kívánd embertársad feleségét! Ne kívánd el embertársad házát, földjét, szolgáját, szolgálóját, ökrét, szamarát, egyáltalán semmit sem, ami embertársadé!

2.2. Az egyes parancsok és a kazuisztikus zsidó jogi hagyomány

Az egyes parancsok felsorolásánál az eltérő számozás miatt nem említem a meghonosodott számozásokat, hanem csak a parancsok rövid idézésével emlékeztetek a kívánt bibliai szövegre. A következő részben igyekszünk az egyes parancsok hátterét feltárni, illetve rámutatunk a parancsok ellentmondásos kapcsolatára a kazuisztikus hagyományokkal, illetve a változó törvénykezési gyakorlattal.

2.2.1. „Ne legyenek neked más isteneid szíнем előtt!” (Kiv 20,1–3b//MTörv 5,7). Ennek a parancsnak a magyarázatát megtaláljuk Kiv 20,5–6 MTörv 5,9–10 és Kiv 34,34 és 18.10-ben. Alapvetően kibővített formáról van szó, de a bővítés mögött felfedezhető az eredeti tagadó formula. Az istennév kizárólagosságát parancsolja meg a szöveg. A bevezető formulában: „Én vagyok az örökkévaló a te Istened” (יהוה אלהיך) kettős isten-

név szerepel, amely a Tízparancsolat sajátossága. A Jahve istennév a Mózes-féle szövetséggel összefüggő Istennév²¹.

A másik legvitatottabb kifejezés ebben a parancsban a színem előtt, vagy pontosabban arcom előtt (לפני) ennek a fordítása és értelmezése igen eltérő a LXX-ban πλην μου szerepel, a Vulgata ezt „coram me”-vel fordítja. Az alapvető kérdés, az hogy a „velem szemben” topográfiai helyre utaló értelemben értendő, vagy úgy, hogy ne állíts szembe velem más isteneket, vagyis ne hasonlíts hozzá más isteneket. Valójában radikális, egyetlen Isten kultuszának és hitének a deklarálását, pontosítását szolgálja ez a kifejezés. Csak az ún. „második parancs” fogja tisztázni az ehhez kapcsolódó képtilalommal, hogy mit is jelent ez a vers. A formula igen ősi, és már ebben az antik formájában is a monoteizmus kifejezése, amelyet Mózes idejében nem is lehetett más formulával kifejezni. Zimmerli és Schmidt az első és a második parancsot összekapcsolják, mert szerintük a két parancs fő témája ugyanaz²².

A helyes istentisztelettel kapcsolatban sok szöveget találunk a Bibliában, illetve a más istenektől való óvás témája másutt is igen különböző műfajokban szerepel az Ószövetségben. A Kivonulás könyvében kultikus előírások formájában találkozunk ennek a parancsnak a részletezésével. A szent sátor leírása Kiv 33,11sköv. Szám 12,8, valamint a szövetség ládája köré szerveződő kultusz adja a keretét a helyes Istentiszteletnek²³. A prófétai irodalomban gazdag anyagot és kritikát is találunk a helytelen istentiszteletről, vagy az illegális kánaáni istenek tiszteletéről²⁴. Ez annyira terjedelmes, hogy részletesen nem foglalkozunk vele, mindössze annak megállapítására szolgál, hogy a parancs megőrzése és a vallásgyakorlat között jelentős feszültség mutatkozik.

2.2.2. Ne csinálj magadnak faragott képet (לפיס). (Kiv 20.4–6 MTörv 5,8). Az „első parancs” témáját folytatja, és a képtilalom parancsát alapozza meg. Valójában a maga korában eléggé egyedülálló parancs volt, a látható istenségekkel szemben az ábrázolhatatlan Isten hitét erősítette. A korabeli kultúrákban mindenütt létezett az Isten látható megjelenítése. Izrael kultuszában az istenszobor helyébe a szent sátorban a szövetség ládája került, vagyis a szent archívum, amely a szövetségi törvényt és egyéb előírásokat tartalmazott. Ennek a parancsnak a megszegését később számos esetben ostromozták a próféták a Kánaánba való letelepedés után és a királyság alatt, mint a szövetségi törvénytől, az eredeti vallásosságtól való eltérést. A parancs hosszában talán ezek a visszaélések visszhangoznak, hogy ne legyen égi, földi, vagy föld alatti mintái az istenszobrok-

²¹ James, E. O.: The Development of the Idea of God in the Old Testament, ET 47. 1935/36. 150–154. old. A Jahve név megjelenésének archeológiai bizonyítékairól ld. Mescha-Inscript. A Tetragramm helyes kiejtéséről ld. Watermann, L.: Method in the Study of the Tetragrammaton, AJSL 43. 1926. 1–7. Thierry, G. J.: The Pronunciation of the Tetragrammaton OTS V. 1948. 30–32. Burkitt, C. F.: On the Name Yahweh JBL 44 (1925) 353–356.

²² Zimmerli, W.: Old Testament Theology in Outline Atlanta 1978. 109–40. old. John Konoc kiadó. Schmidt, H.: The Faith of the Old Testament Philadelphia. Westminster, 1983. 53–88. Ld. Még Fohrer, F.: Geschichte der Israelitischen Religion. Freiburg- Basel-Wien, 1992. 63–68. Herder / Spektrum

²³ de Vaux, R. de: Le istituzioni dell'Antico Testamento. Milano. 1977. 298–310. Marietti

²⁴ Idegen istenekről olvashatunk MTörv 6,14. 7,48,19 11,16.28 13,2.6 13 17,3 18,20 28,14.64 29,26 30,17 31,1632,16. De sok utalást találunk Józs, Bir, 1Sám, 1Kir, 2Krn könyvekben és a prófétai könyvekben az „idegen istenek után jársz” formula visszatérő szidás lesz.

nak és „ne boruljon le előtte” (5.v.) senki közületek. Az viszont vitatható, hogy apodiktikus törvényről lenne szó. Ez egyben azt is jelenti, hogy más szentélyben ne jelenjen meg egy igazi izraelita, amely Ábrahám idejében még nem jelentett problémát. Tudjuk, Ábrahám áldozatot mutatott be Mamre terebintjénél (Ter 13,18 18,1 35,21)²⁵. Az istenség szobra előtt vagy oltára előtt leborulni azonos dolgot jelentett. Graf Reventlow ezt úgy értelmezi, hogy száműzni kellett a kivonulás után minden más istenséget a nép köréből, Izrael szabadon csatlakozik az őt fogságból kivezető Jahve-hoz. Ez inkább állásfoglalás, mint parancs²⁶. Többen felhívják a figyelmet arra, hogy a képmás (פסל) nem azonos az idollal, vagyis a bálványszoborral, hanem inkább Jahve valóságos jelenlétére utal. Jahve féltékeny istenként mutatkozik be (Kiv 34,6–7), vagyis ebben a kérdésben nincs számára megalkuvás. A benne való hitnek (חַסֵּד) igen szilárdnak kell lenni, amely a szövetség feltétlen elfogadását jelentette.

MTörv 16,21–17,7 kazuisztikus törvényi formában írja le a bálványimádás büntetését²⁷. Csak Jahve oltárán kívül más oltárt nem használhatnak, nem ültethetnek szent fát, vagy állíthatnak fel követ, mert az gyűlöletes az Úr előtt (16,21). A prófétai teológiában számos ezzel ellentétes gyakorlatról olvashatunk, amelyet azonban nem fogadnak el a hiteles vallásosság formájának. Sőt a kultusz számos eleme szinkretista vonatkozásokat mutat, ennek ellenére a parancsot őrzik.

2.2.3. Ne ejtsd ki az örökkévaló, a te Istened nevét hiába! (Kiv 20,7 MTörv 5,8).

Az Isten nevével való visszaélés elleni parancs, amely eredetileg a ráolvasás és a varázslás ellen született, de az istennév elrejtéséhez vezetett, és elsősorban a Tetragrammára értették.²⁸ Ezt helyettesítették más nevekkel. Például az Úr vagy az Örökkévaló nevével. A késő rabbinikus zsidóságban egyszerűen csak így nevezték a „név” (שֵׁם). Első értelme lehetett a hamis esküdözés tilalma. Itt is felfedezhető az eredeti rövid tilalom kibővítése, magyarázó megjegyzésekkel. De valójában csak a helyes beszédre irányítja a figyelmet. Az Isten nevének használatával igen sok szöveg foglalkozik. A négybetűs Istennév elrejtése és kimondási tilalma Ezdrás korától erősödik fel. Isten nevének elhallgatásával már Mózes előtt találkozhatunk (Ter 32,30 Bír 13,17sköv). Különös jelentősége van, hogy Isten nevét Mózesnek nyilatkoztatja ki (Kiv 3,14 6,2 34,6). Nevének segítségül hívása elsősorban a kultuszban történik (Kiv 20,24), mint arról a zsoltárok tanúskodnak. Érdekes, hogy a deuteronomista teológiában Jahve maga a menyben lakik, sőt akkora, hogy az egek egei sem fogadhatják be (MTörv 4,32–40 1Kiv 8,27), a neve viszont a szentélyben lakik (MTörv 12,5.11 14,23 16,2.6.11 26,2). Azért van, hogy izraelita kultuszhely mindig ott alakul ki, ahol Isten jelenés emlékét őrzik (ld. Bétel).

²⁵ Jelentése „Mamre háza” Hebrontól ÉNy-ra 2 Kilométerre, ma egy orosz kolostor romjai közelében. 1926–28 között a Görres-társaság végzett itt ásásokat, és egy kutat és egy terebint-fa nyomait is megtalálta. Mander, E.: Mamre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1926–1928. Freiburg, 1957. 1–2. k.

²⁶ Graf Reventlow, H.: Gebot und Predigt in Dekalogie Gütersloh 1962. 25–28. G.Mohn

²⁷ A faragott képpel számos szöveg foglalkozik a Tórában Lev 20,4 26,1 Mtörv 4,23.25 5,8 7,5.25 12,3 27,14 Bír 18,17.18.20.30.31 itt a szövetségtörés megszokott kifejezése. A Királyok könyveiben a Baál és Asera képei társaságában találkozunk a kifejezéssel. Ahol a kép szó előkerül az Ószövetségben, ott mindig illegális és elítélendő kultuszról van szó.

²⁸ Harrelson: The Ten Commandments and Human Rights. 72–76

2.2.4. „Emlékezz meg a szombat napjáról.” (Kiv 20,8 MTörv 15,10–12). Izrael leg-sajátosabb intézményéről van szó²⁹. A Bibliában ez csak vallásos összefüggésben fordul elő. Istennek szentelt ünnepet jelent. (Józs 5,12 Neh 6,3 Jób 32,1 Bölcs 22,10 Iz 24,8 Óz 7–4). A vallási köteleességre utal, valamit abbahagyni, megszakítani. Sokan foglalkoztak az eredetével. Néhányan összefüggésbe hozzák a hetes számmal, mint ezt Anióchiai Theophilus tette. Igen feltűnő a hasonlóság a héber szombat és az akkád sabattu, vagy sattu között³⁰, ahol a holdciklus első negyedét kapcsolta össze a hetedik nappal, amely a hónap 15 napja, vagyis az engesztelés napja volt. Mezopotámiában egy-egy helyen ismert volt a hét napos ciklus, de az nem volt ünnep vagy nyugalmi nap, hanem szerencsétlen napnak tartották. Egyesek kapcsolatba hozzák az akkád nyelvben az újhold szóval is³¹. A 2Kiv 4,23 Iz 1,13 Ez 46,1 stb. alapján többen úgy vélik, hogy eredetileg a telihold ünnepe volt Izraelben, de a Kiv 23,12 alapján úgy látszik, hogy a királyság előtt a választott népben a jelentése függetlenedett a hold ünnepektől³². A szombat törvény eredetileg nem kapcsolódott a kultikus hagyományokhoz. Mózes korában már biztosan létezett (Kiv 16,22–30). A szombati nyugalom törvényének indoklása a dekalógusban eltér a többi törvényekétől, és a zsidóság monoteisztikus hagyományával áll kapcsolatban. A teremtés első fejezetében megtaláljuk a teológiai magyarázatát is. Mivel Isten hat nap alatt teremtette az eget és a földet és a hetediken megpihent, azért kell az embernek is tartózkodni a közönséges munkától. Ezeket az utasításokat nem csak a Tízparancsban találjuk meg, hanem a Szentség törvényben is. A Kiv 35,3 még a tűzgyújtást is tiltja szombaton.

A szombatot az ünnepélyesség és az öröm jellemezte a korai időszakban. A késői történelemben, a fogság idején ennek tisztelete elhomályosult, ezért Nehemiásnak erőszakos intézkedéseket kellett hozni a szombati nyugalom visszaállítására (Neh 13,15–22). Ennek az eredménye lett, hogy a Makkabeusok korában a szombatot olyan szigorúan betartották, hogy még harcolni sem akartak. (1Makk 2,37). Az apokrif irodalomban és a rabbinikus spekulációban ez a szigor csak fokozódott. Qumránban a szombat emlékezés jelleget is felvett (1QS 10,5), és főleg az imádság napja lett³³.

A parancs magyarázatát itt is megtalálhatjuk. Azért kell nyugalmat tartani, mert az Isten is így tett a teremtésnél. Ez az érvelés a szombat kiemelkedő fontosságára utal. Ebben a parancsban az eredetileg negatív tiltás pozitív parancssá változik. De a magyarázatok elég sok negatív dolgot felsorolnak, a kiegészítés inkább a szombat alkalmazásának és a szombat törvénye alá eső személyeket pontosítja. Ez a pontosítás biztosan nem Mózes korából származik, mert a szolga és szolgálólány és a házban lévő jövevény (10. v.) nem a kivonulás társadalmi állapotára, hanem inkább Kánaánra utal. A szombat törvényt többen a tízparancsolat központjának tartják.

A szombat megtartása vagy megszegése a zsidó identitás kérdésévé vált a nép körében. A kazuisztikus törvények közül az egyik legkorábbi a Szám 15,32–36-ban található

²⁹ A fogalom legteljesebb elemzését Lohse, E. végezte a ThWAT VII.1–35-ben.

³⁰ Lewy, H.: The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar (HUCA 17,1942/43, 1–152).

³¹ Rechenmacher, H: Nominalform und Etymologie ZAH 9, 1996. 199–203.old.

³² Botterweck, G. J.: Der Sabbat im A.T. (BirOr 8), 1954, 134–147old 448–457 old.

³³ Jenni, E.: Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im AT. Zolikon, 1956.

esetleírás. E szerint a szombati rőzse szedésért halálbüntetést kap az elkövető, az egész közösség megkövezi őt. Érdekes módon csak ott a helyszínen, ekkor döntenek a szankció felől³⁴. A vallási eltévelyedések kritikájának visszatérő eleme a szombat megszegésének elítélése. Az Intertestamentális korban a szombat megtartása misztikus jelenséggé válik. Katonai csapat hagyja lemeszárolni magát a szombati tilalom miatt (1Makk 2,37sköv). A dicsőség napja elviselhetetlen tehernek számított az Intertestamentális kor végén (Iz 58,13 Jub 2,17–33 50,6–13). A Misna külön foglalkozik vele a Szabbat traktátusban és a Erubin traktátusban. Jub 50,9 a házassági érintkezést az esszénusok pedig, Josephus szerint, még a székelést is tiltották szombaton.³⁵ Ez lett a leginkább védett parancs a későbbi időkben és a rabbinikus zsidóság 39 tevékenységet tiltott szombaton, és egész előíráshalmazzal bástyázta körül ezt a rendelkezést³⁶.

2.2.5. Tiszteld atyádat és anyádat, hogy sokáig élje azon a földön (országban), amelyet az Úr, a te Istened ad neked! (Kiv 10,12). Ez a parancs nem gyerekeknek, hanem felnőtteknek szól, és az öregek védelmében született. Nem annyira a szűk családnak, hanem a családon kívüli társadalomnak szól. Ehhez a parancshoz kazuisztikus érvelés is csatlakozik, „hogy hosszú éltű légy a földön” (12.b.). Az egyetlen parancs, amely az országot, vagyis az ígéret földjét bevonja a motivációk közé. Ezt a parancsot pontosítja a későbbi bibliai törvénykezés sok vonatkozásban. A lényege, hogy az öregeknek jár a fizikai és pszichikai gondozás. Valójában a parancs magyarázata arra a kölcsönösségre utal, hogy amint a felnőtt tiszteli az öreg szüleit, ezzel olyan viselkedési módot honosít meg a társadalomban, amely majd az ő életét is meg fogja hosszabbítani (vö. Péld 1–9 Sir 3,1–16). A hellenisztikus korban változott meg a parancs kontextusa, és lett a gyerekeknek szánt intelem vezérfonala³⁷.

A szülők tisztelésével kapcsolatos tanácsok leginkább a bölcsességi irodalomban találhatók. Kevés előírás került a jogi szövegek közé (Péld 17,25).

2.2.6. Ne ölj! (Kiv 20,13 MTörv 6,17). A héber רצח a legerősebb kijelentés az élet védelmében³⁸, mely Istenhez tartozik. Ez az első rövid tiltás a törvények sorában. Harrelson véleménye szerint az élet védelmének a legszigorúbb parancsa ez³⁹. A törvénytelen és erőszakos ölés elleni parancs egészen általános értelemben. A kazuisztikus törvények számtalan esetben pontosítják a törvényt. Természetesen a törvény nem vonatkozott a háborús helyzetre, amikor szabadott megölni az ellenséget. A parancsot az indirekt ölésre is vonatkoztatták. A Zsolt 94,6 Jób 24,14 és MTörv 22,26 a különböző szociális hely-

³⁴ Noth, M.: Das 4.Buch Mose Numeri. Göttingen, 1977. 103sköv. ATD7

³⁵ Josephus Flavius: Zsidók Története. 2,8,9.

³⁶ Raj T. (kiad) Sulchan Aruh. Bp., 1996. Makkabi 45–89. oldalon foglalkozik a szombat megünneplésével. 39-féle főmunkát tilt meg szombaton és még számos kisebb tiltás, pl. a cipőfűző megkötésének tilalma is szerepel, 1260 m gyaloglás van megengedve szombaton, mely az ember otthonától számít.

³⁷ Vö. Philon: Decalogos 165–167.

³⁸ Csak 47-szer található meg az Ószövetségben ez a szó, pontos jelentésének történetét ld. Hossfeld, F.L.: ThWAT 7,657.

³⁹ Harrelson, W.: The Ten Commandments and Human Rights. 109–110. old.

zetekben magyarázza ezt a törvényt. Különösen az árvák, özvegyek és a védtelen szegények (Jer 7,9) megölését tartották súlyos dolognak⁴⁰. Ez a tiltás határozta meg a további témákat is a háborúban legyőzött ellenség megölését, a halálbüntetést, az öngyilkosságot, az euthanáziát, magzatgyilkosságot⁴¹.

A megtorlások törvényével kapcsolatban sokat foglalkozik a deuteronómium az öléssel (MTörv 19,1–13) a kazuisztikus törvények keretében. Ebből az látszik, hogy ez a törvény és a vérbosszú törzsi szokása állandóan ütközött a joggyakorlatban. Betartásának megkönnyítésére hozták létre a menedékvárosokat. Furcsa módon a legismertebb előírás a MTörv 19,21 „Életért életet, szemért szemet, fogért fogat, kézért kezet, lábért lábat!” éppen a vérbosszú megfékezésére született. A háborúban ezt az előírást felfüggesztették. Sőt, súlyos hadi helyzetben a kollektív gyilkosságot is alkalmazták, vagyis mindenkit megöltek az elfoglalt városban, embert és állatot egyaránt. (Józs 10,10)

2.2.7. Ne törj házasságot! (חָנַן) (Kiv 20,16 MTörv 5,18). Ebben az esetben igen fontos felhívni a figyelmet a korabeli társadalmi viszonyokra és az ókorban a jelenlegitől eltérően értelmezett házasság intézményére. Elegendő csak a pátriárkák házassági történeteire gondolni (Ter 16,1–3sköv. Ter 29–30. fejezetek) ahol nem a monogám házasság védelméről, hanem a patriarchális viszonyok óvásáról van szó. Ebben a közegben az asszony, a férje egyik kincsének és tulajdonának számított. Tehát a tilalom arra vonatkozott, hogy egy izraelita férfinak, a másik izraelita feleségével tilos volt szexuális kapcsolatot létesíteni. Azt is jó tudni, hogy nem tiltotta a szolgálkkal vagy a nagycsaládhoz tartozó más nőszemélyekkel a kapcsolatot. De például az apának a saját lányával való kapcsolatát külön is tiltották. Erre feltehetően vonatkozott eredetileg is ez a parancs. Az sem lényegtelen körülmény, hogy a házasságtörést férfiakból álló bírói testület állapította meg. Alapvetően tehát a férj tulajdona elleni vétek állt a parancs mögött. A másik szempont az örökösödési törvényeknek szilárd alapot adni a leszármazás pontos kontrollálásával. Bizonytalan apaság esetén az örökösödési jog is sérült. Emiatt van, hogy ezen tiltás mellett a házassággal kapcsolatos előírások egész sorát találjuk meg a kazuisztikus törvények között. Azt azért tudnunk kell, hogy kettős erkölcs érvényesült. Ha a férj nem házas asszonnyal volt együtt, nem tekintették házasságtörésnek. Ha viszont házassal volt együtt, akkor igen. Alapvetően úgy tűnik, hogy férficentrikus szabályozás érvényesült ezen a téren. Az asszonyok szempontjait a válási előírásokban főleg a kötelező válólevél írásában érvényesítették. (MTörv 24,1–2)

2.2.8. Ne lopj! (Kiv 20,15 MTörv 5,19). A tulajdon elleni bűn általános tilalma. A. Alt ezt a parancsot el akarta különíteni a Tízparancstól⁴² (1953). Alt felvetését más tudósok nem támogatták. A hagyományos zsidó értelmezés szerint ez a tilalom a tárgyak eltulaj-

⁴⁰ Crüsemann, F.: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. München, 1992.

⁴¹ Szécsi J.: Az abortusz a korai zsidó, római és korai keresztény forrásokban in Világi közösség vallási közösség Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia (szerk. Benyik, Gy.) Szeged, JATEPress 2004. 249–284. old.

⁴² Alt, A.: Kleine Schriften München, 1953. a következő fejezet: Das Verbot des Diebstahls im Dekalog. 333–340. old.

donítására vonatkozik. A modern történet-kirittkai exegézis azonban úgy véli, ez alapján tiltották a szabad izraelitának az elrablását is. A rabbik ellentétet látnak Kiv 21,16 emberrablását sújtó halálbüntetés, és a MTörv 19,11–12 gyilkossággal vádoltjának felmentése között, ha az a menedékvárosokban keres oltalmat. Feltehetően eredetileg inkább materiális dolgokra, mint személyekre vonatkozott. „Ganab” emberi tárgyakra értett szó volt. A tulajdon tárgyak és személyek vonatkozásában való megkülönböztetése azonban nem világos. Kiv 2,17 a tulajdonokat személy és tárgyi tulajdon elkülönítése nélkül sorolja fel. A ház és a feleség, mint tulajdon megkívánásának tilalma egymás után szerepel, és a tárgy elől van. A kazuisztikus törvények a lopás értékének mérlegelése után szabták ki a büntetést, itt ennek semmi nyoma. Tehát csak a tulajdon megőrzésének biztosítása az egyetlen cél. Számos törvény foglalkozik a lopással és a tulajdon kiderítésének módzataival. A legismertebb Salamon döntése a csecsemőlopás esetében (1Kir 3,16–28).

2.2.9. Ne vallj felebarátod (רע) ellen, mint hazug tanú! (רע) (Kiv 20,26 MTörv 5,20). A héber a „másik” szót ember-ember összehasonlításban a kialakult gyakorlat szerint felebarátnak szoktuk fordítani. A parancs nem a hamis tanúság beszéde ellen, hanem a hamis tanú személye ellen fogalmazódott meg. A héber „seger”- hazugságot jelent, de a deuteronomista redakcióban használt „saw” értelmetlen beszédet. Ez a szócser megváltoztatta a parancs értelmét is. Eredetileg a hamis tanúvallomást tiltja a bíróságokon, amelyek ítélete a tanúk vallomására épül. A parancs nemcsak az izraelitákat, hanem szomszédait is védte. A gyilkosság esetében egyetlen tanú nem volt elegendő (4Móz 35,30). Amennyiben a dekalógus és nem a kazuisztikus törvények keretében vizsgáljuk ezt a parancsot, akkor célja egy bizonyos magatartás visszaszorítása volt.

2.2.10. Ne kívánd (חמד) meg... (Kiv 20,17 Mtöv 5,21). A szomszédok tulajdonának megkívánása ellen szól a törvény, és több mindent is felsorol, amelyben a kívánság tilalma. Tekinthejtük ezt a törvényt a korábbi 6. és 7. parancsok kibővítésének is⁴³. Nem csak az elrablásról, hanem illegális birtoklásról is szó van ebben a parancsban, amely szintén tartalmaz pontosító felsorolást. Talán még az sem látszik túlzásnak, ha a tízparancs összefoglalásának tekintjük ezt a parancsot, amelyben nem annyira egy utasítás, vagy egy pusztán tiltás, mint inkább egy szemléletmód fejeződik ki. Az emberek közötti kapcsolatot általában a legalitás alapjára kívánja helyezni az erőszakos megoldások helyett. A felsorolt tárgyak és személyek azokat a kiemelt tulajdonokat említik meg, amelynek birtoklását a legnagyobb boldogságnak tekintették az ókori keleten. A „másik” háromszoros említése a parancsban retorikailag is hangsúlyozni, hogy minden ellenvetést a paranccsal szemben igyekszik elhárítani.

⁴³ Hossfeld, F.L.: Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45) Friburg/Göttingen, 1982. 161.old.

3. Tízparancs hatástörténete

3.1. Az Ószövetségben

Az első kifejezett zsidó tanulmányt a tízparancsolatról Alexandriai Philon írta, aki egyrészt isteni és emberi parancsok kettős táblájára osztja a parancsgyűjteményt, másrészt úgy kezeli, mint amelyben az egész ószövetségi Szentírás törvénykezése össze van foglalva. Ennek ellenhatásaként igyekeztek a rabbik az egész törvényre kiterjeszteni a vizsgálódásukat.

Annak ellenére, hogy az Ószövetségben ritkán említik a Tízparancsot (Óz 4,2 Jer 7,9), a Nash papirusz⁴⁴ és a qumráni felfedezések⁴⁵ azt bizonyítják, hogy jámbor körökben a Tízparancs a Sema Izrael-hez hasonlóan naponta ismételt imádság volt. Saadja Gaon (882–942) költeménye alapján a Tízparancsolat bekerül a zsidó liturgiába is⁴⁶. A Tefilimeken és a Mezuzákon talált tízparancsolat szövegek is azt bizonyítják, hogy a két szövetség közötti zsidóság kiemelten foglalkozott a tízparancsolattal Christop Levin álláspontját⁴⁷, hogy a Tízparancs forrása Jer 7,9 lenne, és így igen késői eredetű lenne, el kell utasítanunk. Arról már vitatkozhatunk, hogy a jelen formája melyik korból való, a babiloni fogság előttről, vagy az azt követő időből. Fontosságát és kiemelt szerepét alig lehet vitatni, de a Kiv 20, illetve MTörv. 5 eltérő szövege arról győző meg, hogy a tíz szó-t nemcsak átadták, hanem az átadás közben állandóan értelmezték is. Ilyen formában állíthatjuk, hogy a tízparancs létezett Mózesstől kezdve. A zsidó és keresztény ábrázolások is arról tanúskodnak, hogy a tízparancsolatot kiemelték kezelték, ezért került fel a Tóratakarókra, a Tóra koronákra⁴⁸. A későbbiekben gyakorta Mózes is a két kőtáblával ábrázolták, amelyeken a parancsokat gyakorta csak a héber ábécé betűi helyettesítették.

3.2. Az Újszövetségben

A keresztény Biblia nem sorolja fel a tízparancsot, csak általánosságban utal rá. Márk a gazdag ifjú történetében egy részét említi „Ne ölj! Ne törj házasságot! Ne lopj! Ne tanúskodjék hamisan! Ne csalj! Tiszteled atyádat és anyádat!” (Mt 19,18sköv // Mk 10,19// Lk 18,20)⁴⁹. Máté a hegyi beszédben utal a tízparancsolatra: „Hallottátok a parancsot: Ne törj házasságot!” (Mt 5,27). Ezek az utalások csak megerősítik a feltételezésünket, hogy a tízparancsot Jézus zsidó hallgatóságának kiemelték oktatták, mert Jézus-

⁴⁴ Albright, W. F. „A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus.” In *Journal of Biblical Literature* 56 (1937): 145–176. A Cook fedezte fel 1903-ban, és a legrégebbi bibliai kéziratnak tekinthető, mely a Tízparancsot és a Sema Israelt tartalmazza. Kr.e. 2. századból való.

⁴⁵ Schneider, H.: Der D. in den Phylakterien von Qumran BZ NF (1959). 18–31.old

⁴⁶ Stemberg, G.: LThK 3,65sköv.

⁴⁷ Levin, C.: Der Dekalog am Sinai VT 35 (1985). 161–91.old.

⁴⁸ Sarfatti, G.B.: The Tablets of the Law as a symbol of Judaism in: Segal, B.Z.: Then Kommandments 199, 383–418.

⁴⁹ Gnlika, J.: Márk Szeged, 2000 Agape 540–541.old. vö. még Orensio Spinetoli: Lukács a szegénység Evangéliuma. Szeged, 1996. Agape, 571.old.

nak elég volt csak utalni rá, hallgatói tudták miről beszél. A farizeusokkal folytatott vita is bizonyítékként fogható fel a tízparancsolat kiemelt ismertségére, az emberi és isteni parancsok ütköztetésénél Jézus a tízparancsolatra, mint kiemelt szabályra utal, amit nem lehet emberi utasításokra hivatkozva, kijátszani (Mt 15,1–9). Erre a szövegre érdemes odafigyelni, mert itt állítja szembe Jézus az emberi hagyományt (παράδοσιν ἡμῶν) és az Isten törvényét (τοῦ νομοῦ τοῦ θεοῦ), szavát (τοῦ λόγου)⁵⁰. Jézus itt a morális és a rituális törvény között világos különbséget tesz, és a szeretet parancsának alá rendeli a Tóra hagyományt, és ezzel megtöri a rabbinikus törvényt magyarázat hagyományát is.⁵¹ Jézus igehirdetésében a tízparancs, fontos, de inkább csak illusztratív szerepet játszik, elfogadása és annak elvei magától értetődőek számára. Jézus különben is talán a két tábla hagyományra utalva, isteni és emberi törvények kettősségében foglalja össze a tízparancsolatot⁵². Úgy tűnik, hogy a két tábla tanítására való koncentráció egyben etikai radikalizmust is jelentett. Erre a kettős parancsra (Mk 12,28sköv és Mt 22,34sköv) úgy tekintettek, mint az egész ószövetségi törvény összefoglalására⁵³. Ezt fedezték fel az evangélisták, amikor legkiemeltebb törvény tanítását a hegyi beszédben összegezték (Mt 5–7)⁵⁴. Jób 31. fejezetét sokan úgy tekintik, mint annak bizonyítékát, hogy a tízparancsolat alapján kell az embernek az ítélő Isten elé állni⁵⁵. A hegyi beszéd szövege azonban nem tekinthető a Sínai-hegyi tízparancssal azonos műfajú szövegnek. Anélkül, hogy kitérnénk részletes elemzésére, csak utalunk arra, hogy önmagán belül is megosztott, különböző témájú gyűjteményről van szó, melyben eszkatologikus irányultságú utasításokat olvashatunk. Különös módon áll ez a nyolc boldogságra⁵⁶ melyet a hegyi beszéd foglalatának szoktak tekinteni. Jézus minden kritikája ellenére nem Tóra-ellenes. Állítja, egy vesszőcske sem vesz el a törvényből (Mt 5,18). Mindezekből látjuk, hogy igaza van Josef Ratzingernek, aki kijelentette, hogy a tízparancsolatot sohasem értelmezték egyszerűen és véglegesen⁵⁷. Pál igehirdetésében a mózesi törvény helyébe vagy tízparancsolat helyébe (?) lép Jézus Krisztus törvénye, mely Pál igehirdetésében az ószövetségi törvény célja (Róm 10,4), amelyet Pál szerint Jézus a keresztfáján érvénytelenített (Ef 2,15: Kol 2,14). De azt fontos hangsúlyozni, hogy Pál törvénykritikája nem azonos a tízparancs kritikájával. Inkább a törvény farizeusi szemléletével polemizál az apostol, amely elutasította a Tóra leszűkítését a „két tábla” parancsaira. Ennek ellenére, a keresztyéneket már Jézus Krisz-

⁵⁰ Csak az Alfa kódex, valamint C 084 papirusz és Epifaniusz idézi a τὸν νομὸν változatot, amit a Vulgata átvesz más kódexek, főleg maiusculák τὴν ἐντολὴν változatot ismerik, többek között vö. L W, valamint 0106 minuszkula is.

⁵¹ Luz, U.: Matthew 8–20 In Hermeneia Critical Commentary, Minneapolis 2001 328. old.

⁵² Dohmen, C.: Was stand auf den Tafeln von Sinai und was auf dennen von Horeb? Geschichte und Theologie eines Offenbahrungsrequisits: Von Sinai zum Horeb (Festschrift E.Zenger) Würzburg, 1989. 9–2. oldal. Ld még Hossfeld, F.L.: Gesetztafeln NBL. I. 829. old.

⁵³ Mussner, F.: Traktat über die Juden. München, 1979. 194–198. old.

⁵⁴ Lukácsnál a mezei beszéd Lk 6.f.

⁵⁵ Oeming, M.-Smidth: Hiobs. Neukirchen-Vluyn, 1921. 66–75. old.

⁵⁶ Luz, U.: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7). Benzinger/Neukirchener, 2002. 251–253 részletes irodalom jegyzék található. A hegyi beszéd felépítését vö. 253–255. műfaját pedig Epitomé-nak nevezi (256), és egyáltalán nem beszélnek.

⁵⁷ Ratzinger, J.: Glauber, Wahrheit, Toleranz. Freiburg, 23. 25. old. sköv.

tus törvénye köti (1Kor 9,21). Jézus a farizeusi és a rituális törvényt szemlélettel szállt szembe, de elfogadta a Tórát, és ő is, mint Pál a tízparancs ismeretére épített.

A keresztény közösség azonban másként állt hozzá a tízparancshoz, amint elvált a zsinagógától. Ezt a folyamatot siettette Pál pogány keresztény missziójának sikere is, aki a prozelitákat a zsinagógából a keresztény egyházba vitte át. Az egyházi vezetők, az ún. Jeruzsálemi zsinaton úgy döntenek, hogy a szükségesnél nem raknak több terhet a pogány keresztényekre (ApCsel 15,28). Csak azt írják elő alapelvként, hogy: „tartózkodnotok kell a bálványoknak áldozott eldeltől, a vértől, a fojtott állattól és az erkölcstelenségektől.”⁵⁸ Nem idézik a tízparancsot, csupán a bálványimádásra utalnak, valamint a vér és a fojtott állatok tilalmára, mely a farizeusi, rituális utasítások között szerepelt. (vö. 14,28 és 15,35)⁵⁹ Pál a Római levélben utal a tízparancsra, de csak az ún. 2. táblára utal (Róm 13,8–10), amikor azt állítja, hogy a szeretetben foglalható össze az egész törvény, vagyis a két tábla koncepciót egyetlen táblára szűkíti. Ez található meg az Efezusi levél „haustafel”-jében (6,1–3)⁶⁰. Jakab levélben is találunk utalást (Jak 2,8–13), és ott „királyi törvénynek” nevezi az egyik parancsot (νομον τελειτε Βασιλικον), amely visszatükrözi a zsidó katechetikai hagyományokat is. Ahogy a tízparancs a részletes törvényhagyomány összegzése volt, Pál az újabb kinyilatkoztatás alapján hasonlóval kísérletezik a pogány kereszténység számára.

3.3. Az ősegyházi hagyományban

A korai keresztény hagyományban igen ellentétesen kezelték a tízparancsolatot. Akadt időszak, amikor tízparancsolatot úgy kezelték mint a Tóra foglalatát, és a hegyi beszéd ellentétét. **Irenaeus** volt az, aki véglegesen „szakralizálta” a keresztények számára is a Tízparancsolat fogalmát, ellenben ő sem adott pontos felsorolást róla.⁶¹ A Törvénynek az Evangélium által történő beteljesítésével kapcsolatosan ír a kérdésről: vallja, hogy a Tízparancs érvényes a Krisztus-hívők közösségén belül is. Ez igen lényeges lépés volt, mert ezzel a keresztény törvénykezési hagyomány átvette ezzel a tízparancsolatot, és lezárta a korábbi teológiai zsidóellenességet, melyet a zsinagóga és az egyház szétválásának időszakából örökölt. Ágoston végzete el a tízparancs hármas isteni és hetes emberi parancsokra való felosztását, ezzel az Istenre és az emberekre vonatkozó parancsokat szétválasztotta⁶², mely a hagyományos két tábla zsidó koncepció keresztény átfogalmazása csupán. Szintén Ágoston sokat idézett hermeneutikai elve, hogy az Ószövetségben rejtőzik az újszövetség (quoniam in Veterum Novum lateat est in Novo Vetus pateat)⁶³, csak segítette a tízparancsolat tiszteletének megerősödését a keresztény exegetikai és morális hagyományokban. A keresztény hagyományban lassan a parancsból törvény lett,

⁵⁸ Strack-Billerebeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München, 1978. 740. vö. Pesiq 36a.

⁵⁹ 1Kor 8,1–10. Jel 2,14.20 4Makk 5,2

⁶⁰ Peretto, E.: Lettera dalla prigionia. Roma, 1971. 260. old. Paoline

⁶¹ Irenaeus: Adv. Haer. IV, 15,1–2 és IV, 16,3–4.

⁶² Augustinus: Questiones in Heptateuchum libri septem PL. 34. 1 könyv 71–74.

⁶³ Augustinus: Questiones in Heptateuchum CSEL, 28,2. 141. old.

magyarázatának részletei erről tanúskodnak, hogy nem elvnek, hanem utasításnak, előírásnak fogták fel, azonban nem minden áértelmezést nélkül.

3.4. Tízparancsolat a morálteológiában

Az tízparancs katolikus felfogása a gyóntató könyvekben alakul ki, és a Trento-i zsinaton, a *Catechismus Romanus* (1566)-ban, illetve Luther Márton Kis- és Nagy Katekizmusában fogalmazódott meg⁶⁴. Luther idézte az eredeti szöveget, és megmagyarázza azt mint alapvetően keresztény morális törvényt. Mindkét katekizmusban ez a magyarázat alakította ki a keresztény tízparancs morális értelmezését. A tízparancs keresztény verziója, mely egy kicsit másként adja vissza az eredeti szöveget, és a keresztény katechetikai oktatásban ismertté vált tízparancsolat szövege eltér a Kivonulás 20 és MTörv 5 szövegétől. Ráadásul az egész szöveg magyarázatát áthatja a keresztény erkölcsi felfogás, amely magában foglalja a hellenisztikus erénytant is. A folyamat II. Vatikáni zsinat előtti eredményét összegzi a keresztény etika számára Noldin⁶⁵, ahol a hitre, a reményre és a szeretetre vonatkozó előírások után tér rá a tízparancs tárgyalására a szerző.

Noldin a tízparancsolatot keresztény erénnyel tölti ki és a következőképpen magyarázza.

Az első parancs kapcsán⁶⁶ Isten nevének felesleges említéseit sorolja fel, majd a démonhitet, bálványimádást, mágiát, istenkísértést és istengyalázást, valamint a simóniát említi. A zsidó tízparancsot a keresztény egyháztörténetében kialakult új szituációból magyarázza.

A második parancs⁶⁷ kapcsán beszél a káromkodásról, az átkozódásról, a fogadalomról, az esküről. Szintén a középkorban kialakult jogi, erkölcsi fogalmakról van szó.

A harmadik parancs⁶⁸ kapcsán az ünnepek megszenteléséről, a mise hallgatásról, a tiltott vasárnapi munkákról és a keresztény munkaszünet értelmezéséről beszél. Ez viszont kifejezetten a középkori katolikus egyház vasárnapi és nem a szombati ünnepi előírásainak felel meg.

A negyedik parancs⁶⁹ kapcsán a jámborságról, a tiszteletről és az engedelmességről beszél. A szülők és a gyerekek kötelességeiről, a szolgák uraiknak kijáró engedelmességéről, a tanítványoknak a mesterük iránt tanúsított engedelmességéről, a civil társadalomnak, a katonaságnak stb. való engedelmességről beszél. A középkori keresztény társadalom moráljának rendeli alá parancsot.

Az ötödik parancs⁷⁰ kapcsán az élet iránti kötelezettségről, a gonoszok és agresszorok megöléséről, a párbaíráról és a háborúban kapcsolatos ölésről beszél. Előnye ennek

⁶⁴ Luther M.: *Kleiner Katechismus*. Wittenberg, 1529. Ebben az egyes parancsok után a *Was ist?* Kérdés után kifejti, hogy a keresztények mit értenek az egyes parancsokon.

⁶⁵ Noldin, H.: *Summa theologiae Moralis* Innsbruck 1963. II. k. 3–107. old.

⁶⁶ Noldin im. 122–164. old.

⁶⁷ Noldin im. 177–221. old.

⁶⁸ Noldin, im. 225–240. old.

⁶⁹ Noldin im. 244–287. old.

⁷⁰ Noldin im. 290–322 old.

a tárgyalásnak, hogy igyekszik feloldani azt az ellentétet, amely ennek a parancsnak a béke időben történő betartásáról és a háborúban történő feloldása között feszül.

A hatodik parancs⁷¹ kapcsán az uralomról, a házastársak egymás iránti kötelességéről, a házasságtörés elítéléséről, impotenciáról, stb. beszél. A középkor monogám házassági szexualitika áll a tárgyalás mögött és nem az antik zsidó vagy szemita hagyományok.

A hetedik parancs⁷² kapcsán a hazugságról, a jó hírhez való jogról és a titoktartásról szól. Majd ezt követik az egyház parancsai, a tiltott könyvek stb.

Ebből a felsorolásból is látszik, hogy a tízparancs a keresztény morálteológiában egy pedagógiai keretet alkot, és kitöltése az aktuális morális szerző gondolkodásától függ és nem az eredeti szöveg (Kiv 20 MTörv 5) értelmezésétől. Jellemző, hogy a parancsokat egyesítik az erénnyel, és a keresztény egyházi gyakorlatnak megfelelően magyarázzák az egyes parancsokat.

3.5. A változások

Jelentős változás az első három parancsolat esetében történik. A katolikus értelmezés szerint az Isten imádatához kapcsolódik Szűz Mária és a szentek tisztelete is. A reformáció idején a képtisztelet és szentek ábrázolása körül jelentős polémia bontakozik ki a katolikus egyház, és a reformáció kálvini irányzata között, de ez legtöbb esetben csak a templomi képekre vonatkozott⁷³. Időközben a képek elvesztették mágikus vonatkozásukat, csak Jézus és Mária, valamint a szentek ábrázolásai lesznek. Ezekhez nem kapcsolódik imádat, hanem a megjelenített személyhez, Jézushoz kapcsolódik a kultusz. Az alábbi táblázatban szeretnénk vázlatosan áttekinteni, hogy a keresztény tízparancs tárgyalása milyen változásokat eredményezett az ószövetségi tízparancshoz képest, illetve a keresztény morálteológia hogyan dolgozta bele ezekbe az utasításokba az erénnytant, illetve az újszövetségi utalásokat.

⁷¹ Noldin im. 328–547. old. Ez a leghosszabb fejezet.

⁷² Noldin im. 550–581. old. Ezzel meg is szakad a parancsok tárgyalása.

⁷³ A görög egyházban a képtisztelet és képrombolás vitája a muszlim misszióval áll kapcsolatban. A 726 és 843 között a keleti egyházban komoly vita zajlott (a zsidóság és a muszlim világ képszemléletétől is befolyásolva) a képek tiszteletéről, illetve a képi ábrázolás tilos voltáról. III. (Iszauri) Leó császár (717–741) 726-ban – politikai megfontolásból, mivel meg akarta nyerni a muszlimokat a birodalom számára – széleskörű pusztításba kezdett, aminek áldozatul estek I. Juszinosz császár képei (527–565), sőt, Germaniosz konstantinápolyi pátriárka is. III. Gergely pápa (731–741) tiltakozott ugyan a képek rombolása ellen, de eredménytelenül. V. Konstantin alatt (741–775) a képromboló mozgalomnak ellenálló szerzeteseket vagy megölték vagy megvakították vagy megházasították. Nyugaton mindvégig elítélték ezt a mozgalmat (többek között III. István (768–772) és I. Adorján pápa is), hiszen fanatikusai óriási károkat okoztak az ábrázoló művészetekben. Változás 780-tól következett be, amikor Eiréné (Irén) (797–802) császárnő vette át a hatalmat, de Konstantinápolyban még 6 év múlva sem tudta felszámolni a képromboló mozgalmat. Ezért van nagy jelentősége annak, hogy 787. szept. 24-én a nicei zsinat engedélyezte a képek tiszteletét. Érdekes, hogy ezt a zsinatot az amúgy képtisztelető nyugaton Nagy Károly (786–800) megtámadta, és csak I. Adorján pápa megerősítése után fogadta el. Ezzel nyugaton elhárult a képeket fenyegető veszedelem egészen a 16. századi evangélikus egyházak megszületéséig, valamint Wycliff és Husz János fellépéséig, illetve a kálvini reformáció bizonyos ágának hatalomra jutásáig.

	Szöveg	Bűn	Újszövetség	Változás	Hagyomány
1	Kiv 20 Más Istent ne imádj rajtam kívül	Büszkeség, önértzet, óvás a káromkodástól.	Mt 4,10	Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj!	Isten, Mária és szentek tisztelete.
2	Képtilalom	Óvakodás a babonától.	Jn 5,21	Megszűnt.	Szentképek tisztelete.
3	Tartsd meg a szombatot!	Tiszteletlenség, babona	1Tim 6,1	Isten nevét hiába ne vedd!	
4		Szolgai munkától tartózkodj!	Mt 24,20 Zsid 4,4–9 Kol 1,16	Az Úr napját szenteld meg!	Vasárnap és ünnepnap.
5		Tiszteletlen lázadás.	Mt 19,19	Atyádat és anyádat tiszteld!	Szülők tisztelete, tekintélytisztelet.
6	Ne ölj!	Gyűlölet és bosszú ellen	Róm 13,9	Ne ölj!	Háború felfüggeszti ezt a parancsot.
7	Ne paráználkodj!	Szexuális tilalmak.	Mt 19,18	Ne paráználkodj!	A keresztény házasság alapján tárgyalják.
8	Ne lopj!	Egoizmus, vágy.	Rom 13,9	Ne lopj!	Köz- és magántulajdon bonyolítja.
9	Hamisan ne tanúskodj!		Rom 13,9	Ne hazudj!	Titoktartás parancs bonyolítja.
10		Gonosz kívánság	Rom 7,7	Felebarátod házastársát ne kívánd!	Sok esetben a 6. parancs alatt tárgyalják.
		Írigység		Mások tulajdonát ne kívánd!	A 7. parancs alatt tárgyalják.

3.6. Tízparancsolat az egyházjogban

Ennek a területnek a részletes áttekintésére sem vállalkozunk. Csak két szerző véleményét vizsgáljuk meg. Bánk József⁷⁴ Kánonjog c. művében azt mondja a Szentírásról: „Méltó és régiség szempontjából az összes egyházi jogi gyűjteményeket messze felülmúlja a Szentírás, amelynek szerzője maga Isten, amely nagy részben isteni jogot tartalmaz.”

Hivatkozva Suarez-re (De Legibus 1,9) azt mondja: „az erkölcsi törvények Mózes-féle kihirdetése a választott nép számára tételes isteni jog, különleges elkötelezettségét eredményezte, amely más népet nem kötelezett... Az Újszövetségben tehát eme rendel-

⁷⁴ Bánk J.: Kánonjog I. Bp, 1960. 109.old.

kezésen, a természetjog erejénél fogva köteleznek. Mivel az ész világosságánál megismerhetők, vagy pedig Krisztus és az apostolok újra kötelező módon kihirdették. Tehát nem, mint mózesi törvény kötelez, hanem mint természetjog és az újszövetségi törvénynek egy része. (Mt 4,17) ...Az Ószövetségi Szentírás tehát magában nem megismerési jogforrás, mivel nem tartalmaz olyan törvényt, amely, mint ilyen, az egyházban kötelező erővel bírna. De amint Krisztus az Ószövetség erkölcsi törvényeit tökéletes formában megerősítette az Újszövetségben, úgy az egyház is némely bírói eljárást átvett a régi törvénytárból.” Vagyis általánosságban beszél ószövetségi törvényekről, és nem emeli ki a tízparancsolatot. Erdő Péter, az egyházat Új Izraelnek fogja fel és annak közösségteremtő struktúráival foglalkozik csupán.⁷⁵

A tízparancs tehát jogi szempontból természetjogi kategóriává válik az újszövetségi egyházban, és a Jézus és az apostolok által megerősített szokások válnak csak lex divínává.

4. Összegzés

A tízparancsolat keletkezése és hatástörténetének vázlatos áttekintése után azt mondhatjuk, hogy Izrael szövetségi alkotmányának középpontjában álló parancsgyűjtemény nagy hatást tett a zsidó valláson és a kereszténységen keresztül az erkölcsi normák fejlődésére, Jézus igehirdetése és Ágoston értelmezésének következtében hatott a keresztény erkölcsi szemléletre is, annak ellenére, hogy az Ószövetségben betöltött, kiemelt szerepét Jézus törvényhozói igehirdetése után másként töltötte be. A keresztény értelmezés azon zsákutcája, hogy Jézus hegyi beszédben foglalt tanítását, szembeállítják a tízparancssal inkább a korai zsidó-keresztény polémiára, mint átgondolt exegetikai elvekre vezethető vissza.

Ennek ellenére úgy látszik, a keresztény közösségben a tízparancs nem veszítette el központi szerepét, de például a szombati nyugalom törvényét vasárnapra cserélték, és erről csak a reformáció idején nyitottak szenvedélyes vitát. A képtilalmat pedig a katolikus egyházban gyakorlatilag kiiktatták a tízparancsolatból. Ami azt jelentette, hogy elveit átvették, a pontos szövegét és annak rabbinikus értelmezését nem. Ez azonban nem tekinthető gyökeresen újnak, hiszen már a szöveg első rögzítéséhez is magyarázatok kapcsolódnak. A Jézus és az apostolok tanítását követő keresztény közösség nem a tízparancstól függetlenül, de nem is hozzá kötődve alkotta meg saját erkölcsi felfogását. Azonban a tízparancs értékelvei akkor is hatottak, amikor szövegét már másként idézték. Talán egy további vita tárgya lehet annak vizsgálata, hogy jelenlegi morálteológiai és egyházjogi formuláinkban, valamint a civil jogban, milyen formában hat tovább a tízparancs. De ez már meghaladja az én tudományos kompetenciámat.

⁷⁵ Erdő P.: Egyházjog. Bp, SZIT. 1991. 43.old.

A TÓRA, AMI AZ ÉLETNEK ÜDVÖT AD

(Kiv 15,22–27)

Mindenkinek, aki a pusztai vándorlás történetét (Kiv 15,22–18,27) olvassa, feltűnik, hogy konkrét események és meghatározott kerettörténések különböző állomásai adják a történet formáját. Ezek az események elbeszélő és lezárt epizódokat mutatnak be, amelyeket a pusztai vándorlás kerete fog össze. Ami az egyes történéseket illeti, azok minden további nélkül autonóm módon kezelhetők és értelmezhetők, így könnyen megállapítható az értelmezéshez szükséges szöveg hossza (a fent említett kritériumok alapján), amely aztán egy értelmes, összefüggő esemény-egységet képez.¹

I. Az első a pusztai vándorlás első szakaszának lehatárolása (Kiv 15,22–27)

A szöveg narratív elemzésének kritériumai alapján, ami főként az időbeli, térbeli egyseget valamint főszereplők egységességét jelenti, a Kiv 15,22–27 egy értelmes és zárt egyseget képez.²

Az első kritérium a térbeli egységre, a helyre és az ugyanazon a helyen való tartózkodásra vonatkozik. A szöveg az úton levés formulájával kezdődik. Indulási hely: *wajjassa' moseh 'et-jisra'el m...* Érkezési hely: *wajjabo'u 'elimah...* Ezek a kifejezések adják meg az epizód keretét. Ezen belül a cselekmény és az első szakasz tartalma jól meghatározható.

Ami a másik, az időbeli ismertetőjegyet illeti, meg kell állapítanunk, hogy a térbeli az időbeli kritériumot is meghatározza. Az izraeliták eltávolodnak Egyiptomtól és egyre mélyebben hatolnak be a pusztába. A narratív feszültséget éppen ez a tény kelti. Esetünkben az időhatárt *mijam súp* (Rotes Meer) *'elimah* (Elim) közötti időszak adja, azaz háromnapi vándorlásról van szó.

¹ Csak jelzésként a legfontosabb Exodus-irodalom: DURHAM, J. I., *Exodus* (World Biblical Commentary 3), (elektronikus kiadás), Dallas 2002. CHILDS, B. S., *Exodus*, London 1974, 318–336. NOTH, M., *Das 2. Buch Mose. Exodus*, (ATD 5) Göttingen 1988, 116–121. SCHARBERT, J., *Exodus*, Würzburg 1989, 75–78. ZENGER, E., *Das Buch Exodus*, Düsseldorf 1978, 184–190. WESLY, J., *John Westly's Notes on the Old Testament*, Albany 1997, 279–281. GAEBELEIN, F. E., *The Expositor's Bible Commentary*, (elektronikus kiadás), Michigan 1998. BRUEGGEMANN, W., *The Book of Exodus* (The New Interpreter's Bible), (elektronikus kiadás) Nashville 1996. FRANKEL, D., «Two Conceptions of Guidance in the Wilderness», in: *JOT* 81 (2001), 31–37. PLASTARAS, J., *Und rettet sie aus Ägypten*, Stuttgart 1969. SCHMIDT, W. H., *Exodus, Sinai und Mose*, Darmstadt 1983. UTZSCHNEIDER, H., «Die Renaissance der alttestamentlichen Literaturwissenschaft und das Buch Exodus. Überlegungen zu Hermeneutik und Geschichte der Forschung», in: *ZAW* 106(1994), 197–223.

² SKA, J. L., «Sincronia: L'analisi narrativa», in: *Metodologia dell'Antico Testamento* (Hrsg. H. Simian-Yofre), Bologna 1995, 139–168.

A harmadik kritérium ahhoz, hogy szöveg határait meghatározzuk, az epizód főszereplőinek vagy a cselekménynek az egysége. A Kiv 15,22–27-ben ugyanazok a szereplők: az izraeliták, Mózes és Jahve. Ezekkel a szereplőkkel találkozunk a Kiv 15,22–27-ként körülhatárolt szöveg elején és végén, ami bizonyítja, hogy egy zárt narratív egységről van szó.

Ennek ellenére ebben a narratív egységben két esemény van jelen: amikor a vízről (15,22–25a), illetve amikor a törvényről van szó. A kettőt a *šām* (ott) helyhatározó köti össze egymással. Éppen ezért jogos a Kiv 15,22–27-en belül két narratív jelenetről beszélni: az első³ a Máraiban tett csodára (15,22–25a), míg a második a törvény problémájára vagy az alternatív jövőre vonatkozik.

2. Az első narratív jelenet: 15,22–25a: A márai esemény

A 15,22–25a narratív jelenete egy egészen konkrét problémából indul ki: a vízhiányból. Az izraeliták kivonulnak Egyiptomból a Vörös-tengeren keresztül, és a pusztai vándorlás első nehézségébe ütköznek: nincs ivóvizük.⁴ Az ivóvíz problémáját a *ms'* (talál) ige fejezi ki, mivel Izrael a pusztai vándorlás alatt az állandó keresés állapotába került. Ezáltal fejeződik ki és íródik le Izrael tehetetlensége és egyúttal a Jahvéra utaltsága. A narratív feszültség⁵ azonban még növekszik, mert Izrael három nap múltán sem talált ivóvizet.

<i>wajjēlkū š'lošet-jāmmīm bamidbār</i> Három napig jártak a pusztában	
	<i>w'lo'mās'ū mājīm</i> és nem találtak vizet
<i>wajjābō'ū mārātāh</i> Amikor Máraiba jutottak,	
	<i>w'lo' jak' lū lištōt mājīm</i> Mára vizét sem ihatták

³ A jelenet esetünkben szemita eredetű kifejezést takar, és a történet belső felosztását fejezi ki. A jelenetek a cselekmény, a szereplők, az idő és a helyszín változásainak kritériumai szerint különfélék lehetnek. J. L. Ska a következőképpen definiálja: «Nel vocabolario narrativo abituale, suddivisione del racconto. Le scene si distinguono secondo i seguenti criteri: cambiamento d'azione, cambiamento di attori, cambiamento di tempo o di luogo.» SKA, J. L., «Glossario», in: *Metodologia dell'Antico Testamento* (Hrsg. H. Simian-Yofre), Bologna 1995, 231. ld. még KEDAR, B., *Biblische Semantik. Eine Einführung*. Stuttgart/Berlin Köln/Mainz 1981.

⁴ A narratív módszerben „inciting moment”-nek (angol) vagy „avvio dell'azione”-nek nevezik, ahol először kerül felszínre a narráció problémája. J. L. SKA, «Glossario», 224.

⁵ A narratív módszer a narratív cselekményt nevezi németül „Fabel”-nek (angolul „plot”, olaszul „trama”, vagy „intreccio”), ami egy költemény egyszerű cselekménylefolyása mellékcselekmények nélkül. Vö. J. L. SKA, «Glossario», 233: «Struttura essenziale del racconto; ordine e arrangemento degli avvenimenti che formano un racconto.»

A kettős tagadás *lô'* (nem) arra utal, hogy Izrael Isten nélkül – metaforikus értelemben – a saját identitásának az eredménytelen keresésében találja magát. Az, amit Izrael tulajdonképpen megtalált, csak a bizonytalanság és az egzisztenciális keserűség pusztája. A nép reakcióját a *lyn* (zúgolódik, vonakodik, lázad)⁶ ige fejezi ki: *wājjilōnū bā'ām 'al-mōšeh*. Mózes a problémát nem egyedül, hanem Isten segítségével kíséri meg megoldani: *wajjiša'aq 'el-Jhwb* (Az Úrhoz kiáltott). Mialatt a nép zúgolódott (követelődött, lázadt), tulajdonképpen Jahve ellen, a kivonulás ellen, Mózes készen áll, hogy Istennél a nép érdekében közvetítsen. Világosan látható a nép és Mózes közötti ellentét: míg a nép Isten ellen van, Mózes Istennél a lázadó nép mellett száll síkra.

A narratív cselekmény lefolyása ezen a ponton éri el a csúcspontját, mert Isten veszi át a cselekményben a kezdeményezést. Egészen konkrétan mutatja, hogyan lehet feloldani a keresés és találás diszkrepanciáját: *wajjōrēhū Jhwb 'ēs* (az Úr mutatott egy fadarabot). Két megválaszolandó kérdés merül fel ezen a helyen: Miért csak mutatja (*jrb*), és miért a *fát* (*'ēs*) mutatja. Mindkét kérdés tulajdonképpen *Jhwb*-val kapcsolatos.

A héber *jrb*⁷ (tanít, oktat, mutat, utat mutat) igéből származik az Ószövetség alapfogalma, a *tōrāh*,⁸ azaz a tóra. A tóra eredetileg az isteni útmutatást, Jahve tóráját jelentette, de később Mózes tóráját és a papok tóráját is. A *jrb* ige szemantikai szempontból parallel párja a felismerésre vonatkozó *jd'*.⁹ Jahve Mózesnek adja az isteni útmutatást, azt, hogy az adott pillanatban mit kell tennie. Ez az isteni útmutatás minden további nélkül az *'ēs*¹⁰ (fadarab ill. fa mint növény) irányába mutatott. Az *'ēs* szó a Teremtés könyvének első fejezetére emlékeztet bennünket. A Ter 2,9b és 3,22b versekben az *'ēs*-sel kapcsolatban két, mind metaforaként mind teológiai szempontból nagyon jelentős szintagmát találunk: *'ēs habajjim* (az élet fája) és *'ēs hadda'at tōb wārā'* (a jó és a rossz tudás fája). Nyilvánvaló, hogy az idézett *'ēs*-szintagmák önmagukban is döntő szerepet játszanak a Teremtés könyvének első fejezetében.

⁶ A «Murmuring Motif» kifejezést sok exegéta tárgyalta és taglalta már. COATS, G. W. *Rebellion in the Wilderness*, Nashville 1968. S. de VRIES, „The Origin of the Murmuring Tradition”, in: *JBL*, 87 (1968), 52 skk. CHILDES, B. S. *Exodus*, London 1991, 254–264. Az ige „den Kontexten zufolge hat immer den Charakter offenen und anklagenden Auftritts gegen eine Person mit dem Ziel des Umsturzes... In den Penta-teuchquellen ist der Begriff durchweg theologisch schwer gefüllt... Die Rebellion gründet in einer totalen Fehlinterpretation der Befreiungsgeschichte als Verderbensgeschichte und zielt auf eine Rückgängigmachung ab.” Vö. KNIERIM, R. „לון לון rebellieren”, in: *THAT I*, 870–872. Lásd még: SCHUNCK, K.-D. „לון לון rebellieren”, in: *ThWAT IV*, 527–530.

⁷ Vö. WAGNER, S. ירה III *jārāh*, és: „*ThWAT III*, 920–930; itt: 920–921: „*jārāh III* ist ein Begriff, der in der Pädagogik, Didaktik und Katechetik seinen 'Sitz im Leben' hat. Er setzt ein Beziehungsverhältnis zwischen zwei personalen (oder als personal gedachten) Größen voraus, wobei die eine, die lehrende, ein Autoritätsverhältnis der anderen gegenüber entweder besitzt oder beansprucht, während die andere, die die Belehrung empfangende, ein Erwartungsverhältnis gegenüber der unterweisenden eingeht bzw. haben sollte. Es ist deutlich, dass nur durch die wechselseitige Einstellung aufeinander und die Bereitschaft zu geben und zu nehmen der mit *jārāh III* umschriebene Funktionszusammenhang zum (Voll-)Zuge kommt.”

⁸ Vgl. LIEDEKE G. / PETERSEN C., חרה *tōrā* Weisung, in: *THAT II*, 1032–1043.

⁹ „*jārāh III* parallelfogalmi a *jd'* Hi és a *lāmad Pi*.” S. WAGNER, ירה III *jārāh*, in: „*ThWAT III*, 923.

¹⁰ Vö. SOGGIN, J. A. עץ *'ēs* Baum, in: *THAT II*, 356–359. „Zwei besondere Bäume mythischen Ursprungs sind im AT belegt: 'der Baum des Lebens'(a) und der 'Baum der Erkenntnis von Gut und Böse'(b).” Még részletesebben megtalálható: RINGGREN, H. / NIELSEN, K. עץ *'ēs*, in: *ThWAT VI*, 248–297.

	<i>'ēś – fa</i>	
<i>habajīm – élet</i>		<i>tób wārā' – jó és rossz</i>
	<i>jd' – megismer</i>	

Egyrészt tehát az *'ēś* az életnek a szimbóluma, másfelől pedig az *'ēś* (fa) a *jd'* (megismer) igével van szoros kapcsolatban a Ter 2,9b és 3,22b-ben. A fa (*'ēś*), amely a *jrh* igével is összefügg, arra az eredeti állapotra utal, hogy Isten, az emberek és a természet kölcsönös harmóniába kerültek egymással. Az élet (*habajīm*) ebben az életharmóniában volt egészséges és üdvös, a jót és a rosszat fel lehetett benne ismerni és egymástól meg lehetett különböztetni. A népnek az életnek ebben a mostani pusztájában is tudnia kellene, hogy a jó és a rossz a nép élete számára mit jelentenek. Mindenesetre Jahve az, aki a vizet ihatóvá, a „beteg” életet egészségesé és üdvössé teszi.

Ennek az aetiológiai történetnek a szerzője ebben a narratív jelenetben arra akarta nyomatékosan emlékeztetni az olvasóit és hallgatóit, hogy éppen Jahve az élet adója és hordozója. Ezzel érte el a történet az elbeszélésben a csúcspontját és a megoldását is. Az élet egzisztenciája Isten nélkül valóban a pusztát jelenti, ahol nincs víz, és ha mégis van, akkor is csak keserű és élvezhetetlen. A népnek Mózesen keresztül kellett kapnia azt a tanítást (*jrh*), hogy a Jahvétől jövő és Mózes által kinyilatkozó tórát (*tórāh*) feltétlenül meg kell tartani.

Az elbeszélő különösképpen azt akarta kiemelni, a Jahvéval való egészséges kapcsolat egészséges természettel is jár, amely Isten ajándéka az embereknek. Ez semmilyen helytől sem függ, a nép léte Egyiptomban is és a pusztában is csak Jahvétől függ.¹¹ Mindig Jahve az, aki kivezet, aki megment, aki az életet ajándékozza, aki az életet üdvössé teszi; és pontosan ez az a pont, ahol ez a narratív jelenet a másikkal összefügg.¹²

3. A második jelenet: Kiv 15,25b–27: A tórára hallgatás éppé teszi az életet

A második jelenet (Kiv 15,25b–27) néhány pontban nagyon eltér az elsőtől. „Ott Isten adott nekik törvényt és előírásokat, és ott tette őket próbára. Azt mondta: «Ha az Úr, a te Istened szavára hallgatsz, és cselekszed, ami a szemeiben jó, ha parancsainak engedelmeskedsz, és megtartod minden rendeletét: azon betegségek közül, amelyeket Egyiptomra bocsátottam, egyet sem bocsátok rád: mert én vagyok az Úr, a te orvosod!» Izrael

¹¹ Vö. GAEBELEIN, F. E. *The Expositor's Bible Commentary*, (elektronikus kiadás), Michigan 1998. BRUEG-GEMANN, W. *The Book of Exodus* (The New Interpreter's Bible), (elektronikus kiadás) Nashville 1996.

¹² „Mögen hier auch magische Techniken erzählerisch verarbeitet sein, die Sinnspitze liegt deutlich in dem Offenbarungserlebnis, das diese kleine Geschichte vermitteln will: Jahve lässt sein Volk in der Wüste nicht allein; die wunderbare Macht des Gottesmannes Mose die sich in der Auseinandersetzung mit dem Pharao erwiesen hat, wird nun für das Volk Jahwes selbst fruchtbar.” So ZENGER E., *Das Buch Exodus*, 162.

fiai ezután Elimbe jutottak, ahol tizenkét forrás és hetven pálmafa volt, és a víz mellett táborot ütöttek.”

Az első jelenetben Mózes az, aki Jahve megbízásából elindítja a cselekedetet, a másodikban azonban Jahve maga teszi azt. Az első jelentet azzal kezdődik, hogy: *wajjassa' moseh 'et-jisra'el m...*; a második pedig: *šām sām...* (Ott adott Isten). Az „inciting moment” ebben a második jelenetben egész más. Ott az iható víz hiányzott, itt azonban nincs semmilyen valóságos probléma. Az elbeszélés abból a megállapításból indul ki, hogy Isten éppen Maránál a népnek törvényt és előírásokat (*hōq ūmišpāt*¹³) adott (szó szerint: ültetett). A helyhatározó *šām* (ott) nagyon hangsúlyos ebben a versben, ahol kétszer is előfordul egyetlen mondatban. A két jelenetet éppen a *šām* köti össze egymással. Másrészről pedig ugyanabból a mondatból derül ki, hogy Isten éppen ott (*šām*) tette őket próbára (*nsh*¹⁴). A mesélő egyetlen szóval sem indokolja meg, hogy Isten miért döntött úgy, hogy Maránál a népnek törvényeket és előírásokat adjon, és hogy Isten miért akarta a *hōq ūmišpāt*-on keresztül a népet próbára tenni.

Mivel a *hōq ūmišpāt* (törvény és előírások) a néppel, az egyes személyekkel és Istennel való kölcsönös viszony módját határozza meg, tény, hogy a nép Istene törvényen és előírásokon keresztül teszi próbára ezeket a viszonyokat. A feladott próba tulajdonképpen egy konkrét döntésen nyugszik, amit a feltételes mód is egészen nyilvánvalóan kifejez (Kiv 15,26). Izraelnek most arról kell döntenie, hogy milyen jövőt jelöljön ki magának: az egyiptomi vagy a pusztai utat válassza? a rabszolgaság biztonságának vagy a hit rizikójának az útját? Az elbeszélésben pontosan itt találjuk a feszültséget: a hallgat valakire (*šm*¹⁵) és cselekszik (*šh*)¹⁶, illetve az engedelmeskedik (*šn*)¹⁷ és figyel (*šmr*)¹⁸ igék között.

A jelenet alaki szerkezetének az alapja azon az alapfelismerésen nyugszik, amely ebben a cselekményben rejtőzik: az izraelita népnek a Marában tapasztaltak alapján el kellene végre ismernie, hogy a kivezető Isten egyben a vezető és bevezető Isten is. Ezen a kivonulási úton a törvény és a kísértés jelentik azt a két fontos pólust, amelyeknek a polaritása ebbe a cselekménybe helyezhető bele, illetve onnan olvasható ki. A döntő választás szükségszerűsége alapvetően elodázhatatlan lépés, a kísértés pedig az, hogy Izrael valójában melyik utat válassza: vagy az egyiptomi rabszolgaság biztonságát, ahol korábban is volt, vagy a pusztai vándorlás veszélyeit és az Ígéret Földje veszélyes szabadságát. A nép nyilvánvalóan mindvégig a döntő választás előtt áll: vagy vissza Egyiptomba vagy előre a jövőndő hazába. Éppen ebben a nem könnyen elviselhető polaritásban kerül

¹³ Vö. LIECKE G., קקq *hōq* einritzen, festsetzen, in: *THAT I*, 626–633. „Es begegnet *hōq* und *huqā* im Plural in Reihungen mit anderen Termini für Gebot und Gesetz. Alle Termini sind völlig nivelliert und bezeichnen synonym das Ganze oder Teile der Anordnungen und Gebote Jahves. Für Dtn ist die Zusammenstellung *huqīm* / *mišpātīm* charakteristisch (Dtn 4,1.5.8.14.45; 5,1.31; 6,1.20; 7,11; 11,32; 12,1; 26,16.17).”

¹⁴ GERLEMAN, G. נסה *nsh* pi. versuchen, in: *THAT II*, 69–72. „Häufig ist es Gott, der die Menschen prüft, um ihre Gesinnung zu erforschen.”

¹⁵ Lásd SCHULT, H. שמע *šm* 'hören, in: *THAT II*, 974–982. Még: RÜTERSWORDEN, U. שמע *šāma*, in: *ThWAT VIII*, 255–279.

¹⁶ Vö. VOLLMER, J. עשה *šh* machen, tun, in: *THAT II*, 359–370. „Der Bereich personaler Beziehungen, die Verantwortung des Menschen in seinem Tun und Verhalten gegenüber anderen Menschen und gegenüber Gott wird durch das Verbum *šh* auf vielfältige Weise angesprochen...”

¹⁷ Vö. LIECKE, G. און *šn* 'Ohr, in: *THAT I*, 95–98.

¹⁸ Vö. GARCIA LÓPEZ, F. שמר *šmr*, in: *ThWAT VIII*, 280–306.

napvilágra a narratív cselekményben rejlő feszültség. Ennek a felismerésen alapuló elbeszélő cselekményfolyásnak a csúcspontját hívják metodológiailag *anagnorismek* (újrafelismerés).¹⁹

Ha a feltételes mondatot elemezni akarjuk, a következő struktúrát kapjuk:

<i>'im-šāmō' tīšma' l'qōl Jhwh 'elōbēkā</i>	Ha az Úr, a te Istened hangjára hallgatsz
<i>w'hajjāšār b'ēnāw ta'aseh</i>	és cselekszed, ami a szemeiben jó
<i>w'ba'ažantā l'miswōtāw</i>	ha parancsainak engedelmeskedsz
<i>w'šāmrtā kol-huqāw</i>	és törvényeire figyelsz

Ez a feltételes mondat négy Izraelre vonatkozó feltételt fogalmaz meg, amelyekre mindenképpen figyelni kell, és amelyeket mindenképpen be kell tartani.²⁰ Mind a négy feltétel a Deuteronomium redaktorának tipikus jellemzőit hordozza, és négy karakterisztikus igével van szorosan összekapcsolódva a megfelelő liturgikus szintagmákban. Mind a négy feltételhez tartozik egy-egy ige is: az első a *šm* (hallgat valakire), amely inkább passzívan értendő. A második a *'šb* (cselekedni) teljesen aktív ige. A harmadik a *'zn* (engedelmeskedik) megint inkább passzív értelmű, és egy belső nyitottságot jelez. Végül a negyedik a *šmr* (figyel valamire, megfigyel) újra egy akció felé irányul. Bizonyos értelemben itt egy parallelizmus talákozunk, amelyben két ige a belső felfogást, a másik kettő pedig az ebből a belső felfogásból kiinduló cselekedeteket fejezi ki. A feltételes mondat első részének az A – B A – B alkotóelemekből álló alapstruktúrája világosan kivethető. A szerző nyilvánvalóan azt akarta kiemelni, hogy a külső cselekedet a belső meggyőződésből indul ki. A passzívum (cselekedet) feltételezi a felvétel aktívumát (hit), azaz az emberi cselekedeteknek valójában Isten akarátán kell alapulniuk.²¹

A parallelizmus első feltételét a *šm' l'qōl Jhwh* (az Úr szavára hallgatni) kifejezés fejezi ki. Mit jelenthet ez a szintagma ebben a szövegkörnyezetben? Miért állítja a szerző éppen ezt a kifejezést a négyrészes szerkezet csúcsára? H. Schult jegyzi meg: „Annak az értelme, amit meg kell hallani, illetve amit nem hallanak meg, nem csupán az egyes személy-

¹⁹ Lásd SKA, J. L. «Glossario», 223: „Termine greco derivante dalla Poetica di Aristotele (VI,13–135a, 33–34) e che significa 'riconoscimento', scioglimento di certi racconti dove avviene un passaggio al (ri)conoscimento, un passaggio dall'ignoranza alla conoscenza.”

²⁰ Vgl. LOHFINK, N. „Ich bin Jahwe dein Arzt” (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25a.26), in: „Ich will euer Gott werden”. Beispiele biblischen Redens von Gott, (SBS 100), 11–74; itt 22–23: „Trotz vorhandener Parallelismen dürfte es sich hier kaum um Poesie handeln, sondern wir haben hier hochrhetorische Prosa. Eine bedingte Segensverheißung wird begründet durch eine göttliche Selbstvorstellung. Rhetorisch ausgebaut ist vor allem der Bedingungsteil der Segensverheißung.”

²¹ BRUEGGEMANN, W. *The Book of Exodus* (The New Interpreter's Bible), (elektronikus kiadás) Nashville 1996. „This statement of urgency is followed by three additional verbs of command – do, give heed, and keep – which are all roughly synonymous. These verbs govern the terms *right*, *commandments*, and *statutes*, which are synonymous references to the intention and purpose of Yahweh, the new possessor of the liberated slaves.”

ben játszódik le, hiszen a személy a szituációtól függ.”²² A *šm' l'qôl Jhwh* szintagmát nagyon gyakran mint alapszabályt értelmezik, méghozzá hogy az ember Istennek kell, hogy engedelmeskedjen, és benne kell, hogy bízson.

A parallelizmus második feltétele, *w'hajjāšār b'ēnāw ta'aseh*, annak a cselekedetnek a szükségességét fejezi ki, amely Isten szemeiben az igaz fogalmával függ össze.²³ Hallgatni (*šm'*) Isten szavára egyben azt is jelenti, mint jót tenni (*šh*). Ez a feltétel-intelem is a cselekedettel függ össze, amely Isten szemében mint jó vagy igaz jelenik meg. Ez az ige (*šh*) gyakran fordul elő a *s'dāqāb ūmīšpāt* szerkezettel, ahol jog és igazság mint a világrend alapjai jelennek meg.

A harmadik feltétel az elsőhöz hasonló, de ebben a szintagmában a *ʔn* (figyelemmel hallgatni, engedelmeskedni) ige a *miswāb* (parancs) szóval egy szemantikai kifejezést alkot: Istenre hallgatni, azaz a parancsainak engedelmeskedni, mivel Isten szava konkrétan visszhangzik a parancsaiban. Megállapíthatjuk, hogy a *šm'* ige értelme a *ʔn* igével, a *šh* pedig a másik *šmr* igével felerősödik.²⁴ Az elbeszélő nagyon meggyőzően köti össze a hit jelentését a cselekedet fontosságával. Kétszer hangsúlyozza a *hallgatni* ige és egyszer a *sza-va* kifejezés a szerző szándékát: mindenestre a halláson alapuló hit áll az előtérben. A pusztá, Mára, egy *toposzá* lett, ahol Izrael Istennel találkozhat, amely egyúttal a kísértés és a próbatétel *toposza* is.

A negyedik feltétel a másodikkal függ össze, de annál differenciáltabb: megkívánja az összes parancs iránti figyelmet. Isten akarata egészen pontos és világos: Az Istenre való nyitottság implikálja az egész tórára való gyakorlati odafigyelést (*šmr*), amellyel Isten mint „kísértéssel” tette próbára a népet (ill. mint kísértést állított a nép elé). Ezen a ponton találkozunk a fontos *nsh* (kísért, próbára tesz) igével. A *nsh* alanya kétség kívül Isten és nem Mózes.²⁵ A próbatétel eszköze a törvény marad, a parancsok és az, ami Isten szemében igaz, vagyis voltaképpen Isten akarata.²⁶

Ezek után a feltételek után az ígéret és az áldás kerül előtérbe. Jahve megóvjá az izraelitákat minden egyiptomi csapástól, mivel ő Izrael szabadítója: *kē 'anī Jhwh rōf'ekā* (mivel én vagyok az Úr, a te orvosod; Kiv 15,26b). Itt találhatjuk meg az kapcsolódási

²² „Der Inhalt dessen, was gehört werden soll, bzw. nicht gehört wird, kann nicht im einzelnen ausgeführt werden, denn er hängt von der Situation ab.” So H. SCHULT, שמע *šm'* hören, in: *THAT II*, 974–982; itt 980.

²³ Vgl. RINGGREN, H., עשה *ʔsāh*, in: *TbWAT VI*, 413–432.

²⁴ LOHFINK, N., „Ich bin Jahwe dein Arzt” (Ex 15,26), 23–24: „Jedes der vier Verben hat als Objekt einen Ausdruck für den Jahwewillen, doch lassen sich hier schwerer feste Wortpaare identifizieren.”

²⁵ Lásd még: B. S. CHILDS, *Exodus*, 267. „Here God is the speaker and the oracle begins with third person.”

²⁶ A deuteronomiumi hagyományban többször találkozhatunk hasonló, Izrael próbatételét bemutató helyekkel.

Kiv 17; főként pedig MTörv 8,2–6: Gondolj csak vissza arra az egész útra, amelyen az Úr, a te Istened negyven esztendőn át vezetett a pusztában, hogy sanyargasson és próbára tegyen, s így nyilvánvalóvá legyen, mi forog szívedben: vajon megtartod-e parancsait vagy nem? Éhínséggel sanyargatott téged és eledelül manát adott neked, amelyet nem ismertél sem te, sem atyáid, hogy megmutassa neked, hogy nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, amely Isten szájából származik. Ruházatod, amely betakart, az öregségtől el nem kopott, lábad fel nem törött immár negyvenedik esztendeje! Ismerd el tehát szívedben, hogy amint az ember oktatja fiát, úgy oktatott téged az Úr, a te Istened, hogy megtartsd az Úrnak, a te Istenednek a parancsolatait, járj az ő útjain és féld őt.”

pontot a márai ihatatlan víz és a törvény, a jogi döntés és Izrael próbára tétele között.²⁷ „Jahve tórája tette a vizet egészségessé, Izrael nem került a keserű víz miatt a halál közelébe, és így mindig szabad maradhat a betegségtől, ha Jahve rendelkezéséhez tartja magát. Ebben az egy történetben sok átfogóbb értelmű és általánosabb érvényű dolog lett világossá, amit a 25b. és a 26. versek ki is fejeznek.”²⁸

Az egyiptomi csapásokhoz tartozik mindenesetre a háromszor is említett ihatatlan víz csapása (Kiv 7,18.21.24). Az egyiptomiak és az izraeliták közti különbség abban áll, hogy az izraeliták, ahol a víz ihatatlan volt, a tórát kapták meg. A tóra volt a számukra a próbatétel, amit ők sikerrel teljesítettek. A víz, mint az élet szimbóluma, itt döntő szerepet játszik. Isten önmeghatározása mint orvos azonban itt egész különleges értelmet nyer: Lehetséges, hogy létezett egy régi hagyomány, amelyik Jahvéban orvost látott, de még ennél is fontosabb, hogy Isten a népét a tóra által teszi egészségessé és üdvössé.²⁹

A szövegben található *hammahalāh*³⁰ fogalom szó szerint betegséget jelent. Jahve az egyiptomiakat *kol-hammahalāh*-hal súlytotta, de az izraeliták a történelemben nem mindig voltak ezektől a betegségektől mentesek, mert a nép egészsége a megszabott feltételektől függött. Ezek a betegségek vallási, közösségi, politikai és katonai kihívások voltak, amelyeket a próféták aztán gyakran fel is említettek a népnek. Ezek voltak azok a döntési helyzetek, amelyekben Isten nem mindig volt úgy jelen, ahogy azt a nép szeretne volna. Isten tevékenységét úja és újra taglalni kellett. Ezt segítették a különböző próbatételek, amelyek révén Izraelnek saját magát kellett megóvnia úgy, hogy a tóra illetve az élet mellett kellett döntenie.

Még ha a Törvényt a Sínai-hegyen kapta is meg a nép, a szerző vagy Glossalator már ehelyütt is mutatni akarta, hogy a Törvény kezdettől fogva a nép szabadságának az igazi forrását jelentette. Ez a szabadság az isteni áldásból ered, amely Izraelt egy különleges közösséggé teszi. Izrael mintegy „kontrasztközösséggé” válik a többi néphez képest. N. Lohfink hangsúlyozza, hogy az egész Pentateuchus tórává lett, és az „egyes perikópák mindig az egész érdekében vannak és mindig az egészet jelenítik meg. Az egész mint Izrael életrendje azonban a Pentateuchus mint tóra.”³¹

²⁷ Lásd LOHFINK, N., „Ich bin Jahwe dein Arzt” (Ex 15,26), 25.

²⁸ „Durch Jahwes Tora wurde das Wasser gesund, Israel wurde nicht durch bitteres Wasser in die Todeszone gebracht, und so wird es immer frei von Krankheit bleiben, wenn es an Jahwes Ordnung festhält. An dem einen Ereignis wurde viel Umfassenderes und Allgemeingültigeres deutlich, und die Verse 25b und 26 explizieren das.” Ibid. 25.

²⁹ A kérdés Izraelben létezett: Melyik isten felelős az egyes ember és a nép gyógyulásáért? Illés idejében a dilemma az volt, hogy az ekroni Baál vagy Jahve az igazi isten? Illés adja meg a választ: Jahve a szakrális gyógyításban is hatásos. (pl. 2 Kir 2,16).

³⁰ Magától értetődő, hogy „betegség” alatt nem a lelki betegségeket értjük, de tágan értelmezzük a fogalmat: Az egészében vett életről van szó, amely a hűtlenség miatt lett betegg. A gyógyulás hathatós gyógyszer éppen ezért a tóra, amely az életet lényegileg befolyásolja, vezeti és helyes irányát megszabja. „Der deuteronomistische Zusatz meint offenbar, dass Jahwe nur, wenn Israel 'Satzung und Recht' hält und damit die ihm auferlegte Probe besteht, künftig Israel helfen wird, wie er in Mara getan hat, und dass er allein helfen kann, da nur er für Israel der helfende 'Arzt' ist.” NOTH, M., *Das 2. Buch Mose Exodus*, 103.

³¹ Az „einzelne Perikope steht immer für das Ganze und bringt das Ganze zur Sprache. Das Ganze aber als der Entwurf von Israels Lebensordnung ist der Pentateuch als 'Tora'.” LOHFINK, N., „Ich bin Jahwe dein Arzt” (Ex 15,26), 74–75.

Hogy Jahve Izrael orvosa, tulajdonképpen azt jelenti, hogy a népet a „betegségek” területéről, Egyiptomból vezeti ki, és a pusztába vezeti be. Ahogy Egyiptom Isten cselekedetinek a színhelye volt, úgy a pusztája ugyanúgy a megfelelő hely lesz, ahol Isten lesz az orvos, a gyógyító. Mára lesz az a hely, ahol ez a homiletikus üzenet kinyilvánult és konkretizálódott. Erre szolgáltak a kötőszavak: víz, tóra, tanítás, ihatóvá és egészségesé tenni, illetve törvény, parancs és jog.

4. Ép élet Elimben

Mindkét narratív jelenet (Kiv 15,22–25a és 15,25b–27) a 27. verssel végződik, Elim oázisánál, ahol a nép nyugalmat talált. Az elbeszélés három mozgást kifejező igével kezdődik, amelyek szándékukban az Egyiptomtól és a rabszolgaságtól való távolodást fejezik ki (*nr* – elindul, *js* – továbbvonul, *h/le* – megy), és másik két igével végződik. Az egyik a *bāʾ* (megérkezik), a másik *hnb* (letáborozik, nyugalmat talál³²). Az első igecsoport szemantikailag nem csak mozgást, de keresést is kifejez,³³ a második csoport pedig nem csak megérkezést, de találást is jelent. Ezzel kapcsolatban a következő kérdések merülnek fel: mit keresett a nép, és mit talált, hogy Elimben nyugalomra lelt? miért találta meg a nép éppen Elimben újra a nyugalmat?

A nép megérkezik Elimbe. Az *ʾelimāh* fogalom a héber nyelvtani formájában irányt és rendeltetési helyet jelent.³⁴ A szó önmagába foglalja az *ʾel*-t is, vagyis Isten fogalmát. Ezzel az elbeszélő egyértelműen azt fejezte ki, hogy a nép Isten irányába vándorolt. Először amikor az Izraeliták Istent elérték (*wajjābōʾū ʾelimāh*), vagy még pontosabban amikor vele a pusztában találkoztak, valami számukra elképzelhetlent fedeztek fel: a pusztája közepén egy oázist 12 iható forrással. Az elbeszélő az epizódot a következő megállapítással zárja: *wijahnū-šām ʾal-hammājim*, azaz *ott a víz mellett tábort ütöttek*. A *šām* határozószó köti össze Mórát, ahol keserű volt a víz, Elimmel, ahol bőségesen volt iható víz. Móránál a nép morgolódozott, Mózes és Jahve ellen lázadozott, itt pedig nyugodt és élvezte a nyugalmat a bőségben lévő iható víz mellett. Így nemcsak a két különböző hely kötődik össze, hanem két különböző tapasztalat is: a szolgaságé és a szabadságé.

Mit jelent a 12 iható forrás és a 70 pálma, amelyeket Elimben találtak? A Kivonulás könyvének az elején (1,1–4) Jákob fiait említik, akik 12-en voltak. Ezzel akarta az elbeszélő jelezni, hogy Izrael népe Egyiptomban tényleg kicsi volt. A csoport a következő versben 70 főt számlál: 12 fiú és 70 családtag, akik Egyiptomba mentek. Jahve segítségével ez a kicsi csoport nemcsak túlélte az egyiptomi szolgaságot, hanem meg is sokasodott, úgy hogy a kivonulásnál már egy egész „nép”-ről van szó. A szerző Isten logikáját

³² Vgl. HELFMEYER, F. J. *hnb bānāh*, in: *ThWAT* III, 4–20.

³³ A szerző azt akarja megmutatni, hogy az egyiptomi kivonulásnak és a pusztai vándorlásnak is megvan a maga értelme. A szerző ezt az értelmet keresi és meg is találja. Lásd GERLEMAN G. / RUPRECHT E., *דרר drʿ fragen nach*, in: *ThLAT* I, 460–467.

³⁴ Lásd LAMBDIN, T. O. *Introduction to Biblical Hebrew*, London¹⁰1991, 51–52. A *-āh* szuffixum a neveknél egy mozgás irányát jelöli. Az után és *-hoz*-, *-hez*-, *-höz* prepozíciók természetesen ugyanazt fejezik ki.

akarta az előtérbe helyezni: Isten a kicsiből, a parányiból valami váratlant és elképzelhetetlent alkot.

Mindkettő jelenetnek megvannak a maga stilisztikai eszközei, amelyek egy egységes narratív egységgé és teológiai üzenetté egyesítik. Mindkét jelenetben egy-egy hellyel találkozunk, amelyeken a nép különböző tapasztalatokat szerez. Az első alkalommal Móráról van szó, amely a *mrr* (keserűnek lenni) igével függ össze és már a Kiv 1,14-ben (*vaj' mār' rû 'et-bajjêhem* – megkeserítették az életüket) is előfordul. Ez a tapasztalat a Kiv 1,14-ben az egyiptomi szolgaság kezdetén fordul elő.

Mára Elimmel kerül párhuzamba és egyben kontrasztba. Elimben a nép nyugalomra lelt, és mindent, ami hiányzott, újra megtalált. Elimben volt víz bőven, 12 forrás. Elimben volt zöld és árnyék, végső soron Elimben Isten volt jelen. Elimben a nép megélte a szabadság adományát, amelyik a mennyből érkezik és nem a szolgaság következménye. Az egyiptomi istenekkel szemben Jahvét látjuk, az egyiptomi élet keserűségével szemben a Jahve adta szabadság édességét.

A két hely mellett megtalálható még néhány, mindkét jelenetben előforduló párhuzam. Mindkét jelenetben a *víz* fogalma nagyon fontos (*majîm* – víz és *jām* – tenger). Ez első jelentben ötször, a másodikban két alkalommal, azaz összesen hétszer fordul elő. Az első jelenetben azonban a víz „beteg”, a másodikban pedig „egészséges”. Mitől válik a második jelenetben a víz egészséges? A tórától. Erre utal ez első jelenetben a *jrh* (tanít, utat mutat, mutat) ige, amely a *tórāh* kifejezés gyökere is egyben. Csak a tóra által mutatja Jahve az egészséges vízhez, az üdvös élethez vezető utat. Csak ő a orvos és csak mint olyan adta az izraelitáknak „a gyógyulás gyógyszerét” – a törvényt.

A két jelenet összefügg egymással, ezek kötik össze Jahvét, aki iható vizet és törvényt ad, és Mórát, az iható víz és törvény városát. Az elbeszélő ezt a célt a helyhatározó hangsúlyozása *šām* (ott) és a *šim* (állít, előír; összesen hétszer fordul elő) által éri el. A helyhatározó Mórára, az ige *šim* Jahvéra vonatkozik, aki a tórát előírja.

A nép Mára és Jahve *között* van, szolgaság és szabadság *között*, múlt és jelen *között*, halál és élet *között*, az istenek és Jahve *között*. A *között* jelzi egyrészt egy jövő lehetőségét annak minden bizonytalanságával, de a szabadság „édességét” is, másrészt pedig a visszatérés lehetőségét a szolgaság és bizonyosság keserűségébe, a betegség és halál helyére. Emiatt a különösképpen kiemelt *között* miatt van Izrael állandóan úton, a választás és döntés állapotában. Ettől a választástól és döntéstől függ a végleges jövője. A jövő miatt van Izraelnek szüksége Jahve orvos művére, amelyet közvetítők (*peripeteia*) által gyakorol, de az izraeliták belátására is (*anagnorisis*). Ez konkrétan azt jelenti, hogy Izraelnek állandóan nyitottnak kell maradnia, mert csak a orvos Jahvéban való hit az, amely az emberi egzisztenciának ezt a keserű, de szükséges *közöttjét* felülmúlja.

Fordította: Tóth Tamás

EMLÉKEZÉS ÉS ISTENISMERET

A Deuteronomium két rövidformulájának funkciója

I. „Veszélyes emlékezés” és „kulturális emlékezet”

A számítógép-korszak alapvetően megváltoztatta a viszonyunkat az emlékezéshez, az emlékezet ébren tartásához és funkcióihoz. Az emlékezésért ma már elsősorban nem a „történetektől uralt tudat” a felelős; a hagyományok megőrzésének kitüntetett fóruma már nem az elbeszélések köré szerveződő közösség, és nem az ünnep. A hagyományok jórészt a *kibernetikus emlékezet-terek* tárgyává lettek. Az emlékezés ésszerűen szervezett adatbankokba költözött, amelyeknek tartalmai különböző keresőprogramok segítségével bármikor megjeleníthetők a képernyőn. Az adatbankok virtuális memóriája számára ismeretlen a felejtés. Csakhogy az *anamnézis* és a *memória* is az.

Látva ezt a jelentéktelen tartalmakat felhalmozó technológiát Johann Baptist Metz olyan „*veszélyes emlékezet*”, olyan „visszanyúló szolidaritás” mellett száll síkra, amely szabadságról és szenvedésről szóló történeteket beszél el, és amely reményt közvetít az emancipáció benne rejlő potenciálja révén.¹ Metz szemében az „emlékezés” – mégpedig az emlékezés mint a „szenvedés emlékezete” – a „történelem és egyáltalán a társadalom elméletének vezérfogalma”. Politikai teológiájának egész biztosan ez a legfontosabb kategóriája.² Van azonban egy egyháztani következménye is. Eszerint az „egyház mint elbeszélő és emlékező közösség” egyszersmind „egy veszélyes emlékezet hordozója is a társadalmi élet rendszereiben”. Ahhoz azonban, hogy ez lehessen, mint Metz hangsúlyozza, újra rá kell találnia Izrael örökségére, az „anamnetikus ész” forrására.³

¹ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Welt der Theologie; Matthias-Grünewald, 1992 [= 1984]. Az idézett fordulatokhoz lásd: 188–191. és 177sk.

² Hogy e fogalom mennyire fontos impulzusokat szolgáltatott a teológia valamennyi területe számára, azt többek között a következő gyűjteményes kötet mutatja: *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz* (Hrsg. v. T. R. Petres – Th. Pröpper – Hermann Steinkamp; Düsseldorf: Patmos, 1993).

³ „Ha nem osztjuk azt a véleményt, hogy jóllehet a kereszténység hite Izraelből származik, szelleme – kizárólag – Athénból, ha tehát a bibliai zsidó hagyományokban szellemi kincset látunk a kereszténység (és rajta keresztül Európa) számára, akkor a következőt kellene hangsúlyozni. A világ megtapasztalásának – tehát az észnek – magukban a bibliai hagyományokban rejlő formája az anamnetikus ész. E világtapasztalat a ráció és a memória közti feloldhatatlan összefüggésre hivatkozik, és belőle táplálkozik (a kései modernség kifejezésével élve: a kommunikatív ész az anamnetikus észben alapozza meg). Ez az anamnetikus ész ellenáll a felejtésnek, még a felejtés felejtésének is, amely a múlt merő historizálásának minden formájában ott lapul.” (J. B. Metz, „Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt,” *SidZ* 210 [1992] 311–320, 314.). Metzhez csatlakozva és őt kiegészítve Habermas arra figyelmeztetett, hogy a filozófiának is felelősséget

Mivel egyetlen társadalom sem nélkülözheti a múlttal kapcsolatos közösségi tájékozódást, a kultúrával foglalkozó tudományokban élénk vita folyik a „kollektív emlékezetéről”. Ez nem olyan történeti tudást jelent, amely egyszerűen az időbeli változásokat követné nyomon. Jan Assmann⁴ terminológiája szerint ugyanis a korai kultúrák esetében „kommunikatív” és „kulturális” emlékezetet kell megkülönböztetnünk. A kommunikatív emlékezet a generációs emlékezet egy fajtája, az emlékezés három-négy generációt átfogó, személyes tapasztalatok által szavatolt tere, amely az egyéni élettörténet közvetlen múltjának adatait őrzi. Tartalma úgy módosul, ahogyan a generációk követik egymást. Bizonyos értelemben a kommunikatív emlékezet a történelemtudomány „történelme”. A *kulturális emlékezet* másképpen írható le. Sokkal távolabbra nyúlik vissza, és a kezdetekről szóló történetekben rögzíti a mindent megalapozó ősidőt, tehát az abszolút múltat. A társadalom a kulturális emlékezet ősképszerű cselekvési mintáiban és szimbolikus alakjaiban találja meg az identitását. Ezért a kulturális emlékezetként megvalósuló emlékezés szilárd formával rendelkezik, és szakrális jellege is van. A hagyomány specializálódott hordozói intézményesült mnemotechnika révén adják tovább. Az ünnepek alkalmával is gyakran újra megerősítik. Izraelben és később a kereszténységben e kulturális emlékezet a szent iratok kánonjában is sajátos kifejeződést nyert. Ha a liturgia során a kanonikus könyvekből recitálnak, az „őstörténetet” jelenítik meg, és megtörténik az „anamnézis”.⁵

Előadásommal szeretnék hozzájárulni a „veszélyes emlékezetről” és a „kulturális emlékezetről” folyó diszkusszióhoz. Az „emlékezés szolidaritása” ugyanis, amelyet Metz szorgalmazott, teológiai megerősítésre lel a Deuteronomium által. Ráadásul a Deuteronomium történelmileg is egyedülálló jelentőségű azon formák között, amelyek az ókori magaskultúrákban az emlékezet ébrentartását szolgálták. Ezt elsősorban Assmann mutatta ki.⁶ Ezért a következő fejezetben (2) az ő kutatásához kapcsolódom, amikor a „tanulásra” és az „emlékezésre” vonatkozó deuteronomikus szóhasználatot tárgyalom. A Deuteronomium gyakorlatilag két rövidformulában sematizálta az „emlékezést”. Tanulmányomat ezek bemutatásával folytatom. Először (3) az „emlékezés – felszólítás” sémával, majd (4) a „faktum – ismeret – felszólítás” sémával foglalkozom. Befejezésül (5) röviden összefoglalom „az emlékezés” és a „megismerés” teológiai jelentőségét.

kell viselnie az anamnetikus észért. J. Habermas, „Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Verunft?”, *Diagnosen zur Zeit* (Düsseldorf: Patmos, 1994) 51–64.

⁴ J. Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz, 2004.; J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (Beck'sche Reihe 1375; München: Beck, 2000).

⁵ Lásd erről például: A. Darlapp, „Amamnesis. Marginalien zum Verständnis eines theologischen Begriffs,” *ZkTh* 97 (1975) 80–86.

⁶ Assmann: *A kulturális emlékezet*. 193–208.

2. A Deuteronomium, mint Izrael tanuló és emlékező társadalmának elkötelező emlékezete

A Krisztus előtti 7. században a Deuteronomium korszakalkotó *kollektív mnemotechniká*⁷ fejlesztett ki, amely Izraelt egészen a modern zsidóságig mélyen meghatározta. Ennek kulcsszövege a híres „Halld Izrael” (MTörv 6,4–9), amely egyúttal a legrégebb tanulásra vonatkozó parainézés is.⁸ Valószínűleg a „Halld Izrael”-l kezdődött Jozija király Ős-Deuteronomiuma. Így aztán maga a deuteronomikus Tóra az, amit a magánéletben és a nyilvános helyeken reggeltől estig „szívből jövően” idéztek, emlékeztető és figyelmeztető jelként a saját testükön éreztek, a ház- és a városkapu ajtófélfája melletti vakolaton olvastak, hogy mindig és mindenütt teljességgel beléjük ivódjon az, amiben az ember mindig és mindenhol benne él és mozog. E Tóra nem kulturális tudást gyűjt egybe, hanem normatív múltként fogalmazza meg Izrael népének megélt és az őseredeti múltban kialakított hagyományait, és előírásként, sőt isteni szövetségként kanonizálja őket. Ám a kollektív tanulás nemcsak helyi szinten, a családi élet hétköznapijaiban megy végbe, hanem az egész nép ünneplő közösségében, a szentélyben is. Amikor a nép összegyűlik a jeruzsálemi templomban a sátoros ünnepre, és a papok meg a vének minden hetedik évben felolvassák a Tórát, amelyet az összes jelenlévő fennhangon, kórusban ismét el, akkor a nyilvános tanulás e szertartásában Izrael JHWH társadalmaként születik újjá a kollektív tudatban (31,9–13). Így jön létre technikailag csiszolt tanulással és rendszeres memorizálással – amelynek során a tanítók is folyton tanulók maradnak (6,7; 31,12) – az, amit Assmann „*elkötelező emlékezetnek*”⁹ hívott. Assmann összehasonlításul az új-asszíriai Assarhadon király *s ars aru*-rituáléjára hivatkozik, egy olyan emlékező rituáléra, amelynek az volt a feladata, hogy a vazallusokban felidézze a királynak tett esküjüket. Ennek nyomán a Deuteronomium kollektív emlékezetét a következőképpen jellemzi:

Elköteleződésről itt nemcsak valamilyen politikai szövetség értelmében beszélünk, hanem egy mi-identitás megalapozásának az értelmében is, amely az egyes embert bevonja a nép tanuló és emlékező közösségébe. Másképp mondva: itt nemcsak a hatalmi viszonyok kötelékei vésődnek be, hanem a közösségi kötődések is. Ezért játszik oly nagy szerepet a törvények mellett a történelem, a normatív mellett a narratív elem is. A történelem, amelyet a törvény keretként és magyarázatként mesélnek el, az alapítási mítosz, tehát egy valamit megalapozni hivatott elbeszélés szerepét játssza. Amit pedig megalapoz, az az Isten által Egyiptomból kive-

⁷ Lásd ehhez: G. Braulik, „Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von *lmd*,” *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1997) 119–146.

⁸ G. Fischer – N. Lohfink, „’Diese Worte sollst du summen’: Dtn 6,7 w^cdibbart ā bām – ein verllorener Schlüssel zur Meditationskultur in Israel,” *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1995) 181–203.

⁹ A fogalomról és szerepéről F. Nietzsche, S. Freudnál és M. Halbwachsnál lásd: Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 15–20.

zetett választott nép identitása. Ha a nép emlékezik (*zakhar*) a történelemre, képes lesz megtartani (*sbamar*) a törvényeket.¹⁰

Ez a deuteronomikus *elkötelező emlékezet* a múlthoz fűződő viszonyában és az emlékezés kultúrájában mindazonáltal sokkal eklektikusabb, mint „a nem instrumentalizálhatót, az eretneket, a felforgatót és az elhajlót” is megőrző „kulturális emlékezet”.¹¹ Hiszen a Deuteronomiumban jelen van – nem utolsósorban az írásba foglalás és a kanonizálás révén – a „mózesi megkülönböztetés”.¹² A könyv egy társadalmi vonatkozásokkal rendelkező hitet „archivál”: meg kell „tanulni” JHWH-t „félteni” (pl. 4,10), továbbá meg kell tanulni „követni és teljesíteni” az ő szociális akaratát, vagyis a mózesi törvényeket (pl. 5,1). Csak így valósítja meg Izrael – akár a népek szemében is – egy „böls és értelmes nép” ideálját (4,6–8).¹³ Nem minden további nélkül fedi tehát egymást az elkötelező emlékezet [*Bindungsgedächtnis*], amely mindenestül „kollektív emlékezet”, illetve a „tanító emlékezet” [*Bildungsgedächtnis*], amely Assmann szerint egyszersmind „kulturális emlékezet” is. Ezt a különbséget figyelembe kell venni, ha a Deuteronomium esetében Izrael „kulturális emlékezetéről” beszélünk.

Terminológiai megkülönböztetésre – mégpedig Assmannénál is alaposabbra – van szükség akkor is, amikor Assmann a Deuteronomium esetében „bevésésről”, illetve a „kulturálisan meghatározott emlékezés eseményéről” beszél.¹⁴ Hiszen deuteronomikus értelemben különbség van *mnemotechnika* és *emlékezés* között. Jóllehet mindkettő Izrael hagyományait érinti, mégis két különböző szellemi műveletről van szó. A Deuteronomiumban eltérő dolgokra is vonatkoznak. A *lmd* qal és *piel* alakjai (‘tanulni’, illetve ‘tanítani’) elsősorban szövegek ismétlését és felmondását jelölik – feltéve, hogy nem az istenfélelemmel kapcsolatosak.¹⁵ Ezzel szemben a qal alakú *zeker* (‘emlékezni’) leginkább az együtt megélt történelem tapasztalataira emlékeztet.¹⁶ A Deuteronomiumban – más ószövetségi könyvekhez képest – mindkét ige feltűnően gyakori.¹⁷ A köztük levő kő

¹⁰ Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 33.

¹¹ Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 41. A kollektív emlékezet problematikájához és a „kulturális emlékezetéről” való elhatárolásához lásd: I.m. 34–37. illetve 37–44.

¹² Lásd ehhez: J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (Edition Akzente: Hanseer, 2003), többek között: 64–81. [A „mózesi megkülönböztetés” terminus Assmann műveiben annak megkülönböztetésére utal, ami a hittel összefüggő kérdésekben „igaz” illetve „hamis”, „helyes” illetve „téves”. – A ford.]

¹³ G. Braulik, „Weisheit im Buch Deuteronomium,” *Studien zum Deuteronomium*, 225–271, ill. 250–255.

¹⁴ Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 30.

¹⁵ Vessd össze a 6,7-ben található *šnn* *piel* + *dbp* *piel* *ʾ* szavakat a 11,19-ben lévő párhuzamokkal: *lmd* *piel* + *dbp* *piel* *ʾ*! Izrael tanulása a Hórebnél (4,10) és Mózes oktatása Moábban mint történelmileg egyedülálló események nem tartoznak ide (4,1.5.14; 5,31; 6,1; 31,19.22).

¹⁶ Csak a 32,7 (*zeker*) utal kifejezetten a „nemzedékek” azon történelmi tapasztalatára, amelyeket „az atyáktól”, „kérdéznek” (*ʾš*) és a „vének” adnak tovább. Ugyanez történik becnfoglaltan a 6,20–25-ben is, amikor a gyermekek a törvények megtartásának értelméről kérdezik szüleiket (*ʾš*), és azok válaszukban a kivonuló generációval azonosítják magukat, hogy a személyes érintettségéből vezessék le az engedelmisségre vonatkozó kötelességüket.

¹⁷ A *lmd* 17 qal és *piel* alakú előfordulása közül 8 szöveghely a törvényekre vonatkozik (4,1.5.14; 5,1.31; 6,1; 11,19; 31,12), 2 pedig Mózes énekére (31,19.22), tehát szintén egy szövegre. A *zeker* 16 előfordulásából 14 az ígére (5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7.27; 15,15; 16,3; 24,9.18.22; 25,17; 32,7), 2 pedig a *zeker* főnévre jut (25,19; 32,26). Ezek közül 12 hely az elmúlt eseményekre való emlékezést jelöli. Csak a 8,18-ban kell Izraelnek

lönbség azáltal válik még világosabbá, hogy az *škb* ('felejtetni') soha nem a tanulással, hanem több alkalommal is az emlékezéssel áll szemben, például a 9,7-ben: „Emlékezzél! Ne feledkezz meg róla...” (lásd még: 8,18sk; 25,17.19).¹⁸

Már Willy Schottroff is behatóan vizsgálta a *žer* deuteronomikus használatát az '*Emlékezet*' az ókori keleten és az Ószövetségben¹⁹ című monográfiájában. Egy részterülettel Christof Hardmeier *Emlékezés az egyiptomi szolgaságra*²⁰ című cikke is foglalkozik. Ám mindaddig elkerülte a figyelmet, hogy a Deuteronomium leginkább két *szó* szerkesztett beszédemát használ arra, hogy a kollektív múltra való emlékezésre hívjon fel. Ezekben található a *žer* ige 14 előfordulásának nagy része (mindig qal alakban). Vannak azonban a Deuteronomiumban olyan szövegek is, amelyekben jelen van ugyan az emlékezés e sémájának az alapszerkezete, de hiányzik a *žer* ige. Az tehát, amit a Deuteronomium formatörténeti megközelítése a kollektív emlékezetről mond, egyrészt nem fedi le a *žer* ige használatának teljes területét, másrészt szélesebb is annál. A továbbiakban a két deuteronomikus rövidformula jellemzőit és funkcióját szeretném bemutatni.

3. Az „emlékezés – felszólítás” séma

A séma *alapszerkezete* jól megfigyelhető a MTörv 15,15 esetében. Ez a vers a magát szolgának eladó héber férfiről, illetve nőről szóló törvény (15,12–15) főszabályának végén található. Ahhoz a rendelkezéshez kapcsolódik, amely szerint azt a „testvért”, aki magát kényszerű helyzetében szolgává tette, a hét éves kötelező munkája végeztével mindezzel bőségesen ellátva kell felszabadítani. A szöveg a következőképpen hangzik:

- (I) Emlékezz (*wšzākartā*) arra, hogy (*kī*) Egyiptom földjén magad is rabszolga voltál, s az Úr, a te Istened szabadulást adott neked.
- (II) Ezért (*'al-kēn*) parancsolom ma ezt neked.

A rendelkezés címezettjének tehát a saját történelmére kell emlékeznie. Ez motiválja a szolgák előzőleg előírt felszabadítását. E megélt történelem fényében ugyanis a törvény azzal a szabadító tettel összefüggésben értelmezhető, amellyel a most megszólított izraelitáknak JHWH egykor jövőt ajándékozott a rabszolgasors helyett. Így a jogi kötelezettség a közös múlttal (Izrael Istentől kapott szabadulásának történetével) szembeni felelősségből fakad. Ugyanez jellemző a séma más előfordulásaira is.

JHWH-ről megemlékeznie, míg a 9,27-ben JHWH-nak kell a pátriárkákra gondolnia.

¹⁸ A 4,9-ben ugyan összekapcsolódik a tanulás és a nem-felejtés, ám a Hóreb-nél történt események el nem felejtése megelőzi ezek tanító továbbadását. Tehát szó sincs tanulás – felejtés sorrendről.

¹⁹ W. Schottroff, „Gedenken” im Alten Orient und im Alten Testament. *Die Wurzel žakar im semitischen Sprachkreis* (WMANT 15; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967).

²⁰ C. Hardmeier, „Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel, „Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag (Hrsg. v. F. Crüsemann, C. Hardmeier und R. Kessler; München: Kaiser, 1992) 133–152.

Az alábbi táblázat áttekintést nyújt a séma következőkben részletesen tárgyalt alapszerkezetéről és hívószavairól.

<i>faktum – felszólítás</i>	emlékezés – felszólítás	<i>kötött forma</i>	<i>szabad forma</i>
faktum	történelmi tények	זכר	זכר
felszólítás	a cselekvésre vonatkozó következmény	על-כן	

Kezdjük az alapszerkezet *előfordulás*aival és a *hasonló szerkezetű szövegek*kel! Az imént bemutatott példa abba az öt deuteronomiumi szöveghelyet felölelő csoportba tartozik, ahol a séma *kötött formában*, a *tartalom és a megfogalmazás tekintetében is pontosan rögzítve* lép elénk. Ez zárja az 5,15-ben a nyugalom napjára vonatkozó törvényt; a 15,15-ben a héber rabszolgákra vonatkozó, korábban már idézett törvény főszabályát; a 16,12-ben a pászkára és a hetek ünnepére vonatkozó liturgikus előírásokat; a 24,18-ban a szociálisan hátrányos helyzetűek jogi védelméről szóló „kis szociális Tórát” (24,10–18), valamint a 24,22-ben azokat az előírásokat, amelyek jogot adnak a jövevényeknek, az árváknak és az özvegyeknek, hogy aratás és szüret után összeszedjék a földeken maradt termést.

A séma egyetlen *kivételtől* eltekintve csak a Deuteronomiumban fordul elő. A kivétel a Kiv 13,3-ban olvasható, ám több szempontból is különbözik az imént felsorolt helyektől. Itt ugyanis a séma nem lezárja, hanem bevezeti törvényt, konkrétan a kovásztalan kenyérré vonatkozó szabályozást (13,3–10). Ezenkívül az emlékezésre való felhívás nyelvtani formája, valamint a tilalomra való áttérés mondatfűzése („és nem szabad kovászosat enni”) is eltér a szokásos formától, amire még visszatérek. Mindez együtt amellettszól, hogy a Kiv 13,3 pusztán csak emlékeztet a deuteronomikus beszédmódra. A párhuzamos szöveghelyen, a pászkára és a kovásztalan kenyérré vonatkozó törvényben a MTörv 16,3 nem használja a sémát. Sőt, itt fordított logika érvényesül, mert éppen az az előírás, hogy az ünneplőnek hét napon keresztül kovásztalan kenyeret kell ennie, eredményezi azt, hogy egész életén keresztül emlékezik (*lěma'an tizkor*) „az ő egyiptomi kivonulására”.²¹ A *zériget*öt máshol sem használják a Deuteronomiumban a kultusszal kapcsolatos terminusként. A Kiv 13,3 és a MTörv 16,3 verseket tehát a további vizsgálódásnál figyelmen kívül hagyjuk.

A kötött forma mellett három helyen is feltűnik a séma *szabad, nagyobb változatosságot mutató formája*. A 7,18–21 JHWH kivonuláskor megnyilvánult hatalmát mutatja fel azzal a bátortalansággal szemben, amely Izraelt az ellenséges túlerő láttán elfoghatná. Itt a „ne félj tőlük” parancs megelőzi a történelem felidézését. Az „emlékezés-felszólítás” sorrend ilyen megfordítása található meg a 24,8–9-ben is. Elöl áll az intelem, hogy tartsák be a Tóra leprával kapcsolatos papi rendelkezését, és ezt követi a felszólítás, hogy emlékezze-

²¹ Az „emlékezés” tehát „nem egy kultikus cselekvés megélése, hanem ennek eredménye” (Schottruff, „Gedenken”, 126). A Deuteronomium a záradokünnepek egyikét sem tette „a központi üdvességének (kivonulás, törvényadás, bevonulás az országba) kultikus-ünnepélyes *zakar*-jának naptárlag rögzített alkalmává” (H.-J. Fabry, „Gedenken im Alten Testament,” *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. Festschrift für Weihbischof Dr. Josef Plöger zum 60. Geburtstag* [Hrsg. v. J. Schreiner; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1983] 177–187, 184.).

nek vissza a Mirjammal történt eseményre.²² A harmadik szöveg, a 25,17–19 amalekitákra vonatkozó törvénye elsősorban teológiai szempontból tér el a sémától. Itt nem Isten cselekvésére irányul az emlékezés, mint máshol, hanem egy emberi cselekvésre: Amalek viselkedésére Izrael egyiptomi kivonulásakor. Csak ezután következik a törvény, amely historizáló bevezetéssel kezdődik, és egy jövőbeni cselekvést ír elő Izraelnek: Amaleknek még az emlékét (*zēker*) is el kell törölni az ég alól.

A deuteronomikus sémának csak egészen *távoli rokonai* azok a helyek, amelyekben nem az embereknek kell emlékezniük (*zēker*), hanem Istennek, és ahol a cselekvésre való felszólítás is Istennek szól. A Deuteronomiumban ilyenrel csak a 9,27-ben találkozunk. Itt Mózes a Hóreb-nél így imádkozik: „Emlékezz (*zēker*)²³ szolgálidra, Ábrahámra, Izsákra és Jákobra! Ne nézd ennek a népnek a macacsságát...” A Kiv 32,13 párhuzamos szöveghelye Isten emlékezetére apellál ugyan, ám a kérésből nem vezet le cselekvésre vonatkozó konklúziót. Egyébként a 9,27 a Deuteronomium egyetlen olyan helye is, ahol JHWH a *zēker* alanya. Emlékezést kér még Istentől a Neh 1,8–11; 13,14–22, a Zsolt 74,2sk.18sk.22sk. és a 2Krn 6,42 is. Ezek kivétel nélkül mind *imaszövegek*. Noha nem lett volna lehetetlen, hogy a Deuteronomium az ima nyelvéből teljesen új funkcionális összefüggésbe emeljen át egy formális modellt, mégis valószínűbb, hogy a sémának más eredete van, amire röviden ki is térek.

A deuteronomikus séma nemcsak a múltbeli faktumok emlékezetével hozható kapcsolatba, hanem ezen túlmenően a tényállás és a cselekvés azon *általánosabb alapviszonyával* is, amelyben egy megállapítást felszólítás követ, vagy egy felszólítást korábbi ténymegállapítás alapoz meg. Ez a séma a mindennapi életben éppúgy kedvelt volt, mint a hivatalos ügyekben, az elbeszélésekben és a beszédekben éppúgy, mint az okmányok formájában testet öltő írásos dokumentációban. A „faktum – felszólítás” szerkezet arra is kiválóan alkalmas volt, hogy hosszabb megnyilatkozásokat visszatekintve is világosan tagolva és tömören foglaljanak össze. Nem volna helyes e séma esetében „műfajról” beszélni, mert alkalmazása túlságosan is sokszínű, és túl sokféleképpen variálható. Ráadásul gyakran csak a szövegek részleteit határozza meg. A faktumhoz és a felszólításhoz mint elmaradhatatlan komponensekhez gyakran fakultatív elemek is kapcsolódnak – a séma elején például egy indulatszó, a végén pedig további indoklás. A sémát gyakran találjuk meg az Ószövetségben, de a Biblián kívüli ókori keleti szövegekben is előfordul. Bár nem rendelhető kizárólag a könyv egy bizonyos részéhez, a Deuteronomiumban gyakran használják jogi szempontból fontos magyarázatok esetében.²⁴

A tanulmányomban tárgyalt mindkét deuteronomikus rövidformula – ezt a másodikra vonatkozóan is előrebocsátom – a „*faktum – felszólítás*” séma világosan elkülöníthető

²² A fordított sorrendet talán az eredményezi, hogy a 24,10–17 kis szociális Tórája beékelődik a 24,8–9 és a 24,18 versek közé, amelyek mindegyike az „emlékezés-felszólítás” séma szerint épül fel. E jogi keret két fele ugyanis mint egymás szerkezeti tükörképe igazodik egymáshoz: „A papi rendelkezés, illetve a mózesi törvény megtartásának igényét (’b 8b illetve 18b versek) annak az emlékezésnek (*zēker* 9 illetve 18a versek) kell megalapoznia, amely Jahwénak az egyiptomi kivonulást kísérő tetteire vonatkozik.” (G. Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog* [SBS 145; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1991] 102.)

²³ A felszólító módú *zēker* szó a Deuteronomiumban a 9,27 mellett a 9,7-ben is feltűnik, bevezetéséül ahhoz a történelmi gondolatmenethez, amely Izrael állandó engedtelenségét igazolja az egyiptomi kivonulás óta. Előfordul továbbá a 32,7-ben is, ahol Mózes éneke a történelem szóbeli áthagyományozását mint a lehetséges belátás forrását mutatja fel.

²⁴ Lásd ehhez: G. Braulik, „Deuteronomium 1–4 als Sprechakt,” *Bib* 83 (2002) 249–257.

sajátos formája. Ezt az összefüggést kívánják kifejezni azok az elnevezések, amelyeket számukra választottam. E sémának is az adja az alapszerkezetét, hogy egy faktumot neveznek meg az argumentáció alapjaként, és ebből következményként – közvetlenül vagy közvetve – egy cselekvésre való felszólítást vonnak le. Máskor fordított a sorrend, tehát előbb történik meg a felszólítás, és csak utána jön az, amire alapozódik. Az egyes komponensek tartalmi jellege vagy beszédaktust megvalósító mivolta azonban a mondat-szerkesztés szintjén nem ismerhető fel. A faktum szintaktikailag nem egy egyszerű közlés formájában fejeződik ki, és a tulajdonképpeni felszólítás sem voluntatív módon fogalmazódik meg. A „faktumot”, amelyet a séma általunk tárgyalt sajátos formáitól eltérő alkalmazásaiban gyakran egy fakultatív indulatszó vezet be, esetünkben éppígy megelőzheti egy felszólító módú tagmondat, amelyhez a tényközlés alárendelő szerkezetben kapcsolódik, és amely ez utóbbit meghatározza. A modern beszédaktuselméletek ilyen esetekben „reprezentatívumról” beszélnének, tehát olyan ténymegállapításról, amelynek „direktív felhangja” van. Hasonló mondható a második részről, a „felszólításról” is. Ez is utasítás, tehát „direktívum” maradhat úgy is, ha szintaktikailag például egy magyarázó mondat alakját ölti. Egy beszédaktus egyik megvalósítása gyakran éppen szintaxis szintjén különbözik a másiktól. Csak akkor ismerhető fel az itt taglalt sémák összefüggése, ha ezt is számításba vesszük.

Most áttérek az „*emlékezés-felszólítás*” séma részletkérdéseire. Sémánk két részből áll. A Deuteronomiumban a nyugalom napjára vonatkozó törvénytől (5,15) eltekintve csak a törvénygyűjteményben (12–26. fejezet) fordul elő. Egyedül a 7,18–21-ben található meg egy szabad változata a parainézisben is. A séma *két formában* ölt testet, amelyek a történelemre emlékező és az engedelmességre felszólító részükben is mind a szintaxis, mind a tartalom szintjén eltérnek egymástól, és erősen különböznek abban is, hogy mennyire tekinthetők szabályosnak. A következő táblázatban normál betűtípus jelzi a kötött forma szöveghelyeit, a szabad formára pedig dőlt betűk utalnak. A közös elemek áttekintése azt is megmutatja, hogy mi bennük a kötelező elem, és mi a fakultatív.

MTörv	A történelemre való emlékezés			Az engedelmességre való felszólítás		
	זכר	Csatolás	Tartalom	Csatolás	צוה	Tartalom
515	וזכרת	כי	Egyiptomi szolgaság + kivonulás (יציא hi.)	על-כן	Jahve	עשה את יום השבת
7,18–21	זכור	את אשר	<i>Csoda Egyiptomban + kivonulás</i>		Mózes	
1515	וזכרת	כי	Egyiptomi szolgaság + szabadítás (פדה)		(Mózes)	אההרבר
1612	וזכרת	כי	Egyiptomi szolgaság	ו		שמר + עשה
24,8–9	זכור	את אשר	<i>Mirjam leprája</i>			
2418	וזכרת	כי	Egyiptomi szolgaság + szabadítás	על-כן	Mózes	אההרבר עשה
2422	וזכרת	כי	Egyiptomi szolgaság	על-כן	Mózes	אההרבר עשה
25,17–19	זכור	את אשר	Amalek viselkedése			

Az "emlékezés – felszólítás" séma minden előfordulásában közös, hogy az emlékező rész elején egy *felhívás* olvasható Izrael történetének a felidézésére. Pontosabban: azoknak a személyes tapasztalatoknak a felidézésére, amelyeket Mózes beszédének a szövegvilágba tartozó címzettjei szereztek, illetve annak a történelemnek a felidézésére, amellyel a Deuteronomium tényleges olvasója mint saját múltjával azonosul. A történelmi tény kötelezően a *zē* ('emlékezni') ige vezet be. Ez a legfontosabb ismertetőjele ennek a sémának. Ám a *zē* a séma kötött formájában mint felszólító *wēqat al* egyes számban szerepel – *wēzākartā* ('és emlékezz') –, míg a szabad formában infinitívus absolutusban – *zākōr* –, független szerepben jelenik meg (a 7,18-ban még ragozott igealak is erősíti).²⁵

Kötött formájában a séma a *wēzākartā* szóban található konszekutív *w* révén mindig egy öt megelőző törvényhez, illetve annak alapesetéhez (15,15) kapcsolódik.²⁶ Ám kötődhet egy egész törvénycsoporthoz is. Biztosan ez történik a 16,12 versben, mert itt az engedelmisségre felszólító második tag kifejezetten "törvényekről" (többes számban) beszél:

Emlékezz vissza (*wēzākartā*), hogy (*kī*) rabszolga voltál Egyiptom földjén, s ügylj e parancsok (*hab uq qīm hā'ēlleb*) pontos megtartására.

Az "e parancsok" kifejezés legalább arra a két törvényre utal, amely az előző versekben a zarándokünnepeket (az egyiptomi kivonulás ünnepét, a pászkát és a hetek ünnepét) szabályozza. Az ezekre meghívandók között ugyanis kifejezetten szerepelnek a szolgák és a szolgálók, a leviták, az idegenek, az árvák és az özvegyek is, az Izrael szolgásgára való emlékezés pedig alátámasztja az ő meghívásukat. A sátoros ünnep rákövetkező törvényében (16,13–15) azután a résztvevők listája már eleve a séma emlékezésre felhívó tagjának összefüggésébe kerül, úgyhogy ezt a tagot itt már nem szükséges megismételni. Amennyiben a 24,18 és 22 vers sem csak „ennek a rendelkezésnek” (*haddābār*) a megtartását követelné, hanem a kifejezés értelme az volna, hogy „ezt a dolgot”, úgy a séma jobban kötődne a 24,10–17, illetve a 24,19–21 egy-egy törvénycsoomba foglalt szociális rendelkezéseihez. Bárhogy jelöljük is ki azonban az egyes törvények kontextusát, mindegyik rendelkezés olyan embereket érint, akik saját földbirtok nélkül élnek Izraelben, ezért különösen rá vannak szorulva a jogi védelemre és a szolidaritásra: szolgákról és szolgálókról, levitákról, idegenekről, árvákról és özvegyekről, tehát a társadalom peremén élők klasszikus csoportjairól van szó. A deuteronomikus Tóra egy szegények nélküli, testvéri társadalomba integrálja őket.²⁷

²⁵ Az emlékezésre való felszólítás azon szöveghelyeit, amelyek a *zākōr* szót használják, M. Görg elemzi: M. Görg, „Erinnere Dich! Ein biblischer Weg zum Lernen und Leben des Glaubens,” MThZ 49 (1998) 23–32.

²⁶ Ebből azonban (Schottruff felfogásával ellentétben: „*Gedenken*”, 119) nem szabad „egy kötött sémára”, nevezetesen a „parancs – intelem az emlékezésre – a parancs újabb megerősítése” sémára következtetni. Hiszen az első taghoz sorolható parancsok nagyon különbözöek, és csak a történelemre való emlékezés, valamint az engedelmisségre való felszólítás rendelkezik valóban szilárd formával. A témát Hardmeier részletesen kidolgozta (lásd: „Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten”). Az ő megfigyelései most fontortörténetileg tovább pontosíthatók.

²⁷ N. Lohfink, „Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen,” *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBA 20; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1995) 205–218; G. Braulik, Durften auch Frauen in Israel opfern? Beobachtungen zu Sinn- und Feiergehalt des Opfers im Deuteronomium, *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2001) 59–89.

A *szabadabb forma* három előfordulásában az „emlékezés – felszólítás” sorrend nem egységes. A 7,18–21 és a 24,8–9 esetében a felszólítás van az első helyen, ezt kötőszó nélkül követi az emlékezésre hívás és a történelmi esemény. A *zākōr* csak a magában a sémában megkövetelt viselkedésre vonatkozik. Például a 7,18-ban ez áll:

(II) Ne félj tőlük!

(I) Jusson eszedbe (*zākōr tizkor*), mit (*'ēl 'āšer*) tett JHWH a fáraóval és az egyiptomiakkal...

A harmadik szöveg, az Amalekkel kapcsolatos törvény (25,17–19) – tekintve, hogy a történelemben csak egyszer teljesítendő kötelességet ír elő –, tulajdonképpen már nem tartozik a törvénygyűjteményhez, hanem a deuteronomikus kódex kultikus és szociális rendelkezéseit keretező szerkezet lezáró része. Ezért kezdődik Mózesnek ez az előzményekhez se szintaktikailag, se tárgyi szempontból nem kapcsolódó politikai végrendelete a *zākōr* szóval. A séma elejének ilyen megkomponálása e szöveget a séma valamennyi másik előfordulástól megkülönbözteti.

A *zēr* voluntatív formái mindig egy tárgyi mellékmondatot vezetnek be, amely a kötött formában a *kēl* (‘hogy’) szócskával, a szabad formában pedig az *'ēl 'āšer* alakkal kapcsolódik, és azt a *történeti tartalmat* foglalja magában, amelyre Izraelnek emlékeznie kell. Soha nincs szó a moábi népgyűlés teljes előtörténetéről, hanem mindig csak egyes eseményekről. A *kötött* formában visszatérően arról, „hogy magad is rabszolga voltál Egyiptom földjén”. Ez a megfogalmazás a Deuteronomiumban kizárólag a séma öt előfordulásához kapcsolódik, ezen kívül csak – akkor is többes számban – az úgynevezett „kateketikus credoban” tűnik fel: „A fáraó rabszolgái voltunk Egyiptomban” (6,21). Erre a „szenvedéstörténetre” mindig utalás történik, ráadásul a 16,12-ben és a 24,22-ben kizárólag erre.²⁸ A szenvedéstörténet a „kiszabadítás”, illetve a „kivezetés” által olykor „szabadulás-” és „megváltástörténeté” bővül. Ezzel szemben a séma *szabad* formájában kétszer is a pusztai vándorlás mondhatni másodlagos motívumai jelennek meg: Mirjam leprája (24,9), illetve hogy az amalekiták megölték a lemaradókat (25,17). Ezek azt mutatják, hogy formális jellegük ellenére az egyiptomi szolgaságra stb. vonatkozó utalásokat is a kontextusra való tekintettel, a konkrét szükséghelyzetben megnyilvánuló szolidaritás ösztönzőiként kell értelmezni.

Nyilvánvaló, hogy *összefüggés van Izrael szolgasága* és a fejezet elején idézett héber szolgákról szóló törvény (15,15) között. Ugyanígy nyilvánvaló ez az összefüggés a nyugalom napjának deuteronomikus törvénye esetében is, hiszen az általános munkaszünet révén Izrael szabadságról szerzett tapasztalatának kell érezhetővé válnia még a szolgák és a szolgáltatók életében is. Ezért zárja sémánk a rendelkezést (5,15).²⁹

²⁸ A 16,12-ben talán azért marad említés nélkül a szabadulás, mert nem tartozik az ünnepi kérészmához, a 24,22-ben pedig azért, mert a vers közvetlen kontextusában (24,18) utalás történik rá, így a lerövidített történelmi emlékezés is felidézi.

²⁹ Mivel a séma a második tagja kifejezetten a szombat megtartására kötelez, a bevezető *zākōr* (szemben Schottroff állításával, „Gedenken”, 155sk, idézet: 156.) nem „megfelelő tevékeny magatartásra” irányul. A felszólítás elsődlegesen arra vonatkozik, hogy azokat is be kell vonni a szombati nyugalmat élvezők körébe, akik nem rendelkeznek kiváltságokkal (Hardmeier „Erinnerung,” 142sk.). Ezzel szemben a Kiv 20,8-ban

Gondolj arra (*wēṣākartā*), hogy (*kī*) Egyiptom földjén magad is rabszolga voltál, de JHWH, a te Istened erős kézzel és kinyújtott karral kivezetett. Azért (*’al-kēn*) parancsolta meg JHWH, a te Istened, a szombat megülését.

Hasonló mondható el a többi szöveghellyel kapcsolatban is, illetve analóg szabályok vonatkoznak más földbirtok nélküli társadalmi csoportokra is. Ha Izrael tudatában marad annak, hogy szolgáskorba taszították, és annak is, hogy "kiváltották" – ahogyan a gazdasági jog nyelvén a 15,15 és a 24,18 a rabszolga-felszabadítást nevezi –, akkor azokhoz a törvényekhez is tartani fogja magát, amelyek garantálják a szociálisan gyengék túlélését (24,18.22), sőt még a közösségbe is bevonják őket (16,12). Mindazonáltal a Deuteronomium nem beleérzés útján szerzett (fiktív) tapasztalati tudásra hivatkozva próbálja motiválni a parancsok betartását. Nem pszichologizálva érvel, mint a Kiv 23,9 ("tudjátok, milyen sorsa van az idegennek, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptomban"), hanem szótérilógiai dimenziót adva az emlékezésnek annak tárgyát az egyiptomi szolgáskortól egészen a JHWH által szerzett szabadulásig terjeszti ki. Ezért eredményezhet új "exodust" Izrael felidézett rabszolgasága a társadalom szélén élő valamennyi csoport számára.³⁰

Ezzel elérkeztünk a második taghoz, amely az emlékezetből egy hozzá illő következtetést von le *Izrael kötelességére* nézve. A *kōtōt* formában a következményt egy *’al-kēn* ("ezért") szóval kapcsolt mondat fogalmazza meg, amely visszautalva kijelenti, hogy JHWH vagy Mózes az előzmények alapján kötelezi valamire Izraelt. Ilyen utalás nélkül Mózes csak a 16,12-ben parancsol. Ez a tag, tehát a "felszólítás", közvetlenül az előtte lévő egyedi törvényre, illetve több megelőző törvényre vonatkozik. A konkrét törvény és az engedelmisségre való felszólítás ezen összekapcsolása lényeges. A kötelezettségre (a *s wḥ* piel alakja: "kötelezni") való utalással a Deuteronomiumban szokásos módon összekapcsolódik a *šḥ* is. A 15,15-ből hiányzik az ige, talán azért, mert a kéttagú séma itt csak a héber szolgákra vonatkozó törvény főszabályát zárja le, és utána egy speciális rész is következik. Csak a 16,12-ben figyelmeztet "ezeknek a törvényeknek" (amelyek itt többes számban állnak) a betartására a parainézisben szokásos *šmr* is. Ahol ezzel szemben egyedi parancsokról van szó, ott a *šmr* elmarad. A *szabad* formájú szövegek közül a 7,18–21 és a 25,17–19 nem egy törvény megtartására utasítanak, hanem egy, a történelemben egyszeri cselekedetet rendelnek el – egy félelmet nem ismerő fellépést az ígéret földjének népeivel szemben, illetve az amalekiták kiirtását. Mindenesetre a kételemű "emlékezés – felszólítás" séma se egyik, se másik formája nem szolgál közvetlenül általános törvényparainézis céljára. Már ebben is alapvetően különbözik a második rövidformulától, amelyet a következő fejezetben tárgyalok.

a *šākēōr* a szombatra és annak a megszentelésére vonatkozik.

³⁰ Hardmeier ("Erinnerung", 134.) túlértékeli az egyiptomi fogságot, jöllehet a kivezetés, illetve a kiváltás említése nélkül csak a 16,12 és a 24,22 hivatkozik rá (ezekről azonban lásd a fenti 28. jegyzetet). Ezért állítja azt, hogy a Jahve általi szabadulás "az eredettörténeti tapasztalat pusztán *járulekos* mozzanata... Ezért az etikus cselekvés mércéje az ember saját aktualizált tapasztalata, amelyet persze a kollektív élettörténet jegyében az eredettörténet bővíti ki..." (I.m. 151.). Ez a mérce azután Hardmeiert gyorsan egy arany szabály típusú cselekvési maxima felé sodorja, noha annak individualizmusát és partikularizmusát elutasítja (I.m. 151sk.).

4. A „faktum – ismeret – felszólítás” séma

A „faktum – ismeret – felszólítás” séma, bár három tagból áll, szintén a „faktum – felszólítás” séma egy speciális esete.³¹ Az „emlékezés – felszólítás” imént tárgyalt kéttagú sémájától tisztán tartalmi szempontból a következőképpen különíthető el:

<i>faktum – felszólítás</i>	<i>emlékezés – felszólítás</i>	<i>faktum – ismeret – felszólítás</i>
faktum	történelmi tények	történelmi tények
		teológiai következtetés
felszólítás	a cselekvésre vonatkozó következmény	a cselekvésre vonatkozó következmény

Tehát a történelmi faktumok és ezek gyakorlatra vonatkoztatása közé egy elméleti jellegű, az istenismeretet érintő következtetés ékelődik, amelyet Izraelnek JHWH felidézett vagy megfigyelt cselekedeteiből kell levonnia. Bár nem gyakorlati jellegű, hanem a tudással kapcsolatos, már ehhez a következtetéshez is felszólító jelleg társul. A séma valamennyi előfordulása esetén félreérthetetlenül jelzi ezt az ismeretet megfogalmazó tag szintaxisa. A második felszólítás, tehát az engedelmességre való felhívás, nem közvetlenül a történelmi tapasztalatra hivatkozik, hanem a megelőző teológiai belátás következményeként adódik.

E háromtagú *alapszerkezetet* legjobban a 8,2–6 szakaszban figyelhetjük meg, amely Izraelnek a pusztai vándorlás közben szerzett tapasztalatairól szól. Itt a séma a három főmondatra tagolódik, amelyek mellékmondatok meglehetősen összetett rendszerébe ágyazódnak:

- 8,2 (I) Emlékezz (*wēzākartā*) az egész útra...
 8,5 (II) Ismerd fel (*wējāda'ā*) szívedben, hogy (*kī*) JHWH, a te Istened úgy nevelt, ahogy az ember a fiát neveli,
 8,6 (III) tartsd meg (*wēšāmartā*) tehát JHWH, a te Istened parancsait, ...

Az első felszólítással („emlékezni valamire”) visszatekintés kezdődik Isten Izrael történetében végbevitt tetteire. A második felszólítás („felismerni”) az elmesélt tettekből fakadó, JHWH lényére vonatkozó belátásra irányul, amely egy *kī* szócskával bevezetett tárgyi mellékmondatban fejeződik ki egy parainézis keretében. A harmadik felszólítás ebből von le praktikus következtetést Izrael törvénytisztelétére nézve. E felszólítás a törvények összességére vonatkozik.

³¹ A most következő leírás azt a vizsgálatot folytatja, amelyet Lohfink „az igazolási eljárás sémájának” szentelt: N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20; Rom: Pontificio Instituto Biblico, 1963) 125–131. Ezzel részletesen eddig csak J. Halbe foglalkozott: J. Halbe, *Das Privileg der Jahwes Ex 34,10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordenteronomischer Zeit* (FRLANT 114; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975) 59–95.

Ez az *absztrakt motívumszerkezet* – megfigyelhető vagy felidézhető történelmi tény; következtető megismerés; az ebből fakadó cselekvés – az *Ószövetségben máshol* is előfordul, igaz, nagyon ritkán. A Ter 3,7-ben így jelenik meg:

- (I) Erre felnyílt a szemük [Ádámnak és Évának],
- (II) észrevették (*wajēd'u*), hogy (*kī*) meztelenek.
- (III) Fügefaleveleket fűztek össze és kötényt csináltak maguknak.

További előfordulások: Ter 22,12 (fordított sorrendű komponensekkel); 1Sám 18,28sk; Joel 2,23–27. Bár ezek a helyek azt bizonyítják, hogy a séma a szokványos elbeszélés és beszéd egyik lehetőségére épít, kimunkált formájában, amelyet mindjárt pontosabban is leírok, mégis csak a Deuteronomiumban fordul elő.

Az ide sorolható *szöveghelemek* a következők: 4,32–40;³² 7,6–11; 8,2–6; 11,1–7; 29,1b–8. Csak lazán köthető a sémához a 9,1–7, ahol különböző formák kombinálódnak egymással. Ennél is távolabb van az alapformától a 10,20sk. Ha mégis ide sorolnánk, akkor a tagok fordított sorrendjével és a jellegzetes kifejezések hiányával kellene szembesülnünk.³³ A „faktum – ismeret – felszólítás” séma esetében olyan irodalmi formateremtésről van szó, amely a Deuteronomium parainetikus részeire korlátozódik, és amelyet még a deuteronomikus befolyást mutató irodalom sem vett át.

A háromtagú séma teljes formájában, amelyet a már idézett 8,2–6 szemléltet, *minden tagot egy hívószó vezet be*. Az ígéhez tartozó nyelvtani alany mindig Izrael. Ez mindenekelőtt az istenismerettel kapcsolatos tag esetében jelentős, hiszen a Deuteronomiumon kívüli szövegekben akár más népek is eljuthatnak JHWH „ismeretére”, például az egyiptomiak vagy általában a világ népei.³⁴ A következő táblázat áttekintést nyújt ezeknek az ígéknek a használatáról.

³² N. C. Habel („Appeal to Ancient Tradition as a Literary Form,” *ZAW* 88 (1976) 253–272, 258sk.) a 4,32–35 illetve a 39. verseket egy ősi tradíciókra visszanyúló másik irodalmi forma alapján értelmezi. Ennek alapszerkezete is háromtagú: 1. felszólítás az ősi hagyományok segítségül hívására vagy elismerésére, 2. egy hagyomány felidézése, 3. alkalmazás egy bizonyos szituációra vagy egy bizonyos érvelés részeként. Gyakran nyitja a sémát egyebek mellett mind a *šē'al-nā'*, mind a *šer* felszólító módja. Jellemzői közé tartozik az ősidőbe való visszatekintés, a hagyományra vonatkozó kérdés és az is, hogy JHWH-ről, illetve az ő tetteiről tesz megállapításokat. Elsősorban a bölcsességi irodalomban és a prófétai iratokban fordul elő. A szerző által közölt lista (268sk.) szerint a Pentateuchusban a MTörv 4,32–35 mellett csak a MTörv 32,7–9-ben található meg. A „hivatkozás az ősi hagyományokra” mint irodalmi forma leginkább abban tér el a „faktum – ismeret – felszólítás” sémától, hogy nem illeszthető bele a parainézis. Ha azonban ezt elválasztanánk tőle, éppen a döntő elemet (esetünkben a 4,40-et) vesztenénk el. Elképzelhető tehát, hogy a 4,32–40 magában foglalja a „hivatkozás az ősi hagyományokra” forma egyes elemeit, de alapszerkezete és intenciója szerint az általunk tárgyalt „faktum – ismeret – felszólítás” háromtagú sémához tartozik.

³³ Az 1,29–31 rész Lohfink véleményével ellentétben (Lohfink, *Hauptgebot*, 126 és 127.) egyáltalán nem tartozik a sémához. A hasonlóságokat másképp kell magyarázni. A szövegek diakrón besorolásától függ, hogy tartható-e az állítás, miszerint az 1,29–31 versben „a séma mentén fut a gondolatmenet” (i. m. 128). Bár ezt itt nem tudjuk részletezni, nagyon valószínű, hogy nem.

³⁴ Lásd ehhez például: W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel. Eine theologische Studie* (Zürich: Zwingli, 1954); M. Vervenne, „The Phraseology of 'Knowing YHWH' in the Hebrew Bible. A preliminary Study of its Syntax and Function,” *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A. M. Beuken* (BETHL CXXXII; Leuven: University Press, 1997) 467–492.

MTörv	Történelmi visszatekintés	Istenismeret	Parancsra vonatkozó parainézés
4,32–40	32. vers שָׁמַר	39. vers יָדַע + ...	40. vers שָׁמַר
7,6–11		9. vers יָדַע	11. vers שָׁמַר + ...
8,2–6	2. vers זָכַר	5. vers יָדַע	6. vers שָׁמַר + ...
11,1–7	7. vers רָאָה	2. vers (י) יָדַע	1. vers (!) ... + שָׁמַר
29,1–8	1. vers רָאָה	5. vers יָדַע	8. vers שָׁמַר + ...

A kéttagú sémától eltérően a *zér* ('emlékezni') igének nem feltétlenül kell megjelennie a történelemre vonatkozó részben. Legalább egyszer azonban (8,2) mégis előfordul.³⁵ A 4,32 és a 8,2 szintaktikai eszközzel, voluntatív alakok használatával szólítja fel Izraelt az emlékezésre, illetve a múlt kutatására. A többi szöveghely egyszerűen tényként állapítja meg Isten történelmi tetteit. Míg tehát a *zér* szót a háromtagú sémában csak fakultatív jelleggel alkalmazzák, a *jd'* ('felismerni') és a *šmr* ('megtartani') használata a teológiai alapokat lefektető, illetve a gyakorlati részben kötelező. Bár más igék erősíthetik, soha nem helyettesíthetik őket. Szintaxisukra jellemző, hogy – a 29,5 (és a 4,35) célhatározói mellékmondatától eltekintve – mindig felszólító jellegű egyes számú *wē qat al*-ban állnak.

Állandó rendje van annak, ahogyan a séma *három tagja egymás mellé kerülhet*, még akkor is, ha (mint a 11,1–7-ben) szokásos sorrendjük az ellenkezőjére fordul.³⁶ Az a tag, amely az Istenről szerzett ismeretet rögzíti, nem előzi meg a történelem tényeivel foglalkozó részt, de nem is kerül a gyakorlattal kapcsolatos mögé. Az istenismeret mindvégig történelmileg megalapozott és cselekvésre irányuló.

A kötött sorrend és logika ellenére mindhárom tag esetében vannak *variációs lehetőségek*, bár a játéktér esetenként más és más. Legkevésbé a történelemre való visszatekintés szabályozott. Az ismeretet megfogalmazó szakasz mindig JHWH azon tettehez igazodik, amelyikről a történelmi tag megemlékezik. A parancsokra vonatkozó általános parainézés mutatja a legkisebb változatosságot. Ennyiben a háromtagú séma ellentéte a kéttagúnak, hiszen a kötött formájú kéttagú séma emlékező része majdnem állandó szerkezetű, és az engedelmességre vonatkozó részében figyelhetők meg a nagyobb eltérések.

³⁵ A 4,32-ben a *zér* szó helyére csak a szöveggörnyezet hatására kerül a *šl'* ('kutatni'), jöllehet a két igé tartalmilag szoros kapcsolatban áll egymással, mint ahogy ezt Mózes énekében a 32,7-ben található párhuzam is igazolja. Egyébként mindkettő a „hivatkozás az ősi hagyományokra” séma kulcsszáva – lásd ehhez: Habel, *Appeal* 268sk. Megállapíthatjuk, hogy a Deuteronomium a vallások egyetemes történelmi távlatokban történő összehasonlítása során, ha nem is az „emlékezés” értelmében, de beszél a múlt „kutatásáról”, ellenben mindkét deuteronomikus séma következetesen a *zér* igét használja, amikor arról van szó, hogy Izrael saját népének történetére emlékezik. A 11,7-ben (vö. 11,2) és a 29,1-ben a *zér* igét az *r'h*, ('látni') helyettesíti. A 7,6-ban egyáltalán nincsen ige; a perikópa egy Izraelről mint „szent népről” szóló névszói mondatlall kezdődik. Csak az áttételesebben idetartozó 9,1–7 részben szerepel *zér*, mégpedig a 2., a 3. és a 6. versekben.

³⁶ Itt a szeretet főparancsát mindenekelőtt a parancsok megtartására való felszólítás követi (III), ezután jön a felszólítás JHWH mint nevelő megismerésére (II). Az isteni pedagógiát végül JHWH egyiptomi és pusztai tettei szemléltetik (I). E fordított sorrend a 10,10–11,13 szerkezetéből adódik – lásd ehhez: Lohfink, *Hauptgebot*, 220sk. A 4,33–39-ben a séma történelmi visszatekintéssel és istenismerettel kapcsolatos tagjai kétszer is sorra kerülnek. A 8,3 versben az ismeretszerzés témája a szokásostól eltérő módon (Istennek tulajdonítva a kezdeményezést) már a történelmi tényekről szóló részben is megjelenik. A 29,5-ben a séma istenismerettel kapcsolatos tagját újra történelmi tények követik.

A két séma *formai* különbségei elsősorban abból a *funkcióból* adódnak, amely bennük az emlékezésnek jut. Az elszenvedett egyiptomi szolgaság emléke érthetőbbé teheti azt a követelményét, amely az egyes szociális-karitatív parancsok betartására vonatkozik, de „az emlékezés kollektív kánonja”³⁷ szolgálhat arra is, hogy Isten ismeretéhez vezessen, és ezen keresztül a társadalmi rend megtartását segítse elő. Ez viszont annyit jelent, hogy a sémák különböző szerkezete annak függvénye, amire a séma gyakorlati jellegű felszólítása vonatkozik. A következőkben valamivel pontosabban is körül szeretném írni, hogy mi kötelező és mi fakultatív a háromtagú sémában.

A *történelem ábrázolása* általában nem korlátozódik egyetlen eseményre. Éppúgy felölleheti a moábi szövetségekötés teljes előtörténetét, mint Isten néhány kiválasztott cselekedetét, amelyek azonban szövegről szövegre változnak: szóba kerül JHWH atyák iránti szeretete, Izrael kiválasztása, az Egyiptomból való kivezetés, illetve kiszabadítás (de soha nem a szolgaság), a pusztai vándorlás a Jordántól keletre fekvő területek meghódításáig, sőt egészen a Jordán túloldalán ígért ország küszöbön álló birtokba vételéig. A felsoroltakban közös, hogy látás (*r'h*) és olykor hallás (*šm*) révén tudatosulnak, hogy mindig JHWH korábbi tetteiről szerzett pozitív tapasztalatok, tehát sohasem az (egész) Izraelt érő büntetés részei, továbbá, hogy nem is pusztán jövőbeni cselekvések.³⁸ Ennek az a következménye, hogy az Istenre vonatkozó ismeretet a Deuteronomium itt kizárólag egyfajta „üdvörténetből” vezeti le.

Az *istenismerettel kapcsolatos tag* nemcsak a séma, hanem általában véve a Deuteronomium szempontjából is különleges jelentőségű. Hiszen a Deuteronomium egyetlen más helyén sincsen szó Isten, azaz JHWH „megismeréséről” (*jd' qal*).³⁹ Az istenismeretnek szentelt sémaszakasz belső szerkezete mindig kételemű: egyik része egy *jd'* qal alakkal képzett felszólító vagy célhatározói igei mondat, a másik egy *kī*-vel bevezetett tárgyi mellékmondat, amely egy vagy több, (olykor melléknévi igeneves) névszói mondatban fogalmazza meg az ismeret tartalmát. Mindez így valósul meg például a 7,9 esetében:

Ismerd (*wējāda'tā*) hát föl,
hogy (*kī*) az Úr, a te Istened az igaz Isten (*JHWH ʾēlohēkā hū' hā ʾēlohīm*), a
hűséges Isten, aki szövetségét az ezredik nemzedékig megőrzi (*šomēr*) ...

Szintaktikailag döntő, hogy a *jd' qal* alakkal képzett tag az összes előfordulásban konzekutív vagy célhatározói mondat. A *wējāda'tā* szóban a *w*-t egy racionálisan nézve kényszerítő konklúzió, „konzekvencia” értelmében kell felfogni, amelyet JHWH szilárd formákban áthagyományozott azon kinyilatkoztató tetteiből kell levonni, amelyek a nép „ősidejében” történtek. Magához az Istenre vonatkozó ismerethez azonban nem kinyilatkoztatás vezet, hanem az emberi értelem tudatos használata, még akkor is, ha a belátás

³⁷ A terminus Hardmeiertől származik. Hardmeier, „Erinnerung”, pl. 147.

³⁸ Ez érvényes a 11,2–7-re is, ahol a büntetés csak az Izraelhez tartozó bűnösökre vonatkozik, nem pedig az egész népre. A szöveget egyébként is a könyv egészének összefüggésében, a 8,5 hermeneutikai kulcsa alapján kell olvasni.

³⁹ Csak „más istenekről” mondja a Deuteronomium visszatérően, hogy Izrael és atyái „nem ismerték” őket (11,28; 13,3.7.14; 28,64; 29,25; 32,17).

mint olyan kegyelemszerű ajándék (vö. 29,1–3). Így a Deuteronomiumban az istenismeret a tapasztalatban van ugyan megalapozva, mégis mindig JHWH-ról szóló intellektuálisan közvetített „tudás” is, amely művei alapján felismeri Isten valóságát: mint kozmikus–univerzális egyetlen Istent (4,35.39, vö. ezzel a bálványokat a 4,28 versben), mint hűséges Istent (7,9), mint atyai nevelőt (8,5; vö. 11,2) és mint Izrael partnerét a szövetségben (29,5). Bár a teológiai gondolkodás egy Isten lényegét kifejező állításra irányul,⁴⁰ a Deuteronomium az istenismeret tulajdonképpeni értékét mégsem az Istenre vonatkozó tudásban látja, hanem elsősorban abban, amire ez a tudás szolgál – hogy Izrael a Tóra szerint élő társadalomként valósuljon meg.

Formailag ugyanis a séma csak a *parainézis*-ben éri el végső célját: Isten történelmi tetteinek és az istenismeretnek engedelmisséget kell eredményezniük a deuteronomikus szociális és társadalmi renddel szemben. Ez akkor is így van, ha egyes szövegek – mint a 4,32–40⁴¹ – a főhangsúlyt másra helyezik. Az istenismeret szövegegysége szintaktikailag a felszólító *wēqat al* formával kapcsolódik a parancsra való figyelmeztetéshez, amelyben mindig ott van hívószava, a *šmr* ige. Ez a háromtagú séma karakterisztikus eleme, míg a kéttagúból (a 16,12-től eltekintve) hiányzik. Ennek ellenére az alapvető gyakorlati irányultság mindkét deuteronomikus rövidformulában közös. Ezért előadásom címe ez is lehetett volna: Cselekedjete az emlékezés erejéből! Sőt talán még azt is hozzáfűzhetném: cselekedjete, mert megismertétek Istent!

5. Emlékezés és megismerés

Hogyan működik tehát a deuteronomikus teológia két kulcsfogalma, a történelem eseményeire való emlékezés és az istenismeret, ha a „faktum és felszólítás” sémába ágyazódnak? Hiszen az „emlékezés” – ahogyan ezt éppen a séma mutatja – még egyáltalán nem jelent „cselekvést”; önmagában az emlékezés nem képezi a gyakorlat egyik formáját sem.⁴² Mi a Deuteronomium két rövidformulájának az üzenete? Mindkét kérdésre csak nagyon röviden és pusztán az eredményeket összefoglalva válaszolhatok.

Hogy Izraelnek mit kell felidéznie az „ősidőkből” (*šēmōt ’ōlām*) – ahogy Mózes éneke a 32,7 versben mondja –, az a Deuteronomium egyik (kizárólag a cselekvéssel⁴³ kapcsolo-

⁴⁰ N. McDonald véleményével ellentétben: N. McDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'* (FAT 2,1; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) A MTörv 7. fejezetével összefüggésben lásd pl. 162sk.

⁴¹ Itt a séma történeti visszatekintéssel és istenismerettel kapcsolatos tagjai gyakorlatilag kétszer is sorra kerülnek, és retorikus csúcspontjukat a monoteista hitvallásban érik el: „Az Ur az Isten fenn az égen és lenn a földön, senki más!” (39. vers).

⁴² Ellentétben például Fabry véleményével, aki a cselekvést kifejező igékkel való kapcsolatából arra következtet, „hogy a *zākar* egyértelműen rendelkezik tett-karakterrel is, mégpedig lényegi jegyként.” („Gedenken”, 181) Ugyancsak téves, hogy „ez a *zākar* nemcsak a Jahve aktuális üdvözítő cselekvésére vonatkozó hitet motíválja, hanem magát Isten cselekvését is újra megtörténni segíti.” (Fabry, „Gedenken”, 182).

⁴³ Tehát amikor Deuteronomium az őstörténetre való visszaemlékezésre szólít fel, akkor Hardmeier véleményével ellentétben szigorúan véve nem az a cél, hogy „a jelen szempontjából releváns értelemösszefüggés és tájékozódási pont körvonalazódjon magának a megszólítottnak a jelenében.” – Hardmeier, „Erinnerung”, 138sk.

latos) alapvető megkülönböztetéstől függ. Attól, amely az *általános törvényparainézis* és az *egyedi parancsok*, köztük a tízparancsolat egyes parancsait különíti el egymástól. Ez a felosztás megfelel a deuteronomikus Tóra fő részeinek, ám a „parainézist” és a „parancsokat” természetesen nem állítja ellentétbe egymással. Ebből a két jogi tényezéből kiindulva alkották meg a két vizsgált rövidformulát és azok szerkezeti elemeit, köztük az „emlékezést” és a „megismerést” is. A két séma előfordulásai az irányadó megkülönböztetésnek megfelelően oszlanak meg a parainézis és az egyedi törvények kódexe között. Ha konkrét szociális rendelkezésekről van szó, elég, ha Izrael a saját szenvedés- és megváltástörténetének alapvető tényére gondol – „Egyiptomra, és ami azután következik”. Ha az egész szociális rendről van szó, akkor ezen felül még teológiai tudás is mozgósításra kerül, nevezetesen a hit kanonikus története által közvetített istenismeretet. Kényszerítőbben vagy megengedőbben, de az emlékezés és a megismerés célja mindkét esetben az, hogy szolidáris – deuteronomikus terminológiával élve: testvéri – gyakorlat-hoz vezessen. Ez a gyakorlat a Deuteronomium marginális csoportok iránti érdeklődése ellenére is mindig „ekleziológiai” jellegű, vagyis Isten népére mint egészre, az egész társadalomra irányul. Ezért a Deuteronomium felszólítása a lehető legnyomatékosabban mindig a „te” formájában megszólított Izrael személyes lelkiismeretéhez fordul.⁴⁴ Ennek érdekében jött létre a két különböző séma a „faktum – felszólítás” alapformából.

Közös kérésük így hangzik: Izraelnek emlékeznie kell arra, honnan jött, és mit tett vele Isten. Csak ha megmarad e felszabadító emlékezetben, akkor fogja azt tenni, amit Isten elvár tőle. A Deuteronomium *memóriája* tehát sohasem pusztá visszatekintés a múltba, legyen az akár szenvedés-, akár tiszta üdvösségtörténet. Nemcsak közös identitás kötelékébe von *[verbindet]*, hanem a jövőre nézve is kötelező *[verbindlich]*. Nem tettekre való cselekvően megvalósított emlékezés, hanem Istent mutatja meg az ő tetteiben, és ennek következtében cselekvést követel, mégpedig olyant, amilyent a Tóra, ez az egyedülálló szociális társadalmi rend (4,8) határozott meg. Erre a *memóriára* érvényes Franz Rosenzweig tétele: „A megváltás titka az emlékezés”.

Hankovszky Tamás fordítása

⁴⁴ A Deuteronomium felhívása az emlékezésre ezért jelentősen több és más, mint G. von Rad gondolja. Több mint a „szubjektív felidézés sürgetése”, amelyben már „egyfajta erőteljes teológiai individualizmus” tapintható ki – G. von Rad: *Az Ószövetség teológiája. 1. kötet, Izrael történeti hagyományának teológiája*. Budapest, Osiris, 2000, 183.

PÉTER ÉS JAKAB AZ ÚN. „APOSTOLI ZSINATON” JERUZSÁLEMBEN (ApCsel 15)

0. A probléma

A „zsinat rendelkezése arról szólt, hogy az üdvösséghez nem kell feltétlenül körülmetélni lenni. (vö. ApCsel 15,1). Ezt tanították a Júdeából és a Jeruzsálemből való zsidók Antióchiában (ApCsel 15,24)¹. Pál és Barnabás között heves harc bontakozott ki ezzel kapcsolatban. Mivel Júdeában a zsidó-keresztények körülmetélkedésre kényszerítették a porány-keresztényeket², Pál és Barnabás úgy döntött, hogy egyetértésben (ἑταξαν) másokkal, Jeruzsálemben kell menniük a vénekhez. Megérkezésük után elmeséltek mindent, amit Isten velük tett (vö. ApCsel 15,4; vö. 12.³ verssel és 21,19 verssel is).⁴ Mindezt velük α τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν (vö.. ApCsel 15,3) hitben tette (ApCsel 14,27):⁵

14,27: παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν ἀνῆγγελλον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως.

15,3-4: Οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας διήρχοντο τὴν τε Φοινίκην καὶ Σαμάρειαν ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν καὶ ἐποιοῦν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. 4 παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ παρεδέχθησαν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀνῆγγειλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ’ αὐτῶν.

az Isten megelőzte a vitát; ennek ellenére egyes hívő farizeusok Jeruzsálemben azon a véleményen voltak, hogy, a pogányoknak meg kell parancsolni a körülmetélkedést és azt, hogy Mózes törvényét megtartsák (vö. ApCsel 15,5).⁶ Számos vita után Péter felállt (vö. ApCsel 15,7; vö 2. verssel is) és beszédet mondott⁷. Utána felszólalt Jakab is.

¹ vö. JÜRGENS, B. *Zweierlei Anfang*. A pogány-keresztények identitását igazolja Gal 2 és ApCsel 15 (BBB 120; Berlin 1999) 113–114.

² Túlásnak tűnik ezzel igazolni: „the Jerusalem church demanded circumcision”. Vö. MARSHALL, I. H. *Acts of the Apostles*. An Introduction and Commentary (Grand Rapids 1994 Reprinted) 248.

³ „A formula 15,12-ben (ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι’ αὐτῶν) úgy tűnik, a tudósítás legitimációs kijelentése 14,27; 15,4 (ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ’ αὐτῶν) 14,27 (καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως) ezt világítja meg.” Id. WEISS, W. *Zeichen und Wunder*. Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn 1995) 94.

⁴ Lehetséges ezzel „egy új hívő gyakorlatot” bemutatni? így JÜRGENS, B. *Zweierlei*, 115.

⁵ Vö. PANIMOLLE, S. A. *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica*. II. Parola, fede e Spirito (Atti 15,7–9) (Bologna 1977) 122.

⁶ Vö. J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Göttingen 1981) 229.

⁷ Vö.. Lk 21,15: „Jesus will provide a mouth and wisdom”, vö. J. T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts* (Cambridge 1993) 148.

1. Péter beszéde (Csel 15,7–11)

Isten akarata, hogy a pogányok az evangéliumot Péter által is hallgassák és higgyenek. Ezzel a kollégái által kezdeményezett vitát (ApCsel 15,7) berekesztette. Az evangélium szavai Jézus szavai és ebben kell hinniük a pogányoknak is. Ezen Jézusba vetett hit által Isten megtisztította a szívüket. Ezért nem kell körülmetélniük lenniük. A törvény szerepéről beszélnek az alábbiakban a 10–11. versek.

1.1. 10. v.

νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν ὃν οὕτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὕτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;

Mindegyik az Istent akarta „kísértetni” az ellenfelével szemben.⁸

Az Istent kísértők (ApCsel 15,10) igát akartak a tanítványok nyakára tenni. Ezt az igát sem az ősatyák sem „mi” zsidók nem akartuk hordani. Ez vonatkozott a törvényre a körülmetélésre (vö. ApCsel 15,1.5) és a „bűnértelmezésre: Mi zsidók a törvényt valójában nem teljesítettük”⁹. Az atyáink kemény nyakúak voltak, és fülük és szívük ellenált a Szentléleknek (vö. ApCsel 7,51; MTörv 10,16¹⁰). Az angyal parancsára elfogadták a törvényt, de nem tartották meg (vö. ApCsel 7,53; vö. 7,38–39 is).¹¹ Amikor Péter azt mondta, hogy „mi” sem tudtuk elviselni ezt az igát, akkor Lukács először is Jézussal kapcsolatos eseményre akar emlékezni (vö. Lk 5,8).¹²

1.2. 11. v.

ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ’ ὃν τρόπον κἀκεῖνοι.

A probléma ezen vonatkozásában találkozunk a törvény és az üdvösség. Péter zsidó-keresztényeknek adott válasza úgy hangzott, hogy ő és a pogány-keresztények is az Úr Jézus kegyelméből vannak megváltva. Ez azt jelenti, hogy akik az Igét befogadták, azokban ezáltal az Úr Jézus kegyelme fogant meg, ami által az üdvösség működik.

⁸ Vö. O'TOOLE, R. F. „You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God’ (Acts 5,4c)”, *Bib* 76 (1995) 197–198.

⁹ Vö. JERVELL, J. *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1998) 392–393.

¹⁰ Vö. PESCH, R. *Die Apostelgeschichte*. 2. Teilband. Apg 13 – 28 (EKKNT V/2; Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn 1986) 78.

¹¹ Ld. még FINSTERBUSCH, K. „Christologie als Blasphemie: Das Hauptthema der Stephanusperikope in lukanischer Perspektive”, *BN* 92 (1998) 47–50.

¹² Vö. KLEIN, H. „Rechtfertigung aus Glauben als Ergänzung der Rechtfertigung durch das Gesetz”, *Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels* (FS. W. Schrage; Neukirchen–Vluyn 1998) 162–163.

Az Úr Jézus üdvözítő kegyelme egyben Isten üdvözítő kegyelme is (passzív σωθῆναι), amelyben Isten üdvözítő szándéka megnyilvánul. Ez a kegyelem az Úr kegyelme. Jézus az Úr. Ő az üdvösség. Mind a zsidó- mind pedig a pogány-keresztények a kegyelem által és az Úr Jézus által üdvözülnek. Ezért a hit nemcsak „az Úr Jézus által”, hanem bennük is létezik.

Péter és a zsidó-keresztények abban hisznek, hogy ők is hasonló módon (καθ' ὃν τρόπον; vö. ApCsel 27,25) lettek megváltva, mint a pogányok.¹³ Vagyis az evangélium ígéinek meghallása után következő hitben (vö. ApCsel 15,7), vagy a kegyelem igéi által. Ezt az ígét kell befogadniuk, vagyis a hitet azoknak, akik a kegyelemben meghívást kaptak az üdvösségre. Vagyis a kegyelmet a hit előzi meg.¹⁴ Ezen kívül a „a hit ígéje” kifejezéssel nem találkozunk, helyette az „üdvösség ígéje” (vö. ApCsel 13,26) és „kegyelem ígéje” kifejezéseket találjuk.

2. Jakab beszéde

Lukács úgy mutatja be, hogy az Úr testvére, Jakab teljesen egyetért Pál missziós munkájával. Jakab beszédében Simeon kijelentésére hivatkozik Ámosz 9,11k.-et idézve, és ezt említi az ún. apostoli dekrétum is, hogy bár a pogány-keresztényeknek nem kell körülmetélniük, de „tartózkodjanak a pogány isteneknek bemutatott áldozatoktól és a vér evésétől” (ApCsel 15,19).

2.1. Kevert idézet

Itt egy kevert idézetről van szó, amely egyrészt Ámosz 9,11k.-ből mint alapszövegből áll, másrészt türozódik benne Zak 1,16 és Jer 12,15 valamint Iz 45,21k. is.¹⁵ Összevetésünkben az alapszöveget a LXX-ből vettük:

Ámosz 9,11–12: ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀναστήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν καὶ ἀνοικοδομήσω τὰ πεπτωκότα αὐτῆς καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀναστήσω καὶ ἀνοικοδομήσω αὐτὴν καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος ¹² ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτοὺς λέγει κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιῶν ταῦτα	ApCsel 15,16–18: μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν ¹⁷ ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτοῦ λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα ¹⁸ γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος
---	--

¹³ „Maßstab für den Modus der Rettung sind die Heidenchristen.” vö. B. JÜRGENS, *Zweierlei*, 118. vö. 207. is.

¹⁴ Ezzel szemben ld. PRETE, B. „Il popolo che Dio si è scelto negli scritti di Luca”, *L'opera di Luca. Contenuti e Prospettive* (Leumann 1986) 368. Érdekes, hogy az Anm. 40 Martini C. M. idézi: „Ciò che dà salvezza non è dunque l'osservanza della legge, ma la grazia di Gesù risorto, accolta per la fede”, és ApCsel 18,27 pontosan az ellenkezőt állítja.

¹⁵ Vö. J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* (Regensburg 1994) 568.

Nagy hasonlóság fedezhető fel a két idézetben. Leginkább feltűnő ez a 18. versben az ApCsel 15. fejezetében, melyben az alapszöveget bővítették. Különösen a: γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος kifejezésekkel (vö. Iz 45,21?)¹⁶. A ἀπ' αἰῶνος kifejezéssel találkozhatunk Lk 1,70-ben és ApCsel 3,21-ben is. Arról beszél az Isten, hogy amit tett, az mások előtt is ismert. Ez az Ámosz 9,11k.-re utal, hogy amit ő mondott és tett, az mások előtt is ismert.

Ámosz 9,11k. Dávid összeomló (sátráról) hatalmáról beszél. Isten ezt ismét felállítja, hogy azokat, akik az emberek közül Istent keresik és minden népet Isten nevében összegyűjtsön. Isten a pogányokat is egy néppé akarja egyesíteni. (vö. ApCsel 15,14).¹⁷ Dávid felállított sátra Isten nevében egybegyűlt népekkel telik meg. Ez a nép a pogányok. Ugyanezt találjuk a Ter 22,18-ban is. Ott ezt az angyal hirdeti. Az angyal tehát Isten prófétájával azonos (vö. Lk 1,70; ApCsel 3,21), és terve már régóta ismertek (vö. ApCsel 15,18)¹⁸. Tehát mindannak beteljesedéséről van szó (ἀποκαταστασι), amit Isten az angyalán keresztük meghirdetett, hogy Izrael királyságát visszaállítja (vö. ApCsel 1,7). Izrael tehát mindazon népekből fog állni, akiket Isten nevében összegyűjtöttek. Egyetlen nép fogja Izrael Istenét dicsérni.¹⁹

2.2. Klauzula

Az ún. Jakab klauzulát (kigészítést) háromszor találjuk meg az ApCsel-ben, a mostani helyen kívül 15,20-ban, a fejezeten belül pedig a 29.v-ben, valamint 21,25-ben. Miről van szó?

Érdemes összevetni a helyeket:

15,20: ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.

15,29: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράττετε.

21,25: περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἔθνων ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.

Legelőször világos, hogy a népek hitéről van szó: περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἔθνων (vö. ApCsel 21,25; vö. ApCsel 15,19: τοῖς ἀπὸ τῶν ἔθνων ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν és Csel 15,28: ὑμῖν = V. 23: τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ

¹⁶ Iz 45,21-ben ez áll: ἀπ' ἀρχῆς. vö. KILPATRICK, G. D. „Some Quotations in Acts”, *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETL XLVIII; Gembloux/Leuven 1979) 84–86.

¹⁷ Vö. RUCK-SCHRÖDER, A. *Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie* (WMANT 80; Neukirchen-Vluyn 1999) 197–199.

¹⁸ MUSSNER, F. *Apostelgeschichte* (Würzburg 1995) 93. utal a következő szakaszokra: Zsolt 18,50; 117,1; MTörv 32,43; idézi Páltól a Róm 15,9–11-et.

¹⁹ Vö. CARPINELLI, F.G. „Do This as My Memorial’ (Luke 22:19): Lucan Soteriology of Atonement”, *CBQ* 61 (1999) 91.

Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἔθνων). A levélben igen pontosan fogalmaz, az Antióchiában, Szíriában és Ciliciában élő pogány-keresztényekre gondol, melyet mi Gal 1,21-ben találunk, feltehetően azt a gerületet említi, ahol Pál tevékenykedett (ld. még ApCsel 15; 18; 20; 21; 22; 23; 27). Ugyanígy Antióchia (ld. ApCsel 11; 13; 14; 15; 18; Gal 2).

A pogány-keresztényeknek megparancsolják, hogy ne szennyezzék be magukat a pogány istenekkel (vagy pogány áldozati hússal; ld. ApCsel 15,29; 21,25) fajtalansággal, fojtott állatokkal és vérrel. A kérdésünk az: Miért kell ezekről távol tartani magukat?

Jakab így érvelt az ApCsel 15,21-ben: „Mivel (γὰρ) Mózeszt régtől fogva minden városban hirdetik, és a zsinagógában minden szombaton felolvasták”. Tanulhattak a pogányok a zsidóságtól? Vagy a Tórától? Ha így lenne, felesleges volna újra emlékeztetni őket erre. A zsidó- és a pogány-keresztények testvérek voltak (ld. ApCsel 15,28), és rendszeresen együtt étkeztek (ld. Gal 2,12). Ehhez még hozzáfűzzük, hogy, az igehirdetéshez a zsidók között is érvekre volt szükség akkor, amikor azok a zsidók, akik soha nem hallották az evangéliumot, más zsidókat a pogányokkal együtt láttak. Ezért a pogány-keresztényeknek úgy kellett viselkedniük, mint a prozelitáknak. Ez a háttér ennek a klauzulának, melyet mi a Lev 17 – 18-ban találhatunk.²⁰ Úgy vélem, hogy ez az igazi oka annak, hogy ezt a klauzulát hozzáfűzték az előzőhöz. Ezt azért kellett megtartaniuk a pogány-keresztényeknek, hogy megadják a lehetőséget a körülmetélteknek is az evangélium meghallgatására (ld. Gal 2,7–8).

3. Galata 2

Antióchiában voltak pogány-keresztények (τὰ ἔθνη).²¹ Péter velük rendszeresen együtt étkezett (συνησθιεν; kezdetet jelölő imperfektum). Miután Jakab körének tagjai megérkeztek (τινες ἀπὸ Ἰακωβου) Antióchiába, Péter kezdett visszavonulni a pogány-keresztényektől és elkülönült tőlük (ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν)²², mivel félt a körülmetéltektől (τοὺς ἐκ περιτομῆς). Más zsidó-(kereszténye)k (οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι) és Barnabás is úgy viselkedett, mint Péter.

Pál véleménye szerint ez a magatartás az evangélium igazsága ellen van (ld. Gal 2,5.14), és arra kényszeríti a pogány-keresztényeket, hogy „judaizálódjanak”. Miben áll az evangélium igazsága? Vizsgáljuk meg közelebbről, miről is beszél a Galata levél:

2,4–5: διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν, οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴχαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς.

²⁰ Vö. SCHNELLE, U. *Paulus. Leben und Denken* (New York–Berlin 2003) 121–122.

²¹ Vö. MUSSNER, F. *Der Galaterbrief* (HTKNT IX; Freiburg–Basel–Wien 1974) 138 Anm. 18. F. MUSSNER, *Apostelgeschichte*, 68.

²² Ingressive Imperfekte. Vö. ZERWICK, M. *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Romae ²1960) 418.

2,14: ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀληθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν παντῶν· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπαρχῶν ἔθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζητῇς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαίζειν.

Az evangélium igazsága arról beszél, hogy a pogányok anélkül lesznek keresztények, hogy előbb prozeliták lettek volna. Bár egyetlen igazság és egyetlen evangélium létezik, azonban kétféleképpen hidetik, ti. a zsidóknak és a pogányoknak (ld. Gal 1,6–7; 2,7).²³ Mitől félt Péter? A körülmetéltektől, vagyis a zsidóktól. A zsidó-keresztényektől vagy a zsidóktól?

A zsidó-keresztények és a pogány-keresztények vele együtt ettek. Jakab köréhez azonban csak körülmetéltek tartoztak. Az ő megérkezésük után kezdett el Péter félni. Ő is a körülmetéltek apostola volt (ld. Gal 2,8–9), mint Jakab és János:

Gal 2,8: ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη,

Gal 2,9: καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεισάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.

Hogyan félhet Péter a körülmetéltektől, akiknek Istene neki az erőt adta az apostoli szolgálathoz? Ha velük szemben győzni akar, akkor egyértelműen kell viselkednie. Talán attól, ha őt a pogány-keresztényekkel látják egy asztalnál étkezni, akkor kevésbé fogják őt meghallgatni. Mindazokat, akik Jakab köréből ismerték Pétert, apostoli szolgálata a zsidó-keresztényekre emlékezteti. Mivel azonban Péter bizonyos értelemben a pogányok között élt (ἔθνικῶς; Gal 2,14), szükségszerű volt, hogy „apostoli szolgálata” a körülmetéltek között konfliktust idézzon elő.

Pál ezt a viselkedést nem fogadta el. Pál Jeruzsálemben előterjesztette a maga evangéliumát, amit a pogányoknak hirdetett (ld. Gal 2,2). Ő a pogányok apostolaként tevékenykedett (ld. Gal 2,7–9). A tevékenységét igazolták. Az evangélium mind a körülmetélteknek mind a pogányoknak szól. Miért ez a tapintat a körülmetéltek iránt?

²³ Vö. VANHOYE A. „La définition de l'autre évangile' en Ga 1,6–7”, *Bib* 83 (2002) 397: „Ajoutons ensuite qu'en conséquence, le texte de Paul n'exprime pas l'idée que l'autre évangile n'existe pas et encore moins qu'il n'y a pas deux sortes d'évangile. Loin de déclarer en Ga 1,6–7 qu'il ne peut y avoir deux formes légitimes de l'unique évangile, Paul qualifie de subversion de l'évangile du Christ la position des judaïsants qui voulaient précisément imposer à tous, aux païens comme aux Juifs, la même forme d'évangile. Dans la Lettre aux Galates, Paul défend dès le début sa façon particulière d'annoncer l'évangile aux païens; il s'oppose fermement à ce que les chrétiens venus des nations païennes soient contraints de s'assimiler aux Israélites. La mort et la résurrection du Christ les a libérés de cette exigence.”

Az érvelése azzal kezdődött, hogy ő és Péter φουσι(!) Ἰουδαῖοι (ld. Gal 2,15).²⁴ Mint született zsidónak, önmagát a hiten és Jézus Krisztuson keresztül kell értékelnie, és nem a törvény tettei alapján (ld. Gal 2,16). Mindenféle kényszer a pogányok „judaizálására” a körülmetéltek kedvéért az evangélium igazsága ellen hat. Ez egybecseng az ApCsel 21,25-tel. Pál, úgy tűnik, nem használja a klauzulát. Ugyanakkor Lukács maga írja, hogy a klauzulát elfogadják a pogány-keresztények Antióchiában, Szíriában és Ciliciában (ld. ApCsel 15,22; 16,4). Az ApCsel 21,25 szerint Jakab is erre emlékezteti Pált. A klauzulára való figyelmeztetéssel, melyet a pogány-keresztények is megtartanak, Jakab a zsidók közötti igehirdetést védelmezi. Jakab a zsidók közötti hívőket említi (ld. ApCsel 21,20). Ezek a zsidó-keresztények buzgók voltak a törvény megvallásában. A zsidó-keresztények között, akik Páltól tanultak, a Mózeshez hű irányzat és a pogányok között élők közt szakadás támadt (ld. ApCsel 21,21). Pál számára a Jézusban való hit a meghatározó (ld. ApCsel 13,38–39). A zsidók közötti siker miatt viszont ez volt a kíváncsabb (ld. ApCsel 13,5.14.43; 14,1; 17,1.10.17; 18,4.7.19.26; 19,8). Pál elmondta mindazt, amit az Isten általa a pogányok között véghezvitt (ld. ApCsel 21,19; 15,12; 14,27 is). Tehát vegyes keresztény közösségekről van szó. A klauzulának tehát az volt a szerepe, hogy a pogány-keresztények hátrányát a zsidók közötti igehirdetésben ellensúlyozza. Pál ezt a zsidók közötti igehirdetésben egészen Rómáig mindig hangsúlyozta (ld. ApCsel 28,17–28). Végülis ezt a nézetet vallotta Jakab is.

4. Zárlat

Az Istent kísértők Csel 15,10-ben egy igát akartak a tanítványok vállára helyezni. Ezt az igát sem az atyák, sem „mi zsidók” nem tudtuk elviselni. Itt a körülmetélésről és a törvényről van szó (ld. ApCsel 15,1.5). Minden istenkísértés ellenére igaz, hogy Isten Jézus Krisztus által, Péter (és Pál) igehirdetésével a pogányokat is feltétel nélkül az egyház tagjává tette.

Ezzel Jakab is egyetértett. ám 9,11k. Dávid összeomló sátráról beszélt. Isten fogja ezt újra felállítani, más Istent kereső emberekkel és népekkel, akiket az Isten nevében gyűjtöttek össze. Isten a pogányokból is egyetlen népet akar formálni, akik az ő nevében győznek (ld. ApCsel 15,14). A felállított Dávid-sátor népe az Isten nevében összegyűlt népből áll. Ebbe a népbe a pogányok is beletartoznak. Ha a zsidók a többi zsidót e világhoz tartozónak tartották volna, akkor sohasem halották volna meg az evangéliumot. Ezért a zsidó-keresztényeket prozelitákként kell kezelniük. Erre vonatkozik a klauzula, melyet Lev 17–18-ban találunk. Ez egyben a Gal 2-vel is egybecseng. Ha Péter a zsidókat

²⁴ Vö. még ALETTI, J.-N. „Galates 1 – 2. Quelle fonction et quelle démonstration?”, *Bib* 86 (2005) 322. „Il y a été montré (a) que Ga 1,11–2,21 forme bien une argumentation unifiée, (b) dont Ga 1,11–12 est la *propositio*, (c) que Ga 2,14b–21 est un minidiscours portant l’argumentation à son acmé, et (d) que Ga 2,16 reprend les termes de l’Évangile de Paul tel qu’il fut reconnu à Jérusalem, (e) qu’il a en outre une double fonction rhétorique, à l’intérieur du mini-discours, mais aussi pour l’argumentation subséquente, Ga 3–4, dont il énonce les idées maîtresses, celles qui vont être prouvées scripturairement.”

meg akarja győzni, akkor határozottan és egyértelműen kell viselkednie. Ha őt a pogány- (keresztényekkel) látják egy asztalnál étkezni, akkor aligha hallgatják meg. Mindazok, akik Jakab köréből jöttek, azokat Péter szolgálata a körülmetéltek közötti szolgálatra emlékeztette (ld. Gal 2,7–9). Mivel azonban Péter a pogányok között élt (ἔθνικῶς; Gal 2,14), konfliktusba került „apostoli szolgálata” az evangéliummal. Pál ellentmond Péternek, mivel nem az evangélium igazsága szerint viselkedik. Ez az igazság megköveteli Krisztus üdvösségszerző halálnak minden feltétel nélküli elfogadását és hatékonyságát minden feltétel nélküli megigazulásra.²⁵ Alapvetően Péternek is ez az álláspontja (ld. Gal 2,11; ApCsel 15,10–11). Péternek kevés sikere volt a zsidók között, ennek ellenére ment hozzájuk (ld. 1Kor 9,20), de ezért nem kerülhet szembe az igazsággal. Ezért ítelték el őt (ld. ApCsel 21,18–26).

Fordította: Benyik György

²⁵ Vö. VANHOYE, A. *Lettera ai Galati*. Nuova versione, introduzione e commento (Milano 2000) 58.

JÉZUS VISZONYA A TÖRVÉNYHEZ A MT 5,17–19 SZERINT

I. A Mt 5,17–19 a hegyi beszéd szűkebb kontextusában

Máté hegyi beszédének figyelmes olvasói számára rögtön feltűnik, hogy a viszonylag rövid Mt 5,17–19 perikópának aránytalanul sok figyelmet és helyet szentelnek az evangélium kommentárjaiban. Ez egyrészt a szakasz jelentőségét, másrészt komplexitását és sokrétűségét jelzi. Ugyanerről tanúskodik az a nehezen áttekinthető szakirodalom is, amely Jézusnak a törvényhez való viszonyával foglalkozik. Számos egzegéta szerint a Mt 5,17–19 szakaszra a hegyi beszéd teológiájának, különösen pedig etikai mondanivalójának programjaként kell tekintenünk.¹ Mások a 17. versben látják „a hermeneutikai kulcsot a rákövetkező szakaszhoz (18–48. v.)”,² amely az evangéliumok legszembetűnőbb és a keresztény etikához legközvetlenebbül kötődő része.

Mindezek ellenére, vagy éppen ezért, ebben a szövegrészben még mindig sok minden vitatott. Így már maga a görög eredeti fordítása is. Nincs egyetértés arról, vajon a 17. versben az η kötőszó konjunktív vagy diszjunktív értelmű-e. Ettől függ viszont, hogy így kell-e olvasnunk: „a törvény és a próféták” vagy esetleg így: „a törvény vagy a próféták”. Nagymértékben összefügg ezzel egy másik kérdés is. Mire vonatkoznak Jézusnak a törvény megszüntetésére, illetve beteljesítésére vonatkozó szavai: pusztán a morális törvényre, mint a gyakorlati élet kötelező normájára, vagy az Ószövetség prófétai ígéreteire is?

Ugyanígy vitatott a két aoristban álló ige a καταλυσαι (megszüntetni) és a πληρῶσαι (beteljesíteni) interpretációja is. Azáltal valósul meg a törvény e megszüntetése, hogy Jézus egyes előírásait nem tartja meg, vagy tanítása által érvényteleníti? Hasonlóképpen kérdéses, milyen módon tölti be Jézus a törvényt? Úgy, hogy tudatosan aláveti magát a törvénynek, vagy úgy, hogy mértékadó interpretációjával feltárja annak tulajdonképpeni

¹ H. D. BETZ, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985, 36. úgy véli, az 5,17 versnek «programadó jellege» van; G. BORNKAMM, *Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis*, in: G. BORNKAMM, *Geschichte und Glaube. Gesammelte Aufsätze* Bd. IV, München 1971, 73. a Mt 5,17–20 szakaszt «a hegyi beszéd szembeállító mondatainak programadó bevezetésének» tartja; P. STUHLMACHER, *Das Gesetz als Thema biblischer Theologie*, in: P. STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 153. a Mt 5,17–20 verseket «programadó kompozíciónak» nevezi; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, 29. a perikópát így minősíti: «programmatic statements»; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1) Zürich 1992, 227. úgy véli, a Mt 5,17–20 «a hegyi beszéd fő részét vezeti be». Hasonlóan foglalt állást E. SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71), Stuttgart 1974, 47.

² I. BROER, *Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des evangelisten Matthäus* (SBS 98), Stuttgart 1980, 73.; W. EGGER, *Handlungsorientierte Auslegung der Antithesen Mt 5,21–48*, in: K. KERTELGE (Hg.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), Freiburg–Basel–Wien 1984, 119–144, 122. a szembeállításokban is «a hermeneutikai kulcsot» látja.

értelmét? Szorosan összefügg mindezzel a perikópa és a rákövetkező antitézisek viszonya: valóban egyfajta bevezetést nyújtanak ezek a versek az antitézisek gondolatmenetéhez, vagy értelmezésükkor inkább az antitézisekből és Jézus mértékadó tanításából kell kiindulni, ahogyan ez gyakran történik is.

Még ha fel is tételezzük, hogy a 17. versben Jézusnak a törvényhez való pozitív viszonyulását kell látni, azzal sem oldunk meg minden, ezzel a szöveggel összefüggő kérdést. Hogyan értsük például az 5,17 törvényről szóló meghatározó kijelentése után a 18. verset, amelyben hirtelen ismét jelentőséget nyernek a legkisebb betűk (ιωτα) is és minden vessző (κεφαλαί)? Innen viszont a hagyományra és a szerkesztésre vonatkozó kérdésekhez jutunk. Valóban Jézus saját szavairól van itt szó, vagy az evangélista szerkesztői tevékenységének eredményéről? Amennyiben a második lehetőség mellett döntünk, magától adódik a kérdés, amely Máté közösségének a törvényhez való viszonyára vonatkozik.

A 18. vers helyes értelme nagymértékben függ a két apokaliptikus csengésű kifejezés jelentésétől: „amíg az ég és a föld el nem múlik” és „amíg az egész be nem teljesedik”. Az értelmezésnél a 19. verset is figyelembe kell venni, amely újra a legkisebb parancsokat veszi védelmébe. Ebben az összefüggésben a lehető legnagyobb jelentősége van a λω ige pontos jelentésének. Pusztán Jézus egyes parancsokba ütköző tetteire kell itt gondolni, amelyek abból következtek, hogy Jézus szabadon viszonyult a törvényhez, vagy a szó teljes értelmében vett „megszüntetésről” van szó, amit a törvénnyel összeegyeztethetetlen jézusi tanítás közvetlen következményeként foghatnánk fel?

U. Lutznak igaza van, amikor úgy véli, hogy „ezek az evangélium legnehezebb versei közé tartoznak”.³ A kutatás története világosan mutatja, hogy amikor az egyik vagy a másik lehetőség mellett döntött, sok egzegéta az antitézisek erős befolyása alatt állt, vagy kritikátlanul a Máté evangéliumban jelen levő törvényellenesség hipotézisével élt. Ezért fontosnak tűnik, hogy a Mt 5,17–19 kis egységét lehetőség szerint önmagában vizsgáljuk, anélkül, hogy azonnal egybeolvasnánk az antitézisekkel. Két szempont látszik ezzel kapcsolatban jelentősnek. Először is az az újabban gyakran feltételezett befolyás, amit a hellenista retorika gyakorolt a hegyi beszéd kisebb szövegegységeinek kompozíciójára. Másodszor fontos meghatározni a hagyomány és a szerkesztői tevékenység pontos viszonyát.

2. A kompozíció, a hagyomány és a szerkesztés kérdései a Mt 5,17–19-ben

A hegyi beszéd mai irodalmi formájának kialakulását Máté evangélista irodalmi és teológiai képességeinek köszönhetjük, amelyekkel Jézus egyes mondásait (Logia) nagyobb egységekké formálta. Mátét minden valószínűség szerint nemcsak teológiai szem-

³ U. LUTZ, *Das Evangelium nach Matthäus* 1, 230.

pontok vezették, hanem az a szándék is, hogy intelmeket⁴ fogalmazzon meg közösségének konkrét problémáival kapcsolatban. Ezért kikerülhetetlenül felvetődik a hagyományra és a szerkesztői tevékenységre vonatkozó kérdés. Egészen pontosan az, hogy melyik szavak származnak közvetlenül Jézustól, és melyek azok, amelyek mai formájukban a húsvéti tapasztalat fényében és a zsidósággal való állandó konfrontáció közepette formálódó közösségi teológia alkotásai, vagy esetleg azon mély teológiai reflexió gyümölcseinek tekinthetők, amely a mátéi közösség kialakulását kísérte annak zsidó-keresztény gyökereitől addig a világra való nyitottságig, amelyre az evangélium megfogalmazásának idejére szert tett.

Máté evangéliuma ugyanis a hagyomány és a szerkesztés szempontjából komplex szövegnek bizonyul. Egy olyan zsidó-keresztény közösség rajzolódik ki benne, amely kezdetben ahhoz az ősibb hagyományhoz volt hűséges, amely szerint Jézus „csak Izrael házának elveszett juhaihoz” érzett küldetést (vö. Mt 10,5sk; 15,24), miközben az evangélium keletkezésének idején ugyanilyen hűséggel hangsúlyozta a Feltámadott szavait, amelyek a közösséget minden néphez küldik (vö. Mt 28,16–20). Ezzel kapcsolatban nem kerülhető meg magának az evangélistának a szerepe sem. Mindig érdekes rákérdezni, hogy Máté a hagyománynak abból a gazdagságából, amely rendelkezésére állt, Jézusnak miért éppen ezeket a szavait választotta ki, mit akart elérni ezek nagyobb egységekké való szerkesztésével, és hogy saját betoldásaival beavatkozott-e a hagyományból átvett szövegekbe.

A Mt 5,17–19 kicsiny szövegegységével kapcsolatban mindezeket a kérdéseket fokozott figyelemmel kell végiggondolni, már csak azért is, mert ez a perikopa nagyon különböző logionokból⁵ épül föl. Olyan mértékben különbözőekből, hogy első ránézésre még ellent is mondanak egymásnak. Hiszen míg az 5,17 nyomán az az érzésünk, hogy Jézus a törvények egyedül helyes és végérvényes értelmét adta meg, és az 5,20 még azt is sugallja, hogy ez az értelem a rákövetkező antitézisekből (5,21–48) olvasható ki, addig a 18. és 19. versek azt a benyomást keltik, mintha az evangélista számára továbbra is fontosak volnának nemcsak az egyes parancsok, de még a legkisebb vesszők is.

Kétségtelen, hogy „a 18. és a 19. versek pontosítják az 5,17 jelentését”,⁶ ám e versek kazuisztikus felhangjuk folytán Jézusnak az 5,17-ben kifejeződő, a törvénnyel szembeni alapviszonyát sokszorosán átláthatatlanná teszik. U. Wilckens feltételezi, hogy „az 5,18 Jézusnak a tanítványok oktatása közben elhangzott szavait őrzi, amelyekkel autoritásának teljes súlyával (»bizony mondom nektek») és tudatosan kiélezett formában utasította

⁴ Vö. D. ZELLER, *Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5–7) und der hellenistische Gesetzgeber*, in: L. SCHENKE (szerk.), *Studien zum Matthäusevangelium* (Fs. W. Pesch), Stuttgart 1988, 301–317, 303. (12. jegyzet) az 5, 17 «ne gondoljátok» kifejezése alapján úgy gondolja, hogy «ezt a perikopát eleve a parainézis szándékával fogalmazták, amit azután az 5,20 még megerősít.» Arra is emlékeztet, hogy az újabb kutatások egyre inkább szakítanak azzal a nézettel, miszerint a mátéi közösségben alapvető ellentétek uralkodtak volna; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HthKNT I/1), Freiburg-Basel-Wien 1986, 138. szintén e versek parainézis jellegét hangsúlyozza.

⁵ Vö. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* 1, 141: «Már az egyes logionok heterogén mivolta felkelti a gyanút, hogy csak az evangélista volt az, aki szövegünket összeállította.»

⁶ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* 1, 236.; U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluy 2002, 286.: «világos, hogy az 5,18–19 a mondások 5,17–19 versekben olvasható kompozíciójában az 5,17 konkretizáló magyarázatát adja».

vissza az írástudók ahhoz hasonló vádját, ami az 5,17-ből olvasható ki, hogy tudniillik megszünteti a Tórát”.⁷ Azt is hangsúlyozni kell, hogy itt nem valami kivételes szituációról van szó, hiszen „az a kép, amelyet a szinoptikus evangéliumok Jézusnak a Tórához való viszonyáról megrajzolnak, a legkevésbé sem harmonikus és egységes.”⁸

Az 5,17 szerint, amelynek az Újszövetségben sehol nincsenek párhuzamai, Jézus a törvény végérvényes és teljes „értelmezését” adja, míg az 5,18 azt sugallja, hogy Máté minden egyes parancsot érvényben kíván tartani, méghozzá annak betű szerinti értelmében. Ugyanakkor viszont Máté máshol arra enged következtetni, hogy Isten országa teljes mértékben megszüntette a Tórát, amennyiben a helyére lépett (vö. Mt 11,12sk.). Hogyan lehet ezt a nyilvánvaló feszültséget feloldani? Az első benyomással ellentétben ezek a megnyilatkozások nem kibékíthetetlen szembenállást jelenítenek meg, hanem „különböző hagyományrétegekben őrzik a Tórára vonatkozó, egymástól különböző őskeresztény reflexiókat, és aligha vonhatók le belőlük közvetlen következtetések Jézusnak a Tórához való viszonyára vonatkozóan.”⁹ Így nem marad számunkra más lehetőség, mint hogy ezeken a különböző hagyományrétegeken keresztül keressünk utat Jézusnak a törvényről alkotott tényleges véleményéhez.

Miután hosszú éveken át foglalkozott a hegyi beszéddel, Hans Dieter Betz arra a megállapításra jutott, hogy az egész beszéd egy Máté evangélistánál korábbi zsidó-keresztény szerkesztőnek köszönhető, aki Jézus egyes logionjaiból már az evangélista munkáját megelőzően a keresztény hit átfogó vázlatát alkotta meg. Olyasvalakire kell gondolni, „akit kitüntet az, hogy közvetlenül a történeti Jézus tanításából meríthetett, és egyúttal alternatívát kínál a pogány-kereszténységgel szemben, ahogyan az számunkra Pál leveleiből és az evangéliumi iratokból ismert, nem is beszélve az Újszövetség még későbbi könyveiről.”¹⁰ P. Stuhlmacher feltételezi, hogy „a Mt 5,18sk. egy a Máté evangélium szándékaival eredetileg össze nem illő, áthagyományozott rigorózus tanítás (amelyben történetileg nem Jézus hangja hallatszik, inkább egy olyan korai keresztény törvénytisztelőt, amelyet a »hamis testvérek« képviseltek).” Máté azért használta fel, „mert evangéliumát két irányban is meg kellett védenie: a törvényellenességnak vele és más őskeresztény közösségekkel szemben a zsinagóga részéről megfogalmazott vádjá ellen, és ugyanakkor a törvényektől való keresztény elfordulással szemben, amely a páli teológia következtében jelenhetett meg.”¹¹

Amennyiben az evangélista valóban átvette és egybekapcsolta az áthagyományozott tanítás két ennyire különböző tételét, akkor ez amellet szól, hogy a hagyomány mindkét

⁷ U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/1*, 286.

⁸ H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesheerrschaft. Eine Skizze* (SBS 111), Stuttgart 1983, 94.; G. BORNKAMM, *Wandlungen*, 74. a Mt 5,17–20 versekben nyilvánulni látja «a törvény különböző felfogásainak egész sorát, amelyek nemcsak a korai egyház Jézusra vonatkozó hagyományáról adnak képet Máté idejében, hanem alapot adnak az ószövetségi és a zsidó hagyományra irányuló kérdésekhez is.»

⁹ H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft*, 95. Merklein úgy véli, «jobb esetben is csak a Lk 16,16 és párhuzamai lehet (alapformájában) autentikus.»; H. FRANKEMÖLLE, *Die sogenannten Antithesen des Matthäus (Mt 5,21ff). Hebt Matthäus das 'Alte' Testament auf?*, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.), *Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch*, Paderborn 1994, 61–92, 82. úgy véli, «nem magával a Tórával, hanem annak bizonyos értelmezéseivel száll szembe Máté, anélkül, hogy valamennyit mint farizeusi magyarázatot mutatná be.»

¹⁰ H. D. BETZ, *Studien*, VII.

¹¹ P. STUHLMACHER, *Das Gesetz*, 153.

rétege fontos volt a számára, mert mindkettő egy olyan vitáról tanúskodik, amely a Tóra jelentőségéről közössége és a kortárs zsidóság között zajlott le, de ugyanígy magán a közösségen belül jelen levő áramlatok között is. I. Broer rámutat, „hogy a négy mondat mindegyike valamilyen módon kitüntetett, olyannyira, hogy elsőre egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy tulajdonképpen melyik versre is esik a fő hangsúly”.¹² Mindegyikben van ugyanis valami, amitől kitüntetett, és ami a perikopa helyes megértése szempontjából különös jelentőséggel bír. A 17. vers azoknak a fontos mondatoknak a sorába tartozik, amelyekben az ἦλθον („jöttem”) szerepel, és amelyek nagy jelentőségűek Máté krisztológiája szempontjából. A 18. verset az ünnepélyes αὐτῇ („bizony mondom nektek”) vezeti be, ami arra mutat, hogy Jézus fontos mondásáról van szó. A 19. vers viszont azért nyer jelentőséget, mert közvetlenül összehasonlítja azokat, akik a törvény parancsait megtartják, és azokat, akik nem.

3. A Mt 5,17–19 irodalmi–teológiai sajátosságai

H. D. Betz a 17. vers párbeszédszerű felütésére („Ne gondoljátok...” (μη νομίστε)) hívja fel a figyelmet, és „bonyolult irodalmi formát”¹³ lát benne, amelynek oka kell, hogy legyen. Mindenekelőtt azt mondhatjuk, hogy a háttérben az evangélista valamilyen kommunikációs célja húzódik meg. Evangéliumában nemcsak egyszerűen egymás után sorakoztatja Jézus egyes szavait, hanem az olvasókkal való kommunikáció során egy meghatározott célt követ, először is a hegyi beszéd szintjén, de az egész evangélium szintjén is. Persze nem szabad elfelejteni, hogy minden forrás (hagyomány), amelyeket az evangélista felhasznál, maga is ilyen kommunikációs szándékkal rendelkezett, ezért „az evangélista és az egyes perikopa kommunikációs szándékainak – legalábbis a keletkezés folyamatában jelen levő – kölcsönös függéséből kell kiindulni.”¹⁴

Ebben az összefüggésben különösen fontos kérdésként merül fel a hegyi beszéd elején álló boldogságmondások státusza és szerepe. Milyen célja lehetett az evangélistának egy ilyen jelentős beszéd elejére állított teljességgel atipikus szöveggel? Ha abból indulunk ki, hogy a hegyi beszéd parainézisként megfogalmazott és a közösség konkrét életére vonatkoztatott tanítás, akkor a boldogságmondások valóban idegenszerűnek tűnnek, mivel ezek teljesen más típusú szöveget testesítenek meg. Másfelől viszont egy ennyire végiggondolt egységben, mint amilyen a hegyi beszéd, a boldogságoknak fontos szerepe és értelme kell legyen.

Az újabb kutatások egyre gyakrabban mutatnak rá arra, hogy a hellenista retorika és etika hatást gyakorolhatott a hegyi beszéd tartalmi elemeinek kiválasztására, de ugyanúgy irodalmi formájára is. H. D. Betz úgy véli, a hegyi beszéd kialakítása Epiktétos példáját követi. Epiktétos ugyanis a filozófiai és etikai gondolatokat a praktikus tapasztalattal

¹² I. BROER, *Freiheit*, 66.

¹³ H. D. BETZ, *Studien*, 36.

¹⁴ I. BROER, *Freiheit*, 65.

fűzte egybe, és olvasói számára a „gyakorlat” (ασκησις) egy fajtájaként kínálta.¹⁵ E gyakorlatnak hármast kellett elérnie: „a jóra és a rosszra vonatkozó filozófiai tanításokat”, „a szükségszerű princípiumokat”, „filozófiai szentenciákat”.¹⁶

E tartalmi párhuzamok mellett Epiktétosz *Kézikönyvecskéje* és a hegyi beszéd irodalmi műfajuk tekintetében is feltűnő hasonlóságot mutatnak. Az Epiktétosz alapvető filozófiai tanítását tartalmazó mű azon mondásoknak a válogatása, „amelyek filozófiája szempontjából a legfontosabbnak és a leglényegibbnek számítottak, és amelyek hallgatóira a legnagyobb hatást gyakorolták.”¹⁷ Hasonlóképpen a hegyi beszéd is felfogható a tanítványok erkölcsi életére vonatkozó legfontosabb jézusi tanítások összefoglalásaként, amelyet az a céllal állítottak össze, hogy Jézust és tanítását megóvják a törvény eltörlését sugalló rosszindulatú interpretációtól.

F. Zeilinger kiváltképp azzal a kérdéssel foglalkozott, „hogya a retorika formális szabályai mennyire játszottak közre, legalább áttételes módon, a hegyi beszéd szerkezetének kialakításában, tekintve, hogy a hellenista diaszpórában a művelt zsidó(-keresztények) számára a retorika alapjai nem voltak ismeretlenek.”¹⁸ Úgy találta, hogy a hegyi beszéd egésze négy részre oszlik. *Prológos* (5,3–12); *beszédkezdet* (5,13–20); *corpus* (5,21–7,12); a *beszéd lezárása* (7,13–27). Ha nem számítjuk az első részt, a prológot, akkor ez a felosztás megfelel egy ókori beszédnek, amelynek alapszerkezetét „lényegében a *proömium* (*narratio*), az *argumentatio*, és a *peroratio* alkotja”¹⁹ A Mt 5,13–20 kis egysége annak ellenére, hogy nagyon különböző mondásokból szerkesztették, jól átgondolt és magában is kerek egész szövegegységnek hat, amely a hegyi beszéd összefüggésében a *proömium* vagy *exordium* szerepét tölti be. Zeilinger szerint egy beszéd *proömium*ának retorikai funkciója, „hogya a hallgatóság figyelmét és jóindulatát megnyerje; hogya önmagát pozitív színben feltüntetve a beszélő eloszlassa a gyanút, hogya nem méltó a meghallgatásra; hogya a tényleges vagy elképzelt ellenfelet már a kezdet kezdetén leszerelje; és hogya a fő témát megadja.”²⁰

Máté szövege tökéletesen megfelel ezeknek a feladatoknak. Első részében (5,13–16) a hallgatóságot a föld sójának, a világ világosságának és hegyre épült városnak mondja, ami „nemcsak egyfajta *captatio benevolentiae*, hanem e minősítések és a belőlük fakadó következmények a beszéd témája iránt is felkeltik az érdeklődést.”²¹ A második részben (5,17–19) Jézus első személyben beszél önmagáról és feladatáról, ami nem más, mint beteljesíteni, nem pedig érvényteleníteni a törvényt, ezzel pedig minden lehetséges gyanúsítást visszautasít. Azért követel a tanítványoktól olyan igazságosságot, amely messze felülmúlja az írástudókét és a farizeusokét (5,20), mert maga is azért jött, hogya egészen beteljesítse az igazságosságot (Mt 3,15).

¹⁵ Vö. H. D. BETZ, *Studien*, 7.

¹⁶ Im. 8.

¹⁷ Im. 10.

¹⁸ F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur 'Bergpredigt' Matthäus 5 – 7*, Stuttgart 2002, 20. Vö. H.-J. VENETZ nagyon elismerő recenzióját, aki Zeilinger megfigyeléseinek jelentőségét különösképpen kiemeli a retorika szerepéről a hegyi beszéddel kapcsolatban. in: BZ NF 47, 2/2003, 297.

¹⁹ F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 20.

²⁰ Im. 21.

²¹ Im. 21.

A hegyi beszédben egy olyan kitűnő zsidó-keresztény gyökerű teológus nyilatkozik meg, aki az Ószövetség alapos ismerete mellett jól kezeli a hellenista retorika irodalmi technikáját, és aki képes e kettőt eredményesen összekapcsolni és olyan meggyőző beszédet alkotni, amelyben közössége mindvégig Jézus „tanításával” szembesül, és minden lehetséges kérdésre választ kap. Hegyi beszédével, amelyben valószínűleg mind az Ószövetséget, mind a hellenista retorikát hozzá hasonlóan ismerő antiochiai hellenista zsidó-keresztényekhez szól, olyan művet hozott létre, amelyről „nemcsak tartalmi szempontból mondható, hogy Izrael és a bontakozó egyház szent iratainak talaján valósággal az »Úr tanításának« teljességét nyújtja, hanem formailag is egy kis irodalmi remekműnek bizonyul, amely új és meggyőző egészet alkot azokból a hagyományokból és forrásokból, amelyekből merít.”²²

4. A törvény és (vagy) a próféták (5,17)

Vannak olyan szerzők, akik grammatikai megfontolásokra²³ hivatkoznak, és a 17. versben álló h kötőszót nem konjunktív „és”, hanem diszjunktív „vagy” értelemben olvassák. Joggal teszi fel a kérdést I. Broer, hogy ezt a nyelvtanilag lehetséges „vagy”-ot nem az evangélium „egy meghatározott szándékából”²⁴ kell-e magyarázni, mégpedig abból, hogy az Újszövetségben gyakorta az Ószövetség egészét jelölni hivatott ’a törvény és a próféták’ kifejezéssel szemben itt mindegyik egység önmagában is hangsúlyt kíván, hogy ily módon a törvény esetében is jobban kifejezésre jusson annak »prófétikus« dimenziója.²⁵ E. Schweizer úgy véli, itt „vagy” szerepel, „mert tagadás előzi meg”, és emlékeztet arra, hogy a „prófétákat” a zsidóság a „törvény” értelmezőinek tekintette, és ebből kiindulva nem belátható, miért említené Jézus a törvény mellett a prófétákat is. Ez „csak azzal magyarázható, hogy egy üdvtörténeti szálát lát, amely a prófétáktól Jézusig húzódik. A ’beteljesítés’ tehát ugyanolyan értelmű itt, mint az 1,22 versben és máshol, ahol ószövetségi idézetek bevezetésében szerepel: Jézusban megvalósul az, amit a törvény és a próféták még csak előre hirdettek.”²⁶

Ha feltételezzük, hogy valóban ez volt Máté szándéka, és ezért egészítette ki az eredeti törvény (Tóra) kifejezést „a prófétákkal”, nem könnyű felfogni, miért van az, hogy már a következő 18. versben csak a törvényről beszél. Másrészt ez nem jelenti azt, „hogy a prófétáknak a 17. versben való említése felesleges vagy pusztán formális volna, inkább azt, hogy ’a törvény és a próféták’ kifejezésnek olyan jelentést kell hordoznia, ami

²² Im. 27.

²³ F. BLASS–A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1943, § 445.

²⁴ I. BROER, *Freiheit*, 29.

²⁵ Így gondolja például A. SAND, *Das Gesetz und die propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus* (BU 11) Regensburg 1974, 185.

²⁶ E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen 1976, 63; Hasonlóképpen nyilatkozik H. MERKLEIN, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, Stuttgart 1995, 92.: »az, hogy Máté a 17. versben a törvény mellett a prófétákat is említi, azt mutatja, hogy Jézus törvényértelmezését üdvtörténeti kontextusban szemléli. Ennyiben azt mondhatnánk, Máté számára Jézus az eszkatologikus Mózes».

már egyedül a 'törvényről' is állítható.²⁷ Ugyanezt erősíti meg az a megfigyelés, hogy Máté „bizonyos 'maximákat'” fogalmaz meg az evangéliumában, amelyeknek egyszer „a törvény és a próféták” (7,12; 22,37–40), máskor csak „a törvény” (23,23) a hivatkozási alapja, és olyanok is vannak, amelyeket „a próféták” szavaként idéz (9,13; 12,7).²⁸ Ebből csak arra következtethetünk, hogy mindannyiszor az egész Ószövetség mint oszthatatlan egység tekintélyére hivatkozik.

A 17. vers és az a megfogalmazás, hogy „ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt és a prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem beteljesíteni”, egy új témát vezet be, „hogyan innentől az 5. fejezet végéig erről legyen szó. Ez a téma pedig a törvénnyel, az ószövetségi üdvrenddel kapcsolatos állásfoglalás.”²⁹ Míg korábban a „ne gondoljátok” kifejezést olykor polemikus értelemben fogták fel,³⁰ a mai szerzők inkább retorikai fordulatként és az evangélista elvi kijelentéseként tekintenek rá.³¹ Ennek a mondatnak az is jelentőséget kölcsönöz, hogy Jézus jöveteléről (ἡλθον) beszél. Máté evangéliumában további három ilyen mondatot találunk, és mindhárom fontos krisztológiai kontextusba ágyazódik, ráadásul mindegyik valamilyen Jézusra vonatkozó téves vélemény cáfolataként fogalmazódik meg. A farizeusok kifogására, hogy vámosokkal és bűnösökkel étkezik együtt, Jézus azt válaszolja: „nem az igazakat jöttem hívni, hanem a bűnösöket” (9,13). Amikor a félelem nélküli megvallásról beszél, így szól: „Ne gondoljátok, hogy békét hozni jöttem a földre. Nem azért jöttem, hogy békét hozzak, hanem kardot.” (10,34) Az uralkodásról és a szolgálatról szóló tanításban pedig ezt találjuk: „hiszen az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és életét adja váltságul sokakért.” (20,18)

Jézusnak az 5,17-ben elhangzó energikus „ne gondoljátok, hogy azért jöttem” szavaival az evangélista nyilvánvalóan „egy félreértést akar tisztázni, el akarja dönteni a folyamatban levő vitát, hogy tanításával Jézus ... megszünteti vagy sem a „törvényt és a prófétákat”.”³²

²⁷ I. BROER, *Freiheit*, 30; R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* (NEB NT I/1), Würzburg 1985, 51.: «a törvény és a próféták» (vö. 7,12) az Ószövetséget jelentik, erkölcsi utasításaival (22,40), de ugyanúgy igéreteivel (11,13) együtt».

²⁸ J. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16–20* (FzB 11), Würzburg 1973, 322.

²⁹ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium I*, 140.

³⁰ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1970, 146. Szerinte «a Mt 5,17–19 a konzervatív (palesztinai) és a magát törvényektől függetlenítő (hellenista) közösség közötti vitára vezethető vissza»; G. BORNKAMM, *Wandlungen*, 74 itt nem Jézusnak a farizeusokkal és az írástudókkal szembeni polémiáját látja, hanem «a tanítványoknak, vagyis a közösség tagjainak megszólítását».

³¹ Vö. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus I*, 232.: A 17. vers «közvetlenül a közösséget szólítja meg. Közvetlen polémia, mondjuk a törvényt elvetőkkel szemben, nem mutatható ki; Máté elméleti érvelést folytat.»

³² A. SAND, «*Schule des Lebens*». *Zur Theologie des Matthäusevangeliums*, in: J. HAINZ (szerk.), *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzepten im Neuen Testament*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1992, 57–82, 58sk. Időközben Sand módostotta olvasatát a «törvény és a próféták» témájában.

5. Beteljesíteni vagy megszüntetni a törvényt és a prófétákat?

Mit is jelentenek pontosan a „beteljesíteni”, illetve a „megszüntetni” igék? A törvény és a próféták kifejezés az Újszövetség tipikus eszköze arra, hogy az Ószövetségre utaljon, míg Jézus idejében a rabbik általában a Tóráról, a Nebiimról és a Ketubimról beszélnek, és így Bibliájuk mindhárom része említésre kerül (vö. Lk 24,44: „be kell teljesedni mindannak, ami meg van írva rólam Mózes törvényében, a prófétákban és a zsoltárokbán”). Mindazonáltal a rabbik különbséget tesznek a Tóra és a próféták között abban az értelemben, hogy számukra szigorú értelemben csak a Tóra jelenti Isten szavát, míg minden más irat olyan igéket tartalmaz, amelyek a próféták szelleméből fakadnak. Az Újszövetségben nincsen jelen ez a megkülönböztetés, hanem a teljes Ószövetséget minden részében egyképpen Isten szavának tekinti. Így Máténál a „törvény és a próféták” kifejezés az egész Ószövetséget jelenti a maga változatlanul kötelező erejében, különös hangsúllyal a Tórára (νομος), ahogyan a 18. versből kitűnik, de ugyanúgy a parancsoknak (εντολη) a 19. versben való említéséből is.

Ha „a törvény és a próféták” ilyen felfogásából indulunk ki, akkor a két egymással ellentétes ige, a „megszüntetni” (καταλυω) és a „beteljesíteni” (πληρωω) csak antitézis-szerű viszonyukban értelmezhető. E szöveghely mellett a καταλυω Máténál csak háromszor fordul elő, ám egészen más jelentésben. Mindannyiszor a templom feltételes lerombolását fejezi ki (24,2; 26,61; 27,40). Pontosabban egy épület lehetséges lerombolásáról beszél. A Mt 5,17 nem egy épületre, hanem törvényre érti: Jézus nem azért jött, hogy lerombolja a törvényt és a prófétákat. A hellenizálódott zsidóság szövegeiben szintén a törvényről való beszéd kontextusában bukkan fel ez az ige. Jelentése a törvény hatályon kívül helyezése, illetve annak megsértése vagy figyelmen kívül helyezése között ingadozik.³³ Ám mindannyiszor a törvény egyes parancsaira vonatkozik, vagy azok rabbinikus értelmezésére, amely olykor az ósatyákra visszanyúló hagyományra is hivatkozhat.³⁴ Soha nem kerül szóba a Tóra mint olyan és annak megszüntetése. Az 5,17 esetében ilyen jelentésről már csak azért sem lehet szó, mert itt nem egyedül a Tóra szerepel, hanem a próféták is. Ehhez még hozzá kell számítani a krisztológiai aspektust is, amely az ηθου-mondattal jut kifejezésre. Ez azt jelenti, „Jézus egészen sajátos küldetése a törvényt és a prófétákat teljes körűen és teljesen beteljesíteni.”³⁵ Minden amellett szól, hogy a „megszüntetni” kifejezés nem az egyes parancsok Jézus által való esetleges figyelmen kívül hagyását jelenti, hanem csak tanításával és a törvényhez való alapvető viszonyával lehet kapcsolatban.

Hasonló mondható el a „beteljesíteni” (πληρωω) igével kapcsolatban is. Az az állítás, hogy Jézus beteljesíti a törvényt, nem azt mondja, hogy a korabeli farizeusokhoz hason-

³³ Vö. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* 1, 235.

³⁴ Vö. I. BROER, *Freiheit*, 26.: «A törvénnyel kapcsolatos negatív aspektus minden kétséget kizáróan nyilvánvaló: az ósatyákra visszanyúló hagyományok hatályon kívül helyezéséről van szó, amelyeket a rabbik kifejezetten a törvénnyel helyeztek egy szintre.»

³⁵ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* 1, 236; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* 1, 143. szintén szorgalmazza «az átfogó krisztológiai perspektíva észben tartását».

lóan azon fáradozik, hogy a törvény minden előírását megtartsa. Éppen ellenkezőleg, mindegyik evangélium arról tanúskodik, hogy a törvény sok előírásához nagyon kritikus viszonyult, különösen a szombatra és az étkezésre vonatkozóakhoz. A törvénynek és a prófétáknak Jézus által való beteljesítését nem szabad a Tóra szigorításának értelmében sem felfogni, ahhoz hasonlóan, ahogyan ez Qumranban az igazságosság tanítója által közvetített eszkatologikus tudás mentén történt. H. Merklein hangsúlyozza a különbséget ezen qumrani elképzelés és Jézus eszkatologikus tudása között, amely nem a Tórára koncentrál, hanem „ellenkezőleg, Istennek Izraelre közvetlenül igényt tartó, már most történő eszkatologikus kiválasztó cselekvésének hirdetését határozza meg. Valószínűleg ez a közvetlenség az oka annak, hogy Jézus kijelentheti, hogy útmutatásaival *közvetlenül* Isten akaratát hirdeti – anélkül, hogy a Tóra helyes értelmezéséről folyó vitába belebocsátkozna.”³⁶

A megtérésre való közvetlen felszólításával Jézus ténylegesen olyan követelményt állít fel, amely túlmutat a Tóra keretein. Isten akaratának hirdetésekor nem érzi magát a Tóra értelmezéséhez láncolva, és valószínűleg ez az oka annak, hogy soha nem bocsátkozik vitába a Tóra egyes előírásaira vonatkozó másféle véleményekkel. Éppen ezért Jézus utasításai „szigorúan véve még akkor sem mondhatók a Tóra radikalizálásának, ha tartalmilag megegyeznek is más korai júdaista csoportok radikalizált Tóraethoszával”.³⁷

Amikor Jézus önmagáról azt mondja, hogy beteljesíteni jött a törvényt és a prófétákat, vagyis az egész Ószövetséget, akkor ezt nem úgy kell érteni, „hogy érvényben hagyja azokat”, hanem úgy, hogy abban látja feladatát, hogy Istennek az Ószövetségben kinyilvánított akaratát, *„megvalósítsa”*³⁸, azt *„valódi jelentésében mutassa fel”*, *„beteljesítse”*, *„tökéletesse”*³⁹, és hogy mindazoknak megmutassa, hogyan kell életükben valóra váltaniuk Isten akaratát, akik Isten országáról szóló üzenete előtt megnyílnak. Éppen ez az antitézisek (5,21–48) feladata is. Ezt az a megfigyelés is alátámasztja, hogy Máténál a πληρωω ige, „nem úgy, mint profán előfordulásaiban vagy akár Pálnál – exkluzív krisztológiai ige”.⁴⁰

6. „Amíg minden be nem teljesedik” (5,18) – az eszkatologikus távlat

Egzegézisünk igazolta, hogy az 5,17–19 versek „programadó karakterűek”⁴¹ a hegyi beszéd utánuk következő antitézisei szempontjából. Amennyiben az antitéziseket mint a farizeusokét és az írástudókét messze felülmúló igaz mivolt (5,20) megvalósításának konkrét útmutatásait kell érteni, és ha a szeretet kettős parancsát gyakorta mint az ér-

³⁶ H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft*, 101.

³⁷ Uo. 101.

³⁸ G. DELLING, ThWNT VI, 292sk.

³⁹ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* 1, 232.; I. BROER, *Freiheit*, 34.; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 64sk.

⁴⁰ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* 1, 236.

⁴¹ Lásd a kutatók véleményét az 1. jegyzetben!

telmezés „kánonját”⁴² fogják fel, akkor az eddigiekkel minden bizonnyal még nem mérítettük ki szövegünk teljes problematikáját. Tulajdonképpen csak most fogalmazódik meg igazán az a nagyon kényes kérdés, hogy „vajon megfelel-e a Tóra »etikai« összegzése a törvény és a próféták teljes beteljesítésének”.⁴³ Ezzel a legkevésbé sem akarjuk kétségbe vonni Jézus kettős szeretetparancsának nagy jelentőségét, csak azt a jogos kérdést vetjük fel, hogy ez jelenti-e a beteljesítésnek azt a teljességét, amiről a 17. vers beszél. Más szóval vajon valóban megértettük-e ennek a megfogalmazásnak a mátéi szándékát, és kijelentésének tartalmát teljesen kimerítettük-e?

Úgy tűnik, F. Zeilinger valami nagyon fontosat vesz észre, amikor kiemeli, hogy az úgynevezett *proömiumban* található, a tanítványok mivoltát és küldetését kimondó „föld sója” és „világ világossága” fordulatoknak olyan univerzális dimenziója van, amelyet a Máté evangélium záró szavai erősítenek meg. Azok a szavak, amelyekkel a Feltámadott az ég és a föld feletti korlátlan hatalmánál fogva (Mt 25,31–34) minden néphez (28,18–20) küldi tanítványait. Ezen kívül Zeilinger arra is emlékeztet, hogy az „amíg minden be nem teljesedik” (5,18) egy párhuzamos szöveghellyel rendelkezik az apokaliptikus színezetű 24,34 logionban, ahol Jézus újraeljövételéről mondja: „Bizony, mondom nektek: nem múlik el ez a nemzedék, amíg mindezek meg nem történnek.” Ez nem jelenthet mást, mint hogy még azelőtt, hogy a tanítványok beteljesítenék küldetésüket, és mielőtt az Emberfia mint bíró jönne el, hatalma realizálódik egyházában, amely őt a világban képviseli. Ez „az elképzelés konkrét alakot ölt a konkolyról szóló példabeszéd értelmezésében (13,36–43), hiszen a világ végén az »Emberfia elküldi angyalait, hogy szedjenek össze az országban minden botrányt és minden törvénszegőt. Ezeket tüzes kemencébe vetik« (13,41–42).”⁴⁴

Ha a 19. verset ennek fényében olvassuk, nem kerülhetjük meg a kérdést, hogyan kell érteni azt, amikor a „legkisebb parancsokról”, valamint a mennyek országában legkisebbekről, illetve legnagyobbakról esik szó. Az általános felfogás szerint Máté megfogalmazását a kisebb és a nagyobb parancsokról, pontosabban azoknak az életben való tényleges megtartásáról, illetve meg nem tartásáról szóló rabbinikus diszkusszió befolyásolta. A rabbik tanítás szerint semmilyen lényegi különbség nem lehet a parancsok között, mert minden parancs Isten akaratának közvetlen kifejezője, és ezért örök érvényességgel is rendelkezik. Ez a felfogás jelenik meg a következő rabbinikus intelemenben is: „Ha valaki azt mondja, hogy az egész Tóra az égből származik, kivéve ez a vers, amelyet nem Isten, hanem Mózes mondott a saját szájával, úgy az illető megveti Jahwe igéjét.” (BSanh 99)⁴⁵ Ezért a rabbik szemében mindig is érvényben volt a tétel: „Tartsd meg a kis parancsot ugyanúgy, mint a nagyot”.⁴⁶ Ami a „mennyek országában legkisebbek” kifejezés

⁴² P. HOFFMANN, *Tradition und Situation. Studien zur Jesuüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien* (NTA NF 28), Münster 1998, 32.; 98. jegyzet

⁴³ F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 65sk.; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* 1, 237. elismeri, hogy »az etikai értelmezés nagyon elterjedt«, hangsúlyozza azonban az ilyen értelmezés nehézségét, különösen az «*ὅς αὖ* időhatározóval» kapcsolatban, mivel «a 18. vers a törvény érvényességének világos végpontját nem» nevezi meg.

⁴⁴ F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 66.

⁴⁵ Idézi: I. BROER, *Freiheit*, 56.

⁴⁶ STRACK/BILLERBECK I, 249.

illeti, sok egezetának az a véleménye, hogy csak retorikai okokból fogalmazódik meg, hogy mintegy rímelen a legkisebb parancsok korábbi említésére. Itt tehát a *parallelismus membrorum* egy esete valósul meg.⁴⁷

Érdekes értelmezést kínál E. Käsemann, aki különösképpen hangsúlyozza, hogy a 19. vers nemcsak a törvények tiszteletben tartásáról szól, hanem emellett egy téves tanításról is. Käsemann itt a korai kereszténység két különböző irányzatának összeütközését érzékeli. „A törvényt láthatólag szigorúan vevő zsidó-kereszténység Máté által őrzött hagyománya eszkatologikus komolysággal és az isteni harag kritériumainak és tárgyának tudatában ítél el egy másik keresztény igehirdetést, amely a törvényt részben vagy egészben hatálytalannak nyilvánítja.”⁴⁸ Käsemann nem zárja ki, hogy ez a vers Pálra és az ő pneumatikus örömhírére utaljon. Mégis inkább arra a véleményre hajlik, hogy István idejében és halála után a pogányok között folytatott misszió húzódik meg a háttérben. Ennek során a törvény kultikus előírásaira már nem fektettek hangsúlyt. Mivel mindkét irányzat a Lélek ugyanazon megtapasztalására és ugyanarra az Istenre hivatkozott, a keresztény egység valamennyi formája nem bomolhatott fel. A hellenizálódott zsidó-keresztények nyilvánvalóan erős befolyása alatt álló keresztény közösség belső állapotaira vonatkozó megfontolásait Käsemann a következőképpen foglalja össze: „Még ha a mennyek országában a legalacsonyabbnál jobb helyre nem is számíthat az, aki a Tórát egy kicsit is megsérti, odáig azért nem merészkednek, hogy a szembenálló csoport tagjaitól még ezt a helyet is megtagadják. A keresztény mivoltot és nevet a másiktól nem lehet teljesen elvitatni.”⁴⁹

Ha megfontoljuk azt a hosszú fejlődést, amelyen Máté közössége és annak teológiai hagyománya keresztülment, akkor fel kell tételeznünk, hogy Máté nemcsak kitűnő teológus lehetett, aki képes volt egymástól igencsak különböző teológiai áramlatokat összebékíteni, hanem pasztorális szempontokat szem előtt tartó férfiú is, aki ismerte a kis dolgokban való hűség értékét. „A magatartásmódok egymással való ilyen szembeállításával realitásnak bizonyul az egyházi élet terén, hiszen az Úrnak vannak olyan tanítványai, akik a gyakorlatban néhány parancsot figyelmen kívül hagynak, de olyanok is, akik megvalósítják azokat, és ennek megfelelően is tanítják őket.”⁵⁰

Összefoglaló jelleggel végül a következőket lehet mondani Jézusnak a törvényhez való viszonyáról. Isten országáról szóló igehirdetésében soha nem beszélt közvetlenül a Tóráról. Se a „túlhaladott” törvény megszüntetése nem volt célja, se egy újnak a kihirdetése. Nála „nem a betűhöz való formális hűségről van szó, hanem az önmagát a Szentírás intelmeiben kinyilatkoztató Istenre való nyitottságról, amely az egész embert meghatározza személyének legmélyebb rétegeiig. Ebből az istenszerető nyitottságból bontakozik ki az a magatartás, amely Isten tökéletességét (5,48) tekinti a cselekedetek és az élet abszolút mércéjének.”⁵¹ Máté azt akarja mondani, hogy aki úgy váltja valóra a törvényt,

⁴⁷ Vö. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, S. 238; H. MERKLEIN, *Die Jesusgeschichte*, S. 92

⁴⁸ E. KÄSEMAN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1970, 82–104; 86. Hasonlóképpen vélekedik: P. STUHLMACHER, *Das Gesetz als Thema biblischer Theologie*, 153.

⁴⁹ E. KÄSEMAN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, 86sk.

⁵⁰ F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 68.

⁵¹ Uo. 67.

ahogyan Jézus beteljesítette azt (5,17), és úgy él, ahogyan Jézus kinyilatkoztatta benne Isten akaratát (5,21–48), az a farizeusokét és az írástudókéét felülmúló igazságosságot valósít meg (5,20). W. Trilling ezzel összefüggésben arra hívja fel a figyelmet, hogy az igazságosság fogalma csak Máténál azonos azzal a tökéletességgel, amely Jézus követésében (vö. 19,21) valósul meg.⁵² Ha helyesen rendeljük egymáshoz Jézusnak a törvénnyel szembeni pozitív alapállását és Istennek a törvényben kifejeződő akaratára vonatkozó autoritativ értelmezését, akkor teljes joggal kijelenthetjük: „Jézus küldetése éppen abban áll, hogy hűsége által a Tórát egészen a legutolsó és legkisebb törvényekig megerősítse. Jézus nem szolgálja, hanem ura a Tórának, aki uralmát úgy gyakorolja, hogy hagyja, hogy a Tóra korlátozás nélkül érvényes legyen.”⁵³

Fordította: Hankovszky Tamás

⁵² Vö. W. TRILLING, *Matthäus, das kirchliche Evangelium. Überlieferungsgeschichte und Theologie*, in: *Studien zur Jesusüberlieferung* (SBSB 1), Stuttgart 1988, 93–108, 106.

⁵³ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* 1, 239.

A LELKI IZSÁK ÁBRAHÁM KÚTJÁNÁL

William Tyndale Hegyi beszéd kommentárja (1533)

1. A törvény és az evangélium megkülönböztetése Luthernél

A reformáció kezdeti időszakában feltűnő gyakorisággal vetődik fel a mózesi törvény és a jézusi törvény értelmezése. A lutheri teológia egyik specifikuma, alapvető tulajdonsága a „megkülönböztetés” művészete.¹ Luther számára az egyik legfontosabb megkülönböztetés a törvény és az evangélium szétválasztása. A *Keresztények és Mózes* című 1525-ös igehirdetésében szól arról, hogy a menny két alkalommal nyilatkozott meg: először Mózesnek a Sínai hegyen, másodsor pedig pünkösdkor a Szentlélek által. Isten így két igehirdetés által szólt az emberiséghez: az első igehirdetés vagy tanítás Mózes törvénye, a második az evangélium.

„A törvény követel tőlünk és megparancsolja, hogy mit kell tennünk, egyedül tetteinkre irányul, s az elvárás alapul; Isten ugyanis így szól a törvényben: 'ezt tedd, azt meg ne, ezt kívánom tőled.' Az evangélium viszont nem azt hirdeti, hogy mit kell vagy mit nem kell tennünk, nem vár el tőlünk semmit, hanem megfordítja az egészet, s éppen az ellenkezőjét teszi; nem azt mondja: 'ezt tedd, azt meg ne', hanem csak felszólít, hogy tartsuk oda ölnket és fogadjuk el ajándékaként. Ezt mondja: 'lásd ember, ezt tette Isten érted, Fiát testbe öltöztette, hagyta, hogy érted kivégezzék, s megmentett bűntől, haláltól, ördögtől és pokoltól, ezt bidd és fogadd el, így élsz örök életet'. Ez tehát kétféle tanítás és két különböző cselekedet, Istené és az emberé. Mert ahogy mi különbözünk Istentől, úgy tér el ez a két tanítás egymástól; az evangélium ugyanis azt tanítja, mit ajándékozott Isten nekünk, nem azt, mit kell Istennek megadnunk és megtennünk, mint azt a törvény szokta előírni.”²

Luther kétfrontos harcot folytatott, egyszerre küzdött a teológiai jobb- és baloldallal. Először a pápaság „babiloni fogságából” kívánta kiszabadítani az evangéliumot, ám a nézeteit radikalizáló rajongókkal, a képromboló Karlstadt-tal és az anabaptistákkal, ill. a parasztháborút hirdető Münzerékkal egyforma intenzitással küzdött. Az utóbbiak bűne, mint írja, hogy nem ismerik a törvény és az evangélium közötti különbséget: ők visszavezetnek a törvényhez, s Krisztusból ismét Mózeset csinálnak. A törvény és az evangélium megkülönböztetéséből eredeztethető a két birodalomról szóló lutheri tanítás is: Isten az ő törvényével, a karddal kívülről kormányozza a világot (céljára hitetlen világi

¹ Gerhard Ebeling, *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1997, 83. old. Eric W. Gritsch, *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Budapest, Luther Kiadó, 2006, 77. old.

² Luther Márton, *Mi az evangélium? A keresztények és Mózes*. Magyar Luther Füzetek 5. Ford. Csepregi Zoltán. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1995, 14. old.

vezetőket is felhasználhat), ám azt, hogy belülről az evangéliummal, vagyis a kegyelemmel és a bűnbocsánattal is kormányoz, csak a hívő ember szemé előtt tárul fel.³ Luther – Karlstadt-tal ellentétben – a szombatot is csak a zsidóságnak szóló törvénynek tekintette, amelyet szerinte Pál és az Újszövetség megszüntetett.⁴ Mindazonáltal Luther számára Mózes három szempontból is hasznos: először is a rendeletei mint a tized, hasznos példa lehet a keresztény emberek számára is, a mózesi törvény így olyan erővel bír, mint a minden ember szívébe írt egyetemes természeti törvény. Másodszor: Mózes törvénye a Krisztusról szóló ígéretek is tartalmazza, s ez már nincs a természeti törvényben. 1 Mózes 3,15 az ún. ősevangélium az első ilyen ígért. A rajongók nem tesznek különbséget a nekik és a nem nekik szóló ígék között, s az ígéretek is törvénnyé torzítják azáltal, hogy Isten beszédének minden betűjét (mondván: „ez Isten szava!”) önmagukra vonatkoztatják. Luther világos szavai hasznos korrektívumnak bizonyulhatnak minden korszak fundamentalistái számára. Luther többször is használja a kifejezést: „ami engem érint”, „ami nekem szól”. Végezetül Luther szerint „a hit, a szeretet és a kereszt szép példái miatt olvassuk Mózeset”: az ősatyák (Ádám, Ábel, Noé, Ábrahám, Izsák, Jákob, Mózes) példáin keresztül tanulhatjuk meg Istent szeretni, de figyelmeztetésként szükségünk van a kevélyek (Káin, Izmael, Ézsau) példaira is.

A reformáció korának biblíamagyarázatai is ezt az egységet hordozzák, s ezért tekintetjük Luther írásmagyarázatait és prédikációit is teológiai kincseshányának.

2. A törvény és az evangélium megkülönböztetése Tyndale-nél

A következőkben mégsem Lutherral, hanem Luther első angol követőjével, a bibliafordító, a hitéért mártírhalált szenvedett William Tyndale (1494–1536) témánkhoz kapcsolódó munkásságával kívánok foglalkozni. A közelmúltban kétnyelvű kiadásban megjelentettük Tyndale-nek *A Szentírásához vezető ösvény* című hermeneutikai művét, amelynek utószavában röviden szólok az angol reformációról és Tyndale küzdelmekkel teli életútjáról.⁵

Azért beszélhetünk Tyndale hermeneutikájáról, mert számára a Szentírás olvasása, pontosabban a helyes olvasása a perdöntő.⁶ Korábban az *Enchiridion*-ban Erasmus is írt a Szentírás helyes olvasásáról. Még angliai házitanítóként gazdái kérésére ezt a művet fordította le először Tyndale, s majd látni fogjuk, hogy a Hegyi beszéd kommentárjában egyszerre visszhangoznak majd Erasmus és Luther gondolatai.

³ U.o.15. old.

⁴ U.o.17. old.

⁵ Fabiny Tibor, „Utószó. Az angol reformáció és William Tyndale”, in, William Tyndale, *A Szentírásához vezető ösvény. A pathway into the Holy Scripture* (1531), Fordította: Ecsedy Ágnes, Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2005, 68–85. old.

⁶ Cf. Matthew DeCoursey, „Erasmus and Tyndale on Bible-Reading”, in, *Reformation*, Vol.I. (1996), pp. 157–164.

Mit jelent a Szentírás helyes olvasása? Tyndale szerint ez az „üdvösségünkre” történő olvasás („reading unto salvation”). Mint írja, akkor értjük helyesen az írást, ha azt az üdvösségünk érdekében olvassuk. „A helyes út: igen, az egyetlen út ahhoz, hogy megváltásunkra értelmezhezzük a Szentírást, az, hogy figyelmünket komolyan csakis arra irányítjuk, hogy megkeressük: mire is hivatott keresztségünk, az Istennel kötött szövetségünk.”⁷ Mint írja, Jézus idejében a farizeusok elzárták az Írásokat és azokat így az emberek nem tudták az üdvösségükre olvasni.⁸

Tyndale bibliafordítói munkásságának első dokumentuma az 1525-ös „Kölni fragmentum”, amely a Luthertől részint átvett, részint kibővített Proológust és Máté evangéliumának 1–22. fejezeteit tartalmazza.

Luther 1522-es Újszövetség-proológusa mindössze négy oldal, amelyben felhívja a figyelmet arra, hogy csak egyetlen Evangélium létezik, aminthogy egy a Krisztus, s figyelmezteti az olvasót: „Ügyelj tehát arra, hogy Krisztusból ne csinálj Mózes, sem pedig az Evangéliumból törvényt és tanító könyvet, ahogyan Szent Jeromos és mások előzői tettek.”⁹ Krisztust mint ajándékot kell elfogadni: „Legyen tiéd Krisztus életével, tanításával cselekedeteivel, halálával, feltámadásával és mindenével együtt.”¹⁰

Tyndale Proológusa ill. annak 1531-es változata, a *Pathway* gondolatai sokkal terjedelmesebbek. Első látásra Luther szavai köszönnek vissza. A Proológusban ill. az Ösvényben ezt olvassuk:

„A törvény (melynek szolgálja Mózes) saját magunk megismerésére adatott nekünk, hogy általa érezzük és érzékeljük, mik is vagyunk természetünkől fogva. A törvény elítél minket és tetteinket; Pál (2Kor 3) a halál szolgálatának nevezi. Mert megöli lelkiismeretünket, kétségbeesésbe visz minket azáltal, hogy természetünk számára lehetetlent követel tőlünk. A teljes, egészséges ember tetteit kéri rajtunk számon (Ford. jav. FT) Viszont..., 'a kegyelem és az igazság Krisztus által jelentek meg'... Krisztusban találjuk az igazságot, mert Isten (őáltala) betölti igéreteit azoknak, akik hisznek... Ezért az evangélium az élet szolgálata... Törvény és evangélium tehát elválaszthatatlan: mert az evangélium és az ígéretek a nyugtalan lelkiismeretnek nyújtanak enyhülést, mely a törvény alá vetve eljutott a kétségbeeséshez, a pokol és a halál gyötrelmei között.”¹¹

⁷ „The right way, yea, and the only way, to understand the scripture unto salvation, is that we earnestly and above all things search for the profession of our baptism, or covenants made between God and us.” In, *Tyndale's New Testament Translated from the Greek by William Tyndale in 1534* In a modern spelling edition and with an introduction by David Daniell, Yale University Press, New Haven and London, 1989, (Ezentúl, Daniell, TNT) 4. old.

⁸ the kingdom of heaven, which is the scripture and word of God, may be so locked up that he which readeth or heareth it cannot understand it, as Christ testifieth how that the scribes and Pharisees had so shut it up (Matt. xxiii.), and had taken away the key of knowledge (Luke xi.), that the Jews, which thought themselves within, were yet so locked out, and are to this day, that they can understand no sentence of the scripture unto their salvation, though they can rehearse the texts every where. (Daniell, TNT, 3. old.)

⁹ Luther Márton, „Előszó az Újtestamentumhoz (1522)”, in, *Előszók a Szentírás könyveibez*. Budapest, Magyar Luther Könyvek 2. Magyarországi Luther Szövetség, 1995, 122. old.

¹⁰ U.o.

¹¹ Ösvény 18. és 20. old.: „The law (whose minister is Moses) was given to bring us unto the knowledge of ourselves, that we might thereby feel and perceive what we are, of nature. The law condemneth us and all our deeds; and is called of Paul (in 2 Cor. iii.) the ministration of death. For it killeth our consciences, and driveth us to desperation; inasmuch as it requireth of us that which is impossible for our nature to do. It requireth of us the deeds of an whole man. ... But, „grace and verity is given us in Christ:” ... the Gospel the

Tyndale szerint a törvény és a cselekedet, mindenféle tiltás és tanítás azokat az embereket jelenítik meg, akik „fátylat vetettek Mózes arcára”, és nem látják, hogy a törvény a szív mélyéből jövő szeretetet követel, mert a törvény betöltése a szeretet.

Az 1526-os worms-i octavo-alakú első teljes Újszövetség nem tartalmazza az előszót és lapszéli jegyzeteket, ám közöl egy rövid utószót, amelyben arra emlékezteti az olvasót, hogy „tisztá értelemmel” („pure mind”) és „egyszerű szemmel” („single eye”) forduljanak az üdvösség szavaihoz („words of health”), hiszen ebben az időben az „üdvösség”-et az „egészség” szó fejezte ki. Ezek az örök élet szavai, amelyek, ha megtérünk és hiszünk bennük, új teremtetések leszünk és élvezhetjük Krisztus halálának gyümölcseit. Tyndale ebben a rövid Utószóban is emlékeztet a törvény és az evangélium különbözőségére. Amíg az előző kér és követel, az utóbbi felment és megbocsát.¹²

A Hamburgban, Wittenbergben, majd Antwerpenben szorgosan fordító Tyndale 1528-ban két tanító jellegű könyvet is kiad: *The Obedience of the Christian Man* (A keresztény ember engedelmessége) és *The Parable of the Wicked Mammon* (A gonosz mammonról szóló példázat címen. Közben héberül tanul, elkezd fordítani az Ószövetség könyveit is, majd 1530-ban kiadja Mózes öt könyvének első hiteles angol nyelvű fordítását. (Korábban Wycliff a Vulgátát fordította angolra.) 1531-ben Morus Tamásnak az eretnekek ellenei könyvére válaszol. Héber nyelvi ismeretei fényében újra lefordítja az Újszövetséget, amit 1534-ben ad ki. E kiadásához fontos előszókat is írt.

William A. Clebsch szerint 1528–1530 között Tyndale teológiája eltávolodott Lutherétól, ugyanis Tyndale ekkorra feladni látszik a törvény és az evangélium éles lutheri ellentétét, s a törvény már nem egy idegen, életellenes erőként, Isten *opus alienum*-aként jelenik meg, hanem pozitív értelmet nyer, *opus proprium*-má válik. Ezáltal Clebsch szerint közelebb kerül a svájci reformátorokhoz, sőt egyenesen puritánok előfutára lesz.¹³ Ralph S. Werrell Tyndale teológiájáról írt, 2006-ban megjelent könyvében azonban határozottan cáfolja Clebsch tézisé, s bőséges idézeteket felvonultatva azt állítja, hogy Tyndale teológiája 1525 és 1536 (tehát az első kinyomtatott írása és a halála) között szerves egésznek tekinthető és teológiailag következetes maradt.¹⁴ Tény azonban, hogy az 1534-es Újszövetség-fordítás kulcsszava a szövetség, a „covenant”. Werrell markáns tézise szerint azonban a szövetség vagy szerződés nem bilaterális, hanem unilaterális, s annak

ministration of life. ... Moreover, the law and the gospel may never be separate: for the gospel and promises serve but for troubled consciences, which are brought to desperation, and feel the pains of hell and death under the law, and are in captivity and bondage under the law.

¹² Note the difference of the law and of the gospel. The one asketh and requireth, the other pardoneth and forgiveth. The one threateneth, and the other promiseth all good things to them that set their trust in Christ only. The gospel signifieth glad tidings, and is nothing but the promises of good things. All is not gospel that is written in the gospel-book: for if the law were away, thou couldst not know what the gospel meant; even as thou couldst not see pardon and grace, except the law rebuked thee, and declared unto thee thy sin, misdeed, and trespass.

A teljes angol szöveg betűhív átirása megtalálható: W. R. Cooper (ed.), *The New Testament. Translated by William Tyndale. The Text of the Worms Edition of 1526 in original spelling*. The British Library, 2000. 553–553.

¹³ William A. Clebsch, *England's Earliest Protestants 1520–1535*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1964. 155. old.

¹⁴ Ralph S. Werrell, *The Theology of William Tyndale*, Cambridge, James Clarke and Comp. 2006, 15. old.

lényege, hogy az a Szentháromság Isten személyei között történik.¹⁵ Tyndale bevezetője azonban nem teljesen igazolja Werrell állítását:

„Kötelességemnek éreztem (tisztelt olvasó), hogy figyelmeztesselek előre, és megmutassam a Szentírásban rejlő igaz utat, valamint átnyújtsam az igaz kulcsot, amellyel a Szentírás érthetővé válik. Felfigyelve azáltal az olvasót a hamis próféták és gonosz képmutatókkal szemben, akiknek szűnni nem akaró okoskodása eltávolít a Szentírástól, és kováccsal erjeszt a magyarázatok révén, és bezárják ott, ahol a lelket kellene megmenteni, és arra készítetnek, hogy célt tévesszél, s olyan dolgokba vesd bizalmadat, amelyből csak a gyomrod hús hasznát, de elpusztítják a lelkünket. ...

Isten szövetséget kötött velünk, hogy irgalmas legyen hozzánk, s ha mi is irgalmat gyakorolunk embertársaink felett, akkor az az ember, aki irgalmas szomszédjához, az bátran bízhat Istenben, hogy minden szükségében irgalmat lel. A másik oldalról: a kegyelem nélküli bíráló nem fog irgalmat tanúsítani (Jak 2)...”

A mindenre kiterjedő szövetség a következő: ha megalázzuk magunkat Isten színe előtt és betartjuk minden törvényét Krisztus példáját követve, akkor Isten is megtartja ígértét, és jót tesz azokkal, akiknek megkegyelmezett Krisztusban, ahogy erről a Szentírás történetei tanúskodnak.¹⁶

3. Tyndale Hegyi beszéd-kommentárja

A törvényértelmezés legpregnansabbban azonban Tyndale-nek a hegyi beszédről szóló kommentárjában jut kifejezésre. Az 1533-ban megjelent könyv angol címe: *Exposition upon the V.VI.VII. Chapters of Matthew*. William Clebsch szerint ez volt Tyndale legkedveltebb írása, VI. Edward uralkodása idején számos kiadást is megért. Mindazonáltal a szövegnek csupán a 19.századi Parker Society által kiadott változata¹⁷ áll a mai kutató

¹⁵ U.o. 46. old.

¹⁶ Angolul: I thought it my duty, most dear reader, to warn thee before, and to shew thee the right way in, and to give thee the true key to open it withal, and to arm thee against false prophets and malicious hypocrites; whose perpetual study is to blind the scripture with glosses, and there to lock it up where it should save the soul, and to make us shoot at a wrong mark, to put our trust in those things that profit their bellies only, and slay our souls. ... Lo, here God hath made a covenant with us, to be merciful unto us, if we be merciful one to another; so that the man which sheweth mercy unto his neighbour may be bold to trust in God for mercy at all needs: and contrariwise, judgement without mercy shall be to him that sheweth not mercy. So now, if he that sheweth no mercy trust in God for mercy, his faith is carnal and worldly, and but vain presumption: for God hath promised mercy only to the merciful. ... And therefore the merciless have not God's word that they shall have God's mercy, but, contrariwise, that they shall have judgement without mercy. ... The general covenant, wherein all other are comprehended and included, is this: If we meek ourselves to God, to keep all his laws, after the example of Christ, then God hath bound himself unto us, to keep and make good all the mercies promised in Christ throughout all the scripture. Daniell. TNT, 4. old.

¹⁷ William Tyndale, *Exposition of the First Epistle of St John*, In, *Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates*, Ed. Henry Walter, The Parker Society 43, Cambridge, Cambridge University, 1849, 3–132.old.

rendelkezésére, kritikai kiadása egyébként csak az *Answer to Sir Thomas More*-nak van.¹⁸ 1975-ben született egy kritikai kiadást célzó disszertáció a kommentárról Stephen Meyer részéről, amely azonban nyomtatásban nem jelent meg.¹⁹

Tyndale riválisa, a Biblia egyes részeit szintén lefordító George Joye (1495–1553) két évvel Tyndale könyvének megjelenése után így élcelődött: „Akármennyire is szentül tiltakozik Tyndale, józan és bölcs ember szájából sohasem hallottam még, hogy valaki annyira dicsérje saját munkáját mint Tyndale e kommentárt Máté evangéliuma 5. 6. és 7. fejezetéről. Amikor ezt meghallottam, pironkodtam a szegyetől, hiszen ezt a könyvet Luther írta, Tyndale mindössze lefordította, s itt-ott saját elméjének fantáziájával lekerekítette azt.”²⁰

Valóban igaz, hogy Tyndale most is Luther egy éppen akkoriban megjelent munkájához fordult.²¹ Wittenberg városi lelkésze Johannes Bugenhagen, más néven Pomeranus (1485–1558) volt 1522 óta. Bugenhagen 1530 októbere és 1532 áprilisa között Lübeckben tartózkodott, s távollétében Luther vállalta a rendszeres igehirdetés szolgálatát Wittenbergben. Másfél éven keresztül hetente kétszer is prédikált: szerdánként a Hegyi beszédet, szombatonként János evangéliumát magyarázta. Az elmondott igehirdetéseket Georg Röer és Veit Dietrich jegyezték le és nekik köszönhetően lett belőle hamarosan kiadásra szánt kommentár. Először 1532 őszén jelent meg Wittenbergben, másodszor 1533-ban Marburgban, harmadszor 1534-ben ismét Wittenbergben²², 1533 augusztusában egy latin fordítás is megjelent.²³

Luther Hegyi-beszéd kommentárjának hatástörténeti jelentőségére a közelmúltban Pierre Bühler mutatott rá.²⁴

Mayer kimutatja, hogy Tyndale szövegében mindössze négy olyan hely van, amely direkt fordításnak tekinthető,²⁵ s csupán negyven eredeti oldal alapszik Luther szövegén, ami az egész mű mintegy tizenöt százaléka.²⁶ Noha formailag Tyndale kevésbé kötődik Luther szövegéhez, Mayer szerint Tyndale a tanítás szempontjából hűséges marad Lu-

¹⁸ Tyndale, William *An Answer Vnto Sir Thomas Mores Dialogue*, Edited by Anne M.O'Donnell, S.N.D. and Jared Wicks, S.J., The Independent Works of William Tyndale Volume 3., The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2000.

¹⁹ Mayer, Stephen J. ed. A Critical Edition of *An exposition vpon the v.vii. chapters of Mathew* by William Tyndale.” Diss. Yale U, 1975, University Microfilms, 76–12, 210.

²⁰ Idézi Clebsch, 183. old.

²¹ Németül: WA 32, 299–544, Angolul: LW 21, 3–294.

²² Luther's Works (LW). American Edition. Ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. Vol. 21. Ford. Jaroslav Pelikan St Louis, Concordia, 1956, 3–294. old. D. Martin Luther's Werke (WA) ed. Paul Pietsch, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1906, 209–544. old

²³ Mayer, 37. old.

²⁴ Pierre Bühler, „Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation nach Umberto Eco – am Beispiel von Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt”, in, Moises Mayordomo (szerk.), *Die prägende Kraft der Texte Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2005, 125–141. old.

²⁵ Mayer, 329.334. old.

²⁶ Mayer, 335. old.

ther eszméihez, így a kommentár nem támasztja alá Trinterud²⁷ vagy Clebsch nézetét, hogy Tyndale a svájci reformátorok tanítása felé mozdult volna el.²⁸

Egészen más volt Luther és Tyndale olvasóközönsége. Luther egy szellemi–vallási központ vezető egyénisége volt, Európa-szerte voltak azonnal követői és ellenfelei. Tyndale hazájától távol száműzetésben írja a művét, írásával magának kellett megteremtenie az olvasóit. A reformáció Németországban már bekövetkezett, Angliában még nem. C.S. Lewis találó szavaival Tyndale aligha gondolt arra, hogy olvasói majd egyszer három kötetben tanulmányozzák az életművét. Tyndale inkább hasonlítható ahhoz az emberhez, aki hadiállapot idején üzenetet ad tovább.²⁹

Az írásbeli kommentár műfajának nem volt még hagyománya angol nyelven³⁰, a skolasztikus négyes értelmezést Tyndale egyértelműen elvetette. A Tyndale által használt írásmagyarázati forma annak a három hatásnak köszönhető, amelyek az angol reformáció szempontjából is meghatározóak. Ezek a lutheri életmű, Erasmus humanista hagyománya és a lollardizmus hatása. Említettük, hogy Tyndale még Angliában házigazdája kérésére lefordította Erasmus *Enchiridion*-ját. Előadásunk címe „A lelki Izsák Ábrahám kútjánál” Tyndale kommentárjának kezdő soraira utal.

„Itt van szemed előtt, kedves olvasó, Máté evangéliumának ötödik, hatodik és hetedik fejezetének magyarázata, ahol Krisztus, a lelki Izsák újra Asni kezdi Ábrahám kútját, azt a kútát, amelyet az írástudók és a farizeusok, ezek a gonosz és utálatos filiszteusok betemettek és hamis magyarázatuk sarával tömítettek el... Ábrahám kútja pedig a Szentírás.”³¹

Erasmus – szemben Lutherrel és Tyndale-lel – a lelki jelentés elsődlegességét emelte ki a szó szerinti (literális) értelemhez képest. Az egyházatyák gyakorlatával összhangban a legtöbb történet mögötti rejtett, mélyebb lelki jelentést kereste. A vízről a kútról, s különösen is az Ábrahám kútját a filiszteusok törmelékétől megtisztító Izsák kapcsán (1 Mózes 26, 15–18) Erasmus így fogalmaz:

„a titkokkal teli Szentírásban gyakran emítenek ilyen értelemben kutatakat, forrásokat, folyókat, miáltal arra hívják fel a figyelmünket, hogy szorgalmasan tanulmányozzuk az Írás misztériumait. Mert mi más volna a föld ereiben rejtve csörgedező víz, mint a betű mögé rejtett misztérium? Mi más a felszínre csalogatott vízforrás, mint a fölkeutatott és napvilágra hozott misztérium? S ha ez a hallgatóság épülésére már mindenüvé elterjed, akkor mi akadály, hogy folyamnak nevezzük?”³²

²⁷ L. J. Trinterud, „A Reappraisal of William Tyndale’s Debt to Martin Luther”, *Church History*, 321, No. 1 (March 1962), 24–45. old.

²⁸ Mayer, 338. old.

²⁹ Idézi Mayer, 343. old.

³⁰ Mayer, 347. old.

³¹ Here hast thou, dear reader, an exposition upon the fifth, sixth, and seventh chapters of Matthew, wherein Christ, our spiritual Isaac, diggeth again the wells of Abraham: which wells the scribes and Pharisees, those wicked and spiteful Philistines, had stopped and filled up with the earth of their false expositions. ... The wells of Abraham are the scripture..PS 2, 3. old.

³² Rotterdami Erasmus, *Enchiridion Militis Christiani. Kézikönyv krisztus katonájának*, Ford. Heidl György, Budapest, Paulus Hungarus, Kairosz, 2000. 35. old.

Az alábbiakban csábító lenne a kommentár részleteiben elvesznünk, vagy éppen összehasonlítani Luthernek és Tyndale-nek a Boldogmondásokról, a Miatyánkról, esetleg a kettős birodalomról szóló nézeteit. Erre azonban a jelenlegi keretek között nem vállalkozhatunk, figyelmünk a következőkben Tyndale kommentárjának prologusára irányul, amely egyébként terjedelmében többszöröse Lutherének.³³

A Hegyi beszéd nyitóképe tehát Erasmustól származik. Tyndale azonban kitágítja a kezdeti metaforát, s további négy képet alkalmaz.

Krisztus, a lelki Izsák nemcsak megtisztítja „Ábrahám kútját”, hanem kinyitja a mennyek országát, amit a farizeusok elzártak az emberek elől, továbbá visszaadja a tudás kulcsát, amelyet hamis glosszáik segítségével elvettek az írástudók; leveszi Mózes arcáról a leplet, amelyet a farizeusok az arcára tettek, hogy az emberek ne vegyék észre arcának ragyogását; végezetül kigyomlálja az írásból azokat a tüskéket és vadhajtásokat, azaz az írástudók hamis magyarázatait, amelyek elzárták és felismerhetetlenné tették a keskeny utat.

Az allegóriát egyébként legtöbb írásában hevesen ellenző Tyndale mondanivalója és retorikája hatásosságának érdekében itt egyértelművé teszi az allegorikus beazonosításokat. Ábrahám kútja a Szentírás, amelyet a mennyek országának is lehet nevezni, hiszen az az örök életet hordozza. Mózes arca a törvény, a helyesen értelmezett törvény a kulcs.³⁴

Tyndale olvasatában Jézus úgy jelenik meg, mint egy hermeneuta, aki az Írások helyes magyarázója, és így az eredeti, igazi értelemre vezeti el az olvasót. Mint írja, Krisztus a szöveg értelmének egyszerre ad fényt és sötét is („bringeth light and salt to the text”), ott ahol a farizeusok szofista magyarázatai elsötétítették az igazi értelmet.³⁵

A törvény az út, amely elvezet Krisztushoz, hiszen az azért adatott, hogy rámutasson: nekünk embereknek nincsen igazságunk. A törvény azért adatott, hogy a bűn nyilvánvalóvá váljék. Tyndale is természetesen Pál apostolra hivatkozik a Galata-levél 4. és a Római levél 10. fejezetére. Mint írja, a törvény nem képes kibékíteni Istennel, hanem Isten haragját idézi elő („The law setteth not at one with God, but causeth wrath.”) Fontos itt a kifejezés: „to set at one with God”: a megbékélésről, kiengesztelődésről, a görög „hilasmos”-ról (1Jn 2,2; 1Jn 4,10), a kiengesztelésről („hilaskomai”-ról: Lk 18,13, Zsid 2,17), ill. a „hilasterion”-ról (Rm 3,25, Zsid. 9,5) van itt szó. Amit a német *Versöhnung*-nak nevez, az – elsősorban Tyndale-nek köszönhetően – az angol nyelvben plasztikus egyszerűséggel az „at-one-ment”, azaz „atonement” kifejezéssel honosodott meg.

A törvény Mózes által adatott, a kegyelem („grace and verity”) pedig Jézus Krisztus által. Mózes, írja Tyndale, nem tudja a törvényt az ember szívébe írni, nem készíti az embert arra, hogy egyetértson vele. Krisztus azonban kegyelemmel adja a törvényt, segítséget ad, mert ő azt akarja, hogy azt megértsük, s ő a Szentlelkének segítségével a törvényt az emberek szívének tábláira írja. S ha ezt ő teszi, akkor az valósággá válik s nem

³³ Vö. Anne M. O'Donnell, „Philology, Typology and Rhetoric in Tyndale's Exposition upon the V. VI. VII. Chapters of Matthew”, in: *Moreana* XXVIII, 106–107 (July 1991), 155–164. old.

³⁴ The wells of Abraham are the scripture. And the scripture may well be called the kingdom of heaven, which is eternal life, and nothing save the knowledge of God the Father, and of his Jesus Christ. Moses' face is the law, in her right understanding; and the law in her right understanding is the key, or at the least way the first and principal key, to open the door of the scripture., PS 2, 3. old.

³⁵ PS 2, 55. old.

lesz képmutatás.³⁶ A törvény a kígyó, amely megmarja a pusztában vándorló népet, Krisztus pedig a rézkígyó, amely meggyógyítja a bűn által megmart embereket. Tyndale nyelvezetében a „health” szó egyszerre jelenti az üdvösséget és az egészséget, s amint egy korábbi tanulmányomban rámutattam, a „soteria” görög szót 1526-ban Tyndale még, még „health”-ként, 1534-ben már (egy kivétellel) „salvation”-ként fordítja.³⁷ Amíg a törvény elítél, addig Jézus igazzá tesz és így meggyógyítja a lelket („to heal the conscience”). Tyndale két tisztségről („office”) beszél: a törvény tiszte, hogy elítéljen, Krisztusé pedig, hogy felmentsen ill. megmentsen.

Nagy a felelősség azokon, akik hamis magyarázattal („false gloss”) látják el a törvényt, s azt hirdetik, hogy az ember a saját szabad akaratából eleget tud tenni annak. Ha ez így van, írja Tyndale, akkor Krisztus hiába halt meg. Valójában egyedül őhozza fohászunk, s bizony, mondja Tyndale némi iróniával, mi gőgös felségnek látjuk Krisztust, ha azt gondoljuk, hogy ő csak anyja, vagy a szentjeinek közbenjárására hallgat meg bennünket. Amennyiben tehát ily hamis módon értelmezzük a Krisztus törvényét, akkor elveszítjük Krisztus szenvedésének gyümölcsét, s az Írás ismét bezárul számunkra, s az elkesztő sötétséggé és útvesztővé válik tele bozóttal és tövisekkel.

A farizeusok, az írástudók, a zsidók ily módon zárták el az Írást, hiszen nem látták meg Krisztust, aki pedig hozzájuk és értük jött. Tyndale szerint Krisztus e három fejezettel ismét kinyitotta az Írást. Ám az emberek saját képzelőerejük, magyarázatuk révén újra elhomályosították a szöveget, s így ismét elveszítették a Krisztust. A Krisztusban nem újjászületett („unrenewed in Christ”), romlott természetű emberek képmutatók, saját glosszáik sötétségével („with the mist of their glosses”) elhomályosítják az Írás világosságát. Ők Krisztusnak a Hegyi beszédben megfogalmazott szavait csupán jó tanácsként fogják fel, mintha azok nem kötnék a lelkiismeretet. Ezáltal – s ez Tyndale egyik fő vádja – a hamis tanítók összekeverik a két birodalmat, a lelkit és a világit („temporal and spiritual regimant”).

Ha az olvasó saját életének megjavítását célzó, igazságszerető tiszta szívvel közelít a Szentíráshoz, akkor lelepleződik számára a képmutatók hamissága, s az igazság fénye szétoszlatja a homályt.³⁸

Egy másik tanulság, hogy az Írás összes ígérete Krisztusra nézve adatott, Istennek az emberrel kötött szövetsége jegyében.³⁹ Az ember azzal lép be ebbe a szövetségbe, ha a szívében eltökéli, hogy többet nem fog vétkezni. Ezután már szeretni fogja Isten törvényét, s ha a törvény iránti szeretete növekszik, akkor a Krisztusba vetett hite és az eljö-

³⁶ But Christ giveth grace to do it, and to understand it aright; and writeth it with his holy Spirit in the tables of the hearts of men; and maketh it a true thing there, and no hypocrisy. PS 2, 4. old.

³⁷ Fabiny, Tibor, „This Day is Health Come Unto This House”. When ‘Health’ Disappears in Favour of ‘Salvation’ in William Tyndale’s Two Translations of the New Testament (1526 and 1534), In, Kathleen E. Dubs (ed.) *What does it mean?* Pázmány Papers in English and American Studies Volume 3. Pázmány Péter Catholic University Piliscsaba, 2003–2004, pp.116–38.

³⁸ if thou read this exposition with a good heart, only to know the truth, for the amending chiefly of thine own living, and then of other men’s (as charity requireth where an occasion is given); then shalt thou perceive their falsehood, and see their mist expelld with the brightness of the inevitable truth. PS 2, 6. old.

³⁹ all the good promises which are made us throughout all the scripture, for Christ’s sake, for his love, his passion or suffering, his blood-shedding or death, are all made us on this condition and covenant on our part, that we henceforth love the law of God, to walk therein PS 2, 6. old.

vendő élet iránti reménysége is növekedni fog.⁴⁰ Ha az ember szívében nincs meg a törvény iránti szeretet, akkor a Krisztushit helyett egy mindenkinek megbocsátó hamis isten képzeze él benne, s az eljövendő élet iránti remény helyett a világi javak iránti mohóság költözik be a lelkébe.

Egyre világosabbá válik tehát számunkra, hogy a lutheri ill. a lutheránus negatív törvény-felfogással szemben Tyndale igen határozottan képviseli azt a nézetet, hogy a törvény, mivel az Isten törvénye, egyértelműen pozitív dolog. Mivel magyarázható ez a különbség Luther és Tyndale között? Donald D. Smeeton mutatott rá, hogy Tyndale-re minden bizonnyal hatottak a Dél-Angliában szélesben elterjedt lollard iratok, amelyek Isten törvényének tekintélyét hangsúlyozták.⁴¹ Gerald Hammond pedig azt bizonyította, hogy Tyndale-t a Deuteronomium fordítása vezette el a törvény és a szeretet (angolul: „law” és „love”) benső kapcsolatának hangsúlyozásához.⁴² Tyndale szerint Mózes ötödik könyve olyan, amit „érdemes éjjel-nappal olvasni és soha le sem tenni, mert Mózes könyvei közül ez a legkiválóbb.” Különösen a tizedik fejezet foglalja össze Isten törvényének lényegét, hogy a törvényt a szívben kell betölteni: Istent teljes szívünkkel kell szeretnünk és félnünk.⁴³

Akik nem értik a törvény lényegét, azok számára zárt könyv marad az írás, akkor ugyanúgy olvassák majd mind a törökök, s legfeljebb gőgöt, képmutatást vagy ehhez hasonló mérget szívhatnak ki belőle. Saját lelküket ölik meg, másoknak meg csak akadályt támasztanak azok, akik ugyanolyan tanulságot keresnek benne, mint Arisztotelész etikájában vagy morálfilozófiájában. Ezek nem tudják a Biblia szavait saját lelkük üdvösségére („their soul’s health”) alkalmazni. Akik képtelenek szeretni a törvényt, azok Krisztus halálának erejét sem tudják érezni („to feel the power of Christ’s death”). Akik azonban szeretik a törvényt és hisznek Krisztus halálának bűnbocsátó erejében, azok felebarátainak, a gyengébbeknek azonnal a segítségükre sietnek. Az evangélium a gyengeség lelkét („the spirit of softness”) adja az emberek szívébe, s azt tanítja, hogy egymás terhére hordozni kell. Isten az erőseket és a gyengéket egyaránt befogadja, s gyermekeit, miként egy apa, ő is egyformán szereti, szövetséget köt velük, neveli és dorgálja őket.

Minden emberben egyszerre megvan a test és a lélek, amely küzd egymással, s a lelki embernek testi és földi vágyait keresztre kell szegeznie. Bűnt minden ember követ el, de

⁴⁰ And as thy love to the law increaseth, so doth thy faith in Christ; and so doth thine hope and longing for the life to come. And as thy love is cold, so is thy faith weak; and thine hope, and longing for the life to come, little. And where no love to the law is, there is neither faith in Christ for the forgiveness of sin, nor longing for the life to come; but instead of faith a wicked imagination, that God is so unrighteous that he is not offended with sin; and instead of hope a desire to live for ever here, and a greediness of worldly voluptuousness. PS 2, 7. old.

⁴¹ Donald Dean Smeeton, „The Wycliffite Choice: man’s Law or God’s” in, A. R. Dick – Anne Richardson (szerk.) *William Tyndale and the Law*, Volume XXV of Sixteenth Century Essays and Studies, 1994, 31–40. old. Donald Dean. Smeeton, *Lollard Themes in the Reformation Theology of William Tyndale*. Sixteenth Century Essays and Studies Vol. VI. Sixteenth Century Journal Publishers. Kirksville. 1986

⁴² Gerald Hammond, „Law and Love in Deuteronomy”, in, A. R. Dick – Anne Richardson (szerk.) *William Tyndale and the Law*, Volume XXV of Sixteenth Century Essays and Studies, 1994, 51–58. old.

⁴³ „A Prologue into the Fifth Book of Moses, called Deuteronomy” in, *Tyndale’s Old Testament*. In a modern spelling edition And with an introduction by David Daniell, New Haven, Yale University Press, New Haven, 1992, 254–256. old.

menyire más az, aki kegyelem alatt él, mint aki a törvény alatt. Kegyelem és Krisztus nélkül az ember a Szentlélek ellen követ el bűnt, amíg a kegyelem alatt bűnei bocsánatosak. Az igazi hívők bárányok, a képmutatók pedig tisztátalan disznók. Ez utóbbiak csak saját pocsolójukban fetrengenek, miközben azt gondolják, hogy Krisztus vérében hisznek.⁴⁴ A hamis képmutatók azt hiszik, hogy szeretik a törvényt, pedig ők azt sohasem látták, hiszen az orcájuk fátyollal van leterítve. Az igazi hívők azonban meglátják a törvényt, azt is, hogy annak betöltésére ők teljesen alkalmatlanok, s ezért Krisztus kegyelméhez menekülnek.⁴⁵ Az igaz hívő tudja, hogy a hit, a Krisztus vérébe vetett bizalom igazítja meg őt. A képmutatók hamis hite viszont a saját cselekedeteik megigazító kegyelmében bíz, ahol Krisztusra nincs is szükség. A Krisztus vérébe vetett igaz hit megnyugtatja a lelkiismeretet, a cselekedetekbe vetett hamis hit viszont megvakít és felfuvalkodottá tesz.⁴⁶

Mit jelent Krisztusban hinni? Tyndale szerint igazán szeretni a törvényt: szeretni Istent, mindenki Atyját, és Jézus Krisztust a mi Urunkat, aki vérével vásárolt meg bennünket; szeretni a testvéreinket az Atya kedvéért (hiszen az ő képére teremtett minket), a Fiú kedvéért, aki vérét adta értünk, s végezetül vágyakozni az eljövendő, bűn nélküli örök életre. Ez a három pont minden keresztény ember hitvallása, a szív belső keresztsége, amit a test külső megmosása jelez. Ezek a lelki jelek, amelyek által a Szentlélek beoltja a hívőt Krisztusba. Tyndale a „tagok” kifejezést igen, a „Krisztus teste képet nem használja.”⁴⁷

Tyndale a Hegyi beszéd kommentárt két évvel a Morus-nak írt válasza után írja. Ott még éles vita volt kettejük között az egyház lényegéről: Morus az egyházat „nagy soka-

⁴⁴ The effeminate and careless swine, which continue in their fleshliness, and cease not to wallow themselves in their old puddle, think that they believe very well in Christ's blood; but they are deceived; as thou mayest clearly perceive, because they fear not the damnation of evil works, nor love the law of good works, and therefore have no part in the promise. PS 2, 10. old.

⁴⁵ But the true believers behold the law in her own likeness, and see the impossibility thereof to be fulfilled with natural power; and therefore flee to Christ for mercy, grace, and power; and then, of a very thankfulness for the mercy received, love the law in her own likeness, and submit themselves to learn it and to profit therein, and to do to-morrow that they cannot do to-day. PS 2, 11. old.

⁴⁶ faith is the thing that is affirmed to justify, of all parties. For faith in Christ's blood (which is God's promise) quieteth the conscience of the true believers: and a false faith, or trust in works (which is their own feigning), beguileth the blind hypocrites for a season; till God for the greatness of their sin, when it is full, openeth their eyes, and then they despair. But the swine say, God is so good that he will save devils and all; and damn no man perpetually, whatsoever he do. PS 2, 11. old.

⁴⁷ to believe in Christ for the remission of sins, and, of a thankfulness for that mercy, to love the law truly: that is to say, to love God that is the Father of all and giveth all; and Jesus Christ, that is Lord of us all, and bought us all, with all our hearts, souls, power, and might; and our brethren for our Father's sake (because they be created after his image), and for our Lord and master Christ's sake, because they be the price of his blood; and to long for the life to come, because this life cannot be led without sin. These three points (I say) are the profession and religion of a christian man, and the inward baptism of the heart, signified by the outward washing of the body. And they be that spiritual character, badge, or sign, wherewith God, through his Spirit, marketh all his immediately and as soon as they be joined to Christ, and made members of his church by true faith. PS 2, 12. old.

ságnak” („great multitude”) tartotta, Tyndale pedig „kicsiny nyájnak” („little flock”).⁴⁸ Tyndale most már maga is használja a sokaság kifejezést, amikor az egyházat eképpen definiálja: „azok sokasága, akik hisznek Krisztusban bűneik bocsánatára, s a kegyelem iránti hálából, Isten törvényét tisztán, glosszák nélkül szeretik, a világ bűnét gyűlölik és reménykednek az eljövendő életben. Ez az egyház nem tévedhet.”⁴⁹

Tyndale itt különbséget tesz az igaz és a hamis egyház között: az utóbbiban csak a képmutatók „majmoló játéka” („apish play”) érvényesülnek, hiszen ezek önmaguk érdekeit hirdetik Krisztus vére és szenvedése helyett.

A prológust záró gondolatok közvetlenül megszólítják és buzdítják az olvasót, s Tyndale elismétli, hogy a lélek benső keresztsége („inward baptism of the soul”) három dolgot jelent: a Krisztus vérébe vetett hitet a bűnök bocsánatáért; a törvény szeretetét; az eljövendő élet iránti vágyakozást. A Krisztus vérébe vetett hit jelenti pedig a lelkünk és Krisztus közötti házasságot, amelynek palástja a kereszt jelét hordozza.

Hitem tökéletességét azáltal vizsgálhatom meg, hogy megkérdem: szeretem-e a törvényt, s hasonlóképpen, az, hogy hiszek-e Krisztusban abból derül ki, hogy helyesen szeretem-e a törvényt. A látó hit, a szeretet és a reménység egymástól elválaszthatatlannak, noha mindegyiknek megvan a maga szerepe. Az Atyába vetett hit megerősít abban, hogy bűneim megbocsátattak. A szeretet tiszté, hogy a jóságot kiárassza a felebarátra, a reménység tiszté a vigasztalás a megpróbáltatás idején. Ez a három egymástól ugyanúgy elválaszthatatlan, mint a forró levegő a tűztől.

Az utolsó szavak buzdítják az olvasót: engedjék, hogy ezt a hitvallást Isten a szívük falára vesse, s ebben a hitben naponta erősödjének amíg kiábrázolódik rajtuk a Krisztus. Ha hitünk Krisztus véreben horgonyozik, akkor életünk hajója megáll mindenféle vihar idején.

4. Összefoglalás és egy irodalmi kitekintés

Tyndale Hegyi beszéd kommentárja nemcsak egzegeták, teológiatörténészek vagy filológusok számára kincsesbánya. Luther kommentárjával való filológiai és teológiai összehasonlítása számos tanulsággal szolgál.⁵⁰ Tyndale eredetiségét nemcsak képi nyelvének egyszerűségében látjuk, hanem sajátos tipológiai szemléletében is. A reformációra általában jellemző, hogy amíg az allegorizálást sokszor harciasan elvetették (bár néha

⁴⁸ Fabiny, Tibor, „Scripture and /or the Church in the Debate of Sir Thomas More and William Tyndale”, In: *Látó szívvél*. Magyar Piarista Rendtartomány, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Vigilia Kiadó, Budapest, 2006. pp. 382–408.

⁴⁹ The church of Christ, then, is the multitude of all them that believe in Christ for the remission of sin; and, of a thankfulness for that mercy, love the law of God purely and without glosses; and, of hate they have to the sin of this world, long for the life to come. This is the church that cannot err damnably; nor any long time; nor all of them: but as soon as any question ariseth, the truth of God's promise stirreth up one or other to teach them the truth of every thing needful to salvation out of God's word; and lighteneth the hearts of the other true members, to see the same, and to consent thereto. PS 2, 12. old.

⁵⁰ A témáról a Károli Gáspár Református Egyetemen és Pázmány Péter Katolikus Egyetemen két szakdolgozat is készül.

azért maguk is gyakorolták), a tipológiai szemléletet azonban megtartották. Amíg az allegória figyelmen kívül hagyja a történetiséget, a tipológia tudatosan igenli azt. A tipológia egyrészt nyelvi alakzat, amely a metaforáva és a mítosszal rokonítható,⁵¹ másrészt sajátos látásmód és történelemszemlélet, melynek gyökerei az Ószövetségre nyúlnak vissza, lényege pedig éppen az Ó- és az Újszövetség, a régi és az új, Mózes törvénye és Krisztus törvénye közötti kapcsolatban ragadható meg. Az Új nem megszünteti, hanem rekreálja a régít: Krisztus nem azért jött, hogy eltörölje, hanem, hogy betöltse a törvényt.

A reformáció idején azonban világosan látták, hogy a tipológia nemcsak a két szövetség kapcsolatára vonatkozik, hanem az kitágul és a mindenkori olvasót, vagy igehallgatót is bevonja a Szentírás világába. Amiképpen az ószövetségi tüposz az újszövetségi antitüposzban teljeseedik be, úgy a beteljesedett Újszövetség válik tüposszá, amelynek antitüposza viszont az olvasó, az emberi lélek, aki életével be kell, hogy töltsen Krisztus törvényét. A reformáció korában komoly hangsúlyt kapott az a gondolat, hogy az olvasó is benne van a Bibliában, Isten ígéje nemcsak nekünk, hanem rólunk is szól.⁵²

Maga a Hegyi beszéd is a tipológiai szemlélet szép illusztrációja. Jézus az ószövetségi próféták antitüposza. Amint ők Jeremiásként gyomláltak és irtottak, építettek és plántáltak (Jer 1,10), Jézus is ugyanezt teszi: megtisztítja az Írásokat, Ábrahám kútját a farizeusok és az írástudók emberi magyarázatának salakjától.

Végül Tyndale szemléletének egy irodalmi, drámai illusztrációjára szeretném felhívni a figyelmet. Bár hitéért William Tyndale 1536-ban Németalföldön mártírhalált szenvedett, Angliában a reformáció – főleg politikai és személyi okok miatt – mégis győzelmet aratott. Egy karmelita szerzetesből lett reformátor, az első angol nyelvű apokalipszis-kommentár szerzője, John Bale (1495–1563) az angol drámatörténetben is fontos helyet foglal el. Bibliai témájú drámái közül az egyértelműen Tyndale-hatást mutató *Három törvényt* (1548) *A Comedy Concernynge thre lawes of nature, Moses, and Christ, corrupted by the Sodomytes, Pharisees and Pypystes* címűt említjük meg. Az allegorikus morális-dráma arról szól, hogy a jót, a törvényt mindig megfertőzi valami rossz, a hűtlenség, amit a darabban az Infidelity személyesít meg. Bale drámája szerint amiképpen a természet törvényét a bálványimádó szodomiták, Mózes törvényét a farizeusok zsugorisága és ambíciója, úgy Krisztus törvényét a pápisták képmutatása és hamis tanítása rontotta meg. A dráma Prologusában az Atyaisten (Deus Pater) így szólítja meg az olvasót.

*The lawe of nature hys filthy dysposycyon
Corrupted with ydolles and stynkyng Sodometry,
The lawe of Moses with Avaryce and Ambycyon
He also poluteth; and ever continually
Christes lawe he defyleth with cursed hypocrisy
And with false doctryne as wyll apere in presence
To the edyfenge of thys Christen audyence.*⁵³

⁵¹ Northrop Frye, *A kettős tükrör. A Biblia és az irodalom*, Budapest, Európa, 1996. Ford. Pásztor Péter

⁵² Fabiny Tibor „Tyndale and the Typological Interpretation of Scripture”. Előadás az oxfordi nemzetközi Tyndale-konferencián, 2005. szeptemberben. Kéziratban. Ld. Még: Tibor Fabiny, *The Lion and the Lamb. Figurism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, London, Macmillan, 1992.

⁵³ *The Complete Plays of John Bale* Vol. 2., Szerk. Peter Happe, Cambridge, D.S. Brewer, 1986, 66. old. Ld. még Peter Happé, John Bale, New York Twayne Publishers, 1996. 87. old.

A reformáció kora kedvezett a dráma kialakulásának és fejlődésének. Bale és társai felismerték, hogy egy színpadi előadás hatékonyan jelenítheti meg a bibliai tanítást a nézők számára. Ebben az esetben a tanítás a tüposz és a drámai előadás az antitüposz.

A tipológiai gondolkodásra az „amiképpen-ugyanúgy” szemlélet jellemző. Tyndale – John Bale-hez és a többi reformátorokhoz hasonlóan – önmagát a prófétai-jézusi szerepben látta. Amiképpen Isten törvényét elhomályosították, megrontották a zsidó törvényeskedő magyarázatok, és amiképpen Jézusnak kellett felmutatni a törvény eredeti értelmét, azaz az Isten szeretetét, Jézus tanítását ugyanígy elhomályosította, megrontotta a középkori egyház allegorizáló írásmagyarázata. Ábrahám kútját Krisztus, a lelki Izsák megtisztította, ám a 16. századra ez a kút ismét megtelt salakkal. Tyndale számára Jézus a par excellence próféta és a par excellence reformátor. Úgy vélte, Jézus igazi követőinek is erre a prófétai és reformátori szerepre kell vállalkozniuk. Meg volt győződve arról, hogy Hegyi beszéd kommentárjával ő is lelki Izsákként tisztítja meg Ábrahám kútját.

Ha a tipologikus gondolkodáshoz következetesen maradunk, érdemes elgondolkodnunk azon, amit a 16. században így mondtak: *ecclesia semper reformandi debet*, az egyháznak állandó reformációra, megújulásra van szüksége. Ha a próféták és Jézus megtisztították Ábrahám kútját a farizeusok, a 16. században Tyndale és a reformátorok a pápisták tanításától, nem kellene-e ezt a kutat a történelem folyamán ugyancsak megmerevedő, a maga felekezetieskedő bálványával ugyanúgy jelentkező protestantizmus salakjától is megtisztítani?

A TÍZPARANC – EGY UNIVERZÁLIS ETIKA?

A Tízparancs a keresztény etikában az idők folyamán kiemelt helyet nyert el. Megtalálható a vallásoktatás tanterveiben, a különböző katekizmusokban is. Pl. Luther katekizmusában ez az Ószövetség egyetlen szövege, amely szerepet kapott.¹ Utalni szeretnék a rostocki szisztematikus teológusra, Fritzschére, aki úgy véli, hogy „a Tízparancs szilárd alkotóeleme a kollektív erkölcstudatnak”, és hitelt érdemlő alap, amely a „konkrét, áttekinthető és a szociális élet valódi konfliktusaira reagál”. Célja, hogy a különösen értékes vagy elítélendő magatartásformákat – forduljanak bár elő a politikában vagy az egyszerű hétköznapi életben – egymástól elkülönítse². Groß, a tübingeni Ószövetségkutató egy másik problémát vet fel: „Etikai minimum, mégis az isteni akarat totalitására hívja fel a figyelmet, valamint egyetemes igénnyel lép fel. Ezek a szempontok alkotják a Tízparancs és annak zsidó, valamint a keresztény recepciójának mindig újra átgon-dolandó alapproblémáit.”³

A keresztény tapasztalatra Pálnak a Róm 13,8sk-ban található kijelentése mutat rá, mely a Tízparancsolat második táblájára utal, amikor az emberek közötti viszonyt szabályozza. Az első táblán az inkább Istenre vonatkozó parancsok kerülnek előtérbe (vö. Mk 10,19 is). A Tízparancs recepciója Pálnál is (Róm 13,9sk.; Gal 5,14) gyakran szoros összefüggésbe kerül a szeretetparancssal. Ennek alapján Schmidt, a bonni Ószövetségkutató, a Tízparancs második táblájáról, mint „a szeretetparancs konkretizálásáról” beszél.⁴ Ebben az összefüggésben persze gyakran elsiklunk afölött, hogy a kettős parancs tartalmilag ószövetségi gondolatok sokaságának összegzése. Amennyiben azt kérdezzük, hogy miért vált a héber Biblia Tízparancsa a keresztény etika alapvető meghatározójává – és lassan a keresztények alapvető etikai szemléletmódját is meghatározta –, akkor arra kell utalnunk, hogy a héber Biblia Jézus bibliája volt, már emiatt is szükséges tehát áttekintenünk a kereszténység ószövetségi alapjait.

¹ Ha „megtisztított” formában is, de másutt Luther a Tízparancsolatról beszél egészen pejoratívan is, például a *Sachsenspiegel der Juden*-ben.

² Fritzsche, 416.

³ Groß, 241.

⁴ Schmidt, 149.

1. Bevezetés

A Tízparancs szövegével⁵ két változatban találkozhatunk: a Kiv 20,2–17-ben és a MTörv 5,6–21-ben. Abban még nem született megegyezés, hogy a két szöveg⁶ közül melyik függ a másiktól. Noha régóta a Kiv 20-at a régebbi változataként tartják számon, az utóbbi időben jelentős érveket soroltak fel amellett, hogy a MTörv 5-öt kell a régebbi változatnak tartani.⁷ A vita a két szöveg ősi voltáról a jelen vizsgálódásunk szempontjából nem jelentős, ezért részletesen nem térünk ki rá. Mégis le kell szögeznünk, hogy mindkét szövegváltozatban olyan feljegyzéssel találkozunk, amely mögött egy hosszabb keletkezési történet áll. Ugyanis jó néhány próféta szó összecseng a Tízparancssal, így pl. az Óz 13,4 nagyon közel áll a Tízparancsolat bevezetéséhez, vagy a bűnök felsorolása az Óz 4,1sk-ben szintén hasonlóságot mutat. Ehhez hozzávehetjük még Mikeás jalkiáltásait a Mik 2,2-ből, amelyek azoknak szólnak, akik éppen igazságtalanságot készülnek elkövetni. Mindezek a Tízparancsolathoz közeli szövegek. Ez a néhány példa is világossá teszi, hogy a Tízparancs gyökerei feltehetően a Kr. e. 8. századig nyúlnak vissza.⁸ A mai végleges forma kialakulása pedig valószínűleg a fogság idejére tehető. Noort, a groningeni Ószövetség-kutató ezt alátámasztandó olyan tipikus deuteronomisztikus formulákra utal, mint „a más istenek”, akikhez nem szabad imádkozni, ill. akiknek nem szabad szolgálni, valamint hangsúlyozza a szombat törvényének Papi forrásban rögzített formáját.⁹

Ez az első jele annak, hogy a parancsolatok a hagyományozás során változtatásokon mentek át, és a Tízparancs történelmileg meghatározott. További jeleket fedezhetünk fel a két változat összehasonlítása által, amiben a különbség legfőképpen a szombat törvényével kapcsolatban mutatkozik meg. További problémát jelent az egységes felosztás is, mert a Tízparancs száma nem pontosan tíz, ezért különböző keresztény felekezetek és a zsidó magyarázók is a szöveget különböző módon osztották fel. Ezek a Tízparancs-variációk is arra utalnak, hogy ez az etika nem légtüres térben jött létre, és a mindenkori történeti összefüggéstől nem lehet elválasztani, mivel a szöveg közösség- és társadalom-orientált.

A Tízparancs a Kiv 20,1 alapján Isten Szavaként deklarálódik, és ez érvényes mind a két változatra. Isten közvetlenül megszólítja az embereket, ezzel a szövegnek különleges tekintélyt kölcsönöz. A Kiv 20,19-ben viszont Mózes lesz a Tízparancs közvetítője,

⁵ Az elnevezés a MTörv 4,13; 10,4-re; közvetve pedig a Kiv 34,28-ra nyúlik vissza. Persze problémák adódnak a tízes számmal, amely mindkét dekalógus-szövegnél problematikus, és attól függ, hol kezdjük el számolni.

⁶ Így vélekedik legutóbb mások mellett Gaupner a Kiv 19sk. alapján, amely a a MTörv 5 alapja. Ennek az átvételével Isten akaratának nyilvánítását ugyanahhoz a helyhez kötik a pusztai vándorlás alatt, az Ígéret Földjére lépés előtt. Így „az isteni akarat közzétételének helye azonos a kinyilatkoztatás helyével”.

⁷ Itt különösen Hossfeldnek a Tízparancsolatról írt terjedelmes tanulmányára kell utalni.

⁸ Vö. többek között Schmidt, 32.: „Ha részletek tisztázatlanok is maradnak, az idézett próféta szavak akkor is tanúskodnak erről? „A Tízparancsolat nem a fogság ideje alatt működő teológiai iskolától származik, hanem egy hosszabb hagyományozási folyamat eredménye, amely a 8. századig nyúlik vissza.” Noort, 11. is a kezdeteket „valamikor a 8. században tevékenykedő Ózeás és a 7. sz. végén működő Jozija között” jelöli meg.

⁹ Vö. Noort, 10.

mert a nép nem tudja elviselni az Istennel való közvetlen találkozást. Ezzel a Tízparancs mint Isten egyetlen közvetlen kinyilatkoztatása a néphez különleges jelentőséget nyer, mely a Tóra tanításával összhangban áll.¹⁰ Elegendő egy röpke pillantást vetni a Második Törvénykönyv Tízparancs-szövegére, hogy felfedezzük, az itt elmondottakat az is hangsúlyozza. Collins ezekben a jelekben ezen túl Isten népének közvetlen megszólítását látja, miszerint a parancsolatok a nép kiválasztásának integrált alkotóelemei.¹¹

A kérdés az, hogy kinek szól a szöveg. Formálisan az egyes szám második személyű megszólítás egy egyénnek szól. A második tábla rendelkezései formailag egy meghatározatlan egyénre vonatkoznak, aki nincs konkretizálva. Az első tábla kijelentései esetében a helyzet bonyolultabb, mivel az individuális 'te' mellett egy kollektív 'te'-re is gondolhatunk, és ez esetben a címzett lehet Izrael is. A Tízparancs a Kivonulás könyvében és a Második Törvénykönyvben is ilyen értelmű magyarázatot fűz a szöveghez. A „te” névmásnak ez a variálható, ill. nem egyértelmű használata a Második Törvénykönyvön belül is hasonló problémát jelent. Részletesebben megvizsgálva, azt találjuk, hogy a Második Törvénykönyvben az esetek nagy részében egy individuális megértésből kell kiindulnunk, ami azt feltételezi, hogy ugyanez áll a Tízparancsra is. A nyelvben megjelenő tipizálás ellenben egy relatíve széles megszólított kört feltételez, amely a kollektív értelmezést is magába foglalja.

Mindenestre nyilvánvaló, hogy a Tízparancs eredetileg nem a gyerekek oktatására szolgált, hanem felnőtteknek szóló szabályokat fogalmazott meg. Olyan jogi és kulturális rendszerektől függő férfiakra kell gondolnunk, akik földművesek és szabadok, asszonyok és rabszolgák, ill. bérmunkások voltak, nem pedig gyerekek.¹² Crüsemann, betheli Összevetség-kutató, arra hívja fel a figyelmet, hogy amikor Ezdrás fölolvassa a törvényt, a címzettek már mások voltak, és a címzettek köre kiszélesedett (vö. Neh 8,2sk).¹³ Braulik kolléga Bécsből a hallgatók körének bővülését már a MTörv 5,14-ben, ill. a 31,12-ben is felfedezi. Ugyanígy utal Crüsemann arra, hogy Ámosz prófécijája azt is világossá teszi, hogy az idők folyamán a szabadok rétege igen differenciált lett, ide tartoznak az elnyomottak mellett az elnyomók, elszegényedettek mellett gazdagok is stb.¹⁴ Így a címzettek körének megváltozása is utal a Tízparancs történelmi meghatározottságára.

¹⁰ Vö. többek között Noort is, 9, azzal a megjegyzéssel, hogy hasonló képzelhető el a Kiv 31,18; 32,15sk. versekben. Ezeken a helyek alapján úgy tűnik, hogy Isten a saját ujjával írta a táblákat.

¹¹ Collins, 385: That God speaks directly to his people indicates that the commandments are an integral element within the election of the nation.” (Az Isten közvetlenül beszél a néphez vagyis a nép kiválasztásának integráns részét alkotják a parancsok.)

¹² Így többek között Braulikkal, 50, Crüsemann, Freiheit, 28.

¹³ Crüsemann, uo., 29. Braulik, 50.

¹⁴ Crüsemann, Freiheit, 32.

2. A Tízparancs elemzése

2.1. Különleges hely

A keresztény teológiában és etikában a Tízparancs megkülönböztetett szerepűvé vált. „Az isteni akarat minden időt átívelő összegzésének tekintik a szöveget, amely a természetjog és a biblikus etika lényege”¹⁵

A Tízparancsnak ez a megkülönböztetett szerepe Crüsemann számára szorosan összefügg azzal a kérdéssel, hogy elkülöníthető-e a dekalógus a Tóra többi részétől. Hiszen tulajdonképpen a Tízparancs ugyanúgy Isten szava, mint a Tóra többi része, így egy különleges kiemelés alig igazolható. „A Tízparancs semmiképp sem igényel magasabb rangot, mint a többi törvény, sehol még csak nem is céloznak erre a gondolatra. Minden Isten szava és minden az ő változatlan akarata.”¹⁶ A Tízparancs különleges helyzetére vonatkozó elképzeléseit Lohfink, frankfurti Ószövetség-kutató a szerkesztésre alapozza.¹⁷ Szerinte fontos elkülöníteni egymástól „az állandó és változatlan, és a korhoz kötött, változó normákat” mint Isten akaratának „maradandó és változékony” elemeit.¹⁸ Így Lohfinknál a különleges szerep egy másik értelme is feltűnik, aminek célja nem a Tízparancsnak az ószövetségi törvényekről való leválasztása.¹⁹

2.2. A Tízparancs – Összefoglalás? Alap?

A különleges helyzet szorosan összefügg a Tízparancs funkciójának kérdésével. Vajon az izraelita jog összefoglalásaként értendő, amely a korábban meglévő konkrét jogi alapszabályzatokat összegzi és azok alapvető princípiumaira koncentrál? Vagy inkább kiindulási alapként értendő – amelynek az elvei a keretül szolgálnak a következő részben kifejtett és konkretizált törvényeknek? A müncheni Ószövetség-kutató, Otto számára a Tízparancs összegzés: „A Tízparancs változatlan jelentése abból a funkciójából származik, hogy az Istennek azt a szándékát foglalja össze, amelyet kinyilatkoztatott Izrael népének”. A közvetlenül ezután következő mondatban azonban szerzőnk már máshova helyezi a hangsúlyt: „minden más törvény a Szövetség könyvében, a Második Törvénykönyvben és a Szentség törvényében a Pentateuchus végső formájában csak a Tízparancs magyarázata.”²⁰ Ezt az állítást, hogy ti. a Tízparancsot összefoglalásként kellene értelmezni, Crüsemann erőteljesen vitatja, „A Tízparancs nem értelmezhető az ószövet-

¹⁵ Crüsemann, Tóra, 408.

¹⁶ Crüsemann, Tóra, 413.

¹⁷ Crüsemann szerint, Tóra, 409. utalással Lohfinkra

¹⁸ Crüsemann, Tóra, 410. idézettel Lohfinktól, 89.

¹⁹ Vö. Lohfink, 81, számára arról van szó, „hogyan a »próféták« által a Tízparancs hasonló magyarázatai később is lehetségesek voltak abban a formában, ahogy Mózes adta Moáb földjén a deuteronomisztikus törvényeket. Ezekre a kijelentésekre egészen úgy kell tekinteni, mint a Tízparancs kiemelt szerepéről szóló reflexió egy részére, és mint minden egyéb jogi hagyomány történelmi relativizálására Izraelben.”

²⁰ Otto, RGG, 628.

ségi, sőt bibliai etika összefoglalásaként. Fölvetném azt a kérdést is, hogy vajon a szöveg saját intenciója alapján egyáltalán az akar-e az lenni.”²¹ Ugyanis mindeközben hiányoznak az utalások a kultusz, a gazdasági élet, és az államvezetés témáira. Nem mutat érdeklődést elnyomottak iránt – az idegenekre is csak a szombati nyugalommal kapcsolatban utal.²² A jelenlegi kánoni szöveg egyértelműen az összefoglalásként való értelmezés ellen voksol. Inkább az a valószínű, hogy a Tízparancs további magyarázatok alapjául szolgál. Ez érvényes a Kiv 20-ra is, ahol a Tízparancs a következő Szövetségi könyv előkészítésére szolgált, mint a MTörv 5 esetében is. Itt a dekalógus és az utána következő törvény-meghatározások általános irányelvként értelmezhetők, és az ebből következő konkretizálásokat a végrehajtás igényelte.²³ Ennek megfelelően fogalmazza meg Hossfeld, a bonni Ószövetség-kutató azt a véleményét, hogy: „a Kiv 20 a sínai teofánia minden törvényanyagának a csúcsa. A MTörv 5-ben viszont »alaptörvény«, mely után következnek az egyes mózesi törvények (MTörv 12–26) mint az alaptörvény alkalmazásai.”²⁴

2.3. A prolóógus

A Tízparancs prolóógusa alapvető fontosságú annak megértéséhez, amiről a kereszteny recepcióban gyakran megfélekednek – vagy ami még rosszabb, ezt tudatosan eltávolítják. A Tízparancs adójának az én-formában történő bemutatkozását meghatározza az Egyiptomból való kivezetés és ezáltal a szolgaságból való megszabadulás leírása. Minden további ebből az alapélményből származik. A kötelezettség Isten odafordulásának és segítségének a következménye.²⁵ Így Zovkić kolléga, a szarajevói Újszövetség-kutató, a szarajevói konferencia ('Visions of a Just Society' témához) kötetében publikált referátumában nem véletlenül hangsúlyozza, hogy az Istenben, mint Teremtőben való hit képezi az alapját a monoteista vallások etikai értékekkel szembeni tiszteletének, és ez lesz a Istennel és az emberekkel szembeni köteleességek teljesítésének alapja.²⁶ Egy a közel-

²¹ Crüsemann, Freiheit, 8.

²² Majdnem ezzel ellentétesen nyilatkozik Schmidt, 148: „Bizonyosan a cselekvés egy széles területét szabályozatlanul hagyja a Tízparancs, nem beszél a jóról és a megengedett dolgokról, így azt jórészt szabályozatlanul hagyja. Persze már maga a Tízparancs is a határok meghúzásának, valamint a helyes életvezetés ösztönzésének összefoglalásaként értendő. Olyan, mint egyfajta alapelveket tartalmazó program, amelyet a következő jogi tételekben fejtenek ki.”

²³ Vö. ehhez Braulik, 49, Lohfink, 80. Braulik ebben az összefüggésben a Tízparancsról úgy beszél, mint egy kompendiumról, amely tulajdonképpen nem egy alapra, hanem egy összefoglalásra utal. Amde a további állítások egyértelművé teszik, hogy mégis alapról van szó.

²⁴ Hossfeld, NBL, 401.

²⁵ Vö. Schmidt, 21: „minden követelmény előtt az Isten által engedélyezett közösségről tanúskodik a Tízparancsolat. Először a 'találkozásból' (vö. Kiv 5,3), az ígéretből és a megtapasztalt segítségből ered az elköteleződés, az előírásból a feladat. Mint ezt befogadót, az embert szólítja meg a cselekvésén keresztül.”

²⁶ Zovkić, 35: „The faith in God the Creator and Liberator is the foundation for the common respect of ethical values and fulfilling of obligations towards God and men.” (A hit az Istennel, a Teremtőben és Szabadítóban az etikai értékek tiszteletének közös alapja, és Istennel és emberrel szembeni köteleességek teljesítésének alapja.)

múltban erőszaktól átitatott régióban, mint az övé, egy ilyen belátás jelentőségét és képviselését nem lehet eléggé értékelni.²⁷

2.4. Partikuláris szűkítés– univerzális kiterjesztés

A Tízparancs kezdete három témát ölel fel, amelyeknek mindegyike nagy jelentőséggel bír az Ószövetségben: az utalás a történelemre, a kép nélküliségre és a kizárólagosság prancsára. A figyelmes vizsgálat során észrevehetjük, hogy ezek a sajátos utalások, a történelemben ágyazottságra utalnak, mely Izrael alapvető tapasztalata, amint a kizárólagosság is, amely *Izrael* Istenére vonatkozik, valamint a kép nélküliség is, amely a maga idejében *Izrael*-nek volt az a sajátossága, amely más népektől elkülönítette őt. A képtilalom különböztette meg „Izraelt alapvetően a környezetétől és egyben kizár minden kultikus közösséget más népekkel.”²⁸ Ugyanakkor, jóllehet „a Tízparancs és a prólóus kontextusa az Ószövetség – ...- exegetikai szempontból egyértelműen világos, hogy feltételez egy meglévő állandó istenkapcsolatot, és a parancsok csak ezen a kapcsolaton belül érvényesülnek.”²⁹

Nyilvánvaló, hogy nem a parancsok hoznak létre közösséget, hanem egy már meglévő közösséget szabályoznak. Elsősorban ennek a közösségnek szólnak és ezt határozzák meg, vagyis partikuláris és nem univerzális rendelkezések. A konkrét szövegen túli kiterjesztés csak egy későbbi fázisban képzelhető el. Ez érvényes akkor is, amikor Hossfeld azt állítja, hogy a Tízparancs „egy egyetemesen érvényes és időkorlátokat átlépő alaptörvény” akar lenni, amely azt az igényt képviseli, hogy „az első és legelőkelőbb kifejezése legyen az isteni jogakaratnak. Benne a szövetség Istene védelmezi az Isten létezését, a vele szövetségre lépő nép, Izrael kiválasztását, és ezen felül minden ember méltóságát (MTörv 4,6–8; vö. Ez 20,11).”³⁰

Noort számára ez az univerzális kiterjesztés figyelemreméltó szempontot tesz a vita tárgyává: „Különböző módokon értelmezzük azt, hogy a Tízparancs a maga összefüggésében, majd az első parancsban, és végül Isten Szavával alkotott egységével miféle módon hajlik a totalitás felé. .../ De Izrael is csak a monoteizmushoz vezető úton van. ... Aki azonban monoteistaként fogalmaz, az egész világot érintő kötelezettséget mondott ki. ... Mert ebben a koncepcióban nincs senki más, akire a normákat alapozhatnánk. Amit először partikuláris célzattal fogalmaztak meg, monoteista módon továbbgondolva univerzalizáláshoz vezet. Így fejlődik a Tízparancs az első parancs alapján a sínai törvényen

²⁷ Vö. Zovkić is, 37, a dekalógus az Újszövetségben és a keresztény tradícióban megjelenő recepciójával kapcsolatban: „This is a *religious sanction of ethical values*: God the Creator and Liberator asks people in their family and society, to support the values that make individual and common life humane. At the same time this is a product of experience and human wisdom: we are all better off if we respect the transcendental dimension of a human person.” (Ez az etikai értékek vallási szankciója – Isten, a Teremtő és Szabadító arra kéri népét, hogy családjában és társadalmában támogassa ezekkel az egyéni és a közös emberi életet. Ugyanakkor ez a tapasztalat és emberi bölcsesség eredménye is: mi mindannyian sokkal humánusabbak leszünk, ha tiszteltben tartjuk az emberi személy transcendentális értékeit.)

²⁸ Schmidt, 60.

²⁹ Crüsemann, Freiheit, 11.

³⁰ Hossfeld, NBL, 402.

keresztül általános érvényű életszabállyá. Akkor válik az egyetlen Isten Szavává.”³¹ Így vezet az út Noort szerint „a csoporthoz kötött törvények sorozatától egészen az egyetemes erkölcsi törvényig”.³² Az önmagában fejlődő monoteizmus elképzelése alapozta meg azt, hogy a Tízparancs érvényességi körét Izraelen kívül is alkalmazni lehetett. Azonban ez kettős veszélyt rejt magában. Egyrészt itt figyelmeztetünk arra, hogy az etikai normákat mindig hatalommal szankcionálják, mely az etikai normák kikényszerítését jelenti. Másrészt ez az adott társadalmi és vallási keretek között olyan elidegenedéshez vezethet, amely szem elől téveszti a Tízparancs eredeti szándékát.³³

2.5. Nyílt megfogalmazások

Feltűnő a JHWH név használata a Tízparancsban, ill. a közvetlen teológiai rendelkezések esetében. JHWH első személyben beszél eltekintve az idegen istenek és a képtilalom esetétől (Kiv 20,3.5sk.; MTörv 5,7.9sk.). A névtilalom, valamint a szombattal és a szülőkkel kapcsolatos parancsok szövegében harmadik személyben beszél JHWH-ról (Kiv 20,7.10sk.12; MTörv 5,11.12–15.16), ezt követően az elbeszélő sem ismerhető fel és JHWH sincs megnevezve világosan. A konkrét utalás Izrael tradíciójára ezeknél a tiltásoknál közvetlenül már nem szerepel, hanem csak a szöveggörnyezetből olvasható ki. Így ezek a mondatok jelentősen nyitottabbak az előzőeknél, és könnyen kapcsolatba hozhatóak az Izraelen kívüli etikai alapértékekkel. A Tízparancsnak ezek a követelményei ezáltal a nem izraeliták számára is lehetővé teszik az egyetemes alkalmazást. A Tízparancs kijelentéseit tudatosan általánosan fogalmazták meg, és nem konkrétan elképzelhető helyzetekre alkalmazták – még időben sem. Ezért újra és újra egy új konkretizálásra és adaptálásra van szükség a saját környezetén belül is.³⁴

3. A Tízparancs és a bibliai kontextus

Érdekes, hogy a korábbi prófétai szövegekben a Tóra alig játszik szerepet. Csak az idő múltával, a fogságban ismerhető fel a próféták egyre növekvő kötődése a Tóra kijelentései iránt. Noort szerint a „Tórához való igazodás növekedéséről” beszélhetünk, vala-

³¹ Noort, 13sk.

³² Noort, 14.

³³ Crüsemann ominózus kijelentései mögött is az ilyen veszély elhárítása állhat. „A sok próbálkozás, amely arra irányult, hogy átfogóan lehessen látni a Tízparancsolatból Isten akaratát, problémás rövidítésben végződött. Valamint felismerhetően összefügg az egyháztörténelem és a keresztény magatartás végzetes tévedéseivel... a számos próbálkozás, hogy a Tízparancsolatot tartalmilag elhatárolják a többtől és a keresztény etika alapjává tegyék, a kereszténységet elválasztotta Izrael Tórájától. Exegetikailag ez nem tartható és teológiailag nem folytatható tovább.” (Tóra, 413)

³⁴ Vö. Lohfink, 87: „Ha különbséget teszünk a Tízparancsolat és Isten akaratának többi megnyilatkozása között az ószövetségi kánonban, megnyílik az a lehetőség, hogy minden kötelesség-előírás a következő generáció számára megkérdőjelezi Isten változatlan alapakat, és kétséges, hogy Isten akaratának milyen konkrét megfogalmazásai vonatkoznak Isten népére az ő idejében.

mint arról, hogy „az isteni parancs írott formájának tekinti a Tórát, mely teljes egészében az emberi cselekedet és irányításokat szabályozza, de ezt a helyet csak későbbi próféciában nyeri el”.³⁵ Noort ugyanezt állítja a bölcsességi irodalommal kapcsolatban is. A Tórának és a bölcsességi irodalomnak a véglegesen magas értékelését csak Sirák fia könyvében találjuk meg. Ha a zsoltárok gyűjteményére pillantunk, azt láthatjuk hogy a tórizálás jelensége különösen az első zsoltárban feltűnő, amely csak később került az egész gyűjtemény elejére.³⁶ De a Tízparancsot sem a bölcsességi könyvekben, sem a prófétaíknál nem idézik úgy, mint a Pentateuchusban. A jelentőség, amelyet a Tízparancs a zsidó és a keresztény hagyományban elnyert, jórészt a Pentateuchus redakciójának köszönhető.³⁷

Kezdetől fogva a Tízparancs minden rendelkezésében Istennek Izrael üdvözítésére irányuló szándékát fejezte ki, minden jellegzetességével alkalmas a konkretizálásra és nyitott etikai szövegnek tekinthető, melynek címetjei és időbeli érvényessége meghatározott. Így nem elképzelhetetlen, hogy a MTörv elején, az 5,2–4-ben található bevezető arra szolgál, hogy a Tízparancs tekintélyét időn és generációkon túlmutatónak tüntesse fel³⁸, és ezzel jelentősen hozzájárul a Tízparancs általánosításához.

A Tízparancs tartalmazza „azokat az elemi követelményeket, amelyeket a prólógusban leírt szabadság megőrzéséhez be kell tartani”.³⁹ Ebből nyilvánvalóan következik, hogy: „Más időkben és emberekre való alkalmazásnál arra kell ügyelni, hogy ez a meg szabadtottakra érvényes és a szabadság megőrzéséhez szükséges szabályozásokat tartalmazza: nem szabad az alávetettség, a honosítás és a fogság eszközévé válnia.”⁴⁰

A Tízparancs keresztény recepcióját megalapozza az újszövetségi utalás, de ezen túl is, már az Ószövetségben is megtalálhatjuk a kiterjesztés alapját. Ezen kívül az Újszövetségben olyan emberek használják a Tízparancsot, akik a héber Biblia hagyományában járatosak voltak, így annak keresztény recepcióját nem lehet elkülöníteni a héber Biblia iratainak kontextusától. Ezért a mi saját keresztény alkalmazásunknál magától értetődőnek kell lennie, hogy ezt a kontextust nem hagyjuk figyelmen kívül, és implikációit hagyjuk hatni gondolkodásunkban és cselekvéseinkben.

Irodalom

Braulik, G., Deuteronomium 1–16,17, NEB, Würzburg 1986.

Collins, R.F., Art. Ten Commandments, AB Dictionary 6, 383–387.

Crüsemann, F., Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, Kaiser Traktate 78, München 1983.

Crüsemann, F., Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.

Graupner, A., Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai?, in: Graupner, A./Delkurt, H./Ernst, A.B. (Hg.), Verbindungslinien (FS W.H. Schmidt), Neukirchen-Vluyn 2000, 85–101.

³⁵ Noort, 8.

³⁶ Ehhez lásd Noort, 9.

³⁷ Vö. Lohfink, 85.

³⁸ Vö. ehhez Braulik, 48.

³⁹ Crüsemann, Freiheit, 80.

⁴⁰ Crüsemann, Freiheit, 85, uo. kiemeli Crüsemann, hogy a szabadságot itt is egészen konkrétan és szociális értelemben véve reálisan kell érteni.

- Groß, W., Wandelbares gesetz- unwandelbarer Dekalog?, in: ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern, SBAB 30, Stuttgart 1999, 241–253 (= ThQ 175, 1995, 162–178.)
- Hossfeld, F. L., Der Dekalog, OBO 45, Freiburg/Schweiz, 1982.
- Hossfeld, F. L./Berger, K., Art. Dekalog, NBL 1, 400–405.
- Lohfink, N., Kennt das Alte Testament einen Unterschied von »Gebot« und »Gesetz«?, in: JBTh 4, Neukirchen-Vluyn 1989, 63–89.
- Noort, E., Der Dekalog und die Theologie im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Religion und Normativität. Interdisziplinäre Überlegungen zum Dekalog damals und jetzt, Groningen 2004, 5–14.
- Otto, E., Art. Dekalog, I. Altes Testament, RGG 4. A., B. 2, 625–628.
- Otto, E., Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart 1994.
- Perlitt, L., Art. Dekalog. I. Altes Testament, TRE 8, 408–413.
- Savater, F., Die Zehn Gebote im 21. Jahrhundert, Berlin 2006.
- Schmidt, W.H./Delkurt, H./Graupner, A., Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, EdF 281, Darmstadt 1993.
- Zovkić, M., The Ten Commandments: Religious Sanction of Ethical Values and Obligations, in: Schreiner, St.35- (Hg.), Visions of a Just Society. Kongreßband der International Consultation Sarajewo (BIH), 13–16 November 2005, Sarajewo 2006, 35–39.

Fordította: Benyik György

A MÁTÉ 5,17–20 ÉRTELMEZÉSE

Legelőször szeretném megemlíteni Máté evangéliumával kapcsolatban a közismert, de mégis itt számunkra jelentősége miatt felidézendő tény: az evangélium a zsidó-keresztény egyház evangéliuma. Részben ily módon tanítása összefoglalása, részben pedig – éppen a most tárgyalandó szakaszban – *apológia* is (nem annyira talán a támadásként, mint inkább védekezésként; önmaga bemutatása módján.) Ez egy sajátos jelleget ad az evangélium mondanivalójának.

Ami pedig már mostani textusunk értelmezésével kapcsolatos: van egy *alapvető szóhasználati különbség* – ami pusztán szóhasználatnál sokkal többet jelent – az Úr Jézus Krisztus és a kortársak fogalmazásában. Ugyanis ha egy zsidó akkoriban azt mondja: *törvény* (nomosz), akkor abban benne van a kanonikus iratok szövege, hozzá értendő természetesen a Targum (fordítás és részben már magyarázat), és benne van az írástudók bölcsessége, gyűjtése, azaz a szóbeli hagyomány, tehát az alakuló Halaka (a Misna későbbi képződmény). Mindez szinte egyenlő súllyal és érvénnyel értendő: a mózesi Törvény is ezen elvek szerint preegzisztens, de a szóbeli hagyományt is visszavezették legalább Mózes koráig. Ezzel szemben Jézus Krisztus szóhasználata más: itt például *törvényt és prófétákat* említ, azaz az *alakuló kánon* akkor már konszenzusosan elfogadott részét (és emiatt nem említi valószínűleg a *szent iratokat*). Amikor azonban az Úr a szavak tartalmában Isten akaratáról, útmutatásáról szól, akkor az *Isten rendelése* (entolé tou theou) kifejezést használta. Szemben áll ezzel az Ő szavaiban az *emberek rendelése*, (paradósis tón anthrópon). Ez már alapvetően meghatározza a két szemléletet is: a zsidó írásmagyarázó számára fontos a betű, a magyarázat, a hagyomány. Ezt most igazán pozitívan gondolom, nem látok ebben semmi elvetni valót vagy problémásat; ez szinte törvényszerűen következik abból a helyzetből, melyben éltek: van kontinuitás a történelemben, a kijelentésben, a hagyományban. Ugyanakkor az Úr Jézus számára az Isten *akarata, elgondolása, rendelése* mindennél fontosabb. Ezért – még ha számára is szent a betű és a hagyomány, de mögötte és felette fontosabb, jelentősebb Isten akarata, melyet a betű csak közvetít, transzformál, kódol – megint semmi pejoratívat nem akartam vele mondani. A zsidó írástudók véleménye, tanítása tehát *nem ellentét* Jézus tanításával, *nem alternatíva* Jézus tanításával szemben, hanem a legtöbb esetben annak *kiindulópontja*. Ezt még az antitézisek esetében is így gondolom – talán nem is csak egyedül én magam...

(Exkurzusként: ha igazi értelmében vesszük, még a „szemet szemért...” sem mond ellent ennek, hiszen ez a kijelentés nem a büntetés mértékét akarta megjelölni. Az utolsó antitéziséknél van azután teljes változtatás – de talán ez is közismert, hogy a „gyűlöld ellenedet” kifejezés a kanonikus szövegekben nem található, Qumránban van analógiája).

Még egy *szervezeti és koncepcióbeli analógiát* szeretnék említeni, ismertetni. Egyik oldalról az egész Hegyi Beszéd kompozícióját, koncepcióját. (Arra aligha gondolhatunk ugyanis,

hogy ez a *mai szöveg* lenne Jézus teljes Hegyi Beszéde, nemcsak rövidsége miatt, hanem inkább tartalmi bősége, gyors váltásai miatt.) Jézus beszéde egy alapvető kijelentéssel kezdődik az evangélium szövegében, nevezetesen a boldogságmondásokkal. Ebben Jézus jelzi nemcsak az Isten országa *alapvető jellegének*, igazságának, törvényszerűségének tényeit, hanem egyben jellemzi hallgatóinak alapvető helyzetét is, illetve a róluk és velük szemben érvényesített-érvényesítendő követelményeket is. Azután következnek az *antitézisek*, ahol az *írott Törvény magyarázatát* mélyíti el Jézus, majd pedig a 6–7. részben a *gyakorlat adta problémákra* ad útmutatást, minden esetben *felfelé emelve* az emberek tekintetét és gondolkodását Isten akarata *teljesebb* megértése felé. A lezárás pedig – nem dogmatikus kijelentés, hanem példázat formájában (fövenyre illetve kősziklára épített ház) – a *megmaradás hirdetése*; mintegy reflektálva a boldogságmondások nyitányára. A másik oldalról pedig említem a tárgyalandó textus, négy vers mondanivalóját és koncepcióját. Ugyanis sokak meggyőződése az, hogy ez a 4 vers igazából 4 *önálló logion*, 4 tézis, melyek ugyan kapcsolatban állnak egymással, de nem egyazon beszéd közvetlen egymás után következő mondatai (naivan gondolva), hanem mintegy Jézus Krisztus tanításának súlypontjai, felkiáltójelei. Vagy fogalmazhatnám úgy is: szinte fejezetcímeknek tűnnek, melyeknek azután a bővebb szövegét nem ismerjük. (U. Luz, W. Grundmann és Kókai Nagy Viktor képviseli többek között a 4 önálló logion gondolatát.) A 4 logion pedig a Hegyi Beszéd említett koncepciójával analóg: az első logion *alapvetés*, alapvető kijelentés Jézusnak az akarata, küldetése, a zsidósághoz való viszonya megértéséhez. (Az ti. hogy nem eltörölni jött a Törvényt.) Azután szól az Úr a *Törvény súlyáról, érvényéről*, majd a Törvénnyel foglalkozó ember *szemléletéről* (kisebb vagy nagyobb parancs), végül pedig a 20. versben arról, hogy mindez arra szolgál, hogy *valami több, valami olyan történjen*, amelynek vége az Isten országába való bejutás. Emiatt a 20. vers sokak szemlélete szerint tulajdonképpen már átvezetést is jelent az antitézisek felé. Kókai Nagy Viktor általam felhasznált disszertációja fogalmazásában a 20. vers *értelmezési kulcsa* a Hegyi Beszédhez.

I. tézis: Miért nem jött Jézus?

„Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy azokat érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem.” A mondat láthatóan apológia egy Jézust vagy az egyházat támadó nézet ellen. Vajon Jézus mondta így, vagy ez Máté mondata, mint ahogy néhány magyarázó gondolja? Ez utóbbi megjegyzés nekem nehezen elfogadható. Akkor sem jutunk előbbre, ha azon töprengünk, hogy ez a görög mondat hogyan hangozhatott Jézus anyanyelvén. Különösen az első kifejezés, az ’érvénytelenné tenni’ (katalyó) esetében, mert ez kifejezetten görög és egyik jelentésében jogi szakkifejezés: valaminek a hatályon kívül helyezését jelenti. Nagyobb kérdésünk, hogy mit jelent a ’betölteni’ (pléroó) szó? Szótár szerint ugyan valóban ezt jelenti, de vajon mire vonatkozik? Mit akar az Úr betölteni? Az összes paragrafust? Az összes magyarázatot? Vagy azt is jelentené, hogy megnöveli a Törvény hatótávolságát, területét? A magam részéről olyasmire is gondolok, amire volt

példa abban a korban, hogy pl. a farizeusok kiterjesztették a papságra érvényes rituális szabályokat a laikusokra is – ha ebben az irányban keresem a kifejezés értelmét. Vagy ahogyan ismerjük a Mt 23 kifakadásait a 'megemelt' tized esetében: olyanért is fizetnek a farizeusok, amiért alapjában véve nem kellett volna, vagy pedig olyan áruért, amiért az 'őstermelő' hátha nem fizetett, mert nem volt talán elég vallásos. Ez is, az is lehetséges lenne, de inkább még másra gondolok. A kifejezésnek ugyanis nem ismert a valószínű héber-arám változata, ezért a magyarázók is arra gondolnak, hogy alapjában a 'katalyó' ellenpárja lehetett; nem szó szerint betölteni, hanem 'megerősíteni az érvényét' – csak nem az előbb említett és elvetett módon. (Van ugyan egy elképzelés arról, hogy a görög szó mögött a héber 'qájim' állhatott, aminek jelentése piélben: megerősíteni, felállítani. De a LXX szóhasználata nem ilyen, ott a 'pléroó' a 'málé' héber szó fordítása, amelynek jelentése valóban betölteni, teljesíteni.) Az 'ellenpárban gondolkodás' annyiban tűnik logikusnak, hogy akkor jobban tudjuk értelmezni a 20. vers szavait is. Ha az Úr számára nem a betű, hanem Isten akarata a fontos, akkor a betöltésénél is nyilván Isten törvényének eredeti intenciójára gondol a Fiú.

Ulrich Luz felteszi azt a kérdést is, hogy mire vonatkozhat a 'betölteni' kifejezés? Több variációt is közöl. Egyik esetben lehet Jézusnak magyarázatként elmondott *szavaira* értelmezni. Akkor lehet jelentése a Törvény igazi értelmének kifejtése /1/, a Jézus által a Törvényhez hozzátettek érvényesítése /2/, és egyáltalán az eddig kimondottak érvényesítése /3/. A másik lehetőség az, hogy Jézus *tetteire*, a váltságmű beteljesítésére vonatkozik, akkor arról szólna ez az íge, hogy a Törvényt üdvtörténeti értelemben tölti be /1/, vagy hogy engedelmessége által megtartja a Törvényt /2/, vagy pedig engedelmsége által a céljához juttatja a Törvényt /3/, vö. Róm 10,4. Nem jutunk ezzel előbbre!

Fontosabbnak érzem Luz másik megjegyzését, mely szerint a *szituáció* a megértés lehetősége: Máté maga is zsidó-keresztyén gyülekezethez tartozott, mely alapjában véve a Törvény által meghatározott csoport volt (Gesetzobservanz geprägt – mondja Luz) – s miután az egyház nem mindenütt így tett, Máté ezzel mutat utat az egyház számára, illetve ezzel védekezik a kívülállók előtt. Ebben az esetben tehát nem a Törvény betűiről van szó, hanem – mint említettem – Isten Törvényének eredeti intenciójáról, a betűn túl 'Isten rendeléséről'.

2. tézis: Meddig tart a Törvény érvénye?

Kezdődik a magyarázat egy általánosan használt szólással: „amíg az ég és föld el nem múlik” – ami legalábbis egy 'aión' (korszak) végét jelenti. A zsidóság számára ugyanis a Törvény preegzisztens (sőt Grundmann hozzáteszi: és postegzisztens), azaz öröktől fogva és mindörökké érvényes. Ezzel a szólással erősíti meg az Úr Jézus is a maga álláspontját. Semmi sem múlhat el a Törvényből ebben az aiónban. (A protestáns Új Fordítás 'elvész' kifejezése stilisztikai formula csak, de éppen eltakarja, hogy ugyanaz a szó van a görögben az ég és föld elmúlásánál és a törvény esetében is.)

De ez a kifejezés is megér pár mondatot. A görög 'parelthé' jelentése valóban elmúlás is, befejezés is, de ugyanakkor valami más is. Németül a 'vorbeikommen' és 'vorübergehen' szavakat találjuk, melyek afelé indítanak: valami túlhaladottá válik az idő múlásával. Ezt nem akarja Jézus sem! Ezt annyiban érzem fontosnak, mert az Ószövetség törvényei a mi számunkra sem válnak túlhaladottá. Persze hogy gondolunk arra, hogy ma másként érvényes ránk nézve az etikai, mint a kultikus vagy jogi törvény, de állandóan figyelmezní és figyelmeztetni kell arra, hogy a kultikus és jogi törvény is bizonyos szempontból megmarad számunkra, legfeljebb nem a sensus litteralis módján, hanem sensus analogicus, sensus moralis, sensus allagicus stb. módján.

Nagyobb gond van azonban a „míg minden be nem teljesedik” kifejezéssel (heós an panta genétai). Vajon ez mire vonatkozik? Az összes paragrafus betartására? Az ígéretek beteljesedésére? (Gond, hogy a textus receptusban éppen a próféták szó hiányzik!) Vagy ami a számomra a legvalószínűbbnek tűnik: Isten üdvakarata beteljesedésére? Ezt gondolhatta Delitzsch is, amikor így fordította vissza héberre: 'jitqajjemu kól haddebarim'. A 'qum' ugyanis piélben ilyesmit jelent: megerősíteni, érvényesnek nyilvánítani, ratifikálni. A 'dábár' pedig közismerten nemcsak szó, ige, hanem esemény, ügy is. Ebben az esetben pedig az Úr Jézus a *Törvény igazi érvényét a megváltás munkája beteljesedéséig tanítja*. (Harmonizál ezzel sok tekintetben az, amit Pál apostol vall a Törvényről, bár ő némelykor radikálisabb, mint Mestere volt.)

3. tézis: Van-e különbség a Törvény egyes pontjai súlyában?

Ez annyiban valós kérdés volt akkoriban, hogy maguk az írástudók is foglalkoztak különbségtétellel. (Azt nem tudom, hogy a már előbb említett sensus-variációk módján-e? Ez nem túl valószínű, legalábbis éppen az idézett Mt 23-ban találunk kazuisztikus különbségtételre utaló példákat, a 16–22. versekben. Ennek is vannak párhuzamai a kortárs zsidóság gondolataiban.

Van azonban ebben a tézisben is egy problémás görög szó: mind 'houtós', mind 'houtos' alakban találkozunk vele. Egyik esetben arról van szó: aki *így* tanítja az embereket, a másik esetben: *az* aki tanítja az embereket (adverbium helyett főnévként értelmezve: aki a legkisebb parancsolatok elhagyásával tanítja az embereket). Problémáztak az értelmezésén az egyházatyák is: a Catena aurea közli Chrisostomus véleményét, aki szerint a legkisebb parancsok a Jézus által majd mondottak lesznek, ezeknek elhagyása lehetetlen, majd pedig Augustinus gondolatát, aki szerint az ószövetségi parancsok a legkisebbek, és ezeket sem lehet elhagyni.

Egy következő – ezúttal fordítási – gondom van a protestáns szöveggel. Mind Károli, mind az ÚF így fordít: 'nagy leszen', nagy lesz a mennyek országában... A görög eredeti: 'kléthésetai' – nagynak neveztetik, és ezzel a fordítással egyrészt elvész a nyelvi finomság, de még inkább a dogmatikai, azaz a passivum divinum: Isten nevezi nagynak az ilyen tanítót.

Visszatérve a tézis mondanivalójához: igazából egyik sincsen kizárva a mennyek országából – sem a kisebb, sem a nagyobb – hiszen Isten törvényét tanítják mindketten. Azonban logikusan gondolkozva, ha a törvény és a próféták oly módon érvényesek, ahogy az előző versben olvastuk, akkor annak a sorsa, aki a kisebbet eltörli, nem lehetne ilyen. Vagy talán arról van szó, hogy a logionban eredetileg összevetés (komparativusz) van, ami annyit jelentene a sémi nyelv játékszabályai szerint, hogy az egyik nem, a másik pedig igen? (vö. Lk 18,14: 'ez megigazulva ment haza, nem úgy, mint amaz'. Károli jobban őrzi az eredeti görög szöveget: 'inkább, hogy nem amaz', míg az ÚF pedig inkább a héber logikát – szép zsákutcába vittem bele magamat...)

4. tézis: A nagyobb – felülmúló igazság

Három olyan szó van a versben, melyre feltétlenül érdemes kitérnünk. Az egyik az *igazság* (δικαιοσύνη – cedáqá) kifejezés. Közismert, mégis említenem kell: nem egy európai igazság-normához való megfelelésről van szó, hanem ez egy relációs fogalom; azaz azt fejezi ki, hogy egy bizonyos szituációban több szereplő közül ki felel meg legjobban a megkövetelt célnak? Ki teljesíti jobban Isten akaratát – hogy konkrétan szóljunk. (Példa: Júda és Támár a Gen 38-ban, illetve Keresztelő János és Jézus Krisztus a Mt 3,1kk-ben. Az írástudó és farizeus 'igazsága' ezzel nem minősül alapján kisebb, netán hamis értékűnek, hanem a keresztyén ember, azaz Jézus 'igazsága' *értékelődik fel*.)

A másik kifejezés a 'felülmúlás' – a nagyobb igazság említése. Persze minden fordítás problémás, de jobban tetszik nekem a Bauer által kínált változat: *bőségről* van szó első sorban. (A 'felülmúló' kifejezés már értékítéletet is hordoz magában. A több-bőségesebb kifejezés nem értékeli le az összehasonlítottat annyira. A valószínű héber szó a 'jeter' = több, több mint elég...)

A harmadik szó pedig az ÚF szerint a 'messze felülmúló'. A görög szó a 'polys' (sok) többes száma.. U. Luz 'inkább' jelentéssel adja vissza, megjegyezve, hogy ez az 'inkább' nem is annyira kvantitatív, mint kvalitatív jelentésű. (Majd idézem tőle bővebben is.) Érdekes, hogy két protestáns fordításunk nemhogy nem egyezik, de két véletlet képvisel. Károli így mondja: 'ha nem több...' azaz a görög kifejezéseket nagyon is leegyszerűsíti. Az ÚF meg fokozza a kijelentést a görögnél is élesebbre: 'ha messze felül nem múlja...' Talán szabad így fordítanom: ha a ti igazságotok nem bővebb, több, jobb, mint az írástudóké és farizeusoké... Ugyanis nem az a gond ezzel az 'igazsággal', hogy nem igazság, hanem hogy *kevés, kevésbé teljesíti Isten akaratát*, mint ahogy azt Jézus követésében a keresztyén egyház teszi. Ezért, és ez azért valóban kemény ítélet: nem mehet be Isten országába. De hogy ennek a textusnak keménységét kissé enyhítsem, mondott az Úr Jézus olyat is a szolgákról, hogy ha meg is tesznek mindent, ami parancs volt, csak „haszon-talan szolgák vagyunk, azt tettük, ami kötelességünk volt” (Lk 17,7–10). Hasonló a helyzet a talentumot elásó szolgálval is: tudjuk, hogy a korabeli felfogás szerint a talentum elrejtésével a felelős magatartást 'megvalósította', ugyanakkor a gazda mégis keményen megítéli.

A mondat értelmezését idézem Luztól: (241–242.o.) „Az összehasonlító ’perissein...pleion’ feltűnő, használatosabb lett volna a ’mallon’ kifejezés. A pleion-hoz egy kvantitatív értelem áll közel: ha a ti igazságotok egy magasabb mércén nem gazdagabban fordul elő, mint amit az írástudók és farizeusok mutatnak, nem mentek be a mennyek országába. Mindenesetre tehát a tanítványok és a farizeusok és írástudók igazsága között egy kvantitatív összehasonlítás van a szövegben. (...) A tanítvány jobb igazsága tehát, amint a 17–19. verstől olvassuk, elsősorban egy kvantitatív többlet a Tóra megtartásában. A zsidó gondolkodásmódtól meghatározott olvasó most várná a Tóra körüli kerítést’, melyet a ’tanító’ Jézus fog felállítani. És következnek az antitézisek. Egészen különös fajta ’kerítést’ képeznek. Bennük nem csak arról van szó, – zsidó módon – hogy néhány ószövetségi parancsot radikálisan megszigorít. Sokkal inkább döntő Máté számára az, hogy a szeretet parancsa válik a felerősített egyes parancsok központjává. Az első és utolsó antitézissel ugyanis minden antitézis köré keretet épít ezzel. Az antitézisek felől nézve tehát a tanítvány jobb igazsága nem csak egy – a Tórához mért – kvantitatív emelést, növekedést jelent a *Törvény betöltésében, hanem mindenek előtt egy, a szeretethez mért, kvalitatívan intenzívebb életet Isten előtt.*” Ez az utolsó mondat jelenti Luz véleményének összegzését, számomra a ’jobb’ vagy ’nagyobb’ igazság minőségi jellegét. Nem több parancsot, nem technikai, teljesítménybeli szigorítást vagy emelkedést akar az Úr tanítani, hanem arra nevel, hogy érteni kell Isten akaratát (a betű közvetítésével bár, de nem a betű abszolutizálásával), és a tanítvány igaz-volta ne a szolga kényszerű engedelmsége legyen, ne is a teljesítmények összevetése alapján kimondott minősítés; különb vagyok, mint a másik ember... Kinek a tette szolgálja jobban Isten akaratát megvalósulását? Júdáé vagy Támáré? Melyik fiú igazul meg az atya gondolataiban? A hazatérő és bűnbánó tékozló vagy a szemrehányó otthon maradt?

Ha szabad a szavak között válogatnom, hogy melyiket használjam? Nagyobb igazság, felülmúló igazság, jobb igazság, én az utóbbit választom. Az Ószövetség törvénye Istentől rendelt, az életnek útját tanítja. *Aki azon jár, az úton van Isten országa felé.* Ezt az Úr Jézus nem vitatja, hiszen így élte Ő maga is. Az Őáltala tanított törvény és erkölcs nem ellentétes ezzel, nem is teszi értéktelenné, csak *felülkínálja*. A szolga engedelmsége helyett a fiúét, a fiúságét tanítja. A kiszámított helyett a bővelkedőt sugallja. A határokon belül maradás (időnként hamis) biztonsága helyett a határokon túlra is kiáradó nyitottságot. Aki így érti és érzi Isten akaratát, az azután időnként azt sem teszi, amit konkrét paragrafus nem tilt, és azt is megteszi, amit konkrét paragrafus nem ír elő. Tudja és teljesíti Isten akaratát a fiú módján...

Van egy talányos mondat a Róm 12,1–2-ben: mi az ember ’okos’ – sokkal inkább úgy értelmezhető, hogy a legmagasabb fokú – istentisztelete? A zsidóságnak megvoltak a maga törvényei és szokásai, ahogyan ezt az istentiszteletet megvalósították: a kultuszban, a Törvény megtartásában és a mindennapok engedelmségében. De az apostol szerint a legmagasabb fokú istentisztelet a *testnek* (szóma, azaz személyiség, egyéniség, egzisztencia) *odaszánása élő, szent, Istennek kedves áldozatul. Több ez, mint amit paragrafusba lehet foglalni.* Nem is lehet kredit-pontok gyűjtésével egyszer majd abszolválni. A Törvény telosa, vége és célja Krisztus (Róm 10,4), és a Törvény beteljesítése – motivációja révén – a

szeretet, de a megvalósítás lehetősége pedig nem az ember igyekezete, teljesítménye, hanem az új egzisztencia: élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus (Gal 2,19–20). Ezt tanítja már az apostol, ebben él az egyház, ez a nem 'teljesített', hanem Istentől 'ki nyilvánított' igazság lehetősége.

Erre emeli fel szemünket és gondolatainkat egyrészt ez a 4 logion, másrészt pedig maga az egész Hegyi Beszéd.

Felhasznált irodalom:

- U. Luz: Das Evangelium nach Matthäus. EKK, Benziger-Neukirchener 1985.
W. Grundmann: Das Evangelium nach Matthäus. Th. Handkomm. zum NT, Berlin, 1981/5.
Kókai Nagy Viktor: A nagyobb igazság, mint értelmezési kulcs a Hegyi Beszédhez. Disszertáció a KRE Hit-tudományi Karán, Bp. 2004. Irodalomjegyzékéből kiemelem Flusser, Franckemölle, Gnlika, Luz, Sand, Schnackenburg, Schweizer, Theissen műveit a 10 oldalnyi felsorolásból. A disszertáció védésénél az egyik opponens voltam.

AZ ÍTÉLKEZÉS TILTÁSA ÉS A TESTVÉRI FIGYELMEZTETÉS

(Mt 7,1–5)

A hegyi beszéd – A másikat ne ítéld meg és minden javítást magadon kezdj!

1. A szöveg

1.1. Jézus parancsa: 'Ne ítéljetek!'

„Ne ítéljetek, hogy meg ne ítéljenek! ²Amilyen ítélettel ítéltetek, olyannal fognak megítélni titeket is, és amilyen mértékkel mértetek, olyannal mérnek majd nektek is.

³Mit nézed a szálkát felebarátod szemében, a magad szemében pedig nem veszed észre a gerendát? ⁴Vagy hogyan mondhatod felebarátodnak: hadd vegyem ki szemedből a szálkát! – holott tulajdon szemedben gerenda van? ⁵Képmutató! Vesd ki előbb a magad szeméből a gerendát, akkor majd elég tisztán látsz ahhoz, hogy kivehesd a szálkát felebarátod szeméből” (Mt 7,1–5).

1.2. Jézus figyelmeztetése

³⁷Ne ítéljetek, hogy meg ne ítéljenek. El ne ítéljetek senkit, hogy titeket se ítéljenek el. Bocsássatok meg és nektek is megbocsátanak. ³⁸Adjatok és adnak majd nektek is: jó, tömött, megrázott és túlsorduló mértékkel mérnek öletekbe. Amilyen mértékkel mértetek, olyannal fognak visszamérni nektek is. ⁴¹Mit nézed a szálkát felebarátod szemében, a magad szemében pedig nem veszed észre a gerendát? ⁴²Hogyan mondhatod felebarátodnak: testvér, hadd vegyem ki szemedből a szálkát! – holott tulajdon szemedben nem látod meg a gerendát. Képmutató! Vesd ki előbb a magad szemedből a gerendát és csak azután törődjél azzal, hogy kivedd a szálkát felebarátod szeméből” (Lk 6,37–38.41–42).¹

¹ Lukács nem fejt ki oly mértékben szövegét, mint Máté, bár helyenként átfogóbb. Lukács megszakítja a szöveget, és nem is azon a helyen áll. És egyébként is nála rövidebb a síksági beszéd (6,17–49), és más a kontextusa is.

2. A perikópa terjedelme

Bár a bibliai szakasz 7,1–5 adott terjedelméhez tartanunk kell magunkat, és a hegyi beszéd egyes további részleteit máshol kell földolgoznunk, de itt az elején – és ahogy a továbbiakban is – az értelmezés során a perikópa szűkebb és tágabb kontextusát is át kell tekintenünk. Máténál a hegyi beszéd záró fejezetéből (7) egész sor finom utalást nyerhetünk a tanítványok viselkedésére és a közösségi életre vonatkozóan. Ezek az utalások meglehetősen lazán kapcsolódnak egymáshoz, eléggé elszórtan találhatók, és a nagy záró következtetéshez, a 7,21–27-hez vezetnek, ahol Isten akaratának a teljesítéséről és arról van szó, hogy szilárd talajra kell építeni. Az utolsó megjegyzés (7,27) arról szól, hogy Jézusnak ezt az egész beszédét nem jól értjük és fogjuk föl, ha nem váltjuk tettekre örömhírét.² Az első zárt egységet a Mt 7,1–5 szakaszában az 1–2. vers jelenti, és ahogyan már előbbieken is a parancsok (6,19.25) többes szám második személyben álltak, úgy itt is, míg a 3–5. versek egy önmagában álló szigorú értelmi egységet képeznek, és egyes szám második személyben megfogalmazott figyelmeztetést tartalmaznak mások megjavításáról és kijavításáról (Mt 5,21–26.27–30.38–42).³ Az imperatívuszok tipikusak a Máté-féle perikópában a hegyi beszéd záró részében. Ezek folytatódnak, és közvetlenül szakaszunkhoz csatlakozva a parancs ki is emeli, hogy a jót, a szentet ne tegyük értéktelenné, és meg ne szentségtelenítsük (7,6).⁴ P. Ferrari ezt a szakaszt még a 7,1–6-ra is kiterjeszti. Ferrari, J.C. Fenton Jr. és R. Schnackenburg is még tágabbnak tekinti ezt a részt, egészen a 12. versig, és olyan címet adnak neki, mint útmutatás a testvéri közösség számára (7,1–12).⁵ Itt egészen biztosan a keresztyén közösség számára fontos hagyományokról van szó. Ezek fundamentumához tartozik az összejövétel, és itt következik még a felhívás az imádságra, ill. a kérésre (7,7–11), amely részletes formában ezt a részt már meg is előzte (6,5–15). A közvetlen kontextus tartalmazza az Isten országának a keresését és az aggodást a mindennapokért (6,34). Már előzőleg is, a Miatyánk imádságában szerepel a megbocsátás kérése: És bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátottunk az ellenünk vétkezőknek (Mt 6,12).⁶ A hegyi beszéd, ahogyan korábban már a Mt 5,17-ben, és ugyanúgy a Mt 7,12-ben is, beszél a törvényről és a prófétákról. A közösség figyelmét ugyanis fölhívják a jócselekedetekre és a másikkal szembeni felelősségre; a közösségnek megbocsátónak és irgalmasnak kell lennie, mint a Mennyei Atyának (18,21–35).

² Vö. U. NERI, *Il discorso della montagna*, Catechesi biblica su Mt 5 – 7, Ancora Editrice, Milano, 1998. 118.

³ Vö. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband, Mt 1–7 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Benzinger Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985. 376.

⁴ Vö. F. FERRARI, *Il discorso della montagna*, La nuova Legge, Edizioni San Paolo, Milano, 1999. 67.

⁵ Uo.; vö. R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* 1,1–16,20 (Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung), Echter Verlag, Würzburg, 1985. 72. is. J. C. FENTON, *The Gospel of St. Matthew* (The Pelican New Testament Commentaries), Penguin Books, New York u. a., 1963. 107–111.

⁶ Vö. J. C. FENTON, ... 108.

Az adott téma földolgozását mégis erősen meghatározza a kiemelt szakasz, a Mt 7,1–5. E helyünk nem a jogszolgáltatás ellen irányul, hanem sokkal inkább felebarátunkkal szembeni kötözködés és elítélés ellen (7,1–2). Mt 7,3–5-ben háromszor is előfordul a közösségi vonatkozású „testvér” megjelölés.⁷ A kiengesztelődést az istentiszteleten való mindenféle közreműködés feltételének szabják. A testvéri figyelmeztetés a közösségben tartós bűnre irányul, de az imádságban való hiányos bizalomra is (Mt 18,15–20). Ugyanis nehéz és majdnem lehetetlen a másik embert helyesen megítélni, mert ahogyan J. Schmid gondolja, az ítélet és az elítélés az eszkatológiához tartozik, és ott egyedül Isten a bíró.⁸ A különálló – de összességében mégis kerek egészet alkotó – szakasz, Mt 7,1–5, kontextusára vetett pillantás nyilvánvalóvá teszi evangéliumi tartalmának begyökerezését. Ez igazolja az egyes versek, de az egész szakasz önálló biblia-teológiai analízisét is.

3. Az egyes versek magyarázata

Maga a szöveg írja elő a munkamódszert, és pedig az egyszerű exegézist vagy az értő olvasást. Máté szövege (7,1–5) két részből áll: az 1–2. vers az ítélekezésről szól, a 3–5. versek pedig a mások bűnét a szálkához, saját bűnünket pedig a gerendához hasonlítják. A két részt az ítélekezés témája kapcsolja egybe. A szövegkritika nem hoz átfogó megjegyzést, a kisebbek pedig nem jelentősek. A 4. verset némely fordítások jövő idővel fordítják: „hogyan fogod mondani”, de néhány fontos kódex, a Vulgata és a mi fordításunk is jelen idővel fordítja: „hogyan mondhatod”.⁹ A szakasz – ahogyan a további kontextus is – hozza Jézus néhány, csak lazán kapcsolódó mondását, melyek közös témája az egymással való helyes bánásmód.

Az első részt ugyan az 1–2. versek közösen képezik, de gazdag tartalmuk versenkénti földolgozást igényel. A második rész esetében a 3–5. verseket – párhuzamaik és ismétléseik alapján – együtt taglaljuk, ám az 5. verset, mely az örömhír megvalósítására buzdít, külön is tárgyaljuk.

3.1. Az ítélekezés tiltása

Mások megítélését kategorikusan megtiltja Jézus. Ennek következményeit is tudatosítja velünk. A másik megítélését és elítélését, és a helyes mértéket a másikkal való bánásmódban Istenre kell hagynunk, hogy az ő ítélete majd mindenkin segítsen.

⁷ A fogalom már a kezdő antitézisben – 5,21–24 – is fölmerül, ahol arra figyelmeztetnek, hogy a testvérrel szembeni viszonyban még a gúnynévről is le kell mondani.

⁸ J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1965. 145.

⁹ Vö. C. M. MARTINI és mások, *Il messaggio della salvezza*, Nuovo Testamento, Vangeli, Editrice ELLE DI CI, Leumann, Torino, 1970. 348.

3.1.1. Az 1. vers rövid: „Ne ítéljete, hogy meg ne ítéltessetek!”

Az ítélkezés jézusi tiltása ugyanolyan radikális, mint a válás (Mt 5,31–32) vagy az eskü tiltása (Mt 5,33–37). Jézus világossá teszi, hogy Isten az embert nem tette bíróvá. Itt az ítélkezésről van szó, vagy esetleg a kiközösítésekről és a büntetésekről. Máté egyébként szükségesnek tartja az ítélkezést, amennyiben az emberi társadalom Isten rendjével és a helyes étellel szembehelyezkedik.¹⁰ A vers egy többes szám második személyű imperatívusszal kezdődik, és így általános parancsot jelez (*ne ítéljete*) vagy megtiltja az ítélet további folytatását (*hagyjátok az ítélkezést, fejezzétek be az ítélkezést*). A mondat folytatásában szenvedő ige szerepel, ahol az ítélni annyit jelent: az ítéletet meghatározatlan időre elnapolni és egy kompetens végrehajtóra bízni. A 7,1 vers *ítélni* (*krinein*) igéje negatív tartalmú: „kritizálni, hibát találni, elítélni”.¹¹ De a *krinó* igének nagyon széles jelentéstartalma van, és a szöveg egyáltalán nem utal szűkebb jelentésre, és általában így fordítják: „ítélni, bírónak lenni, ítéletet hozni”. Jézus parancsának „ne ítéljete” kezdete világos és egyértelmű, és közvetlenül hallgatóihoz és tanítványaihoz intézi. Ezt a közvetlen, de mégis személytelen megfogalmazást a Jeruzsálemi Biblia az ítélkezés következményeinek a megnevezésével helyesen értelmezi, amikor e helyet a szöveghez fűzött magyarázatában aktív igealakokkal fordítja, és bővebben is megmagyarázza: „ne ítéljete meg a másikat, hogy titeket se ítéljen meg az Isten”, és ugyanakkor Jak 4,12-re hivatkozik.¹² A mondatból kiderül, hogy az ítélkezés Istennél van.¹³ Aki felebarátja érdemei felett ítélkezik, az a saját érdemeivel is ítélet alá esik.¹⁴ Jézus tanítványainak tilos ítélkezniük, azaz bírói hivatalt viselniük. Ezt csak az merészelteti, aki ugyanazokat a szabályokat és azok alkalmazását magára nézve is kötelezőnek ismeri el. E versekben a passzív megfogalmazásnak ugyanaz a jelentése, mint a személytelen visszaható névmásnak, amelynek segítségével a zsidóságban szokás volt burkoltan Istenről beszélni. Máté tartja magát ehhez a szokáshoz, mégha kerüli is a farizeusokkal szembeni kemény hangot. Jézus tehát kategorikusan felszólít, hogy mondjunk le az ítélkezésről, még abban az esetben is, ha valaki saját, fölényes, merész álláspontját is hasonló mércével engedné mérni. És így a szenvedő forma: „hogy ti se ítéltessetek meg”, Istent teszi cselekvővé, agens-sé.¹⁵ Analógiaként itt a Miatyánk ötödik kérésére, a bűn megbocsátására (Mt 6,12) gondolhatunk, amelyet azután

¹⁰ Vgl. W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Matthäus (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1975. 219. W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1974. 150. A beszéd magán viseli a zsidó környezet nyomait, ahol jellemző a sokféle ítélkezés, és egy olyan közösségből származik, ahol létezik az egyházi fegyelem (Mt 18,15–18). E szigorú ítélettel állítja szembe Lukács a teljes megbocsátás, irgalom és jótékonyság szelíd formáját (6,37c–38).

¹¹ Vö. J. C. FENTON, ... 109.

¹² A Jeruzsálemi Biblia horvát kiadása, Ó- és Újszövetség, A „Bible de Jérusalem” jegyzeteivel, kiadja: A. Rebić, J. Fućak és B. Duda, Kršćanska sadašnost Kiadó, Zágráb, 1994. 1401.

¹³ Vö. Lk 6,37-t is. In: La Bible, Traduction oecuménique, Les éditions du Cerf, Paris, Société biblique Française, Villiers-le-bel 1997, 2468.

¹⁴ BILLERBECK a 7,1 és a 7,2 A 1-nél. Vö. E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus (Das Neue Testament Deutsch), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976. 107.

¹⁵ Ezt a passzívumot teológiai passzívumnak hívják. Vö. M. DUMAIS, Il discorso della montagna, Stato della ricerca, interpretazione e bibliografia (Traduzione di M. Galizzi), Editrice ELLE DI CI, Leumann, Torino, 1999. 347. A zsidó kultúrkörből származó olvasó tud bánni az Isten nevével, úgy, hogy az ítélkezés tiltását is közvetlenül megérti.

a szívtelen hívőről szóló hasonlatban bontanak ki önálló témaként (18,23–25). A mi ítélő mércénk egyenes arányban áll azzal, ahogyan majd bennünket Isten meg fog ítélni.¹⁶ Nem ítélni – ennek következtében nem jelenti azt, hogy különbséget sem tudunk tenni. A jó és rossz megkülönböztetése továbbra is parancs marad és Isten alapvető ajándéka. Az Úr különbséget tesz jó és rossz között, és magától értetődően akarja, hogy mi is olyan helyzetben legyünk, hogy ezt megtehessük. Azonban egyedül csak Isten tudja megtenni, valóban fölismeri ezt, és megvan a hatalma hozzá, de ennek a hatalomnak a gyakorlását is fenntartja magának: „Enyém a bosszú, én majd megfizetek.” (Róm 12,19). Aki ítél, kiszolgáltatja magát Isten ítéletének: „Nincs tehát mentség számodra, bárki légy is, te ember, aki másokat megítélsz” (Róm 2,1). W. Barclay több jó, idevágó érvet is fölhoz arra¹⁷, miért nem ítélheti meg az egyik ember a másikat: 1. sohasem ismerjük az összes tényezőt vagy a személyt teljesen. Hillel így magyarázza: Ne ítélj meg addig egy embert, ameddig te nem helyezted magad az illető minden körülményébe és helyzetébe.” 2. Alapjában véve lehetetlen szigorúan értelemben pártatlannak lenni. A másik emberrel kapcsolatban túlsúlyban vannak az ember intuitív, nem ésszerű és nem logikus ítéletei. 3. Jézus rögzítette a legfelsőbb normát: senki sem elég jó, hogy másokat megítélhessen.

Mások megítélése aktusának – azaz gyakorlásának – közvetlen következménye lenne, hogy az embert magát is megítélik, és ez azért tilos „nehogy ti megítéltesetek”. Ugyanakkor az sem teljesen világos, vajon „ti meg ne ítéltesetek” a mostani, jelenbeli megítélésre vonatkozik-e, vagy csak az utolsó ítéletre vagy pedig mindkettőre. Ha szigorúak vagyunk mások megítélésében, akkor ez kényszerítő következményként ránk is ugyanolyan mértékben visszahull. És ha nem ítéljük meg felebarátunkat, akkor másokat is vissza fog ez tartani attól, hogy minket megítéljenek. Ezek a szavak azonban még további tartósabb következményeket is maguk után vonhatnak: az, aki másokat megítél, Isten ítéletét vonja magára.

Mt 7,1 egyértelműen jézusi ige. Csak egyeseknek szóló magatartási szabályról van szó? Vagy pedig megkérdőjelez mindenfajta ítélkezést, tehát a társadalomkritikát és az egyházkritikát is? Az 1. vers jelentheti a teljes lemondást mindenféle ítéletről. A legtöbb értelmező azonban messzemenően egyetért abban, hogy ez a hely nem vonatkozik az állami ítélkezési mechanizmusra¹⁸, és így az egyházat sem lehet helyteleníteni.¹⁹ Ha az egyházi jogszolgáltatásról lemondanánk, az nem bűnbánatra vezetne, hanem fejetlenséghez. Mégis – ez a szöveg a gyakorlatban nem jelent mást, minthogy az ember ne ítéljen, hogy meg ne ítéltesen.²⁰ A parancs tehát nem abszolút: az ítélet mértéke a szeretet. Ha kétség állna fenn, akkor a felebarát java szerint kell döntenie róla, rejtett bűnöket nem szabad napvilágra hozni. És állandóan óvakodni kellene a túl gyors ítélettől.

¹⁶ Vö. P. FERRARI, ... 68.

¹⁷ Vö. W. BARCLAY, The Gospel of Matthew (Volume one – Chapters I to X), The St. Andrew Press, Edinburgh, 1972. 266–268.

¹⁸ Vö. U. LUZ, ... 377.

¹⁹ Általában utalnak Ananiás és Szafira drákói meg- és elítélésére (ApCsel 5,1–11) vagy a korintusi paráz-nák megítélésére (1Kor 5,1–8).

²⁰ Ezt kívánja a szeretet és a testvéri bánásmód.

Aki másokat megítél, megérdemli, hogy őt magát is ugyanazokkal a szavakkal és ugyanazzal az ítélettel ítéljék meg. És a belső világosság, amivel azt gondolja, hogy rendelkezik, és arra jogosítaná föl, hogy felebarátját megítélje, nem igazolhatja őt.²¹ A 7,1 vers tudatosítja a másik ember és a magunk állapotát is, és megtiltja az ítélkezést a saját megítéltetés lehetősége miatt.

Az emberi jogszolgáltatás különbséget tesz a tett és a tettes megítélése között. Az ember helyes megítélésével Jézus egyetért. Lk 6,37 pasztorális állásfoglalást kíván az ítélet tiltásával kapcsolatban: ne ítéljünk, hogy meg ne ítéltesünk. Pál pedig az 1Kor 2,15-ben arról beszél, hogy a lélekkel eltelt embert senki sem bírálhatja meg. A megbocsátás és az igazságosság az üdvösség tervében Isten felénk hajlásának²² a következménye. Aki a felebarát fölött ítélkezik, annak hagynia kell, hogy őt is az Isten igazságosságával mérjék, amely szerint majd a tanítványok is ítélnek.

Jézus fölfogása különbözik a rabbikétól, akik Isten határozatát úgy értették, hogy annak, aki enyhe ítéletet hoz, magának is joga lesz majd az enyhe megítélésre. Jézus nem azt mondja: „mondj le mások megítélése során az enyhe ítéletről”, hanem sokkal inkább azt, hogy „a jószág mércéjével mérj”, ugyanis ettől függ az Istenhez fűződő viszonyod is. Mindenki megkapja azt, amit tettei szerint megérdemel (Mt 16,27), de azt is, amit neki Isten kegyelme megad. Ezért a 7,1 verset nem lehet megkérdőjelezni, mert az emberi ítélet következménye lesz az Isten ítélete is.²³

3.1.2. A 2. vers tovább fűzi a gondolatot. Így hangzik: „Ahogyan ti ítélték, úgy lesztek ti is megítéltetve, és amilyen mértékkel ti mérték és adtok, fognak majd nektek adni.”

A 2. versben a szövegkritika a következő kifejezéssel foglalkozik. „fognak nektek is részt adni”, mert a latin szöveg a Θ kódex és a különböző kisbetűs kéziratok szerint is a szöveget így olvassa: „úgy lesz majd nektek is újra mérve”, vagy „mint ellenszolgáltatást mérnek”.²⁴ A 7,2b hely megtalálható Mk 4,24-ben is egy teljesen más összefüggésben: „Olyan mérték szerint, amellyel ti mérték és részeltettek, lesz nektek is részeltetve”. Az exegéta előtt ismert, hogy a kontextus dönti el a jelentést, mivel ugyanazokat a képeket használják az evangélium sikeres hirdetésére.²⁵

²¹ Vö. U. NERI, ... 120.

²² Vö. F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 1. Teilband, 1,1–9,50 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Benzinger Verlag, Neukirchener Verlag, Zürich–Neukirchen–Vluyn, 1985. 324.

²³ Vö. J. SCHMID, Das Evangelium nach Matthäus, ... 145. Vö. uő., Das Evangelium nach Lukas (Regensburger Neues Testament), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1955. 137. Mátétól átveszi Lukács az utolsó részben az ítélkezés tiltásáról szólókat. A Mt 7,1-ben szereplő egyetlen parancsból Lukács négy részes megfogalmazást készít, amely két tiltást és két parancsot tartalmaz. Az egész perikópát úgy is jelölhetjük: 'Ne ítéljétek meg felebarátokat, vagy csak az irgalmasságot szem előtt tartva'. Mert csak, aki irgalmasnak mutatkozik, remélhet irgalmas megítélést. A Lk 6,37-ben szereplő ítélkezés a felebarát kritikájára vonatkozik az elítélés és a megbocsátás ellentétes lehetőségével.

²⁴ Vö. C. M. MARTINI és mások, ... 348.

²⁵ Uő., Lukács egy továbbfejlesztett szöveget használ (6,37–38). R. Bultmann azzal a lehetőséggel is számol, hogy a Lk 6,37bc a Quelle-hez, Q-hoz tartozik. Az ítélni és elítélni kifejezéshez Lukács egy párhuzamosan komponált szót fűz: mérni és részeltetni.

Egyébként a 7,2a vers ragyogóan kapcsolódik az előző vershez, és alapján véve annak folytatása. „Ahogyan ugyanis ti ítéltek, úgy fognak titeket is megítélni.”²⁶ Így az 1. vers a 2a vers alapját képezi: az ítélet visszahull a bíróra. A tanítványok másokról alkotott kedvező vagy kedvezőtlen ítéletét fogja Isten az ítéletekor velük szemben alkalmazni. Az ítéletet egy más területre helyezi át: ha valaki nagyvonalú mértékkel mér, akkor Isten is irgalmas lesz vele szemben (Zsolt 18,25–26).²⁷ Következésképpen tiltja Jézus az ítélkezést, de tekintet nélkül ápolja a kapcsolatot a kitaszítottakkal, a bűnösökkel és a vámosokkal, és nem zavartatja magát a házasságtörő asszonnyal kapcsolatos jelenetben még Isten elvárásával szemben sem (Jn 7,53–8,11). Lukács kibővíti ezt a Máténál található helyet, és bemutatja a megbocsátás gazdagságát, miként az ajándékok teljességét, és ezzel enyhíti az ítéletet.²⁸ Egészen biztos, hogy a *kerinó* igének Máténál két jelentése van: az 5,40-ben azt jelenti, hogy *ítélőszék elé vinni*, a 19,28-ban pedig *ítélni*, úgyhogy az egyedüli *megítélni, ítéletet hozni* jelentés kizárt.²⁹ Krisztus meg akar bennünket őrizni a hamis, fölényes gondolkodástól és cselekvéstől. Aki mások fölött ítélkezik, káromolja Istent, és tagadja Isten kizárólagos ítélő hatalmát. A keresztyény ráhagyja az ítéletet és az elítélést Isten bölcsességére és igazságosságára, azaz a belső dolgok bírójára: „Ne ítéljetez tehát időnap előtt, várjatok, míg az Úr eljön, aki a sötétben elrejtettet is napvilágra hozza és a szívek szándékát fölfedi” (1Kor 4,5).³⁰

Az tehát, aki nem felejt, hogy Isten neki olyan mértékben ad, amilyen mértékben ő ad embertársainak, kellene, hogy minden ítélettől visszariadjon.³¹ Az ember azonban a kezdeti, kétszer említett *ítélni* szóra gondolhatna: ne ítéljetez, hogy ti se ítéltessetek meg (7,2).³² E két mondat, úgy tűnik, ellentmond egymásnak. Egyszer ugyanis Jézus mindenféle ítéletet megtilt (7,1), máskor pedig a közösségnek azt a tanácsot adja, hogy az ítélkezés során enyhén és körültekintően járjon el (7,2).

Az „ahogyan ti ítéltek úgy fognak benneteket is megítélni” (7,2) mondat azonban az itt adott tanítást egyértelművé teszi: másokat ne ítéljünk, hogy Isten az utolsó ítélet napján ne ítéljen el minket. Ezt még megerősíti egy üzleti életből vett képpel is: a mérték, amit másokkal szemben alkalmazunk, amellyel másoknak mérünk, érvényes lesz ránk is. Keleten a gabona méréséhez a szoknyát kötényként használják, és azután teletöltik. Az ítélet „mértékét” fölfoghatjuk negatívan, a mértéktelen értelmében, szigorúan, vagy pozi-

²⁶ Lukácsnál először is Jézus felszólít arra, hogy ne ítéljünk, azaz ne hozzunk végleges ítéletet. Lukács a *kerinó* (általában *ítélni*) igéből levezeti a *katadikadó* (*elítélni*) igét, és ezzel minden kétértelműség eltűnik (6,37b).

²⁷ Vö. J. C. FENTON, ... 109.

²⁸ Vö. H. SCHÜRMAN, Das Lukasevangelium, Erster Teil, Kommentar zu Kapitel 1,1–9,50 (Sonderausgabe, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2000. 361.

²⁹ Lk 6,37c–38a kiegészíti ezt a nem ítélésről szóló igét: „Engedjétek el egymás adósságát, akkor nektek is el lesz engedve az adósságotok. Adjatok, akkor nektek is adni fognak.” A gondolat további kifejtése a gerendával és a szálkával (Mt 7,3–5) kétségtelenül arra utal, hogy itt csak negatív ítéletről lehet szó.

³⁰ Vö. K. O. SCHMIDT, Die Religion der Bergpredigt, Grundlage rechten Lebens, Drei Eichen Verlag, Hammelburg, 1992. 163.

³¹ Vö. E. SCHWEIZER, Die Bergpredigt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982. 80.

³² Vö. E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus, ... 107. ahol ez áll: a kijelentés Lukácsnál még erősebb, mert ő így fejezi ki magát: ne ítéljetez el, mert akkor titeket sem fognak elítélni (6,37b).

tív módon az irgalmasság értelmében, és újracsak Istennek mint bírónak a magatartását szem előtt tartva.³³

Az ítélet tiltását tehát az üzleti életből vett kép segítségével közérthetően megmagyarázza és a végső ítéletre is kibővíti. Végső soron mindnyájan Isten ítélete előtt állunk, és a mérték, amivel mi másokat mérünk, ránk is alkalmazva lesz: az én ítéletem Isten ítélete lesz. Egy keresztyén nem ítél, amennyiben az ítélet elítélést jelent. Ha ugyanis emberi törvényeinket csak a törlesztés elvének rendeljük alá, akkor azoknak nincs semmi közük az igazi keresztyénséghez.³⁴

A keresztyének igazsága a belső törvény igazsága: „Ti úgy ítélték, ahogyan az emberek ítélnék, én nem ítélek senki fölött” (Jn 8,15). Jézus senkit sem ítél el, mert ő az embert Isten szemével nézi.³⁵ Nekünk sem kell tehát ítélnünk, azaz a másikat se magasabbra se alább helyezni. Aki a hitben, vagy magatartásában vagy helyzeténél fogva gyengébb, ahogyan a Róm 14,1–4-ben szereplő szolga, azt nem kell megítélni, mint ahogyan a testvért, az embertársat vagy a felebarátot sem, mert az azt jelentené, hogy a törvényt és annak teremtőjét ítelnék el (Jak 4,11–12).

Aligha kétséges, hogy az egész Mt 7,1–2 rész, Jézustól származik.³⁶ A 7,1 verset, annak radikalitása miatt amúgyis általában neki tulajdonítják, de a 7,2 vers is eredhet tőle. A szakasz jó példa arra, hogy a bibliai helyek autenticitásának kérdése milyen nehézségekbe ütközik. Az ítélet tiltásának a maga radikalitásában megfelelnek Máté antitéziseinek abszolút követelményei. Máté és Lukács közös előzménye – a Quelle-ből, Q-ból, áthagyományozott anyag – tiltja az ítélezést. Jézus tiltja az ítélezést, mert ő a másik embert nagyon értékesnek tartja, és azon fáradozik, hogy megmentse.

Ezért az *ítélni* igének leszűkített értelmezése Máténál *elítélni*-t jelentene. János ugyan említi az ítélezést és az ítéletet, de Jézus elsősorban azért jött a világba, hogy megmentse azt (3,17; 16,11). Máté egy másik helyen megbocsátásra hív föl (18,22–35)³⁷ és az el-lenség szeretetére, aki iránt jóindulattal van az Isten (22,34–40; 5,43–48).³⁸ Felebarátot ítélni azt jelenti, hogy valamilyen módon Isten szerepét vesszük át, de egyedül csak Isten ismeri igazán az embert. Emberekről csak akkor hozhatunk ítéletet, ha egyedül Isten mércéjével mérünk: szeretettel és irgalommal. Máté példabeszéde az irgalmatlan, azaz keményszívű, szörnyű hívőről ugyanis világossá teszi Isten határtalan irgalmát (18,23–35)³⁹

A Mt 7,2b-ben a mérés és az adás szinonim parallelizmusban áll a 7,2a verssel, csak az ítélet képe más. Mk 4,24-ben ennek a helynek más az összefüggése: figyelmeztetés az

³³ Egy öllel teli azt jelentette, hogy a felsőruhát egészen az övig felemelték és megtöltötték; ez mindenestre elfogadhatóbb volt, mint a köténnyel teli. Vö. G. B. CAIRD, *The Gospel of St. Luke* (The Pelican New Testament Commentaries), Penguin Books, New York t. k., 1985. 105.

³⁴ Vö. K. O. SCHMIDT, ... 164.

³⁵ Uo.

³⁶ Vö. F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde, Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5* – 7, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2002. 185.

³⁷ Lukács itt a mérés és adás előtt említi a megbocsátást, mint a megbocsátás feltételét (6,37c).

³⁸ Vö. M. DUMAIS, ... 348. Rüger hozzáfűzi, hogy az evangéliumon kívül csak a targum használja ezt a maximát eszkatologikus kontextusban.

³⁹ Uo.

ige helyes meghallására.⁴⁰ Jakab pedig így magyarázza ezt: „Irgalom nélkül sújtja az ítélet azt, aki nem gyakorolt irgalmasságot. Az irgalmasság azonban győzelmet arat az ítéleten.” (2,13). Pál átveszi Jézus ítéletre vonatkozó tiltását, és ugyanúgy szembehelyezkedik a farizeus-zsidó gyakorlattal, mint a következetlen emberi cselekvéssel (Róm 2,1–6.17–24). Ahogyan az ember felebarátjához viszonyul, úgy viszonyul majd hozzá is az Isten. Az ítélet mindenesetre Istennek van fenntartva.

3.2. Példabeszéd a javításról

E szakasz folytatásában az evangélium beszél az ember formálásáról. A felebaráttal, akinek egyébként, ahogyan Jézus mondja, csak szálka van a szemében, azzal Isten törődik. Én azonban, akinek egy gerenda van a szemében, jobb lenne, ha magammal törődnék. A magyarázat először a párhuzammal foglalkozik, és csak azután a megvalósításával.

3.2.1. 3–4. versek: Miért látod meg testvéred szemében a szálkát, de a magad szemében nem veszed észre a gerendát?

Hogy mondhatod testvérednek: Engedd, hogy kihúzzam szemedből a szálkát! – ugyanakkor a te szemedben gerenda van?”

A két vers egységet képez, ezért tartalmilag is mint olyat kell tárgyalnunk. A szeretet diktálja a testvéri figyelmeztetést, de a morális jóindulat sem tud javítani, ha a beszélő előbb magát nem javította meg. A másikat megítélni továbbra is tilos, és a javítás is csak akkor lehetséges, ha az ember saját magán valósítja meg. A megegyezés itt – Máté és Lukács között – olyan erős, hogy minden bizonnyal a hely a Quelle-ből, a Q-ból származik. Az ítélet tiltására Máténál közvetlenül következik a szálkának és a gerendának a képe, míg Lukácsnál ez megszakad egy betoldás miatt. Egyébként Lukács csak stílusban tér el. Ezt a közleményt két retorikai kérdéssel fogalmazza meg (7,3–4), de ugyanakkor mindegyik alkalommal említi az idegen szálkának és a saját gerendának a szóképét.

A szóbeli parainézés egyes szám második személybe van öltöztetve. Az egyes szám második személyű személyes névmás erősíti a hatást. A tanító megkísérli a közösség életét etikai utasításokkal szabályozni, és ezért lettek ezek az eredetileg önálló idézetek már nagyon korán az ítéletről szóló mondással összekapcsolva. Irodalmi műfaja szerint a zsidó bölcsességhez tartoznak, és nem fejeznek ki apokaliptikus aggodást. A bosszú törvényével Máté szembehelyezi a kezdeményezését az 5,38–39 szakaszban. Az általa észre vett vétek nem szálka, hanem gerenda, azaz egy nagyon is komoly, emberek közötti feszültség. Máté nem értékeli, nem ítélik, hanem sokkal inkább – etikusan és pedagógiailag helyesen – magát formálja.

Az Ószövetségben a *testvér* (7,3) kifejezés több helyen is *honfitársat*, *felebarátot* jelent, az Újszövetségben fokozatosan kapja meg a *hittárs*, a *keresztény*⁴¹ (testvér) jelentést. Így a *testvérr* keresztény értelemben használják, és az egyházon belüli kapcsolatokra vonatkoz-

⁴⁰ Vö. J. SCHMID, Das Evangelium nach Matthäus, ... 146.

⁴¹ Vö. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Slovenski standardni prevod, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana, 1997. 1486. és 1483.

tatják, és nem kizárólag csak a vezető és a keresztény közösség közötti kapcsolatra.⁴² A keresztények számára a *testvér* kifejezés az akkori nyelvi szokás szerint a *nővért* is magában foglalta⁴³ (ApCsel 1,15; 11,1.29; 15,1.3). A *testvér* háromszoros ismétlése (Mt 7,3–5) bizonyos feszültségekre enged következtetni a közösségen belül, és a figyelmes olvasó a Mt 7,3–4 kérdéseiből egyfajta felindultságot hall ki. Az egyházi fegyelem nem hangsúlyozhatja túl a testvéri figyelmeztést. Csak a legvégső esetben lehet Máté szerint a testvért kizárni.

A bibliai hely két képet tartalmaz, amelyek hiperbolikus karakterűek (7,3–4).⁴⁴ A szálkáról és a gerendáról szóló hiperbola érintetté akar bennünket tenni (ahogyan Mt 19,24 is), és megkívánja a testvérral szembeni figyelmességet, valamint éberségre hív föl a hamis önmagasztalással szemben. A 7,3 vers kapcsolódik az előzőhöz, amely a bűnnel áll összefüggésben, vagy a test világosságának (6,22.23) tartott szem képével. A szem arra való, hogy Istent szemlélje (5,8), a világosság pedig a sötétség ellentéte (5,15). Mi is megvilágosodunk, és a testvért Isten fényében látjuk. De főleg magunkat fogjuk látni. E helyen a szálla és gerenda között aránytalanság van, de mégiscsak van párhuzama – nevezetesen a nagy- és kicsinyíthető keresztényben (Mt 18,23–35).⁴⁵

A szálla és a gerenda hasonlata mutatja, hogy vannak vicces hiperbolák is (vö. Mt 18,25 és 23,24). A szálla és a gerenda Jézus humoros oldalát is mutatja.⁴⁶ Jézus e képekben található humor segítségével akar bennünket megnevetetni: A képmutatónak ugyanis gerenda lóg ki a szeméből, míg buzgón azon fáradozik, hogy testvére szeméből kihúzza a szálkát. Jézusnak kétségtelenül volt humora. Ámde e karikatúra vicces volta semmi esetre sem akarja tanításának komolyságát elfedni. Jézus először ugyanis elvárja, hogy erősen rákérdezzünk magunkra, és csak azután „becsüljük meg” a másikat.⁴⁷ Kritikát gyakorolnunk sem szabad, ha magunk nem vagyunk hiba nélkül, sőt egyáltalán nincs jogunk kritikát gyakorolni, mivel sok rossz akad a legjobban is, és a legrosszabban is sok jó.⁴⁸ Jézus szemléletes képet alkotott arról az emberről, akinek a szemében gerenda van, és mégis megkísérli, hogy a másik szeméből kihúzza a szálkát. Ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy a keresztényeknek nem kell őrizkedniük a gonosztól, vagy hogy nem alkothatnak maguknak semmilyen morális ítéletet. De csak annak, aki minden hibától és kifogástól mentes, van joga a másik hibáját szóvá tenni. Mielőtt azonban a kritikát elkezdi, késznek kell mutatkoznia arra, hogy magát egy fokra helyezze a másikkal. Senki

⁴² Vö. F. BOVON, ... 335.

⁴³ Vö. Lk 6,41 és az ApCsel sok helye, ahol a *testvér* fogalma a *nővért* is magában foglalja, és azt is jelenti. (J. KREMER, Lukasevangelium, Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Echter Verlag, Würzburg, 1988. 76.).

⁴⁴ Túloz a tevének a képe is, amelyik inkább átmegy a tú fokán, minthogy a gazdag bejutna az Isten országába (Mt 19,24), vagy pedig amelyik arról szól, hogy a szünyogot megszűrük, a tevét pedig lenyelik (Mt 23,24).

⁴⁵ Vö. J. C. FENTON, ... 109.

⁴⁶ A rabbik is használják ezt a képet.

⁴⁷ Vö. R. T. FRANCE, Matej, Uvod i komentar (Novozavjetni komentari. Urednici: A. Birviš i S. Orčić, Tyndale New Testament Commentary, Prevela: J. Paro), Dobra vest, Novi Sad, 1987. 133.

⁴⁸ W. BARCLAY, The Gospel of Luke, The St. Andrew Press, Edinburgh, 1973. 79.

sem elég jó ahhoz, hogy a másikat bírálhassa, így nekünk a saját hibáinkra kell koncentrálnunk, és a másikat végül is Istenre kell hagynunk.⁴⁹

A 3–4. vers két kettős kérdésből áll, azaz két részből. Szigorúan vett párhuzamot nem állapíthatunk meg. Biztos ismereteink egy bizonyos helyről, amelyet Mt a Quelle (Q) példányában olvashatott volna, nincsenek. Valószínűleg csak a 3. vers⁵⁰ lehetett Jézus eredeti szava. Viszont a 4. vers semmiképpen sem csak a szerkesztőtől származik. Mindkét vers (és a hozzáfűzött 5. vers is) – mint befejezett, áthagyományozott szakasz – semmiféle biztos támpontot nem szolgáltat egy hagyományos dekompozícióhoz.⁵¹ A maga éles hiperbolikus megfogalmazásában, a maga direkt megszólításával a bibliai hely nyelvileg is Jézusra vall, még akkor is, ha zsidó íróknál is fellelhető. Ez a zsidó szöveg Jézustól van, mert a túlzás a szálkával és a gerendával az embert érinti, és választásra kényszeríti jó és rossz között. A metaforák pontosan egy groteszk hatást céloznak meg: minden további nélkül ugyanis előfordulhat, hogy valaki másnak a szemében egy szálkát vesz észre, és a saját szemében levő gerendát pedig nem látja. Az, hogy a gerendát nem vesszük észre a saját szemünkben, szándékos túlzás: akinek ugyanis gerenda van a szemében, az teljesen vak. A szó, amellyel a hallgató testvérét figyelmeztetni akarja, visszaüt rá, amennyiben másra és nem magára akarja alkalmazni.⁵² Az, aki ítél, elítél, és aki nem tud megbocsátani, elfelejti, hogy ő maga is megbocsátásra szorul. Akinek gerenda van a szemében, az nem lát jól, és nem is képes a testvéri figyelmeztetésre.⁵³

Azt a parancsot, hogy ne ítéljünk, az 1. versben világítottuk meg, mégpedig ama figyelmeztetés révén, hogy észrevegyük a gerendát, amely akadályozza emberi látásunkat. A hallgató elbizonytalanodik. Ha ugyanis a hallgató vagy az olvasó annak lehetőségét is tekintetbe veszi, hogy ha gerenda van a szemünkben, akkor komoly baj van a szemünkkel, amely vakká tesz, akkor aligha tartja magát képesnek arra, hogy a szálkát, azaz egy kicsi bajt észrevegyen embertársa szemében. A gerenda elveszi a rálátást a lényegre, a fényre, amely mindent megvilágít. Az egész személy sötét, és ha a szeme beteg, akkor a világnak csak kis részletét látja. Ha egy gerenda a szemünkbe kerül, akkor fáj a szemünk. De a másinak is fáj, ha valaki a szemében szálkát keres. Jézus figyelmeztetése nem egy fájdalommentes állapotot vagy területet céloz meg, nem is arra törekszik, hogy a konfliktusokat elkerülje. És a szálkát is csak az tudja eltávolítani, aki a saját gerendáját eltávolította. Így a szálka és a gerenda képe ellenszegül a személy mindenfajta öngazolásának.⁵⁴

⁴⁹ W. BARCLAY, *The Gospel of Matthew*, ... 269.

⁵⁰ E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, ... 106.

⁵¹ Vö. U. LUZ, ... 376.

⁵² Vö. E. SCHWEIZER, *Die Bergpredigt*, ... 80. A német prédikációs irodalom majdnem unásig ismétli, hogy a mutatóujj felemelésekor csak egy ujj mutat a másikra, három azonban az illetőre.

⁵³ Vö. M. GALIZZI, *Vangelo secondo Matteo, Commento esegetico-spirituale*, Editrice ELLE DI CI, Leumann, Torino, 1999. 123.

⁵⁴ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, ... 220.

3.2.2. Az 5. vers hozza a végkövetkeztetést: „Te képmutató!

Először tehát vedd ki a saját szemedből a gerendát, azután megkísérelheted, hogy kivedd a szálkát felebarátod szeméből.”

Az embernek tehát saját szeméből kell kivennie a szálkát. Csak azután fontolhatjuk meg, hogy mit is akar ezzel az „azután megkísérelheted ...” megfogalmazással kifejezni. Először is be kell vallanunk gyengeségünket, és csak azután fordulhatunk szabad tekintettel a másik felé, hogy ő is eltávolíthassa gyengeségeit. Bölcsességről és tekintélyről tanúskodik, hogy a vádlottat ironikusan képmutatónak szólítja meg, és – ahogyan nagyon gyakran a szemita tanítók teszik – súlyos példákat hoz föl, hogy a túlzásból levonják a saját következtetésüket.

A *képmutató* kifejezés olyan embert jelöl, akinek tettei nem vágnak egybe gondolataival (Mt 6,2.5.16; 15,7; 22,18; 23,13) és bizonynyal a fogalmat az arám *hanefa* jelentésében is használják, amely az Ószövetségben rendszerint gonosztevőt, istentelent jelöl (23,15); ugyanakkor vak is (7,5) és ítélete nem helyes. A képmutató, hypokrita kifejezés időközben a szándékos torzítást is magában foglalja (Mt 22,18), de ugyanakkor egy félresikerült viszonyt is a belső és külső magatartás között (Mt 15,7; 23,25.27), vagy mint itt, egy tudatos vagy tudattalan kétarcúságot, hamisságot. Gyakran gonosztságot⁵⁵ is jelent a *képmutatás*, és csak a kontextus adja meg a pontos jelentését. Azáltal, hogy Jézus kipelengérez⁵⁶ a képmutatást, megnyitja a testvéri figyelmeztetés lehetőségét (7,5). A legrosszabban azt érinti, aki magát igaznak tartja, és másokat megítél.⁵⁷ Aki látja a szálkát felebarátja szemében, de a gerendát sajátjában nem, az képmutató. Jézus ezzel a kifejezéssel szólítja meg az írástudókat és a farizeusokat. Az eszkatologikus beszédben a képmutató olyan torzított módon éli a hitét, hogy Jézus, a tanító és mester, kemény jajokkal illeti (23,13–39). Jézus stílusa más, mert ő azért jött, hogy váltságdíjat fizessen sokakért (20,28).⁵⁸ A képmutató kijelenti, hogy világosan lát mindent. De az embernek nincs meg ez a világos látása.

Minden eddig mondott mellett hangsúlyoznunk kell, hogy ez az egyetlen hely az evangéliumban, ahol a tanítványokat képmutatónak nevezik. Máténak az a véleménye, hogy a tanítványok is elkövethetik a farizeusok bűnét (23).⁵⁹ Az a hamis hit, amit Jézus képmutatásnak nevez, alapvetően nem más, mint kísérlet, hogy a másikat megalázzuk. Egy vezető vagy bárki, aki mindig figyelmeztet, kiteszi magát annak veszélynek, hogy képmutató legyen, mert a saját nagyobb bűnét elfelejtí.⁶⁰ A lényeg az, hogy a gerendát eltávolítsa a saját szeméből, és nem az, hogy a testvér szemében levő szálkával törődjön. Az ember pedig addig nem képes arra, hogy testvérét megjavítsa, míg saját hiányosságát meg nem szüntette.

Az 5. vers *először...*, *azután* kötőszavakkal egy temporális, de kondicionális komponens is tartalmaz, ugyanakkor talán a feltételes van túlsúlyban, minthogy a főmondat fel-

⁵⁵ La Bible, Traduction oecuménique, ... 2318.

⁵⁶ Mt 6,2-ben a képmutatás öndicséretet jelent: a saját jótét kikürtölését.

⁵⁷ Vö. E. SCHWEIZER, Die Bergpredigt, ... 81.

⁵⁸ Vö. P. FERRARI, ... 68.

⁵⁹ Vö. J. C. FENTON, ... 109–110.

⁶⁰ Vö. W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas, ... 153.

tételt („először a gerendát húzd ki szemedből”) fogalmaz meg a mellékmondat számára („azután megkísérelheted a szálkát a testvéred szeméből kihúzni”). Ennek a versnek a vége talán ironikus, mert úgy tűnik a hallgatót arra hívja föl: „Gyerünk, ha neked most kedved van, akkor most tehetsz csípős megjegyzést a testvéredről.” Itt nem arról van szó, hogy mindenki a saját háza előtt söpörjön, vagy hogy senki se üsse bele az orrát a másik ügyébe, hanem sokkal inkább a közösség magatartásáról. Mivel a testvérek bűnei nemcsak magánügynek számítanak. Egy dolog marad Máténál nyitva: vajon akkor is ítéletről van-e szó, ha egy testvér tényleg kihúzta a gerendát a szeméből, s részt vehet-e abban, hogy eltávolítsák a szálkát másvalakinek a szeméből. De ez többé már nem jelentős, és ezért nem is ír róla semmit az evangélista.

4. Befejezés

4.1. Máté véleménye

A befejező részben nem akarjuk az eddig mondottakat megismételni és összefoglalni. Vizsgálódásaink eredményeire mindenestre még külön is utalunk. Máté evangélista megmutatja és meg is kívánja a hegyi beszédben az ideál megvalósítását, vagyis hogy másokat ne ítéljünk. Az ítélet Isten dolga. Ez vonatkozik az egyes emberekre is, de a közösség (különösen is az egyházi közösségek) számára és az állam számára is vezérfonalul kellene szolgálnia. Az államnak – a bírói döntések, kényszerítések és büntetések árán is – védenie kell a gyengéket, ártatlanokat és rászorulókat. Sajnos, az egyháznak is mint intézménynek kell fegyelmeznie, ítélnie és büntetnie. A figyelmeztetést azonban mindig magával kell kezdenie, a saját mulasztásainál és tévedéseinél.⁶¹ A tisztesség, áldozatkészség és szolgálat keresztény felfogásából származik a tekintély és a hitelesség. Az eszme radikalitása és megkérdőjelezhetetlensége figyelmeztet bennünket továbbra is mind az egyén, mind pedig a közösség javítására és tökéletesítésére.

Érdekes még egy pillantást vetnünk a nagy kommentárok végső következtetéseire, kezdve a protestáns kommentároktól (NTD) a katolikus Herder kiadó Újszövetség kommentárjain át az Echter kiadó kommentárjaiig, amelyek az egységes német fordítást veszik alapul, tovább az evangélikus és katolikus EKK kommentársorozatig, valamint a fentebb – lábjegyzetekben – megadott és idézett irodalomig.⁶² Itt csupán néhány záró gondolatukat tudjuk megemlíteni az ítélkezés tiltásával és a mások javítására irányuló felhívásukkal kapcsolatban.⁶³ Mindnyájan kiemelik az ítélkezésről való radikális lemondás szükségességét, és hangsúlyozzák a béketeremtés, a dialógus, demokrácia kultúráját valamint a saját gondolkodás és magatartás revízióját.

⁶¹ II. János Pál pápa példamutatóan megvallotta a 2000. jubileumi évben az egész egyház súlyos hibáit és mulasztásait (bűneit), amiket az elmúlt évszázadokban elkövetett. Más egyházfők és méltóságviselők nem követték a példáját.

⁶² Vö. az egyes szerzőket, kommentárokat és monográfiákat a megelőző és a következő lábjegyzetekben.

⁶³ Uo.

4.2. Az egyház meghívást kapott arra, hogy ne ítéljen, a világ pedig meghívást kapott az együttműködésre

4.2.1. A hegyi beszéd állandóan azért száll síkra, hogy embertársunkat ne ítéljük. Pozitívan kellene őt megközelítenünk és feléje fordulnunk. Az ember ugyanis egyedül jóság, szeretet, megértés és bocsánat révén javul meg. Pál a hegyi beszédet már Korintusban sem tudta tettekre váltani, és ezért tanácsolja azt, ha két keresztény nem tud a jogáról lemondani, akkor egyházi bíróságot kell összehívni (1Kor 6,1–11).⁶⁴ Az Újszövetség nincs a katonai szolgálat ellen, még akkor sem, ha az erőszak alkalmazása és végrehajtása gyakran túllépi a megengedett mértéket. Keresztelő János ráadásul még a katonákat is megterésre hívja (Lk 3,14). A késői körlevelek etikája mutatja, hogy már az őskeresztények sem tudták – Jézus radikális fölhívását, hogy ne ítéljenek – megvalósítani.⁶⁵ Mégis megkísérelték, hogy ezt az ideált megvalósítsák.

Az embernek nincs joga, hogy kritikát gyakoroljon és ítéljen, mert szembe találja magát az isteni tökéletesség kihívásával (5,48). Nekünk nem szabad a másikat magasabban vagy alacsonyabban besorolnunk, hanem az új ember formálásán kell dolgoznunk. Kicsavarjuk Jézus szavait, ha vele másokat ítélünk. A gerenda az az első kő, amelyet csak az ragadhat meg, aki bűn nélkül van (Jn 8,7).

Máténak valószínűleg konkrét állapotok lebegtek a szeme előtt, amikor szelidekről és merészekről szól, akik veszik a bátorságot, hogy a szálkát testvérük szemében keresik.⁶⁶ Ezt az utalást az apostoli kor hamis tanítóinak címezi, akik az akkori helyzetet illeték kritikával. Mások kritizálása és a boszorkányüldözés azt jelenti, hogy saját bűnünket másokra hárítjuk, és végül is menekülünk saját problémáinktól, és becsukjuk a szemünket.⁶⁷

A szerzetesi közösségekben és a baptistáknál, különösen is az újrakeresztelőknél az ítélkezés tilalmát radikálisan fogták föl. Kétségtelenül ezt csak az egyes keresztényekre és bizonyos értelemben a szerzetes közösségre vagy a hívők egész közösségére vonatkoztatták. Így tehát megnyilvánul a keresztények Krisztus követésében az a kísérlet, hogy tökéletesek legyenek.

Elsőként itt a szír és egyiptomi szerzeteseket kell megemlítenünk.⁶⁸ Az anachoréták számára Jézus parancsa: „Ne ítéljete!” abszolút központi, az aszkéta keresztény egzisztencia sarokpontja volt. E pusztai férfiak számára, úgy tűnik, csak ezek a szavak léteztek: erőszakmentesség, béke és közösség. Számtalan példa akad arra, hogy az egyházatyák

⁶⁴ Vö. F. BOVON, ... 326.

⁶⁵ Mégis állandóan elvárták a hegyi beszéd betű szerinti életre váltását, mivel lehetővé teszi az emberi erőszak és jogtalanság levégzését. Példa erre a mai fegyvergyártás és pusztító technika, úgyhogy a hegyi beszéd újra jelentőségre tesz szert. A keresztényeknek példamutatóan kell élniük. Az ember nemcsak az államtól várhatja, hogy a hegyi beszédhez tartsa magát, hanem sokkal inkább minden egyes kereszténynek kell a keresztény etika teljességét élnie. Az egyházi hivatalokban és a politikában ténykedők felelőssége mutatja, hogy milyen nehéz az evangélium és a bűn között az igazságosság mellett dönteni.

⁶⁶ Vö. H. KAISER, „Sie haben da etwas im Auge ...” Vom Richten (Mt 7,1–5), In: Die Bergpredigt entdecken, Lese- und Arbeitsbuch zur Bergpredigt, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2000. 119.

⁶⁷ Vö. F. ZEILINGER, ... 188.

⁶⁸ Vö. U. LUZ, ... 377.

mindenfajta ítélkezéstől tartózkodtak. Vazul szabályzata (4. sz.) tartalmazza azt a parancsot, hogy egyáltalán ne ítéljenek, mert az ítélkezés minden bűn és az Istentől való eltávolodás csírája.⁶⁹ A szerzeteseknek ez az eszkatologikus egzisztenciája a világ peremén, a sivatagban, egy kicsi és alig érzékelhető fény a világ számára. Így élnek a „viri perfecti” – a tökéletes férfiak – az ítélkezés abszolút tilalmával egymás mellett és egymásért. Az intézményesített szerzetesség, amelyik az ítélet tiltásának parancsával él, bizonyos értelemben megteremtette, hogy a mennyek országát a földön otthonossá tegye – legalábbis mint peremjelenséget a világ peremén. És így ez a radikális kísérlet – hogy a szerzetesrendekben az ítélkezés tiltását megvalósítsák – még szimpatikus is.⁷⁰

Az egyháztörténelem ismer eseteket, amelyek konfliktussá fajultak. Aquinói Szent Tamás három érvet hoz föl az igazságos háború mellett és négyet a háború ellen.⁷¹ Az egyházak világtanácsa Genfben támogatja a háború keresztény tilalmát, mert a háború vért jelent, pusztítást és rablást. Kálvin⁷² hegyi beszéd értelmezésében érezhető az ő kellemetlensége, amikor védi az igazságos háborút, de a bűnöst mégis meg kell büntetni, az ártatlanokat pedig védeni. Véleménye szerint Jézus parancsai a magánéletre érvényesek, nem pedig az államok és birodalmak sorsára. A legtöbb értelmező szerint tehát a Mt 7,1–5 nem vonatkozik a jogszolgáltató erő szisztémájára.⁷³

4.2.2. Az ítélkezés mindenféle fajtájának megtiltása éppúgy megtalálható mindenütt a történelemben, ahogyan a pluralizmus, a dialógus és a béketörekvések is – akár a világért, akár az egyházért érzett elkötelezettség miatt vállalták. A hegyi beszéd a gyakorlatra vonatkozik, és része lett az individuális keresztény etikának.⁷⁴ Így a hegyi beszéd megvalósítása nemcsak az állam ügye, hanem sokkal inkább minden egyes embert fölhív arra, hogy a keresztény etika teljességére törekedjen.⁷⁵ A hegyi beszéd mindennapjainkat érinti. Ahogyan a II. Vatikáni Zsinat hangsúlyozza (GS 28), szívünk megítélése és vizsgálata egyedül Istenre tartozik. Ezért nem megengedett bárki belső bűnéről ítélkezni.

A pszichológiai mechanizmusok és az általánosan elterjedt vélemény szerint is megtanulhatjuk, hogy a bennünk kifejlődött ellenségekéket lebontsuk. A megbocsátás kezdeményezése ellenségünkkel szemben ösztönzést kíván. Szellemileg és anyagilag is le kell szerelnünk.⁷⁶ Ezzel azonban nincs megtiltva a profán ítélkezés. De ahelyett, hogy elítél-

⁶⁹ Vö. H. KAISER, ... 123.

⁷⁰ Vö. U. LUZ, ... 380.

⁷¹ Vö. F. BOVON, ... 325–326. Már Ágoston is említi az ellenségszeretet parancsát és a lemondást az erőszakról (Lk 3,14 és Róm 13).

⁷² Uo., 326.

⁷³ Vö. F. BOVON, ... 325. Kálvin maga is ellene volt a baptistáknak, főleg az újrakeresztelőknek, mivel ők az ítélkezés abszolút tiltásával más magatartást követtek.

⁷⁴ Vö. U. LUZ, ... 377–378.: A görögöktől örököltük a jó (etika) fokozását. Jézus mindenfajta ítélkezést tiltó parancsa a legújabb kori történelemben is mély nyomott hagyott. A radikális nonkonformizmus kísérletét (Harrison vezetésével) is e hatástörténethez sorolhatjuk, amely törekedett a bíróságok megszüntetésére, de Cromwell és a mérsékeltek ellenállásába ütközött, és törekvései megghiúsultak. Tolsztoj béketörekvéseiben – ellentétben korának uralkodó véleményével – értékelte az ősegyház tiszta szándékát, t.i. a Mt 7,1–5 szerint élt radikalitását.

⁷⁵ Vö. F. BOVON, ... 326.

⁷⁶ Az egyházi tevékenység minden területén síkra szállnak a leszerelés joga mellett (vgl. F. BOVON, ... 327.).

nénk valakit, inkább ki kellene használnunk az amnesztia lehetőségét. Isten utolsó ítélete a mi ítéletünk mércéjével fog rajtunk megtörténni. F. Alt a vallást és a politikát nem az „egyrészt – másrészt”, hanem a „vagy – vagy” szerint különbözteti meg. Vagyis: vagy hegyi beszéd vagy világ vége.⁷⁷ A demokrácia vívmányát, bármennyire tökéletlen is legyen az, nem szabad megkérdőjelezni, mert mindenképpen messze értékeesebb, mint a diktatúra vagy az anarchia.⁷⁸

Posztmodern látószögünk kibővítése mellett érvel J.F. Lyotard, a posztmodernizmus fő gondolkodója. A 2000. jubileumi év alkalmából azt fejtegette, hogy egyetlen abszolút igazság sem fogadható el, mert minden igazság ki van téve a totalitarizmus gyanújának, és ezért megérdemli, hogy kétségbe vonják.⁷⁹ A holocaust óta a pluralizmus alapvető kérdés és kíváncsi.⁸⁰ Levinas zsidó filozófus elvárja, hogy a másfajtnak és a másnak a realitásához mindenki odaforduljon.⁸¹ A másoknak joga van az élethez, a nyelvéhez, vallásához stb. A Mt 7,1–7-ben a hegyi beszéd pozitívan kidolgozza a másik tiszteletét és el nem ítéletét. Feltételezi a másfajtnak a gazdagságát és egyediségét, és igenli azt. A párbeszéd révén lemond az önérdek fontosságáról és elismeri a másik jelentőségét. A tiszteletből és a szeretetből indul ki, és rehabilitálja a másik személyt.

Fordította: Kocsi György

⁷⁷ Vö. F. BOVON, ... 328.

⁷⁸ Uo., 327.

⁷⁹ Vö. H. KAISER, ... 121.

⁸⁰ Uo., 122.

⁸¹ Uo., 122.

A TÍZPARANC SOLAT AZ ERDÉLYI KATOLIKUS HITVITÁKBAN

Az emberiség számára a tízparancsolat mindig aktuális téma volt és marad. Kulturális emlékezetének legértékesebb kincsei közé tartozik. Megkerülhetetlen jellegében nem elég csak beszélni róla, nem elég azt értelmezni illetve róla tudományosan értekezni, hanem érdemes, sőt szükséges megvizsgálni és előmozdítani gyakorlati megvalósulását is, hiszen a mindennapi életbe való átültetése meghatározza az emberek és családok életét, s befolyásolja a társadalmi és politikai viszonyokat.

A mózesi kőtáblára vésett törvények számos vallás (monoteista és a nagy világvallások) tanításában felfedezhetőek. Kereszténységünket, keresztény életvitelünket nélküle el sem tudjuk képzelni; erkölcsi életünk alapját képezi. A 4600 éves Szavak nem veszítettek el értéküket és érvényüket. Maga az Úr Jézus Krisztus is a tízparancsolatot nem eltörölni, hanem beteljesíteni jött (vö. *Mt* 5, 15–19).

Mathias Schreiber német újságíróval csak érdekességként állapíthatjuk meg, hogy azokon a területeken (Eufrátesz, Tigris és Nílus völgye), ahol a „mózesi tízparancsolatot” először írásban rögzítették, a történelem folyamán, a mai napig, az ott élő vagy az oda menő emberek állandóan megsértették és megsértik.¹

De nem kell nekünk Közel-Keletre utaznunk, hogy a tízparancsolat gyakorlatban történő megvalósulását vagy lábbal tiprását észrevegyük, felfedezhetjük saját régióink történelmében is. Mivel ez az emberek együttélésének, a családok boldogságának az alapját képezi, az egyházi és társadalmi vezetőknek minden időben elengedhetetlen feladatot jelentett a tízparancsolat gyakorlatba való átültetése. Nem véletlenül történt Hóreb hegyén a kinyilatkoztatás rövid szavakban. Ilyen formában, a néhány szóban kinyilatkoztatott törvényeket az egyszerű emberek is könnyen elsajátíthatták.

A középkor első felében kereszténnyé lett Európa népei számára is – még ha kifejezetten ma ezt nem akarják is egyesek tudomásul venni – a tízparancsolat alapvető jelentőséggel bírt; társadalmat átszövő, embereket jó irányba alakító, az együttélést normálisan szabályozó törvénnyé formálódott. A keresztények nemcsak memorizálták és ismerték, hanem megpróbálták a szerint is élni.

Az első ismert magyar nyelvű tízparancsolat ütemhangsúlyos-rímes formája 1510-ből való. Jogosan feltételezhetjük, hogy a tudomány szerényebb eszközeivel bíró középkori magyar hívek – a tízparancsolat megtanulása és életre váltása érdekében – gyakrabban ismételhették, a szentmise előtt hangosan skandálhatták, mint ahogyan még ma is szokásban maradt a gyimesi templomokban.

A budapesti Egyetemi Könyvtár 98. számú kódexében (9b.) ennek szövege ekképpen hangzik:

¹ Schpiegel, 2006/16. száma. Ld. még Dömötörfi Tibor magyar nyelvű összefoglalóját in: *História*, (szerk. Glatz F.) 2006/5, 28–30.

Dicséretős az ember Istennek előtte,
 ki Urának Istenének tугya akaratyát.
 Melyet meg nem tudhatonk, és nem idvezülhetünk,
 Ha meg nem tanuljuk az tízparancsolatokat
 Kit kiada Úr Isten Mójzes prófétának

Egy Istent higgy,
 Hiában nevét ne emlehed,
 Innepet ilj,
 Atyádat, anyádat túszteljed!
 Ne öl
 Soha ne orozz
 Testi bűnt eltávoztass.
 Hamis tanú ne légy
 Más embernek jószágát
 Feleségét leányát bűnre ne kívánjad!²

S most, amikor a címben megjelölt témát konkretizálni szeretném, előre bocsátom, hogy semmiféle hitvitába nem bocsátkozom. Erről a kérdésről dialogizálni, szakmai vitákat kezdeményezni inkább a történelem szakembereinek szervezett konferenciákon il-lik. Én elsősorban a katolikus egyház szemszögéből vizsgálom a tízparancsolat gyakorlati kivitelezését Erdélyben.

Régiókban a 16. században végbement reformáció a tízparancsolat szellemét nem szüntette meg. Ha egyik-másik tétele a gyakorlatban háttérbe szorult (gondolok itt első-sorban az ötödikre), mégis állítható, hogy családoknak az életét és a társadalmat egészé-ben a tízparancsolat keresztényi szelleme hatotta át. Ebből a szempontból például a fe-jedelmi korszak nagyon is vallásosnak mondható. Országgyűléseken rendszeresen foglal-koztak a Mózes által közvetített tízparancsolat egyes tételeinek kérdéseivel.

Állami törvények írták elő a *vasárnapok* és a keresztény ünnepnapok megtartását: „a nevezetes Innepeknek, melyek az három Sátorosoknak mondatnak úgy mint Karácso-nyi, Húsvéti, Pünkösdi Innepnepok meg-illetések, isteni szolgálattal el-töltsétek”. Vasár-és „Innepnepokon senki robotás munkára ne kényszeríttessen. ... vásárok és sokadal-mak azokon ne légyenek; a kortsomákon lévő cégek bevétenessenek, és a délelőtti prédi-kációnak végéig bor-ivó emberek a kortsoma házakhoz bé ne bocsáttassank.”³ Akik eze-ket a szabályokat megszegték, vagyis „ellene cselekedének”, pénzbüntetésben részesülje-nek (nemes ember 6 frt, paraszt ember 2 frt), „mely jövedelmetskét azon helybéli Templom vagy Schola építésére” kellett fordítaniuk.⁴ Viszont az 1580-as években az er-délyi vallási palettán egy új felekezet jelent meg, a szombatosok, akik a vasárnapok és a keresztény ünnepnapok megtartása helyett visszatértek az ószövetségi előírásokhoz, az Úr napjaként a szombatot ülték meg. Ezért őket Erdély főurai 1638. július 1-én a dési törvényszéki végzésben „istenkáromlóknak” nevesítették, s ugyanakkor fő- és vagyon-

² Vö. A. MOLNÁR Ferenc, *Két régi magyar ima az Oltáriszentségről*, Nyelvtudományi Értekezletek, 148. sz. Akadémiai Kiadó, Budapest, 25.

³ *Approbatæ Constitutiones*, 1653, Pars V. Ed. LI.

⁴ Uo.

vesztés ítéletét mondták ki rájuk, amennyiben valamelyik törvénybe becikkelyezett vallás-felekezethez nem csatlakoznak.⁵

A tízparancsolat második tételének, *Isten nevének* tisztelettel történő használata érdekében törvényt fogalmaztak meg már az 1556. évi kolozsvári országgyűlésen. Megszegése esetén, főleg a káromkodás formájában való vétkezőket kalodába való zárással büntették.

Felekezeti hovatartozástól függetlenül a *hatodik parancs* megszegőit nyilvános megszégyenítéssel büntették.⁶ Ennek egyik formája a templom előtti szégyenkő viselése volt, melyek ma is megtekinthetők a középkori templomainkban (pl. a szászsebesi lutheránus, a borbándi római katolikus vagy a zsoboki református templomokban).

A fejedelmi *udvari szabályok* teljesen vallásos szellemben íródtak. Esti, reggeli imádkozás, bibliaolvasás, templomba-járás, a katolikusok részére még a szentgyónás kötelezettsége is törvénybe volt foglalva.

A *vármegyei és a székely szék*ek közigazgatási statútumai a tízparancsolaton alapultak. Csak egy konkrét példát idézzünk: az elorozott jószágot gazdájának egy éven belül vissza kellett szolgáltatni.⁷

A székely közösségek a maguk számára fogalmazták meg a község egész életét átfogó szabályrendeleteket. Imreh István történészünkkel állíthatjuk, hogy minden közösség „rendtartó székely falu” volt, nemcsak a nemzeti fejedelemség korszakában, hanem annak megszűnése után is.⁸ Különösen odafigyeltek az emberi méltósággal (rágalmazás, veszekedés, verés, verekedés)⁹ és a tulajdonjoggal (lopás, kártevés, örökség vitája)¹⁰ kapcsolatos vétségek kiküszöbölésére. Ennek klasszikus példája 1608-ból a csíksomlyói konsztitúció, mely az egyházközségi és társadalmi életet aprólékos részleteiben szabályozta.¹¹ Az írásba foglalt helyi törvényeket – a szükségeknek megfelelően – állandóan bővítették, módosították. Például az 1622. március 29-én megfogalmazott csíkszentmihályi falutörvényt már 1639. február 10-én kiegészítették.¹²

A katolikus püspök nélküli egyházmegyében a vikáriusok tartották az általános vizitációkat. Helyi szinten ilyen alkalmakor is fogalmaztak meg közösségi életet szabályozó határozatokat. Gyergyószentmiklóson az 1680. esztendőben tartott vikáriusi látogatáskor többek között a következőkről rendelkeztek: „A tisztátalan botránkoztató személyek pellengérral büntessenek. Ha pedig botránkozásképpen többször is delinquálnának, amennyiszer, annyiszor s annyi forinttal büntessenek. ... Az innepszegőket, az innepnapokon részegeskedőket, erősen büntessék!”¹³

⁵ ENDES Mihály, *Erdély három nemzete és négy vallása autonómiájának története*, Bp. 1935, 228–229.

⁶ BÍRÓ Vencel, *Történeti rajzok*, Kolozsvár, 1940, 43.

⁷ *Approbatæ Constitutiones*, Pars IV. Ed. XII.

⁸ IMREH István, *A rendtartó székely falu*, Kritérion Könyvkiadó, Bukarest, 1973.

⁹ IMREH, 253–259. 266–277.

¹⁰ IMREH, 224–246. 259–266.

¹¹ Székely Oklevél Tár VI. 1349. sz.

¹² ENDES Mihály, *Erdély három nemzete és négy vallása autonómiájának története*, 194.

¹³ FERENCZI Georgius, *Regestrum Ecclesiae S. Nicolai in Giorgio*, in: Veszely Károly, Erdélyi egyházmegyei adatok II. Kolozsvár, 1860, 125.

A katolikus papnélküliség időszakában, főleg a székely plébániákon, erősen kiszélesedett a megyebírók hatásköre. Jogkörükbe már nemcsak anyagi ügyek tartoztak, hanem a hívek erkölcsi felügyelete és fegyelmezése is.¹⁴ Mondhatnánk, hogy részben protestáns hatásnak tekinthető ez a ma is sokfelé létező gyakorlat.

Mindent összegezve nyugodtan állíthatjuk, hogy évszázadokon keresztül Erdélyben a tízparancsolat szellemében megfogalmazott törvények szigorú értelmezése egy sajátos erdélyi lelkületet szült. Az Isten tisztelete mellett létezett az emberek tisztelete, az emberek kölcsönös megbecsülése – vallásfelekezetekhez való tartozástól függetlenül. Ezzel a szépnek tűnő bátor kijelentéssel viszont nem akarjuk eltussolni azt a sok politikai és vallási elkülönülések miatt történt gyilkosságot, amelyeket végbevittek éppen a vallásosnak mondható fejedelemség korában. Csak néhányat említsünk. Czibak Imre nagyváradi püspök 1534. augusztus 11-én politikai merénylet áldozata lett, a felméri sátorban fejét vették.¹⁵ Ugyancsak nagyváradi püspök, Fráter György bíboros, az erdélyi fejedelemség tulajdonképpeni megalapítója, 1551. december 11-én alvinci kastélyában orvttámadás következtében halt meg.¹⁶ Gosztonyi János erdélyi püspököt 1527. október elején Bodó Ferenc hadvezér irányításával úgy megverték, hogy sebeibe belehalt. 1554-ben Kolozsmonostoron a reformnáció idején történt atrocitásoknak esett áldozatul Medgyesi Székely Ferenc kinevezett csanádi püspök.¹⁷

Kellemetlen, de tényszerű az a megállapítás is, hogy szinte mindegyik erdélyi fejedelmünk kezéhez vér tapad.

Izabella királynő 1558-ban árulással gyanúsította és végeztette ki Bebek Ferenc, Kendy Ferenc és Kendy Antal főurat.¹⁸

János Zsigmond 1562-ben kegyetlenül megtorolta a székelyek lázadását.¹⁹

Báthori István 1575-ben a kerelőszentpáli csata után közvetlenül a helyszínen felakasztatott öt főurat, akik Békés Gáspár oldalán harcoltak, hetet pedig vajdai ítélettel végeztetett ki.²⁰

A sellenberki csatából menekülő Báthori Endre bíboros-fejedelemnek a csíki székelyek 1599. november 3-án a fejét vették.²¹ Endre testvére, Báthori Boldizsár és társai (Kovácsóczy Farkas, Kendy Sándor, Kendy Gábor, Kendy Ferenc) Báthori Zsigmond fejedelem nevében végrehajtott politikai gyilkosság áldozatai lettek 1594-ben.²² Vagy a hatalmára féltékeny Báthori Gábor 1610-ben kivégeztette Kendy István kancellárt és Kornis Boldizsárt, a székelyek főkapitányát.²³

¹⁴ ENDES, 245.

¹⁵ BUNYITAY Vincze, *A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig 1. kt.*, Nagyvárad 1883, 385.

¹⁶ BUNYITAY Vincze, *A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig 1. kt.*, 407–408.

¹⁷ JUHÁSZ Kálmán, *Két kolozsmonostori püspökát a XVI. században*, E. M. E. kiadása, Kolozsvár, 1933, 10–11.

¹⁸ *Erdély rövid története*, 227.

¹⁹ *Erdély rövid története* (szerk. Bartha Gábor), Akadémiai Kiadó, Bp. 1989, 228.

²⁰ *Erdély rövid története*, 229.

²¹ BÍRÓ Vencel–BOROS Fortunát (szerk.), *Erdélyi katolikus nagyok*, Kolozsvár, 1941, 34.

²² *Erdély rövid története*, 259–260.

²³ *Erdély rövid története*, 272–273.

1603. június 9-én Kolozsváron Székely Mózes katonái a templomot védelmező Néri jezsuita testvért megölték.

Bocskay István fejedelem 1606-ban bekövetkezett halálának okát mérgezésnek tulajdonítják, – a gyanúsított Káthay Mihály kancellár.²⁴

Bethlen Gábor Felső-Magyarországon végigvonuló hadai a jövőbeli I. Rákóczi György fejedelem vezetésével 1619. szeptember elején Kassához érkeztek. Rákóczy egyik gyalogkapitánya (Bay Zsigmond) szeptember 7-én kegyetlen kínzások közepette végezte ki a kassai vértanúkat (Pongrácz Szent István, Körösi Szent Márk, Grodecz Szent Menyhért).²⁵

A korszakot jellemző türelmetlenség és kegyetlenség mellett Erdélyben éppen a tízparancsolat megvalósulása érdekében hozott rendelkezések következtében – más országok viszonyaival összehasonlítva – messzemenően sok pozitívum fedezhető fel. Jobban kiegyenlítődték itt a társadalmi osztályviszonyok, mint másutt – már a középkortól kezdve. Szántó István (1541–1612) jezsuita atya lengyelországi provinciálisának írta, hogy Erdélyben a jobbágyságot – a 16. században – nem úgy tartják, mint Lengyelországban, hanem úgy bánnak velük, mint polgárokkal szoktak. Száz évvel később Apor Péter (1676–1752) szerint is: szeretetben él az úr és a paraszt.²⁶

Erdélyben a 19. század közepéig, helyesebben fogalmazva, a kiegyezést követő liberális szellemben megfogalmazott állami törvényekig érvényesült a tízparancsolat az egyház tanítása és gyakorlati kivitelezése szerint. Érvényesült, mert az arra hivatott személyek – egyházi és állami vezetők – érvényesíthették. De ez a „feudálisnak” nevezhető légkör a kinyilatkoztatást el nem fogadó irányzatok uralomra jutása után fokozatosan megváltozott. Veszely Károly történész-pap, aki különben a változást hozó 1848-as forradalom lelkes híve volt, amiért halálra is ítélték (csak fiatalsága miatt kegyelmezték meg), a kiegyezés évében az alábbi sorokat rögzítette papírra: „A fegyelmet 1848-on innen nagyon lazította az, hogy honi törvényeink hatályon kívül tétetésével a megyének e törvényeken alapuló autonómiája megakadályoztatott s a behozott osztrák törvény a megye által kiszabott büntetések felhajtását meg nem engedte. Így például a házasságon kívül együtt élőket egymástól eltávolítani nem volt szabad, ha ágyasaikkal, mint cseléddel konvencióra léptek. Az ünnepszögők és Isten káromlók elleni föllépés csaknem lehetetlenné lett az által, hogy a följelentő lelkészt felperesnek tekintették, és így saját híveivel perbe keverték; holott azelőtt, honi törvényeink értelmében, az ilyen kihágásokat a megye hitesei által lehetett rendre utasítani.”²⁷

Az állami törvények – egyetemes jellegükben – már nem voltak tekintettel, a régi, a tízparancsolatra alapozott és helyileg egészségesen megfogalmazott közösségi törvényekre. Egységet bontottak a város, de még inkább a falu lakósága között, az évszázadokon keresztül egymáshoz szorosabban tartozó emberek kezdtek elzárkózni és eltávolodni egymástól. A gazdasági átalakulást előidéző állami törvények, amelyek a fejlődés szem-

²⁴ Erdély rövid története, 265.

²⁵ HERMANN Egyed, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, Aurora könyvek, München, 1973, 277–278.

²⁶ Vö. BÍRÓ Vencel, *Történeti rajzok*, 17.

²⁷ VESZELY Károly, *A baróti plébánia története*, Brassó, 1868, 185.

pontjából még szükségesnek is mondhatóak, a társadalmi differenciálódást mozdították elő. A gazdasági tudatlanság, a közbirtokok felszámolása, az arányosítási és tagosítási törvény következtében fokozatosan megszűnt a rendtartó székely falu, a gazdasági nyomor szorongatta a székely falvak népeit, s vándorbottal a kezében „Ábel Amerikába”²⁸ kényszerült menni. Erdélyben is kialakult az a bizonyos „átkozott háromszög”: az ott-hon nyomortanyája, a munkahely bizonytalansága és a kocsma, mely felborította a régi egyensúlyt. Az elkéseredettség és kétségbeesés következtében növekedett az öngyilkosság és a gyilkosság súlyos bűnének száma, amely jelenség – sajnos – a 20. században sem csökkent, hanem tovább folytatódott. Hadd utaljak egy sajátos történelmi fordulatra. 1945 januárjában előállt nehéz helyzet miatt a nagyszebeni Teréziánumban tartózkodó zsilvölgyi ifjak – szüleik biztatására – elhagyták az Intézetet, de köszönőlevelet írtak Márton Áron püspöknek, melyet Badilla János főesperes-plébános továbbbított. Ehhez a levélhez a főesperes a következőket fűzte: „az embereket százával gyűjtik és deportálják. Nagy a nyomozás, igazoltatás és kutatás mindenfelé. Sokan öngyilkossággal válaszoltak.”²⁹ A kinyilatkoztatás 5. parancsolatának ez a fajtájú megsértése nem szűnt meg, régióink több közösségében továbbra is sérül. Vannak egyházközségek, ahol szinte minden évre jut egy *öngyilkossági* eset.³⁰ Gyilkosságok viszont már kevesebbszer fordulnak elő.

Az 5. parancsolattal összefüggő *verekedés* évszázadokon keresztül a székely legények sajátos megnyilvánulásai közé tartozott, amely vétség a 20. század végére alábbhagyott. Ennek az oka viszont nem az általános keresztényi erkölcsjavulásból magyarázható, hanem egy másik erdélyi főbűnnek a szomorú velejárója, úgy is fogalmazhatnánk, hogy a bajok legfőbb okozójának, a *mértéktelen italozás*nak a következménye. Az emberek annyit isznak, hogy már verekedni sem tudnak! A papság rendszeresen megírt hivatalos jelentéseiből egészen fájó, pusztulása felé tartó társadalom körvonalazódik ki előttünk.

„Az összes rossz szokások egy nevezőre jutnak: az iszákosság. Sajnos, hogy falunk és népünk jellemzőjévé vált”.³¹ „Szinte természetes beidegződött szokás az ivás”.³² „Az iszákosság végtelenül nagy mértékű. Fiatalok nem alapítanak családot idejében, helyett mértéktelen italfogyasztás szenvedélyének hódolnak. Sokan és gyakran lódörögnek az útmentén és út mellett, a sáncban. A család igen sokfelé érzi ennek a felelőtlen magatartásnak következményeit. Sok családi zűrzavarnak ez az előidézője”.³³ „Az iszákosság gyakori szenvedély. A bányászok rossz körülmények között dolgoznak. Itt, a Zsil-völgyében már évszázados szokás. Nem is tartják bűnnek, nem is botránkoznak fölötte”.³⁴ „A kocsma forgalmas, ez sajátos kortünet”.³⁵ „Az iszákosságot az ipari munka is elősegíti.

²⁸ Ld. Tamási Áron írásait.

²⁹ Gyulafehérvári Érseki Levéltár, 142–1945. január 20. sz.

³⁰ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Nyárádremete – 1978. május 10-én kelt, Mikháza – 1978. július 10-én kelt, Nagyernye – 1978. július 30-án kelt, Gyergyószentmiklós – 1976. április 10-én kelt, Gyergyóalfalu – 1976. június 23-án kelt, Csíkszentmárton – 1978. június 20-án, stb. jelentésekben.

³¹ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Madéfalva – 1977. július 7-én kelt plébánosi jelentésből.

³² Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Székelyszentkirály – 1975. június 20-án kelt plébánosi jelentésből.

³³ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Gyimesfelsőlok – 1977. július 8-án kelt plébánosi jelentésből.

³⁴ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Lónya – 1977. augusztus 7-én kelt plébánosi jelentésből.

³⁵ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Csikdánfalva – 1977. július 12-én kelt plébánosi jelentésből.

Sok családi zavarnak is az okozója”.³⁶ „Az alkoholizmus egyre jobban terjed, nemcsak a fiatalok, de még az idősebbek és az asszonyok körében is”.³⁷ „Az italozás egyetemes, minden felekezetet súlyt”.³⁸ „Minden összejövetel addig tart, amíg mindenki elázik”.³⁹ „A kocsmákban a szokásos régi verekedések kezdenek kimaradni”.⁴⁰ „Verekedés nincs, ehelyett leisszák magukat”.⁴¹ Ennek a súlyos eltévelyedésnek a kivédése érdekében, nem véletlenül szerveződött meg egyházmegyei szinten a 20. században az alkohol-ellenes mozgalom Szabó György nagyernyei, majd gyergyószentmiklósi apátplébános vezetésével.⁴²

Isten nevének hiába vételét, a *káromkodást* egyik plébános „csíki bűnnek” nevezte.⁴³ Sajnos, hogy ennek a székelly papnak a megállapítása csak részben fedi a valóságot, mert „a káromkodás és az ocsmány beszéd mindkét nemnek égbekiáltó bűne” nemcsak Csíkra jellemző rossz szokás, hanem Erdély-szerte elterjedt vétek.⁴⁴ „Az éktelen káromkodás sokszor még az asszonyok ajkán is előfordul”.⁴⁵ „A gyermekek is minden gátlás nélkül káromkodnak”.⁴⁶ Szerintem Erdélyben a káromkodás gyakoriságának legfőbb oka nem az „istentelenségben” keresendő, inkább a kulturálatlanságban és a műveletlenségben: elfelejtettük a szép magyar beszédet, s a nagyot-mondás és feltűnés igénye visz rá sokakat az ocsmány beszédre.

A hagyományos közösségi élet felbomlásával párhuzamosan egyre általánosabb lett a szülők, nagyszülők, de általában az *öregek iránti* tiszteletlenség. „A régi székellyek öregek iránti nagy megbecsülése errefelé is kiveszőfélben van” – panaszkodik a csatószegei plébános 1978-ban.⁴⁷ „Az öregeket igen mostohán kezelik, sőt bántalmazzák; sem testi, sem lelki szempontból nem gondozzák”.⁴⁸

A *vasárnap* megszentelése egyre ritkul. Egyesek ennek magyarázatát a vasárnapi kalákamunkában látják.⁴⁹ „A vasárnap kezd elpogányosodni: a munka és a szórakozások miatt”.⁵⁰ „Rossz szokás a vasárnapi munka, amit sokan nem tartanak bűnnek”.⁵¹

³⁶ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Csíkszentdomokos – 1977. július 7-én kelt plébánosi jelentésből.

³⁷ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Csíkszentmihály – 1977. július 10-én kelt plébánosi jelentésből.

³⁸ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Medgyes – 1978. május 8-án kelt plébánosi jelentésből.

³⁹ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Csíkszentsimon – 1978. június 12-én kelt plébánosi jelentésből.

⁴⁰ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Csíknagyboldogasszonyfalva – 1977. július 15-én kelt jelentésből.

⁴¹ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Tusnádfürdő – 1978. június 23-án kelt plébánosi jelentésből.

⁴² MARTON József, *A gyulafehérvári főegyházmegye súlypontjai a 20. században*, in: Studia Theologica Transsylvaniensia 2006/8, 12.

⁴³ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Csíkmenaság – 1978. július 3-án kelt plébánosi jelentésből.

⁴⁴ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Farkaslaka – 1975. június 12-én kelt plébánosi jelentésből.

⁴⁵ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Gyergyóremete – 1976. június 23-án kelt papi jelentésből.

⁴⁶ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Csíkszentmihály – 1977. július 10-én kelt plébánosi jelentésből.

⁴⁷ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Csátószege – 1978. június 8-án kelt plébánosi jelentésből.

⁴⁸ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Lázárfalva – 1978. június 6-án kelt plébánosi jelentésből.

⁴⁹ Vö. Visitatio C. 44. d.: Vágás – 1975. június 24-én és Mezősámsond – 1978. július 15-én kelt plébánosi jelentésekből.

⁵⁰ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Csíkszentmihály – 1977. július 10-én kelt plébánosi jelentésből.

⁵¹ Vö. Visitatio Canonica, 44. dobozban: Kászónújfalu – 1978. június 26-án kelt plébánosi jelentésből.

A *hatodik parancsolat* a papi jelentésekben általában tabu-téma. Egyik-másik plébános jegyzi meg, hogy „a lányok, mint nem-lányok lépnek házasságra”.⁵² „Saját tízparancsolatuk van, és azt tartják, nem pedig Isten tízparancsolatát”.⁵³ Egy szentéletű papnak (Páll József) feltett lelkipásztori szándéka volt, hogy az igehirdetés és a hitoktatás által elérje: „ifjaink keményebben harcoljanak a házasság előtti tiszta életért”.⁵⁴ A házasságra való komoly előkészület hiánya miatt igen gyakori a válás, főleg a városokban. 1975-ben azt írta a felcsíki főesperes a püspöknek szóló jelentésében, hogy „Felcsík egynehány közösségében a még dívó leányrablás miatt és a csángóságban is előforduló hasonló helyzetből kifolyólag, a házasulandók elég jelentős része összeállítás, polgári házasságban való együttélés után jelentkeznek esküdni. Sok esetben esketéssel együtt keresztelünk”.⁵⁵ „Igen nagy divat lett a polgári esküvő után jóval később való egyházi esküvés”.⁵⁶

Nem hagyhatjuk ki a közösségi együttélés leggyakoribb problémáját, a *haragtartást*. Az erdélyi egyházmegye minden főesperesi kerületében „elburjándzott rossz szokás”.⁵⁷ „A haragtartás elég gyakori és hosszantartó”.⁵⁸ „Rossz pont a haragtartás, veszekedés szomszédok, sőt testvérek között is, elsősorban anyagiak miatt”.⁵⁹ Van egyházközség, ahol a plébános szerint „a haragtartás a legsúlyosabb bűn, ami igen sok kárt okoz rokonok és szomszédok között. Perlekedés és utána a legelkeseredettebb harag igen gyakori. A gyűlölködést nem tartják bűnnek”.⁶⁰ „Az emberek könnyen haraguszna meg egymásra”.⁶¹ „A haragtartás elég gyakran még a halálba is elkíséri a deliquenst”.⁶²

Rövid előadásomban a tízparancsolat erdélyi vonatkozásaival kapcsolatosan néhány jellegzetes problémára utaltam. Nem részleteztem külön-külön, és nem is állítottam a „hitviták fényébe”. Remélem, hogy ennek ellenére mégis elégséges betekintést nyerhetünk az erdélyi lelkipásztori kihívásokba, a tízparancsolattal összefüggő erkölcsi feladatokba. Viszont a tévedés áldozataivá válnánk, ha csak az évszázadok folyamán elkövetett vétségeket vennénk észre, és legalább kijelentés formájában határozottan nem mondanánk ki azt az állítást is, hogy Erdélyben sokan voltak és vannak, akik a tízparancsolat szellemében éltek és élnek.

Anélkül, hogy mérlegelnék a tízparancsolat erdélyi megvalósulását, illetve meg nem valósulását, érvényben marad számunkra az evangelizálás és katekizálás lelkipásztori, s ezen belül az erkölcsi nevelés feladata. Ezt tudományosan kidolgozott szakkönyvekkel, internetre feltett értekezletekkel, állami rendelkezésekkel, és büntetést kilátásba helyező

⁵² Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Sepsibükszád – 1973. július 10-én kelt plébánosi jelentésből.

⁵³ Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Kisbács – 1974. július 1-én kelt plébánosi jelentésből.

⁵⁴ Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Lónya – 1977. augusztus 7-én kelt plébánosi jelentésből.

⁵⁵ Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Csíkszereda – 1975. május 10-én kelt főesperesi jelentésből.

⁵⁶ Vö. *Visitatio C.*, 44. d.: Brassó-Bolonya – 1973. május 17-én, Marosvásárhely – 1974. május 18-án, Szováta – 1975. június 23-án kelt plébánosi jelentésekből.

⁵⁷ Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Nyárádszereda – 1978. június 23-án kelt plébánosi jelentésből.

⁵⁸ Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Nyárádköszvényes – 1978. július 18-án kelt plébánosi jelentésből.

⁵⁹ Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Mikháza – 1978. július 10-én kelt plébánosi jelentésből.

⁶⁰ Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Kisbács – 1974. július 1-én kelt plébánosi jelentésből.

⁶¹ Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Csíkmenaszág – 1978. július 3-án kelt plébánosi jelentésből.

⁶² Vö. *Visitatio Canonica*, 44. dobozban: Gyergyóremete – 1976. június 23-án kelt plébánosi jelentésből.

törvények felállításával nem lehet megvalósítani. Csak, ahogyan (110 éve született – 1896. augusztus 28.) Márton Áron püspök írta egyik papjának ötven évvel ezelőtt (1956-ban):

„kitartó munkával, következetes neveléssel, és okos és tapintatos eljárással lehet megoldani, nem pedig rendeletekkel.” „A híveknél tapasztalható vallási közömbösség, nemtörődömség csak kisebb részben származik a hívek hanyagságából, legtöbbször és nagyobb részben a lelkipásztorok mulasztásában, és a környezet és korszellem hatásában kell az okokat keresnünk. Híveink, főképp egyes vidéken, állandóan közömbösítő, sőt vallásellenes, vagy legalábbis katolikusellenes hatások alatt állnak, viszont a lelkipásztori munka nem mindig tudta ellensúlyozni ezeket a hatásokat. Vannak helyek, ahol híveink hallottak ugyan olyan-amiyen erkölcsi prédikációkat, de rendszeres hitoktatásban és vallási nevelésben nem részesültek sem gyermek-, sem felnőtt-korukban; s így nem ismerik vallásuk tartalmát, nem ismerik az Egyházat, a szentségeket, szentmise stb. értékét, jelentését, és talán soha nem volt alkalmuk a katolikus liturgia szépségét élményszerűen látni és felfogni. Ezeket a hiányokat egy rendelet kibirdetésével és alkalmazásával nem lehet pótolni, még kevésbé az adott körülmények között, amikor a múltbeli mulasztásokon kívül erőteljes ellenhatások alá kerültek a gyermekek, ifjak, felnőttek.”⁶³

Márton Áron megfontolt utasítása mennyivel inkább igaz ma a tízparancsolat értelmezése, tanítása és gyakorlatba való ültetése esetére?! Komoly hozzáállást igényel a Szentírást művelő szakemberek és az azt tanító és életre váltó hitoktatók és keresztyének részéről egyaránt.

⁶³ Gyulafehérvári Érseki Levéltár, 2183. doboz, 25. cs. 32–1956. március 1. sz.

A HEGYI BESZÉD A SZERZETESI LELKISÉGBEN (A hegyi beszéd jelenléte Szent Benedek Regulájában)¹

Előadásunkban Szent Benedek Regulájára (továbbiakban: RB)² szorítkozunk, amely az első századok szerzetességében inkább torkolatvidék, mint „termőföldből” (B. Steidle) feltörő forrás. A forrás Kelet és Nyugat meggyőződése szerint maga Jézus Krisztus, aki beszélt szegénységről, nőtlenségről, engedelmességről (vö. Lk 14,25–27.33; Mt 19,16–29) és szegénységben, nőtlenségben, engedelmisségben élt. A szerzetesek arra vállalkoztak és vállalkoznak, hogy Jézus igéit étellel töltsék meg³ és Jézus életét kövessék. Történetük „imitatio Christi”, Jézus szavainak és tetteinek élő egzegízise. „Krisztus nélkül, Krisztustól eloldódva a szerzetesség értelmetlen. Krisztus a szerzetesség kiinduló-, közép- és célpontja.”⁴

Ha most azután kutatunk: milyen hatást gyakorolt Jézus szóban továbbadott öröksége, majd írásba foglalt tanítása, akkor vizsgálódásunk közben – közvetlenül vagy közvetve – csakhamar a hegyi beszéd szövegrészleteivel találkozunk. A hegyi beszéd első szövegkompozíciója a Máté-evangéliumnak, amely nem csupán első kanonikus műve a korai kereszténységnek, hanem egyben a legtöbbet idézett könyve is. „Benedek a boldogmondások emberét kívánja kimunkálni szerzeteseiben” – írja G. Holzherr einsiedelni apát Regula-kiadásának előszavában.⁵ Az idézett mondat arra ösztönözhet bennünket, hogy megvizsgáljuk: milyen recepcióra talált a hegyi beszéd a RB-ben. Eközben – nemcsak a puszta összehasonlítás, hanem a jobb megértés végett is – tekintetbe kell vennünk az *apoftegmat*kat és *Cassianus* írásait, amelyeket Benedek nemcsak néven nevez Regulájában, hanem mint forrásokat ugyancsak sokra tart.

¹ A dolgozat összeállításában sok anyagot és ösztönzést merítettem Judith Pauli tanulmányából, Zur Rezeption der Bergpredigt in der Benediktinsregel. Als Referat gehalten auf dem RBS-Kongress in Montserrat (27.9.1993 – 2.10.1993) in Erbe und Auftrag, 1994, Februar.

² Holzherr, G., Die Benediktinsregel, Eine Anleitung zu chrislichem Leben, Paulusverlag, Freiburg, 2005, 9. Itt említem meg: Szent Benedek Reguláját mindvégig Sövegcs Dávid 2005-ben a Bencés Kiadónál megjelent fordítása szerint idézem.

³ Vanyó László, Az ókeresztény Egyház és irodalma, Bp., 1980, Sz. István Társulat, 561–563.

⁴ Steidle, B., Die Regel St. Benedikts, Beuronener Kunstverlag, 1952, 8.

⁵ Holzherr, G., Die Benediktinsregel, Zürich/Einsiedeln/Köln, 1982, 9.

I. A hegyi beszéd idézetei és utalásai a RB-ben

Egy ma már többé-kevésbé réginek mondható tanulmányában K. Beyschlag különbséget tesz a hegyi beszéd tartalmának egyházi hatástörténete és a (Máté szerinti) hegyi beszéd szövegének tudományos egzegézistörténete között. Az utóbbi – írja – a kánon kialakulásának korai idejében vette kezdetét, vagyis akkor, amikor „az Úr szavainak korszakát” felváltotta a „a bibliai helyek korszaka”.⁶ A korszakváltásra természetesen nem márról holnapra került sor, s ennek következtében átfedésekről, érintkezésekről beszélhetünk. A hegyi beszéd benedeki recepciója kétségtelenül a hegyi beszéd tartalmának hatástörténetébe tartozik. „Benedek – más kora keresztény szerzőkhöz hasonlóan – benne él a szentírási és patrisztikus örökség szövegterében. Viszonyára nem az eredeti szándék kifürkészése, hanem a pillanatnyi üzenet felismerése jellemző.”⁷ A szerző szándéka nem az, hogy írástértelmezést adjon, hanem inkább az, hogy a Szentírás a maga legtermészetesebb módján, életszerűen – ha szabad mondani: nem betű, de szó szerinti formájában megjelenjék a Regulában, egy olyan „mintakönyvben”, amely előrerajzolja a szerzetesélet „normáját”, sőt „mozgásterének” egyéb járulékos elemét is. Benedek Regulájában – akárcsak a korai egyház írásaiban – gyakran találkozunk olyan jelenségekkel (utalásokkal, asszociációkkal, reminiscenciákkal, keverékidézetekkel), amelyeket K. Beyschlag nagyon találóan „*idézet-dissimulatio*”-nak nevez, s amelyek tipikus következményei a *lectio divinának*, a bibliai szövegek kitartó, folyamatos olvasásának.⁸ R. Hanslik pl. a 37 Máté-idézet közül 16-ot származtat a hegyi beszédből. De Vogüé bencés 21-et a szerinte 52 közül, G. Holzherr pedig 25-öt a jóval több Máté-reminiscencia közül. Olykor meglehetősen nehéz feladat annak eldöntése: vajon a Regula egy-egy verse vagy félverse távoli utalásnak számít-e, avagy sem. Mindenesetre megállapíthatjuk, hogy a RB-ben fellelhető idézeteknek majd a fele a hegyi beszédből származik.⁹

1.1. A sziklára épített ház képe (Mt 7,24sk.; Prol 33)

Az első idézetet a Prol 33.34-ben olvassuk, amely a sziklára épített ház képét eleveníti fel. E helyütt Benedek eltér forrásától, a Regula Magistrától (továbbiakban RM)¹⁰, törli a Zsolt 14/15-ből vett sorokat, és ilyenformán tömörebbé teszi a szövegösszefüggést. A gondolatmenet befejezéseként az idézet nyomatékosabbá teszi a Prológusban eddig kifejtett tanítást: nevezetesen azt, hogy vissza kell térni Istenhez az engedelmesség útján; az országba, az életre vezető úton. (A *regnum* háromszor szerepel a Prológusban, a *vita* pedig hétszer). I. Herwegen maria-laachi apát szerint „az Úr sátrába vezető út itt kifejtett

⁶ Beyschlag, K., Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche, ZThK 74 (1177) 292.

⁷ Varga Mátyás, Kint és bent, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005, 21.

⁸ Beyschlag, K., i.m. 6. jegyzet

⁹ vö. Söveges Dávid, A Szentírás és a Regula, Magyarázatok Szent Benedek Regulájához, Szent Gellért Hittudományi Főiskola, Pannonhalma, 1996, 13–24.

¹⁰ Ths (Themata sequentia) 31–34; különben a Regula Magistráról. bővebben Söveges Dávid, Szent Benedek Regulája és a Regula Magistrá, in Corona Fratrum, Pannonhalma, 1991, 217–254.

gondolata tulajdonképpen nem más, mint az Úr tanítása, amely záradékként összefoglalja a hegyi beszédet... A sziklára épített ház képével – úgy tetszik, mintha Benedek az egész hegyi beszédet a szerzetesek emlékezetébe idézné.”¹¹ Eszerint a felvázolt életprogram maradéktalanul az evangéliumhoz igazodik. Amint a hegyi beszédben, úgy a Regulában is, a szavakat és azok igazságát a tettek igazolják: „Aki hallja szavaimat és megteszi azokat...” (Prol 33), Szent Ágoston szavaival: „Non enim quisque firmat quae audit vel percipit nisi faciendo”¹², vagy egy monasztikus reggeli (Laudes) himnusz verssoraival: „Példáddal, szóddal hirdeted, / Amit tanít a szent Szabály.”¹³

A Prol 35 az „Így fejezi be az Úr” (Haec conplens Dominus) szókötéssel aláhúzza az eddig mondottakat, sőt ezen túlmenőleg – a korai egyház hegyi beszéd értelmezésével összhangban¹⁴ – vallja Jézus szavainak teljesíthetőségét: „...az Úr... várja is, hogy ezekre a szent intelmekre naponként tetteinkkel feleljünk” (Prol 35). Benedek ismét megváltoztatja a RM szövegét, mégha csekély mértékben is; a hallgató és megfigyelő (tacet spec-tans) Úr képe az elváró, várakozó Úr (Dominus expectat) ikonjává színeződik át.

1.2. A keskeny út (Mt 7,14; Prol 48; 5,11)

A „keskeny út” („via angusta”) metaforája most már pontosan körvonalazza a szerzeteséletet. A RM itt nem említi, Cassianus viszont igen, az Inst IV,38-ban, mégpedig a Prol 48 értelmében: „azért ne riadj vissza, ne fuss el mindjárt az üdvösség útjáról, melynek kezdete szűk és szoros”, de a hangsúlyt a kiválasztottakra teszi, akik megtalálták már a szoros kaput, illetve a keskeny utat. Egy ilyesféle gondolat Benedek számára teljesen idegen. A keskeny út a Prol-ban csak a kezdetet szemlélteti, az engedelmességről szóló fejezetben (5.) viszont az egész szerzeteséletet. Benedek a képi nyelvet – konkretizáló szándékkal – lefordítja fogalmira: „másnak az ítélete és parancsa szerint járnak” („ambulare alieno iudicio”) (RB 5,12). A keskeny út választása a cenobiták számára azt jelenti, hogy immár nem a saját ítéletüknek és akaratuknak kívánnak engedelmeskedni, hanem egy feljebbvaló, az apát parancsa alatt akarnak élni. Az apoftegma a szentírási képet a helyzetnek megfelelően a remeték életére vetítik (vö. RB 1,5: contra vitia.... cogitationum pugnare):

Megkérdezték Ammonasz atyát: „melyik a keskeny és fáradtságos út?” Ő így válaszolt: „saját gondolatainkat legyőzni, és Isten kedvéért lemondani saját akaratunkról.” Hiszen ez az értelme az igének: „Mi mindenünket elhagytuk és követtünk téged.” (Mt 19,27)¹⁵

A maga módján tehát mind a remete, mind a cenobita a saját akarata ellen küzd, hogy teret, sőt egyre tágasabb teret engedjen át önmagából Isten akaratának: „hogy legyen

¹¹ Herwgen, I, Sinn und Geist der Bediktinerregel, Einsiedeln, 1944, 36.

¹² Sermo Domini in monte 25,87, CCL 35,187.

¹³ Szent Bernát apát és egyháztanító emléknapijának reggeli himnusza, in Pannonhalmi Zsolozsma II., 1996.

¹⁴ Beyschlag, K, i.m., 297.

¹⁵ Miller, B, Weisung der Vaeter, Trier 1980.

meg az ő (Isten) akarata mibennünk” („ut fiat illius voluntas in nobis”) (RB 7,20). Ez az önküresítő lemondás – leszálló ágon; és az Isten akaratával való töltekezés – felszálló ágon egyúttal az alázatosság első foka, amely – és ez nem véletlen – a hegyi beszéd, közelebről a Miatyánk szavaival (Mt 6,10) jut kifejezésre.

1.3. Szálka és gerenda (Mt 7,3; RB 2,15)

A szemben lévő szálka és gerenda igéje szerepel a RM megfelelő helyén. Cassianus a képet az orvosával kapcsolja össze, akinek először önmagát kell meggyógyítania¹⁶, sőt az apoftegmákban is szerepel:

Egy testvér megkérdezte Poimen apátot: „Mit jelenet az, hogy valaki kép mutató?” Ő így válaszolt: „Képmutató az, aki felebarátjának olyasmit tanít, amit ő maga még nem valósított meg. Mer írva van: „Mít nézed a szálkát felebarátod szemében, a magad szemében pedig nem veszed észre a gerendát?””¹⁷

Mégha sokszor mondjuk is, hogy ami az apátra vagy a monostor tisztségviselőire áll, az minden szerzetesre vonatkozik, a szálka és a gerenda igéje itt, a 2. fejezetben elsősorban mégiscsak az apátnak szól. Benedek felfogása szerint ugyanis az apát egyesíti magában a Lélekkel eltelt pusztai atyák vonásait, amint ezt a neve, Abbas is kifejezi¹⁸, és az a feladata, hogy tanítsa a testvéreket és vezesse a lelkeket. Eközben a szálka és a gerenda igéje arra figyelmezteti őt, hogy szava egybevágjon életével. A mondás tehát nagyon tudatosan az apáról szóló fejezetben jut szóhoz, és nem máshol – mondjuk a „Melyek a jó cselekedetek eszközei?” című 4. fejezetben. Cassianus Collationes-ében csupán azt a figyelmeztetést olvassuk: ne aggódjatok a holnap miatt (Mt 6,34), ami – szerinte – egyben a cenobita élet egyik célja.¹⁹ De a remete élete sem mentes az anyagiak miatt való aggodástól, amint erről egy, a hegyi beszédből vett idézet tanúskodik az apoftegmákban:

Amikor Johannesz Eunuchosz atya még fiatal volt, megkérdezett egy idős atyát: „Miért tudjátok az istenszolgálatot nyugalommal végezni, mi meg csak fáradtsággal?” Az idős atya elmagyarázta: „Azért, mert mi Isten szolgálatát tartjuk legfőbb feladatunknak, és nem a testről való gondoskodást. Ti viszont az élet fenntartásához szükséges dolgokra gondoltok, és nem az istenszolgálatban látjátok a legszükségesebbet. Ezért vagytok fáradtak. És ezért mondja az Úr a tanítványoknak: „Kicsinyhitűek, keressétek először Isten országát, és mindent megkaptok.””²⁰

Az Isten országáról, illetve egyszerűen a „regnum”-ról vagy a „regnum caelorum”-ról a RB 2. fejezetén kívül Benedek csak a Prológus három nagyon fontos helyén beszél. Isten/Krisztus országába vagyunk meghíva (Prol 2l), ezért a szerzetes életének célja nem más, minthogy egyszer örököse (Prol 39. text recept.), illetve méltó részese (Prol 50) le-

¹⁶ Inst.VIII,5.

¹⁷ Miller, B, i.m. 691.

¹⁸ Holzherr, G, szerint a RM az idézetet a dékánokkal (RM 11,103), a házgondnokkal (RM 16,14.25) és a szerzetesek magántulajdonával összefüggésben említi.

¹⁹ Coll XIX,8.

²⁰ Miller, B, i.m. 401.

gyen országának. Isten országának keresése tehát közvetlenül kapcsolatban áll a szerzetes hivatásával, amint ezt az előbb idézett apoftegma az „istenszolgálat”-tal fejez ki. A hegyi beszéd logionja éppen arra kell, hogy intse az apátot: sohase tévessze szem elől a kolostori közösségnek ezt a lényeges szempontját. A lelki mindig előbbrevaló, mint a mostanvaló.²¹ Az apát számára a rá bízottak üdvösségének szolgálata mindig fontosabb, mint az anyagiakról való gondoskodás. És jó ha tudja, mindeközben segítségére van Isten gondviselése: „és ezeket is mind megkapjátok” („et haec omnia adicientur vobis”), amint Mt 6,33 folytatja az előbbi gondolatot.

1.4. Az arany szabály (Mt 7,12; RB 4,9; 61,14; 70,7)

Benedek a 4. fejezetben nem szó szerint idézi az arany szabályt – (Mt 7,12: „Mindazt, amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük”) –, hanem negatív megfogalmazásban („És amit nem kívánsz magadnak, te se tedd másnak”), majd később erre az utóbbi versre hivatkozva okolja meg, hogy miért ne vegyenek föl idegen szerzetest apátja beleegyezése, illetve ajánlólevele nélkül, vagy miért nem szabad még haragos állapotban sem valamely testvért megütni (RB 61,14; 70,12). Cassianus, az apoftegmák, *Baszileiosz* nem közöl példát a Mt 7,12 szemléltetésére. A RM megemlíti a megfelelő helyen, a jó cselekedetek eszközei között (RM 3,9). Az arany szabálynak, mint a „kereszténység előtti, természetes, minden emberrel közös erkölcsiség dokumentumának”²² kétségtelenül gyengébb motiváló ereje van, mint például az ellenségszeretetnek. A realista Benedek számol azonban azzal a ténnyel, hogy a kolostorban akadnak olyan emberek és vannak olyan helyzetek, akikben és amelyekben a magasabb motivációra való hivatkozás nem éri el a célját.

1.5. Az ellenségszeretet (Mt 5,44; 5,39–41; b 4,31; 7,42)

Az ellenségszeretet, amely a keresztény és ezáltal a szerzetesi élet legfőbb vonása, a Regula több szövegrészletében is szóhoz jut: elsősorban a RB 4. fejezetében, s ezen belül legfőképpen a 4,31-ben, amely szó szerint idézi a Mt 5,44-et („Szeresd ellenségedet!”). Benedek általánosítja, illetve a szentírási szöveghez igazítja a RM 3,36-ot, amennyiben elhagyja belőle a „plus quam amicos” mértékhatározót. A RB 7,42-ben az alázatosság negyedik fokaként a Mt 5,39–41 felettébb nagylelkű magatartásáról olvasunk. Benedek csekély változtatásokkal a RM 10,59-ből veszi át az idézetet, amely *Baszileiosz* írásiban nem egy helyütt többször szerepel. Az apoftegmákból több olyan epizódot ismerünk, amelyekben egy idős atya saját cselekedetével példázza a szentírási helyeket. Például egy megszállott megüt egy szerzetest, erre ő odafordítja neki arcának másik felét is, és „Jézus parancsának” teljesítése által kiűzi belőle a démon²³. A logion mondandóját így összegezhetnénk: Krisztus parancsának alázata megsemmisíti az ördög gőgjét.

²¹ A kérdéskörrel összefoglalólag I. de Vogüé, A, La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît, Paris, 1961, 162skk.

²² Dihle, A, „Goldene Regel”, RAC Bd. 11, 939.

²³ Miller, B, 185.

Más apofteg mák idős atyákról tudósítanak, akik hallgatólag elviselik a lopást vagy utánaviszik a tolvajoknak, amit a kellion kifosztásakor hátrahagytak, hogy ezáltal megtérésre késztessek őket²⁴. Az egyik történet, amely az idős Antal atyáról hagyományozódott ránk, a következőképpen szól. A testvérek megkérlik az idős atyát, mondjon egy logiont: hogyan üdvözülhetnek? És ő a Mt 5,39-et idézi. A fiatalok azonban ellene vetik: „Ezt mi nem tudjuk megtenni.” Antal megszelídíti a szentírási szót és azt mondja nekik: „Akkor legalább arcotok egyik felét fordítsátok oda.” De ők továbbra is hajtogatják: „csak hogy erre is képtelenek vagyunk.” Majd az atya kijelenti: „Ha ezt sem tudjátok megtenni, akkor mit sem ér a szenvedésetek.” Akkor így szóló tanítványaihoz: „Készítsetek nekik egy kis kását, mivel gyengék. Ha az egyiket nem tudjátok, a másikat meg nem akarjátok, akkor mit tehettek értetek? Imádkozzatok!”²⁵

Azért érdekes ez az apofteg mata, mert a benne elhangzó kérdés egyfelől az Úr szavának teljesíthetőségére vonatkozik, másfelől világosan kirajzolódik benne a megengedés alsó határa, az a legkisebb mérték, az a minimum, amely alá nem ereszkedhetik már az evangélium követelménye. A kásakészítés példázatos cselekedete úgy mutatja be a testvéreket, mint akik lelki értelemben még kezdők (vö. Zsid 5,13: „Aki tejen él, járatlan a igaz tanításban, hiszen még csecsemő”).

Collationes-ében Cassianus két helyen foglalkozik az ellenségszeretettel. A Coll XI,9, amely párhuzamba állítható a RB 7. fejezetének záradékával, úgy írja le a szerzetest, mint aki alázattal tekint vissza megtisztulásának útjára. Tudja, csak Isten segítségével jutott el erre a magasztos állapotra, és ha mindvégig kitart ebben a lelki alázatosságban, betöltheti az evangéliumi tökéletesség ezen parancsát is: „Szeressétek ellenségeiteket...” (Mt 5,44). Ami a RB-ben a jó cselekedetek szerény eszközeként az engedelmesség negyedik fokán jelenik meg, azt Cassianus a „tökéletesség parancsának” nevezi, illetve a Coll XXI, 32/33-ban az evangéliumi tökéletesség magaslatának („*evangelicae perfectionis culmen*”). Az iménti idézet feltárja annak gyökerét, hogy a korai egyház és szerzetesség miért tulajdonított olyan nagy jelentőséget a hegyi beszédnek. Az ellenségszeretet – Cassianus szerint – a kegyelem parancsa a „*ius (lex) talionis*”-szal szemben, amely nem akadályozza meg a jogtalanságot és megtorlást, és ennek következtében nem semmisíti meg a „*seminaria peccatorum*”-ot. Ezzel szemben a kegyelem nemcsak a gonoszság ágait nyeli le, hanem gyökereit is kiirtja a rosszra hajló akaratsnak (Coll XXI,33). Nagyon szépen megvilágítja ezt az ellentétet Gázai Dorotheosz (VI. sz.) a hegyi beszéd antitézisei alapján és a lényegét a következőképpen foglalja össze: Krisztus „tehát a szent parancsok által arra tanít bennünket, hogy miként tisztulhatunk meg a szenvedélyektől, és miként kerülhetjük el, hogy ismét visszaessünk a bűnükbe” (Instr. I,7).

²⁴ Miller, B, 219, 176, 1156, 241: ellenségekért való imádság.

²⁵ Miller, B, 19.

2. Értékelés

Összeállításunk értékelésére csak több szempontból kiindulva vállalkozhatunk:

2.1. A hegyi beszéd és a Regula

A hegyi beszédet Benedek egy cenobita regula szerzőjeként olvassa és értelmezi. Ez a tény egyaránt meghatározza célját és kiinduló pontját: a cenobiták Jézus követéséről vallott felfogása és életmódja kimondatlanul is befolyásolja a szövegrészletek kiválasztását és fordítva: az utóbbi ugyancsak meghatározza az előbbit. Ez a kölcsönhatás – úgy látszik – igazolja, amit R. Bultmann a maga módszerével ilyesformán fogalmaz meg: „az irodalom, amelyben kifejeződik egy közösség élete, nem máshonnan származik, mint az előbb említett közösség életmegnyilvánulásaiból és szükségleteiből.”²⁶ Benedek a hegyi beszédet olyan fejezetekben idézi, amelyeket Regulája legfontosabb passzusainak nevezhetnénk: a Proológusban, az apátról, a jó cselekedetek eszközeiről, az engedelmességről és az alázatosságról szóló fejezetekben. A hegyi beszéd intelmei tehát a cenobita értékek szolgálatában állnak. (Észrevehettük ezt a szándékot, amikor a „keskeny út” értelmezésében összehasonlítottuk az apoftegákat a RB-vel, de megemlíthetnénk a Proológusból a sziklára épített ház képét, amely élesebb körvonalakban szemlélteti a cenobium jól megszervezett életét, mint az anakorétákét (remetékét); nem véletlen, hogy a kép hiányzik az apoftegákból. De ugyanúgy azt is szóba hozhatnánk: a RB-ben azért nem szerepel a rejtekben való böjtölés intelme (vö. Mt 6,17sk.), mert a kolostorban kialakult már a böjtölés rendje.

A pusztai atyák világában a hegyi beszéd igéi az egyes embert meghatározott helyzetben szólították meg, ezzel ellentétben a RB-ben viszont közösséget teremtenek. Ami kezdetben, a pusztában helyezethez és egyénhez kötődött, az a Regula irodalmi műfaja révén intézményesül és kötelező erőre tesz szert, amit aztán fogadalma szabad igenjével a szerzetes elfogad: „Íme ez a törvény, mely alatt küzdeni akarsz” (RB 58,10) („Ecce lex, sub qua militare vis”). A követés cenobita változta új közösséget teremt, amelyet G. Lohfink nyomán Isten új népével lehetne összehasonlítani, olyan emberekkel, akik „közös konszenzus alapján új közösséget élnek (meg), amelyet Isten akar.”²⁷ Az új közösséggé való átalakulás persze kinek-kinek a szívében kezdődik, azaz a hegyi beszéd a RB-ben az egyének lelki arcélét is körvonalazza. Azaz: Benedek a monasztikus hagyomány fő sodrában áll, amelyre a RB 73-ban utal /2: „Aki egyébként a szerzetesélet tökéletességére igyekszik, annak számára ott vannak a szentatyák tanításai...”, 5: „Hasonlóképpen 'Az Atyák Beszélgetései', 'A Szerzetesi Rendtartások', továbbá 'Az Atyák élete' és Szent Baszileiosz atyánknak Regulája.”)

²⁶ Bultmann, R, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen, 1958,4.

²⁷ Lohfink, G, Gesetzerfüllung und Nachfolge in W.Weber (szerk.), Der ethische Kompromiss (Studien zur theol. Ethik 12), Freiburg, 1984,44.

2.2. A hegyi beszéd radikalizmusa

Az ellenségszeretettel kapcsolatban láthattuk, miként értelmezi Cassianus a „hegyi beszéd radikalizmusát”: a hegyi beszéd parancsai az érzésvilág gyökeréig hatolnak le. Az a felfogás, amely szerint a rosszra való hajlandóságot a gyökerekben kell legyőzni, a RB-ben is szóhoz jut: az apátnak a bűnöket, mihelyt azok felütik a fejüket – kiváltképpen a magántulajdon „nagyon gonosz bűnét” – „mindjárt keletkezésükben gyökeresen irtsa ki” („radicitus amputare”) (RB 2,26; 33,1; 55,18). Mintha ez a részlet is a hegyi beszédre utalna. Továbbá: a szerzetesek „minden szükségeset a monostor atyjától várjanak” – olvassuk a RB 33,5-ben, s ez a gondolat a Mt 6,32-re emlékeztet: „Tudja mennyei Atyátok, hogy minderre szükségetek van.” A magántulajdon megsérti Isten, illetve az apát bizalomból fakadó magatartását.

Aki tehát szíve mélyéig megtisztul rosszra való hajlandóságától, képessé válik arra, hogy osztatlan szívvel forduljon Istenhez és felebarátjához: egésszé”, „egészségessé” válik; olyasformán, ahogy G. Lohfink érti a Mt 5,48-ban a „tökéletes”-t a háttérben meghúzódó héber *tamim* alapján.²⁸ Mert az ember – a szerzetes is – megosztott szívvel él, „ha embertársait felosztja olyanokra akiket szeretni lehet, és olyanokra, akiket szabad gyűlölnie (5,43–47). Megosztott szívvel él, ha kettős mértékkel ítél: ha a másik szemében meglátja a szálkát, a magáéban viszont nem veszi észre a gerendát sem (7,3–5). Megosztott szívvel él, ha Istenhez mint Atyjához imádkozik, miközben amiatt aggodalmaskodik, hogy mit egyék és mibe öltözködjék (6,25–34). Megosztott szívvel él, ha szava és tette, meggyőződése és életvitele nem vág egybe (7,21–23).”²⁹ A hegyi beszédnek éppen ezek azok a versei, amelyekkel a RB-ben találkozunk. Hogy Benedek Regulája milyen nagy értéket tulajdonít szerzetesei életében és tetteiben az „egésznek”, az „egész-ségnek”, azt mi sem bizonyítja jobban, mint a sok *omni* (*hora, loco...*)-val és *omnino*-val alkotott szókapcsolat (vö. Prol 40: *corda, corpora*; RB 7,9: „*latera scalae*”: *corpus et anima*; RB: *non solum corde sed etiam corpore*).

2.3. Az Úr parancsának teljesítése (RB 7,42)

Végezetül még egyszer szeretnék visszatérni az ellenségszeretetet intelméhez.

Az apoftegmákhoz és Cassianushoz hasonlóan Benedek is „az Úr parancsának” tartja. Ez a követelmény, amely áthatja a hegyi beszéd minden útmutatását, nem érthető a szerzetesek Krisztus képe nélkül. Ezért az utóbbiról is essék néhány szó.

Krisztusban – elsősorban Máté evangéliumában – a tanító és mester, az új törvényt adó vonásai ismerhetők fel. *Praeceptum Dei/Domini/Scripturae* mind az apoftegmákban, mind a RB-ben azonos tekintéllyel állnak egymás mellett. Bátran mondhatjuk tehát a „szerzeteselet egyszerűen az Úr minden parancsának teljesítése.”³⁰ Miért? Egyfelől azért, mert a parancsoknak Órigenész és Evagrius óra megtisztító szerepet tulajdonít

²⁸ Lohfink, G, i.m. 20sk.

²⁹ Lohfink, G, i.m. 35.

³⁰ Frank, K.S, *Angelikos Bios*, BGAM 26, Münster, 1964,40.

tanak³¹, amint ezt már az ellenségszeretettel kapcsolatban is láhattuk, másfelől azért, mert követésük egyszerűen Krisztus-imitatio. Végére is Krisztus az, aki a hegyi beszédet életével és halálával beteljesítette. A követés célja az azonosulás. Ezért mondhatjuk egy XX. századi athoszi szerzetessel egyetértésben: „A szerzetes Regulája a hegyi beszéd. A Szentlélek megadja nekünk azt az erőt, hogy megéljük a boldogmondásokat. A boldogmondásokat megélni pedig azt jelenti, hogy lassanként, egy élet során elfogadjuk Istennek és az ő szolgájának formáját; azt jelenti, hogy a Fiú második arcává válunk, akiben az Atya „kedvét” leli (Mt 3,17).³²

³¹ L. de Vogüé, A, Cassien, le Maître et Benoît, in *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, kiadta: J. Gribomont, Roma, 1977 (StAns 70), 223–39.

³² Leloup, J.-Y., *Worte vom Berg Athos*, München, 1981, 38.

A TÓRA A ZSIDÓ GONDOLKODÁSBAN

I. A fogalom alapjelentése

A héber „tóra” szó a „járá”¹ gyökből ered, ami nyelvtanilag hifil igeragozási alak és azt jelenti, hogy tanítani². A szó jelentése tehát tanítás. Az általánosan elfogadott „törvény” kifejezés hibás értelmezéshez vezet. A szót sokféle módon használják, de a mögötte lévő „tanítás” gondolat mindig jellegzetes.

Az elnevezés a Pentateuchus-ban a törvényeknek azon csoportjára vonatkozik, melyek egy speciális tárgyra utalnak, pl.: „az ételáldozat törája”³, a bűnökért való áldozat törája⁴, a nazír törája⁵, és különösen, mint az összes különálló „tórót” összefoglalására⁶. Némely versben azonban, mint amilyen a Deuteronomium 4,44: „és ez a Tóra, amit Mózes Izrael fiai elé tárt” valamint a 33,4-ben: „Mózes parancsolta nekünk a Tórát, mint Jákob népének örökségét” jelenik meg, a Biblia utalásai „Mózes Törájára” pedig⁷, legfőképp a Pentateuchusra utalnak, mint ami

¹ תורה (tóra) – ירה (járá)

² 3Mózes 10,11: „s taníthassátok Izrael fiait valamennyi törvényemre, amelyet nekik az Úr Mózes által meghagyott.”

³ 3Mózes 6,7: „Ez az ételáldozatul szánt adományok törvénye. Vigyék az ilyet Áron fiai az Úr elé, az oltár elé.”

⁴ 3Mózes 7,1: „Ez a vétekért való áldozat törvénye: szentséges az.”

⁵ 4Mózes 6,21: „Ez a kötelessége a nazírnak, minthogy megszentelődése idején áldozati ajándékát ígérte az Úrnak – azonkívül, amire a tehetségéből telik: amint szívében a fogadalmat tette, úgy kell cselekednie, hogy megszentelődése tökéletes legyen.”

⁶ 3Mózes 7,37–38: „(37) Ez az egészen elégő áldozatnak, az ételáldozatnak, a bűnért és a vétekért való áldozatnak, a felszentelési és a békeáldozatnak az a törvénye, (38) amelyet az Úr Mózesnek a Sínai hegyen meghagyott, akkor, amikor megparancsolta Izrael fiainak, hogy mutassák be áldozati ajándékaikat az Úrnak a Sínai pusztában;”

3Mózes 14,54–56: „(54) Ez a törvény a különféle lepráról és kiütésről, (55) a ruha és a ház leprájáról, (56) a sebhelyről, a kelésről, a fehér és a különböző színváltozatú foltról,”

⁷ József 1,7: „Légy tehát erős és nagyon bátor, és vigyázz arra, hogy teljesítsd az egész törvényt, amelyet Mózes, az én szolgám meghagyott neked; ne térj el attól se jobbra, se balra, hogy boldogulj mindenben, amit cselekszel.”

Ezdrás 3,2: „József, Joszedek fia, és paptestvérei, valamint Zerubbábel, Salátíel fia, és testvérei erre nekilátás és felállították Izrael Istenének oltárát, hogy egészen elégő áldozatokat mutassanak be rajta, amint ezt Mózesnek, Isten emberének törvénye előírja.”

Ezdrás 7,6: „ez az Ezdrás feljött Babilonból. Mint írástudó, igen jártas volt Mózes törvényében, amelyet az Úr, Izrael Istene adott, a király pedig teljesítette minden kérését, mert az Úrnak, az ő Istenének keze volt rajta.”

Ezdrás 8,1,8: „Mivel pedig Isten jóságos keze volt rajtunk, bölcs férfiakat küldtek hozzánk annak a Moholinak a családjából, aki Izrael fiának, Lévinek fia volt. Sarábját fiaival és testvéreivel együtt tizennyolc embert,”

különbözik a Biblia többi részétől. A későbbi irodalomban a Bibliát a Tánách szóval, a Tóra (Pentateuchus), a Neviim (Próféták), és a Ketuvim (Hagiographia) első betűiből álló kifejezéssel jelölték, mely értelmezés fennmaradt a háláchikus irodalomban, hogy megkülönböztessék a bibliai eredetű törvényeket⁸ a rabbinikus eredetűektől⁹. A kifejezés azonban tágabb értelemben az egész Biblia megjelölésére is szolgál.

A terminus további kiterjesztése a Tórát sebichtáv (Írott Törvény) és a Tórát sebál Pe (Szóbeli Törvény) megkülönböztetésével jött létre. A töröt többes számú kifejezést¹⁰ úgy tekintették, mint ami a hagyomány szerint Mózesnek a Szinájón adott isteni kinyilatkoztatás két ágára utal¹¹. Ennek igazolását látták az Exodus 34,27 versben, ami szó szerint úgy fordítható, hogy: „Írjad le ezeket a szavakat, mivel e szavak száján keresztül szövetséget tettem!” Az „írd” (ketáv) kifejezést úgy tekintették, mint az Írott Törvény hatalmát¹², míg a „szájjal” (al pi) a felfogás szerint a Tórát sebál Pe-re¹³ utal. Végül a szó a teljes, tradicionális zsidó törvény megjelölésére szolgál és a Bibliától a háláchá legújabb kérdéseit is felöleli. A modern héberben egy gondolkodó, vagy egy tudós gondolatrendszerének megjelölésére is használatos pl: „Spinoza Tórája”.

2. A Tóra eredete és praeegzisztenciája

„Mózes a Tórát a Szinájón kapta”, mondja a Misna¹⁴. Van azonban egy ősi hagyomány, miszerint a Tóra létezett a mennyben, nem csak mielőtt Isten kinyilatkoztatta azt Mózesnek, hanem még mielőtt a világot megteremtette. Az apokrif/deuterokanonikus Ben Szíra könyve a Tórát, mint a már a világ teremtése előtt létező Bölcsesség megszemélyesítőjét határozta meg¹⁵. A rabbinikus irodalomban úgy tanították, hogy a Tóra egyike annak a hat vagy hét dolognak, ami még a világ teremtése előtt teremtetett¹⁶. Ezek közül a praeegzisztens dolgok közül úgy gondolták, hogy csak a Tóra, és a Dicsőség Trónja¹⁷ lett ténylegesen megteremtve, míg a többi Isten eltervezte. A Tóra pedig megelőzi

Malakiás 3,22: Emlékezzetek meg szolgálomnak, Mózesnek törvényéről, melyet neki a Hórében egész Izrael számára parancsokként és végzésekként adtam.

⁸ arám formájukban de-Oraitá (a Tóra-ból)

⁹ de-rabbanan

¹⁰ 1Mózes 26,5: „mert Ábrahám engedelmeskedett szavamnak, megtartotta parancsolataimat és rendeleteimet, megtartotta szertartásaimat és törvényeimet.”

¹¹ Jómá 28b

¹² ezért Tórát sebichtáv, azaz a Tóra a ketav szóban

¹³ azaz a kifejezésben lévő Tórára al pi (Gittin 60b)

¹⁴ Ávót 1,1

¹⁵ Ben Szíra 1,1–5,26; 15,1; 24,1; 34,8; Példabeszédek 8,22–31

¹⁶ Genesis Rabba 1,4; Peszáchim 54a

¹⁷ Dicsőség Trónja (Kisszé há-Kávod) – az a trón, melyen Isten ül a mennyországban. A mennyben csak Isten ülhet, az angyalok és más mennyei lények mind állnak. A trón képének alapját egy földi király udvara adja, és Ezékiel próféta látomására nyúlik vissza (Ezékiel 1,26). Talmud szerint a Dicsőség Trónja a világ előtt teremtetett, és az igazak lelkei alatta helyezkednek el. A zsidó filozófusok általában antropomorfizmus-

még a Dicsőség Trónját is¹⁸. Galileai Eliézer ben Jósze (IV. sz. elején) szerint a világ teremtése előtt 974 generáción keresztül a Tóra Isten kebelén nyugodott, és csatlakozott a szolgáló angyalok kórusához¹⁹. Simeon ben Lákis (III. sz.) tanította, hogy a Tóra megelőzte a világot 2000 évvel²⁰, és fekete tűzzel íratott fel fehér tűzre²¹. Rabbi Ákivá (kb. 50–135) úgy hívta a Tórát, hogy „kincset érő eszköz, mellyel a világot teremtették”²². Ráv Hosájá (III./IV. sz.) kifejezetten azonosította a Tórát a Példabeszédek könyvének praeegzisztens Bölcsességével, és azt mondta, hogy Isten a Tórára tekintve teremtette meg a világot, úgy, ahogyan egy építész felépít egy palotát a tervrajzra figyelve. Ő a Genesis első szavát nem a „kezdetben” értelemben vette, hanem inkább a „kezdet eszköze által”, és azt tanította, hogy a „kezdet” (valószínűleg a görög α ρ χ η - arché – filozófiai értelmében) a Tórára vonatkozik, mivel az bölcsességből (= Tóra) van írva. „Az Úr engem az Ő útjának kezdetévé tett”²³. Azt is tanították, hogy Isten tanácskozott a Tórával, mielőtt a világot teremtette²⁴. A Tóra praeegzisztens léte valószínűleg alapvető módon megvolt Alexandriai Philo (i.e. 20-i.u. 50) filozófiájában is, aki Isten Szavának megelőző létéről, és a világ teremtésében való szerepéről írt²⁵, és Isten Szavát azonosította a Tórával²⁶.

Száádjá ben Jószeif gáon (882–942) elutasította a praeegzisztens dolgokban való szó szerinti hitet, mivel az ellentmond az ex nihilo teremtés elvének, az ő felfogásában a Példabeszédek 8,22-nek²⁷. A Ráj Hosájá (IV. sz. elején)²⁸ által idézett vers, szerinte nem jelent mást, mint hogy Isten a világot bölcs módon teremtette.²⁹

Barcelónai Judá ben Bárcilláj (XI/XII. sz.) vetette fel a hely kérdését. Hol tudta Isten tartani a világ teremtése előtt a praeegzisztens Tórát? Bár feltételezte, hogy Isten ki tudott gondolni egy, a világot időben megelőző helyet egy fizikai állapotában létező Tórának, mégis előnyben részesítette azt a felfogást, hogy a Tóra a világ teremtése előtt csak az isteni elme gondolataként létezett. Végül mégis azt állította, hogy a Tóra megelőző létezéséről vallott felfogás egy rabbinikus metafora, ami a Tóra iránti szeretetből fakad, és a Tóra tanulmányozóinak és tanítóinak megnyilvánulása, akik méltónak ítélték a Tórát arra, hogy mindenek előtt, vagyis a világ teremtése előtt legyen megteremtve³⁰.

nak tartották a képet és allegóriaként kezelték, esetleg egy Isten által teremtett fénylénnyként értelmezték. Az isteni jelenlét angyalai: Gábiel, Miháel, Ráfaél, Uriél a trón körül helyezkednek el.

¹⁸ Genesis Rabba 1,4

¹⁹ Ávót de-Rabbi Náthán – ARN1 31, p. 91; Genesis Rabba 28,4

²⁰ Leviticus Rabba 19,1

²¹ Jeruzsálemi Talmud Sekálím 6,1; 49d

²² Ávót 3,14

²³ Példabeszédek 8,22: „Az Úr szerzett engem útjai elején, kezdetben, mielőtt bármit is alkotott.” Genesis Rabba 1,1

²⁴ Tanchuma B. 2

²⁵ Iovgoō - lógosz; Alexandriai Philo: De Opificio Mundi 20,25,36; De Cherubim 127

²⁶ Alexandriai Philo: De Migratione Abrahami 130; De Opificio Mundi

²⁷ Példabeszédek 8,22: „Az Úr szerzett engem útjai elején, kezdetben, mielőtt bármit is alkotott.”

²⁸ Ráj Hosájá – IV. sz. elején élt amóra (magyarázó – arám-héber szó, többes szám: amóroaim)

²⁹ Száádjá ben Jószeif: Hitelvek és vélekedések 1,3 és Kommentár a Példabeszédek könyvéhez

³⁰ Kommentár a Széfer Jezirához 88–89; Solomon ben Ábrahám Ádret: Perusej Ággádót

Ábrahám ibn Ezrá (1089–1164)³¹ felvetette az idő problémáját. Azt írta, hogy lehetetlen, hogy a Tóra megelőzte a világot kétezer évvel, vagy akár csak egy pillanattal is, mivel az idő a mozgás egyik akcidense, mellékes, nem lényegi eleme. Mielőtt pedig Isten megteremtette az égi szférákat nem volt mozgás. Ezért azt a következtetést vonta le, hogy a Tóra megelőző létezéséről szóló tanítás egy metaforikus talány³².

Júdá Hálévi (1075–1141) megmagyarázta, hogy a Tóra teleológiai szempontból előzi meg a világot. Isten abból a célból teremtette meg a világot, hogy kinyilatkoztassa a Tórát, ezért ahogy a filozófusok mondják, „a gondolat eleje a mű vége”, tehát a Tóra létezett a világ előtt³³.

Móse ben Májmon (1138–1204) a Tóra eredetét Mózes egyedülálló próféciajaként tárgyalta³⁴. A Tóra praeegzisztens létezéséről szóló hagyományt nem elemzi „A tévelygők útmutatója”. A szorosan kapcsolódó kérdéskör, a Dicsőség Trónjának praeegzisztens létezéséről szóló hagyomány azonban szerepel benne. A Mózesi prófécia és a Dicsőség Trónjának tárgyalása ellentmondásosnak tűnik a műben, így minden olvasó a saját nézetei szerint interpretálja és talál benne bizonyítékot Móse ben Májmonnak a Tóra eredetére vonatkozó álláspontjához.

A neoplatonikus ontológia keretein belül Jiszcháknak ibn Látif (1210–1280)³⁵ úgy gondolta, hogy a Tóra nem időben előzi meg a világot, hanem rangban. Idézte az aggádikus állításokat, melyek szerint a Tóra és a Dicsőség Trónja időben megelőzték a világot, és a Tóra megelőzte a Dicsőség Trónját. Arra célzott, hogy a Tóra a felső világ (bölcesség vagy intellektus), ami ontológiailag megelőzi a középső világot (az égi szférákat, a Dicsőség Trónját), amelyek viszont ontológiailag megelőzik az alsóbb világot (a mi világunkat, a változó elemek világát³⁶).

Míg a Tóra praeegzisztens létének tradícióját a legtöbb filozófus vagy ignorálta, mellőzte vagy magyarázta, addig a Kabbalában fundamentális kérdéssé vált. Ahogy Iszáák Ibn Látif, a spanyol kabbalista tartotta, a Tóra ontológiailag előzi meg a világot. Némely kabbalista a praeegzisztens Tórát a Chochmával (Isten Bölcsességével), az emanációban a tíz Szeфирot³⁷ közül a másodikkal azonosította. Mások az Írott Tórát a hatodik Szeфирá-val, Tiferet (Isten Szépségével), és a Szóbeli Tórát a tizedik Szeфирával, Málchut (Isten Királyságával) azonosították. Az isteni emanáció kreatív erő. A Tóra volt az, amivel Isten az angyalokat és a világot megteremtette, és a Tórával tart fenn mindent³⁸.

³¹ spanyol költő, grammatikus, biblikus kommentátor

³² Ábrahám ibn Ezrá: Kommentár a Tórához

³³ Júdá Hálévi: Kuzari 3,73 (A megvetett vallás válaszirata és bizonyága)

³⁴ Móse ben Májmon: Dálálát Álháirin (A tévelygők útmutatója) 2,35; 3,51; Jád Házákká (Bevezetés)

³⁵ spanyol filozófus és kabbalista

³⁶ írja korai művében a Säär há-Sámájim-ban, 1238-ban

³⁷ Szeфирot – egyes számban: Szeфирá. A kabbala alapvető tanításainak egyike. Tíz isteni struktúra emanációval létrehozza a világot és megalkotja a valóság különböző szintjeit. A szeфирákról említést tesz a Széfer Jecirá. A Széfer há-Báhir továbbfejlesztette, de meghatározó, végleges jellegüket a Zohárban, illetve a lurai Kabbalában nyerték el. A tíz szeфирá egy egységet alkot, nem szabad külön-külön tekinteni rájuk. Jelentős elmentétek léteznek a Kabbala iskolái között arról, hogy a szeфирák az istenség részei-e, vagy csak az isteni kiadás eszközei.

³⁸ Zohár 3, 152a

Chászda Crescas (1340–1412), aki az arisztoteleszi fizika forradalmi kritikája során elutasította az időnek a mozgástól való függőségét, a praeegzisztenciát szó szerint, kronológiai értelemben használta. Szerinte a Tóra célja és a világ célja azonos, ami nem más, mint a szeretet, és mivel egy tárgy célja és végső oka kronologikusan megelőzi a tárgyat, ebből az következik, hogy a Tóra célja (vagyis a szeretet) időben megelőzi a világot. Végső célként a szeretet (=a Tóra célja) szükséges feltétele a világnak, és ez az értelme annak a talmudi állításnak is, mely azt mondja, hogy: „Ha nem a Tóráért lett volna (azaz a Tóra céljáért, a szeretetért), az „ég és föld nem jött volna létre.”³⁹

József Álbo (XV. sz.) szintén a végső okkal magyarázta a Tóra praeegzisztenciáját. Az ő álláspontja lényegileg megegyezett Júdá Háléviével, és nem saját tanítójának, Chászda Crescasnak álláspontjával azonosult. Úgy érvelt, hogy az ember a Tóráért létezik, a nemzedékek romlott világában minden az emberért van, ezért a Tóra megelőzi a világot. Arisztotelészi értelemben a végső ok az okozó elméjében szükségszerűen megelőzi a másikat három okot⁴⁰.

A Ráj Hosájá (IV. sz. elején) állításán alapuló elméletet, miszerint a Tóra volt a teremtés tervrajza, ami a világ teremtését megelőzően már létezett, Jiszcháknak ben Móse Áráma (1420–1494), Jiszcháknak Ábrábánel (1438–1508), Móse Álsech (1593 előtt), Jehúdá Lóv ben Becálél (1525–1609) és mások dolgozták ki⁴¹.

A modern zsidó filozófiai irodalomban Nachman Krochmal (1785–1840), filozófus, történész, a zsidó felvilágosodás (hászkálá) kiemelkedő alakja volt Kelet-Európában. Elemezte a Jiszcháknak ibn Látif: Säär há-Sámájim művét (és nem ahogy Krochmal feltételezte, Ábrahám ibn Ezrá munkáját) állítását a Tóra praeegzisztenciájáról. Elemzése hatással volt saját idealista felfogására a spirituálisnak metafizikai elsőségére vonatkozóan⁴².

Franz Rosenzweig (1886–1929)⁴³ a német rabbik intellektualista Tóra interpretációira adott saját egzisztencialista reakciójában a Tóra praeegzisztenciájáról szóló ággádára hivatkozott, hogy megkísérelje kimutatni, milyen abszurd a Tóra jelentőségét csak a törvényekre, és a történelmi okokra alapozni. Így írt: „Nem kérdéses, hogy a Tórát – mindketőt, az Írottat és a Szóbelit egyaránt – Mózes kapta a Szinájon, de nem lett az megteremtve a világ teremtése előtt? Nem fénylő tűz volt-e a háttere, melyre sötét tűzzel írták? És a világot vajon nem érte teremtettké?”⁴⁴.

³⁹ Peszáchim 68b

Chászda Crescas : Or Adonai 2,6, 4

Nissim ben Reuben Gerondi: Kommentár a Nedárim 39b-hez

– Nissim ben Reuben Gerondi (1310–1375), jelentős spanyol talmudista volt.

⁴⁰ József Álbo: Széfer há-Ikkárim 3,12;

Jákób ben Selómó ibn Chábib (1445–1515/16) – spanyol rabbinikus tudós: Ein Jáákov;

József Selómó Delmedigo (1591–1655) – olasz rabbi, filozófus, matematikus: Novelot Chochmá 1.

⁴¹ Jiszcháknak ben Móse Áráma (1420–1494), spanyol rabbi, filozófus, hitszónok

Jiszcháknak ben Jehúdá Ábrábánel (1438–1508), ibériai államférfi, filozófus, biblikus exegéta

Móse Álsech (1593 előtt), Adrianopleban született, Szalonikében tanult, majd Erec Izráelbe ment, rabbi, biblikus exegéta

Jehúdá Lóv ben Becálél (1525–1609), Prága, rabbi, talmudista, moralista, matematikus

⁴² Nachman Krochmal: More Nevuchej há-Zemán, 17; 12, 16

⁴³ német zsidó teológus

⁴⁴ Franz Rosenzweig: The Builders. in: N. Glatzer (ed.), On Jewish Learning (1955), 78.

3. A Tóra mibenléte és célja

A Biblia a Tórát úgy említi, mint az Úr Tóráját⁴⁵ és Mózes Tóráját⁴⁶, és azt állítja, hogy Jákob népének örökségül adatott⁴⁷. Úgy tűnik a célja az, hogy Izraelt „papi királysággá, szent nemzetté tegye”⁴⁸. Azt mondták, hogy „a parancsolat a lámpa, és a Tóra a fény”⁴⁹. A Tórát „tökéletesnek” hívták, rendeleteit „méznel és a lépes-méznel édesebbnek” nevezték⁵⁰. A 119. zsoltár 176 versből áll, mely a Tóra szeretetének éneke. Előírásai és tanításai békét és megértést adnak.

Az apokrif/deuterokanonikus Ben Szíra könyve a Tórát a Bölcsességgel azonosítja. Egy másik apokrif munkában a Pseudo-Aristeas levélben a Tóra törvényeit úgy mondja, „az igazság és helyes értelem szempontjából” fogalmazták meg⁵¹. A Septuaginta a héber Tóra szót a görög nómosz (törvény)⁵² szóval fordította, valószínűleg egy nép hagyományainak és szokásainak élő rendszere értelmében. A nómosz és latin megfelelője a lex (törvény) kifejezéseknek a Tórához rendelése a történelem során teret nyitott annak a tragikus félreértésnek, miszerint a Tóra legalizmust jelent.

Egyike volt a nagyon kevés valódi rabbinikus dogmának, hogy a Tóra a mennyekből van: Tórát min há-sámájim⁵³. Tehát a Tóra teljes egészében Isten kinyilatkoztatása. Az aggádá, szerint Mózes felment a mennybe, hogy megszerezze a Tórát az angyaloktól⁵⁴. Az egyik legrégebbi misnai állítás szerint Simeon, az Igaz azt tanította, hogy a Tóra (és annak tanulmányozása) ama három dolog egyike, ami a világot fenntartja (Avót 1,2). Elezár ben Sámmuá (kb. i.u.150) mondta: „Ha nem a Tóráért lennének, az ég és a föld nem

⁴⁵ 2Mózes 13,9: „Legyen mindez jelként a kezeden és emlékeztetőül a szemed előtt, hogy mindig az Úr törvénye legyen a szádban, mert erős kézzel hozott ki téged az Úr Egyiptomból!”

⁴⁶ József 8,31: „amint Mózes, az Úr szolgálója Izrael fiainak meghagyta, úgy, ahogy meg van írva Mózes törvényének könyvében – tehát faragatlan, vas nem érintette kövekből való oltárt –, és egészen elégő áldozatokat mutatott be rajta az Úrnak és békeáldozatokat vágott.”

⁴⁷ 5Mózes 33,4: „Törvényt adott nekünk Mózes által, örökségül Jákob sokaságának,”

⁴⁸ 2Mózes 19,6: „és ti lesztek az én papi királyságom és szent népem. Ezek azok a szavak, amelyeket el kell mondanod Izrael fiainak.”

⁴⁹ Példabeszédek 6,23: „Mert a parancs fákllya, a tanítás világosság, s a fegyelem feddése az életre vezető út, s a fegyelem feddése az életre vezető út,”

⁵⁰ Zsoltár 19,8: „Szeplőtelen az Úr törvénye, felüdíti a lelket, az Úr rendelete megbízható, bölcsességet ad a kisdedeknek.

Zsoltár 119,103: „Milyen édesek igéid ínyemnek, jobban ízlenek számnak, mint a méz.”

Példabeszédek 16,24: „Lépes méz a szép szó, édesség a léleknek, és egészség a csontoknak.”

⁵¹ Pseudo-Aristeas levél 161.

⁵² νομος (nómosz – törvény)

⁵³ Szánhedrin 10,1

2Mózes 20,22: „Az Úr azt mondta ekkor Mózesnek: Ezt mondd Izrael fiainak: Magatok láttátok, hogy az égből szóltam hozzátok.”

5Mózes 4,36: „Az égből szavát hallatta veled, hogy oktasson téged, a földön megmutatta neked felette nagy tüzét, s hallottad igéit a tűz közepéből,”

⁵⁴ Sabbát 89a

léteznének.”⁵⁵ Kiszámították, hogy „az egész világ annak teljességében csak 1/3200-a a Tórának.”⁵⁶ Isten az Ávódá Zára szerint naponta tanulmányozza a Tórát⁵⁷.

A Tórát gyakran hasonlították tűzhöz, vízhez, borhoz vagy olajhoz. Tejhez, mézhez, droghoz, mannához, az élet fájához, és sok másához is. Úgy tartották, hogy a szabadság, a jóság és az élet forrása⁵⁸, azonosították mind a bölcsességgel, mind a szeretettel⁵⁹. Hillél (I./II. sz.) egy mondatban foglalta össze az egész Tórát: „Ami gyűlöletes számodra, azt ne tedd felebarátodnak!”⁶⁰. Rabbi Ákivá (kb. 50–135) mondta: „A Tóra alapvető elve az a parancsolat, hogy „Szeresd felebarátodat, mint önmagad!”⁶¹. Tanítványa Simeon ben Ázzáj (II. sz. elején) azt mondta, hogy az alapvető elv a Genesis 5,1 verse, ami azt tanítja, hogy minden emberi lény ugyanattól az embertől származik, és Isten a saját képmására teremtette⁶².

A Tóra gyakran került megszemélyesítésre. Isten nemcsak a világ teremtése előtt tanácskozott a Tórával, de egy interpretáció szerint a „Teremtsünk embert!” (1Mózes 1,26) többes száma Istenre és a Tórára vonatkozik⁶³. A Tóra megjelenik mint Isten leánya és Izrael menyasszonya is⁶⁴. Néha a Tórának képviselnie kell Izrael ügyét Isten előtt⁶⁵.

A Tóra üzenete az egész emberiségnek szól. Mielőtt Izraelnek adta volna, Isten más nemzeteknek ajánlotta fel a Tórát, de azok visszautasították. Amikor Izraelnek adta Isten a Tórát, egy területen kívüli sivatagban nyilatkoztatta szimultán mind a 70 nyelven, hogy minden nemzet tagjainak joga legyen hozzá⁶⁶. Az Ávódá Zára szerint: „Egy pogány, aki a Tórát tanulmányozza, olyan mint egy főpap.”⁶⁷.

Az univerzalizmus mellett a rabbik Izraelnek és a Tórának elválaszthatatlanságát is tanították. Az egyik rabbi úgy tartotta, hogy Izrael koncepciója már létezett Istenben mi-

⁵⁵ Peszáchim 68b

Nedárim 32a

Chászáj Crescas: „Ha nem a Tóráért lett volna (azaz a Tóra céljért, a szeretetért), az ég és föld nem jött volna létre.” (Or Adonai 2,6, 4)

⁵⁶ Érubin 21a

Jeruzsálemi Talmud Péá 1,1; 15d

⁵⁷ Ávódá Zará 3b

⁵⁸ Ávót 6,2.3.7

⁵⁹ Midrás Zsoltár 1,18

⁶⁰ Sábbát 31a

⁶¹ 3Mózes 19,18: „Ne állj bosszút, s ne emlékezzél meg polgártársaid igazságtalanságáról: Szeresd felebarátodat, mint te magadat – én vagyok az Úr!”

⁶² Szi frá, Kedosim 4,12

Jeruzsálemi Talmud Nedárim 9,3, 41

Genesis Rabba 24,7

⁶³ Tanchuma Pekudej 3.

⁶⁴ Peszicha Rabba 20; 95a

⁶⁵ Exodus Rabba 29,4

⁶⁶ Mechilta Jitro 5

Szi frá Deuteronomium 343

Sábbát 88b

Exodus Rabba 5,9; 27,9

⁶⁷ Ávódá Zará 3a

letén végzett kiváló munkájának dacára, inkább vonzódott a Kabbalához, mint Arisztotelészhez. Azt tanította, hogy a Tóra célja az, hogy befolyásolja a világmindenség célját. Azáltal, hogy az embert a testi boldogság, a morális és intellektuális kiválóság, és a lelki öröm felé irányítja, a Tóra az embert a felebarátja iránti, végül pedig az Isten iránti örök szeretetre: „devékút”⁸³ (ragaszkodás) vezeti, ami a teremtes célja⁸⁴. Júdá Hálévihez hasonlóan végül egy anti-intellektuális álláspontot vett fel, és úgy tartotta Móse ben Májmon követőivel ellentétben, hogy a Tóra Istennek a kommunikációja az ember felét. A Tóra Isten természetére és az emberhez fűződő viszonyára vonatkozó hitet követel, amit nem lehet és nem is kell a filozófia által igazolni.

Joszéf Álbo (XV. sz.) Móse ben Májmon néhány elképzelését továbbfejlesztve azt tanította, hogy a Tóra, mint isteni törvény, felsőbbrendű a természeti és a konvencionális pozitív törvéynél annyiban, hogy nem pusztán a politikai biztonságot és a jó magaviseletet segíti elő, hanem az embert a spirituális boldogság felé is vezeti⁸⁵.

Jiszcháknak ben Móse Áráma (1420–1494), Jiszcháknak ben Jehúdának Ábrábánel (1437–1508), Móse Álsech (1593 előtt), Jehúdának Lóv ben Becálél (1525–1609), és más későbbi középkori szerzők írásaiban a Móse ben Májmont illetve a Kabbalát követők Tóra-megközelítésének konfliktusa teret nyitottak az Alexandriai Philo által már érintett téma kifejtésének, miszerint a Tóra Isten elképzelésében szerepel, mint az universum rendjének terve⁸⁶. Olaszországban Júdá ben Jehiel (1680–1728), a retorika művészete reneszánsz hangsúlyozásának hatása alatt írta meg a Nofet Cufim c. művét, amelyben a Biblia nyelvét elemezte, és valójában létrehozta a Tóra első esztétikai értelmezését⁸⁷.

Móse ben Májmon hatása alatt, Báruch Spinoza (1632–1677) némely Móse ben Májmon-követő álláspontját tette magáévá, miszerint a Tóra kizárólag politikai törvény. Mindazonáltal radikálisan szakított Móse ben Májmon követőivel és a rabbinikus hagyománnyal, mert tagadta a Tóra isteni természetét azzal, hogy történelmi-kritikai kutatás tárgyává tette, és úgy tartotta, hogy nem egyedül Mózes, hanem különböző időben élt különböző szerzők írták. Ezen túlmenően úgy találta, hogy a Tóra igen primitív, tudománytalan, így veszélyes a haladásra, az értelemre, és az egyetemes morálra is. Mivel a

⁸³ devékút: A talmudi kor rabbijai az isteni ragaszkodás bibliai parancsát nem szó szerint értelmezték. Isten útjainak követését, vagy azokhoz a bölcssekhez való csatlakozást jelentette, akik Isten tanításának élő megtestesítői. Az isteni élménstől tűzhöz ugyanis nem lehet valóságosan ragaszkodni. A kabbalisták szerint a devékút ekstázist jelent. Az emberi lélek az isteniből van kihalítva, ez a devékút szó szerinti értelme, ezért az emberi lélek igazi otthona Istenben található meg. A devékút azt a legmagasabb szellemi állapotot jelenti, melynek segítségével a misztikus még életében elérkezhet az örök élethez, mégpedig úgy, hogy Istent folyamatosan őrzi tudatában. Ez az állapot azáltal érhető el evilági formában, ha az ember a Tetragrammatont megjeleníti magának, akár egy világias tevékenység vagy beszélgetés közben is. A devékút legeksztatikusabb átélése során a test révületzerű állapotba kerül, a lélek pedig, mely gondolatban Istenhez kötődik, képes az isteni erőt lehozni a világba, és ezután csodákat tud tenni.

⁸⁴ Chászdaáj Crescas: Or Ádonáj 2,6

⁸⁵ Joszéf Álbo: Széfer há-Ikkárim 1,7

⁸⁶ Jiszcháknak ben Móse Áráma: Ákédát Jichák

Jiszcháknak ben Jehúdának Ábrábánel: Mifálot Elóhím 1,2

Móse Álsech: Tóráat Móse – Genesis 1,1

Jehúdának Lóv ben Becálél: Netivot Olám, 1,1; Tiferet Jiszráél 25.

⁸⁷ további szerző: Júdá Ábrábánel (1460–1523): Dialoghi di Amore

Tórát, mint a zsidó nép termékét ábrázolta, megfordította a hagyományos felfogást (kivéve Júda Hálévit), miszerint a zsidó nép a Tóra terméke.

Báruch Spinozához hasonlóan Moses Mendelssohn (1729–1786) is politikai törvénynek tekintette a Tórát, de elismerte annak isteni természetét. Száadja ben Jószéf gáonhoz hasonló álláspontot vallva, úgy magyarázta, hogy a Tóra nem kíván a deizmusról és az erkölcsről új eszméket feltárni, hanem törvényein és rendelkezésein keresztül fel kívánja emelni az embert, hogy nyitott legyen a minden ember számára értelemmel elérhető, igaz eszmék iránt. Azzal, hogy a Tóra hitelveit az értelem igazságával azonosította Moses Mendelssohn egyrészt elismerte a Tóra tudományos tiszteletre méltóságát, másrészt egyetemes természetét. Azzal pedig, hogy a Tórát politikai törvénynek tekintette, melyet Isten Izraelnek adott, megőrizte a hagyományos felfogást, miszerint Izrael a Tóra terméke, és nem fordítva, ahogy Báruch Spinoza tartotta.

A judaizmus tudományának felemelkedésével a XIX. században, és a Tóra történelemkritikai megközelítésének előrejutásával számos zsidó gondolkodó, köztük a reform ideológusai, mint pl. Abraham Geiger (1810–1874), Báruch Spinozát követte abban, hogy a Tórát, legalább is részben, mint a zsidó nemzet primitív történetének termékét tekintette. Nachman Krochmal racionalista-idealista filozófiájában megkísérelte szintetizálni a történelemkritikai tézist, miszerint a Tóra a zsidó történelem terméke, és a hagyományos felfogást, hogy az egész Tóra isteni ki nyilatkoztatás. Úgy tartotta, hogy Ábrahám és Izsák napjaitól fogva a zsidóság birtokában volt az Abszolút Szellemnek, és ez az Abszolút Szellem volt a forrása a törvénynek, amit Mózes kapott a Szináj hegyén. Ennek az volt a célja, hogy tökéletesítse az egyént és a csoportot, és megakadályozza a nemzet eltűnését. A Szóbeli Tóra, ami valójában a zsidó szellem fejlődésének története, elválaszthatatlan az Írott Tórától, melynek megvilágítása, és koncepciózus finomítása. Ez más szóval azt jelenti, hogy a Tóra igaz tudománya, ami a zsidó szellem hivatása, nem más mint az Abszolút Szellem konceptualizálása⁸⁸.

A Tóra növekvő intellektualizálását Samuel David Luzzatto (1800–1865) és Salomon Ludwig Steinheim (1789–1866) ellenezték, két olyan ember, akik nem sokban hasonlítottak egymásra, egyben azonban igen, a hit iránti elkötelezettségben. Azt állították – ahogy ChászdaJ Crescas is a Móse ben Májmon-követőkkel szemben –, hogy a hit, miszerint Isten nyilatkoztatta ki a Tórát, a judaizmus kiindulópontja. Tanították továbbá azt, hogy ez a hit, az Isten természetére vonatkozó nagy jelentőségű következményeivel együtt, nem érthető meg a filozófia által. Samuel David Luzzatto úgy gondolta, hogy az egész Tóra alapja az együttérző szeretet. Salomon Ludwig Steinheim mélyen ellenezve Moses Mendelssohnt, fenntartotta, hogy a Tóra célja az Istenről, és művéről való ki nyilatkoztatás.

Míg Báruch Spinoza és Moses Mendelssohn hangsúlyozták a Tóra politikai természetét, sok XIX. és kora XX. századi racionalista a Tóra morális jellegét emelte ki. Moritz Lazarus (1824–1903) a Tórát az erkölcsi törvénnyel azonosította, és a rabbinikus állítást, miszerint „Ha nem a Tóráért léteznének, a menny és a föld nem lennének.”, a kanti tanítás megfelelőjének tekintette, vagyis, hogy az erkölcsi törvény ad értéket a létezésnek. Hermann Cohen (1842–1918) elítélte Báruch Spinozát, mint a zsidó nép szándékos

⁸⁸ Nachman Krochmal : More Nevuchej há-Zemán 6–8, 13

meghamisítóját és árulóját, állítása miatt, miszerint a Tóra az egyetemes erkölcs rombolója. Úgy tartotta, hogy a Tóra a maga monoteista etikájával nem romboló az egyetemességre nézve, hanem előkészíti a zsidó embert arra, hogy teljes és kiváló módon vegyen részt az általános kultúrában. Ebben a kontextusban Hermann Cohen ellenezte a cionizmust, és kifejlesztette a maga ellentmondásos teóriáját a „Germanizmus és Judaizmus”-t. Fenntartotta azt a véleményt, miszerint a Tóra a parancsok kihirdetésével, melyek az emberi cselekedet minden részét érintik, a szent és a profán megkülönböztetésének eltörlése irányába mozdul, mivel megtanítja az embert arra, hogy hogyan legyen szent a szent cselekedeteket végrehajtásával, vagyis azzal, hogy mindig az erkölcsi törvényeknek megfelelően cselekszik.

A Biblia német nyelvű fordításában Martin Buber (1878–1965) és Franz Rosenzweig a tóra szót, Weisung vagy Unterweisung (útmutatás, irányítás) kifejezésekkel fordították, és nem a Gesetz (törvény) szóval. Általánosságban megegyeztek a Tóra céljáról, amely abban áll, hogy az univerzumot és Istent az Az-tól a Te irányába fordítsa. Számos ponton különbözött azonban a véleményük a Tóra természetét illetően. Martin Buber úgy látta a Tórát, mint az Izrael és Isten közötti múltbéli dialógust, valamint az individuális olvasónak, az Én és Isten, vagyis az Én és a Te közötti dialógust a jelenben. Arra a következtetésre jutott, hogy míg az egyénnek nyitottnak kell lenni a Tóra egész tanítására, a Tóra bizonyos törvényeit csak akkor kell elfogadnia, ha úgy érzi, hogy az most hozzá szól. Franz Rosenzweig ellenezte Martin Bubernek ezt a perszonalista és ellentmondásos felfogását. Az egzisztencialista álláspontot magáévá téve úgy gondolta, hogy a Tóra törvényei olyan parancsok, melyeket meg kell tenni, és mint ilyenek, csak abban a tapasztalatban válnak érthetővé, hogy teljesítik azokat. Ezért a zsidónak nem szabad elutasítania a Tóra törvényét, ha az „nem beszél hozzá”, ahogy Martin Buber tette, hanem mindenkor nyitottnak kell lennie az új tapasztalatokra, melyek talán érthetővé teszik azt számára. Hermann Cohenhoz, és a hászidokhoz hasonlóan csodálattal töltötte el, hogy a Tóra törvénye univerzális méretű. Azt állította, hogy a Tóra eltörlí a határokat e világ és az eljövendő világ között azzal, hogy magában foglal, élettel tölt el, és így mindent megvált ebben a világban.

A XIX. és XX. századi cionizmus azzal az új kihívással fordult a vallási gondolkodók felé, hogy meghatározzák a Tóra és a zsidó nép kapcsolatát. Némelyek a nemzet terminusaival definiálták a Tórát. Így Mordecháj Kaplan (1881–1983) Áchád Há-Ám-nak⁸⁹ a zsidó civilizáció fejlődéséről szóló szociológiai elméletét átfordította a Tórának egy vallási, bár bizonyos értelemben naturalszitikus elméletévé, mely nem más, mint „a zsidók vallási civilizációja”. Mások, mint Martin Buber és Franz Rosenzweig, a szekuláris nacionalizmust veszélyesnek tekintve, megpróbálták mintegy „összefüggést teremteni” a Tóra és a nemzet között. Martin Buber a Tórát Isten és a nemzet közötti dialógus termékének tekintette, arra gondolva, hogy a nemzet szelleme átalakul a dialógus által. Franz Rosenzweig, akinek az elgondolása itt hasonlít Júdá Haléviéhez mindkét állítást igaznak tartotta. Ezek szerint a nemzet kiválasztása megelőzi a Tórát, és tapasztalati előfeltétele is a kiválasztottságnak. Más gondolkodók a nemzet fogalmát a Tóra terminusaiban fogal-

⁸⁹ Áchád Há-Ám („egy a népből”) – Áser Hirsch Ginsberg írói álneve (1856–1927) – zsidó író, a kulturális cionizmus teoretikusa

mázták meg. Így Ábrahám Jiszchák Kook (1865–1935), akinek a gondolkodását a kabbalá érzékenyen befolyásolta, úgy gondolta, hogy a Tóra célja az univerzum élő fényének, az értelmén túli spiritualitásnak feltárása Izrael számára, és Izraelen keresztül az egész emberiségnek. Míg az Írott Tóra, mely feltárja lelkünk legmagasabb régióinak fényét, Isten egyedüli műve, a Szóbeli Törvény, mely elválaszthatatlan az Írott Törvénytől, és amely lelkünk második, a cselekedetek világához közeli csatornájában lévő fényt tárja fel, személyiségét a nemzet szelleméből meríti. A Szóbeli Tóra a maga teljességében csak akkor él, ha Izrael teljes békében, függetlenségben él Izrael Földjén. Így Ábrahám Jiszchák Kook szerint a modern cionizmusnak, bármi is legyen világi ideológusainak szándéka, vallási jelentősége van, mivel a Tóra szolgálatában cselekszik⁹⁰.

Magában Izraelben a legtöbb író és tanító fenntartotta a korai cionisták szekuláris álláspontját, nevezetesen azt, hogy a Tóra nem Isten hagyományos értelemben vett kinyilatkoztatása volt, hanem az ősi Izrael nemzeti életének terméke. Azok közül, akik a Tórát, és annak az államhoz való viszonyát vallási szempontból tárgyalták, a legtöbben Ábrahám Jiszchák Kookot, Martin Bubert és Franz Rosenzweiget követték. Megjegyzendő az is, hogy a Tóra természetéről vallott, radikálisan racionalista álláspontot tanított Jesájahu Leibowitz (1903–1994), aki a Móse ben Májmon-iskola hagyományát követve hangsúlyozta, hogy a Tóra Isten imádásának törvénye. Ez pedig az ember és a dolgok imádásának eltörlését jelenti. Ezzel összefüggésben elítélte a Tórának a nacionalizmussal, vagy egy vallási szentimentalizmussal való összekapcsolását, valamint bármely ideológiával vagy intézménnyel való összekötését. Izrael államán kívül hasonló álláspontot foglalt el Emmanuel Levinas (1905–1995), a francia fenomenológus, aki továbbment, és azt írta, hogy a Tóra iránti szeretetnek még az Isten iránti szeretetet is meg kell előznie, mivel csak a Tórán – a Másikról való tudáson, minden erkölcs alapfeltételén – keresztül tud az ember a személyes Istenhez viszonyulni, Aki ellen fellázadhat, és Akiért életét is adhatja.

4. A Tóra örökkévalósága és eltörölhetetlensége

A Bibliában nincs olyan szöveg, amely a Tóra örökkévalóságára vagy eltörölhetetlenségére utalna, de a Tóra számos törvényét kísérik olyan kifejezések, mint „generációkon keresztül ható, örökérvényű rendelkezés”⁹¹. A Tóra örökkévalóságára való utalást találunk az apokrif/deuterokanonikus irodalomban⁹².

Míg a rabbik a Tóra praeegzisztens létét a kinyilatkoztatás előtti, mennyben való létezéséként értelmezték, örökkévalóságát, vagy eltörölhetetlenségét a kinyilatkoztatás utáni léteire értették, és nem a mennyben való léteire. Mózes az egész Tórát

⁹⁰ Ábrahám Jiszchák Kook (1865–1935): Orot há-Tóra

⁹¹ 3Mózes 3,17: „Örök törvény legyen ez nemzedékeitek számára minden lakóhelyeteken: vért és hajat egyáltalán ne egyetek.”

⁹² Pl. Ben Szira 24,9: „emlékem soha nem szűnik meg” és Jubileumok 33,16: „egy örökké tartó törvény az örökkévaló generációk számára”

megkapta, és annak semmilyen része nem maradt a mennyben⁹³. Amikor Eliézer ben Hirkánus (I./II. sz.) és Jehósúa ben Hánánia (I./II. sz.) vitatkoztak a Tóra egy pontjáról, és a mennyből egy hang drámaian kijelentette, hogy Eliézer ben Hirkánus álláspontja a helyes. Jehósúa ben Hánánia visszaesítette a tanúságtétel elfogadását, hiszen a Tóra „nem a mennyben van”⁹⁴, és a Tórát az embernek kell értelmeznie természetfeletti segítség nélkül⁹⁵. Alapelv volt, hogy „A próféta ettől fogva nem találhat fel semmi új dolgot.”⁹⁶, megengedett volt számára azonban az, hogy időlegesen felfüggeszsen egy törvényt⁹⁷. A rabbik azt tanították, hogy a Tóra tovább fog létezni az eljövendő világban⁹⁸, bár némelyek azon a véleményen voltak, hogy az új dolgok a messiási korban lesznek majd megteremtve⁹⁹.

Alexandriai Philo a Tóra örökkévalóságát metafizikai alapelvnek tekintette, ami a Tórának a természettel való harmóniájából következik. Hitte, hogy a Tóra törvényei és rendelkezései „fennmaradnak az eljövendő korok számára, mint halhatatlan, fennmarad mindaddig, amíg a nap, a hold, az egész égboltozat és az univerzum létezik”¹⁰⁰. A Tóra örökkévalóságába vetett hit megjelenik a késő apokrif munkákban is¹⁰¹.

A kereszténység és az iszlám politikai hatalomra kerülésekor a zsidók megtérítését elsőrangú kérdésnek tekintette. A kereszténység és az iszlám is azt állította, hogy a Tóra bizonyos rendelkezéseinek érvénye megszűnt. Szükségessé vált ekkor a zsidó gondolkodás számára a Tóra örökkévalóságának és „eltörölhetetlenségének” kérdése.

Száádjá ben József gáon azt állította, hogy Izrael gyermekei világos hagyományt kaptak a prófétáktól, miszerint a Tóra törvényei nem szüntethetők meg. Azért, hogy szentírási idézetekkel támassza alá ezt a hagyományt, némely parancsolathoz kapcsolódó

⁹³ Így értelmezik 5Mózes 8,6–11 verseit: „(6) hogy megtartsd az Úrnak, a te Istenednek parancsolatait, járj az ő útjain és féld őt. (7) Az Úr, a te Istened ugyanis bevisz téged egy pompás földre, patakok, vizek és források földjére, amelynek mezőin s hegyein folyók mélységei fakadnak, (8) búza, árpa és szőlő földjére, ahol füge, gránátalma és olajfa terem, olaj és méz földjére, (9) ahol minden szükölködés nélkül eszed kenyeredet, s mindenek bőségét élvezed, olyan földre, amelynek köve vasas, és amelynek hegyeiből rézércet bányásznak. (10) Ha tehát majd eszel és jóllaksz, áldd az Urat, a te Istenedet azért a felette jó földért, amelyet neked adott. (11) Ügyelj, s vigyázz magadra, hogy soha meg ne feledkezzél az Úrról, a te Istenedről, s el ne hanyagold parancsolatait, rendeleteit és szertartásait, amelyeket ma parancsolok neked”

⁹⁴ 5Mózes 30,12: „Nincs az égben, hogy azt mondhatnád: Ki szállhatna fel közülünk az égbe, ki hozhatná le azt nekünk, hogy halljuk és tetteinkkel követhessük?”

⁹⁵ Báva Mecia 59b

⁹⁶ Szifrá, Be-Chukkotáj 13,7

Temurá 16a

⁹⁷ Szifré Deuteronomium 175

⁹⁸ Ecclesiastes Rabba 2,1

⁹⁹ Genesis Rabba 98,9

Leviticus Rabba 9,7

¹⁰⁰ Alexandriai Philo: II Mos. 14

Jeremiás 31,32–35

¹⁰¹ Báruch 4,1: „Ez az Isten parancsainak könyve, az örök érvényű törvény; mindazok, akik megtartják, eljutnak az életre, akik pedig elhagyják, meghalnak.”

Salamon Zsoltárai 10,5

Josephus Flavius: Contra Apionem 2,277

mondatot idézett, mint pl. „generációikon át az örök szövetségért”¹⁰². Egyik híres érvelése szerint: a zsidó nemzet csak a törvények erényéből, nevezetesen a Tóra miatt nemzetett. Isten megmondta, hogy a zsidó nemzet fennáll, amíg a föld és az ég fennállnak¹⁰³, így a Tóra is fennáll, amíg az ég és a föld¹⁰⁴. Száádjá ben Jóséf gáon az „Emlékezzél Mózes Törájára... figyelmezz, én elküldöm neked Illést...”¹⁰⁵ bibliai verseket úgy értelmezte, hogy ez annak tanítása, hogy a Tóra érvényben marad, amíg Illés próféta vissza nem tér, hogy kihirdesse a feltámadást¹⁰⁶.

Móse ben Májmon a Tóra örökkévalóságának hitét a kilencedik helyen sorolta fel a judaizmus 13 alapelve között, és összekötötte azzal a hittel, hogy egy próféta sem haladja meg Mózeszt, az egyetlen embert, aki törvényeket adott a népnek prófécián keresztül. Állította, hogy a Tóra örökkévalóságát a Biblia világosan állítja, különösen a Deuteronomium 13,1 és 29,28¹⁰⁷. A rabbinikus elvet is idézte: „a prófétának ezért nincs megengedve, hogy bármit feltaláljon”¹⁰⁸. A következő magyarázatot ajánlotta a Tóra örökkévalóságára vonatkozóan annak tökéletességére, és a szegénység teóriájára alapozva: „Az Úr Törája tökéletes.” (Zsoltár 19,8), mert rendelkezései igazságosak, azaz kiegyensúlyozottak, a nehéz teher és az elkényeztettség között. „Amikor egy dolog tökéletes, amennyire lehetséges a saját fáján belül, lehetetlen ezen a fajon belül egy másik dolgot találni, ami ne lenne kevesebb a tökéletesnél, vagy a túlzás, vagy a hiány miatt”. Azt az érvt is megemlíti, hogy Izrael nevének profetizált örökkévalósága magában hordja a Tóra örökkévalóságát¹⁰⁹. Tanítása szerint a Tórában nem lesz változás a Messiás eljövetele után sem¹¹⁰.

Chászádj Crescas a Tóra örökkévalóságát nem olyan alapvető hitelvként értelmezte, ahogy azt a judaizmus megkövetelné, hanem olyanak, ami nem lényegi eleme a Tóráról szóló tanításnak. Száádjá ben Jóséf gáonnal és Móse ben Májmonnal ellentétben nem

¹⁰² 2Mózes 31,16: „(16) Tartsák meg Izrael fiai a szombatot, és üljék meg nemzedékről nemzedékre. Örök szövetség az (17) közötttem és Izrael fiai között. Örök jel az, mert hat nap alatt alkotta az Úr a mennyet és a földet, és hetednapra felhagyott a munkával.”

¹⁰³ Jeremiás 31,35–36: „(35) Így szól az Úr, aki napot ad világosságul nappal, a hold és a csillagok rendjét világosságul éjszaka; aki felkavarja a tengert, hogy zúgnak hullámai; akinek Seregek Ura a neve: (36) Ha eltűnnek ezek a törvények színem előtt – mondja az Úr –, akkor szűnik meg Izrael ivadéka is nemzet lenni színem előtt minden nap.”

¹⁰⁴ Alexandriai Philo: II Mos. 14

¹⁰⁵ Malakiás 3,22–23: „(22) Emlékezzetek meg szolgáltnak, Mózesnek törvényéről, melyet neki a Hó-reben egész Izrael számára parancsokként és végzésekként adtam. (23) Íme, én elküldöm majd nektek Illés prófétát, mielőtt eljőne az Úrnak nagy és rettenetes napja”

¹⁰⁶ Száádjá ben Jóséf gáon: Hitelvek és vélekedések 3,7

¹⁰⁷ 5Mózes 13,1: „Csak azt tedd az Úrnak, amit parancsolok neked: ne tégy hozzá semmit, és el se végy belőle.”

5Mózes 29,28: „Ami rejtve van, az az Úrnak, a mi Istenünknek a dolga; ami nyilvánvaló, az a miénk s a mi fiainkéi mindörökké, hogy teljesítsük ennek a Tórának minden ígétét.”

¹⁰⁸ Szifrá, Be-Chukkotáj 13,7: „A próféta ettől fogva nem találhat fel semmi új dolgot.”

¹⁰⁹ Izaiás 66,22: „Ahogy az új egek és új föld, amit teremtek, megmarad előttem... ugyanúgy a te magvad és neved is”;

vö. Száádjá ben Jóséf gáon: Hitelvek és vélekedések 3,7: ti. a Tóra érvényben marad, amíg Illés próféta vissza nem tér, hogy kihirdesse a feltámadást.

¹¹⁰ Móse ben Májmon: Kommentár Szánhedrin 10 Misnájához; Jád, Jeszodej há-Tóra 9; Széfer há Micvot; Dálálát Álháirin (A tévelygők útmutatója) 2,29, 39

Ábrahám ibn Daud (1110–1180 spanyol történész, filozófus, fizikus): Emuná Rámá

kereste ezt a tanítást közvetlenül a bibliai szövegekben, csupán a rabbinikus tanításban: „A próféta így nem találhat fel semmi újat.”¹¹¹ Érdemes meghallgatni Chászdzáj Crescas érvelését a Tóra tökéletességéről, mely lényegesen különbözött Móse ben Májmonétól. Az érvelés a következőképp hangzik: A Tóra tökéletes, mivel tökéletesen vezeti az embert a végső emberi boldogság, a szeretet felé. Ha Isten el akarná törölni a Tórát, biztosan helyettesítené, mert lehetetlen, hogy elhagyja célját, a szeretet maximalizálását. Mivel a Tóra tökéletes, csak egy ugyanolyan, vagy egy kevésbé tökéletes helyettesíthetné, de ha kevésbé tökéletes, akkor Isten nem érné el célját, a szeretet maximalizálását; és ha ugyanolyan, akkor feleslegesen cselekedne, ezért Isten nem fogja eltörölni a Tórát. Az ellenérvet – hogy a Tóra helyettesíthető lenne egy egyenértékű, de másik Tórával, akkor nyerne értelmet, ha értékelhető lenne a jobb vagy rosszabb irányba tartó változás az emberben, amikor azt megkapja – Chászdzáj Crescas kategórikusan visszautasította, mondván, hogy a Tóra kitűnő vezető mindenki számára, akár kiváló, akár csekély elme (Or Ádonáj, 3, 1, 5,1–2)¹¹².

József Álbo kritizálta Móse ben Májmont amiért a Tóra örökkévalóságába vetett hitet a judaizmus alapvető hitelvei közé sorolta. Egy hosszú fejtegetésben, mely számos helyen a Chászdzáj Crescasnál megtalálható érvek kifejtéséből áll, azt állítja, hogy az eltörölhetetlenség nem alapvető eleme a Tórának, sőt, ezen túlmenően, a Bibliában nincs is olyan szöveg, ami alátámasztaná azt. Végső álláspontja azonban mégis közelebb áll Móse ben Májmonhoz, mint Chászdzáj Crescához, mivel azt a következtetést vont le, hogy a Tóra eltörölhetetlenségéről vallott hit annak a tanításnak egy ága, miszerint egyetlen próféta sem fogja meghaladni Mózes tökéletességét.¹¹³

József Álbo után a Tóra örökkévalóságának problémája rutinkérdés lett a zsidó filozófiai irodalomban¹¹⁴, a Kabbalában azonban soha nem volt az. A XIII. században a Széfer há-Temuná¹¹⁵, a kozmikus ciklusok vagy semittot elméletét kiterjesztették, melynek eredete a Deuteronomiumban található¹¹⁶. A semittot¹¹⁷ szerint a teremtés megújul minden 7.000 évben, amikor is a Tóra betűi újra egybegyűlnek, és a Tóra új ciklust kezd, más szavakat és más értelmet szül. Így a Tóra, bár örök, a teremtésben való megnyilván-

¹¹¹ Chászdzáj Crescas: Bittul Ikkárej há-Nozerim 9

¹¹² Chászdzáj Crescas: Or Ádonáj, 3, 1, 5,1–2

¹¹³ József Álbo: Széfer há-Ikkárim 3,13–23

¹¹⁴ Ábrahám Sálóm (+1492 – spanyol filozófus): Neve Sálóm 10,3–4

Jiszcháék ben Jehúdá Ábrábanel: Rós Ámáná 13

¹¹⁵ Széfer há-Temuná kabbalista könyv, 1270 körül írták

¹¹⁶ 5Mózes 15.fej.: „(1) A hetedik esztendőben tarts elengedést. (2) Ezt a következő módon kell intézni: Az, akinek tartozik valamivel az embertárs, a rokona vagy a testvére, nem követelheti a tartozást, mert az Úr elengedési esztendeje van. (3) Az idegentől s a jövevénytől követelheted, polgártársadtól s rokonodtól nem szabad követelned. (4) Egyáltalán nem lesz szegény és koldus közöttetek, mert megáld majd téged az Úr, a te Istened azon a földön, amelyet birtokul fog adni neked...”

¹¹⁷ semittot (jelentése: Sabbát-időszakok) kozmikus ciklusokat jelent, melyek során a világ mindig más és más spirituális befolyás alá kerül. A Talmud már említi, hogy a világ 6.000 évig fog fennállni, melyből 2.000 évig a káosz uralkodik, a következő 2.000 éven át a Tóra, és az utolsó 2.000 év során jön el a Messiás. Ezt 2.000 év nyugalom követi majd. Ennek kabbalisztikus változatában a világ hét alacsonyabb rendű szefira uralma alatt áll egy-egy kis ciklus vagy semitta idejére, melyek egyenként 7.000 évig tartanak és az utolsó szakaszában világ nyugalomban van. Hét ciklus után jön a jubileumi idő, majd minden kezdődik előlről. Minden semitta idején a Tóra újra kinyilatkoztatásra kerül és ugyanazt Tórát különböző módon fogják olvasni.

nulásában mégis változásra, sőt enyészetre van rendelve. Ez a tanítás népszerűvé vált a késői kabbalista és hászid irodalomban, amit az eretnek Sábbátáj Cví (1626–1676)¹¹⁸ és követői kihasználtak. Vallották, hogy az új ciklus megkezdődött, következésképpen azt állíthatta, hogy „a Tóra eltörlése egyben a beteljesedése is”.

Mint kortársa Sábbátáj Cví, de ugyanakkor egész más céllal, Báruch Spinoza azt az eretnokséget követte el, hogy támogatta a Tóra eltörlését. Mindennek következményeképp pedig a XIX. századi reformideológusok úgy tartották, hogy a Tóra némely részének eltörlése egyáltalán nem eretnokség, sőt szükséges a zsidó vallás fejlődéséhez. Hasonlóképpen sok értelmiségi és nacionalista azt gondolta, hogy a Tóra a zsidó nemzet fejlődéséhez szükséges. Áchád Há-Ám¹¹⁹ a szív Tóráját kívánta Mózes és a rabbik Tórája helyett, amit írásba foglaltak. Véleménye szerint Mózes és a rabbik Tórája az idők folyamán megmerevedett és megcsontosodott.

A modern kor zsidó filozófusai nem koncentráltak a Tóra örökkévalóságának és eltörölhetetlenségének kérdésére, mégis a legfőbb különbség az orthodox és nem-orthodox judaizmus között az, hogy a nem-orthodox judaizmus elveti a Móse ben Májmon credója kilencedik tételének szó szerinti értelmezését, miszerint a Tórában nem lesz változás.

Irodalom

- J. B. Agus, *Jewish Identity in an Age of Ideologies* (1978)
 A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (1969)
 A. Altmann, *Essays in Jewish Intellectual History* (1981)
 S. H. Bergman, *Faith and Reason* (1961)
 J. L. Blau, *The Story of Jewish Philosophy* (1962)
 E. B. Borowitz, *Renewing the Covenant: a Theology for the Postmodern Jew* (1991)
 F. Copelston, *A History of Philosophy*, 8 köt. (1950–66)
 M. A. Fishbane, *Judaism: Revelation and Traditions* 1987)
 S. Freedman, *Life as Creation: a Jewish Way of Thinking about the World* (1993)
 N. Gillman, *Sacred Fragments: Recovering Theology for the Modern Jew* (1990)
 E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955)
 R. Gordis, *The Dynamics of Judaism: a Study in Jewish Law* (1990)
 J. Kaplan, *2000 Books and More: an Annotated and Selected Bibliography of Jewish History and Thought* (1983)
 D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimuni* (1877)
 W. E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies* (1975)
 R. Patai, *The Jewish Mind* (1977)
 E. Rosenthal, *Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters* (1960)
 N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times* (1968)
 N. M. Samuelson, *Judaism and the Doctrine of Creation* (1994)
 M. Schreiner, *Der Kalam in der jüdischen Literatur* (1895)
 K. Seeskin, *Jewish Philosophy in a Secular Age* (1990)
 J. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy* (1964)

¹¹⁸ Sábbátáj Cví (1626–1676), ál-messias

¹¹⁹ Áchád Há-Ám („egy a népből”) – Áser Hirsch Ginsberg írói álneve (1856–1927) – zsidó író, a kulturális cionizmus teoretikusa

JÉZUS – TÖRVÉNYHOZÓ VAGY PRÓFÉTA?

A boldogmondások hatástörténete az Újszövetségben és az apokrifekben

A jelen tanulmány azt vizsgálja, hogy mennyiben lehet Jézust törvényhozónak tekinteni, illetve milyen alternatív megközelítést lehet találni Jézus törvényhez való viszonya leírására.

A kérdéskör rendkívül tág, és sok szempontból vizsgálható. Hivatkozni lehet arra, hogy az Újszövetség különböző hagyományai biztosan állítják Krisztus törvényhozó szerepét. A Galata-levél (6,2) kifejezetten említi Krisztus törvényét: Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἀγαπᾷτε ὡς ἑαυτοὺς αὐτοὺς ἀγαπᾷτε ὡς ἑαυτοὺς αὐτοὺς ὡς ἑαυτοὺς αὐτοὺς ὡς ἑαυτοὺς αὐτοὺς. A Máté-evangélium hegyi beszédét gyakran Krisztus törvényadásaként szokták értelmezni.¹ A Mk 12,29–31 párh. szerint Jézus megfogalmazza a főparancsot. Az analóg Jn 13,34; 15,12 értelmében Krisztus parancsa a kölcsönös szeretet, ennek mércéje pedig az ő szeretete tanítványai iránti.

Kérdés azonban, hogy mennyiben lehet a Gal 6,2-ban szereplő „Krisztus törvényét” vagy a Mk 12,29–31 párh. kijelentését, illetve a Jn 15,12-ben olvasható ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ kifejezést tételes törvényadásra vonatkoztatni. A Gal 6,2-t rendszerint az 5,14 fényében szokták magyarázni, amely szerint a törvény beteljesítése a felebaráti szeretet.² Valószínű azonban, hogy a páli kijelentés Krisztus törvényéről tágabb értelmű, és nem valamely tételes törvény teljesítését jelenti. Pál törvényellenes polémiája, amely a Gal és Róm alaphangját meghatározza, azt a következtetést erősíti meg, hogy Krisztus törvénye nem lehet a mózesi törvénnyel párhuzamba állítható tételes törvény, ill. parancs, hanem egy az egész személyiséget igénybe vevő magatartásforma, amely talán éppen a Gal 5,13–25 kontextusában a Lélek szerinti élettel azonosítható.³ Ilyen összefüggésben a szeretetparancs is csak analóg értelemben nevezhető törvénynek, ugyanis a szeretet sokkal inkább egy az egész életet átfogó magatartás, a személyiség mélységéből jövő döntés.

¹ Már Ágoston szerint: „majora praecepta justitiae” (AUGUSTINUS, *De Sermonibus Domini in monte*, I, 2, PL 34, 1231). SZÉKELY J., *Az Újszövetség teológiája*, Bp., 2003, 87–88 (N. WALTER, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus*, StEv 4 [1968] 446–258 nyomán) új útparancsolatról beszél. J. GNILKA útmutatást („Weisung”) említ, olyan követelményeket, amelyek az Istennel és emberrel szemben tanúsítandó magatartást szabályozzák, de elveti Walter nézetét (*Bearbeitung*, 256k), miszerint e mondásokat a két mózesi tábla párhuzamaként lehet értelmezni (*Das Matthäus-evangelium* I, HTK I/1, Herder, Freiburg / Basel / Wien, 1986, 129–130).

² J. A. FITZMYER, *The Letter to the Galatians*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary* [NJB], Englewood Cliffs, NJ, 1990, 780–790 (a szeretet törvénye, 789). Hasonlóképpen VARGA Zs. J. a szeretet törvényéről beszél (*A Galátákhoz írt levél*, Bp., 1998, 121).

³ A Gal 6,2-vel kapcsolatos álláspontok áttekintéséről és a „Krisztus törvénye” fennebb említett értelmezéséről I. Michael WINGER, *The Law of Christ*, in NTS 2000 (46) 537–546.

E megfontolások miatt a kérdés marad: milyen értelemben lehet Jézust törvényhozónak tekinteni?

Krisztus törvényhozói szerepét, illetve az új Mózes témát kiemelkedő módon a Máté-evangéliummal, ezen belül a hegyi beszéddel szokás összefüggésbe hozni, a következőkben azt vizsgálom, hogy a hegyi beszéd bevezetőjét képező boldogmondások milyen redakciós folyamaton mennek át, amíg elérik a Máténál található formát, és legfőképpen, milyen teológiai átalakulást tükröznek ezek a változások. Továbbá azt vizsgálom, hogy milyen hatástörténete van a kánoni boldogmondásoknak az apokrif irodalomban.

Noha az antitezisek jobban használhatók a törvényhozói szerep elemzésére, a téma-választást az a megfontolás is indokolja, hogy a boldogmondásoknak a hegyi / mezei beszéd elejére helyezése nem véletlen, hanem tudatosan meghatározza a bevezetett egység mondanivalóját. Ezt a szemléletet tükrözi már az antik szerző, Polybiosz megfigyelése: „amikor a régiek azt mondták, hogy a kezdet (ἡ ἀρχή) az egésznek a fele, ezzel azt fejezték ki, hogy minden dologban nagy gondot kell fordítani a jó kezdetre. [...] Bizonyosan állítható, hogy a kezdet nemcsak az egésznek a fele, hanem a végig kihat [...] Hogyan lehetne ez eseményeket helyesen összefoglalni, ha nem utalnánk a kezdetükre, és nem értenénk meg, hogy mikortól kezdve, hogyan és miért alakult ki az adott helyzet? Ezért azt kell gondolnunk, hogy a kezdetek hatása nemcsak félútig terjed, hanem egészen a végig, és mind a történet íróinak, mind az olvasóinak a legnagyobb figyelmet kell szentelniük ezeknek [a kezdeteknek].”⁴ Amennyiben a síksági, illetve hegyi beszédben a boldogmondások töltik be az *arkhé* szerepét, úgy mondanivalójuk már az evangélisták szerint kulcsot ad az egész beszéd értelmezéséhez.

Az elemzés első része lényegében a hagyománytörténet, illetve redakciótörténet keretében tartozik, és mint ilyennek kiterjedt irodalma van. Azonban a logionok nyomán követett átalakulása egyszersmind egy újraértelmezési folyamatot tükröz, ezért használom a hatástörténet kifejezést, tekintettel arra, hogy a boldogmondások *relecture*-je egyben egy Jézus-*relecture*-t eredményez.

1. Jézus – a törvényadó (?)

A boldogmondások Máténál, a hegyi beszéd bevezetőjeként egy olyan egységet indítanak, amelyben számos utalást találunk Krisztus törvényhozói szerepére. Az analógiát már maga a helyszín megteremti (a hegy), valamint a beszédet bevezető kijelentések ünnepevényessége. Ezzel együtt U. Luznak igaza van abban, hogy a hegyen mondott beszéd

⁴ POLYBIOS (*The histories* V, 32, 1.5, ang. kiadás, ford.: W. R. PATON, *Loeb Classical Library* III, 1927) e megfigyelésére D. MOESSNER hívta fel a figyelmet, *And He was known in the Breaking of the Bread* (Luke 24,30) c. előadásában, Romániai Biblikusok Egyesülete, Szeben, 2006.06.09.

Mt-nál még nem jelent teljes, programszerű azonosítást Mózesrel, hanem inkább annak a hangsúlyozását, hogy Isten Jézus által újból szól Izraelhez.⁵

A Sínai-analógiát mindenképpen támogatja, hogy Jézus kijelenti a törvény maradandó érvényét (5,17–19).⁶

Ezt a kijelentést követik a jól ismert antitézisek, amelyekben Jézus sajátos tekintéllyel mélyebb értelmet ad a mózesi törvénynek. Így Jézus már a törvényszegésre vezető belső indítékot, illetve a törvény kevésbé súlyos megszegését is elítélendőnek tekinti (21–26: a harag a gyilkossággal szemben; 27–30: más feleségének megkínványa, amit már a Kiv 20,17 és MTörv 5,21 is tilt, a házasságtöréssel szemben). Sőt mi több, Jézus nemcsak a kevésbé jelentős törvényszegést ítéli el, hanem olyan gyakorlatokat is kifogásol, amelyeket a mózesi törvény megenged vagy egyenesen előír. Így a 31–32. vv a feleség elbocsátását tiltja, a mátéi záradék dacára, noha a MTörv 24,1 megengedi, azzal együtt, hogy a férjet válólévlé adására kötelezi. Hasonló kérdéskört vet fel a Mk 10,6–9II,3–6, ahol Jézus a válást szabályozó törvénnyel szemben foglal állást. Jézus itt is kritikus álláspontot képvisel a tételes törvénnyel kapcsolatban, és a Teremtő szándékára hivatkozva (a Ter 1,27 és 2,24-et összeötvöző idézetben) olyan magatartásformát vár el, amely messze meghaladja a törvényes követelmények kereteit.⁷ Továbbá, noha a MTörv 6,13⁸ és 10,20 egyenesen előírja a JHWH nevére való esküt (vö. Iz 45,23), Jézus nemcsak az esküszegést tiltja – akárcsak a Lev 19,12 a hamis esküt vagy a Lev 5,4 a meggondolatlan esküt –,

⁵ A hegy jelentéséről/jelentőségéről és a Sínai-szimbolikáról, ill. a Mózes-analógiáról l. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, EKK I/1, Benzinger/Neukirchner, Düsseldorf / Zürich / Neukirchen-Vluyn, 2002, 259, 266–267. Luz megállapítását látszik megerősíteni a hegy többrétű szimbolizmusa: az ima (14,23), a gyógyítás (15,29), a kinyilatkoztatás (17,1; 28,16), a tanítás (24,3) helye, valamint a Sínai-történetből való eltérés (a tanítványok is felmennek a hegyre). A hegy sokrétű szimbolikájáról az ŐSZ és az ŰSZ-ben (Mt-nál a kísértés, táplálás, színeváltozás, az olajfák-hegyi eszkatologikus beszéd, a küldetés helye), l. T. L. DONALDSON, *Jesus on the Mountain. A Study in Matthean Theology*, JSNTSup8, JSOTPress, Sheffield, 1985. A szerző ki-vált a Sion-szimbolikát emeli ki az általános Sínai-asszociációval szemben, és a hegyi beszéd esetében joggal kérdőjelezi meg a törvényadás-paradigma kizárólagosságát (111–118); vö. D. C. ALLISON JR, *The New Moses. A Matthean Typology*, Edinburgh, 1993, 172–180 (a mózesi és a Sínai-tipológia hangsúlyozása); 182–190 (Jézus és a Tóra, Jézus, mint a messiási Tóra kihirdetője). Vö. W. L. LIEFELD, *öpoç*, NIDNTT III, 1009–1014.

⁶ Mt törvényértelmezéséről l. A. SAND, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*, Fr. Pustet, Regensburg, 1974, 32–124; LUZ, *The Fulfillment of the Law in Matthew*, in: LUZ, *Studies in Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 2005, 185–218; ném. *Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus (Mt 5,17–20)*, ZThK 75 (1978) 398–435; GNILKA I/1, 140–149, 199–200. Noha Luz következtetéseivel lényegileg egyetértek, nem gondolom, hogy Jézus törvényértelmezésének zsidóellenes irányultságáról lehet beszélni, vagy arról, hogy a hegyi beszéd a keresztény közösség és az ortodox zsinagóga közötti szakadék kifejezője lenne (H. Windisch) – l. LUZ, i.m. 214, vö. 119. jegyz. Úgy vélem, hogy Jézus törvénnyel kapcsolatos álláspontja sokkal inkább a profétáié, aki az üres legalizmussal szemben az erkölcsi magatartás belső indítékára helyezi a hangsúlyt. Jézus és a törvény viszonyáról l. még C. BAUMAN, *The Sermon on the Mount. The modern Quest for its Meaning*, Mercer, Macon GA, 1985, 383–396.

⁷ Miközben már maga a mózesi törvény is némileg korlátozza a férfi azon jogát, hogy feleségét elbocsássa, addig a jézusi álláspont bizonyos szempontból védi a nőt, aki kiszolgáltatott helyzetbe kerülne, annymiből elbocsátják. Érdekes továbbá, miként módosítja Mt, ill. Mk a jézusi követelményt. Mt valószínűleg éppen a MTörv 24,2–4-re való tekintettel vezeti be a *παρεκτός λόγου πορνείας* (5,32, vö. *μη ἐπὶ πορνείᾳ*, 19,9) záradékot. L. LUZ, I/1, 357–365. Mk viszont a címzett közösség gyakorlata miatt terjeszti ki a válás tilalmát a nőre is.

⁸ A MTörv 6,13, kontextusa miatt, valószínű arra céloz, hogy az igaz Isten, és nem a bálványok nevére kell esküdni.

hanem magát az eskü gyakorlatát kifogásolja (33–37. vv).⁹ A 38–42. vv szerint a méltányos igazságszolgáltatás helyett Jézus az erőszak elviselését, sőt a kényszerítés által kihasználó önkéntes túlteljesítést kéri tanítványaitól, noha a Kiv 21,23–25 az igazságszolgáltatás keretében szabályozza (de ugyanakkor a tett súlyosságának megfelelően korlátozza) a megtorlást.¹⁰ A 43–47. vv a méltányosságon alapuló szeretet (Lev 19,18) és gyűlölet¹¹ helyett az egyik legnehezebb követelményt fogalmazza meg, nevezetesen az ellenség szeretetét.

A hegyi beszéd esetében mind a helyszín, mind a törvényértelmezésre történő kifejezett utalások megerősítik azt a megállapítást, hogy legalább bizonyos szinten Mt párhuzamot von Jézus és Mózes között, miközben Jézus törvényhez való viszonyát mutatja be.

Azonban már ezen előzetes megfontolásokból is megállapítható, hogy Jézus törvényre vonatkozó megnyilatkozásaiban a hangsúly nem a külső normák kihirdetésén, megerősítésén (vagy felfüggesztésén) van, hanem az emberi döntések indítékainak kiemelésén, a törvény szellemének megfelelő magatartás támogatásán, a legalizmus vagy adott esetben akár a törvény egyes előírásainak kritikáján.

Kérdés tehát, hogy Jézus állásfoglalása a törvénnyel kapcsolatban a törvényhozóra jellemző, vagy megenged más lehetséges interpretációt is?

2. Kitekintés. Mózes, a próféta

A Pentateuchus kétségtelenül úgy beszél Mózesről, mint arról a reprezentatív személyről, aki által JHWH törvényt ad népének. Mózes a kiválasztott (Kiv 19,3–9.19, vö. 24,2.15–18; 33,19), aki, legalább is a tradíció egyik rétege szerint, kinyilatkoztatásban kap-

⁹ Ez esetleg összefügghet Óz 4,15-tel, amely a bálványimádók esküjét tiltja. A CD XV,1 szerint nem szabad Isten nevére esküdni, sem az álefre és dáletre, hanem egyedül csak a szövetség átká alatt (FRÖLICH I., *A qumráni szövegek magyarul*, 2000, Piliscsaba-Bp., 59).

¹⁰ Yung Suk KIM a Kiv 21,22–25-öt a délnyugat-ázsiai (asszír, babiloni) törvénykezés keretében, antropológiai perspektívából vizsgálja, és arra a következtetésre jut, hogy a *lex talionis* nem működhetett ténylegesen, kivált a családi-vidéki társadalmi struktúrákban, a munkaerő jelentősége miatt, hanem sokkal inkább az élet értékét nyomatékosító-védő szabályozásként kellene érteni. L. *Lex Talionis in Exod 21:22–25: Its Origin and Context*, in *The Journal of Hebrew Scriptures* 6 (2006), <http://www.jhsonline.org> (31.07.06). Megállapításai-
ban minden bizonnyal van némi igazság, még akkor is, ha érvelése nem mindig meggyőző.

¹¹ Az ellenség gyűlöletének kifejezett előírása nem szerepel az Ószövetségben, csak a felebarát gyűlöletének tilalma, Lev 19,17. Több szöveg szól a kánaáni népekkel való keveredés, szövetségkötés, házasságkötés és legfőképpen a vallási közösség tilalmáról, amely együtt jár azzal a kijelentéssel, hogy maga JHWH kiírja, vagy az ő parancsára a bevonuló népnek ki kell irtania az idegen népeket: Kiv 23,23–24.27–33; 34,11–16; MTörv 7,1–50, 20,12–18, vö. 9,1–5; 31,3–5; Józs 6,21; 8,22–27. Különösen a dtv szövegek a vallási szinkretizmus veszélyét és a dtv reform törekvéseit tükrözik. A zsolttárakban nem ritka, hogy a szerző kifejezi gyűlöletét a gonoszok iránt: 26,5, és még inkább JHWH ellenségeivel szemben: 139,21–22; vö. 104,35. Ennek dacára tény, hogy nem létezik tételes törvény az ellenség gyűlöletére. Ezzel szemben a bölcsességi irodalom az ellenséggel szembeni jóakarat tanúsítását ajánlja: Péld 25, 21–22, vö. 24,17. A szeretet-gyűlölet fogalom pár jelen van azonban a qumráni irodalomban („hogy szeressék mindazt, amit Ő választott, és gyűlöljék mindazt, amit Ő elvetett”, 1QS I,3–4; „hogy szeressék a Fény minden fiát [...] és gyűlöljék a Sötétség minden fiát”, 1QS I,10–11, FRÖLICH, 141).

ja meg a törvényt (Kiv 24,12, 34,1–2.4.27–28),¹² azt egy ünnepélyes aktus keretében közli a néppel (24,3–4.7a; 34,32; MTörv 5,1–2), a kihirdetést követően pedig a nép a törvény betartására kötelezi magát (Kiv 24,3.7b). E szerep-meghatározás a Pentateuchuson kívül nemcsak a dtr történeti műben¹³ és a tőle irodalmilag függő krónikás műben található meg, hanem Dán-ben (9,11.13), valamint a deuterokanonikus bölcsességi irodalomban (Sir 24,23; 45,5) és a deuterokanonikus történeti (2Makk 7,30) és tanító (Tób 1,8; 6,13; 7,11) írásokban is.

Azonban a Jézus és Mózes közötti párhuzam azért sem utal egyértelműen és kizárólagosan Jézus törvényhozói minőségére, mivel már az Ószövetségben Mózes azonosságának több dimenziója van. Így, más szerepkörök mellett (karizmatikus vezető, pap, közbenjáró, az isteni ígéretek közlője) egyes hagyományokban jelen vannak Mózes küldetésének prófétai vonásai is. Ez nemcsak a bibliai hagyományra érvényes, hanem az extra-biblikus forrásokra is. A zsidóság számára tehát Mózes nemcsak a törvényhozó, hanem maga a próféta.¹⁴

A Kiv 3-ban leírt meghívástörténet a prófétai meghívás jellegzetes elemeit tartalmazza: a kiválasztott személy megszólítása egy teofánia keretében, egy megbízás adása, a próféta ellenvetése fogyatékoságára hivatkozva, az isteni segítség és a megerősítés ígérete, végül a feladat felvállalása. Így például Mózes és Jeremiás meghívása között számos formai és tartalmi hasonlóság mutatható ki.¹⁵

A dtr hagyomány egyértelműen prófétának tekinti Mózes (MTörv 18,18).

Jer 15,1 együtt említi Mózes és Sámuel, mint a nép kiemelkedő közbenjáróit. Sámuel prófétai szerepét az 1Sám 3,19–20; 9,9.18–19(20) tanúsítja.¹⁶ Ebben a társításban a közbenjáró szerep nem szól Mózes prófétai minősége ellen, ugyanis a könyv szerint Jeremiás maga, prófétaként, egyben a nép közbenjárója is (7,16).

Miközben számos újszövetségi tradíció Mózes törvényhozó szerepét emeli ki,¹⁷ alakjának prófétai vonásairól az Újszövetség is szól. Így Mózes Illéssel együtt jelenik meg a színeváltozáskor (Mk 9,4; Mt 17,3; Lk 9,31), ahol leginkább a Lk-féle változat mutatja be Mózes prófétai minőségben: „ἐλεγον την ἔσοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ.” Mózes ebben az összefüggésben természetesen értelmezhető a Tóra kép-

¹² Nem kívánok kitérni a Kiv 19–20, 24, 34-ben ötvöződő különféle tradíciók elemzésére.

¹³ 1Kir 2,3; 8,9; 2Kir 14,6; 18,6.12; 21,6; 23,5.

¹⁴ PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Moysis* (SC 22, ed. R. Arnaldez et al.), II, 3,6 (Mózes egyszerre király, törvényhozó, főpap és próféta), II, 187–191 (Mózes a legkiválóbb próféta: vannak magától Isten kezdeményezéséből adott orákulumai, olyanok, amelyeket kérésre kapott, és olyanok, amelyek tőle magától származnak, mivel Isten leszállt belé és így önmagán kívül került (ἐπιθεῖσθαι καὶ ἐξ αὐτοῦ καταρχεῖν), II, 188–191), 192–200.

¹⁵ Mózes prófétai identitásáról és a Mózes-Jeremiás párhuzamról I. ALLISON, *The New Moses* 53–62. Mózes és Jeremiás meghívásának hasonlóságáról l. még E. W. NICHOLSON, *Jeremiah 1–25*, Cambridge, 1973, 23–26; L. BOADT, *Jeremiah 1–25*, Wilmington, Delaware, 1982, 10–13; J. F. CRAGHAN, *Exodus*, in: W. R. FARMER, S. MCEVENUE, A. J. LEVORATTI, D. L. DUNGAN, J. PATHRAPANKAL, E. EYNIKEL (eds.), *The International Bible Commentary* (IBC), Bangalore, 2004, 448–497 (465).

¹⁶ Ebből a szempontból másodlagos az a kérdés, hogy az 1Sám 9 által feldolgozott ősi hagyományban a látó valószínű még nem Sámuel, tekintettel arra, hogy a szöveg jelenlegi formája a látót egyértelműen Sámuellel azonosítja. A kérdésről l. A. F. CAMPBELL (– J. W. FLANAGHAN), *1–2 Samuel*, in NJBC, 145–159 (148).

¹⁷ Pl. Lk 2,22; 24,44; Jn 1,17; 7,22–23; ApCsel 13,38; 15,1; 28,23; implicit módon a Róm 3–4; 5,14; 1Kor 9,9; Zsid 9,19; 10,28.

viselőjeként is (különösen a Lk 24,44 alapján). Viszont a jelen kontextus, nevezetesen Jézus szenvedésének előrejelzése, akárcsak a Lk 24,27-ben (ἀπὸ Μωϋσεως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν) mindkét szereplő prófétai funkcióját tárja fel. Ez még akkor is igaz, ha az evangélista szándékában Mózes a Tórát képviseli, mert így Mózes és Illés együtt az egész héber írást jelenítik meg (vö. 24,44), amely megjövendőli, előrejelzi Jézus sorsát.¹⁸ (Itt érdemes lenne reflektálni arra, hogy miként módosul az Újszövetségben a prófétai funkció megközelítése, miként válik a próféta kora eseményeinek értelmezőjéből a jövőben bekövetkezők megjövendőlőjévé, azonban ez egy külön tanulmány tárgya lenne.)

Mózes prófétai karaktere egyértelmű az ApCsel 3,22-ben (21–26), amely kifejezetten idézi a MTörv 18,18-at, és azt Jézusra alkalmazza, egy deuteronomisztikus toposz, nevezetesen az elutasított próféta témája keretében. Hasonló Mózes-interpretáció olvasható az ApCsel 7,37-ben.

Hasonlóképpen egy másik újszövetségi hagyomány, a Jn 5,45–46 nem Mózes, a törvényhozót, hanem a Jézust előre meghirdető prófétát idézi fel (εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν.)

E megfontolások miatt, a Jézus-Mózes párhuzamból nem következik kötelező módon, hogy Jézus kizárólag törvényhozóként értelmezhető.

3. Törvényhozó vagy próféta?

A címben felvetett kérdés megválaszolásához reflektálni kellene továbbá a törvényhozó és a próféta funkciója közötti különbségre.

A törvényhozó (általában) Isten nevében, az ő tekintélyére hivatkozva kijelenti azokat a normákat, amelyek az erkölcsi és kultikus cselekedeteket, a közösség életét, az egyén viselkedését szabályozzák. A törvényhozói szerepkör annyira evidens Mózes esetében, annyira jellemző rá, hogy a Pentateuchus-redakció Mózes személyéhez kapcsol számátalan olyan törvényt és rituális előírást, amely az ő koránál egyértelműen jóval későbbi.

A próféta viszont az Isten által meghívott személy, akinek nem az a szerepe, hogy törvényeket és előírásokat közöljön, hanem arra kap megbízást, hogy kora eseményeit az isteni szó fényében értelmezze. A próféta is állást foglalhat a törvénnyel, az erkölcsi kérdésekkel, vagy akár a rituális előírásokkal kapcsolatban, ő is Isten akaratát közvetíti,

¹⁸ A kérdésről l. SCHÜRMANN, *Das Lukas-evangelium I. 1,1–9,50*, HTK III/1, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1969, 559–560; BOVON, *Das Evangelium nach Lukas. Lk 1,1–9,50*, EKK III/1, Benzinger/Neukirchner, Düsseldorf–Zürich–Neukirchen–Vluyn, 1989, 496, aki Mózesben inkább a Törvény megtestesítőjét látja. L. még GNILKA, aki szerint nem elégséges Mózesben és Illésben a törvény és a próféták megtestesítőit látni, és úgy véli, hogy a MTörv 18,15 utal a prófétai funkcióra, ezért Mózesben Jézus előképét látja (*Márk*, 463–467). A Mózes–Illés párhuzamról l. ALLISON, 39–45. A Mózes–Jézus asszociációt a Lk-ban és az ApCsel-ben, de a közös szinoptikus hagyományban is mindkettőjük prófétai minőségével kapcsolja össze (a MTörv 18,18 fényében) már Félix GILS, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Orientalia et biblica Iovaniensia II), Louvain, 1957, 28–47. Újabban a Mózes–Jézus párhuzamban mindkettőjük prófétai minőségét emeli ki S. MCKNIGHT, *Jesus and Prophetic Actions*, in *Bulletin for Biblical Research* vol. 10.2 (2000) 197–232.

akárcsak a törvény kihirdetője. Ezzel együtt azonban a próféta szerepe nem a törvényadás. Ő az, aki rámutat arra, hogy a kortárs közösség élete, a közösségért felelősök vagy az egyes személyek döntése nem áll összhangban Isten törvényével. A próféta feltárja a közösség életét érintő politikai-társadalmi események rugóit és vallási jelentését. A próféta egyik legsajátosabb szerepe éppen a kritikai funkció.¹⁹

A próféta továbbá az a személy, aki a válság közepette megvilágítja annak okait, illetve ébren tartja a reményt. Ő sürgeti a bizalmat abban az Istenben, aki a legmélyebb tragédia esetén is képes segíteni, aki jóra fordítja a szenvedéssel teli sorsot. Anélkül, hogy a szó modern értelmében társadalmi reformer lenne, a próféta mutat rá arra, hogy a szenvedés, az elnyomás nem felel meg Isten akaratának. Ő szólal fel a kitaszítottak védelmében és ítéli el azokat a vallásos megnyilvánulásokat, amelyeket nem kísér az erkölcsi integritás és a társadalmi érzékenység. A próféta hirdeti meg Isten uralmának eljövételét, amely nem más, mint Isten békét és igazságosságot teremtő jelenléte, az embert orvost, sorsát jóra fordító közelsége.

A próféta, az Újszövetség beteljesedés-formulái által sugallt elképzelés ellenére, csak annyiban vetíti előre a jövőt, amennyiben a jelen események és döntések megítéléséből, kiértékeléséből levezeti a jövő történések potenciális irányvonalait.

4. Néhány előzetes megfontolás a boldogmondások műfajával kapcsolatban

Közismert, hogy a kanonizált boldogmondás-sorozat két változatban olvasható, a Máté-féle hegyi beszédben, illetve a Lukácsnál szereplő síksági beszédben. A hegyi beszéd, műfaját tekintve a maga nemében egyedülálló. Gyakran tekintik epitomének vagy programbeszédnek.²⁰ Betz és Gnilka pontosan érzékeli a beszéd eszkatologikus orientációját, amely nemcsak a boldogmondásokban, hanem a Miatyánk Isten Országá eljövételére irányuló kérésében is megmutatkozik.²¹ Kétségtelen azonban, hogy Máténál a be-

¹⁹ A próféta funkciójáról, személyes részvételéről az üzenet megfogalmazásában és közlésében I. P. RICOEUR, *Sentinelle de l'imminence*, in: A. LACOCQUE, P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Seuil, Paris, 1998, 223–245; vö. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Seuil, Paris, 1976, 77–78.

²⁰ A beszédet Ágoston nevezi szermónak, illetve hegyi beszédnek, amely a keresztyén életre vonatkozó valamennyi parancsot összefoglalja (AUGUSTINUS, *De Sermone Domini in monte*, PL 34, 1229–1306, vö. *De consensu evangelistarum* II, cap. XVII, 35, PL 34, 1094; cap. XIX, 43–47, PL 34, 1098–1100). Az evangéliumok közötti összhang bizonyítására törekedve Ágoston egybeveti a Mt-féle hegyi beszédet a Lk-féle síksági beszéddel, és azt igyekszik bizonyítani, hogy két külön epizódról van szó, és úgy véli, hogy a Mk 1,39–40-nel kezdődő elbeszélés a Mt 8,1–2 párhuzama (Mt-Mk összhang), ill. a tanítványok Lk 5,12–16-ban leírt kiválasztása a hegyen a Mt 5-ben leírt hegyi beszéddel függ össze (Mt-Lk konszenszus). A műfaj kérdéséről I. H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, Fortress, Minneapolis, 1995, 70–80; J. GNILKA, *Matthäus I/1*, 116–117; LUZ, *Matthäus I/1*, 255–256 (hegyi beszéd), 272–273 (boldogmondások). Luz szerint a hegyi beszéd nehezen sorolható az epitomé műfajhoz, amint azt Betz javasolja (*Sermon*, 75–80), ugyanis nem tekinthető Jézus igehirdetése vagy egy előzetes írásos mű kivonatának, illetve összefoglalásának. H. KLEIN a mezsei beszédet a keresztyén közösség tagjai magatartását szabályozó összefoglalásnak tekinti, amely mögött egy őskeresztyén katekézis állhatott (*Das Lukas-evangelium*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 2006, 242).

²¹ BETZ, 60; GNILKA, *Matthäus I/1*, 112–113.

széd másik döntő motívuma az Isten Országa igazságossága;²² a Máté-féle beszéd tehát erőteljesen etikai jellegű.

Ezen belül a boldogmondások bizonyos mértékig a zsoltárokból és a bölcsességi irodalomban szereplő makarizmoszokkal állnak kapcsolatban.²³ A zsoltárok és a bölcsességi irodalom boldogmondásainak nagy része erőteljesen moralizáló: az az ember boldog, aki tartózkodik a helytelen magatartástól és Isten törvényét követi, aki féli az Urat, aki elnyerte Isten bocsánatát, az ő jóságában bízunk, Isten házában lakunk (LXX: Zsolt 1,1; 31,2; 33,9; 39,5; 64,5; 111,1; Sir 14,1–2; vö. 4Makk 7,22: a jámbor, aki az erény és lelki erő által a szenvedélyeken uralkodik). Más alkalommal az Írás az Isten-nel közösségben levő nép boldogságát hirdeti (LXX Zsolt 88,16; 143,15). Van olyan eset is, amikor a szerző azt nevezi boldognak, aki könyörül a szegényen (LXX Zsolt 40,2), vagy a gazdagot, akiben nincs álnokság, és nem hajt az aranyra (LXX Sir 31,8).

A bölcsességi irodalom boldogmondásai a klasszikus helyes magatartás-jutalom sémára épülnek, vagy legalábbis a cselekedet-következmény összefüggést tételezi fel. Az a boldog, aki megszerzi a bölcsességet, és ahhoz igazítja útját: aki ezt cselekszi, az elnyeri helyes magatartása jutalmát; az etikai vonatkozás mellett megjelenik a jutalmazás gondolata (Péld 3,13–17; 8,34–35; Sir 14,20skk, 25,9–11).

Az Ószövetség tehát azokat nevezi boldognak, akik jámborságuk, valamely erényük, helyes magatartásuk miatt kedvesek Isten előtt, és adott esetben emiatt jutalomban részesülnek. Ez azonban az evangéliumban olvasható boldogmondásokról aligha mondható el. Szembetűnő, hogy a megszólítottak, kivált a Q/Lk-féle változatban, állapotukra való tekintettel semmiképpen nem nevezhetők boldognak. Sőt azt sem lehet mondani, hogy a Q első három boldogmondásának címzettjei helyes magatartásuk miatt érdemelnének jutalmat.²⁴

E megfigyelés alapján azt a következtetést lehet levonni, hogy noha *formailag* a jézusi logionok a makarizmosz műfajhoz sorolhatók, *tartalmilag* lényegesen eltérnek a bölcsesség-irodalmi boldogmondásoktól. A Jézus által megszólítottak éppen állapotukra való tekintettel nem boldogok, de nem is tesznek olyat, ami miatt a kiérdemelt jutalomhoz kapcsolódó boldogságban részesülnének. A későbbiekben visszatérek arra a kérdésre, hogy tartalmilag mely műfajhoz állnak sokkal közelebb a jézusi logionok.

²² GNILKA, *Matthäus* I/1, 113; LUZ, *Matthäus*, I/1, 259–260; vö. G. STRECKER, *Die Makarismen der Bergpredigt*, in NTS 17 (1970–1971) 255–275, különösen 259, 262–268, 272–273.

²³ A makarizmosz nem egy jellegzetesen bibliai műfaj, hanem előzményei megtalálhatók az ókori egyiptomi és görög irodalomban. L. J. DUPONT, «*Beatitudes*» égyptiennes, Bib 47 (1966), 185–222: a sírfeliratok boldogmondásai, Amenemope bölcsmondásai, templomfeliratok, pl. Hórusz vagy Hatsepszut templomában. Dupont rámutat az egyiptomi és az ószövetségi boldogmondások tematikus hasonlóságára: boldogok, akik az istenség tetszését keresik, az ő útját követik, templomában szolgálhatnak. Noha az első evangéliumi makarizmosznak nincs egyiptomi párhuzama, annyiban létezik bizonyos gondolatrokonság, amennyiben a szegények itt is Isten gondoskodásának alanyai. L. még BETZ, 92–104; BOVON, *Lukas*, III/1, 296.

²⁴ LUZ, *Matthäus*, I/1, 272–273.

5. A boldogmondások forrása és áthagyományozása

A Lk és Mt közötti részleges, mégis döntő megegyezés (Lk 6,20b–21 ≈ Mt 5,3–4.6) alapja nyilván a közös forrás, aminek legvalószínűbb magyarázata a Q 6,20b-f (22–23). Az alábbiakban a Q kritikai kiadását követem:²⁵

Μακάριοι οἱ πτωχοί,
ὅτι [[ὑμετέρᾳ]] ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.
μακάριοι οἱ πεινῶντες,
ὅτι χορτασθήσονται [[εσθῆ]].
μακάριοι οἱ α[[πενθ]]ο[[ῦ]]ντες,
ὅτι α[[παρὰ κλεθῆσθῆ]].

μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ [[διώξ]]ωσιν καὶ [[εἰπ]]ωσιν
[[πάν]] πονηρὸν [[καθ’]] ὑμῶν
ἐνεκεν [τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου]
χαίρετε καὶ [[ἀγαλλιᾶσθε]],
ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ.
οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.

Az eredeti logionok mibenlétét rendkívül nehéz megállapítani. Lényegében egyetértés van a tekintetben, hogy az autentikus jézusi mondások a szegényeket, az éhezőket és a sírókat (vagy gyászolókat) nevezik boldognak, továbbá többé-kevésbé abban, hogy a Q/Lk által javasolt sorrend az eredeti.²⁶ Hasonlóképpen a legtöbb szerző a Q/Lk-féle negyedik (a Mt-i nyolcadik), az üldözöttekről szóló makarizmosz *Sitz im Leben*-jét az egyház életében látja.

²⁵ J. M. ROBINSON, P. HOFFMANN, J. S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Fortress, Minneapolis, Peeters, Leuven, 2000, 46–53 (a dupla szögletes zárójel azt mutatja, hogy a szerkesztők a Lukács-féle olvasatnak tulajdonítanak nagyobb valószínűséget, de a kérdése nem tekintik teljes bizonyossággal eldönthetőnek). Vö. S. SCHULZ, *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferung*, Zürich, 1972 (a szerző nem sorolja ide a negyedik boldogmondást); H. T. FLEDDERMANN egy eltérő rekonstrukciót javasol, a harmadik személyt választva, illetve a μισήσωσιν-t választva a διώξωσιν helyett; I Q: *A Reconstruction and Commentary* (Biblical Tools and Studies 1), Leuven / Paris / Dudley, MA, 2005, 276–281. Magyarul P. GÁBOR Mózes, *Minden Jézusról. Evangélium exegézisének*, Kairosz, Győr, 2002, 16–36 (18). Gábor, Schulzhoz hasonlóan, a Q-t Lk Mt-val megegyező szövegével azonosítja. A kérdésről l. még BOVON, *Lukas*, I/1, 295; GNILKA, *Matthäus*, I/1, 111, 117–118, LUZ, *Matthäus*, I/1, 256–259, 270.

²⁶ BOVON, *Lukas*, I/1, 295; GNILKA, *Matthäus*, I/1, 117, LUZ, *Matthäus*, I/1, 271. Ezzel szemben KLEIN úgy véli, hogy Lk változtatta meg a Mt által megőrzött eredeti sorrendet (*Lukas*, 245).

Ami a boldogmondások formáját illeti, valószínűbbnek tartom a Lk-nál szereplő második személyű megszólítást, noha a kérdést nagyon nehéz eldönteni.²⁷ Mindenképpen a 2. személy a *lectio difficilior*.

Amennyiben a Lk által a Q-ból kevés változtatással átvett első három makarizmosz áll a legközelebb a jézusi mondásokhoz, úgy néhány észrevételt lehet megfogalmazni.

A Q/Lk szerint Jézus a konkrét emberi ínséget megtapasztalókhoz szól, azokhoz, akik mind társadalmi vonatkozásban, mind személyes életükben, alapvető igényeikben hiányt szenvednek, a társadalom perifériájára szorultakhoz.

Az első boldogmondás a szó szoros értelmében szegényekhez szól, azokhoz a nincstelenekhez (πτωχοί), akiknek meggörnyedve akár koldulniuk is kell, hogy fenntartsák magukat.²⁸ A LXX-ban a πτωχοί legtöbbször az ענין fordítása, tehát olyan elnyomott, megalázott kategóriát jelöl, akinek nincs más menedéke Istenen kívül, és aki az ő gondoskodásának kiemelt alanya. A szegények betöltése, nyomorúságuk öröme változtatása az isteni beavatkozás jele kivált a fogság utáni prófétai irodalomban.²⁹ A legjelentősebb ebben az összefüggésben Iz 61,1–2, amelyet Lk 4,18–19 tételesen is Jézusra vonatkoztat, és amely a jézusi boldogmondások alap gondolatát megfogalmazza.³⁰

²⁷ Így GNILKA, *Matthäus* I/1, 118; LUZ, I/1, 270 (a 2. személy a nehezebb olvasat); már STRECKER, NTS 17, 256–257 (l. a nála szereplő hivatkozásokat a harmadik és második személyben megfogalmazott profán és biblikus makarizmoszokra, 1. lábjegyzet), H. KLEIN, 244; SZÉKELY, 87. A boldogmondás-műfaj jellegzetes formája (3. személy) és a μακάριοι οἱ πτωχοί meghatározatlansága miatt BOVON a 3. személyt tekinti eredetinek (III/1, 297). SCHÜRMANN lehetségesnek tartja, hogy Mt alakítja a műfaji jellegzetességnek megfelelően 3. személyűvé a mondásokat, de azt is figyelembe veszi, hogy az Iz 61,1–3-mal való rokonság a 3. személy eredetisége mellett szól; ez utóbbi érv jelentősebb az elsőnél, de az is elképzelhető, hogy éppen Mt igazítja a boldogmondások formáját az Iz 61,1–3-hoz (*Das Lukas-evangelium* I, 329–330). J. P. MEIER (*Jesus, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* II., Mentor, Message and Miracles, NY, 1994, fr. ford. *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire* II. *La parole et les gestes*, Paris, 2005, 270–271, 918–919) úgy véli, hogy a Lk-féle első három boldogmondás első fele sem tekinthető igazán 2. személyűnek, ezért a 2. személy a lukácsi redakció eredménye. (Igaz lehet annyiban, hogy hiányzik az $\epsilon\sigma\tau\epsilon$, de a létige használata nem szükségszerű, ezen kívül Klein helyesen mutat rá arra, hogy a szemita nyelvhasználat a vokativuszt a névelőtől kísért nominativussal képezi (KLEIN, 244). A vélemények sokaságának áttekintését hozza Th. HIEKE, *Q 6:20–21. The Beatitudes of the Poor, Hungry and Mourning* (ROBINSON, HOFFMANN, KLOPPENBORG VERBIN [eds.], *Documenta Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted and Evaluated*), Peeters, Leuven-Sterling, 2001, 141–199. A Q kritikai kiadásában (ROBINSON, HOFFMANN, KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, 46–49) a szerkesztők a második személyt részesítik előnyben.

²⁸ J. DUPONT, *Les béatitudes* II, Paris, 1969, 20–34; J. David PLEINS, *Poor, Poverty (OT)* és H. H. ESSER, πτωχοί, NIDNTT, II, 821–828; VARGA Zs., πτωχοί, *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Bp., 1996, 842–843, GNILKA, I/1, 119–120, BOVON, EKK III/I, 299, SCHÜRMANN, HTK III/I, 327, aki úgy látja, hogy Lk a tanítványokról szól, a keresztény közösség tagjairól, akik inkább a szegények köréből kerültek ki, akárcsak Jézus igehirdetése idején. Vö. LUZ, I/1, 277–279. BOVON arra hívja fel a figyelmet, hogy az ApCsel-ben Lk új perspektívát hoz azzal, hogy a szegények helyzetét megváltoztató osztozásra helyezi a hangsúlyt (I/1, 299). Viszont amennyiben az ApCsel szemlélete szerint az egyházban Jézus cselekvése folytatódik, folyamatosság van a Lk-féle makarizmosz és az ApCsel megoldása között. Az ószövetségi köreiség-teológiáról l. még E. SCHWEIZER, *Die Bergpredigt*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1982, 11–12.

²⁹ ἰδετωσαν πτωχοι (συ γ) καὶ εὐφρανθήτωσαν ἐκζητήσατε τὸν θεόν καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ ὑμῶν (Zsolt 68,33 LXX). καὶ ἀγαλλιάσονται πτωχοι (συ γ) διὰ κύριον ἐν εὐφροσύνῃ (Iz 29,18, vö. Iz 41,17) L. még Iz 14,30: καὶ βοσκηθήσονται πτωχοὶ δι' αὐτοῦ πτωχοὶ δὲ ἄνδρες ἐπ' εἰρήνης ἀναπαύσονται (συναίη). Más esetben a πτωχός az ענין (Kiv 23,11) vagy a לז fordítása (2Kiv 24,14).

³⁰ LXX: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὐκ εἵκεν ἔχρισέν με ἀγαγγεῖλαι πτωχοῖς (συ γ) ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν καλεῖσαι ἐν ταῖς οὐραῖς κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως παρακαλεῖσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας. Vö. Mt 11,5.

Hasonlóképpen az éhezők (οἱ πεινῶντες) és a sírók (οἱ κλαίοντες) a konkrét szükségben levők, a legalapvetőbb emberi igény tekintetében nélkülözők, a szenvedők. A fogsági – fogság utáni prófétai irodalom és a zsoltárok gyakori témája, hogy a fogság végén (Dt-Iz), illetve a végső időkben Isten közbelép és betölti javakkal az éhezőket (Iz 49,10; 65,13–14 [antitézisek!], Zsolt 107,5–6.9[!], 146,7). Isten rendkívüli közbelépésének másik jele a sírók könnyeinek letörlése (Iz 25,8), a szenvedők megvigasztalása (Iz 49,13; 51,3; 52,9; 57,18; 61,2; 65,18–19; 66,13; vö. Iz 30,19; Jer 31,13,16).

A hivatkozások sorából érdemes kiemelni az Iz 65,13–14-et (LXX), különösen három elem, nevezetesen a szembeállítások, a 2. és 3. személy ötvöződése, valamint a sors megfordulásának jövő ideje miatt.

ἰδοὺ οἱ δουλεύοντές μοι <i>φάγονται</i>	ὁμεῖς δὲ <i>πεινάσετε</i>
ἰδοὺ οἱ δουλεύοντές μοι <i>πίονται</i>	ὁμεῖς δὲ <i>διψήσετε</i>
ἰδοὺ οἱ δουλεύοντές μοι <i>εὐφρανθήσονται</i>	ὁμεῖς δὲ <i>αἰσχυνθήσεσθε</i>
ἰδοὺ οἱ δουλεύοντές μοι <i>ἀγαλλιάσονται</i> ἐν εὐφροσύνῃ	ὁμεῖς δὲ <i>κεκραύξεσθε</i>

A trito-izajási prófécia szembeállítja Isten szolgálóinak jövőbeli kielégítését és örendezését – enni és inni fognak, örülni és ujjongani fognak – a hűtlenek jövőbeli hiányérzetével (éhezni és szomjazni fognak), megszegyenülésével és szenvedésből fakadó kiáltásával.

A szolgálókra vonatkozó üdvösségprófécia harmadik személyt használ, míg az ítéletprófécia a közvetlen második személyt.

Érdekes továbbá az állapotleírás, amelynek részben megfelelnek a jézusi boldogmondások: az éhség-jóllakás, ezzel párhuzamba állítva a szomjúság-ivás (akárcsak Mt-nál) és az öröm-szenvedés. Ez utóbbira az evangéliumok más igéket használnak ugyan: Lk – γελάωπενθέωκλαίω Mt – πενθέωπαρακαλέω (noha az üldözöttekkel kapcsolatban Mt használja az ἀγαλλιάω-t, míg Lk a χαίρω-t és a σικριτάω-t).

Figyelemre méltó a prófécia kontextusa is, amely a teljes eszkatologikus átalakulásról szól (17 v: ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ), Jeruzsálem megújulásáról és a paradicsomi állapot visszatéréséről.

Ez az összetett, üdvösség- és ítéletprófécia a sors nagy megfordulásáról szembetűnő hasonlóságokat mutat az evangéliumi boldogmondásokkal.

Fontos kiemelni, hogy a Jézus által megszólítottak nem állapotukra, sorsukra való tekintettel boldogok. A szegények nem szegénységük miatt, az éhezők nem hiányérzetük miatt, a sírók nem szenvedésük miatt boldogok. A jézusi mondások továbbá nagy valószínűséggel nem a sorsnak a távoli jövőben bekövetkező megfordulását ígérik. A boldogmondások szorosan kapcsolódnak Jézus igehirdetéséhez, illetve személyéhez. Amennyiben Jézus igehirdetésének középpontjában Isten országa küszöbön levő megvalósulása áll (Mk 1,15), ez esetben Jézus boldogmondásai ezzel az eseménnyel állnak összefüggésben. Természetesen rendkívül nehéz megállapítani, hogy Jézus mennyiben tekintette magát eszkatologikus prófétának, pontosabban, mennyire várta Isten uralmának az életében bekövetkező végleges megvalósulását, de az nagyon valószínű, hogy ennek megnyil-

vánulását a jelenhez kötötte és a saját személyéhez kapcsolta.³¹ Az Isten uralma szimbólum minden újszerű vonása ellenére a héber Bibliában gyökerezik, és kivált a fogság után kapcsolódik hozzá Isten olyan radikális beavatkozásának gondolata, amely együtt jár az igazságosság és béke megvalósulásával, a kitaszítottak felemelésével. Ezt a döntő isteni beavatkozást szemléltetik azok a – főként prófétai – szövegek, amelyek a szegények sorsának a jóra fordulásáról, az éhezők betöltéséről, a szomorúak megvigasztalásáról, a betegek meggyógyításáról, és nemegyszer az elnyomók, önelégültek megalázásáról szólnak. A jézusi boldogmondások ebben az összefüggésben válnak igazán érthetővé. Jézus meghirdeti Isten uralmának küszöbön levő megnyilvánulását, aminek legkézzelfoghatóbb jele a kiszolgáltatottak és kisemmizettek sorsának jóra fordulása. Isten orvos közeledése, jelenléte szorosan kapcsolódik Jézus személyéhez.³²

A jézusi logionok módosítása több síkon következik be. Már a Q-ban megjelenik a negyedik boldogság az üldözöttekről, akiket a Jézushoz való tartozásukért kizárnak maguk közül az emberek (valószínű a zsinagógai közösségből való kizárásról van szó – Lk), illetve akiket üldöznek, akár csak a prófétákat: az üldözött tanítványok a próféták sorsában részesülnek.³³ (Figyelemre méltó a mátéi szimmetrikus kompozíció, amely megfelelést teremt az első és a nyolcadik boldogság apodosisa között: a mennyek országa a szegényeké és az üldözötteké.)

Máté a rendelkezésre álló logionokat kiegészíti, és ezáltal egyértelműen módosítja. A boldogmondások elvesztik konkrét jelentésüket, és spirituális értelmet nyernek.³⁴ Nem maguk a szegények a boldogok, hanem a lélekben szegények (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι). Nehéz eldönteni, mi lehet a konstrukció jelentése. Amennyiben a πνεῦμα a személyiség foglatát, az ember belső világát jelentené (talán a καρδιά-hoz hasonlóan), a πτωχὸς pedig a meghajolva koldulót, úgy lehet, hogy egy olyan magatartásformáról van szó, amely alázattal jelölhető.³⁵ E spirituális értelmezésnek kétségtelenül van alapja, tekintettel arra, hogy már az Ószövetségben, de Qumránban is a szegények nem csupán társadalmi,

³¹ Jézus igehirdetésének kapcsolatáról a fogság utáni üdvösségpróféciaikkal (kivált Iz apokalipszisével és Tr-Iz-sal) és azok küszöbön levő megvalósulásáról: J. P. MEIER, II, 125–127, az Isten Országáról és Jézus működésének eszkatologikus vonásairól 189–381. Isten uralma rejtett, de Jézusban már jelenlevő uralmáról l. még BOVON, I/1, 300–301. Vö. G. THEISSEN / A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (ered. *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 1996, Göttingen, ford. J. Bowden), London, 1998, 252–264.

³² L. MEIER, II, 284–285; vö. SZÉKELY, 91–96, aki az ókori király-ideálból vezeti le a boldogmondások tartalmát, a szegények, kiszolgáltatottak sorsának megfordítását; R. SCHNACKENBURG, *Die Bergpredigt*, Patmos, Düsseldorf, 1982, 29–31.

³³ BOVON, 303–305; SCHÜRMANN, 332–335; LUZ, 289–290. Vö. STRECKER, NTS 17, 259–260, 267–271.

³⁴ BETZ megkérdőjelezi a spiritualizáló tendenciát, tekintettel arra, hogy a mátéi szövegben a *conditio humana* kifejeződését látja, és Mt, ill. Lk textusában két, eredetileg is különböző, más hallgatósághoz szóló, önálló céllal rendelkező beszédet lát, ezért nem tulajdonít nagyobb eredetiséget a Lk-féle síksági beszédnek (571–572). Viszont egyrészt a nyilvánvaló irodalmi függés egy közös forrástól, valamint a *lectio brevior* szabálya a Lk-féle verzió valamilyen eredetisége mellett szól.

³⁵ A kérdést részletesen tárgyalja DUPONT, III, 386–471. L. még LUZ I/1, 278, vö. GNILKA I/1, 120–121. Már Ágoston is így értelmezi: „pauperes spiritu, humiles et timentes Deum, id est, non habentes inflantem spiritum” (AUGUSTINUS, *De Sermonibus Domini in monte*, I, 3, PL 34, 1232). A szegényekről és elnyomottakról, mint a királyi kegy kiemelkedő alanyairól az ókori profán és biblikus forrásokban l. DUPONT II, 53–90. A szegénységről, mint a törvényt betartó jámborságról, és a szelidséggel való kapcsolatáról l. még JAKUBINYI Gy., *Máté evangéliuma*, Bp., 1991, 52–53.

hanem vallási kategóriát képeznek, azon jámborokat jelölik, akik kicsinységük tudatában vannak, akik nem számítanak emberi segítségre, hanem egyedül Isten könyörületében remélnek, teljesen tőle függenek.³⁶ (Érdekes ugyanakkor, hogy a LXX ταπεινοὶ τῷ πνεύματι-val fordítja a קטנותם konstrukciót, amely inkább lélekben összetörtet jelent, Zsolt 33,19LXX.³⁷ Betz úgy véli, hogy a πτωχοὶ τῷ πνεύματι az emberi elesettség jelölésére használt, a görög filozófiában és a judaizmusban közismert toposz, amely a *conditio humana* nyomorúságára utal. Abban igaza van, hogy amennyiben így értelmezzük a fogalmat, úgy nem lehet Jézus eredeti mondása spiritualizálásáról beszélni.³⁸ A *conditio humana* ilyen értelmezése, ha véleményem szerint nem is annyira Mt-ra, mint inkább Lk-ra jellemző, mindenképpen hasznos paradigma a boldogmondások megközelítéséhez.

Az éhezőkre vonatkozó makarizmosz módosítása legalább olyan szembetűnő: nem az alapvető élelmet nélkülözők a boldogok, hanem azok, akik az igazságosságot éhezik és szomjazzák. A spirituális éhség és szomjúság képzetének szintén megvannak az ószövetségi párhuzamai: Ám 8,11 – az isteni szó iránti éhség és szomjúság, vö. Jer 15,16; a bölcsesség utáni éhség és szomjúság, Sir 24,21, vö. Péld 9,5. Kérdés, hogy az igazságosságra éhezés azokra vonatkozik, akiknek nem szolgáltatnak igazságot, tehát az elnyomottakra, vagy a spirituális éhségre? Mindenképpen Máténál nem egyszerű vágyakozásról van szó, hanem olyan magatartásról, amely törekszik az igazságosság megvalósítására.³⁹

A Q/Lk-féle harmadik, a sírókra vonatkozó boldogmondást Mt kevés változtatással veszi át: a κλαίωντες-t nála a πενθοῦντες (gyászolók) váltja fel, a nevetés helyett a megvigasztaltatás szerepel. A konkrét *sírók* említése helyett tehát itt is egy átfogóbb jelentésű magatartásról van szó.

Valószínűsíthető, hogy Mt a prófétai irodalomnak való megfelelés szándékával alkalmazta ezt a módosítást.⁴⁰ Korábban volt szó a gyászolók megvigasztalása témájának elterjedtségéről.

³⁶ GNILKA I/1, 121.

³⁷ Hasonló szerkezetet találunk a Dán 3,39-ben (LXX): ἐν ψυχῇ συντετριμμένη καὶ πνεύματι ταπεινωσέως, és szó szerint ugyanúgy az Ódák 7,39-ben. Vö. 1QM 14,7: „A lelki szegények által [...] a keményszívűeket, és azok által, akiknek útjai tökéletesek, pusztul el az összes gonosz nép” (FRÖLICH I., *A qumráni szövegek magyarul*, 2000, Piliscsaba-Bp., 180). A fogalom (קטנות) qumráni párhuzamairól l. GNILKA I/1, 121, LUZ I/1, 278–279. Nézetem szerint biztos, hogy az ember lelkéről, és nem az isteni Lélekről van szó (így GNILKA I/1, 120, LUZ I/1, 277–278; vö. STRECKER, NTS 17, 262; VARGA Zs. ellenében, πνεῦμα, *Újszövetségi görög-magyar szótár*, 791–796 [5.c.]).

³⁸ BETZ, 111–116; vö. 123 (a gyászolókkal kapcsolatban).

³⁹ L. STRECKER, 265, aki Philón hasonló szóhasználatát hozza példaként (πεινῶντες καὶ διψῶντες καλοκαγαθίας, *De fuga et inventione* 139–141, *De somn.* I 49sk). Vö. GNILKA I/1, 124; LUZ, I/1, 283–284.

⁴⁰ BOVONNAL szemben, aki a változtatás okát abban látja, hogy Mt túl prózainak tartja a γελάω-t (III/1, 297). Vö. E. SCHWEIZER, *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu*, NTS 19 (1973) 121–126 (122). A kritikai kiadás a πενθῶ mellett dönt, de a Q-projekt első változata (IQP 1991) a κλαίωντες-t részesítette előnyben, és ugyanezt teszi KLOPPENBORG, in *Critical Edition of Q*, [JSK], 49. L. még S. KLOPPENBORG, M. W. MEYER, S. J. PATTERSON, M. G. STEINHAUSER, *Q Thomas reader*, Sonoma, CA, 1990, 38, és Kloppenborg érvelését, in HIEKE, *Q* 6:20–21 (Documenta Q), 306–307. Kloppenborg szerint Mt három alkalommal kiiktatja a Mk-nál szereplő κλαῖω-t. Hieke közli az egész vitát (289–311). A κλαίωντες ellen dönt Hieke, Robinson és Hoffmann (HIEKE, 303–306, 308–309, 310–311), úgy gondolva, hogy az Iz 61,2-höz való igazítás már a Q-ban adva volt, és a κλαῖω Lk-ra jellemző kifejezés. Mindenesetre a πενθοῦντες eredetisége melletti legjelentősebb érv az, hogy a Lk 6,25-ben szerepel.

Mindenképpen szembevetendő, és aligha véletlen a párhuzam az Iz 61,2-vel (παρκαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας).

Máté további négy boldogmondással egészíti ki a Q-t.⁴¹ Ezek címzettjei a szelídek, az irgalmasok, a szívükben tiszták és a békeszerzők. E makarizmoszok ószövetségi háttere, illetve gyökere evidens.

A földet öröklő szelídekről szóló boldogmondás szó szerint a Zsolt 37,11 (LXX 36,11) átvétele; érdekes, hogy a LXX a „szegényeket” (עניים) fordítja ἀπαῖς-szel.⁴² A szelídség a haraggal, az erőszakkal ellentétes magatartás. Mt Jézus tulajdonságaként tartja számon (11,29). Mivel Mt-nál (éppen a hegyi beszéd kontextusában) az erőszakmentesség rendkívül fontos, egyértelmű, hogy Mt egy újabb erkölcsi követelményt állít a közösség elé. A föld birtoklása itt már nem Izrael földjére vonatkozik, hanem esetleg a megújult földdel kapcsolatos apokaliptikus ígérettel áll összefüggésben,⁴³ de még valószínűbbnek látszik, hogy a föld itt az Isten Országá szinonimája.⁴⁴

Hasonló magatartást tanúsítanak az irgalmasok. Az irgalom többlet jelentéstartalma a szelídséggel szemben az aktív könyörület, amely konkrét segítőkészségben mutatkozik meg a rászorulókkal szemben, valamint a megbocsátásra való készség, amely ugyancsak központi jelentőségű Mt-nál (6,14–15, 18,33). A logion etikai vonzata ebből kifolyólag világos.

A tisztaság nem rituális jellegű, hanem erkölcsi, és korántsem vonatkozik kizárólag a szexuális vétésektől való mentességre. A καθαροὶ τῇ καρδίᾳ egyik világos ószövetségi előzménye a Zsolt 23,4 LXX, amely valószínű a templomba való bebocsátás szertartásának része volt, és a szent hajlékhoz illő erkölcsi magatartást kérte számon a belépőktől. A szívükben tiszták azok, akik nemcsak külső cselekedeteikben járnak el a törvénynek megfelelően, hanem egész személyiségüket áthatja az erkölcsi tartás.⁴⁵ A boldogmondás összhangban áll az antitézisek szellemével, amelyek ugyancsak a belső hozzáállást, az etikai integritást szorgalmazzák, a merő legalizmussal szemben. Az Isten látása minden

⁴¹ STRECKER (NTS 17, 259) úgy véli, hogy e logionok a Mt előtti hagyományból (Q^{Mt}) származnak. Érvétele arra épül, hogy a Mt előtti tradícióban hét logionnak kellett lennie, a Miatyánkhoz és a nemzetségtáblához hasonlóan. L. még GNILKA, I/1, 118, LUZ, *Matthew and Q*, in: LUZ, *Studies in Matthew*, 39–53 [44]; ném. *Matthäus und Q*, in R. HOPPE, U. BUSSE, *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien*, BZNW 93, 201–215). Természetesen a Q^{Mt} létezése nem zárható ki teljes bizonyossággal, de létének indoklása azzal, hogy nehéz megmagyarázni, miért nem követi mindig hűségesen forrásait egy szerző (így Th. BERGEMANN, *Q auf dem Prüfstand*, FRLANT 158, Göttingen, 1993, 233, nyomán LUZ, *Studies in Matthew*, 43–44), nem tűnik elégségesnek. A különféle Q-recenziók kiértékeléséről éppen a boldogmondások kapcsán I. J. S. KLOPPENBORG VERBIN, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Augsburg-Fortress, Edinburgh, 2000, 106–111. Abban Kloppenborgnak igaza lehet, hogy már a másolási folyamatból szinte szükségszerűen következik a különböző verziók keletkezése, akárcsak a kánoni könyvek esetében, viszont a végső szerkesztői munkát sem lehet a priori kizárni. Az exegéták nagy részének álláspontjával szemben MEIER (II, 288–292) a négy többlet boldogmondás vagy legalább is ezek egy részének autenticitását képviseli, ami azonban nehezen tartható.

⁴² A LXX egyébként legtöbbször az עניים kifejezéseket fordítja παῖς, viszont πτωχοί-szal vagy πεινῶν-szel, ami a fogalmak rokon értelmét tanúsítja (l. W. BAUDER, *παῖς*, NIDNTT II, 256–264; vö. LUZ I/1, 282; MEIER, II, 289).

⁴³ GNILKA I/1, 123, LUZ I/1, 282–283.

⁴⁴ MEIER, II, 289. Vö. JAKUBINYI, 53

⁴⁵ A tiszta szív, mint az erkölcsi integritás kifejezőjének újszövetségi párhuzamairól (2Tim 2,22; 1Tim 1,5) l. STRECKER, NTS 17, 266; SCHWEIZER, *Bergpredigt*, 17.

bizonyval nem a túlvilági színelátásra vonatkozik, hanem Isten végidőbeli megjelenésére, nyilvánvaló közbelépésére.⁴⁶ (A tradíció Mózesnek tulajdonította a legközvetlenebb kapcsolatot, az istenlátás kiváltását. Iz 66,18-ban JHWH azt ígéri, hogy a hazatérők meglátják az ő dicsőségét.⁴⁷)

A békét cselekvők boldogsága nyilvánvaló ószövetségi háttérrel rendelkezik. A béke a messiási uralom egyik alappillére (Iz 9,6–7; Zsolt 72).⁴⁸ A hegyi beszéd kontextusában viszont a béke cselekvése, mint aktív magatartás, összefügg a szelídséggel, az irgalmas-sággal és az ellenségszeretettel.

Nem foglalkozom külön az üldözöttekre vonatkozó makarizmus-szal, amelynek Sitz im Leben-je az üldözött közösség életében nyilvánvaló. Ez a jelen téma szempontjából amiatt érdekes, hogy a kitaszított tanítványok sorsában az üldözött próféta szenvedésének folytatását látja, akik így Jézusnak, a *par excellence* szenvedő prófétának a sorsában osztoznak (vö. Lk 13,33–34; vö. Mt 23,29–37, a gyilkos szőlőművesek).⁴⁹

Az eredeti logionok módosításával kapcsolatban azt is figyelembe kell venni, hogy **Lukács** erőteljesen szembeállítja a kitaszítottak jelen (νῦν) szenvedését a sors jövőbeli megfordulásával. A boldogmondások ezzel kifejezett eszkatologikus távlatot kapnak. Ezt a kontrasztot tovább erősítik a boldogmondásoknak megfelelő jajok.⁵⁰ A jaj a prófétai orákulum egyik jellegzetes formája.⁵¹ A jajmondás vonatkozhat a közösségre (városra, népre), ritkábban az egyénre, a rá váró rettenetes sors miatt, de számos esetben a helytelen erkölcsi-vallási magatartás kritikáját vezeti be. A Lk-féle jajok a boldogmondások világos ellenképei.

Kérdés, hogy a Mt 23-ban olvasható jajok tekinthetők-e a boldogmondások ellenpólusának, és így bizonyos módon a Lk-féle jajoknak felelnek-e meg? Egyrészt bizonyos hasonlóságok (a hét jaj) alátámasztani látszanak egy ilyen hipotézist. Az írástudók és farizeusok külsődleges törvénytisztelőt bíráló beszédnek számos érintkezési pontja van a boldogmondásokkal, illetve a hegyi beszéd egészével. Ilyen a mennyek országának bezárása (13. v.) a mennyek országának birtoklásával szemben, a látszat tisztaság (az edények külsejének megtisztítása, a fehérre meszelt sírók, 25–28. vv), a szív tisztaságához viszonyítva, a prófétákat megölő és nekik síremléket állítók (29–34. vv) szembeállítás

⁴⁶ LUZ I/1, 285.

⁴⁷ JAKUBINYI szerint az apodosis ígérete a 2Sám 14,32 háttéréből érthető (54).

⁴⁸ L. még STRECKER (276, 2. jegyz.) és LUZ (I/1, 285) és az általuk közölt irodalmat arról, hogy a rabbinikus tradíció a jámborokat békességszerzőként tartja számon.

⁴⁹ Az elutasított próféta dtr téma ószövetségi alkalmazásáról I. O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn, 1967 (a negyedik boldogság kapcsán 20–26, 257–260); M. KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction*, JSNTSup 68, JSOT Press, Sheffield, 1993, 96–97, 110–161 (különösen 117–121). L. még KOCSIS I., *Lukács evangéliuma*, Bp., 1995, 144–145. L. még L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, GR, MI/Cambridge, 2005, 193–194, 229, 247.

⁵⁰ Úgy vélem, hogy a jajok a lukácsi redakcióhoz tartoznak. Bovon pontosan látja, hogy a szegény-gazdag szembeállítás egy Lk-ra jellemző téma (BOVON, 295, 298). L. még MEIER, II, 918 (118. jegyz.), GNILKA I/1, 118, SCHWEIZER, NTS 19 (1973) 122; KLEIN, 245–246. Ezzel szemben SCHÜRMANN (339–341) egy Lk előtti tradíciót feltételez a jajok mögött, de érvelése nem tűnik meggyőzőnek.

⁵¹ אָי, אָי, אָי 22 elfordulásából a héber biblíában 15 a prófétai irodalomban található. אָי 49-szer szerepel, ebből 48 a prófétai könyvekben. A LXX αὐαί 67-szor fordul elő, ebből 51-szer a prófétai írásokban.

az üldözött próféták sorsában részesülő tanítványokkal. Hasonló ellentét van a rejtekben imádkozók (6,5–6) és az imával hivalkodók (23,5) között, a titokban adott alimizsna (6,2–4) és a magamutogató tizedadás dacára elhanyagolt irgalmasság között (23,23), az eskü tilalma és a hiábavaló esküdözés között (23,16–22). E hasonlóságok azonban inkább a hegyi beszéd és az írástudók elleni beszéd közötti kapcsolatot, mintsem a lukácsi jajokkal való párhuzamot tanúsítják.⁵² A kijelentések továbbá a máteí egyház élethelyzetét, a törvény körüli vitákat, illetve az ortodox zsidósággal való polémiát tükrözik. Ami ezen túl véleményem szerint állítható, az, hogy a Mt 23-ban megfogalmazott kritika jézusi magva, de annak jelen formája is megfelel a prófétai kritika irányvonalának. Nemcsak azt kell állítani, hogy Jézus (illetve Mt Jézusa) nem veti el a törvényt, amint erről a bevezetőben volt szó, hanem azt is, hogy Jézus a külsőségekben kimerülő, a belső elköteleződés nélküli törvényteljesítést bírálja. Ez utóbbi állásfoglalás pedig a prófétára jellemző.

6. További újszövetségi boldogmondások

Az evangéliumokban szereplő egyéb boldogmondásokat, a kimerítő tárgyalás igénye nélkül, több csoportba lehet sorolni.

Néhány azokat nevezi boldognak, akik felismerik Jézus igazi identitását (Péter, Mt 16,17), akik hisznek benne, anélkül, hogy megbotrátkoznának (Mt 11,6 párh.), akik elfogadják Jézust, megtapasztalják benne Isten jelenlétét, és felismerik azt az egyedülálló esélyt, amelyet az ő közelsége jelent. Ilyen például a Mt 13,16 párh. („Boldog a szemetek, mert lát, és a fületek, mert hall. Bizony mondom nektek, sok próféta és igaz vágyott arra, hogy lássa, amit ti láttok, és nem látta, hallani, amit ti hallotok, és nem hallotta”). Hasonló a Jézust hallgató nő felismerése („boldog a méh, amely hordozott, és az emlő, amelyet szoptál”), illetve Jézus válasza („mennyeivel boldogabbak, akik hallgatják Isten szavát, és azt meg is tartják”) (Lk 11,27–28). Ezek a makarizmoszok, üzenetüket tekintve, bizonyos mértékig hasonlóak az első három jézusi boldogmondáshoz, amennyiben Isten uralmának, páratlan közelségének Jézusban való megvalósulását, az egyedülálló üdvörténeti pillanatot hangsúlyozzák. A különbség abban áll, hogy ezt nem a kitaszítottak sorsának jóra fordulásával fejezik ki, hanem a hitre és az isteni/jézusi szó megtartására helyezik a hangsúlyt. Ez különösen szembetűnő a Lk 11,27–28-ban, amely a Jézus közvet-

⁵² A Mt 23 sokkal inkább a Lk 11,39–52-vel állítható párhuzamba, és mindkettő forrása a Q. Luz a Mt 23 eredetét a Q 11,39–52 mellett a Mk 11,38–40-ben látja (LUZ, *Matthew and Q*, in *Studies in Matthew*, 39–53 [48]). A Máté-féle kritika a farizeusi-írástudói törvénytiszteltel szemben az evangéliumban helyenként megnyilvánuló, a zsidóság hivatalos vezetése általi elutasítás kontextusából magyarázható antijudaizmus egyik megnyilvánulása. A kérdésről l. LUZ, *Anti-Judaism in the Gospel of Matthew as a Historical and Theological Problem: An Outline*, in *Studies in Matthew*, 243–261, ném. *Der Antijudaismus des Matthäusevangeliums als historisches und theologisches Problem*, *EvTh* 53 (1993), 310–328. A Mt 23-ban olvasható jajok hátterét is képező Q 11,39–52 elemzésében R. Horsley helyesen emeli ki az ítélet prófétai jellegét, a szöveg elterjedt etikai-jogi megközelítésével szemben. (R. HORSLEY, *The Renewal of Israel over against Its Rulers*, in R. HORSLEY, J. A. DRAPER, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance and Tradition in Q*, Harrisburg, PA, 1999, 227–291 (a Q 11,39–52-ről: 285–289).

len közelségének örvendőkkel szemben az ígét cselekvőket nevezi boldogabbnak. Ez utóbbi logion nagy valószínűséggel az egyház idejéből származik, és mint ilyen, ugyanazt az üzenetet fogalmazza meg, mint a Tamásnak szóló boldogmondás („hittél, mert láttál; boldogok, akik nem látnak és hisznek” (Jn 20,29). Noha Jézus emberi közvetlenségében már nem tapasztalható meg, azok, akik hitben és tanítása követésében jutnak közösségre vele, ugyanannak az esélynek örülhetnek, sőt sokkal nagyobb boldogság részesei.

Ebből következik, hogy boldogok azok, akik Jézus tanításához hűen Isten akaratát teljesítik, akik Mesterük példáját követik. Ez a boldogmondások egy következő csoportját eredményezi. Boldogok a szolgák, akik hűségesen teljesítik kötelességüket, és állandóan készek Uruk eljövetelére (Mt, 24,46; Lk 12,37–38). Boldogok a szolgák, akik megértik, hogy nem nagyobbak Uruknál, a küldöttek, akik tudják, hogy nem nagyobbak küldőjüknél, ezért tudják, hogy Uruk alázatos szolgálatát kell folytatniuk (Jn 13,17).

A harmadik makarizmosz, formája ellenére, inkább jainak tekinthető: „boldogok a meddők, és a méhek, amelyek nem szültek és az emlők, amelyek nem szoptattak” (Lk 23,29). Ezen eszkatologikus jellegű logion Sitz im Leben-je valószínű Jeruzsálem pusztulása. Ugyancsak eszkatologikus mondást őriz pozitív töltettel a Lk 14,14–15, az Isten Országá lakomájáról.

Az Újszövetségen belül a legszembetűnőbb az üldözöttekre vonatkozó boldogmondások visszhangja.

A Jakab-levél szellemiségében közel áll a Mt által képviselt zsidó-keresztény jámborsághoz. Fontos erénynek számít a béke szeretete, az irgalom (3,17), a tisztaszívűség (4,8). Boldog, aki nemcsak hallgatja az ígét, hanem meg is valósítja a szabadság tökéletes törvényét (1,23.25). A levélben jelentős helyet foglal el a szegényekkel való törődés és szembetűnő a szegény–gazdag antitézis (1,9–10; 2,5–7; vö. 5,1.5: a gazdagok fölött kimondott ítélet, ami viszont inkább a Lk-féle jajhoz áll közelebb). Emellett döntő a kitartás, a helytállás. Boldog az az ember, aki kitart a megpróbáltatásban / kiállja a kísértést (1,12: Μακάριος ὁ ἄνθρωπος ὃς ὑπομένει πειρασμῶν). Kiemelkedő erény a szenvedésben tanúsított türelem. Ebben az összefüggésben a Jak 5,10–11 boldognak mondja azokat, akik a szenvedésben kitartanak: „Vegyetek példát, testvérek, az Úr nevében szóló prófétáknak a szenvedés elviselésében tanúsított türelméről és hosszantűréséről. Íme, boldognak mondjuk (μακαρίζομεν) a kitartókat.” Ez a boldogmondás azért különösen érdekes, mert itt is megjelenik az üldözött próféták témája.

Még elevenebb az üldözés motívuma az 1Pét-ben, ahol két makarizmosz hívja fel örvendezésre a Krisztus nevéért gyaláztakat:

„Ha szenvedtek is az igazság(osság)ért (διὰ δικαιοσύνην· boldogok vagytok. Az azoktól való félelemből pedig ne féljete, és ne zavarodjatok meg.” (1Pét 3,14)

„Amennyiben osztoztok Krisztus szenvedéseiben, örüljete (χαίρετε), hogy dicsősége megnyilvánulásakor (ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ) is ujjongva örüljete (χαρήτε ἀγαλλιώμενοι). Ha Krisztus nevéért gyaláznak titeket (εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ), boldogok vagytok, mert a dicsőség és az Isten Lelke megnyugszik rajtatok.” (1Pét 4,13–14)

Szembetűnő különösen a Mt-féle boldogmondással való hasonlóság (ἐνεκεν δικαιοσύνης ὀνειδίζω χαίρῳ ἀγαλλιάω).

A Jelenések könyvének makariszmoszai az eszkatologikus beteljesedésben részesülők boldogságát hirdetik (14,13: boldogok a halottak, akik az Úrban halnak meg; 19,9 akik hivatalosak a Bárány menyegzőjére; 20,6: akiknek részük van az első feltámadásban, nevezetesen a vértanúk). „Boldogok, akik megmossák ruhájukat, mert joguk lesz az élet fá-jához, és a kapukon bemehetnek a városba” (22,14). Az eszkatologikus boldogmondások bennfoglaltan etikai követelményt fogalmaznak meg: az erkölcsi feddhetetlenséget és az élet árán való hűséget.

Ebből a rövid áttekintésből látható, hogy a Q 6-ból származó első három boldogmondás a maga nemében egyedülálló, és nincs igazán párhuzama a többi újszövetségi makariszmoszban, noha vannak érintkezési pontjai a Mt 13,16 párh.-val és a Lk 11,27–28-cal. Az üldözöttek boldogsága fontos téma az egyházban, ebből következik, hogy az evangéliumokon kívül is megtalálható, így többszörösen tanúsított.

A többi itt említett boldogmondás etikai jellege által tűnik ki.

7. Apokrif boldogmondások

Az evangéliumi boldogmondás-sorozat nem-kanonizált verziója megtalálható a Tamás-evangéliumban és Pál cselekedeteiben (*Acta Pauli* 5–6).

7.1. A Tamás-evangélium⁵³

A Tamás-evangéliumban, amely időben elég közel áll a kanonizált evangéliumokhoz, a gnosztikus típusú boldogmondásokon kívül⁵⁴ megtalálható a kánoni evangéliumok boldogmondásainak egy része is. Ez utóbbiak három csoportba sorolhatók: a hegyi/síksági beszédben található, nagy valószínűséggel jézusi logionok a szegényekről és éhezőkről,⁵⁵ az ugyanott szereplő, de minden bizonnyal Jézusnál későbbi makariszmosz(ok) az üldözöttekről,⁵⁶ és a Lk 11,27, illetve 23,29-ben olvasható, a Jézust hordozó méh és őt tápláló

⁵³ *Gospel according to Thomas* (szerk. B. Layton, ford. Th. O. Lambdin), és *Gospel according to Thomas. The Greek Fragments* (ford. H. W. Attridge), in B. LAYTON (szerk.), *Nag Hammadi Codex II*, 2–7, I, Leiden / København / Köln, 1989, 52–93, ill. 114. A Tamás-evangélium kopt szövegének görög (vissza)fordítását hozza: *Critical Edition of Q*, 46–51 (a kopt szöveggel párhuzamosan); R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, Delachaux-Niestlé, Neuchatel, 1961. A magyar fordítást hozza P. GÁBOR Mózes, *Minden Jézusról. Evangélium exegézisének*, Kairosz, Győr, 2002.

⁵⁴ „Boldogok az egyedüliek és a kiválasztottak, mert meg fogjátok találni az országot. Hiszen ti abból jöttetek és oda fogtok visszamenni” (μακάριοι οἱ μοναχοὶ καὶ οἱ ἐκλεκτοὶ ὅτι εὐρήσετε τὴν βασιλείαν ὅτι ἐξ αὐτῆς ἔστε καὶ πάλιν...; Tm 49); „Boldog az az ember, aki fáradozott, és megtalálta az életet.” (μακάριοι ὅς ἐκοπίασεν ἠὲρκεν τὴν ζωὴν Tm 58). Megfigyelhető, hogy a 49-es logion formailag azonos a Lk-féle első három boldogmondással.

⁵⁵ Tm 54, ill. 69.

⁵⁶ Tm 68; 69.

emlők, az Isten ígétét hallgatókat méltató, illetve a meddő méhről és nem szoptató emlőkről szóló makarizmoszok.⁵⁷

A Tm-nak a síksági/hegyi beszéd makarizmoszaival párhuzamos részei:

Boldogok a szegények, mert *tiétek a mennyek országa*.⁵⁸

Boldogok vagytok, amikor gyűlölni fognak titeket és üldözni fognak és nem találnak helyett, ott ahol üldöznek [vagy: nem találnak helyett ahol üldözni fognak / nem találnak helyett ahol nem fognak üldözni].⁵⁹

Boldogok azok, akik szívükben üldöznek. Ők azok, akik igazságban/igazán megismerték az Atyát.⁶⁰

Boldogok azok, akik éhesek, hogy [a vágyakozók?] gyomra megelégtessék.⁶¹

A szegényekről szóló makarizmosz ugyanazt a felépítést követi, mint Lk-nál,⁶² de az apodosis második része Mt-t idézi, a *mennyek országa* kifejezés használata miatt. Lehetséges azonban, hogy az eredetiben „Isten Országá” állt, tekintettel arra, hogy a kopt fordítások „mennyek Országával” helyettesítik „Isten Országát”, mind a kánoni evangéliumok, mind a Tamás-evangélium esetében.⁶³ Noha a logion nagyon közel áll formailag a Q/Lk-féle rövid és konkrét formulához, valószínű, hogy a Tamás-evangélium kontextusában, amely az anyagi-testi vetületnek nem tulajdonít jelentőséget, a logion spirituális értelmet nyer. A szegénység egyébként Tm-nál nem érték, ugyanis azokat jelöli, akik nem rendelkeznek önismerettel: *εἰ δὲ μὴ γινώσῃς σεαυτοὺς ἐν τῇ πτωχείᾳ ἔστε καὶ ὑμεῖς ἔστε ἡ πτωχεία*), azokkal szemben, akik ismerik magukat és őket is is-

⁵⁷ Ez utóbbi logion-típus a Tm-ban egyetlen sorozatot képez: 79:47,3–4.6–9.

⁵⁸ Tm 54 (Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν).

⁵⁹ Tm 68 (Μακάριοι ἔστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν ὑμᾶς καὶ τόπον οὐκ εὐρήσουσιν ὅπου διώξουσιν ὑμᾶς). Az apodosis fordításának nehézségeiről l. KASSER, 93.

⁶⁰ Tm 69 (Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι τῇ καρδίᾳ· οὗτοι ἔγνωσαν τὸν πατέρα ἐν ἀληθείᾳ). Ezt követi az éhezéskről szóló, enyhén spiritualizált makarizmosz.

⁶¹ Tm 69 (Μακάριοι οἱ πεινώντες ἵνα γεμίσωσιν τὴν κοιλίαν...).

⁶² A párhuzam két eltérő következtetés megfogalmazását teszi lehetővé. Az egyik az, hogy Tm, akárcsak Lk, merít a Q-ból, vagy egy Q-val rokon forrásból. Az mindeképpen látszik, hogy Tm közelebb áll Lk-hoz, illetve nézetem szerint egy Mt-től eléggé eltérő hagyományt használ (a βασιλεία τῶν οὐρανῶν használata és a 69. logion formája ellenére). Viszont valószínűbb, hogy Tm éppen a kanonizált evangéliumoktól függ, amint azt rendszerint a német szerzők képviselik (pl. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur Synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlin, 1964). Ezzel szemben az amerikai szerzők jelentős része Tamás kánoni evangéliumoktól való függetlenségét képviseli (pl. J. S. KLOPPENBORG, M. W. MEYER, S. J. PATTERSON, M. G. STEINHAUSER, *Q Thomas reader*, Sonoma, CA, 1990). A Tm és a Q, illetve a kánoni evangéliumok viszonyáról l. még: MEIER, II, 286–288, aki a kánoni evangéliumoktól való függést képviseli. Vö. újabban J. HALSEY WOOD Jr., *The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas: A New Direction*, NTS 51 (2005), 579–595. A szerző mérlegre teszi a korábbi munkákat (különösen H. Koester, J. M. Robinson, J. S. Kloppenborg, S. J. Patterson, C. M. Tuckett, J. A. Kelhoffer), és arra a következtetésre jut, hogy a kánoni evangéliumok szóbeli vagy írott tradíciójának használata a Tm által legalább annyira megfontolandó magyarázat a közöttük levő hasonlóságra, mint az elterjedt nézet arról, hogy a Tm a Q-ból merít. STRECKER (NTS 17, 258) akárcsak Meier úgy véli, hogy a közvetlen „szegények” megszólítás és a „tiétek” nem a Q-ból származik, hanem Tm Lk-tól veszi.

⁶³ L. ROBINSON kiértékelését, in HIEKE, *Q 6,20–21*, 213–214; FIEGER, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik* [NTA 22], Münster, 1991, 164. L. még T. BAARDA tanulmányát az 54-es logionról, amelyben a szerző a Lk 6,20-tól való függést képviseli (“Blessed are the poor ...” Concerning the Provenance of Logion 54 in “Thomas” ...), in ARC, *The Journal of the Faculty of Religious Studies*, McGill, 33 [2005] 32–51).

merik, és így az élő Atya fiai.⁶⁴ Hasonlóképpen a 29-es logion, a lélek testben lakásán (vagy a lélek-test együttlétén) elmélkedve azon csodálkozik, hogy miként lakozhat e gazdaság(ság), vagyis a lélek, ekkora szegénységben, mint a test.⁶⁵ A párhuzamon belül világos, hogy a πνεῦμα a gazdaság(ság)nak felel meg, a σῶμα pedig a szegénységnek. A boldogmondás szövegkörnyezete a (Tamás-)tanítvány világgal szembeni felsőbbrendűségéről szól,⁶⁶ illetve összefüggést teremt a tanítvány kiemelt helyzete és szenvedése között (Tm 55 a család gyűlöletéről és a kereszthordozásról). Ebben az összefüggésben a szegénység a kiválasztott tanítvány szenvedésének szinonimája.⁶⁷

Az éhezőkéről szóló makarizmosz harmadik személyben fogalmaz, és látszólag nem annyira spiritualizált, mint a Máté-féle logion. Viszont amennyiben ezt a logiont is a Tm kontextusában olvassuk, kétségtelen, hogy a szerző számára nem fizikai éhségről, vagy a gyomor tényleges beteléséről van szó. Lehetséges, hogy a makarizmosz kulcsa a 28-as logion, amely értelmében Jézus amiatt szomorkodik, hogy mind részek voltak, és egy sem volt közöttük szomjas (εἶπον πάντας μεθούοντας καὶ οὐδένα εἶπον διψῶντα ἐν αὐτοῖς).⁶⁸ Itt ugyanis világos, hogy a szomjúság egy spirituális érték, a Jézus, illetve az ő bölcsessége utáni vágyakozás kifejezője.

Az üldözöttekről szóló második boldogmondás szoros kapcsolatban van az éhezőkéről szólóval. A szövegkörnyezet másik témája a hiány és birtoklás kettősségére épít. A tamási tanítvány nem érezhet maradandó hiányosságot, ez ugyanis azt jelentené, hogy nem kapta meg a tanítást. Ebben az összefüggésben az üldözés is spirituális értelmet nyer (esetleg bizonyos gnosztikus árnyalattal): a szívükben üldözöttekről van szó, akik megismerik az Atyát az igazságban. A διώκω jelentése ugyanis nemcsak üldözni, üldözve lenni, hanem mozgatni, indítani is, tehát ez esetben belső törekvésekről, indítatásokról lehet szó.⁶⁹

Következésképpen Tm két makarizmosza a szegényekről és az éhezőkéről látszólag a Q/Lk szerinti boldogmondásokhoz áll közelebb, konkrétabbnak tűnő jelentése által. Azonban nemcsak a többi makarizmosz erőteljes gnosztikus színezetű, hanem a szegényekről és éhezőkéről szóló is spiritualizáló-gnosztikus értelmű, éppen a szövegkörnyezet és a párhuzamos részek miatt. Ezzel a Tm-féle olvasat jelentősen eltávolodik a kanonizált logionoktól.

⁶⁴ Tm 3.

⁶⁵ λέγει Ἰησοῦς εἰ σὰρξ... πνευμά θαυμαστόν ἐστιν εἰ δε πνεῦμα... σῶμα θαυμαστόν ἐστιν· ἀλλ' ἐγὼ θαυμάζω ἐπὶ τούτῳ· πῶς ὁ πλούσιος οὗτος εἰς ταύτην τὴν πτωχείαν. Noha az előző logion alapján azt lehetne feltételezni, hogy itt is a megtestesülésről lenne szó, valószínűbbnek látszik, hogy tágabb jelentése van, és a szellem testtel szembeni felsőbbrendűségével foglalkozik. (KASSER, 64–65 a megtestesülés csodájára érti.)

⁶⁶ Boldogmondás a kiválasztottakról, akik megtalálják az országot (Tm 49), a tanítványok kiválasztottságának öntudata (a fény gyermekei, az Atya kiválasztottai, Tm 50), a lelki körülmetélkedés értéke a testivel szemben (53); mondás azokról, akik a világot keresve hullát találtak (Tm 56).

⁶⁷ L. PATTERSON, in KLOPPENBORG *et al.*, *Q Thomas reader*, 101.

⁶⁸ KASSER, 63, 94.

⁶⁹ SCHRAGE, 148; NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium. Einleitung. Zur Frage des Historischen Jesus. Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen-Vluyn, 2004, 266; P. SCHÜNGEL, *Zur Neuübersetzung des Thomasevangeliums in der Alandschen Synopse*, NT 48.3 (2006) 275–291 (283–284). Vö. BDAG, 254

7.2. Pál cselekedetei

Pál és Tekla cselekedeteiben egy tizenhárom boldogmondásból álló sorozat olvasható, amelyet Pál fogalmaz meg Onesziforosz házában.⁷⁰

- 1 Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ,
ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὁψονται.
- 2 μακάριοι οἱ ἄγνην τὴν σάρκα τηρήσαντες
ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται.
- 3 μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς
ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ Θεός.
- 4 μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ
ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσιν τῷ Θεῷ.
- 5 μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκα ὡς μὴ ἔχοντες
ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν Θεόν.
- 6 μακάριοι οἱ φόβον ἔχοντες Θεοῦ
ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι Θεοῦ γενήσονται.
- 7 μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ
ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.
- 8 μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ Χριστοῦ
ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ ὑψιστοῦ κληθήσονται.
- 9 μακάριοι οἱ βάπτισμα τηρήσαντες
ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.
- 10 μακάριοι οἱ σύνεσιν Ἰησοῦ Χριστοῦ χωρήσαντες
ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ γενήσονται.
- 11 μακάριοι οἱ δι' ἀγάπην Θεοῦ ἐξελθόντες τοῦ σχήματος τοῦ κοσμικοῦ
ὅτι αὐτοὶ ἁγγέλους κρινούσιν
καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς εὐλογηθήσονται.
- 12 μακάριοι οἱ ἐλεήμονες,
ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται
καὶ οὐκ ὀψονται ἡμέραν κρίσεως πικράν.
- 13 μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων
ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ Θεῷ
καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἀγνείας αὐτῶν
ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ
καὶ ἀνάπauσιν ἔξουσιν αἰῶνα αἰῶνος

A boldogmondások alanyai itt a tisztaszívűek, azok, akik megőrzik testük tisztaságát, az önmegtartóztatók / a mértékletesek, azok, akik lemondanak erről a világról, akiknek van feleségük, de úgy élnek, mintha nem lenne, az istenfélők, azok, akik remegve hallgat-

⁷⁰ A görög szöveget L. VOUAUX kiadása alapján idézem: *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913, 154, 156, 158; l. még *Paulusakten (Die Taten des Paulus)*, in W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* II, Tübingen, ³1964, 242–270 (244). Az újszövetségi párhuzamok áttekintését hozza a Schneemelcher-kiadás mellett HERCZEG P. tanulmánya: *New Testament Parallels to the Apocryphal Acts Pauli Documents*, in J. N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul*, Kampen, 1996, 142–149 (147–148). Magyarul: *Pál cselekedetei* (Pál és Tekla) 5–6, *Az apostolok csodálatos cselekedetei* (szerk. ADAMIK T.), 80. L. még A. MERZ alapos intertextuális elemzését: *Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52), 2004, 323–323

ják Isten ígétét, akik befogadják/megértik Jézus Krisztus bölcsességét, akik híven őrzik a keresztséget, akik befogadják Jézus Krisztus gondolatait (megértését), akik Isten szerezetért elhagyják a világi szokásokat, az irgalmasok és a szűzek.

Az evangéliumi makarizmoszok közül csak kettő található meg *Pál cselekedeteiben*, mégpedig a Máté-féle változatból a tisztaszívűek, akik ezáltal megláthatják Istent, és „az irgalmasok, mert majd nekik is irgalmaznak, és nem kell meglátniuk az ítélet keserű napját.” Némely makarizmosz, akár az apodosis, akár a protasis tekintetében merít a páli levelekből. Akik megőrzik testük tisztaságát, Isten templomává lesznek (1Kor 3,16–17; 1Kor 6,16; vö. 1Kor 16,9). Az ötödik makarizmosz (akiknek van feleségük, de úgy élnek, mintha nem lenne) az 1Kor 7,29-nek felel meg.

Az elsőként megszólítottak a tisztaszívűek. A következő boldogmondások az elsőt minősítik és értelmezik. Ebben az összefüggésben a tisztaszívűség megfelel az önmegtartóztatásnak (ἐγκρατεῖα), és a következő aszketikus kijelentések a tiszta szív vonzatainak tekinthetők. A tisztaság (ἀγνεία) olyan összefoglaló fogalom, amely nemcsak a tisztaszívűség leírását szolgálja, hanem visszatér a második és az utolsó boldogmondásban a szűzi test minősítőjeként.

A második boldogmondás az 1Kor 3,16–17-ra, a 2Kor 6,16-ra és az 1Kor 6,19-re utal. Ez utóbbi párhuzam azért érdekes, mert a szexuális tisztátalanság bírálata előzi meg (ὁ δὲ πορνείων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἀμαρτάνει 6,18), miközben a keresztyéneknek tudniuk kell, hogy testük a Szentlélek temploma (ἡ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν). Az ἐγκρατεῖα a 4. és 12. boldogmondás összefüggésében erőteljesen aszketikus színezetet nyer, míg a 2., 5. és 13. boldogmondás kontextusában kifejezetten szexuális önmegtartóztatásként értelmezhető.

Szembetűnő tehát a logionok erőteljes aszketikus beállítottsága. A mérvadó erény az önmegtartóztatás, kivált szexuális értelemben. Ebben a kontextusban tehát a tisztaszívűség már azonos értelmű a szexuális önmegtartóztatással, a házaseletről való lemondással, a szüzességgel (második, ötödik és utolsó boldogmondás).

Másik nyilvánvaló vonás az etikai magatartással összefüggő eszkatologikus jutalmazás témája. A jutalom nemcsak a mennyei boldogság, hanem egy anyagi létben való részesedés.

Továbbá bizonyos gnosztikus beütés az apokrif páli boldogmondásokban is megfigyelhető. Ilyen a nyolcadik és a tizedik makarizmosz: akik megértik Jézus Krisztus bölcsességét, mert őket a Magasságbeli fiainak fogják hívni, illetve akik befogadják Jézus Krisztus gondolatait, mert ők majd a fényre jutnak.

Nem hagyható figyelmen kívül, hogy ezek már nem Jézus, hanem (az apokrif) Pál mondásai, de a hegyi beszéd boldogmondásaival való formai és részleges tartalmi hasonlóságuk miatt kétszeres tekintélyt nyernek: azt az üzenetet közvetítik, hogy tartalmuk megegyezik mind Jézus, mind Pál tanításával.⁷¹

Ezzel együtt e boldogmondások nemcsak a jézusi logionoktól vagy azok kanonikus kiegészítéseitől térnek el, hanem a páli teológiát is kiélezi (a szüzesség kizárólagos kiemelésével), továbbá az aszketikus, esetleg gnosztikus szellemiség megnyilvánulásainak tekinthetők.

⁷¹ MERZ, 326–327, 329 (216. jegyz.).

8. Konklúzió

Szó volt már arról, hogy a Q-féle boldogmondások tartalmuk miatt nem sorolhatók a bölcsességi irodalom makarizmosz műfajához. Luz és Meier ezeket apokaliptikus mondásoknak tekinti.⁷² E. Schweizer a hegyi beszédet tanítványetikának tekinti, kétség-telenül végső formáját tekintve jogosan.⁷³ H. Klein, anélkül, hogy a Lk-féle első három makarizmosz hitelességét megkérdőjelezné, a boldogmondásokban és jajokban a vándorprédikátorok által használt ígéretek és megtérésre szólító ígéhirdető formulákat lát.⁷⁴ Ez a megállapítás a Sitz im Leben der Kirche tekintetében igaz is lehetett. A hegyi beszéd aktualizálói pedig koruk kérdéseire kerestek és találtak választ.⁷⁵ Azonban úgy vélem, hogy kivált a Q 6-ból származó első három logion, eredeti formáját tekintve sokkal inkább üdvösségprófécia.⁷⁶ Schweizer kiemeli, hogy a boldogmondások, éppen a közvetlen megszólításból következően nem időtlen kijelentések vagy általános jellegű szabályok, hanem elsősorban közvetlen hallgatóikat szólítják meg, nekik ígérk az üdvösséget.⁷⁷ Hasonlóképpen már Dupont, az első két boldogmondás prófétai háttérét vizsgálva hangsúlyozza, hogy ezek a próféta által meghirdetett isteni beavatkozás kijelentései.⁷⁸

A boldogmondások eredeti formája valamilyen módon kapcsolódik Jézushoz.⁷⁹ Noha valószínűbb, hogy a Jézus küldetése és az Iz 61,1–2 beteljesedése közötti összefüggést a későbbi reflexió hozza létre, úgy vélem, hogy Jézus éppen a próféta szerepét vállalta fel, és a boldogmondások valamilyen formájában üdvösséget, Isten uralma benne való megvalósulását hirdette meg azoknak, akik őt elfogadták. Az is nagyon valószínű, hogy a boldogmondások paradox jellege nemcsak a zsidó vallási hagyományt tükrözte, hanem Jézus elfogadásának, illetve visszautasításának személyes tapasztalatát is. Noha nem lehet azt állítani, hogy kizárólag a társadalom periferiájára szorulókat fogadták el Jézust, azt viszont igen, hogy éppen a szegények, az egyszerű emberek tanúsítottak nagyobb nyitottságot iránta. Ezért lehetett őket boldognak nevezni, ugyanis ők ismerték fel, hogy Isten

⁷² LUZ, I/1, 272, 275; MEIER, II, 275–276.

⁷³ SCHWEIZER, *Die Bergpredigt*, 1982, 9.

⁷⁴ KLEIN, 250.

⁷⁵ A hegyi beszéd különféle megközelítéseiről és aktualizáló interpretációiról I. C. BAUMAN, *The Sermon on the Mount. The modern Quest for its Meaning*, Mercer, Macon GA, 1985 (pl. Leonhard Ragaz: a keresztény szocializmus Magna Chartája, Johannes Weiss apokaliptikus megközelítése, A. Schweizer: a hegyi beszéd, mint interim etika, Johannes Müller: a humanizáció természeti törvénye, G. Kittel: praeparatio evangelica; J. Jeremias: evangélium, nem törvény).

⁷⁶ L. BOVON, *Lukas*, III/1, 302–304; KOCIS, 141, 144. A boldogmondások és jajok kapcsolatáról a prófétai jajmondásokkal: SCHWEIZER, NTS 19 (1973) 122, 124, 126.

⁷⁷ SCHWEIZER, NTS 19 (1973) 126.

⁷⁸ DUPONT, II, 92–99 (« Les béatitudes apparaissent ainsi comme la proclamation de l'intervention divine annoncée par le prophète », 98–99). Vö. THEISSEN / MERZ, 253–254.

⁷⁹ A kérdésről I. MEIER, II, 277–278, aki hangsúlyozza a boldogmondások ritka előfordulását a többi újszövetségi írásban, illetve részletesen elemzi a nem-evangéliumi újszövetségi makarizmosz formái és tartalmi különbségeit az evangéliumiakhoz képest, és ezek alapján igazolja az első három boldogmondás jézusi eredetét. Már DUPONT az Isten Országa meghirdetését látja a boldogmondásokban (II, 105–123, 378–379, III, 96).

uralma Jézusban jelen van, és ezért ők tapasztalták meg a boldogság forrását, nevezetesen Isten Jézusban megnyilvánuló közelségét, törődését.

A boldogmondások, eredeti formájukat és alapjelentésüket tekintve tehát üdvösség-próféciát tartalmaznak: Jézusban itt és most megvalósul Isten uralma. Ezért akik Jézust hallgatják és elfogadják, éppen a szegény, egyszerű emberek, akiknek nincs más reményük és segítségük Istenen kívül, Istennek ezt a szabadító közelségét tapasztalják meg. Ebből adódik a boldogságuk, nem abból, hogy a szegénység, az éhség vagy a szenvedés jó, nem is abból, hogy ezen állapotra törekszenek.

Ehhez a jelentéshez áll közelebb a Lukácsnál olvasható első három boldogmondás, még akkor is, ha már Lk is módosítja ezt a jelentést, leginkább a beteljesedés eszkatologikus távlatának hangsúlyozásával.

A mód, ahogy Máté kiegészíti a Q(Lk)-féle boldogmondásokat, illetve újabb logionokat kapcsol azokhoz, enyhíti az eredeti makarizmoszok paradox jellegét, spiritualizálja jelentésüket, és ami még fontosabb, kifejezett erkölcsi tartalmat kölcsönöz ezeknek. Így a jézusi (vagy Jézushoz kapcsolt) üdvösségprófeciából, amely Isten Országá Jézusban való megvalósulását, Istennek a kitaszítottakkal szembeni törődését fejezi ki érénykatalogus lesz, a cselekvés normája, törvény, amelynek a keresztyének életét irányítania kell. Máté ezzel nemcsak módosítja a boldogmondások eredeti jelentését, hanem újfajta identitást tulajdonít Jézusnak, nevezetesen a törvényadóét.

Ugyanakkor akár a boldogmondásokat, akár az antitéziseket nézzük, vagy a makarizmoszokkal távolabbi kapcsolatban álló jajokat (23. fej.), az, hogy Máté szerint Jézus a külsődleges törvényteljesítésről a mélyebb síkra irányítja a figyelmet, a lelkiültre, amelynek meg kell határoznia az ember külső cselekedeteit, és kifejezetten felülbírálja a törvény bizonyos előírásait, arra utal, hogy a Mózes-sel való analógia ellenére Máté sem egyértelműen a törvény kihirdetőjét látja Jézusban. Tekintettel arra, hogy a törvény előírásainak felülvizsgálata, illetve a betartás módjának a kritikája kifejezetten prófétai funkció, akár csak az üdvösség meghirdetése, úgy azt lehet mondani, hogy noha sokszor a hegyi beszédet a mennyek országa törvényének, „alkotmányának” szokták tekinteni, a boldogmondások újszövetségi hagyománytörténetének/hatástörténetének vizsgálata arra irányítja a figyelmet, hogy a törvényhozói szerepet csak nagyon tág értelemben lehet Jézusnak tulajdonítani, a prófétait azonban annál inkább. Ezt erősíti meg a hegyi beszéd antitézisei, illetve a Lk- és Mt-féle jajok. Természetesen rendkívül nehéz (ha nem lehetetlen) megállapítani, hogy Jézus miként értelmezte identitását és küldetését, de több szöveg, illetve az újszövetségi tradíció korai rétegei alapján valószínűsíthető, hogy Jézus éppen ezt a prófétai funkciót vállalta fel.

Az apokrif makarizmoszok még mélyebben módosítják a jézusi logionokat, a gnosztikus, illetve az aszketikus szemlélet irányában. Ez utóbbi olvasat meghatározó lesz a következő évszázadokban, és a kánoni boldogmondások értelmezésére is rányomja a bélyegét.

Benyik György: 1952-ben született Soltvadkerten. Katolikus pap. 1970–71-ben Szegeden, 1972 és 1975 között a budapesti Hittudományi Akadémián, 1978–1980 között a Pápai Gergely Egyetemen (Gregoriana, Róma) végezte tanulmányait. Ugo Vanni tanítványa. PhD 1998. 1978-tól bibliai bevezetést, szövegmagyarázatot, bibliai hébert, görög nyelvet oktat Szegeden, a Hittudományi Főiskola tanára, tanszékvezető. Szegedi Nemzetközi Biblikus konferencia alapítója és titkára. 2005-től SNTS tag. *Művei:* *Bevezetés az ószövetségi Szentírásba.* Szeged 1988; *Ószövetségi egzegézis I.: A Teremtés és a Kivonulás könyve.* Szeged 1990; *Bevezetés az Újszövetségi Szentírásba.* Szeged 1991; *Újszövetségi egzegézis I.: Evangéliumi hagyomány.* Szeged 1991; *Újszövetségi egzegézis II.: A páli és a jánosi hagyomány.* Szeged 1992; *Ószövetségi egzegézis II.: A messiási eszme.* Szeged 1993; *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete.* Introductio Generalis I. Szeged 1995; *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete.* Introductio Specialis II. Szeged 1996; 1966 *Ungarische Bibelübersetzung.* Szeged 1997; *Aquinoi Tamás: Catena Aurea, Máté evangélium kommentárja.* (fordítás) Szeged 2000; *A magyarországi biblikus irodalom a kezdetektől 1997-ig.* Szeged 2000.

Braulik, Georg OSB: 1941-ben Bécsben született. 1959-ben ott érettségizett bencés gimnáziumban, és még abban az évben kérte felvételét a bencések közé. 1965-ben szentelték pappá Bécsben, ahol teológiai tanulmányait is végezte. 1966-ban újkori egyháztörténelemből szerez doktorátust. 1966–69 között a Pápai Biblikus Intézetben tanul Rómában, ahol Ószövetségből írja disszertációját. 1969-től tanított a Bécsi Egyetem Katolikus Teológiai Fakultásának Ószövetségi Tanszékén. 1975-ben habilitált a Bécsi Egyetemen. 1989-től 2004-ig, nyugdíjba vonulásáig kinevezett egyetemi tanár a Bécsi Egyetemen, és vezeti a saját intézetét is. *Több tudományos társaságnak a tagja:* 1977–80 Ószövetségi Kutatások Nemzetközi Kongresszusának titkára. 1979–1985 Osztrák Bibliatársaság elnöke. 1999-től az osztrák Tudományos Akadémia Klasszika-filológiai szakosztályának választott tagja. 2000 Frankfurt am Main kutatási ösztöndíj bizottság tagja. 2004-ben Innittzer díjjal tüntették ki. *Számos műve jelent meg.* Érdeklődésének fő tárgya az Ószövetségben belül a Deuteronomium és a Zsoltárok.

Božo, Lujic OFM: (A boszniai ferences rendtartomány és a szarajevói érsekség tagja.) 1946-ban született Osječak-ban. 1966-ban Visoko-n a ferences gimnáziumba érettségizett. Filozófiai és teológiai tanulmányait a szarajevói ferences teológián végezte (1969–1974), majd a Ljubljanei Teológiai Egyetemen folytatta, ahol 1982-ben doktorált. 1989-ben Rómában a Pápai Biblikus Intézetben bibliatudományokból szerzett szaklicenciát. Ezt követően archeológiát tanult a Jeruzsálemi Ferences Biblikus Intézetben és foglalkozott a modern héber nyelvvel is (1989–1990). Ezek mellett a szarajevói Bölcsészettudományi Karon német szakon diplomázott. 1977-től a szarajevói Ferences Teológia rendes tanára és vendégelőadó a Kateketikai Intézetben, a laikusok számára létrehozott Teológiai-Kulturális Intézetben (KBF) és az Evangélikus Teológiai Egyetemen Zágráb-

ban. 2005-től az Ószövetségi Tanszék docense Zágrábban a KBF-en, valamint vendég-előadó a szarajevói Ferences Teológián. Ószövetségi tárgyakat, héber nyelvet és biblikus archeológiát tanít. Felelős szerkesztője a „Jukić” nevű tudományos folyóiratnak (1982-től volt szerkesztőbizottsági tag) és 1993-tól napjainkig a „Bosna franciskana” folyóirat szerkesztőbizottságának tagja. *Tagja több tudományos társaságnak:* Európai Biblikus Társaság, Horvát Biblikus Társaság (Biblikus Intézet). *Számos könyv és tanulmány szerzője.* Elsősorban a Tórával és a prófétai irodalommal foglalkozik. Közreműködik az Ószövetség hébréről horvát nyelvre történő fordításában, amelyet az Európai Bibliai Társaság szervez a Horvát Bibliai Társasággal karöltve.

Cifrak, Mario OFM: 1966-ban született Viroviticán (Horvátországban). 1985-ben érettségizett Zágrábban, és még ugyanabban az évben belépett a ferences rendbe. 1987-től 1993-ig a Zágrábi Katolikus Teológiai Egyetem diákja. 1993-ban szentelték pappá. Rómában a Pápai Biblikus Intézetben biblikus teológiai szaklicenciátust szerzett 1997-ben. 2001-ben a Freiburgi egyetemen szerzett doktorátust. Jelenleg a Zágrábi Katolikus Egyetemen az Ószövetség és a bibliai görög nyelv tanára. *Több cikke* jelent meg szaklapokban, elsősorban az evangéliumokkal és az Apostolok Cselekedeteivel kapcsolatban.

Dugandžić, Ivan OFM: 1943-ban született Krehin Grac-ban. 1962-ben érettségizett Dubrovnikban. A hercegovinai ferences provincia tagja. Filozófiai tanulmányait a szarajevói ferences teológián végezte (1965–1967), teológiai tanulmányait a németországi Königsteinben (1967–1970) és Würzburgban (1972–1976.). 1977-ben doktorált Würzburgban biblikus teológiából. 1991-től tanít a Zágrábi Teológiai Egyetemen az Újszövetségi Szentírási Tanszék munkatársaként. 2000-től tanszékvezető, rendkívüli tanár. 2000–2003 között tanulmányi dékánhelyettes. *Számos könyv szerzője.* Érdeklődésének középpontjában az evangéliumok és a páli corpus áll.

Fabiny Tibor: 1955-ben született Budapesten. 1974–1980-ig az Eötvös Lóránd Tudományegyetemen tanult angol, összehasonlító irodalomtörténet és könyvtár szakon. 1983–1986 között végezte el az Evangélikus Teológiai Akadémiát levelező tagozaton. Egyetemi doktorátust 1982-ben szerzett a szegedi József Attila Tudományegyetemen. 1992-ben lett az irodalomtudományok kandidátusa, 2002-ben habilitált az Evangélikus Hittudományi Egyetemen. 1980–1994-ig a szegedi József Attila Tudományegyetem Angol Tanszékének oktatója. 1993-tól a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Angol Intézetének vezetője, egyetemi tanár. Irodalomtudósként az angol reneszánszsal, Shakespeare életművével, illetve a Biblia hatástörténetével foglalkozik. 1993-ban alapítója a több egyetem összefogásával indult Hermeneutikai Kutatóközpontnak, 2004-től a Károli Gáspár Református Egyetem Hermeneutika Tanszékének tanszékvezetője. Angliában, Belgiumban és az Egyesült Államokban folytatott kutatásokat, ill. volt vendégtanár. 2004-ben Fullbright ösztöndíjjal hét hónapon át a Princeton Theological Seminary kutatója. *Számos, elsősorban hermeneutikai tárgyú írása jelent meg angol és magyar nyelven egyaránt.* A Hermeneutikai Kutatóközpont kiadásában megjelenő *Hermeneutikai Füzetek* c. kiadvány sorozat-szerkesztője 1994-től. A sorozatban 2005-ig 27 füzet látott napvilágot.

Hausmann, Jutta: 1951-ben született. 1970–1975 között teológiát tanult Göttingenben, Erlangenben, Neuendettelsauban. Közben 1971–1973-ig romanisztikát tanult Göttingenben és Erlangenben. 1975–1977 között segédlelkész a neuendettelsau Diakoniewerkben, majd 1977–1980-ig hittantanár (részmunkaidőben) a neuendettelsau Diakoniewerkben. 1980-ban avatják lelkésszé. 1986-ban doktorált az erlangen-nürnbergi Friedrich Alexander Universität Teológiai Fakultásán. 1992-ben habilitált a neuendettelsau Augustana-Hochschule-n, ahol ugyanabban az évben magántanári kinevezést kapott. 1992–1993 között kutatási ösztöndíjas a bayreuthi egyetemen; óraadó a bayreuthi egyetemen (Öszövetség). WS 1993/94 és SS 1994 a bayreuthi egyetem Biblikus Tanszékének egyetemi tanára és vezetője. 1994 óta a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetem Öszövetségi Tanszékének professzora (mint a bajor evangélikus egyház lelkésze és küldöttje). SS 1997 a bécsi protestáns teológiai fakultás öszövetségi tanszékvezető helyettese. 1998–1999-ben óraadó a PPKE Hebraisztika Tanszékén. 1999 óta az Evangélikus Hittudományi Egyetem Doktori Iskolájának vezetője. 2002 óta a Goldziher Intézet szervezőigazgatója. Számos tudományos és egyházi társaság tagja: Egyház – Zsidóság Bizottság (Ausschuss Kirche und Judentum der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland) – 1997-ig; Tanulmányi Bizottság Egyház – Zsidóság (Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland) – 1997-ig; Arbeitskreis „Studium in Israel” – 2002-ig; Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ) – 1997 óta főtitkára; Keresztény-Zsidó Társaság (elnökségi tagja); Wissenschaftlichen Beirat des Instituts für Diasporawissenschaften a lipcsei teológiai fakultáson; Kuratoriumsmitglied des Südostmitteleuropäischen Fakultätentages. *Művei* (válogatás): *Israels Rest*, BWANT 124, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1987. *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7, Verlag Siebeck (Mohr), Tübingen 1995. *Rut. Miteinander auf dem Weg*, *Biblische Gestalten* 11, Leipzig 2005. Hausmann, J.–Zobel, H.-J., *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*, Fs. Preuß, H.D., Stuttgart 1992. *Az Öszövetség a Szószéken – az egyházi esztendő öszövetségi alapigéinek igehirdetési előkészítői*, Luther kiadó, Budapest 2001/2; 2002/3; 2003/4; 2004/5.

Herczeg Pál: 1939-ben Győrben született. Győrben végzett gimnáziumi tanulmányai után 1957–63 között a Budapesti Református Teológián tanult. 1964-től 1988-ig lelkész Lábatlanban. 1974-ben a Doktorok Kollégiumának tagjává választották. 1984-ben PhD fokozatot szerzett. 1985-től előadó a vallástörténeti tanszéken, 1988-tól a Biblikus teológia Tanszék vezetője. 1989/90-ben tanulmányi évet tölt Bernben. 1994–99 apokrifokat kutat a groningeni egyetem tanáraival együttműködve. 1997-ben Szlovákiában, a Komáromi Református Teológián tanít. *Művei:* *Az Újszövetség története*, Bp. 1994. *Vallástörténet*, 1998. *Érted is, amit olvasol?*, Bp. 1991. *Krisztológiai irányzatok a páli levelekben*, Bp. 1998. *Az Újszövetség teológiájának vázlatja*, Bp. 2004.

Hohnjec, Nikola: 1944-ben a horvátországi Plavityuban született. 1964-ben érettségizett a zágrábi katolikus gimnáziumban. 1966–1969-ig filozófiát és teológiát tanult a Zágrábi Egyetem Teológiai fakultásán (KBF). 1969–1972 között Rómában a Pápai Gergely Egyetemen, majd 1972–1975-ig a Pápai Biblikus Intézetben folytatta teológiai tanulmá-

nyait, ahol biblikus teológiai szaklicenciát szerzett. 1989-ben doktorált a Gregoriana-n biblikus teológiából. 1979 óta tanít ösztövségi tárgyakat a Katolikus Teológiai Egyetemen (KBF) és az egyházi felsőoktatási intézményekben. 1992-ben lett tanársegéd a Zágrábi Egyetem Katolikus Teológiai Fakultásának Ösztövségi tudományok Tanszékén. Ugyanitt 2005-ben rendes tanári kinevezést kapott, és a tanszék vezetésével bízták meg. *A Biblia danas* (A Biblia ma) folyóirat alapító tagja. 1999 óta a *Croatia Christiana Periodica* (történelmi) folyóirat szerkesztőségi tagja. Tagja több tudományos társaságnak: Egyháztörténeti Intézet és a Biblikus Intézet (Zágráb), ez utóbbinak elnöke 1993–1998 között. *Coloquium Biblicum* az osztrák Bibelwerk külső munkatársa. 1992–1996 között a Katolikus Bibliai Konföderáció Végrehajtó Bizottságának tagja és részt vett a hongkongi ülésen. Tagja az International Organization for the Study of the Old Testament-nek (IOSOT). 1993–1999 között a Horvát Bibliatársaság első elnöke. *Művei:* A Jeruzsálemi Biblia (JB) és az Ökumenikus Biblia (TOB) fordítója. Horvát nyelven írt könyvei mellett angol és német nyelven jelentek meg tanulmányai szaklapokban.

Marton József: 1950-ben született Székelykálon. 1969-ben érettségizett. 1969–1975 között a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskolán tanult teológiát. 1975-ben szentelte pappá Márton Áron püspök. Öt évi pasztorációs munka után, 1980-tól a Gyulafehérvári Teológián tanít, előbb kateketikát és homiletikát, majd patológiát és egyháztörténelmet (1985-től). 1992-ben teológiai doktori címet szerzett. 1996-ban elindult a Kolozsvári Tudományegyetemen a Hittanári szak. 1997-től ennek dékánja, mint az egyetemen alkalmazott egyetemi tanár. *Művei:* *Az erdélyi egyházmegye története*, Gyulafehérvár 1993. *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. *Az erdélyi katolicizmus*, (társszerző: Jalabffy Tamás), Kolozsvár, 1998. *A katolikus egyháztörténet I-II*, Kolozsvár 2001–2002. *Egyház az ókorban*, Marosvásárhely, 2003. *Fogarassy Mihály püspök élete és munkássága*, Kolozsvár, 2005. *Márton Áron beszédei és írásai* című sorozat szerkesztője.

Sulyok Elemér OSB: Mátészalkán született 1941-ben. 1960-ban belépett Szt. Benedek Rendjébe. 1960–1965 között Pannonhalmán a Szent Gellért Hittudományi Főiskolán végezte tanulmányait. 1965-ben pappá szentelték. 1970-ben az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán magyar–angol szakos középiskolai tanári oklevelet szerzett. 1969–1971 között a Budapesti Római Katolikus Hittudományi Akadémián volt teológiai hallgató, majd 1973-ban ugyanott teológiai doktorátust szerzett. 1971-től a Pannonhalmi Bencés Gimnáziumban magyart, angolt, hittant, a Hittudományi Főiskolán szentírástudományt tanít. 1975–2000 között a Pannonhalmi Szent Gellért Hittudományi Főiskola igazgatója. 1993-tól a Pannonhalmi Szemle főszerkesztője. 2000-től a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanára. 1996-ban a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány Kuratóriumának Pázmány Péter felsőoktatási díjában részesült. *Önálló kötetei:* *Találkozások a Szentírással*, Bencés Kiadó, 1996. *A 22. zsoldár*, Pannonhalma, 1998, Bakonybél, 1998. *Minden kész*, Bencés Kiadó, 2000, kb. 200 tanulmány és cikk a szentírástudomány témakörében. *E mellett számos publikációja jelent meg a Pannonhalmi Szemlében, Festschriftekben, antológiákban.*

Szécsi József: 1948-ban született Szegeden. 1966-tól folytatott teológiai tanulmányokat a Római Katolikus Hittudományi Akadémián (=Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar), ahol 1974-ben teológiai doktorátust szerzett. 1973–1975 között további tanulmányokat folytatott az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán (Sémi filológiai – Arab tanszéken, ill. Ókortudományi – Assziológiai tanszék). 1975–1980 között az Országos Rabbiképző Intézetben tanult, majd ösztöndíjjal egy-egy évet tölt külföldi egyetemeken: 1999 Braham Intézet – New York; 2000 Yad Vasem Intézet – Jeruzsálem. 1994-ben a Keresztény-Zsidó Társaság elnöke. 1996 Scheiber Sándor díjjal tüntették ki. *Művei:* (Ábel Zsuzsanna társszerzőségével) *Képes Bibliai Lexikon*, Budapest, 1987. (társszerzőként) „*Fölkél egy Csillag!*” – *szentírástudományi tanulmánykötet*, Budapest, 2004. A *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv* szerkesztője. E mellett cikkei jelentek meg a Vigiliában, Új Élet-ben, és az említett évkönyvben.

Zamfir Korinna: 1966-ban Kolozsváron született. 1992-től Kolozsváron orvosi egyetemen tanult, majd 1995-ben a gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola Didaktikai Karán szerzett oklevelet. 1998-tól a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának tanára, ahol ószövetségi bevezetést és exegézist, valamint ökumenizmus tárgyakat ad elő. Kutatási témája az eucharisztia és az egyházi szolgálat a katolikus–protestáns teológiai párbeszédben. *Művei:* *The Prologue of the Fourth Gospel: Encounter of the Greek Philosophical Thought and the Judaic Tradition*, in: *Sacra Scripta* (BBU-CBS), 2004/1; *Jeremiás szolgálata az üdvösségközpontú intézmények válsága idején*, in: *Világi közösség, vallási közösség* (szerk. Benyik Gy.), Szeged, 2004; *Ószövetségi exegézis jegyzet; Az Ige emberré lett. A János-evangélium prológa*, in: *Keresztény Szó* 2000/12. *A János-prológa ószövetségi gyökerei*, in: *Jeromos füzetek*, 43/2001; *Suferință mântuitoare sau iubire cu prețul suferinței? (Megváltó szenvedés vagy szeretni szenvedés árán?)*, in: *Theologia Biblica* (BBU-CBS), 2/2003. A *New Jerome Biblical Commentary* magyar kiadásának egyik fordítója.



Kiadja a JATEPress
6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.
<http://www.jate.u-szeged.hu/jatepress/>

Felelős kiadó: Dr. Benyik György főiskolai tanár, tanszékvezető
Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő

Nyomdai kivitelezés:
Juhász Nyomda Szolgáltató Kft.
<http://www.juhasznyomda.hu>
Felelős vezető: Juhász Péter