

„TESTBEN ÉLÜNK”

„Testben élünk”

XXII. SZEGEDI
NEMZETKÖZI BIBLIKUS KONFERENCIA
2010. szeptember 9–11.

JATEpress
Szeged 2011

Szerkesztette:
DR. BENYIK GYÖRGY

A szöveget gondozta:
VEREBITS PETRA
SZABÓ MÁRIA
POSZTÓS ÁGNES

Tervezte és tördelte:
SZŐNYI ETELKA

A kötet megjelenését támogatta:
DR. KISS-RIGÓ LÁSZLÓ
Szeged-csanádi püspök
DR. KOZMA GÁBOR
a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola rektora

© A kötet szerzői és szerkesztője, 2010
© JATEPress, 2011

ISBN 978-963-315-056-6

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



Ulrich Luz

Tartalom

Laudatio	13
Bevezető	21
TANULMÁNYOK	25
Benyik György: Evangéliumi utalások Jézus testi megnyilvánulására	27
Jézus személyének kutatása	27
A szóbeli hagyomány	30
Csoportok és nevek Jézus környezetéből	31
Fontosabb szemtanúk Jézusról	33
Az evangéliumok Jézus testéről	37
A szenvedéstörténet Jézus testéről	37
A feltámadás elbeszélések Jézus testéről	38
Összegzés	38
Brož, Jaroslav: „Egy test” jegyes szimbóluma az Efezusi levél ekkleziológiájában (5,21–33)	39
Cifrák, Mario: „Hagyd a holtakra, hadd temessék el halottaikat” (Q 9,60) A vonakodás motívuma Jézus követésében	47
0. A probléma felvetése	47
1. Q 9,57–60	47
2. Lk 9,57–62	50
3. Mt 8,18–22	53
4. Összegzés	57
Fröhlich Ida: „Csupán föld ő, agyagból formált” (1QH X.3–4) Emberkép a qumráni szövegek tükrében	59
Védelem a kontaminációtól	62
A fizikai rossz és a démonok	67
Gnilka, Joachim: Az ember mint testi létező Pál apostol értelmezése szerint ..	71
Irodalom	76

Hausmann, Jutta: Kell-e Istennek test?	77
1. Antropomorfizmus és az ábrázolás problematikája	77
2. Konkrét antropomorfizmusok	79
a. Antropomorfizmusok, amelyek Isten cselekvésére vonatkoznak	80
b. Antropomorfizmusok, amelyek a kommunikációra irányulnak	80
c. Hiányzó testrészek	81
3. Következtetések	82
 Herczeg Pál: Róma 8,1–13. 'Testben élni' élettér és/vagy minősítés?	85
 Jakubinyi György: A Római Martyrologium karácsonyi bejegyzése 1. cikkelye és a bibliai időszámítás	93
 Juhász Gergely: Test és Lélek a korareformáció egzegézisében: Feltámadás vagy a lélek halhatatlansága?	99
 Kocsis Imre: Szóma pszükhikon – szóma pneumatikon. A földi test és a feltámadt test ellentéte az 1Kor 15,44-ben	119
1. Az 1Kor 15,44 helye a szövegösszefüggésben	119
2. A szóma pszükhikon – szóma pneumatikon ellentétpár értelmezése	121
a. A szóma (σῶμα) főnév jelentése	121
b. A pszükhikosz (ψυχικός) – pneumatikosz (πνευματικός) jelzők jelentése .	122
c. A pszükhikosz – pneumatikosz ellentét vallástörténeti háttere	123
d. A szóma pszükhikon – szóma pneumatikon antitézis jelentése	125
 Kránitz Mihály: Jézus Krisztus emberi lelke Órigenész egyházi írónál (De Principiis 2,6)	129
Bevezetés	129
1. A krisztológia kezdetei	130
a. A kereszténység első két századának krisztológiája	130
b. Jézus Krisztus Órigenész művében	131
c. Az <i>alapelvekről</i> – a „ <i>De Principiis</i> ”. Az első keresztény teológiai összefoglalás	133
d. Rufinus fordítása	136
2. Krisztus emberi lelke a <i>De Principiis</i> 2,6-ban	137
a. A lélek a Logosz és Krisztus véges teste között	138
b. Krisztus, a közvetítő (<i>De Princ.</i> 2,6,1)	141
c. Hogyan volt lehetséges a megtestesülés? (<i>De Princ.</i> 2,6,2)	143

d. <i>Communicatio idiomatum</i> (<i>De Princ.</i> 2,6,3)	146
e. Krisztus lelkének egyesülése a Logosszal (<i>De Princ.</i> 2,6,4)	148
f. Ez a lélek bűn nélkül való volt (<i>De Princ.</i> 2,6,5)	150
g. Mint a vas a tűzben (<i>De Princ.</i> 2, 6, 6)	152
h. Krisztus árnyéka (<i>De Princ.</i> 2,6,7)	155
3. Összefoglalás	158
Manabu Akiyama János: A „közösségért saját életet adó Jézus lelke”	
<i>János evangéliumában: a bizánci rítusú egyházban való biblikus és liturgikus teológia tükrében</i>	161
1. Bevezetés	161
2. <i>János evangéliumának</i> 20. fejezete	162
3. A bizánci rítusú bibliai felolvasás szokásának tulajdonsága	163
4. Történelmi háttér	164
5. Krisztus kereszti áldozatának jelentősége a bizánci szertartású liturgia tükrében	165
a. Az alapítás szavai	165
b. Anamnézis	166
c. Epiklézis	166
6. Felülvizsgálás az Atya dicsőségéről <i>János evangéliumában</i>	167
7. Visszatekintés a <i>János evangéliumának</i> 20. fejezetére	168
8. Összefoglalás	169
Marjovszky Tibor: Test a lét és nemlét határán (mSzanhedrin VI)	171
Munif Abdul Fattah: A test az iszlám tanításainak tükrében	177
Oláh Zoltán: A test fogalma Jeromos Izajáshoz írt kommentárában	183
<i>Caro</i> – hús-test	184
<i>Corpus</i> – test	197
Exkurzus a <i>sacramentum</i> jeromoszi értelmezéséről	198
<i>Corpus</i> = Krisztus teste	201
A test mint az ember gyengeségének és múlandóságának kifejezése	203
Test és lélek (<i>corpus et anima</i>)	205
Test és feltámadás	207

Pecsuk Ottó: „Elveszett jelentés” avagy a <i>szóma</i> és a <i>szarx</i>	
fordítási szempontjai a Római levélben	211
Hogyan használja Pál a <i>szarx</i> szót általában?	211
Hogyan használja Pál a <i>szarxot</i> a Római levélben?	213
A <i>szarx</i> magyar fordításai	215
Hogyan használja Pál a <i>szóma</i> szót általában?	216
Hogyan használja Pál a <i>szómát</i> a Római levélben?	218
A <i>szóma</i> magyar fordításai	219
Perintfalvi Rita: Az emberi mulandóság feletti rezignáltság és ennek hitbeli feloldása. A Zsolt 103,4–5 és 14–16	
antropológiai motívumainak intertextuális vizsgálata	225
Bevezetés	225
Teológiai és antropológiai szóképek alkotta diptichon	
a Zsolt 103,11–18-ban	228
A 103. zsoltár emberi mulandóságra vonatkozó motívumainak intertextuális vizsgálata az Ószövetségben	230
JHWH örök kegyelme és az ember mulandósága	231
Media vita in morte sumus motívum a Zsolt 103,4–5-ben	232
Összefoglalás	234
Irodalom	235
Schmatovich János: Sport a Bibliában. Játékgyakorlatok és sporthasonlatok	237
Bevezetés: A sport és játék meghatározása	237
1. Sport az antik korban	237
2. Játékgyakorlatok a Bibliában és környezetében	238
a. Gyermekjátékok	239
b. Kockajátékok és táblán játszott játékok	240
c. Sportként végzett játékok és versenyek	240
3. A sportjáték teológiai üzenete: az istendicsőítés alkalma (két szentpáli tanítás a sport teológiájáról)	242
a. 1Kor 6,20: „Dicsőítsétek meg Istent testekben!”	243
b. A kisázsiai Efezus város egyházközségének írja a szerző: „Játsszatok az Úr előtt ...!” (Ef 5,19).	244
Irodalomjegyzék	245

Szécsi József: Gilgul – a lélekvándorlás a zsidó gondolkodásban	247
1. A zsidóság a túlvilági életéről	247
2. A Tánách a túlvilági életéről	247
3. Örök élet és feltámadás a Második Templom korának irodalmában ...	248
4. A Talmud és a Midrás az ember túlvilági életéről	248
5. Feltámadás és halhatatlanság a középkori zsidó filozófiában	249
6. A kabbalisztikus irodalom és a lélek megtisztulása	250
6.1. A <i>gilgul</i>	251
6.2. A lélekvándorlás a korai Kabbalában	252
6.3. A <i>gilgul</i> és a büntetés	254
6.4. A <i>gilgul</i> a késői és a Száfed Kabbalában	255
6.5. <i>Ibbur</i>	256
7. A modern zsidó gondolkodásban	256
Bibliográfia	257
 Zamfir Korinna: Az első Timóteus-levél antropológiai fejtegetéseinek kulturális háttére és célja	259
1. A teremtés jóságát tagadó gnosztikus ellenfelek?	260
2. Antropológiai nézetek az Első Timóteus levélben	266
2.1. A teremtésből vett érv: elsőbbség és tekintély	266
2.2. Bűnbeesés és alárendeltség	272
2.3. A gyermekvállalás – a nők esélye az üdvösségre	275
Összefoglalás	278
 FÜGGELÉK	279
 A katolikus bibliaudomány nagy egyéniségei	281
Joachim Gnilka (interjú)	281
Ulrich Luz (interjú)	303
 François-Xavier Amherdt: P. Ricoeur hermeneutikája: mit adhat a homiletikának és a gyakorlati teológiának?	315
1. a Szentírás különböző irodalmi műfajaihoz kötődő prédikáció	317
1.1. Az igehirdető – szöveg – egyházközösség hármassága	317
1.2. Plurális isten-megnevezés	318
1.3. Homiletikai alkalmazások: az irodalmi műfajok változatosságának tisztelete	319

2. Egy „esztétikus”, a hallgatók képzeletére nyitott műként felfogott prédikációért	324
2.1. A vallási nyelv innovatív ereje	324
2.2. A homília mint „nyitott mű”	326
2.3. Egy metaforikus-imaginatív és „kétértelmű” homiletikai nyelv ..	328
3. Egy homiletikai konverzációért	330
3.1. Egy mulasztás: „a prédikáció szóbelisége”	330
3.2. A szóbeliségtől az írásbeliségig és vissza	331
3.3. Egy nagyon komplex homiletikai folyamat: az „inter-esting” prédikációért	332
4. konklúzió: a szövegtől a homíliáig, egy többszólamú konverzáció ...	334
MEGEMLÉKEZÉSEK	337
Búcsú Bolyki János professzortól	339
Sulyok Elemér OSB 70 éves	341
RECENZÍÓK	343
Geréb Zsolt: A Kolosszéiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázata ...	345
Peres Imre (szerk.): Jézus utolsó napja	348
Marton József–Oláh Zoltán (szerk.): Minden kegyelem. A 65 éves Jakubinyi György érsek köszöntése	350
Josef Ernst: Lukács – egy teológus portréja	352
ABSTRACTS	353
A KÖTET SZERZŐI	365

Laudatio

Ulrich Luz professzor nagy elődök széles körben ismert utóda. Pályáját Eduard Schweizer asszisztenseként kezdte, de már akkor is – Rudolf Bultmann nézeteivel vitatkozva – a saját útjára lépett a Rómaiakhoz írt levél 9–11. fejezeteinek értelmezésében. Szerencsére olyan mesterre talált, aki nem az őt szolgálai módon követő tanítványokat kedvelte, hanem az olyanokat, akik képesek az önálló gondolkodásra. Életrajzából a következőket emelhetjük ki:

Ulrich LUZ 1938-ban Männedorfban (Svájc) született. A gimnáziumot már Zürichben végezte el 1957-ben. 1962-től evangélikus teológiát tanult kezdetben Zürichben, majd Göttingenben, végül Baselben. Ezt követően 1963-tól tanulmányi felügyelő és Isten igéjéért felelős megbízott lett az evangélikus és református egyház zürichi kantonjában.

Akadémiai karrierjét 1963-ban a Zürichi Tudományegyetem Teológiai Karán tanársegédként kezdte, 1967-ben doktorált, 1968-ban habilitált. A lelkipásztori tevékenységről ezt követően sem mondott le, hiszen 1968–69-ben lelkészként szolgált Zürichben. 1969 és 1971 között vendégtanár volt Tokióban az International Christian Universityn és az Aoyama Gakuin Universityn. 1972-től 1980-ig Göttingenben

Professor Ulrich Luz is a widely known successor of great ancestors. He started his career as an assistant to Eduard Schweizer; nevertheless, even back then disputing the view of Rudolf Bultmann, he took an independent road interpreting Chapters 9–11 of the Letter to the Romans. Luckily enough, he found a master who did not prefer those students who would follow him unconditionally but rather those who were capable of self-reliant thinking. From his biography, we may highlight the following events:

Ulrich Luz was born in 1938 in Männedorf, Switzerland, but as an adolescent he studied in a grammar school in Zurich, which he finished in 1957. From 1962 he studied Lutheran theology at first in the same city, then in Göttingen and finally in Basel. Subsequently, in 1963 he became a prefect and a deputy responsible for the Word of God in the Zurich canton of the Lutheran and Reformed Churches.

He started his academic career in 1963 as an assistant at the Faculty of Theology at the University of Zurich, where he obtained his doctorate degree in 1967 and attained habilitation one year later. However, he did not give up on his pastoral activities and between 1968 and 1969 he served as a pastor in Zurich. Between 1969 and 1971 he taught as a guest lecturer in Tokyo at the International Christian University and at the Aoyama Gakuin University. Between 1972 and 1980 he

genben, a Teológiai Karon, majd 1980 és 2003 között Bernben, az Evangélikus Teológiai Fakultáson volt az Újszövetség professzora. Sokan hallgathatták és ismerhették meg meggyőző pátosszal elmondott előadásait Pretoriában (Dél-Afrika), majd Rómában, a Pápai Gergely Egyetemen, ahol vendégtanár volt. A Újszövetség kutatói Máté evangéliumának szakértőjeként tartják számon, de a hermeneutika és az ősegyház vallástörténete témakörében is jelentőset alkotott.

Ulrich Luz neve a hazai biblikusok között is ismerősen cseng, részint nemzetközi hírnevének köszönhetően, részint számos, a Dr. Fabiny Tibor által vezetett Hermeneutikai Kutatóközpont által kiadott, kulcsfontosságú publikációjának. Elsősorban Luz Professzornak az evangélium hatástörténetéről írott tanulmánya irányította a figyelmet Magyarországon arra, hogy – hála Istennek – az evangéliumoknak nemcsak előtörténete, hanem gazdag hatástörténete is van az európai irodalomban, művészetben, zenében és lelki irodalomban is. Egy-egy történet hihetetlen gazdag hatást gyakorolt az európai gondolkodásra, az összes európai nép irodalmára és szokásrendszerére. Vagyis az európai, így a magyar irodalom jelentős része sem érthető a Biblia nélkül.

A keresztény–zsidó párbeszédben mérföldkő Pinchasz Lapide és Ulrich Luz közös könyve, amely a keresz-

was a professor of the New Testament at the Faculty of Theology in Göttingen, and between 1980 and 2003 he held the same position at the Faculty of Lutheran Theology in Bern. Many could listen to his lectures delivered with a convincing pathos while his being a visiting lecturer in Pretoria, South Africa and at the Pontifical Gregorian University in Rome. New Testament researchers keep count of him as an expert of Matthew's Gospel and he has also done a significant job in the fields of hermeneutics and also in the religious history of the early Church.

Ulrich Luz's name also sounds familiar to the circle of Hungarian Bible scholars; on the one hand due to his international reputation, and, on the other hand, due to a number of essential works of him published by the Center of Hermeneutics led by Dr. Tibor Fabiny. It was Professor Luz's study on the influence and effects of the Gospel that drew the attention in Hungary to the fact that, thanks to God, the Gospels do not only have a pre-history but also abundant influence and effects on the European literature, fine arts, music as well as on spiritual literature. One story or another has had an incredibly rich influence and effects, which can be traced in the European way of thinking, in the literature and system of practices in each and every European nation. That is, without the Bible, a significant part of the European and thus the Hungarian literature cannot be understood.

Within the Christian-Jewish dialog, the book of Pinchasz Lapide and Ulrich Luz means a milestone, which discusses the

ténység és a zsidóság viszonyát meghatározó legfontosabb három kérdést vitatja meg: 1. Jézus messiás mivolta és saját népéhez való viszonya. 2. Izrael népének viszonya Jézushoz. 3. Jézus hűsége a saját népéhez. Ez a kulcsfontosságú könyv ugyan megjelent magyar fordításban, de mind a mai napig nem kapott elég nyilvánosságot Magyarországon. Nem véletlen, hogy szoros barátság fűzi Ithamar Grunwald tel-avivi professzorhoz, és az sem, hogy a 20. század legnagyobb magyar kutatójának Vermes Géza oxfordi professzort tartja.

Eduard Schweizer és Rudolf Schnackenburg közös álmának, az evangélikus–katolikus kommentársorozat megvalósításában jelentős szerepet vállalt, hiszen Norbert Brox, Joachim Gnilka és Jürgen Rolof mellett Ulrich Luz Professzor is kulcsfontosságú tagja és motorja az EKK kommentársorozatot kiadó bizottságnak. Ez a kommentársorozat hatott legtermékenyebbül az evangélikus és katolikus újszövetségi szövegmagyarázók tudományos párbeszédére.

Ulrich Luz érdeme a kelet-európai biblikusok felkarolása azáltal, hogy sokat fáradozott az SNTS (Studiorum Novi Testamenti Societas) és Kelet-Európa közti tudományos kapcsolatok kiépítésén, és most is buzgón tevékenykedik kutatóhelyek létrehozásában kelet-európaiak számára. A helyi kutatókkal együttműködve sike-

three questions that determine the relationship between Christians and Jews. 1. Jesus as Messiah and his relationship to his own people. 2. The relationship of Israel's people to Jesus. 3. Jesus' fidelity to his own people. Although this outstandingly important work has been published in Hungarian, it hasn't been recognized widely enough yet in our country. It is not accidental that he keeps close friendship with Professor Ithamar Grunwald from Tel Aviv and it is not by mere chance that he considers Professor Géza Vermes from Oxford to be the greatest scholar of the 20th century.

He played an important role in realizing Eduard Schweizer and Rudolf Schackenburg's joint dream of a series of Lutheran-Catholic commentaries, since beside Norbert Brox, Joachim Gnilka and Jürgen Rolof, Professor Ulrich Luz is also a key member and engine of the publishing committee of the Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament series. This series of commentaries has had the deepest influence on the scholarly dialog between Lutheran and Catholic New Testament text interpreters.

Among his merits, mentoring of Eastern European Bible scholars should be mentioned since Professor Ulrich Luz has exerted a lot to build out scholarly relationships between Eastern Europe and the SNTS, and he is still enthusiastically working to create researcher places for Eastern European scholars. In cooperation with the local scholars, he has managed to create

rült kutatóműhelyeket és szakkönyvtárokat létrehozni Szófiában, Kolozsvárott, Szentpétervárott, valamint olyan kutatóhelyeket kreált, melyek hosszú távon fejtik ki hatásukat.

Az EKK kommentársorozatban megírta Máté evangéliumának kommentárját négy kötetben, gazdag háttértörténeti anyaggal. Bár a hosszan tartó munka következtében az egyes kötetek szemléletmódja – különösképpen krisztológiai kérdésekben – eltérni látszik egymástól, mégis megkerülhetetlen mű, amelyet igazából csak Joachim Gnilka Máté-kommentárjával lehet egybevetni. Luz Professor műve is arra vár, hogy lefordítsák magyarra, és remélem elérkezik a pillanat, amikor ez lehetséges lesz. Mindenesetre már most is elmondható, hogy a Máté evangéliumáról készült hazai tanulmányok ezt a két kommentárt idézik a legtöbbször. Mindezek alapján örülünk, hogy konferenciánk fődíját elfogadta, és megtiszteltetésnek tekintjük, hogy konferenciánk támogatói között tarthatjuk számon.

research workshops and special literature libraries in Sophia, Cluj-Napoca, Saint Petersburg and has created researcher places, which are going to unfold their influence in the long run.

Within the series of the Lutheran-Catholic commentaries, he has published the commentary of Matthew's Gospel in four volumes, along with abundant material of influence and effects. Although as a result of this long-lasting work, the points of view of the four volumes seem to differ from each other at some places, especially concerning Christological questions, it is still a work that can certainly not be ignored and is basically comparable only to Joachim Gnilka's Matthew commentary. This work of Professor Luz is also waiting to be translated into Hungarian and I hope the moment will come when it becomes possible. By all accounts, it can already be stated that considering the studies made on the Gospel of Matthew, these two commentaries are quoted most frequently. On the basis of all these facts, we are delighted that he has accepted the main prize of our conference and we consider it to be an honor to keep account of him as a patron of our conference.

Főbb művei: *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968; *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden. Antworten eines Christen* (Pinchász Lapidével együtt), Zürich: Benziger 1979; magyar fordításban: *A zsidó Jézus* (ford.: Takács J.) Budapest: Logos Kiadó 1994; *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, W. Kohlhammer 1981; *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK 1–4. kötet*, Neukirchen–Zürich 2002; angol fordításban: Minneapolis–Edinburgh 1989, 1999, 1966; *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge*, Zürich: TVZ 1992; magyar fordításban: *Egy Biblia – sokféle értelmezés*, Hermeneutikai Füzetek 10,

Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont 1996; *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, magyar fordításban: *Máté Jézus-története* (ford.: Bekő I.), Hermeneutikai Füzetek 21, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont 2000; *Matthew in History. Interpretation, Influence, Effects*. Minneapolis: Fortress Press 1994; magyar fordításban: *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben* (ford.: Lukács T.), Hermeneutikai Füzetek 8, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont 1996; *Der Brief an die Epheser. Der Brief an die Kolosser*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998; *Jesus oder Buddha?* (Axel Michaelsszel együtt), München 2002; *New Testament Studies*, Cambridge (többekkel együtt) 1995–1999.

Dr. Semjén Zsolt
miniszterelnök helyettes köszöntője

Tisztelt Konferencia!

Köszönöm a szervezők megtisztelő meghívását a XXII. Szegedi Biblikus Konferenciára. Sajnálatlalt kell jeleznem, hogy korábban egyeztetett hivatalos külföldi utam miatt személyesen nem lehetek Önökkel, ezért kérem, engedjék meg, hogy ezúton köszöntsem a konferencia nagyra becsült védnökeit, előadói és hallgatóit. Egyben gratuláciomat és jókívánságaimat szeretném kifejezni Jakubinyi György érsek úrnak a rangos Gnilkadíj átvétele alkalmából.

Tisztelt Teológus Kollégák!

Köszöntöm a teológia jeles hazai, határainkon túli magyar és külföldi művelőit – köztük egykori tanárait és diáktársaimat – abból az alkalomból, hogy szent tudományunk fórumán huszonkettedik alkalommal osztják meg egymással és a nyilvánossággal gondolataikat.

Egy ilyen tekintélyes rendezvénynek, az Egyház Evangéliumot hirdető küldetése által komoly hatása van a lelkiségre, a hívő ember gondolkodására, társadalomban betöltött szerepére. Ennek okán sem közömbös, milyen felfogású, értékrendű környe-

Dr. Zsolt Semjén
Deputy Prime Minister of the Republic of Hungary

Dear Participants of
the Biblical Conference:

I would like to thank the organizers for having invited me to the 22nd Szeged Biblical Conference, which I consider to be a great honor. However, I regret to say that an official trip abroad agreed upon at an earlier time hinders me from being with you in person. Thus let me greet this way all the greatly honored patrons, the lecturers and the audience of this Conference and withal I would like to congratulate Archbishop György Jakubinyi on the occasion of his receiving the high-prestige Gnilka Prize.

Dear Theologians, My Dear Colleagues:

I would like to greet all the cultivators of theology assembled here, be they Hungarians from within or beyond the border or of any other nation; among the earlier ones there are some of my former professors and fellow students. I would like to greet all these people on the occasion that via this forum of our sacred science they are sharing their thoughts for the twenty-second time with each other and with all those interested.

Since considering the Church's mission of spreading the Good News such a significant event has an appreciable effect on spiritual life, on the thought of believers as well as on their roles within the society, it is not indifferent what the environment is like considering the way of thinking and

zetben fogalmazza meg a teológia üzeneteit.

Külön öröm számomra, hogy a Biblikus Konferenciára olyan időben kerül sor, amikor hazánkban egy új korszak, az összefogás ideje veszi kezdetét. Olyan korszak, amelyben a korábbi, a magánérdek kizárólagosságára, a békétlenségre épülő, a nemzeti érdekeket elutasító korábbi politikai kurzus felfogásával szemben, a nagyobb közösség és benne a mindennapi élet terheit hordozók érdekeinek szolgálata a kizárólagos szempont.

Történelmi is egyben a változás, hiszen egy nehéz korszakot zártunk le akkor, amikor az új parlamentben elsőként törvénybe foglaltuk nemzetünk határok feletti összetartozását. A konferencián már az elszakíttottság kényszere és megalázó érzése nélkül vehetnek részt a magyar teológusok, éljenek bárhol is a világban.

Mindezt nem tehattük volna, amennyiben elképzeléseinknek nincs szilárd alapja. Elkötelezett, hívő emberként politikánk vonalvezetését Isten törvényeire alapozva, a magyar kereszténydemokrácia több mint hat évtizedes hagyományait követve építkezünk. Alapvetésünkkel kapcsolatban a házigazda Hittudományi Főiskola névadója, Gál Ferenc professzor úr gondolatát idézem: „... a hívő ember nemcsak abban a tudatban él, hogy viselkedése, munkája, magatartása mások örö-

the order of values along which theology formulates its message.

I am especially delighted by the fact that the Biblical Conference is organized at a time when a new era dawns upon our country: it is the time granted to us to join hands. In contrast to the former political era when the whole political course was built upon the exclusivity of self-interest and perturbation refusing the interests of the nation, now there is a period in which the service of the interest of the greater community and within it of those who carry the burdens of every day life incarnates the exclusive point of view on which our politics is focused upon.

This change is at the same time of historical nature since we have closed a hard period when in the newly established parliament we have passed a law concerning the togetherness of our nation overreaching country borders. Thus all Hungarian theologians wherever they may live in the world can now take part in the conference without the coercion of being broken away from our country and without any humiliating feeling of such kind.

All this could not have been carried out had not our house been built upon a rock; but for being committed believers, we have been constructing our country by sketching the outlines of our politics considering God's laws and following the traditions of more than six decades of the Hungarian Christian democracy. As far as the founding idea of our functioning is concerned, let me quote you professor Ferenc Gál, after whom this Theological College was named: „... a believer does not only act knowing that their behavior, work and attitude earns joy, love

mét, szeretetét vagy elismerését váltja ki, hanem az a meggyőződése, hogy életének alakítása egyben kitarulkozás és engedelmesség az Isten előtt is."

Tisztelt Konferencia!

A biblikusok mostani összejövételének vezető gondolata a Teremtő Isten által megalkotott emberi test, melynek a teológiában megfogalmazott megközelítését, szerepének értelmezését hivatottak kibontani az előadások, szakmai diskurzusok. Az előadó neves teológusok impozáns sora garancia arra, hogy a Szentatya Deus Caritas est kezdetű körlevélnek ihlető sorai mentén formálódó eszmefuttatások hitünk elmélyítését szolgálják.

A konferencia munkájára és részvételére Isten áldását kérem.

Budapest, 2010. szeptember 6.

Üdvözléssel:

Dr. Semjén Zsolt

or acknowledgement of others; they are at the same time convinced that the forming of their life means their opening out to God and their obedience towards Him."

Dear Participants of
the Biblical Conference:

The main line of thought of the present Biblical scholars' gathering is drawn upon the human body created by God; the lectures and professional discourses are invited to shed light upon the approach of theology concerning the human body as well as upon the comprehension of its role. The imposing string of renowned theologians who are giving lectures at this conference constitute the guarantee that by the colloquia formed along the line of Pope Benedict's circular letter Deus Caritas est the further deepening of our faith will be served.

I ask God's blessing for the work of the conference as well as for all its participants.

Budapest, 6th September, 2010

Best regards,

Dr. Zsolt Semjén

Bevezető

XVI. Benedek „Deus Caritas est” kezdetű körlevelében (2005. december 25.) beszél a szeretet fogalmának zűrzavaráról és a testhez fűződő szeretetről; az éroszról is szól, aminek hiánya miatt Nietzsche elítélte a kereszténységet. A pápa kijelenti: *„Manapság sokszor testellenességgel vádolják a korábbi kereszténységet, és ilyen hajlandóságok mindig is voltak.”*

Amikor ennek a kritikának az igazságtartalmát vizsgáljuk, nem szabad elfelednünk, hogy a mai közfelfogás különös nézeteket vall az ember testéről és magáról a testkultúráról is. Általában ezért képzelik testellenesnek a vallásokat, különösen a kereszténységet. Sokan úgy vélik, hogy a Biblia is eleve testellenes, és a lélek egyoldalú felértékelése miatt lenézi az emberi testet. Ennél azonban sokkal összetettebb a kérdés. A test és a lélek fogalmának merev szétválasztása ugyanis a görög filozófián keresztül került bele a keresztény teológiába, és a *test halála és a lélek örök élete* tan is ennek a következménye.

A Biblia a testre ugyanis két különböző szót használ; másként nevezi az élettelen testet, mindössze „húsnak” tartva, és másként az életet hordozó testet, amelynek pszichikus funkciókat is tulajdonít. A zsidó szövegek nem tudják elképzelni az embert test nélkül, sokat beszélnek a test és a lélek kölcsönhatásáról, ezért van az, hogy a halál utáni létet árnyyszerűnek tartják. Amikor az újszövetségi szövegek lélekről beszélnek, azt mindig az ember szellemi szférájának irányultságával kapcsolják össze. Ha a lélek az Isten felé irányul, akkor szent lélekről, ha pusztító jellegű, akkor démonokról beszélnek. Az isteni rész az emberben, az Isten „lehelete” (Ter 2,7) nemcsak élővé teszi a testet, hanem meg is szenteli azt (Jób 8,19; Zsolt 103,14; Ez 37,5–10). A témát a keresztény egyházban legmélyrehatóbban Pál apostol fejtegette ki. Amikor a test uralmáról beszélt (1Kor 15,44–49; Gal 4,13; Róm 7,24; 8,5–8), akkor az ember ösztönös, önpusztító dimenzióira gondolt, amikor pedig a lélek gyümölcseiről (Gal 5,19–22), akkor az egész testi–lelki ember pozitív irányultsága lebegett a szeme előtt.

Az evangéliumok Jézusnak nemcsak a lelkéről beszélnek, hanem testi megnyilvánulását is leírják, sőt, éppen azt tartják nagyra, hogy benne az Isten Igéje hús–vér emberré lett (Jn 1,14). Ezért szükséges, hogy a keresztény ember gondolja a testét, amely majd a feltámadáskor teljesedik ki. Mert nemcsak a lélek, hanem a test is feltámad a keresztény elképzelés szerint. A test ellen elkövetett bűnöket azért ítéli meg olyan súlyosan Pál, mert azok – a testi károsodás miatt – az ember személyiségében nagyon mély nyomot hagynak. Sőt, amikor Pál a keresztény közösség egységét akarja kifejezni, akkor is a test fogalmat használja sajátos értelemben: az egyháznak Krisztus testévé kell válnia.

E köré a kulturálisan is izgalmas téma köré rendeződnek az idei Nemzetközi Biblikus Konferencia előadásai.

A XXII. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferenciára az előadók Prágából, Budapestről, Tsukubából (Japán), Bécsből, Münchenből, Leuvenből, Zágrábból, Kolozsvárról, Győrből és Gyulafehérvárról érkeztek, jól reprezentálva nemcsak a Kárpát-medencei magyar, hanem az európai és ázsiai biblikusokat is.

A konferencia kiemelkedő előadója a nemzetközi szaktekintély, **Prof. Dr. Joachim Gnilka, a pápai biblikus bizottság tagja**, konferenciánk lelkes támogatója. Joachim Gnilka professzor, akinek számos könyvét fordították magyarra is, díjat alapított, és ezt a díjat először Dr. Jakubinyi György gyulafehérvári érseknek ítélte oda a nemzetközi zsűri. Érsek úr ugyanis már akkor magas szinten művelte a bibliatudományt, amikor még csak álnéven jelenhetett meg műve, a Prédikátor könyvének magyarázata „Minden hiábavalóság” címmel; és már akkor támogatta a szegedi konferenciát, amikor még a teológusok magyar határokon átnyúló kapcsolata nem volt szokásban.

Előadóink igen széles körből érkeztek. Joachim Gnilka a Münchener Egyetem nagyhírű professzora, egyben konferenciánk tudományos párbeszédének támogatója. Jutta Hausmann budapesti evangélikus teológus, Jaroslav Brož a prágai katolikus teológia tanára, Kocsis Imre a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Újszövetség tanára, Perintfalvi Rita teológiánk volt növendéke, a Bécsi Egyetem Teológiai Karának docense, Mario Cifrak OFM a Zágrábi Egyetemről érkezett. Akiyama Manabu János japán klasszika-filológus, a Tsukuba Egyetemen tanít. Herczeg Pál a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem előadója. Oláh Zoltán a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola rektora. Fröhlich Ida a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának professzora, jeles Qumrán-szakértő. Zamfir Korinna a kolozsvári teológiai fakultás előadója és az ottani bibliakutató központ egyik vezetője. Pecsuk Ottó Budapestről érkezett, ő egyébként a Magyar Ökumenikus Biblia Társulat vezetője is. Schmatovich János Győrből érkezett, a katolikus Hittudományi Főiskoláról. Abdul Fattah Munif a budapesti Bölcsészettudományi Kar doktorandusza és iszlámszakértő. Szécsi József az ORZSE tanára, Septuaginta-szakértő, budapesti professzor. Benyik György a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola tanára Szegeden.

A Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián az elmúlt huszonkét évben több mint 3000 hallgató előtt 230 előadás hangzott el; husz kötetben jelentek meg az előadások anyagai. Előadóink közel fele, 114 professzor érkezett külföldről, minden neves határainkon túli magyar biblikusnak lehetőséget adtunk az előadásra és a publikálásra azért, hogy a hazai közönség is megismerje őket. Az előadások szövegét tartalmazó köteteket pedig a kisebbségi magyar területekre is eljuttattuk.

Konferenciánkat kezdetben a nemrég elhunyt Valentiny Géza Bécsben élt pápai prelátus támogatta, majd a Magyar Katolikus Püspöki Kar, ezt követően Gyulay Endre megyéspüspök, később magánadományokból tartottuk fenn magunkat, többek között a szegedi Rotary Club támogatásával, most pedig Dr. Kiss-Rigó László megyéspüspök és a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola biztosítja a konferencia anyagi alapját. Így vált lehetővé, hogy felekezeti hovatartozástól függetlenül minden keresztény felsőoktatási intézmény előadója bekapcsolódhatott tudományos eszmecserénkbe.

Az idei konferencián először került sor a Joachim Gnilka-díj átadására csaknem az egész magyar egyházi felsőoktatás vezetőinek jelenlétében, így adózva tisztelettel a konferencia támogatóinak és Jakubinyi György gyulafehérvári érsek évtizedes erőfeszítéseinek.

A kötet előadásainak szövegét Verebits Petra gondozta, Posztós Ágnes korrek-túrázta, a héber és görög szövegeket Szabó Mária ellenőrizte, a kötetterv és a tipográfia pedig Szőnyi Etelka munkája. Mindnyájuknak ezúton is szeretnék köszönetet mondani.

Szeged, 2011. június 15.

Benyik György

Tanulmányok



Evangéliumi utalások Jézus testi megnyilvánulására

Jézus személyének kutatása

A történeti Jézus kutatása a felvilágosodás gyermeke, de igaza van Joachim Gnilkának, aki azt állítja, hogy a módszer megkérdőjelezhetősége ellenére is tény, hogy ez a kutatás hozzájárult ahhoz, hogy a „szélesebb néprétegekben is megnőtt a názáreti Jézus iránti érdeklődés.”¹ A kutatás során a történeti Jézus-képet igyekeztek megszabadítani a dogmáktól, vagyis a tanról a személyre irányították a figyelmet. Reimarustól Bultmannig sokan voltak, akik azt remélték, hogy a történeti kutatás segítségével megtalálják az igazi Jézust. Az eredmény más lett; akaratlanul is inkább az evangéliumi szövegek komplikált teológiai jellegét ismerték meg a kutatók. A Názáreti Jézus mellett pedig elsiklottak, egyszerűen azért, mert a kutatók nem saját korába visszahelyezkedve, hanem a maguk korának szemüvegén keresztül vizsgálták Jézust. Az objektív történetkutatók sok esetben következtetések voltak választott módszerükhöz, és, bár az így megszerzett információt erősen szubjektíven ítélték meg, mégis hozzájárultak az evangéliumi szöveg egyes rétegeinek a feltáráshoz. Az egyik legszélsőségesebb szövegkritikai módszer, a Magyarországon kevéssé ismert „Jesus seminar”² lényege, hogy mintegy száz kutató valósá

¹ Gnilka, J.: *A názáreti Jézus* (ford. Kőszeghy M., Odrobina L.) SZIT, Bp. 2001.

² Alapítója Robert Funk (1926–2005). Amerikai biblikus diplomát a Butler Egyetemen szerzett, PhD fokozatot pedig a Vanderbilt Egyetemen 1953-ban. A Jeruzsálemi Keletkutató Intézetben dolgozott, vezette a Vanderbilt Egyetem doktori programját, a Society of Biblical Literature titkára is volt, valamint a Scholar Press alapítója és igazgatója (1974–1980). 1961 és 2005 között számos könyvet publikált. A csoport másik vezetője John Dominic Crossan (1934–) ír bankárcsaládból származó amerikai teológus, aki a Jézus-szemináriumban bibliai antropológiára szakosodott. 1950-től az Eunan's College tagja. Tanulmányait Lake Bluffban (Illinois), a Stonebridge Seminaryben végezte, 1957-ben szentelték pappá. Írországba visszatérve a Maynooth College-ban 1959-ben szerzett teológiai doktorátust. Két évet tanult Rómában a Biblikus Intézetben. 1965-től két évet Jeruzsálemben töltött az École Biblique Kelet-Jordániában található intézetében. Az 1967-es hatnapos háború kitörése előtt beutazta a Közel-Kelet országait. Egy évet tanított Chicagóban, a katolikus teológiai szemináriumban, majd megházasodott. 1969-től 25 éven át a DePaul Egyetemen tanított összehasonlító vallástudományt. A csoport tagjai: Robert W. Funk, John Dominic Crossan, Andries G. van Aarde, Valerie A. Abrahamsen, Martin L. Appelt, Karen Armstrong, Richard L. Arthur, Harold W. Attridge, Robert Bate, William Beardslee, Joseph Bessler-Northcutt, Edward F. Beutner, Sterling Bjorndahl, Anthony

gos internetes szavazásával próbálták eldönteni, hogy Jézus szavai közül melyek az eredetiek, melyek az eredetiek átdolgozásai és melyek az olyan teológiai állítások, amelyeket az egyház adott Jézus szájába. A módszert számos biblikus kritizálta.³

Ennél hatékonyabbnak látszik a zsidó Jézus kutatása,⁴ aminek lényege, hogy a saját vallási közegébe igyekezett visszahelyezni Jézus személyét.⁵ Ennek a kutatás

Blasi, Marcus Borg, Willi Braun, James R. Butts, Marvin F. Cain, Ron Cameron, Bruce D. Chilton, Kathleen E. Corley, Wendy J. Cotter, Don Cupitt, Jon Daniels, Jean Jacques D'Aoust, Stevan L. Davies, Jon F. Dechow, Arthur J. Dewey, Joanna Dewey, John Dillenberger, William Doty, Darrell J. Doughty, Dennis C. Duling, Susan M. Elliott, Robert T. Fortna, Robert M. Fowler, David Galston, James Goss, Heinz Guenther, Sakari Hakkinen, Maurice Hamington, Walter Harrelson, Stephen L. Harris, Charles W. Hedrick, James D. Hester, C. M. Kempton Hewitt, Jack A. Hill, Julian V. Hills, Richard Holloway, Roy W. Hoover, Benjamin J. Hubbard, Michael L. Humphries, Margaret D. Hutaff, Glenna S. Jackson, Arland D. Jacobson, Clayton N. Jefford, Th. M. Gregory, C. Jenks, Bob Jones, F. Stanley Jones, Larry Kalajainen, Perry Kea, John C. Kelly, William Doane Kelly, Chan-Hie Kim, Karen L. King, John S. Kloppenborg, Ron Large, Paul Alan Laughlin, Nigel Leaves, Lloyd Geering, Davidson Loehr, Sanford Lowe, John Lown, Gerd Luedemann, Dennis R. MacDonald, Burton L. Mack, Loren Mack-Fisher, Francis Macnab, Shelley Matthews, Brian Rice McCarthy, Lane C. McGaughy, Robin B. McGonigle, Edward J. McMahon II, Daniel Marguerat, Marvin W. Meyer, Darren Middleton, J. Ramsey Michaels, William R. Millar, L. Bruce Miller, Robert J. Miller, Robert L'H Miller, Milton Moreland, Winsome Munro, Culver H. Nelson, Rob Parrott, Stephen J. Patterson, Richard I. Pervo, Robert M. Price, Anne Primavesi, Howard Rice, Vernon K. Robbins, James M. Robinson, John J. Rousseau, Stan Rummel, Marianne Sawicki, Daryl D. Schmidt, Oswald Schrag, Bernard Brandon Scott, Andrew D. Scrimgeour, Philip Sellew, Chris Shea, Thomas Sheehan, Lou H. Silberman, Dennis Smith, Mahlon H. Smith, Graydon Snyder, John Shelby Spong, John Staten, Michael G. Steinhauser, Robert F. Stoops Jr., Johann Strijdom, Jon Sveinbjornsson, Jarmo Tarkki, W. Barnes Tatum, Hal Taussig, Barbara Thiering, Joseph B. Tyson, Leif E. Vaage, James Veitch, Paul Verhoeven, Wesley Hiram Wachob, William O. Walker Jr., Donna Wallace, Robert L. Webb, Theodore J. Weeden Sr., James E. West, John L. White, John L. White, L. Michael White, Walter Wink, Sara C. Winter.

³ A Jézus szeminárium kritikái: Richard Hays, Ben Witherington, Gregory A. Boyd, N. T. Wright, William Lane Craig, Craig A. Evans, Craig Blomberg, Darrell Bock, Edwin Yamauchi.

⁴ A zsidó Jézus élete kutatás reprezentatív alakja J. Klausner (*A Zsidó Jézus*. Németül: Jeruzsálem 1922, Berlin 1952, magyarul: 1993), aki pozitív képet fest Jézusról, főleg erkölcsi tanítását felértékelve úgy tekint rá mint hiteles zsidó tanítóra, akinek az élete tragédiába torkollt. Szerinte Jézus hellenizálását viszont a tanítványok végezték el. A leghíresebb zsidó Jézus-kutatók Martin Buber, David Flusser, Schalom Ben-Chorin, J. Naushner, Kai Kjaer-hasen, N. P. Levison. Hangsúlyozzák Jézus zsidó identitását, elfogadják testvérnak, mesternek, rabbinak, karizmatikus tanítónak, de természetesen nem fogadják el Isten fiának, messiasnak, megváltónak. A vita összefoglalását ld. Pinchas Lapide–Ulrich Luz: *A zsidó Jézus*, Bp.: Logosz 1994. A qumráni irodalom és az első századi judaizmus fényében Vermes Géza mutatta be legérdekesebben Jézust.

⁵ Vermes Géza (1924 Makó –) exegéta. Gyulán nevelkedett. Rövid ideig papként szolgált a Szatmári egyházmegyében. A háború alatt Párizsba ment, és csatlakozott a Notre Dame de Sion csoportosuláshoz. Tizenegy éven át Leuvenben és Párizsban tanult. 1965-ban Oxfordban a zsidó tudományok professzora lett. A Holt-tengeri tekercsek egyik legismertebb kutatója és

nak egyik legértékesebb képviselője Vermes Géza, de természetesen Jézusban ő is csak az egyedülállóan karizmatikus rabbi tudja megragadni. „Jézus hiteles evangéliuma” című könyvének függelékében maga is osztályozza a Jézus-mondásokat.⁶ Ezt a kutatást egyébként Leuvenben a Joseph Verheyden vezette Logia kutatócsoport⁷ nála sokkal pontosabban végezte el. Teljesen más módszerrel, a történeti Jézus felfedezésével kísérletezik Gerd Theissen, ő Jézus életének társadalmi viszonyait, szociológiáját és az őskeresztények pszichológiáját vizsgálja.⁸ A fő kérdés persze az, hogy meg lehet-e érteni Jézus személyét a saját korából és a saját társadalmából.⁹ Az én véleményem szerint, éppen egyedisége miatt, nem; bár sok információra szert lehet tenni, ami segítheti Jézus személyének megértését.

Teljesen más irányból közelítünk, ha Jézus nyilvános működésének emberi kapcsolatait vizsgáljuk. Azokat, amelyeket az evangéliumokban is rögzítettek, és azokat, amelyeken keresztül feltárul Jézus személyisége – esetenként testi megnyilvánulásai is. Jézusnak a szemtanúival kialakított kapcsolatát azért is fontos vizsgálni, mert a Názáretiről összegyűjtött szóbeli anyagnak ők voltak a forrásai, közülük egy kiválasztott kör pedig ennek a hagyománynak a hitelesítője.

angol fordítója. Könyvei: *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, London: Collins 1973. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* by E. Schürer, vol. I, revised and edited by G. Vermes & F. Millar, Edinburgh: T. & T. Clark, 1973. *On the Trial of Jesus*, P. Winterrel együtt, Berlin: Walter de Gruyter 1974. *Jesus and the World of Judaism*, London: SCM 1983. *The Religion of Jesus the Jew*, London: SCM, Minneapolis: Fortress 1993. *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, Budapest: Osiris 1995. *Jézus és a judaizmus világa*, Budapest: Osiris 1997. *A zsidó Jézus vallása*, Budapest: Osiris 1997. *Jézus változó arcai*, Budapest: Osiris 2001. *Jézus hiteles evangéliuma*, Budapest: Osiris 2005. *A zsidó Jézus*, Budapest: Osiris 1995.

⁶ Ez a mű áll legközelebb a Jesus Seminar munkacsoport szemléletéhez.

⁷ Frans Neirynck, J. Verheyden, R. Corstjens: *The Gospel of Matthew and the Sayings Source Q. A Cumulative Bibliography 1950–1995*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanien-sium 140. 2. kötet, Leuven: University Press 1998.

⁸ Theissen, Gerd (1943–) 1962-től evangélikus teológiát és germanisztikát tanult Bonnban. A Zsidó levélből habilitált P. Vilhauernél. Tanított a bonni újszövetségi tanszéken, professzor Koppenhágában (1978–80), Heidelbergben (1980). Az Újszövetséget szociológiai módszerekkel vizsgálja, ld. *A Jézus-mozgalom*, Kálvin Kiadó 2006. *Az első keresztények vallása*, Kálvin Kiadó 2001.

⁹ Persze módszertani kérdés, hogy Jézus személyes kapcsolatait tárjuk-e fel, vagy a Jézus mozgalom kapcsolatairól szerzünk információt. Theissen, G.: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Budapest: Kálvin Kiadó 2006. Különösen a 31–35. oldalak.

A szóbeli hagyomány

Legkorábbi írás Papiász hierapoliszi püspöktől származik (Kr. u. 1–2. sz.), aki Ázsia római provinciájában, Laodicea és Kolossze közelében élt. Ő hívta fel a figyelmet a szemtanúk elbeszéléseinek fontosságára.¹⁰ De nemcsak szóban tartotta fontosnak megemlíteni a szemtanúk jelentőségét, hanem igyekezett tőlük az Úr mondasait is összegyűjteni. Ez a gyűjtemény sajnos nem maradt ránk, viszont a kutatók különböző módszerekkel később többször is megkísérelték rekonstruálni.¹¹

Jézus életének szemtanúi nem siettek lejegyezni tapasztalataikat, hanem egy ideig szóban adták tovább. Az antikvitásban a hiteles tanútól származó szónak ugyanolyan tekintélye volt, mint az írásnak. Ezért csak a hiteles tanúk kihalásával változott meg a helyzet, és vált fontossá az írásos rögzítés.¹² Az evangélisták közül csak János volt Jézus életének szemtanúja, a többiek nem kerültek közvetlen kapcsolatba Jézussal, csak szemtanúk beszámolóira építették írásukat, amelyet aztán rövid összefoglalásokban az eseményektől földrajzilag távol, pl. Rómában kellett előadniuk a zsidó és keresztény tagokból álló egyházközségnek a rendszeres liturgikus összejövetelek alkalmával. Lukácsról tudjuk, hogy szisztematikusan utánajárt, és felkutatta a szemtanúkat (Lk 1,2–4), hogy elbeszéléseik segítségével korrigálja saját evangéliumát.

¹⁰ A „Logión Küriakón exegészisz” (Az Úr mondásainak magyarázata), melyet 130 körül írt, nem maradt fenn, de néhány utalás megőrzött valamennyit belőle, ld. Flavius Josphus *Antiquities of the Jews* Bk 5, Sec 121: ... δὲ ὄνομα τοῦτο σημαίνει Ζεβεκηνῶν κύριος: ἄδωνι γὰρ τῇ Ἑβραίων διαλέκτῳ κύριος γίνεταί; Diodorus Siculus, *Library*: Bk 13, Chap 35: ... ἡ ἐξηγητὴν τοῦ νομοθέτου, διὰ τὸ τοὺς νόμους γεγραμμένους ἀρχαῖα διαλέκτῳ δοκεῖν εἶναι δυσκατανοήτους. μεγάλης δὲ οὔσης κατὰ τὴν νομοθεσίαν; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* Bk 2, Chap 8: ... διάλογοι πέντε καὶ εἴκοσιν, οἱ μὲν Ἀτθίδι, οἱ δὲ Δωρίδι διαλέκτῳ γεγραμμένοι οἷδε: 84 Ἀρτάβαζος. Acts, Chap 2: ... τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουσεν εἰς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν: ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες Οὐχὶ ἰδοὺ... λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν; Πάρθοι καὶ Μηδοὶ καὶ...

¹¹ A Logia-kutatás jó összefoglalóját ld. in Maas, A. J., *Catholic Encyclopedia: Jesu Logia* („Sayings of Jesus”). Az Interneten is megtalálható az alábbi helyen: [http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Jesu_Logia_\(%22Sayings_of_Jesus%22\)](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Jesu_Logia_(%22Sayings_of_Jesus%22))

¹² Ezek kutatására szolgál a formatörténet (Formgeschichte) Meiser, M. / Kühneweg, U. stb.: *Proseminar II. Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 2000, 84–101. Ebner, M.–Heininger, B.: *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, Schöningh, Paderborn 2005, 179–204. Az átdolgozástörténethez (Redaktionsgeschichte) ld. Zimmermann, H.: *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, 7. kiad. Stuttgart 1982, 215–238. Perrin, N.: *What is Redaction Criticism?* Philadelphia 1969. Smalley, S. St.: „Redaction Criticism” In: I. H. Marshall (ed.): *New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods*, Exeter 1977, 181–195. Schnelle, U.: *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, 6. kiadás, UTB 1253. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 100–129. Ehhez kapcsolódik még az úgynevezett „hagyománytörténeti” kutatás (Traditiongeschichte).

Csoportok és nevek Jézus környezetéből

Ha megvizsgáljuk az evangéliumokban szereplő szemtanúkat,¹³ akkor több csoportba sorolhatjuk őket az evangélisták nyomán: pl. „farizeusok” οἱ Φαρισαῖοι (Mk 3,6), „írastudók” τῶν γραμματέων (Mt 9,3), az „őrség” κουστωδία (Mt 27,65) vagy „János tanítványai” οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου (Mt 9,14). A csoportok tagjait sohasem vagy csak ritkán nevesítik az evangélisták, ezért a személyek azonosítása lehetetlen. Könnyebb a helyzet az ún. közszereplők esetében, mint „Keresztelő János” Ἰωάννης ὁ βαπτιστής (Mt 3,1) vagy Heródes király Ἡρώδου τοῦ βασιλέως (Mt 2,1; Mk 6,14; Lk 3,1). De ez sem problémamentes, mert Heródesből többet is ismerünk: Nagy Heródest (Kr. e. 73–Kr. e. 4), Heródes Archeleuszt Ἀρχέλαος βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας (Mt 2,22), Heródes Antipászt ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης (Mk 6,14) és Fülöpöt Ἡρώδου Φιλίππου (Lk 3,1) stb. Heródiás (Mk 6,17–29), Kaifás ἀρχιερεὺς τοῦ λεγομένου Καϊάφα (Mt 26,3.57; Lk 3,3; Jn 11,49; 18,13) és Pilátus helytartó Ποντίφ Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι (Lk 3,1; Mt 27,2; Jn 18.f.) esetében egyértelmű a helyzet, de sokszor róluk is csak Josephus Flavius segítségével nyerhetünk kiegészítő információt.¹⁴

Bár Jézus tanítványai többször is szerepelnek név szerint az ún. 12-es listán¹⁵ (Mt 10,2–4; Mk 3,16–19; Lk 6,13–16; ApCsel 1,15) az evangéliumokban,¹⁶ mégis Péter,¹⁷ Simon Jónás/János fia (Mt 16,17: Σίμων Βαριωνᾶ Jn 1,40 Σίμωνος Πέτρου), János, a legfiatalabb, a szeretett tanítvány (Mt 4,21; Jn 19,26: μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα, Jn 21,7.20: λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς) és Jakab (15,40), valamint az áruló Iskarióti Júdás (Mt 10,4; Mk 14,10; Lk 22,47; Jn 12,4: Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι) kivételével meglepően keveset tudunk róluk és Jézusról szerzett tapasztalataikról.

¹³ Ld. bővebben Bauckham, R.: *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdemens 2006. Számos következtetésemhez használtam ezt a munkát.

¹⁴ Nagy Heródes (Kr. e. 73–Kr. e. 4): *Ant* XVII 9–11, *Bellum* II, 1–6; Heródes Archeleusz: *Ant*. XVIII 13 (339–355), XVIII 1–4 (1–108), *Bellum* II 7,3–9; Fülöp: *Ant* XVIII 2,1 (27–28) 4,6 (106–108), *Bellum* II 9,1 (167–168); Pontius Pilatus: *Ant* XVIII 3,1, *Bellum* II 9,4; József gúnyneven Kajafás (Kr. u. 18–36): *Ant* XVIII 2,2 (35), 4,3 (95).

¹⁵ Mt, Mk, Lk és az ApCsel listája és annak sorrendje eltérő, a személyek azonosításakor számos problémába ütközünk, vö.: Jürgen Roloff: Art. „Apostel, Apostolat, Apostolizität I. Neues Testament”, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3., de Gruyter, Berlin 1993.

¹⁶ vö. *Jeromos kommentár* III. k. Bp. 2003, 462.

¹⁷ Péter tekintélye kisebb volt Jakab apostolénál a jeruzsálemi közösségben, a róla szóló másodlagos irodalom bőséges vö.: Cullmann, O.: *Petrus*, 3. kiad, Zürich 1985. Pesch, R.: *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, Hiersemann, Stuttgart 1980.

Már a 12 tanítvány esetében is problémás, ha szemtanú szerepüket, a későbbi működésüket vagy előéletüket szeretnénk tanulmányozni; az ún. 72 tanítvány (Lk 10,17: οἱ ἐβδομήκοντα) személyének azonosítása esetében pedig igencsak homályban tapogatódzunk.

A látszólagos bizonytalanság ellenére Márk evangéliuma 33 személyt név szerint említ Jézus környezetéből, 34-et pedig név nélkül: demoniákus ἢς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον (Mk 7,25 stb.), leprás λεπρὸς (Mk 1,40; Mt 8,3; Lk 5,13), béna ember (Mt 12,10: χεῖρα ἔχων ξηράν; Mk 2,4: παραλυτικὸς; Lk 5,18: ἄνθρωπον ὃς ἦν παραλελυμένος), vérfolyásos asszony (Mk 5,29: ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς; Lk 8,44: ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς) stb.

Lukács evangéliumában 44 nevesített személy szerepel, míg 54 anonim, pl. százados ἑκατόνταρχος (Mt 8,5), özvegy asszony fia τεθνηκὼς μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὸς (Lk 7,12), az asszony, aki megkeni Jézust κατακειμένου αὐτοῦ ἤλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς (Mk 14,3), néma és süket ember τυφλὸν καὶ κωφόν (Mt 12,22), farizeusok és szadduceusok πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων (Mt 3,7; Lk 6,2 stb.), farizeusok vezetője stb.

Máté evangéliuma – Márkéhoz hasonlóan – 33 személyt nevez nevén, 36 személyt említ név nélkül.

Meglepő, hogy János evangélista mindössze 20 főt említ név szerint, és 15 névtelen szemtanúról tud, igaz nála az utalások komplikáltabbak, mert pl. „a tanítvány” legtöbbször a szeretett tanítványt, Jánost jelenti (Jn 13,23).

Összegezve: az evangéliumokban szereplő közös személyeken felül Márk 15 egyedi nevet említ, ehhez Máté egyet tesz hozzá: Józsefét, Jézus „nevelő” apját (Mt 1,19–56). Lukács evangélista Zakariást (Lk 1,5–67), Erzsébetet (Lk 1,7–57), Simeont (Lk 2,25.34), Annát, Fánuel leányát (Lk 2,26), Simon farizeust (Lk 7,40–43), Johannát, Kuza feleségét Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου (Lk 8,3), Zsuzsannát Σουσάννα (Lk 8,3), Mártát γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα (Lk 10,38), és testvérét, Máriát Μαρία (Lk 10,41), Zakeust Ζακχαῖος (Lk 19,2.5.8) és Kleofást Κλεόπας (Lk 24,18).

János extra nevei között szerepel Natanael Ναθαναήλ (Jn 1,46.48.47.49), Nikodémus Νικόδημος (Jn 3,1.4.9; 7,50; 19,39), Lázár Λάζαρος (Jn 11,1.2.11.13.14.43; 12,2.9.9.10.17) Mária, Márta, Malkus, Mária Magdolna, Mária Kleofás leánya, Arimateai József Ἰωσήφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας (Jn 19,38).

A kérdés csak az, hogy ezek a szemtanúk hogyan és milyen szempontból szemléltek Jézus testi valóját, hús-vér embervoltát, és hagytak-e ránk használható információt róla?

Fontosabb szemtanúk Jézusról

Jézus környezetéből sokkal több férfit ismerünk, mint nőt. Ennek egyik oka, hogy akkoriban csak a férfiak vettek részt a közéletben, másik oka, hogy például Máté nem is tartja ildomosnak Jézus nőismerőseiről beszámolni, mivel egy karizmatikus rabbi küldetésével a nők társasága összeegyeztethetetlen.

Jakab nevével¹⁸ az evangéliumokban 26-szor találkozunk, de nem mindegyik jelöli ugyanazt a személyt. Jakab Jánossal és Péterrel együtt Jézus legközvetlenebb tanítványai közé tartozott, mégis kevés jelenetben szólal meg, tesz megjegyzést Jézusra vonatkozóan. Az esetek többségében csak a jelenlétéről értesülünk. A színeváltozás jelenete kivétel ebből a szempontból¹⁹.

*Simon Jóna fia, Péter*²⁰ igen fontos szerepet tölt be az evangéliumokban, de az értelmezésére rányomja bélyegét a nevéhez fűződő hivatal:²¹ az eredeti Simon név is háttérbe szorul a Jézus által adott névvel szemben. A valószínűleg Beteszdeből származó (Jn 1,44) iskolázatlan halász (Csel 4,13) Zebedeus két fiával dolgozott (Lk 5,10), és később Kafarnaumban élt (Mt 1,29sköv). Számos esetben konfliktusba került Jézussal. Az evangéliumi történetek azonban Péter viselkedéséről tudósítanak, és figyelmen kívül hagyják Péternek a Jézusról alkotott képét. A tagadás jelenete, amikor Jézus hátrafordul, és rátekint Péterre, talán a leglényegesebb, de ez sem árul el túlságosan sokat az ember Jézusról, legföljebb azt, hogy tudott szemrehányón nézni a tanítványaira.

*Iskarióti Júdás*²² – a Jézus környezetében élő legnegatívabb személy – sem árul el sokat Jézus testi mivoltáról. Jézus maga választotta apostolai közé (Mt 10,4; Mk 3,19; Lk 6,16); ő kezelte a tizenkettő közös pénzét (Jn 12,6; 13,29), az evangélisták pénzsóvárként jellemzik (Mt 26,14–16); Jézust kiszolgáltatta a főpapoknak (Mt 26,47–49); majd saját vétkének belátása Jézus halálra ítélté után öngyilkosságra kényszerítette (Mt 27,3–5; Csel 1,17–18). Két hangsúlyos jelenetben szerepel Jézussal: egyrészt az utolsó vacsorán, amikor Jézus megszólítja: „Amit teszel, tedd meg gyorsan!” (Jn

¹⁸ Mt 4,21; 10,2–3; 13,55; 27,56; Mk 1,19.29; 3,17–18; 5,37; 6,3; 10,35; 13,3; 14,33; 15,40; 16,1; Lk 5,10; 6,15; 8,51; 9,28.54; 24,10.

¹⁹ Jakab személye a középkori legendairodalomban igen népszerű, ám éppen ez nehezíti meg a bibliai réteg kutatását. Ld. Herbers, K.: „Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des »politischen Jakobus«”. In: Jürgen Petersohn (ed.): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen 1994, 177–275.

²⁰ Mt 3,16; 4,18; 10,2–4; 13,55; 16,17; Mk 1,16.29.30.36; 6,3; 14,37; Lk 4,38; 5,3.4.6; 5,10; 7,40; 22,31; 24,34; Jn 1,41–42; 21,15.16.17.

²¹ A Péter-szerep értelmezéséről ld. bővebben: Joachim Gnilka: *Petrus und Rom: das Petrus-bild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Herder, Freiburg im Breisgau u.a. 2002.

²² Mt 10,4; 13,55; 26,14.25.47; 27,3; Mk 3,19; 6,3; 14,10.43; Lk 6,16; 22,3.48; Jn 6,71; 12,4; 13,2.26.29.30; 14,22; 18,2.3.5.

13,27); másrészt Jézus elárulásakor: „Amint odaért, mindjárt odalépett hozzá, és így szólt: »Rabbi!« És megcsókolta őt.” (Mk 14,45) De hogy közben mit gondolt róla, vagy hogyan viszonyult hozzá, arról hallgatnak az evangéliumok. János egy kicsit bővebben beszél el a történetet, nála Jézus háromszor megkérdezi az elfogására érkező csoporttól: „kit kerestek?”, majd, amikor megmondták, „azt mondta nekik: »Én vagyok«”, mire azok „meghátráltak, és a földre estek.” (Jn 18,6) Sokan arra gondolnak, hogy Jézus fenségét hangsúlyozandó a jánosi iskola kicsit átírta ezt a jelenetet. Júdás és Jézus viszonyáról számos tanulmány született, de – mint bemutattuk – ezek nagyon szűk evangéliumi szövegbázisra épültek, és nagyon tág terepet kapott bennük a közösségi fantázia – már az evangéliumokban is. A legerőteljesebben János demonizálja Júdást.²³

Lévi, Alfeus fia, a vámos²⁴ a vámnál ült (Mk 2,14; Lk 5,27), amikor elhívta Jézus, azután örömeiben házában lakomát készített neki és a többi vámosnak (Mk 2,15; Lk 5,29). A jelenetből arra következtethetünk, hogy Jézus igen szuggesztív egyéniség volt. De a szövegek itt is a vámosra koncentrálnak, akiben létrejött a változás, nem pedig Jézusra, aki előidézte azt.

A *Jairus nevű férfi* zsinagógai előjáró (Mk 5,22; Lk 8,41). Jézus feltámasztotta a lányát. A jelenet leírása igen töredékes. Mindenesetre valami igen jelentős dolognak kellett történnie, hogy a kafarnaumi zsinagóga előjárója Jézushoz fordult segítségért, és az is biztos, hogy Jézus csodája nagy hatást gyakorolt Jairusra.

Bartimeus, Timeus fia (Mk 10,46–52) egy vak ember, aki Jézustól visszanyerte a látását. A történet éppen akkor szakad meg, amikor a meggyógyított vak – már látóként – rögzíthetné valamilyen benyomását az előtte álló testi Jézusról.

Simon egy leprás (Mt 26,6; Mk 14,3) Betániában, akinek házában asztahoz ülve Jézus olajjal kente meg egy asszony. Ez a történet nagyon hasonlít a Simon farizeus

²³ A nemrégiben publikált *Júdás evangéliuma* kapcsán csak megnőtt az amúgy is gazdag Júdás-irodalom, amelyben több a spekuláció, mint a történeti valóság. Az evangéliumok Júdást negatív kereszténynek tekintik, a reformáció a bennünk lévő bűnös ember ősmintájának, a felvilágosodástól kezdve forradalmárt látnak benne, akinek volt mersze szembefordulni Jézussal. Irodalmárok különböző módon közelítik meg a Júdás-kérdést. Kurt Lüttich az árulás pszichológiájával foglalkozik. Leonid Andrejew szerint (*Iskarióti Júdás és a többiek*) öngyilkosságával azonosulni akar Jézussal. Eugen Drewermann a zsinagóga és Jézus üzenete közötti feszültség termékének tartja Júdást és konfliktusát. Theodor Reik Júdást és Jézust ikerfiguráknak tekinti. Gerhard Ehr az ember sötét oldalának megszemélyesítését látja benne. Nikosz Kazantzakis szerint (*Jézus utolsó megkísértése*) Júdás árulásával megmentette Jézust a legrosszabbtól, hogy ne kelljen meghalnia. Vincenz Ferreré furcsa fikció (*Júdás öngyilkossága*), miszerint Júdás Jézus után akart menni, azért, hogy Jézus megbocsátásával kihozhassa őt a pokolból. Luther Márton szerint (1527-es reformációs ének) Júdás vétke a zsidók vétke, de egyben mindenki vétke is. Júdás minden ember bűnének a megtestesítője.

²⁴ Ld. bővebben Gnilká, J.: *Márk* (ford. Turay A.) Agapé 2000, 126–128. Lévi személyéről még mindig a legjobb tanulmány: Pesch, R.: „Levi-Mattheus” ZNW 59 (1968) 40–56.

házában történetekre (Lk 7,36–50), bár valószínűleg nem azonos vele. Érdekes, hogy mindkét leírásban annyira a felvetődött teológiai vitára esik a hangsúly, hogy Jézus testi valója homályban marad, csak a lába említődik.

*Simon, a Cirenei*²⁵ Simon Alexander és Rúfus apja (Mk 15,21.24; Lk 23,33–49; Jn 19,18–30). Bár Simon nyilvánvalóan testi kapcsolatba került a megostorozott és keresztjét hordozó Jézussal (Mt 27,32), de a jelenetben nem szólal meg. „Elnémítása” azért is különös, mert osszáriumát megtalálták, és valószínű, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezet tiszteletreméltó tagja lehetett.

Arimateai József (Mt 27,57.59; Mk 15,43; Lk 2,16; 23,50; Jn 19,38) Jeruzsálemben élő tekintélyes és gazdag ember volt. Lukács (23,50) „igaznak” nevezte. A hagyomány szerint a nagytanács tagja volt (Mt 15,43), Jézus titkos (?) tanítványaként nem értett egyet elítélésével és a szinedrion határozatával (Jn 19,38). A „zsidóktól való félelme” ellenére elkérte Jézus testét, hogy titokban eltemesse a Golgota közelében levő új sírboltjába (Mt 27,60). Igencsak érdekes lenne az ő leírása a halott Jézusról, de a történet nem az ő szemszögéből íródott, József meg sem szólal benne.

*Mária, Jézus anyja*²⁶ elsősorban Jézus gyermekségtörténetében szerepel Máténál és Lukácsnál. Először az angyali üdvözlés kapcsán írnak róla az evangélisták, amikor megtudja, hogy gyermeket fog szülni, akinek Jézus lesz a neve. A születésről az angyalok pásztoroknak szóló híradásából értesülünk: „Találtok egy jászolba fektetett, bepólyált gyermeket.” (Lk 2,12) Hogy a gyermek milyen, arról nem szól az Írás. Az evangélisták Jézus nyilvános működése bemutatásakor érzékeltetik, hogy Mária sok esetben kísérte a fiát (Lk 8,20). Ott van például Jézus első csodatételénél a kánai menyegzőn: „Menyegző volt a galileai Kánában; és ott volt a Jézus anyja” (Jn 2,1), Jézus azonban nagyon távolságtartóan kezeli, csak asszonynak nevezi. A nyilvános működés idején egy ismeretlen asszony így dicsőíti Máriát: „Boldog a méh, amely téged hordozott” (Lk 11,27), de ez a kijelentés is nagyon általános. A szenvedéstörténetben is felfedezzük Máriát, de némán tűri fájdalmát, egy szót sem szól: „a Jézus keresztje alatt pedig ott állott az anyja, és anyjának nőtestvére; Mária, a Kleopás felesége és Mária Magdaléna.” (Jn 19,27) Az evangéliumokból tehát Máriáról is igen keveset tudunk meg, Máriától azonban semmit Jézus testi valójáról.

²⁵ Nevét szülővárosáról kapta. Cirene Líbiában, Észak-Afrikában található. A városban százezres nagyságrendű zsidó közösség élt Ptolemeus Szótér uralkodása idején (Kr. e. 323–285). A keresztény hagyomány Rufus és Alexander apjaként tartja számon, akik a római közösség tagjai lehettek (Róm 16,13).

²⁶ Mk 3,31–35; 3,34 Lk 2,40–52; 11,27; Mk 3,20; Jn 2,1–11; 19,25–27; 6,26–71; 11,24–26; 19,25–27.

Mária Magdolna,²⁷ vagy más néven Magdalai Mária (Lk 8,2) azon galileai asszonyok közül való, akiket Jézus megszabadított betegségeikből, majd csatlakozva hozzá vagyonukból gondoskodtak róla. Nem világos, hogy azonos-e azzal a Mária Magdolnával, akiből hét ördögöt űzött ki (Lk 11,26). Mária Magdolna a sír közelében tartózkodott Jézus feltámadásakor (Mk 15,47). A feltámadás tanúiként említett asszonyok sorából talán azért emelik ki (Mk 16,1–8), mert őneki jelent meg a feltámadt Jézus (Jn 20,1sköv 11–13). Mint Jézus bizalmasa igen különböző értelmezést kap az apokrif iratokban és az irodalmárok fantáziájában, különösen azért, mert a feltámadás tanújaként megelőzte Pétert és a többi tanítványt is. Sokszor összemosódik az alakja a bűnös nőével, nagy valószínűséggel Mária Magdolna és a Magdalai Mária hagyománya már a szinoptikusokban is keveredik. Ha azonosak lennének, akkor ő kente meg Jézus lábát, de ezt nem lehet bizonyítani.

A gnosztikus apokrifok igen sokat foglalkoznak a személyével. Pistis Sophia (2. sz.) hosszú dialógust közöl közte és Jézus között. A 2–3. századból származó Fülöp evangéliumában is szerepel. Itt találjuk azt a kijelentést, hogy Mária Magdolna jobban szerette Jézust mindenkinél. E kijelentésből messzemenő következtetéseket vontak le később Jézusra vonatkozóan is.

Mária evangéliuma egy bizonyos Mária magánvíziója Jézus feltámadásáról, amelyet más tanítványok írtak le. Péter is szerepel a történetben, aki kijelenti: „tudjuk hogy az Üdvözítő jobban szeretett téged minden más asszonynál”. Ez lesz az alapja, hogy titkos információkat adjon át az apostoloknak.

Tamás evangéliuma szintén a 2. századból való, a benne szereplő Mária említése, akit Mária Magdolnával szokás azonosítani, arra szolgál, hogy igazolja a női gnosztikusok korai létezését.

Mint látjuk a szinoptikusok semmi lényegeset nem közölnek Mária Magdolnának vagy a magdalai Máriának Jézussal való testi kapcsolatáról,²⁸ az apokrifoknak

²⁷ A vele foglalkozó irodalom igen gazdag. Néhány fontosabb publikáció: Gardner, L.: *Hüterin des Heiligen Gral. Maria Magdalena – die Frau Jesu*, Lübbe, Bergisch Gladbach 2006; Haskins, S.: *Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche*, Lübbe, Bergisch Gladbach 1994; Holzmeister, U.: „Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung” (1–2). In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 46, 1922, 402–422. és 556–584., Langbein, W.-J.: *Maria Magdalena. Die Wahrheit über die Geliebte Jesu*, Aufbau Taschenbuch-Verlag, Berlin 2006; Maisch, I.: *Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte*, Herder, Freiburg (Breisgau) 1996; Nordsieck, R.: *Maria Magdalena, die Frau an Jesu Seite. Zur Frage nach der Identität der Maria Magdalena, der „großen Sünderin” und der Maria aus Bethanien und ihrer historischen Bedeutung*, Münster 2006.

²⁸ A következő művek dolgozzák fel Mária Magdolna és Jézus házasságának elképzelt témáját: Donovan Joyce: *The Jesus Scroll* (New American Library 1972), Michael Baigent, Richard Leigh, Henry Lincoln: *The Holy Blood and the Holy Grail* (Jonathan Cape 1982), José Saramago: *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (Editorial Caminho 1991), Margaret Starbird: *The Woman with the Alabaster Jar* (Bear & Co. Rochester, Vermont 1993), Laurence Gardner:

pedig a feltámadt Jézus a főszereplője, akinek feltámadt testét természetfelettinek írják le. Ennek ellenére Jézus és Mária Magdolna kapcsolata, néha még szerelme is számtalan film témája.²⁹

Az evangéliumok Jézus testéről

Ha valaki a Jézus teste kifejezést keresi az evangéliumokban, nem jár sikerrel. Ez ugyanis annyira nyilvánvaló, hogy nem szükséges rá külön utalni. Annál érdekesebb, hogy az evangélisták leplezetlenül beszélnek Jézus éhségéről ἐπεινασεν (Mt 4,2), fáradtságáról κεκοπιακώς (Jn 4,6), szomjúságáról λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς Δός μοι πεῖν (4,7), arról, hogy álomba merült ἦν ... καθεύδων (Mk 4,38). Amikor János Jézus testi szenvedéseiről beszél, akkor a hús szót használja σὰρξ ἐγένετο (Jn 1,14), sőt, leveleiben megátkozza azokat, akik tagadják hogy Jézus húsban jött el (1Jn 4,1; 2Jn 7). Ez azt jelenti, hogy Jézus testi valóságának tagadásával csak a második generációs keresztények találkoztak.

A szenvedéstörténet Jézus testéről

Jézus testéről a legtöbbet a szenvedéstörténetben olvashatunk: a betániai vacsorán Jézus megkenése (ἐπὶ τοῦ σώματος μου Mt 26,12) kifejezetten a halálra szánt testet, a kereszthalál (Mt 27,50) pedig a test agóniáját tárja elénk. Sírbatételének leírása (τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ Mt 27,58sköv) mentes minden mitologizálástól. Ezekről a jelenetekről részben már beszéltünk a szemtanú szereplők bemutatásakor. Maguk a jelenetek csak akkor tartalmaznak Jézus testére való utalást, ha azok az utalások üdvösségszerző értelmet nyernek (1Pét 2,24) a keresztény igehirdetésben. Isten kiengesztelődése Jézus hús-vér testén keresztül történt meg (Kol 1,22). Krisztus teste, úgy mint a húsvéti bárány teste, a kiengesztelődés eszköze lett.

Bloodline of the Holy Grail: The Hidden Lineage of Jesus Revealed (Element Books, Dorset 1996), Dan Brown: *The Da Vinci Code* (Doubleday Group, USA; Bantam Books, UK 2003), Barbara Thiering: *Jesus the Man: Decoding the Real Story of Jesus and Mary Magdalene* (Atria Books 2006) Sylvia Browne: *The Two Marys: The Hidden History of the Mother and Wife of Jesus* (Penguin Group 2007) stb. Az ötletet *Fülöp evangéliuma* adja, amelyben Mária Magdolna Jézus kísérőjeként szerepel, amit lehet úgy is értelmezni, hogy Jézus jegyese.

²⁹ Martin Scorsese (1988) *Krisztus utolsó megkísértése* (*The Last Temptation of Christ*), Raffaele Mertes (2000) *Mária Magdolna* (*Maria Maddalena*), Mel Gibson (2004) *Passió* (*The Passion of the Christ*), Abel Ferrara (2005) *Mária Magdolna* (*Mary*), Ron Howard (2006) *A Da Vinci-kód* (*The Da Vinci Code*), Bethany Rooney (2009) *Mária Magdolna*.

A feltámadás elbeszélések Jézus testéről

Az evangélistáknak a legtöbb problémát Jézus feltámadt testének értelmezése okozza, ugyanakkor a feltámadt test válik igazán érdekes témává a történészek és a teológusok számára is. A feltámadási elbeszéléseknek – összevetve a szenvedéstörténet elbeszéléseivel – egészen más a műfajuk; történetiségüket éppen azért vitatják, mert az ilyenféle elbeszélésekkel a történészek nemigen tudnak mit kezdeni. A feltámadási elbeszélésekben közös tapasztalat, hogy Jézusnak valóságos teste volt Húsvét után (Lk 24,38–39: Τί τεταραγμένοι ἐστέ, καὶ διὰτί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; ³⁹ ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτός ἐγώ εἰμι· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὅστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα; Jn 20,27: Φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου, καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου, καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός). Azonban a feltámadás tanúságtevői arról is beszámoltak, hogy ez a test már nem volt alávetve a földi törvényeknek, mégis valóságos, hiszen például meg lehetett érinteni (καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευράν αὐτοῦ Jn 20,20). Pál a következőképpen próbálja megmagyarázni, egyben megérteni is Jézus földi és a feltámadt teste közti különbséget: az előbbi érzéki, az utóbbi pedig szellemi test (σπεύρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγγίρεται σῶμα πνευματικόν 1Kor 15,44), a dicsőség teste (Fil 3,21). Nem véletlen, hogy ettől a felismeréstől kezdve a keresztény teológiában Jézus teste helyettesíti a jeruzsálemi templomot (Jn 2,18–22).

Összegzés

Úgy látszik, mintha a szinoptikusok szisztematikusan tüntették volna el a szemtanúk elbeszéléséből Jézus testi sajátosságaira és megnyilvánulásaira vonatkozó konkrét utalásokat. Ennek az lehet az oka, hogy – János evangéliumát leszámítva – az evangélisták mások tanúságtétele alapján beszélnek és írnak Jézusról. A szemtanú tanúságtevőknek természetes volt, hogy a emberi testben lévő Jézussal találkoztak, az evangélisták viszont a feltámadás fényében az elbeszélésekből csak azt rögzítették, ami számukra lelkileg vagy a hit döntése szempontjából fontos volt. Ez nem a történetiség meghamisítása, hanem egy sajátos szemléletmód, ami a kor és Jézus követőinek sajátja. A Jézussal találkozott személyek élményei közül azok hagyományozódtak tovább a közösségben, amelyek a hithez vagy a messiási tapasztalathoz kapcsolódtak. A feltámadt Jézus testére tett utalásoknak viszont fontos szerepük van: igazolniuk kell a feltámadás előtti és a feltámadt Jézus azonosságát, valamint a feltámadás történetileg nehezen szemléltethető valóságát. Jézusnak így minden testi megnyilvánulása a tanítói missziójának szolgálatába van állítva.

Brož, Jaroslav

„Egy test” jegyes szimbóluma az Efezusi levél ekkleziológiájában (5,21–33)

Az Efezusi levelet az egyház misztériumáról alkotott legrettebb apostoli reflexió gyümölcének tartják. Ez vonatkozik az Ef 5,21–33-ra is, amellyel kapcsolatban a teológusok felhívják a figyelmet az antropológiai és az ekkleziológiai terminológia kapcsolatára. Számos exegeta ezt a szöveget tartja az újszövetségi antropológia csúcának.

Az Ef 5,21–22 minden teológiai és exegetikai problémája ellenére szeretnék koncentrálni a $\sigma\omega\mu\alpha$, $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ és a $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ fogalmakra, hogy mire terjed ki és mire szolgál ez a szimbólum Krisztus és az egyház valóságának leírásában és a férfi és a nő kapcsolatnak leírásában a keresztény házasságban.¹ Véleményem szerint Pál kiaknázza a Ter 1–3 gazdag antropológiáját, jobban mint a férfi és a nő hellenista koncepcióját. Utal ez az idézet Ter 2,24-re, amely ott a házasság intézményét írja le, mely a héber fogalom szerint a „test” terminológiáját használja feltárva a férj és a feleség új intim kapcsolatát.

Mielőtt még rátérnék az apostolnak az Ef 5,22–33-ban megvilágított sajátos témáira, meg kell határoznunk elképzeléseinek áramlását. Pál kapcsolódik korábbi vitájához, amikor a férj és a feleség viselkedését tárgyalta, és annyiban összegezte tárgyalását az előzőekben, hogy „Krisztusért vessétek alá egymásnak magatokat” (v. 21). Amikor ezt a címzetteknek ajánlotta, akkor egyaránt gondolt a feleségekre (vv. 22–24) és a férjekre (vv. 25–31) is. Azt kérte a feleségektől, hogy vessék alá magukat a férjüknek, mint a fejüknek, úgy ahogy az egyház alá veti magát Krisztusnak, aki az ő feje. Viszont azt kérte a férjektől, hogy szeressék feleségeiket, mint ahogy Krisztus szerette az egyházat. Pál tehát a férj–feleség kapcsolatot hasonlította az egyház és Krisztus kapcsolatához (az összehasonlítás jele „mint” [$\omega\varsigma$] és „úgy mint” [$\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$] in vv. 22, 23, 24, 25).

Pál azonban nemcsak egymáshoz hasonlítja a házastársi kapcsolatot és az egyház és Krisztus közötti kapcsolatot, hanem azt a későbbiekben másra is kiterjeszti. Vagyis néhány vers kizárólag Krisztus és az egyház kapcsolatára koncentrál (e.g.,

¹ Az Efezusi levél hermeneutikai témáinak és az antropológiai szimbolikájának a tanulmányozására ld. Gregory W. Dawes, *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5,21–33*, Leiden: Brill 1998.

vv. 26, 27). Ezután az utasítások és összevetések után Pál idézi a Ter 2,24-et és 31v-et, és a végső megjegyzések ismét Krisztus és az egyházára vonatkoznak a 32.v.ben. Azzal zárja az egészet, hogy összegzi az instrukcióit a 33. versben két kulcselképzeléssel: a férjnek szeretnie kell (ἀγαπᾶν) feleségét és a feleségnek tisztelnie (φοβεῖσθαι) kell a férjét.

A 21. vers úgy működik, mint rövid „forduló” vers, zárja az öt participiumot imperativusszal megerősített listát, amely még pontosabbá teszi azt, amit gondol „teljetelek el a lélekkel” (Ef 5,18), ezzel áthelyezi a keresztény közösségi szempontról a figyelmet a lélekre. Ez a végső ajánlása a közösségi életnek, vagyis a keresztény családnak sajátos aspektusát tárja fel.

Figyelmet a „kölcsonös alávetettségére” helyezi a Krisztus iránti tisztelet miatt. Mind a két kulcsfogalomnak nagy szerepe lesz a további érvelésben. Különösen az első utal sajátos antropológiára, mely nyilvánvaló lesz ezekben a szakaszokban, ezért igyekszünk ezt röviden megvilágítani.

A ὑποτασσόμενοι participium mediális formája a ὑποτάσσειν igének és utal az „önmagát alárendelni” jelentésre. Ez négy-öt alkalommal található meg az újszövetségi szövegekben és mindig családi kapcsolatra utal.² Azonban az Újszövetségben az igének ez a mediális formája sokkal szélesebb jelentéssel bír, de az önkéntes alárendeltség általános jelentését korlátozhatjuk isteni rendelkezésre is, amennyiben ez gondviselésszerű állapot lenne (Róm 13,1–10; 1 Peter 2,13–17), mint például a rabszolgaság emberi intézménye (1Pet 2,18–20); Tit 2,9), vagy a fiatalok alárendelése az öregeknek (1 Pet 5,5), vagy a közösség alárendelése a vezetőjének (1Kor 16,16), és talán a nő meghatározott szerepe a közösségben (1Kor 11,3; 14,34). De használatos ez a formula Jézus és rokonai kapcsolatában is (Lk 2,51) és az Atyának való alárendeltségben, amikor az utolsó ellenségét (t.i. a halált) is szétzúzta (1Kor 15,28).

Ezért a ὑποτάσσεσθαι egyetlen kivételtől eltekintve a φοβεῖσθαι igével áll kapcsolatban az Ef 5,33, amely az egyetlen ige az Újszövetségben, amely buzdító értelemben szerepel, és ez az ige, két kivételtől eltekintve, sehol sem található meg a kiterjedt görög-római és a hellenisztikus–zsidó irodalomban amennyiben az a férj/feleség kapcsolatról beszél, amely feljogosít bennünket arra, hogy az Újszövetségben az efféle használatát a keresztény lelkiismereti választás jelének tekintsük, és olyan szónak, amely a keresztény házasság sajátos tartalmára utal.

² Az Ef 5,21, 24; Col 3,18; Tit 2,5; 1 Pet 3,1. Más szövegek, amelyek a házi kapcsolatokat meghatározzák, 1Tim 2,8–15 és 6,1–10, nem idéznek olyan sajátos igét, amelyek leírnák a férj–feleség kapcsolatot, és nem is szolgálnak speciális „kódex”-ként, hanem csak általános értelemben használják a fogalmakat.

A magyarázók a ὑποτασσόμενοι értelmét úgy határozzák meg, hogy hasonlóan az Újszövetség más szakaszaihoz „az önkéntes jellegnek hangsúlyt adjanak, és az együttműködés magába foglalja a felelőséget és a teher viselését is”.³ A legtöbb fordításban az exegeták a görög ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις kifejezés alatt a kölcsönös alávetettséget értik. Jóllehet akad olyan vélemény is, amely szerint a ὑποτάσσεσθαι ige jelentése az Újszövetségben mindig tekintélynek való alárendeltségre vonatkozik. Az ige jelentése mindig egyirányú.⁴ Ha az Ef 5,21-et nem úgy értelmezzük, mint a minden kereszténynek szóló kölcsönös alávetettségére való buzdítást, ha csak mint arra az alárendeltségre való buzdítást, amely törvényi tekintély alatt áll.

Tehát csak arra a nőre vonatkozik, aki megházasodott. Az ő helyzetét pontosítja különösen a 22.v-ben. Itt a korábban a közösségnek adott általános tanácsot a háznépére alkalmazza. Úgy tűnik azonban, hogy a ὑποτάσσεσθαι keresztény használatát szoros értelemben a házasszonyokra alkalmazták, ezért az igét kifejezetten nem említi a 22. versben, csak csendes feltételezését a közösségnek a 21. versekkel együtt. A feleség önkéntes alávetettsége a férjének alkotja ennek a közvetlen összefüggését, megtoldva „mint az Úrnak” (v. 22b) kifejezéssel. A feleség ilyen viselkedésének az alapján ugyanis a hitében találja meg. Az ő ilyen jellegű szeretetaktusát és önfeladását az Úr felől nézi és a férjénél fejezi be.

A férj bemutatása úgy, mint a feleség „feje” a 23a versben egyben belehelyezi ezt a relációt az egyház és Krisztus közötti kapcsolatba. A férj fősége részese Krisztus főségének és pontosan ilyen értelemben értendő: Krisztus „a test megváltója”-nak. A kutatók között hosszas vita alakult ki a κεφαλή értelmezéséről ebben az összefüggésben. Az a kísérlet, amely a görög κεφαλή szó értelmét megkísérelte görög „forrásokból” levezetni, nem járt sikerrel,⁵ így azt, mint egy valódi tekintély leírását kell értelmeznünk. Az a tény, hogy a „fej” fogalmát a férjre alkalmazza és nem a fele-

³ Barth, *Ephesians*, 710.

⁴ Ld főleg Wayne Grudem, „The Myth of Mutual Submission as an Interpretation of Ephesians 5,21”, in: Wayne Grudem (ed.), *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*, Wheaton, IL: Crossway Books 2002, 221–232. Ennek a versnek az egzegézis történeti vonatkozásait ld. Daniel Doriani, „The Historical Novelty of Egalitarian Interpretations of Ephesians 5,21–22”, in: Grudem, *Biblical Foundations*, 203–220.

⁵ Alapvetően ennek a tudományos nézőpontnak a megalapozója Stephen Bedale, „The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles,” *JTS* 5–6 (1954–55) 211–215; ezt a nézőpontot az utóbbi időkben védelmébe vette Catherine Clark Kroeger, „The Classical Concept of Head as ‘Source’”, in: Gretchen Gaebelein Hull, *Equal to Serve*, Grand Rapids: Baker Books, 1991, 267–283. Ennek a nézőpontnak a kritikáját megtalálhatjuk Peter Cotterell és Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*, London: SPCK, 1989, 141–145; Wayne Grudem, „The Meaning of Kephale (‘Head’): A Response to Recent Studies”, in: John Piper–Wayne Grudem (eds.), *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, Wheaton, IL: Crossway Books, 1991, 424–476; Joseph A. Fitzmyer, „Another Look at Kephale in 1 Corinthians 11,3,” *New Testament Studies* 35 (1989), 503–511.

ségre, és ezen ige „rendeljétek alá magatokat egymásnak” vonatkozik mind a férjre, mind a feleségre, igazolja azt a kérdésfelvetést, hogy vajon nem lesz-e bizonytalan a hellenisztikus utalás a férfi fensőbbiségére.⁶ Ezt a meggyőződését fejezi ki II. János Pál is a *Mulieris dignitatem* apostoli levelében, amikor azt mondja: „A szerző tudja, hogy ez a beszédforma nagyon mélyen gyökerezik kora vallási és társadalmi gyakorlatába, azonban ezt most új módon kell értelmezni: mint ‘Krisztus tiszteletének való kölcsönös alávetettséget’ (cf. Eph 5,21). [...] A „régivel” való viszonyában ez valami nyilvánvalóan „új”: ez pedig az evangélium újdonsága. Számos olyan szöveget találhatunk az apostoli írásokban, amelyben kifejeződik ez az újdonság, jöllehet azt is közlik ami „régén” volt.”⁷

A 33c vers kivételével, a 24 vers utolsó szava a feleségeknek szól. Azonban a szöveg maradék 75% a férjeknek van címezve. „Amint Krisztus önmagát adta oda szeretetből (‘ő a test megváltója’) tartható az is, hogy a férj legyen a felesége „feje”, mivel szereti azt az alárendeltséget, amellyel az egyház szereti Krisztust, és az is hogy a feleség a maga kapcsolatával a férjének a példája legyen ‘amint az Úr’.”⁸ Azzal az érveléssel szemben, hogy a ὑποτάσσεσθαι ige nincs jelen a mondat második részében, és ennek következtében a „feleség” főnév soha nem lesz közvetlen alanya az egész mondatnak. Az „alárendeltség” csak mint Krisztus az egyháznak való alárendelése részeként értelmezhető. Minden más világi elképzelés ezzel a szóval kapcsolatban értelmetlen levezetés az evangéliumból. Az a kifejezés hogy „mindenben” (ἐν παντί) nem tekinthető jogi normának, de „de mértékét tekintve a férj szeretete inspirálja, valamint a szeretetének a minősége.”⁹ Következésként a házassági viszonyt nem definiálja az utasítás/alávetettség, hanem a nagylelkűség alapul.

Már a ὑποτάσσεσθαι is jellemzi a feleség viselkedésének attitűdjét, így ἀγαπᾶν azt az erényt írja le, amelyre leginkább a férjnek van szüksége.¹⁰ Az Efezusi levél szerzője azonban tovább megy a házi szabályokon, és azt próbálja meg leírni, hogy ebben az összefüggésben mit is jelent „szeretni” a szó teljes értelmében. Krisztus a szeretetnek egyik példáját adja, amikor „önmagát áldozta fel” (v. 25c; cf. Gal 2,20). A παραδίδοναι fogalom Krisztus teljes szenvedéstörténetére utal (vö. Rom 4,23–25). A férjet tehát arra kéri, hogy úgy szeresse feleségét, amint abban a szeretetaktusban tette Krisztus, amelyben meghalt és amelyben él mindörökké. Ez a szöveg tehát

⁶ Akkor viszont azt kell kérdeznünk – évszázadok után, amelyekben a hatalom uralkodott – miért nem olvastuk ezt a szöveget: „our own lingering pagan notion that human relations are determined by the structures of domination and coercion”, Martin, „New Feminism”, 211.

⁷ John Paul II, *Mulieris Dignitatem*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1988, § 24, 93.

⁸ Martin, „New Feminism”, 212.

⁹ Martin, „New Feminism”, 212.

¹⁰ A Kol 3,19 és különösen 1Pt 3,7 –ben analóg kifejezést találunk ἀποινέμοντες τιμὴν de a Tit 2,6-ban σωφρονεῖν.

„sajátos értelemben vezet be *imitatio Christi*-be, amelynek alapvető jellemzője, hogy részt kíván venni Krisztus jelenlegi realitásában és cselekvésében.”¹¹

A 26–27. versek háromféle értelmezést vonatkoztatnak Krisztus önátadására, ezért három ἵνα-mondatot találunk itt. Ez a fejezet már nem része az antropológiai tanításnak, hanem Krisztus szenvedésének teológiáját mutatja be annak hatásaiban. Eddig a szövegünk antropológiai nézőpontjára koncentráltunk, most viszont folytatjuk a 28–30. versekkel.

A férjnek, mint „fej”-nek a szerepe – amennyiben Krisztust követi – „kötelezettséggel” jár. Ez az első és az egyedül emlegetett kötelezettség az egész szövegben. A férjnek „kötelessége” (ὀφείλουσιν) úgy szeretni a feleségét, mint a saját testét. Ez a kötelezettség abba az Isten szeretetbe gyökerezik, amely Krisztusban mutatkozott meg.¹²

Azt kérdezhettük, a férj szeretetének a normájára miért nem elegendő Krisztus és az egyház szeretetét idézni, és miért van szükség annak kijelentésére, hogy úgy szeresse „mint saját testét”. Azt láttuk, hogy a szerző a férjre való utalását korlátozta a feleség fejére és hozzátette, Krisztus feje az egyháznak. Nem eléggé hangsúlyos ez a szempont itt. Megjegyezzük, hogy a feleséget soha sem nevezte a férje „testé”-nek (σῶμα). A 23.v-ben „a férj a feleség feje” és ekkor csak Krisztusról mondja, hogy: „ő a test megváltója (σώματος)”. A 28–31 versekben van egy érdekes alternatíva a σῶμα és σάρξ között: v. 28: „így (tehát) a férjnek is szeretnie kell feleségét, mint saját testét (σώματα)”; a 29.versben: „mert senki sem gyűlöli saját testét (σάρκα)...”; a 30.versben: „mivel mi a testének tagjai vagyunk (σώματος)”; a 31.v-ben: „...és ketten lesznek egy test (εἰς σάρκα μίαν)”. A kommentárok arra gondolnak, hogy a szóhasználat változásának oka a Ter 2,24 (LXX)-ből való idézet. Az én véleményem viszont, ezen sor mögött az ószövetségi antropológia áll, amely egységben tekintett az emberre, amely egyrésről „test” (רֶשֶׁת). Az elképzelés egy koncentrikus körben mozog. Az egész emberiséget nevezhetjük úgy is, hogy „minden test”, és a kör külső részén kezdődik a sűrűsödés és azonnal a családot is úgy képzei el, mint azonos testet. Ezért a törvény így szól a házasságtörés ellen a Lev 18-ban, amelyben enigmatikus mondatkezdést találunk: „Senki sem közelítsen olyan testhez (רֶשֶׁת) olyan valakinek

¹¹ Martin, „New Feminism”, 213.

¹² vö. 1Jn 4,11: „Szeretteim, ha Isten ennyire szeretett bennünket, nekünk is szeretnünk kell (ὀφείλομεν) egymást”; 1Jn 3,16: „Benne ismertük meg a szeretetet: ő saját életét adta értünk. És nekünk is életünket kell (ὀφείλομεν) adnunk a barátainkért.” Hasonló irányvonalat találunk a Ef 5,1–2-ben, amely a mi szakaszunk háttérül szolgál: „Legyetek Isten utánzóik, mint szeretett gyermek, és járjatok szeretetben, ahogyan Krisztus is szeretett bennünket, és önmagát adta értünk, és jó illatú áldozattá vált az Isten előtt.” A Rom 13,8 a szeretet köteléke minden keresztény kifejezetten erre az útra irányít: „Ne tartozzatok (ὀφείλετε) semmivel egymásnak, kivéve a kölcsönös szeretettel; mert a törvény teljesítése a szeretet”, abban az értelemben: hogy sokkal többet tett, mintha teljesítette volna minden kötelességét.

a testéhez/húsához (בְּשָׂרִי), vagy fedje fel meztelenségét (= vagyis vele szexuális kapcsolatot létesítsen)” (Lev 18,6). A továbbiakban azt szeretnék tisztázni, hogy ebben az összefüggésben mit is jelent „testének húsához”.¹³ Az világos, hogy itt azon a szinten vagyunk, amelyet vérrokonságnak neveznek, amelyet a héber nyelv úgy értelmez „testi rokonság.” Ez a forrása a házasságnak. Ezért amikor a férfi a nővel megházasodik „egy test” lesz. Ebből a teljes egyesülésből származik az „új test”, és ebből születik az egy test, amely mindkettőjükhöz tartozik. Ebben az értelemben a férfi felesége az ő teste: Ezzel a paranccsal új identitást ad neki. Az olyan utalás, hogy a feleség a férje „teste” megtalálható az első századi *Ádám és Éva élete* c. iratban, 3: Válaszul Éva védekezésére Ádám megöli őt azon a helyen, amelyet az Isten rendelt és ekkor Ádám azt mondja, „Hogyan lehetséges, hogy kezemet kellett emelnem saját testem ellen?”¹⁴ Sirak 25,26-ban ismét ezt olvashatjuk: „Ha ő [bűnös feleség], nem csak a te oldaladon sétál, hanem leválik a testedről való levéllel.”¹⁵ Ezt követően az ugyanazon család tagjait is úgy mutatja be, mint amelyek egymásnak „teste”. Júda lebeszélte testvéreit arról, hogy megölik Józsefet „mert ő a ti testvéreitek saját húsothok” (Ter 37,27). És Izajás 58,7, miután sürgeti a jóindulatot és a kedvességet általában szükségesnek tartja hozzáfűzni, „és ne fordulj a saját tested ellen.”

Ennek a megjegyzésnek egy továbbfejlesztett változatát találhatjuk abban a mondatban, hogy „csont a csontomból, hús a húsemből” és hasonló kijelentések találhatunk, amelyeket már olvastunk és azok a családi kapcsolat kifejezésére szolgáltak: vagy nagyon szoros, intim kapcsolat bemutatására a család tagjai között, szűk értelemben vagy tágabb értelemben pedig egész Izrael népei között. Ez a családi kapcsolatra épülő elképzelés az alapja a szövetségnek.¹⁶ Mindkét kifejezés – „egy test” és „csont a csontomból hús a húsemből” – feltűnik a Ter 2,23–24-ben, és az Efezusi levél szövege utal ezekre.¹⁷ Ezért ehhez nem használhatjuk a héberben megszokott szót a testről. Az, hogy itt a görög σῶμα (test) másutt σὰρξ (hús) szót használják, nem

¹³ vö. „Ne fedd fel atyád meztelenségét, mert az a te anyád meztelenségéhez tartozik; ő anyád neked, és nem szabad felfedned meztelenségüket” (Lev 18,7). „Ne fedd fel apád feleségének meztelenségét, ő a te atyád meztelenségéhez tartozik” (Lev 18,8). „Ne fedd fel a te anyád lányának meztelenségét mert, ő a te anyád teste” (Lev 18,13).

¹⁴ James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York: Doubleday 1985, 258.

¹⁵ Ez vonatkozik a Ter 2,24 „Ben Sira uses the strong language ... when he refers to divorce”, Patrick W. Skehan – Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39, New York, Doubleday 1987, 349.

¹⁶ See Maurice Gilbert, „‘Une Seule Chair’ (Gen 2,24),” *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978): 66–89.

¹⁷ vö. Ef 5,30 néhány kézirat hozzá adja a mondathoz „mivel mi a testének tagjai vagyunk (σώματος)” vagy „a csontjából” vagy „vagy a húsból és csontjából”; a szöveggyűjteményeket ld. Nestle-Aland (eds.), *Novum testamentum graece*, or K. Aland et alii (eds.), *The Greek New Testament*.

igazán meglepő. Így amikor Pál utal a Ter 2,24-re az 1Kor 6,16-ban, azt mondja „egy test”: „Nem tudjátok, hogy mindaz aki prostituálttal érintkezik egy testé válik vele? Mint már mondta, ‘a kettő egy testté lesz.’”

Amennyiben keressük ennek a szövegnek az alapvető forrásait, azt kell kérdeznünk, hogy az Efezusi levél szerzője milyen módon tolmácsolja a test/hús problémát = a menyasszony, amelyet Pál már korábban említett 2Kor 11,2–3: „Én Isten féltékenységeivel féltetek titeket. Mert eljegyeztek benneteket egy férfival, hogy tiszta szűzként vezessetek Krisztushoz, a férjetekhez. De félek azonban, hogy a kígyó, aki álnokul rászedte Évát, a ti elméteket is megzavarja, és akkor porba hull Krisztushoz való őszinte ragaszkodástok.”

A 31–32. versekben az apostol idézi a Ter 2,24 szövegét, egy kis változtatással, amely eltér a mi LXX szövegünkétől.¹⁸ Ennek ellenére az általános bevezető formula egészen egyszerű: „emiatt”. Az ok, ami miatt a Teremtés szöveget idézi, Ádám meglepetése miatt, amikor a nőben felfedezte az azonos emberi természetet. Az Efezusi levél szövege emiatt utal erre, „Krisztus saját testét adta az egyházért, és az egyház és mi az ő testének tagjai vagyunk.”¹⁹ Ez az alapja az összevetésnek.

A Teremtés szövegének első részét, amely az apára és az anyára vonatkozik, kihagyta Pál²⁰, mivel a hangsúlyt a férfire helyezi, aki a feleségéhez kapcsolódik és ketten lesznek egy test. Krisztus és az egyház közötti fizikai egyesülés egészen pontosan az egyik legnagyobb misztérium. Annak ellenére, hogy a legtöbb kommentátor azt mondja, hogy a „misztérium” szó szemita háttérű, és a szöveg titkos jelentésére utal,²¹ az Efezusi levél teológiai kontextusa a *μυστήριον* szó esetében inkább a még nem nyilvánított isteni terv titkára utalnak. Ennek fényében minden egyesülés férj és feleség között, akik ugyanannak a testnek a Krisztus testének tagjai „elénk tárja és szimbolizálja mindazt, ami kimondhatatlan titok, mely még nem elegendően nyilvánult meg.”²²

A végén a szerző rövid buzdítással zárja a szöveget, arra utalva, hogy a férj az első az ő idejében. Praktikus megjegyzéseket tesz, mely mindkét félre vonatkoznak. A férjnek „szeretnie” kell és a feleségnek „szolgálnia” kell. A parancs, hogy szeresse feleségét, mint önmagát a Lev 19,18-at visszahangozza. Ezt ma is hangsúlyozzák a

¹⁸ Tipikus LXX –ban ebben a versben a héber *אִישׁ* szó (= „felnőtt ember, vőlegény, férj”) ennek felel meg *ἀνθρωπος* = „férfi általános értelemben”, inkább mint a sokkal pontosabb *ἀνὴρ*. Az Ef levél egyéb helyein tett megkülönböztetések ld. (2,15; 4,13, 22, 24; 5,22, 28, 33; cf. 1Kor 11,3–12).

¹⁹ Martin, „New Feminism”, 217.

²⁰ Az a kísérlet, hogy úgy magyarázzák, hogy Krisztus aki elhagyta az eget és az ő Atyja a titkát átadta a megtestesülésben, túl megy a szöveg értelmén.

²¹ Utal a szemita *raz és sod*, fogalomra, ld. különösen. Raymond Brown, *The Semitic Background of the Term „Mystery” in the New Testament*, Philadelphia: Fortress 1988, 65.

²² Martin, „New Feminism”, 218.

rabbik a maguk házasságról szóló tanításában.²³ De mi ehhez hozzáadtuk Jézust, mint a keresztény viselkedés jellemző példáját (Jn 15,12 stb.).

Azt várnánk, hogy a végső összegzésben a szerző használni fogja a ὑποτάσσεσθαι igét a feleségre, ahogyan használta az ἀγαπᾶν igét a férje. De ismét tartózkodik attól, hogy a feleséget az igéjének kifejezett tárgyává tegye, ezért inkább „tisztelni” (φοβεῖσθαι) igére helyezi ide, mint ahogyan „Krisztust tiszteli” az 5,21, ugyanis az össze keresztény számára az általános alany Krisztus.

Ezután a rövid eszmefuttatás után a következőket kell megjegyezmem: 1) A Krisztusban való új életet a házasság új rendjében találják meg a házasok. 2) A keresztény házasság nem Krisztus és az egyház egységének a modellje, hanem inkább Krisztus és az egyház közötti kapcsolat lesz az inspirációja és modellje minden keresztény házasságnak. 3) Annak ellenére, hogy a férfi és a nő egyenlőségét állítja Krisztusban (vö. Gal 3,28), és a keresztény házasságot, mint a férj és a feleség kapcsolatát Krisztus és az egyház kapcsolatával mint a kölcsönösség és-misztériumával világítja meg, amelynek kifejezésére használja a bibliai „egy test” fogalmát. 4) A férj „a feje” a feleségének hasonló kapcsolatot jelent, mint ahogyan Krisztus feje az egyháznak. Ezt a főséget azonban csak a szeretet szolgálatában lehet elfogadni. A kölcsönösség, a feleség „alá van vetve” a férjének; és az ő „alávetettsége”, azonban nem lehet forrása a civil jogi alávetettségnek, hanem csak annak a tisztelő engedelmeségnek a kifejezése, amelyet az egyház tanúsít Krisztus iránt.

Fordította: *Benyik György*

²³ „A mi rabbijaink úgy gondolják: Arra vonatkozóan, hogy a férfi, aki szereti feleségét, mint saját magát, vagy aki nagyobbra tartja őt, mint saját magát ... Az Írás azt mondja, 'És neked látnod kell, amint sátrad békében van'', bYebamoth 62b.

Cipriák, Maria

„Hagyd a holtakra, hadd temessék el halottaikat” (Q 9,60) A vonakodás motívuma Jézus követésében

0. A probléma felvetése

Ha jobban figyelembe vesszük ezt a logiont, amelyet Jézus mondott, és amely megtalálható Lukács és Máté evangéliumában (Lk 9,60/Mt 8,22): „Hagyd a halottakra, hadd temessék el halottaikat” – láthatjuk, hogy ugyanarra a Q-forrásra vezethetők vissza. Jézus kijelentése, hogy a halottak temessék el a halottaikat, negatív konnotációt hordoz, mivel Jézus számára fontosabb Isten országának hirdetése, illetve az ő követése. Jézus feltűnően relativizálja vagy megtagadja a halottaknak kijáró végső tisztesség megadásának lehetőségét azoktól, akik követik őt. Így (ezzel) ellent mond Isten negyedik parancsolatának (Lk 18,20/Mt 19,19). Tudnunk kell ugyanis, hogy a zsidók egyik legfontosabb kötelessége éppen a szülők eltemetése (Ter 50,5–6; Tób 4,3; 6,15)¹ volt. Nem a fizikai halálról van szó, mert még ha „holtak” is, mégis aktívan leróják megboldogultjaik előtt kegyeletüket. Ez pozitív, Jézus mégis „holtaknak” nevezi őket. Milyen halálról van tehát szó? Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ adjunk a Q-forrásból, valamint Lukács és Máté redakciójától kell kiindulnunk.

1. Q 9,57–60

Ezzel a perikópával kezdődik el a Q-forrásnak az az új szakasza, amely „Az Emberfiának hírnökei” címet viseli (Q 9,57–11,13), és amelyben a radikális követés témájáról van szó. Ezt a perikópát a Q-forrás azon szakasza előzte meg, amely Keresztelő János és a Názáreti Jézus viszonyáról szólt (Q 3,2–7,35). Konkrétan arról a Q 7,31–35 perikópáról van szó, melynek témája „Ez a generáció és a bölcsesség gyermekei” és amelyet a Q 10,2–16-ban szereplő misziós parancs követ (Q 10, 2–16). Vessünk egy pillantást magára a forrás szövegére:²

¹ D. Župarić, *Teološka poruka u dijalozi Knjige o Tobiji*, Sarajevo 2009, 139–140, 239.

² P. Hoffmann–Ch. Heil, (hrsg.), *Die Spruchquelle Q*. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt–Leuven 2002, 52.

καὶ εἶπεν τις αὐτῷ· ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. ⁵⁸καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἁλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει. ⁵⁹ἕτερος δὲ εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. ⁶⁰εἶπεν δὲ αὐτῷ· ἀκολουθεῖ μοι καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς.

(Valaki azt mondta neki: Követlek, bárhová mész! Jézus azt felelte neki: A rókáknak odújuk van, az ég madarainak pedig fészük, az Emberfiának azonban nincs hová lehajtania a fejét. Egy másik ezt mondta: Uram! Engedd meg hogy előbb elmenjek, és eltemessem apámat! Jézus ezt válaszolta neki: Hagyd a holtakra, hadd temessék el halottaikat.)

Az 57–58. versben találjuk Jézus első párbeszédét egy olyan emberrel, aki követni szeretné, bárhová is megy. Ez ige (ἀκολουθέω) szerepel még a Q7,9; 14,27 és a 22,28 versekben is. Először Jézus azokhoz fordul, akik követik őt, majd megállapítja, hogy Izraelben nem talált nagyobb hitet, mint annál a századosnál, aki szolgája gyógyítására hívja őt. A következő szövegben láthatjuk, hogy mindenkinek fel kell vennie keresztjét,³ különben senki sem lehet Jézus tanítványa.⁴ Akik pedig követik őt, trónuson fognak ülni és ítélkeznek Izrael tizenkét törzse felett. Jézus személyéhez szorosan kapcsolódik a követés. Ehhez tartozik a kereszthordozás, ami a végén jutalmat nyer, a trónuson ülés és ítélkezés jutalmát. Valaki feltárta e kívánságát Jézus előtt, de Jézus arra figyelmeztet feleletében, hogy a rókáknak odújuk van, az ég madarainak pedig fészük. Az ég madarairól szó esik még a mustármagról szóló példázatban is (Q 13,19), amelynek ágai közt a madarak fészket raknak, holott az összes mag közül ez a legkisebb. Ezekhez az állatokhoz, akik belakják az eget és a földet, hasonlítja magát az Emberfia, kinek nincs hová lehajtania a fejét. Mivel az Emberfia az üldözés és a kirekesztés oka, ezért a miatta kirekesztetteket boldogoknak nevezi (Q 6,22). Az Emberfia eszik és iszik, ezért faláknak és iszákosnak mondják (Q 7,34). Mert, amint Jónás jel volt a niniveiek számára, az Emberfia is az lesz ennek a nemzedéknek (Q 11,30). Mindenki bocsátánatot nyer, még az is, aki az Emberfia ellen szól (Q 12,10). A kereszténynek mindig készen kell állnia az Emberfia érkezésére, mert akkor jön el, amikor egyáltalán nem számítanak rá (Q 12,40). Mert amilyen a keletről nyugatra cikázó villám, olyan lesz az érkezése (Q 17,24). Ahogy Noé napjaiban történt, úgy lesz az Emberfiának napjaiban is, amikor kinyilatkoztatja magát (Q 17,26.30). A Jézus által adott feleletek alapján megállapíthatjuk, hogy Jézus hajléktalan. Ő a földön vándorló Emberfia is (Q 7,34; 9,58) aki újra eljön hogy ítélkezzen

³ „A logion-forrás szerzője” (vagyis a Q közösség) átvette Jézus radikális követését és a Q 14,26 szakaszt a Q 14,27-el kommentálta. A Q 14,27 szakaszt Ch. Heil, „Was ist »Nachfolge Jesu«? Antworten von Q, Matthäus, Lukas – und Jesus”, BK 54 (1999) 84. tovább radikalizálta és reflektálta Jézus halálát és követését.

⁴ Bővebben lásd: M. Cifrak, „Nasljeduj Krista po Marku”, BS 74 (2004) 41–43.

(Q 11,30; 12,40; 17,24).⁵ A gonosztevőkkel egy számba veszik. De jellé válik, mint Jónás. Jónás szavára a niniveiek megtértek, ő azonban több, mint Jónás. Mivel kortársai nem ismerték fel és nem tértek meg, ítélet vár rájuk, mert amint Noé napjaiban történt, úgy lesz az Emberfiának napjaiban is. Akkor az özönvíz tette tönkre az emberek normális életét. Feltűnő, hogy Jézus arra figyelmezteti esetleges követőjét: olyan sorsot vállal magára a követéssel, amely végül is a kereszthez vezet, és amely az üldözés és mások rossz véleménye ellenére mégis maga a megdicsőülés. Ezért olyan megtérésre van szükség, amely elismeri az érkező Emberfiát, hogy ezáltal megbocsátást nyerjen és megszabaduljon az ítélettől. Ahhoz, hogy megérthessük Jézust a logion-forrásban, rendkívül fontos, hogy észrevegyük, a megváltás elválaszthatatlan a földi Jézustól.⁶

Az 59–60. vers arról szól, hogy valaki arra kéri Jézust, hadd mehessen előbb apját eltemetni. Az „Uram” (κύριε) kifejezéssel fordul Jézushoz. Isten, mint κύριος szerepel (Q 4,8.12; 10,2.21; 13,35; 16,13?), ugyanígy Jézus is a Q 6,46; 7,6 szakaszban. Jézus megrója azokat, akik így nevezik őt, de nem azt teszik, amit elvár tőlük. Így nevezi őt a centurion (százados) és kifejezi, hogy nem méltó arra, hogy Jézus betérjen hajlékába. Valóban, a szolgák ura az érkező Emberfia (Vö. Q 12,42–46). A zsidók síremlékeket emeltek a prófétáknak, kiket atyáik megölték, és így tesznek tanúságot arról, hogy atyáik fiai (Q 11,47–48). Jézus azért jött, hogy elvássza a fiút az apától (Q 12,53). Aki nem gyűlöli apját, nem lehet Jézus tanítványa (Q 14,26). Apja eltemetésének kívánságával ez az esetleges tanítvány az apa oldalára áll Jézus elhívásával szemben, tehát azon zsidó atyák oldalára, akik megölték a prófétáikat. Ezzel Jézus is a próféták közé sorolja magát. Jézus feleletével a követésére hív, amelyről már elmondtuk, hogy lényegi összefüggésben áll Jézus személyével, keresztségének hordozásával, de a végső jutalommal is, tehát a trónon ülés és az ítélet privilégiumával. És azt követeli, hogy a halottak temessék el a halottaikat. Keresztelő János neki szegezett kérdésével kapcsolatban – ti. hogy vajon ő az Eljövendő –, Jézus azzal a ténnyel válaszol, hogy a halottak föltámadnak (Q 7,22). Jézus az Eljövendő, azaz az érkező Emberfia. A feltámadott. Jézusban legyőzött a halál, ezért a halottak eltemetése nem tartozik azokra, akik Jézust követik, és akiknek Jézus Krisztusban a föltámadást és az életet kellene látniuk. A halottak eltemetése azoknak a dolga, akik nem látnak tovább a halálnál. Ebből az következik, hogy a Q közösség azokból áll, akik Jézust hajléktalan életmódjával együtt követik és ahol ezért a családi kapcsolatok relativizálódnak.⁷ Igehirdetésük tehát a pogányoknak is szól (Q 7,9; 11,30–32).⁸

⁵ J. Schröter, „Entscheidung für die Worte Jesu. Die Logienquelle in der Geschichte des frühen Christentums”, BK 54 (1999) 73.

⁶ J. Schröter, „Entscheidung”, 73.

⁷ T. Schmeller, „Urchristliche Gemeindebildung in ihrem sozialen Kontext”, BK 56 (2001) 213.

⁸ Erről óvatosan: T. Schmeller, *Brechungen*. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese (SBS 136; Stuttgart 1989) 97.

2. Lk 9,57–62

Lukács ezt a perikópát az ellenségeskedő szamaritánusokról szóló történet után helyezi (Lk 9, 51–56), majd pedig a hetvenkét tanítványról szóló perikópa következik (Lk 10,1–12).

Maga a szöveg így hangzik:

⁵⁷Καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπέν τις πρὸς αὐτόν· ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἂν ἀπέρχῃ. ⁵⁸καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει. ⁵⁹Εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον· ἀκολούθει μοι. ὁ δὲ εἶπεν· [κύριε,] ἐπίτρεψόν μοι ἀπελθόντι πρῶτον θάψαι τὸν πατέρα μου. ⁶⁰εἶπεν δὲ αὐτῷ· ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. ⁶¹Εἶπεν δὲ καὶ ἕτερος· ἀκολουθήσω σοι, κύριε· πρῶτον δὲ ἐπίτρεψόν μοι ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου. ⁶²εἶπεν δὲ [πρὸς αὐτόν] ὁ Ἰησοῦς· οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα ἐπ’ ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὐθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

(Amíg mentek az úton, valaki azt mondta neki: „Követlek téged, bárhová mész!” Jézus azt felelte neki: „A rókáknak odújuk van, az ég madarainak pedig fészük, az Emberfiának azonban nincs hová lehajtania a fejét.” Egy másiknak ezt mondta: „Kövess engem!” Az így felelt: „Uram! Engedd meg, hogy előbb elmenjek, és eltemessem apámat!” Jézus ezt válaszolta neki: „Hagyd a holtakra, hadd temessék el halottaikat; te pedig menj, hirdesd az Isten országát!” Egy másik is mondta: „Uram! Követlek; de engedd meg, hogy előbb búcsút vegyek házam népétől!” Jézus azt felelte neki: „Aki kezét az ekére teszi és hátra tekint, nem alkalmas az Isten országára.”)

Jézus úton van (ἐν τῇ ὁδῷ).⁹ Tanítványaival, Jánossal és Jakabbal Jeruzsálem felé tart (Lk 9,51.56.57). Van, aki elfogadja a kezdeményezést és követni szeretné Jézust. Az ἀκολουθέω (Lk 5, 11) igével Lk 5,11-ben is találkozunk, ahol Simon, Jakab és János mindent elhagyva Jézus után indulnak. Jézus meghív egy Lévi nevű vámost, hogy kövesse őt, amit ő meg is tesz miután mindent otthagyt (Lk 5,27.28). A tömeg követi Jézust (Lk 7,9; 9,11). Ha valaki Jézus után akar menni, minden nap követnie kell (Lk 9,23). A tanítványok némelyeknek megtiltják a Jézus nevében zajló ördögűzést, amennyiben az illetők nem követik Jézust (Lk 9,49). Jézus egy előkelőtől azt kéri, hogy adja el amije van, az árát pedig adja a szegényeknek, hogy így legyen kincse a mennyben. És ezután követnie kell őt (Lk 18,22). A tanítványok mindenüket el-

⁹ Bővebben: M. Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51–10,24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, AnBib 60, Rom 1974, 33–58.

hagyták és követték őt (Lk 18,28). A jerikói vak követi Jézust miután visszanyerte látását (Lk 18,43). A tanítványok követik Jézust az Olajfák hegyére (Lk 22,39), Péter pedig követi őt, amíg a főpap házába viszik (Lk 22,54). A keresztúton nagy népsokaság követi Jézust (Lk 23,27). Jézus követésének tehát előfeltétele, hogy mindent el kell hagyni, követni kell őt minden nap, még a keresztúton is.

Jézus feleletével arra figyelmeztet, hogy a rókáknak odújuk van a madaraknak pedig fészük. Jézus Heródest hasonlítja rókához, akinek azt üzeni: „Íme, ördögöket űzők és gyógyítók, ma és holnap, és harmadnap beteljesítem a művem. De ma, holnap és a következő napon úton kell lennem; mert nem lehet, hogy a próféta Jeruzsálemen kívül vesszen el” (Lk 13,32–33).¹⁰ A madarokról a magvetőről szóló példabeszédben esik szó, ahol az egyik mag az út szélére esik és a ég madarai felszedgetik (vö. Lk 8,5), valamint szó esik még róluk az Isten Országáról mint mustármagról szóló példabeszédben, ahol a mustármag fává lett és ágai közt az ég madarai fészkelnek (Lk 13,19). Ezekkel a állatokkal – amelyeknek a föld és az ég az otthonuk – áll szemben az Emberfia, akinek Isten országa hirdetőjeként nincs szállása.¹¹ Heródes Jézust, az Emberfiát meg akarja ölni (Lk 13,31). Az Emberfiának hatalma van a földön a bűnök megbocsátására (vö. Lk 5,24). Ő ura a szombatnak (Lk 6,5). Jézus boldognak nevezi azokat, akiket gyűlölnek, kirekesztetnek és szidalmaznak az Emberfiáért (vö. Lk 6,22). Az Emberfia eszik és iszik, ezért falánknak, borisszának nevezi az Emberfiát a vámosok barátjának nevezik (vö. Lk 7,34). Lk 9,22-ben először beszél Jézus az Emberfia kinszenvedéséről és feltámadásáról (vö. Másodszor 9,44; harmadszor pedig 18,31–33; és 24,7). Aki szégyelli az Emberfiát és igéjét, azt az Emberfia is szégyellni fogja, amikor eljön az Atya és a szent angyalok dicsőségében (vö. Lk 9,26). De ez pozitívan is megfogalmazódik Lk 12,8-ban: „Mondom nektek, hogy aki tanúságot tesz mellettem az emberek előtt, azt majd az Emberfia is magáénak vallja az Isten angyalai előtt.” Mert, amint Jónás jel volt a niniveiek számára, az Emberfia is az lesz ennek a nemzedéknek (Lk 11,30). Ha valaki az Emberfia ellen szól, bocsánatot nyer (Lk 12,10). Készen kell állni, mert az Emberfia abban az órában érkezik, amikor nem számítanak rá (vö. Lk 12,40). Jönnek napok, amikor vágyakoznak majd látni az Emberfiát, de nem fogják (vö. Lk 17,22). „Mert, mint ahogy a cikázó villám az ég egyik végétől a másikig, olyan lesz az Emberfia is az ő napján” (Lk 17,24). Amint Noé vagy Szodoma elpusztításának napjaiban volt, úgy lesz majd az Emberfia napjaiban is (vö. Lk 17,26.30). „De amikor eljön az Emberfia, vajon talál-e hitet a földön?” (Lk 18,8). „Az Emberfia ugyanis azért jött, hogy megkeresse és megmentse, ami elveszett” (Lk 19,10). „Akkor meglátják az Emberfiát, amint eljön felhőben: nagy hatalommal és dicsőséggel” (Lk 21,27; vö. 22,69). Virrasztani kell és

¹⁰ Az út közepe! usp. M. Miyoshi, *Der Anfang*, 22–25.

¹¹ Vö. L. Oberlinner, „Der Weg Jesu zum Leiden”, *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 294.

szüntelen imádkozni, elkerülendő azt, ami be fog következni, hogy megállhassunk az Emberfia előtt (vö. Lk 21,36). „Mert az Emberfia ugyan elmegy, mint el van rendelve, de jaj annak az embernek, aki elárulja őt!” (Lk 22,22). Ezek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy az Emberfia az, akinek a kezében van a hatalom és az uralom. Keresi és megmenti az elveszetteket, de ő az eljövendő bíró is. Előbb azonban szenvednie kell és meghalnia, majd feltámadnia és Isten jobbjára ülnie. A κεφαλή főnévvel Jézus fejének megkenése esetében találkozunk a farizeus Simon házában (vö. Lk 7,46), valamint a Zsolt118,22-ben: „A kő, amelyet az építők félredobtak, szegletkővé lett.”¹² Az Emberfiának nincs helye, ahova lehajtsa a fejét. A fej lehajtásával találkozunk még Lk 24,5-ben, ahol az ijedt asszonyok a földre *szegeznek* tekintetüket (Lk 24,5), az angyalok így szólnak: „Miért keressitek az élőket a holtak között?”. Ebben a sírban lesz Jézus elhelyezve, amely a feltámadás által szegletkővé lesz.

Jézus maga hív követésére, de a meghívott atyját szeretné előbb eltemetni (vö. Isten negyedik parancsolata, Lk 18,20!). Az elhívott Úrnak nevezi Jézust. Isten az Úr (vö. Lk 1,15.16.17.25.28.32.45.46.58.68.76; 2,15.22.23; 3,4; 4,8.12; 10,27; 20,37.42.44). Földi életében Jézus az Úr (vö. Lk 2,11), így nevezik őt, ő pedig így viselkedik, és mint Feltámadott, ő az Úr (vö. Lk 24,34).¹³ Az elhívott engedélyt kér Jézustól. Hasonló esettel találkozunk a gerázai ördögűzés történetében (vö. Lk 8,32). Az „engedélyezni” ige Jézus feljebbvalóságát fejezi ki. Az elhívott atya eltemetéséhez kér engedélyt. Szinte teljesen azonos módon, mint az engedélyért könyörgő ördögök. A követés hivatásához hozzátarozik az atya „gyűlölete” (vö. Lk 14,26). Jézus felelete ellenkezik ezzel, a holtaknak saját halottaikat kell eltemetni. Jézus feltámasztotta a holtat (vö. Lk 7,15). Keresztelő Jánosnak azt a feleletet küldi, hogy a halottak feltámadnak (vö. Lk 7,22). Heródes úgy hitte, hogy János támadt fel (vö. Lk 9,7). A holtak feltámadása kihatással lehet a megtérésre (vö. Lk 16,30–31). Akik elnyerik a halálból való feltámadást, nem házasodnak (vö. Lk 20,35). A holtak feltámadását Mózes is jelezte (vö. Lk 20,37). Isten nem a holtak Istene, hanem az élőké (vö. Lk 20,38). Nem kell az élő Jézust a holtak között keresni (vö. Lk 24,5), ő maga rámutatott az Írás alapján, hogy harmadnapra feltámad a halottak közül (vö. Lk 24,46). A halottak feltámadhatnak. Jézus feltámasztott másokat, és önmaga is feltámadt. E tények azt mutatják meg, hogy azok a holtak, akik halottaikat temetik, nem tértek meg és nem látták, hogy Isten országának hirdetése valójában egy olyan élet hirdetése, amely nincs tovább a halál hatalma alatt.¹⁴ Ha ez valóban így van, akkor nem kell megragadni a temetésnél, hanem követőként Isten országát kell hirdetni. Isten országa örömhírének hirdetésére küldetett Jézus (vö. Lk 4,43; 8,1). Mivel Jézus ezt teszi, ezért a tanítványnak is ezt kell tenni (vö. Lk 9,57), és ez a családi kapcsolatok

¹² λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας.

¹³ Vö. J. A. Fitzmyer, „κύριος”, EWNT II, 818.

¹⁴ Vö. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*. Kapitel 1–10, Gütersloh–Würzburg 1977, 232.

megszakításának indítéka. Lukács szerint Jézus nyilvános működésével már eljött Isten országa (vö. Lk 11,20; 10,9.11).¹⁵ Lukács tehát Jézus működését egyszerűen Isten országa hirdetésének tartja (vö. 4,43; 8,1; 9,11; 16,16). Ezzel vannak megbízva a tanítványok is (vö. Lk 9,2.60; Csel 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31).

Még egy valaki szeretné követni Jézust, aki előbb engedélyt kér, hogy elbúcsúzzon háza népétől. Jézus válaszával rámutat a nehézségre: aki az eke szarvára teszi a kezét és hátratekint munka közben, kevés eredménnyel fog járni. Az evangélista egy képet emel át az Ószövetségből (Kir 19,20) ahol majdnem ugyanazokkal a szavakkal Elizeus fordul Illéshez: „Hadd csókoljam meg, kérlek, apámat és anyámat, s aztán majd követlek.”¹⁶ Jézus hangsúlyozza, hogy az efféle viselkedés nem alkalmas Isten Országához. A sóhoz hasonlítja amely ízet veszttette és csak kidobásra alkalmas (vö. Lk 14,34–35). Jézus nagyobb Illésnél.¹⁷

3. Mt 8,18–22

Máté tudósítását az apostolok elhívásáról a tömeg meggyógyításáról szóló perikópa előzi meg (Mt 8,14–17), majd a vihar lecsendesítése következik (Mt 8,23–27).

A perikópa szövege *in examine* a következő:

ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν. ¹⁹καὶ προσελθὼν εἰς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ· διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἂν ἀπέρχῃ. ²⁰καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει. ²¹ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ] εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. ²²ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτῷ· ἀκολουθεῖ μοι καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς.

(A körülötte lévő tömeg láttán Jézus megparancsolta, hogy menjenek át a túlsó partra. Akkor odajött hozzá egy írástudó és azt mondta neki: „Mester, követlek téged, ahová csak mész.” Jézus azt felelte neki: „A rókáknak odújuk van, az ég madarainak pedig fészük, az Emberfiának azonban nincs hová lehajtania a fejét.” A tanítványai közül egy másik azt kérte tőle: „Uram engedd meg nekem előbb, hogy elmenjek, és eltemessem apámat.” De Jézus azt felelte neki: „Kövess engem, hagyd a halottakra, hogy eltemessék a halottaikat.”)

¹⁵ Vö. H. Merkley, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart ³1989, 20–21.

¹⁶ Vö. J. Nützel, „Die Faszination des Wanderpredigers”, in: L. Schenke (szerk.): *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 263.

¹⁷ Vö. S. Hultgren, „The Apostolic Church’s Influence on the Order of Sayings in the Double Tradition. Part I: From John the Baptist to the Mission Discourse; and the Rest of Matthew”, *ZNW* 99, 2008, 200–202.

Jézus a nagy sokaság miatt átmegy a Genezáreti-tó túlsó partjára. Egy írástudó lép hozzá. Máté először akkor tesz említést az írástudókról, amikor a főpapoktól és tőlük követeli Heródes Krisztus születési helyének meghatározását (vö. Mt 2,4). Jézus saját követőitől sokkal inkább megköveteli igaz életet, mint a farizeusoktól és az írástudóktól (vö. Mt 5,20). Ő úgy tanít, mint akinek hatalma van, nem pedig, mint az írástudók (vö. Mt 7,29). Jézus, aki bűnöket bocsát meg, az írástudók szemében istenkáromló (vö. Mt 9,3). A farizeusok és az írástudók jelet kérnek a Mestertől (vö. Mt 12,38). Jézus mondja: „minden írástudó, aki járatos a mennyek országában, hasonló a házigazdához, aki kincseiből újat és régit hoz elő.” (Mt 13,52).¹⁸ A farizeusok és az írástudók Jézus szemére vetik, hogy tanítványai nem tartják az ősök hagyományát (Mt 15,1). Jézus felfedi tanítványainak, hogy Jeruzsálemben sokat kell szenvednie a főpapoktól és az írástudóktól (Mt 16,21). Erről még szó esik néhány fejezettel később: „Most fölmegyünk Jeruzsálembe. Az Emberfiát át fogják adni a főpapoknak és az írástudóknak. Halálra ítélik őt és átadják a pogányoknak, hogy kicsúfolják, megostorozzák és keresztre feszítsék. De harmadnap feltámad.” (Mt 20,18–19). A tanítványok válaszaiból kiderül, hogy az írástudók úgy tartják, előbb Illésnek kell eljőnnie (vö. Mt 17,10). A templom megtisztításánál a főpapok méltatlankodni kezdtek, mert látták a csodát, amelyet tett. Hallották a gyermekeket, akik így kiáltoztak: „Hozsanna Dávid Fiának!” (vö. Mt 21,15). Máté evangéliumának 23. fejezete¹⁹ a farizeusok és az írástudók kritizálásával van tele a képmutatásuk végett, és kilátásba helyezi a közeli büntetést. Jézust, miután elfogták, Kaifás főpap elé vitték, akinél a farizeusok és a vének összegyűltek (vö. Mt 26,57). Utolsó alkalommal akkor említi Máté a főpapokat és a véneket, amikor csúfolódnak a megfeszített Jézussal: „Másokat megmentett, magát nem tudja megmenteni. Izrael királya ő, szálljon le most a keresztről, és hiszünk neki!” (Mt 27,42). Ezekből látható, hogy az írástudók az írások és a hagyomány kiváló ismerői. Ám, noha ők tanítják a népet, cselekedetükkel nem mutatnak példát, ezért megérdemlik a figyelmeztetést és a büntetést. Szövetségre lépnek a főpapokkal és a vénekkel Jézus ellen, akiben az istenkáromlót látják. Meg szeretnék ölni, és sikerül is nekik, hiszen Jézust keresztre feszítik. Egy ilyen írástudó a következő szavakkal fordul Jézushoz: „Mester, követlek téged, ahová csak mész”. Ez az első alkalom, hogy valaki Mesternek nevezi Jézust. Így beszélnek róla a farizeusok is, amikor azt látják, hogy vámosokkal és bűnösökkel eszik (vö. Mt 9,11). Jézus figyelmeztet arra, hogy nem nagyobb a tanítvány a mesterénél, hanem elegendő, ha csak olyan lesz, mint a mestere (vö. 10,24.25). Az

¹⁸ Bővebben: I. Dugandžić, „Lik i uloga kršćanskog pismoznanca u Matejevu evanđelju”, in: M. Cifrak, N. Hohnjec (szerk.): *Neka iz tame svjetlost zasine! zbornik radova u čast prof. dr. sc. Adalbertu Rebicëu povodom 70. obljetnice života i 40. obljetnice profesorskoga rada*, Zagreb 2007, 381–399.

¹⁹ Lásd: 23,2.13.15.23.25.27.29.34!

írástudók és a farizeusok jelet kérve Jézustól, Mesternek nevezik őt (vö. 12,38). Kafarnaumban látjuk, hogy Péter Mestere látszólag nem fizeti meg a két drahmát (vö. Mt 17,24). Valaki azzal a kérdéssel lép hozzá, mit kell tennie, hogy elnyerhesse az örök életet, és ekkor szólítja Mesternek (vö. Mt 19,16). A farizeusok tanítványai és a Heródes-pártiak pártatlan Mesternek nevezik Jézust, amikor az adófizetésről faggatják (vö. Mt 22,16). Hasonló megszólítással fordulnak hozzá a szadduceusok is, amikor a holtak feltámadása felől érdeklődnek (vö. Mt 22,24). Egy törvénytudó Mesternek szólítja, és megkérdezi melyik a legnagyobb parancs. (vö. Mt 22,36). A tömegnek és tanítványainak arról beszél Jézus, hogy ne hívassák magukat rabbinak, mert egy az ő Tanítójuk (vö. Mt 23,8). Jézus tanítványaihoz beszélve a húsvéti vacsora előkészítéséről Mesternek nevezi saját magát (vö. Mt 26,18). Jézust tehát Mesternek nevezi mindenféle ismeretlen ember, de írástudók, farizeusok és azok tanítványai, Heródes-pártiak, a törvénytudók, a szadduceusok és az adószedők is. Ő önmagát Mesternek nevezi, de mások ilyen megnevezését tiltja, mert ő az egyedüli Mester. Az említett írástudó Jézust, a Mestert szeretné követni. Az evangélista ezt az ígét használja: ἀκολουθέω. Simon Péter testvérével, Andrással elhagyja a hálót és követi Jézust (vö. Mt 4,20; 19,27.28; 26,58). Jakab Zebedeus és testvére, János elhagyva a hajót és apjukat, követik Jézust (vö. Mt 4,22). Nagy tömeg követte őt Gallileából és a Tízvárosból, Jeruzsálemből, Júdeából és a Jordánon túlról (Mt 4,25; vö. Mt 8,1.10; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29; 27,55). A tanítványai közül egynek, aki apját szerette volna eltemetni, Jézus azt javasolja, hogy kövesse őt (vö. Mt 8,22). A tanítványok követik Jézust (vö. Mt 8,23). Jézus hívja Mátét, a vámost, és ő Jézus után indul (vö. Mt 9,9). Jézus követ valakit, akinek meghalt a lánya (vö. Mt 19,9). Jézust két vak követi (vö. Mt 9,27; 20,34). Jézus kitartó követésre és ki-ki saját keresztyének elfogadására hív (vö. Mt 10,38; 16,24). Ha valaki követni szeretné Jézust, adja a szegényeknek amije van (vö. Mt 19,21). Jézust elsősorban azok követik, akiket kifejezetten meghívott, de úgyszintén mások is. Egyesek önszántukból indulnak utána.²⁰ De ő szabja meg követésének feltételeit. Jézus egyedül is arrafelé jár, amerre a halál van. A törvénytudó követné őt, amerre csak megy. Jónás jelét ígérve, Jézus otthagytá a farizeusokat és a szadduceusokat, akik jelre vártak (vö. Mt 16,4). Jézusnak „Jeruzsálembé kell mennie, sokat kell szenvednie a vénektől, főpapoktól és az írástudóktól, meg kell hogy öljék, és harmadnapra föl kell támadnia.” (Mt 16,21). A Getszemáni kertbe azért megy, hogy imádkozzon (vö. Mt 26,36.42.44). Jézus felmegy Jeruzsálembé, hogy megöljék – ami előtt imádkozik –, és hogy feltámadjon: ez Jónás jele. Jézus azt feleli az írástudónak, hogy a rókáknak odújuk van, az ég madarainak meg fészük. A madarokról beszél Mt 6,26: „nem vetnek, nem aratnak, csűrökbé nem gyűjtenek, és a ti mennyei Atyátok táplálja őket”. A magvetőről szóló példa-

²⁰ M. Miyoshi, *Der Anfang*, 39.

beszédben a madarak fölszedegették a magot, ami az útfélre esett (vö. Mt 13,4). A mustármagról szóló példabeszédben szintén szó van a madarokról, amelyek a fa ágai között fészkelnek (vö. Mt 13,32). A rókákkal és a madarakkal ellentétben, akikről a mennyei Atya gondoskodik, az Emberfiának nincs hová fejét lehajtania. Az Emberfiának hatalma van a földön a bűnöket megbocsátani (vö. Mt 9,6). Az apostolok nem fogják végigjárni Izrael összes városát, amíg el nem jön az Emberfia (vö. Mt 10,23). Eljön az Emberfia, eszik és iszik (Mt 11,19). Ő ura a szombatnak (vö. 12,8). Ha valaki az Emberfia ellen mond valamit, bocsánatot nyer (Mt 12,32). Mert, amint Jónás a cethal gyomrában volt három nap és három éjjel, úgy lesz az Emberfia is a föld szívében három nap és három éjjel (Mt 12,40). A konkolyról szóló példabeszédben „aki a jó magot veti, az az Emberfia” (vö. Mt 13,37), aki „elküldi angyalait, azok összeszednek az ő országában minden botrányt, és azokat akik gonoszságot cselekszenek” (Mt 13, 41). Fülöp Cézareájának vidékén tanítványait kérdezi, kinek tartják az emberek az Emberfiát (vö. Mt 16,13). „Mert az Emberfia eljön angyalaival Atyja dicsőségében, és akkor megfizet majd mindenkinek tettei szerint” (Mt 16,27). Azután: „vannak néhányan az itt állók közül, akik nem ízlelik meg a halált, amíg meg nem látják az Emberfiát, amint eljön az ő országában” (Mt 16,28). Az Emberfiának fel kell támadnia a halottak közül (vö. Mt 17,9.23). Szenvednie kell (vö. Mt 17,12). Megölik (vö. Mt 17,22–23; 20,18.28; 26,2). Az Emberfia helyet foglal dicsősége trónján (vö. Mt 19,28; 25,31; 26,64). „Mert amint a villám napkeleten támad és napnyugatig látszik, olyan lesz az Emberfiának eljövetele is” (Mt 24,27). Mint Noé napjai, olyan lesz az Emberfiának eljövetele is (vö. Mt 24,37.39). Abban az órában jön, amelyik órában nem is gondoljátok (vö. Mt 24,44). Az Emberfia elmegy, de jaj annak, aki elárulja (vö. Mt 26,24.45). Az Emberfia megbocsájtja a bűnöket, azokat is, amelyek őellene irányultak, eszik és iszik, ura a szombatnak. Kiszolgáltatják, szenvedni fog, keresztre feszítik, feltámad és a dicsőség trónjára ül. Meglepetésszerűen jön, hogy ítélkezzen.

Egy a tanítványok közül *Uramnak* szólítja (vö. Mt 8,25; 26,22). Jézus tanítványa-ként apját szeretné eltemetni. Zebedeus fiai Jézus hívására otthagyták atyjukat (vö. Mt 4,22). Aki jobban szereti apját Jézusnál, nem méltó arra, hogy a tanítványa legyen (vö. Mt 10,37). „És mindenki, aki elhagyta házát, fivéreit vagy nővéreit, apját vagy anyját, gyermekeit vagy földjét az én nevemért, száz annyit kap majd és örök életet fog örökölni” (Mt 19,29). Egy a ti Atyátok, ezért senkit se hívjatok így (vö. Mt 23,9). János tanítványai eltemették a holtestét (vö. Mt 14,12). Jézus ezt a tanítványt követésére hívja, csakúgy mint a vámos Mátét (vö. Mt 9,9), valamint azt, akinek nagy vagyona volt (vö. Mt 19,21). Hagynia kell, tehát, hogy a holtak eltemessék halottaikat. Amikor a tizenkettőt küldi, utasítja őket, hogy holtakat támasszanak fel (vö. Mt 10,8; 22,32). Ez is hozzátartozik Jézus tevékenységéhez (vö. Mt 11,5). Heródes úgy hiszi, hogy Keresztelő János támadt föl a halálból (Mt 14,2). Az Emberfiának fel

kell támadnia a halálból (vö. Mt 17,9; 27,64; 28,7). Isten nem a holtak Istene (vö. Mt 22,32). A holtak csontjai a sírban vannak (vö. Mt 28,4). A örök a sírnál olyanok lesznek, mint a halottak (vö. Mt 28,4). A holtaknak tehát fel kell támadniuk, ezért nincsenek a halál hatalmában. Az örök élet tehát azoknak van ígérve, akik családi viszonyaikat és vagyonukat maguk mögött hagyva követik Jézust. A holtak azok, akik nem így cselekedtek, akik nem indultak Jézus után.

4. Összegzés

A Q közösség azokból a személyekből áll, akik hajléktalan életmódot folytatva követik Jézust és családi kapcsolataikat relativizálják. A közösség tevékenysége a pogányok felé irányul. Jézus követői a végén megkapják jutalmukat, tehát a trónusról való ítélkezés kiváltságát.²¹

Lukács Isten országának hirdetését tartja sürgetőnek. Elismeri, hogy a családi kapcsolatokat Isten országának hirdetése alá kell rendelni. Ő éppen ebben látja az Ószövetségi Törvény betartását.²² Jézus azonban pótolja a veszteséget: „Bizony, mondom nektek: senki sem hagyja el házát, vagy feleségét, vagy testvéreit, vagy szüleit, vagy gyermekeit Isten országáért anélkül, hogy ne kapna ezen a világon sokkal többet, az eljövendő világban pedig az örök életet” (Lk 18,29–30). Az új családi viszonyok létrehozása²³ a jövőben az örök élet elnyerésével jár. Biztosítva vannak az örök élet felől, és ebből a szempontból nem állnak a halál hatalma alatt. Holtak pedig azok, akiknek nincs ilyen jövőjük, mivel nem fogadták el Jézus követésének feltételét Isten országa elnyerésének érdekében.

Máté szintén hangsúlyozza a családi viszonyok gyengülését Jézus nevéért.²⁴ Azonban az ő evangéliumában Jézus a veszteség pótlását ígéri és az örök élet elnyerését, valamint a trónon ülést (vö. Mt 19,28).²⁵ És valójában itt jönnek létre az új családi kapcsolatok. Az örök élet öröklése a feltámadásra irányítja tekintetünket, ebből a szemszögből pedig mindenki halott, aki nem hagyott el mindent Jézusért.

Fordította: *Boros Gyevi Ottília*

²¹ Ellenben: J. S. Kloppenborg Verbin „Das Jesus-Bild des Spruchevangeliums Q”, *BK* 54 (1999) 77.

²² in einem höheren Sinn”, usp. M. Miyoshi, *Der Anfang*, 57.

²³ Vö. H-J. Venetz: „Die Gemeinde des Messias Jesu und die Praxis der Königsherrschaft Gottes. Gedanken zu den »Anfängen der Kirche«, *BK* 56, 2001, 198–199.

²⁴ A. Ruck-Schröder, *Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie* (Neukirchen-Vluyn 1999) 113.

²⁵ Vö. H-J. Venetz: „Die Gemeinde”, 195.; J. Roloff: „Kirche im Spannungsfeld gestaltender Kräfte. Die Vielfalt von Bildern der Kirche im Christentum”, *BK* 56, 2001, 204.

„Csupán föld ő, agyagból formált” (1QS X.3-4)

Emberkép a qumráni szövegek tükrében

Ahhoz, hogy fogalmat alkothassunk a qumráni közösség tagjainak emberképéről – és ezen belül az emberi testről alkotott képéről – többféle forráscsoport is rendelkezésünkre áll, amelyek más-más aspektusokból mutatják, mit gondoltak a közösség tagjai általában (illetve egyes egyénei különösen) az emberi testről. Az egyik ilyen csoportot az antik szerzőknek az esszéusokról adott leírásai jelentik. A másik, nagyobb csoport a Wadi Qumránból származó szövegek, a közösség irata. A harmadik csoport a közösség központjaként szolgáló telep képe, elrendezése, és az ott talált tárgyak, régészeti leletek, amelyeknek egyes jellegzetességei ugyancsak rávilágítanak a telepen lakók emberképének és test-képének bizonyos vonásaira. Az antik szerzők leírásai a közösségen kívül állók által látott képet mutatják. Ezek a leírások természetesen azokat a vonásokat emelik ki, amelyek az író és olvasói számára szembetűnők, netán éppen különösek. A közösség körében keletkezett iratok viszont a közösség által fontosnak tartott dolgokról szólnak; egyes, „szerzői” alkotások elemzése pedig módot ad arra is, hogy bizonyos egyéni elképzelésekkel is megismerkedjünk a testet illetően. A régészeti leletek alapján pedig a személlyel, testtel kapcsolatos egyes szokások, hiedelmek rekonstruálhatók, ami ismét hozzásegít a testről alkotott kép megrajzolásához. A három forrástípus adatai alapján levonható következtetések egymásnak nem ellentmondók, hanem inkább kiegészítik egymást.

A közösség saját írásos forrásai közül első sorban a szabályzatok és a jogi szövegek magyarázatai (az ún. halákai művek) adnak információkat arról a világról, amelyben a közösség élt, és amelyben magukat testi mivoltukban látták. A qumráni emberkép és test-kép az ószövetségi antropológiai rendszeren alapul. Ahhoz, hogy a qumráni antropológiáról képet nyerjünk, és megérthessünk bizonyos speciális, a közösségre jellemző jelenségeket, először a bibliai rendszert kell felvázolnunk. A bibliai gondolkodás az emberi testet elsősorban nem mint együttműködő szervek összességét fogja fel, hanem a testet mint egységet szemléli az emberi környezet, a külvilág hátterében, és az azzal való interakcióban. Jóllehet a bibliai (és ugyanígy a qumráni) szövegekben gyakori az egyes testrészek és azok funkcióinak említése, és ezek standard jelentéssel bírnak, a test-kép tekintetében mégsem a részek együttműködése, hanem a test mint egész bír jelentőséggel. A test alapvetően globális szemlélete mellett az ószövetségi (és minden ókori) antropológia, test-felfogás má-

sik, szem előtt tartandó jellegzetessége, hogy ezekben a kultúrákban a test működéséről, főleg a belső részeinek fiziológiájáról alkotott kép gyökeresen eltér attól a képtől, amelyet ma alkotunk, évszázadok orvosi és biológiai kutatásainak háttérében és azok eredményeire építve. Ez a maitól gyökeresen eltérő kép meglehetősen általános volt az ókorban, és kevés eltérést mutatott az egyes kultúrákban, a görögben vagy az ókori keletiekben. A maitól való alapvető különbségek érzékeltetésére álljon itt most csak egyetlen példa: ne feledjük, hogy a vérkeringést Harvey csak a XVII. században fedezte fel, addig az emberek – az orvosok is – egészen más elvek alapján látták az egészséges emberi test működésének alapjait, benne a szív és a vér szerepét, a vér és a belső szerveket alkotó többi anyag (agyvelő, csontvelő) és a test által kiválasztott anyagok viszonyát, mint azt mai ismereteink alapján tesszük. A fentiek tükrében teljesen logikus, hogy a betegségek okait is egészen másutt keresték, mint a mai orvostudomány. Nem a mai orvosi szemléletet képviselte a Kr. e. 5. századtól működött görög hippokratészi iskola sem. Az ott dívó humoralis elmélet az emberi testben négy testnedvet vélt felismerni, és ezek arányaival, illetve az ezekben beállt változásokkal magyarázta az egészséges test működését, illetve az ember testi-lelki betegségeinek okait. A görög orvosi szemléletben történt változások azonban nem érintették a közel-keleti kultúrák orvosi-antropológiai szemléletét. Ugyanakkor a hippokratészi szemlélet sem jelentett gyökeres változást a korábbi emberképhez képest; az ún. hippokratészi orvosi szövegek gyűjteménye maga is számos elemet őrzött meg, változatlan formában, a korábbi és általánosan elterjedt rendszerből.

Az ókori keleti orvosi (és általános) szemlélet más szerveket tartott a különböző életfunkciók központjainak, mint amelyeket ma tartunk. Az ókori Keleten – és így a bibliai emberképben – a gondolkodás és értelem központja a szív volt, míg a máj az érzelmeket, emóciókat vezérelte. Hasonló funkciókat töltött be a vese, amely az indulatok mellett a titkos szándékok központja is volt, azoké, amelyeket csak Isten ismer. A fej, az agy az uralom, a domináció jelképe volt. Az emberi test működését az életerő biztosította. Ennek hordozójával kapcsolatban a bibliai rendszerben különféle elképzelések voltak. Életerő hordozójának tartották magát a vért, amely, ha elhagyta a testet, a személy (vagy állat) élettelené vált. A másik életerő-hordozó a lélegzet, lehellet volt, amelynek megszűnése, 'elszállása' ugyanúgy a személy halálát jelentette. A Gen 2-ben olvasható tereméstörténetben az Úr a porból ('afar) formált Ádám orrába életerőt (nesamah) lehell, és abból nefes hajjá „élő lélek” lesz (Gen 2,7), ettől válik a történetben az ember élőlénné. A nesamah az Ádámot alkotó portól alapvetően különböző állagú, légnemű anyag, amely az isteni lehelletből ered (és valószínűleg ugyanez volt az elképzelés a nefes hajjá-ról is).

A test mint egység szemlélete a Biblia vallási törvényeket tartalmazó részeiben jelenik meg. Az erre épülő vallási antropológiában különös jelentősége van a test

egységének, integritásának, illetve a testet elhagyó anyagoknak, vagy éppen a test dezintegrációjának. Ezeket ugyanis tisztátalannak, és a testet is tisztátalannak tevének tartja. A test normális állapota a tisztaság; normálisnak (vagyis tisztának) pedig az ép, egységes (integer) test minősül. A cél mindig ennek az állapotnak a fenntartása vagy – ha felborult – a visszaállítása, rituális megtisztulással kísérve. A tisztátalanságok rendszerét a testet annak egészséges vagy beteg állapotában elhagyó anyagok: a vér, nemi szervekből eredő (normális, vagy kóros) folyás, bőrleválás (os betegségek) alkotják. Ugyancsak tisztátalannak minősül, sőt, a tisztátalanság legerősebb formáját és forrását jelenti a holttest, magának a testnek a dezintegrációja. A tisztátalanságok köre az élet elvesztésével, a test dezintegrációjával kapcsolatos – legalábbis az ókori felfogás ezeket a jelentéseket kapcsolta a fenti jelenségekhez. Nem ismeretes pontosan, hogyan értékelték a fentiekén kívüli, a bibliai tisztasági törvényekben nem említett, de ugyancsak a test által kiválasztott egyéb anyagok (vizelet, ürülék, genny, izzadtság, nyál, könny, sebek varas részei) szerepét a test tisztaságában avagy tisztátalanságában. Ezek mind olyan anyagok, amelyeket a test normális működése során, avagy betegség, sebesülés hatására, rendszeres avagy rendszertelen időszakonként termel, és amelyek elhagyják a testet, gyakran ugyanazon az úton, mint ahol a tisztasági rendszerben szereplő anyagok: az emésztő- és ivarszerveken, avagy a bőrön keresztül. Vannak azonban arra utaló adatok, hogy a test rituális tisztaságával kapcsolatban alkotott rendszerben különböző mértékben ezekkel is számoltak.

Az embert és az élővilágot tehát a tiszta és tisztátalan állapot (tohar/tamá) jellemzi. Állatoknál ez állandó (vö. 'tisztá' és 'tisztátalan' állatok kategóriái). Az ember alapvetően tiszta, azonban bizonyos állapotaiban tisztátalanná válik. Az élőlényekről alkotott képhez hasonlóan nem volt egységes a tér és idő szemlélete sem; ezeknek kétféle állapotuk lehetett, a szent és a profán (qados/hol). A szent és a profán Isten viszonyát fejezik ki a rendezett világgal. A szent alapvetően Isten jelenlétéhez tartozik, Isten számára elkülönített, térben és időben: az isteni jelenlét számára elkülönített szent helyek az oltárok helyei és az isteni megnyilvánulás egyéb helyei (pl. a Szinajon a törvényadás helye, ahova csak Mózes egyedül léphet). Az idő szent szegmensei az ünnepnapok és a szombat. Az ember térben és időben él: testének tiszta avagy tisztátalan állapotaiban, és különböző időszakokban, különbözőképpen meghatározott terekkel kerülhet – vagy éppen nem kerülhet – kapcsolatba. A tisztátalan és a szent találkozása ebben a szemléletben ugyanis szigorúan tilos volt, a tisztátalan jelenléte a szent helyen megsértette annak szentségét, az isteni jelenlétet. A tisztátalan test jelenléte a profán térben (emberi közösségben) megtűrt volt, bár igyekeztek a tisztátalan személyt minél előbb a közösség határain kívül tudni: a holttestet rövid időn belül eltemetni, a 'leprás'-t külön lakhelyen látni. A tisztátalannak tekintett személyek (különösen az enyhébb és rövid ideig tartó tiszt-

tátalanságoknál) elkülönítésére nem ismeretes külön írásos szabályozás, valószínű azonban, hogy volt ilyen gyakorlat. A tisztátalanságnak ugyanis, sok egyéb tulajdonsága mellett egyik jellegzetessége, hogy átvihető a tisztátalan személyről más személyre – érintéssel, folyadék közvetítésével, vagy akár a levegő útján (utóbbinak csak egyetlen példája van, a halotti tisztátalanság, amely tisztátalanná teszi azt a helyiséget/házat, ahol a halott van, és természetesen az ott tartózkodókat is). Ismert adatok arra utalnak, hogy kerültek az ilyen személyek, fekhelyük és ülőhelyük megérintését. A bibliai vallási rendszerben a papok egyik fontos feladata volt, sok egyéb mellett, a tisztaság, illetve a tisztátalanságból megtisztult személyek állapotának ellenőrzése, a tisztulási rituálé elvégzése és a megtisztult személy tisztává nyilvánítása. Lev 10,9–10 előírja a papoknak „...hogy megkülönböztessétek a szentet és a nem szentet, a tisztátalant és a tisztát”.

A qumráni rendszer alapvetően ezeken a bibliai elveken alapul, mégpedig igen szigorúan. A test tisztasága, ennek fenntartása az irányzat és a közösség legfontosabb célja, az irányzat és a közösség ön-meghatározásának alapja volt. Önmagukat külön csoportként a tisztasági előírások betartásának módja és szigorúsága alapján különítik el és határozzák meg. A közösségen belül keletkezett szövegekben számos utalás található arra, hogy a közösségben voltak papok, és vezetőik is papok lehettek. A rituális tisztaság állandó igényét jelképezi a Josephus leírásában említett fehér ruha viselése; voltaképpen maga a szokás is csak a fenti különleges test-felfogás ismeretében válik érthetővé. Test-felfogásuk és speciális tisztaság-igényük teszi érthetővé napi tisztálkodásuk ugyancsak Josephusnál leírt különleges szokásait, a mindennapos, étkezés előtti fürdőket és ruhaváltást, valamint az egyéb alkalmakkor (rendszerint valamely tisztátalanság okának megszűnése után) végzett rituális fürdőket. Ez utóbbiakról a saját szövegek, szabályzatok és a halákai szövegek előírásai is szólnak. A telepen talált, cementtel kitapasztott, lépcsőkkel ellátott medencék, amelyek közül több is rituális fürdő lehetett, a rituális tisztasági rendszer fenti felfogásáról és gyakorlatról tanúskodik.

Védelem a kontaminációtól

Mint azt már említettük, a tisztátalanságot a tisztátalan egyénről átvihetőnek, terjeszthetőnek tartották – akárcsak a mai fertőző betegségeket. A tisztátalanság közvetítői a levegő, a folyadékok lehettek, de érintéssel közvetlenül is terjeszthetőnek tartották. A különböző tisztátalanságok a különböző hordozók révén különböző intenzitással terjednek. A tisztátalanságok terjedésével kapcsolatban fontos a határok szerepe. Ilyen határok a légtér, a vizet (folyadékot) befogadó edény, tárló, és maga az emberi test. A halott tisztátalanná teszi a ház teljes belső légtérét; sőt, a két szintes ház felső szintjét is, amennyiben a két szint között nincs elválasztó lezárás.

Az emberi test határainak felfogásával kapcsolatos a Templomtekercsnek az a részlete, amely az anya méhében elhalt magzattal foglalkozik. A magyarázat szerint a halott magzat az anyát is tisztátalanná teszi (ugyanúgy, mint a halott a házat), így az anya környezete számára további tisztátalanság forrása lesz. Az anya testét és a magzatét tehát egynek tekintették, amelyek között nincs elválasztó határ.

A qumráni szövegekben van arra adat, hogy olyan, a testből kikerülő anyagokat is tisztátalannak (és tisztátalanná tevőnek) tekintettek, amelyeket a tisztasági előírások nem, vagy csak különös esetben említenek. Josephus tudósít az esszénusok egy szokásáról, hogy szükségüket reggelente külön helyen végzik, felsőruhájukat maguk köré kerítve (hogy a nap sugarai ne árthassanak), a székletnek a magukkal vitt kis ásóval előbb gödröt ásnak, majd földdel betakarják, és hogy ezt követően magukat mintegy tisztátalannak tekintik (amely tisztátalanságtól természetesen később tisztasági fürdő útján megszabadulnak). A Templomtekercs hosszan taglalja a szent városhoz tartozó latrinák kérdését is. Ezeknek a városon kívül 3000 lábra kell lenniük, ajtajuknak északra kell nézniük, hogy a nap ne süthessen be rajtuk. A szigorú szabályozást mindkét esetben az indokolja, hogy az esszénusok a lakhelyüket, illetve a Templomtekercs szerzője a várost, szent térnek tekintették, ahová a napi tisztátalanságokat sem engedték be – olyanokat, amelyek emberi környezetben, más lakóhelyeken természetesek voltak. Figyelmet érdemelnek mindkét esetben a nappal kapcsolatos kitételek: ezek valószínűleg azt célozták, hogy a napfény semmiféle emberi tisztátalansággal ne érintkezessen. Habár a Templomtekercs egésze nyilvánvalóan ideálképet fest a szentélyről és „a szentély városá”-ról, mégis, a leírás a szerző szemléletére vet fényt. Josepus és a Közösség szabályzata egybevágoan tanúsítják, hogy a közösség tagjainak jelenlétében kiköpni ugyancsak tilos volt, és az ilyen viselkedést szankciókkal is sújtották. Az első példa esetében, a bibliai szabályozás ismeretének háttérében egyértelmű a felfogás, hogy a testet (a tiszta testet is) elhagyó anyagot tisztátalannak tekintették; a másodiknál nem biztos, hogy ugyanerről van szó. Számtalan kultúrából ismert, és az ókortól kezdve napjainkig meglehetősen általánosnak tekinthető az a nézet, hogy a testből származó anyagok (haj, köröm) valamiképpen a személy reprezentációi. Éppen ezért használják fel ezeket gyakran mágikus céllal (pl. szerelmi varázslás). A kiköpés tilalmát megsértő személy tehát nem egyszerű etikett-szabályt sértett meg (erre utal a büntetés ténye is). A tilalommal valószínűleg inkább a személyiség „negatív kisugárzása”-nak érvényesülését kívánták megakadályozni.

A tér, amelyben az emberi test jelen van, nem üres. Más emberi és állati lényeken kívül jó- és rosszindulatú szellemi lények, angyalok és démonok tartózkodási helye is. A szellemi lények jelenlétében való hit az ókori világkép szerves része volt, és az emberkép tárgyalásánál mindenképp számolni kell ezzel is, különösen a rosszindulatú démonokkal kapcsolatos hiedelmekkel. A démonok az általános (és az ókori

zsidó) elképzelés szerint nem anyagi, hanem légnemű, szél-természetű lények. Kedvelt tartózkodási helyeik a rendezett emberi világon kívül eső területek: puszta, romos és lakatlan helyek, trágyadombok és latrinák, vizek és csatornák környéke, de bármikor megjelenhetnek a rendezett emberi közösségekben is. Jelenlétük emberre és állatra egyaránt veszélyes, mivel a démonok válogatás nélkül támadnak áldozataikra, különböző bajokat, betegségeket okozva nekik. A nyugati-sémi kultúrákra jellemző az elképzelés, hogy a démon beköltözik a megtámadott ember testébe, és a beteg csak a démon kiűzésével gyógyulhat meg. Démonokat ártó emberi szándék is küldhet – hatásmechanizmusuk ugyanaz, mint az előbbi esetben. A démonok ellen viszonylagos védelmet jelenthet az emberi ruházat: legalábbis a test vagy bizonyos testrészek (pl. fej) födetlensége mindig egyenlő a védtelenséggel, fizikai, és rituális értelemben egyaránt. Különleges védelmet jelentenek a testen viselt különböző jegyek, védelmező tárgyak, ékszerek, amulettek. Az ókori zsidóság köréből, a fogság előtti korból dokumentált egy jeruzsálemi sírban (Ketef Hinnom) talált két amulett, ezüstlemezekre írt bibliai szöveg, a Papi áldás egy részének (Num 6,24–26) szövegével. A tisztátalanságtól való irtózás és magának a tisztátalanságnak az elrejtése is egy ki nem mondott, de nagyon is valós célt valósít meg: a test és az emberi környezet védelmét a démonival szemben. A tisztátalan állapot, a födetlenséghez hasonlóan védtelenséget jelentett; és úgy vélték, hogy bármiféle, az emberi testből származó rész, anyag démoni manipuláció tárgya lehet. A démonokkal kapcsolatos hiedelemvilágról számos, különböző műfajú qumráni szöveg tájékoztat. Ilyen a démonok eredetét és természetét magyarázó Henok-gyűjtemény több részlete, különböző szellemi lények (angyalok, démonok) említése bölcsesség-szövegekben, démonűzések leírásai elbeszélő szövegekben, és néhány, kifejezetten a démonok elűzéséhez, illetve távoltartásához használt szöveg (11Q11). Mindezeknek az elképzeléseknek ugyancsak szerepük van a qumráni közösség körében élő test-elképzeléssel kapcsolatban.

Amiből a test felépül – étkezés. A tisztaság-igény és a démoni ártalomtól való félelem meghatározta az étkezés szabályait is. Az étel a testbe bevitt anyag, amelyből a test felépül; ezért lehetnek fontosak mind az ételek anyagai, mind az étkezés módja. Tisztátalan étel természetesen nem volt fogyasztható, mivel a közösség önmagát a tisztaság és a szentség szigorú követelményeivel mérte. „Utálatos dolgot nem ehettek, mivel te szent vagy az Úr, a te istened számára. Ti az Úr, a ti istenetek fiai vagytok” (11QTS 48:6–8). Az étel két értelemben számíthatott tisztátalannak: ilyen volt a bibliai rendszerben tisztátalanként meghatározott állat húsa, de tisztátalannak számított a rituális tisztaság előírásainak mellőzésével készített étel is. Az étel elkészítését és tárolását szabályozó bonyolult halákai előírásokból sok fennmaradt a 4. sz. barlang töredékei között. A tiszta étel semmi tisztátalannal nem érintkezhetett, ezért tisztátalan személyek (zâb, menstruáló nő) nem léphettek étel

közelébe. Különösen fontos volt a folyadékok tisztasága, lévén ezek mindennemű tisztátalanság potenciális közvetítői. A közösség teljes jogú tagjai közös étkezéseiken tiszta ételt fogyasztottak, tiszta állapotban (1QS V.13). Az étkezés előtt vett rituális fürdő, és az étel elfogyasztása előtt mondott papi áldás (1QS VI.4–5) biztosította a résztvevők teljes tisztaságát és az ártó erők távoltartását.

Szexualitás: a feltehetőleg a Qumránban élő közösség számára készült szabályzatok nem tartalmaznak nőtlenségi fogadalmat. A közösség egy része (talán nagyobb része?) családban élt, és a házasság célja a gyermeknemzés volt. A qumráni telepen azonban nem családok élhettek, hanem férfiak közössége, család nélkül. Az ok a hely szentsége volt; a szentség kizárta a szexualitás jelenlétét, hiszen ehhez a test időszakos fizikai tisztátalanságának fogalma kapcsolódik. A tisztátalanságból megtisztító fürdővel ugyan minden további következmény nélkül meg lehetett tisztulni, mégis, a szexualitás összekapcsolódott a rituális tisztátalanság (nem a bűn!) tényével. Ez az elv több más, szentként definiált hellyel és idővel kapcsolatban is megjelenik. A Templomtekercs szerint tilos a szexualitás a „szentély városá”-ban, és szent időben (szombati nap). Ugyancsak tilos volt a várandós nővel folytatott szexuális élet (4Q270 2 II.15–16). Utóbbi oka egyébként valószínűleg ugyanaz a testfelfogás lehetett, mint ami az anyaméhben elhalt magzatot, illetve az anya tisztátalanságát illető jogi magyarázatban is megnyilvánul: az anyát és a magzatot egy testként értelmezhatték. Egyébként Qumránban minden, a szexualitást érintő bibliai tilalom megszegése zenut-nak („paráznaság”) minősült, és súlyos büntetést vont maga után. „Aki parázna céllal, a Törvény előírásait megszegve közeledik a feleségéhez, távozzon, és ne térjen vissza” (4Q270 7 I.12–13).

A halott test tisztátalannak minősült, éppen ezért az irányzat és a közösség tagjai a halotti tisztátalanságtól is elhatárolódtak. A qumráni telep melletti három temetőben látható temetkezési gyakorlat gyökeresen különbözik az ókori zsidóság normatív temetkezési szokásaitól. A telep melletti temetőkből egyéni aknasírokat találtak, a korban szokásos, kőbe vágott, családi sírkamrákba való temetkezés helyett. Sírkamrás temetkezés esetén a család tagjai együtt maradtak haláluk után is. A hellénisztikus kortól honos szokás szerint a temetés után egy évvel a halott csontjait összeszedték, és (gyakran felirattal ellátott) kő-ládikába, ún. ossuáriumba téve visszahelyezték a sírboltba, amely így a család több nemzedékének nyújtott végső nyughelyet. Nem ismeretes, hogy a qumráni aknasírok elrendezésében volt-e jelentősége a halott családi vagy egyéb kapcsolatainak. Mindössze a temető egy pontján található három kiemelkedő sír jelzi azt, hogy a bennük nyugvókat megkülönböztetett tiszteletben részesítették. A sírokban főleg férfi-csontvázakat találtak, de vannak női és gyermeksírok is. A halottat koporsóval, vagy anélkül (feltehetőleg textíliába burkolva) helyezték a földbe, a sírt kis kőhalom jelezte. Az aknasírok ’üzenete’, hogy a test a földbe tér vissza, és elporlad abban. A sírok É-D-i irányúak,

a halottak fejjel délnek fekszenek bennük – következésképpen arcuk észak felé tekintett – abba az irányba, amelyet sosem süt a Nap, és amely, a Henok-könyv hagyománya szerint, az Éden helye. A temetők a teleptől 30–40 méterre keletre fekszenek, és a sírokat egy fal választja el az élők világától. A fal közelében levő rituális fürdő (miqve) valószínűleg a temetőből visszatérők tisztulásának célját szolgálta – hiszen a halotti tisztátalanság hatása a temető látogatóit is érintette, akik a síroktól tisztátalanokká válhattak.

Fogyatékoságok: a szentként meghatározott térből (a Templomtekercsben ilyenek voltak a 'szentély', 'a szentély városa', valamint a 'városok', másutt 'táborok') nem csak a tisztátalanokat, de bizonyos fogyatékosággal rendelkező személyeket is kizártak. A Templomtekercs szerint testi hibás, béna és a vak nem léphetett a szentély területére (11Q19 52:10). A vak a szentély városába sem léphet, mert jelenlétével tisztátalanná tenné (11Q19 45:12). Az ún. Halákai levél (Néhány szó a Törvény betartásáról, 4QMMT) a test épsége mellett a genealógiai tisztaság szempontjait is szem előtt tartva nem enged be a szentélybe moábit, ammonit, „fattyút” (mamzér) és sérült heréjű, illetve kasztrált férfiakat, tisztátalannak tekintve őket. A Templomtekercstől eltérően ez a szabályzat nem tiltaná ki a szentély területéről a vakokat és siketeket, azonban mivel fogyatékoságaik okán nem képesek teljesen felfogni és részt venni a kultikus cselekményekben (tisztító áldozat), illetve mivel nem hallják a Törvényt és a döntéseket, a vakok valószínűleg nem ehetnek a szentély megszentelt ételéből, vagyis nem részesülhetnek az ott bemutatott áldozatokból (a siketekkel a levél e ponton kivételt tesz). A vak és siket esetében a szöveg a megszorításokat az érzékszervek defektusával magyarázza; ez az elv azonban nem érvényesíthető valamennyi fogyatékoságra. A megszorításoknak több oka lehet. A genealógiailag tisztátalannak minősítettek és sérült nemzőszer vível rendelkezők kizárásánál a háttérben álló szemlélet az volt, hogy tiszta állapotúnak csak a meghatározott genealógiai eredetű és szaporodásra képes testet tekintették. Más fogyatékoságoknál viszont másfajta ok állhatott a háttérben. Bizonyos betegségek, fogyatékoságok okainak ugyanis emberi bűnöket, ún. etikai tisztátalanságokat tekintettek. Ez a bűn (legtöbbször még a szülők által elkövetett vétség) lehetett az ok, amely miatt a bénát és a vakot is tisztátalannak tekintették (utóbbi esetében a 4QMMT által adott magyarázat az érzékszervi defektusról inkább egyedi és tudós vélemény lehet).

Az etikai tisztátalanságok ugyancsak részei a bibliai rendszernek, és a qumráni szövegek szerzői ugyanolyan precizitással és következetességgel tartották nyilván őket, mint a fizikaiakat. Ezek a tisztátalanságok maguk nem közvetlenül a testtel kapcsolatosak, mégis hatással vannak arra, és tartósan tisztátalanná teszik, etikai értelemben – vagy éppen (mint a fenti példa igazolja) őket magukat vagy utódaikat deformálttá, fizikai értelemben. Etikai tisztátalanság a már említett zenűt, vagyis a

szexualitást illető tilalmak bármelyikének megszegése, a vérontás (hamasz); tartós halotti tisztátalanság eltűrése, és a mágia gyakorlása (amit a források gyakran azonosítanak a zenūt-tal). Az etikai tisztátalanságokat főleg a Templomtekercs (11Q19), egy, a Kr. e. 4. vagy 3. sz.-ból származó, több szakaszban összeállított standard jogi munka taglalja. A Templomtekercs Izraelt szent népként említi, amely az ígéret földjére lép be. A törvények, amelyeket Isten kinyilatkoztat nekik, arra szolgálnak, hogy betartásuk révén a szent nép elnyerje és megtarthassa a földet. Az előírások gyakorlatilag a mózesi törvényeket jelentik, amelyek a műben tematikusan és harmonizálva, értelmezve olvashatók. Az irat az etikai tisztaságot szigorúan összeköti a föld birtoklásával; megfogalmazása szerint az etikai bűnök elkövetése a föld elvesztéséhez vezet. Az etikai bűnök másik, közvetlen kihatása a testben megnyilvánuló betegség. Bibliai (és ókori keleti, mezopotámiai) gondolat, hogy a betegségek háttérében valamilyen bűn (esetleg rontás) áll. A betegség közvetítői gyakran démonok, amelyek az ember testét megtámadják.

A fizikai rossz és a démonok

Mint azt már említettük, a nyugati-sémi kultúrában általános (de Mezopotámiában is ismert) elképzelés szerint a démon az emberi testbe költözve okozhat betegséget. A démon kiűzése imával és kézzel történhet. Ezzel űzi ki a Qumránban talált Genesis Apocryphon elbeszélése szerint Ábrahám a fáraót és annak egész udvarát sújtó betegség (impotencia) okát, egy démont (rwḥ) (1QApGen XX.28–29). Kézráttétel szerepel Nabunáj imájában (4Q242) is, ahol a királyt sújtó betegség valószínűleg bőrbetegség (sajnos, a töredékes szövegben nem olvasható a betegség közvetlen oka). A qumráni telepen talált ún. phylaktérionok szintén az emberi test védelmét szolgálták démoni támadások ellen egy speciális alkalomkor, az ima idején. A phylaktérionok (tefillín) a homlokra bőrszíjjal felerősíthető bőrtokocsok, amelyek szentírási áldás-szöveget tartalmaznak. A leírt és a testen viselt szent szöveg elhárította az embert esetlegesen érő démoni támadásokat.

A Hálaadások (Hodayot) címen ismert gyűjtemény a bibliai zsoltárokhoz hasonló stílusban írt, de egyetlen ószövetségi zsoltárral sem azonos hálaadó zsoltárokat tartalmaz (címét is a kompozíciók gyakori „Hálát adok Neked, Uram” kezdetű bevezetőjéről nyerte). Ez a közösségi és egyedi kompozíciókat tartalmazó, személyes hangú mű a közösség körében született. A kéziratok egy szépen írt példánya (Hodayot a–b) a Kr. e. 1. század végéről származik, a többi példány ennél régebbi, a kézírathagyomány a Hasmóneus-korig (Kr. e. 100 k.) megy vissza. A hosszú kézírathagyomány azt tükrözi, hogy a művet folyamatosan ismerték, használták a közösség körében; más művek is, különösen a Közösség szabályzata (1QS) ismerik és idézik. Az azonosíthatatlan töredékek között is számos olyan van, amely tartal-

mában és stílusában a Hálaadásokat idézi. Nem lehetetlen, hogy a himnuszok szerzője a közösség egykori vezetője, az Igaz Tanítóként is emlegetett pap volt. A kompozíciók az ószövetségi minták mellett egyedi képeket is használnak, és bizonyos mértékig egyedi szemléletet képviselnek.

A Hálaadások antropológiájának vezérmotívuma: az ember agyag-teremtés, testének anyaga por és agyag. A gondolat háttére egyrészt a Genesis teremtetéstörténete, amelyben az első ember, Ádám testét a teremtő Isten a földnek pára által megáztatott porából teremtette (Gen 2,6–7) és amely test, por lévén, a porba tér vissza (Gen 3,19). A Hálaadások emberképének szélesebb hátterét a fazekasmunka adja, ahol az ugyancsak vízzel kevert agyagból edény készül (1QH^a 3:21–22). A költeményciklus részletei a két anyagot, a port és az agyagot legtöbbször együtt, szinonimákként említi: „Íme, porból [vétettem, és agyagból] formáltak engem”. A por és agyag mellett a talaj anyagainak más szinonimáit (sár, kő) is használja a szerző. Az agyag-teremtés gyakran hasonlítja a szerző cserépedényéhez – ugyancsak a fazekasmunka termékéhez. A Hálaadások gyakori témája az agyag haszontalansága, olcsósága – ez, az ember esendőségét festő kép hangsúlyosan áll szemben az isteni jelenlét nagyszerűségével. A szerző hálát ad Istennek, aki kegyes az agyagedénnyel – ez a gondolat képezi magának a műfajnak (Hálaadások) az alapját: „Köszönöm Neked, Istenem, hogy kivételt tettél a porral, és az agyag-teremtésben hatalmad megmutattad!” (1QH XI.3). Az agyagból/földből készült teremtés a földbe tér vissza (1QH XII.26). Ugyanakkor az agyagteremtés a hús, az emberi test tulajdonságaival is rendelkezik: „Sárból dagasztott, férgek kenyeré; csipetnyi agyag” (4Q264 f1 9). Ugyancsak az emberi, hús-vér test tulajdonságait idézi, amikor a vízzel kevert porból formált, és oda visszatérő embert a Hodayot szerzője egyben tisztátalanság forrásának is tartja (XII.24–29).

Az agyagedény, amelybe tisztátalan folyadék vagy élőlény (rovar) kerül, tisztátalanná válik. A qumráni halákai szövegek gondosan számon tartják az ilyen eshetőségeket. A Hálaadásokban és más, feltehetőleg az Igaz Tanító által írt művekben az agyagból formált test ugyanakkor az élő emberi test, a hús tisztátalanságával rendelkezik. Ez nem azonos a jogi szövegek tisztátalanság-fogalmával, ahol az ember bizonyos testi állapotait tekintik tisztátalannak. A qumráni himnuszok agyag-teremtés-emberének állapota változatlan, és eleve elrendelt. Helyzete, születése óta a sötétséggel és bűnnel kapcsolatos: a sötétségben formálódott (1QS XI:22), sötétség lakában, és a gonoszság hajlékában lakik, bűnös hitetlenségben él (1QH IV:29–30). A por-építményként leírt ember tisztátalansága állandó, az ember egész életében tart (1QH XIII.15–21). A porba visszatérő emberi test születése és halála között voltaképpen nincs különbség: az egyik költemény a születést mint halált írja le, a porból kiemelkedő test integrációja és a porba visszatérő test széthullása ugyanannak a folyamatnak a két oldala (1QH III.6–18). A költemények elvonat-

koztatott, filozofikus képet adnak születésről és halálról. Az ember állapota élete során nem változnak, végig tisztátalanság jellemzi. Ez az egysíkú kép nem egyezik azzal az igen gazdagon árnyalt emberképpel, amelyet a szabályzatok szövegéből és más forrásokból megismertünk.

A tisztátalanságot a Hálaadásokban nem a testi, változó tisztátalanságok, hanem azok az etikai tisztátalanságok, bűnök jelentik, amelyeket az emberi test mintegy tartályként tartalmaz. Itt nyer valójában értelmet az agyagból formált edény képe. Az etikai tisztátalanságokat az ember bensője tartalmazza, és nem azok az anyagok jelentik, amelyeket kiválaszt. A tisztátalanságok nyilvánvalóan nem testi jelenségek, hanem indulatok, szavak, és tettek. Ez, a Hálaadásokban megfogalmazott ember-szemlélet segít egyébként megérteni az Újszövetségben megfogalmazott új tisztaság-felfogást (és az ennek háttérében álló újfajta test-felfogást) is. Nem az teszi az embert tisztátalanná, ami bemegy a testbe – vagyis az étel –, hanem ami a szájon kijön és a szívből származik – gonosz gondolat, gyilkosság, házasságtörés, paráznság, lopás, hamis tanúzás, káromlások –, vagyis az etikai bűnök (Mt 15,19–20).

Gen 2 elbeszélésében Isten a porból teremtett Ádám orrába lehelte az „élet leheletét” (nišmat hajjim), és ez által „lett az ember élőlény”, vagyis ezzel kezdődött az agyagból formált teremtmény személyes emberi élete. Évát viszont Ádám bordájából teremti Isten, a kivett borda helyét hússal töltve ki (Gen 2,21). Az emberből teremtett asszonyt Ádám már az emberi szaporodás terminusaival határozza meg: „csont a csontomból és hús a húsemből”. A Hodayot ember-alakja ugyancsak kettős, agyag- és hús-természetű (1QHa IV.29–30), és a szerző az agyagteremtménnyel kapcsolatban az emberi szaporodás terminusát (asszonytól született) használja. Az agyagnak ösztönei, vágyai vannak – ez a gondolat, kérdésként és állításként egyaránt megfogalmazódik a Hodayotban, és más qumráni művekben is.

Az edény-test a Hodayot szemléletében általában kósza, tévelygő, értelem nélküli teremtmény, esendő és mulékony. A költemények testrészeket, szerveket is említene, mégpedig hangsúlyozottan az élettelen anyaggal összekapcsolva őket. A száj és a nyelv, a „por-fül”, és a „kő-szív” azonban – még ha a Hálaadások szerzője az anyagi és esendő elemeket hangsúlyozza is velük kapcsolatban – mind a tudással, annak átadásával és befogadásával kapcsolatosak. Az érzékszervek a felfogás, a szív a megértés csatornája, utóbbi egyben az ’én’ központja is. A Hálaadások szövege ezt a szervet említi a legtöbbször, a legtöbb esetben világosan a tudással, megértéssel kapcsolva össze azt. Az ember tehát mégis teljesen híján az értelemnek és tudásnak; ez a tudás azonban viszonylagos és limitált. Az ember csak a maga szűkös határain belül tud részt venni az Istennel való kapcsolatban: ahogyan a Hálaadások szerzője többször fogalmaz, „értelmem szerint beszélek” (1QHa 20:35), „értelmem szerint dicsérlek” (1QHa 25:31; 4Q428 f20:2). Az Istentől kapott értelem, tanítások befogadását a szem és fül felnyitásának említése jelzi. Az agyag-teremtmény azon-

ban titkok megismerésére is képes (1QHa 9:23), kivételes esetekben, amikor „Isten kivételt tett a porral” (1QHa XI.3). A szerző önmagával kapcsolatban tanítást és megértést emleget, amelyet Isten helyezett a szívébe (1QHa II.18). Másutt Istentől kapott szellemet (rúah) említ, amelyért – és amelynek segítségével – képes köszönetet mondani Istennek (1QHa 4:29) azért az ajándékért, amely egyben a tökéletlen és gyarló, cserépedényhez hasonlatos, etikai tisztátalanságokkal teli emberi testet összeköti Istennel.

Gyilka, Joachim

Az ember mint testi létező Pál apostol értelmezése szerint

Az ember test, vagyis σῶμα. Mivel testben megjelenő lényként létezik, helye van a világban és története az időben. Mint testtel rendelkező létező kapta egyedülálló egyéniségét és ez írja egyedi élettörténetét a testében. Úgy tűnik, Pált különösen is érdekelte a „szóma” antropológiai fogalma, mivel ő az, aki az újszövetségi szerzők közül messze a legtöbbször használja azt.

Egészen személyesen magára is alkalmazza a fogalmat. A fogságban, amely kivégzéssel is végződhet, reménykedik, hogy nem vall szégyent, hanem Krisztus – mint mindig, most is – a teljes nyilvánosság előtt megdicsőül a testében akár az életén, akár a halálán keresztül (Fil 1,20). Ez az igehely két szempontból is megvilágítja testfelfogást. A test egyrészt Krisztushoz van kötve. Érdekes az alanyváltás az „én semmiben sem fogok sérülni”-ről a „Krisztust fogják dicsőíteni az én testemben”-re. A hithűségét a testében kell megőriznie, azaz a testben való életre vonatkozik. Másrészt az apostol így módon csodálatos tanúságot tehet Krisztusról a saját vértanúságán keresztül. A tanúságtétel azonban semmiképpen sem csak így lehetséges. Már most és mindig tanúságot tesz. A világ tere az, a széles nyilvánosság, amelyben ő a testén keresztül hat.

Az, hogy milyen konkrétan testi szinten valósul meg Krisztushoz kötődő hűsége, akkor válik egyértelművé, amikor azt mondja, hogy mindenkor a testünkben hordozzuk Jézus halálos szenvedését (2Kor 4,10) vagy „én Krisztus jegyeit viselem testemen” (Gal 6,17). Pál – különösen is a második ígében – testének látható és tapintható sebeire és hegeire utal, amelyek azon bántalmazások következményei, melyeket keresztény apostolként és misszionáriusként el kellett szenvednie. Érdekes, hogy Jézus stigmáit a halálos szenvedés jegyeinek tekinti, annak ellenére, hogy saját testén kell hordoznia őket. Úgy tekint magára, mint aki befogadtatott Jézus szenvedésébe, amelynek másolatát saját testén hordozza.¹ Jézus neve – bármiféle krisztológiai titulus nélkül – a kereszt történeti egyediségére irányítja a figyelmet. De Pál biztos abban, hogy Jézus élete az ő halandó testében is nyilvánvalóvá lesz (2Kor

¹ A szenvedési közösség ilyenén intenzív kifejezését értelmezhetjük úgy, hogy a szenvedő apostol emlékezetébe idézi Krisztus szenvedését és jelenvalóvá teszi azt. Vö. U Borse: Die Wundmale und der Todesbeschied, *BZ* 14 (1970) 88–111. Vö. P. Andriessen, Les stigmates des Jézus: *Bijdr.* 23 (1962) 139–154.; S. Beard, The Marks of Jesus *ET* 92 (1981) 343k.

4,11). A húst – a továbbiakban még tárgyalandó antropológiai fogalom – itt párhuzamba állítja a testtel. Jézus életének a kinyilatkoztatása – amely a feltámadásban teljeseedik be – itt is előrevételezett lesz, mint számos esetben, ahol Pál megtapasztalja Isten segítségét és szabadító kezét, és vele együtt élék ezt át mások, mindezekelőtt az ő gyülekezete.

Másrészt az apostolnak szemrehányást tesznek amiatt, hogy bár levelei súlyosak és kemények, „a testi jelenléte” azonban erőtlén, és a beszéde is gyatra (2Kor 10,10). Testi és fizikai megjelenését tekintve vannak hiányosságai, amelyeket a gyötrelmek és a betegségek csak fokoznak. Ezeket a szemrehányásokat szintén Krisztus követésének fényében látta és küzdötte le. Számára nem az a megbízható, akit emberek ajánlanak, mégkevésbé az, aki magát ajánlja. Azt tartja megbízónak, akit az Úr ajánl (2Kor 10,18).

A Pál személyére vonatkozó szóma-kijelentésekkel a 2Kor 12,2k leginkább a görög elképzelésekhez áll közel. Ellenfeleivel való kétségbeesett összecsapásaiban említi – szinte az az érzésünk, hogy viszolyogva – az általa megtapasztalt víziókat és kinyilatkoztatásokat. Ellenségei számára az ilyen események nyilvánvalóan nagy jelentőséggel bírtak. Ő egyszer a harmadik égbe, a paradicsomba ragadtatott el. Amikor itt háttérbe állítja saját személyét és azt mondja: „Ismerek egy embert Krisztusban”, akkor jelezhet ezzel egyfajta visszafogottságot vagy akár apokaliptikus stíluselemként is használhatja kijelentését.² A mi esetünkben most csak az érdekes, hogy nyitva hagyja a kérdést: az elragadtatás a „testben” vagy „testen kívül” történt. A görög látnokok és a zsidó apokaliptikusok esetében – akik szintén éltek az elragadtatás jelenségével – mindkettő kimutatható: a test és a lélek átmeneti különválása csakúgy, mint a testi elragadtatás.³ Pál mindenesetre jelzi, hogy a test és a lélek átmeneti különválása számára ismert jelenség. Ennek ellenére nem tartja fontosnak ezen szokatlan jelenség antropológiai fogalmainak tisztázását. Annyit tekint közlésre érdemesnek, hogy része volt ilyen élményben, és hogy hallott olyan „kimondhatatlan szavakat, amelyeket egyetlen ember sem tud kimondani”.⁴

A Pálra jellemző szokás – tekintettel a gyülekezetére is – Krisztus testi létezésének szolgálatba állítása. Így működhetnek keresztényekként a világban. Különösen szépen fogalmazza ezt meg a Római levél parenetikus részének elején: „Testvérek, Isten irgalmára kérlek benneteket: Adjátok oda testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul. Ez legyen szellemi hódolatotok” (Róm 12,1). Pál nem riad vissza

² vö. aethHen 70,1–4. 71,5k.

³ Megemlíteném Prokonnészosi Ariszteaszt, Klazomenéi Hermodóroszt, Krétai Epimenidészt. Ld. Részletesen Windisch 2Kor 3,74.sköv.

⁴ H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition (BHT 45)* (Tübingen 1972) 89–92. teljesen igazságtalanul azt állítja, hogy Pál nem érvel komolyan, hanem csak ellenségeit utánozza és ironizál. Vö. uő. *Eine Christus-Aretalogie des Paulus ZThK* 66 (1969) 288–305.

attól, hogy a keresztyén hétköznapiakat kultikus fogalmakkal írja le. A „szellemi hódolat” istentiszteletével olyan tradícióba ágyazódik be, amely a sztoikus populárfilozófiában talál párhuzamra. Azzal, hogy magukat – a felebarát szolgálatában – Isten rendelkezésére bocsátják, valamint nem azonosulnak ezzel az eonnal, hanem megújítják tudatukat, a világ hétköznapijaiban hajtanak végre istentiszteletet. Nem létezik többé a véres áldozat szolgálata, mint ahogy ez az antik világ templomaiban általános volt, hanem az emberek szolgálata az, amely megújítja a világot és segíteni fog Krisztus uralma alá vonni azt.

Emellett arról sem szabad megfeledkezni, hogy egyszer mindannyiunknak meg kell jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt „hogy mindenki elnyerje azt, amit testi életében kiérdemelt, akár jót, akár rosszat” (2Kor 5,10). Itt is a test teszi lehetővé a világegyetemért való felelősségvállalásunkat. A test határozza meg a világban történő működésünk korlátozott idejét és helyét. Ebben a konkrétságban válik a felelősség is igazán konkréttá. Fennálló kommunikációs lehetőségeink sokszínűségét egy metafora segítségével mutatja meg a beszéd tagjainkról, melyeket a bűn szolgálatából kiemelve az igazság szolgálatába kell állítanunk (Róm 6,13–19). Léteznek olyan helyek is, amelyek a testünk felett gyakorolt aszketikus uralomra látszanak utalni: „hanem megsanyargatom és szolgálává teszem a testemet” (1Kor 9,27). „odaadhatom a testemet is égőáldozatul” (13,3). Persze itt pont a szeretetet vezeti be a nevelés (önsanyargatás) fő kritériumaként. Nem az aszketikus teljesítmény számít, hanem a lehetőség a szeretetet kimutatására. Ezt össze lehet kötni az áldozattal, csakúgy mint a 9,27-ben említett önemésztő missziós tevékenységgel.

Az 1Kor 6k-ban alkalom kínálkozik az apostol számára, hogy a korinthusiak szexuális viselkedéséről beszéljen. A kapcsolódási pontok – Pál válaszol a gyülekezet hozzá intézett kérdéseire – ellentmondásosnak tűnnek. Egyrészt bizonyos korinthusiakra a szexuális kicsapongás volt jellemző, másrészt viszont olyan aszketikus irányzatok is jelen voltak, amelyek még a házastársak közötti szexuális kapcsolat is meg kívánták szüntetni. Miközben a szexuális kicsapongásra Korinthusban – lévén kikötőváros – rengeteg lehetőség volt, ismerünk aszketikus irányzatokat a cinikusok, az újplatonikusok, zsidó környezetben pedig a Terapeuták és a qumráni közösség körében, tehát a zsidó peremcsoportokban. Ehhez járult még a keresztyén közösségben további motívumként a közeli parúziavárás. Az apostolnak itt bizonyos értelemben kétféle harcra kellett vívnia. Ez magyarázza a néha meglehetősen nyers kifejezéseit. A mindkét irányba elhangzó kijelentéseknek jelentősége van a testfelfogásra nézve.

„Ne tartózkodjatok egymástól” – mondja az házassági aszketáknak. Ugyanis a házasság egymás számára ajándéknak számítanak. Ezért nem dönthet sem a férj, sem a feleség egyedül a testéről. Érdemes megfigyelni a tömör házassági tanításban a váltást a „ne tartózkodjatok meg magatokat” személyes névmásáról a test fogalmára.

A házastársi közösség először testi megvalósulásában teljesedik be. Ez ugyanis nem csak a testek egyesülését jelenti, hanem két ember mint személy összeolvadását is (1Kor 7,1k).

Negatív szempontból ugyanez a gondolat jut kifejezésre a prostitúció elutasításában, amikor Pál Ter 2,24-et, amelyen Mt 19,5 alapján a házasság feloldhatatlansága nyugszik, a férfi és a parázna nő viszonyára alkalmazza: „Vagy nem tudjátok, hogy aki parázna nővel egyesül, egy testté lesz vele? Mert – amint az Írás mondja – „lesznek ketten egy testté.” (1Kor 6,16). A kötődés véglegességét a testi egyesülés pecsételi meg. Ezért elvetendő a megvásárolható parázna nővel való kapcsolat. A szabados korinthusiak a testet nyilvánvalóan a lényüktől elkülöníthető koloncnak, romlandó járuléknak tekintették, azokról nem is beszélve, akik még csak nem is gondolkoztak ezen. Ezért vet be az apostol teológiai nehézfegyvereket. A test Krisztushoz tartozik a keresztesítés óta, ekkor egyesül a közösséggel mint Krisztus testével. Ahogyan a gyülekezet Krisztus jelenlétét mutatja meg a világban az ő testeként, ugyanúgy kell az egyes embernek is a saját földi életével tanúságot tenni, neki magának is Krisztust megmutatni. Végül is ez azt jelenti, hogy Krisztust a testükben dicsőítik meg (6,15–20). Az egyes ember teste ugyanúgy a Szentlélek temploma, mint a gyülekezet (6,19; 3,16). Végül arra emlékeztet az apostol, hogy a Krisztussal való közösségünk a testünk feltámadásában is megvalósul. „A test nem a kicsapongásért van, hanem az Úrért, az Úr pedig a testért. Isten ugyanis feltámasztotta az Urat, és hatalmával minket is feltámaszt” (6,13k). Ezzel az ekleziológiai-eszkatológiai háttérrel jelzi Pál, hogy a paráznaság a saját testünk elleni véték (6,18). Ez azt jelenti, hogy aki így tesz, eljuttassa azt a küldetést, amelyet keresztyénként testi létezésében magára vett.

Mivel Korinthusban létezett egy csoport, amely a holtak feltámadását tagadta, ezért Pál 1Kor 15-ben részletesebben is foglalkozik a testi feltámadás kérdésével. Ez a csoport különös módon nem kérdőjelezte meg Jézus feltámadását a halottak közül. Nyilván nyitott kérdés marad, hogy ez alatt ugyanazt értették-e, mint az apostol. „Hogyan támadnak fel a halottak? Milyen testben jönnek elő?” (15,35) – olyan kérdések, amelyeket gúnyolódva szegzhettek ellenfeleiknek. Mindenesetre bizonyos: A halottak földbe szüllyesztett teste már nem hordozza magában az élet semmilyen csíráját, olyan csírá, amely egy újra-éledést nyitna meg. „Amit elvetsz, még nem növény, az csak azután fejlődik, hanem pusztá mag.” (15,37). Az egész érvelése Isten teremő erejére fut ki. A teremő gazdagságát megmutatja egy, a természetre vetett pillantás. Mert léteznek másféle testek: növényi testek, csillagok teste, mennyei és földi testek (15,38–40). Itt válik újra világossá a test alapjelentése. A test adja meg a lehetőséget a világban-való-létezésre. Mindennek, ami ebben a világban létezik, tágabb értelemben teste is van. Ami az emberi testet illeti, az – ahogy pusztulása is igazolja – romlandó, alacsonyrendű, gyenge. Egyedül Isten teremő erejében bízha-

tunk, hogy az ember az új testként támad fel romolhatatlanságban, dicsőségben és erőben (15,42–44). Isten lelke teszi a holtakat élővé. Jelentős az összefüggés Krisztus sorsával is: a mi gyarló testünket az ő megdicsőült testéhez teszi hasonlatossá (Fil 3,20k). A feltámadás napja egyben Krisztus parúziájának a napja is (1Kor 15,52), amelyre Pál a közeljövőben számít.

Az új testet Pál metaforikusan ruhának, háznak, sáornak nevezi. Felöltözöttnek lenni számára egyet jelent az élettel körülvelt léttel. Miközben néhány korinthusi (a feltámadás-tagadók?) a testétől megszabadulni igyekezett, Pál fél a test nélküli állapottól. Meztelenségként írja le.⁵ Ennek ellenére terminológiáját tekintve komolyan közeledni tud ellenfeleihez, amikor a testtől való megszabadulásra vágyakozik, hogy az Úrnál lehessen (2Kor 5,1–8). Ez azonban azt jelenti, hogy számára a Krisztussal való közösség a hordozó elem.

Ezt különleges nyomatékossággal bizonyítja Fil 1,21–23, az a szöveg, amely az apostol egyetlen, az ún. köztes állapotról tett kijelentésének számít. Tehát arról az időről beszél, amely az egyes ember halála és Krisztus eljövetele (parúzia) közé esik, amelyet ő a közeli végvárás miatt rövidnek gondol. Nagyon személyes a szöveg hangvétele, szinte mint egy Istennel folytatott párbeszédé. Pál éppen börtönben van Efezusban, és kivégzésének lehetőségével is számol, de ugyanakkor a szabadulásban is reménykedik: „Hiszen számomra az élet Krisztus, a halál pedig nyereség. Ha a testben tovább kell élnem az gyümölcsöző munkát jelent. Nem tudom, hát mit válasszak. Mindkettő vonz, szeretnék elköltözni, hogy Krisztussal egyesüljek, mert az mindennél jobb volna.” Ismét nem antropológiai kategória az, amit Pál segítségül hív. Gyakran félre szokták érteni az *ἀναλῦσαι* szót, mintha az a léleknek a testtől való megszabadulását jelentené. Azonban fel kell ismernünk, hogy itt metaforáról van szó, amely hasonlót jelent mint felszedni a horgonyt, elindulni, vagy elmenni. Az a kapcsolat Krisztussal, amely a jelenlegi életünkben is fennáll, a halálban nem szakadhat meg. Sőt inkább fokozódnia kell, amelyet Pál összehasonlíthatatlanul jobbnak tart.

Feltűnő, hogy a „test” fogalma a Római levélben fokozottan negatív jelentéssel bír: „Ne uralkodjék tehát halandó testeteken a bűn és ne engedelmeskedjete kívánságainak.” (6,12) „Ki vált meg engem e halálra szánt testtől?” (7,24) „ha lélekkel megölitek a test szerinti tetteket, élni fogtok” (8,13 vö. 8,10). Itt a „test” jelentése közel azonos a „hús”-sal, amelyet a következőkben fejt ki. A Római levél Pál utolsó írása. Vajon az időskori pesszimizmus az, amelynek hatására a testet ilyen negatívan értelmezi?

⁵ A meztelenség jelentése a 2Kor 5,8-ban a test nélküliség. Egy kicsit más a jelentése, annak a bemutatásnak, hogy az istenek a meztelen testük miatt nem látszanak. Vö. Gellus X. 15,20 Plutarch, Aetia Rom 40. (274).

Irodalom

- E. Käsemann, Leib und Leib Christi (*BHTh* 9) (Tübingen 1933).
J. A. T. Robinson: *The Body* (London 1952).
E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr (*FRLANT* 90) (Göttingen 1966)
K.-A. Bauer, Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes (*StNT* 4) (Gütersloh 1971).
R. H. Gundry, Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology (*SNTS* Mon 29) (Cambridge 1976),
G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten (*FRLANT* 138) (Göttingen 1986).

Fordította: Benyik György

Kell-e Istennek test?

1. Antropomorfizmus és az ábrázolás problematikája

A címben szereplő, Isten testére vonatkozó kérdés első pillantásra költői kérdésnek tűnhet, amire csakis egyetlen határozott válasz lehetséges: „természetesen nem”. Az ószövetségi istenképbe kizárólag a test nélküli Istenről való gondolkodás illik bele, ami szintúgy érvényes az Újszövetségre is.¹ Noha a fenti válasz magától értetődőnek tűnik, az Ószövetségben mégis számos helyen írják le Istent különféle testrészeket jelölő fogalmak használatával, amely leírások könnyen azt a benyomást kelthetik, hogy Istennek van teste, illetve elképzelhető emberi alakban.² Utóbbi abból ered, hogy az Isten testrészeiről szóló antropomorf kijelentések az Ószövetségben – részben konkrétan ábrázolva – úgy tekintenek Istenre, mint aki testi formában is elgondolható. Dán 7,9 víziójának kijelentései is az utóbbi állítást támasztják alá: „Azután ezt láttam: trónokat állítottak föl, és egy öregkorú helyet foglalt, ruhája fehér volt, mint a hó, fején a haj, mint a tiszta gyapjú”. Az „öregkorú” leírásában emberi alakkal találkozunk, egyúttal a szöveg erőteljesen sugallja, hogy az öregkorú személye Istennel azonosítható. Ez tehát azon kevés példa egyike, ami azt mutatja be, hogyan képzelhető el Isten emberi alakban. Mindazonáltal a hangsúly kevésbé az alak bemutatásán van, sokkal inkább azokon a tartalmakon, amelyeket az egyes tulajdonságok közvetítenek. Így a ruha leírása vagy a haj tisztasága arra utal, hogy az öregember személyét illetően az ő bölcsessége válik hangsúlyossá.

Az Ószövetség egészének szövegösszefüggése arra ösztönöz, hogy az antropomorf kijelentéseket metaforikusan értelmezzük. A metaforikus értelmezés ószövetségi bázisát a dekalógus képtilalmában találja meg, ami megtiltja Isten képi vagy szobrok általi ábrázolását.³

¹ Isten testté létele (inkarnációja) Jézus Krisztusban áttöri a test nélküliséget, ezt igazolják Jézus Istenről szóló kijelentései az ószövetségi elképzelésekhez hű tradícióban. Önmagába véve tehát az istenkép ugyanaz marad.

² Annak a lehetőségnek a kizárása, hogy egy állati figura is szóba kerüljön, abban is megmutatkozik, ahogyan a szöveg Isten szavairól és érzéseiről beszél.

³ A képtilalomhoz vö. Dohmen, Ch.: *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, BBB 62, Königstein/Taunus 1985; Mettinger, T. N. D.: *No graven image? Israelite aniconism in its ancient Near Eastern context*, CB.OTS 42, Stockholm 1995. Az istenábrázolások problematikájához vö. Bunkert észrevételeit a görög gyakorlattal kapcsolatosan: „Az istenképek teljes mértékben antropomorfok, abszolút emberek”, de azonnal hozzáfűzi „mégis

Ezzel pedig már az „alakot kölcsönözni Istennek” problematikáját érintjük. Ahol a képek és a szobrok tiltottak, az alak meghatározása csak részlegesen lehetséges – ha egyáltalán lehetséges. Számos szöveg mutat a képtilalomhoz hasonló tendenciát, amelyben elbeszélő vagy egyéb típusú szövegek a szomszédos népek gyakorlatával kerülnek szembe, legfőbb érveiket a Deutero-Ézsaiásnál olvasható gúnyolódásban találjuk, ahol is leleplezik az idegen isteneket, mint „semmiket”, illetve nem létezőket, hiszen azokat emberkéz alkotta, mégpedig formázható anyagból, így azok csupán emberi produktumok (Ézs 40,19k; 44,8kk; 46,5–7).⁴

Aki Istenről beszél, annak nincs más lehetősége, mint hogy azt az emberi gondolkodásminták szerint tegye. A bibliai istenkép Istenre, mint önálló személyiséggel rendelkező hatalmasságra gondol, aki velünk, emberekkel személyes kapcsolatba lép.⁵ Éppen ilyenkor, amikor Istent személyként gondoljuk el, van szükség az em-

erőteljesen érzékeltetnek valamiféle sajátos tökéletességet”, Burkert, W.: „Mythen – Tempel – Götterbilder. Von der Nahöstlichen Koiné zur griechischen Gestaltung” in: Kratz, R. G. – Spieckermann, H. (Hg.): *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder* Bd. II: *Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam*, FAT II/2 18, Tübingen²2009, 3–20, ott 13.

⁴ Lásd Schart, A.: „»Die Gestalt« YHWHs”, *ThZ* 55, 1999, 26–43, 26f.; Preuß, H. D.: „Verspottung fremder Religionen im Alten Testament”, *BWANT* 92, Stuttgart 1971. Vö. még Nesselrath, H.-G.: „Die Griechen und ihre Götter” in: Kratz, R. G. – Spieckermann, H. (Hg.): *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder* Bd. II: *Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam*, FAT II/2 18, Tübingen²2009, 21–44., az antropomorf istenábrázolások kritikai kérdéseire már a Kr. e. 6. század gondolkodói is felhívják a figyelmet, 23k. Időben Deutero-Ézsaiás korával azonos korban vagyunk!

⁵ Világossá válik az alábbi kijelentések ellentmondásos volta, ahogy azokat Jüngel – figyelembe véve Spinozát – megfogalmazza: „Isten tehát önmagába véve az első, mert ő – az egyetlen – szubsztancia, akit Spinoza úgy definiál, mint aki önmagában van és aki saját maga által ragadható meg, azaz olyasvalaki, akinek a definícióját anélkül meg lehet adni, hogy ahhoz egy másik dologra szükség lenne.” („Gott ist aber das an sich Erste, weil er die – einzige – Substanz ist, die von Spinoza als das definiert wird, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d.h. als dasjenige, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, des Begriffes eines anderen Dinges nicht bedarf.”) Ezért az antropomorf beszéd tévedéshez vezet: „Istent múlandóvá, térbe és időbe zárttá teszi, és ezzel elvétí Isten valódi megismerését.” („Sie würde Gott verendlichen, verräumlichen und verzeitlichen und damit die wahre Gotteserkenntnis verfehlen.”), Jüngel, E.: „Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik” in: Jüngel, E. – Wallmann, J. – Werbeck, W. (Hg.): *Verifikationen*, FS Gerhard Ebeling, Tübingen 1982, 499–52., ott 511. Jüngel számára megváltozott az antropomorf beszéd értéke, később azonban Isten emberré lételeivel: „Szóba került a bibliai szövegekben, hogy Isten a világba jön, és a világba jövő Isten története az újszövetségi evangéliumok megértésével eléri célját az ember Jézus világba jövetelével és az ővilági történetével, így az Istenről való emberi beszéd antropomorf sajátossága ténylegesen nem elhibázott dolog.” („Kommt in den biblischen Texten zur Sprache, daß Gott zur Welt kommt, und erreicht die Geschichte des Zur-Welt-Kommen Gottes nach dem Verständnis der neutestamentlichen Evangelien ihr Ziel im Zur-Welt-Kommen des Menschen Jesus und in seiner Geschichte in dieser Welt, dann kann die anthropomorphe Eigenart menschlicher Rede von Gott sachlich nicht verfehlt sein.”) uo. 515.

beri beszéd- és gondolkodásmód használatára, mégpedig ahhoz, hogy Istenről és az ő tetteiről beszélni tudjunk. Ennek a nyelvi mintának egyik formája az antropomorf beszéd, tehát egy olyan forma, ami Istent emberi érzésekkel⁶ ruházza fel, vagy őt emberi alakban ábrázolja, illetve az emberi test egyes részeit Istennel összefüggésben használja, méghozzá azért, hogy viselkedését kifejezze.⁷

2. Konkrét antropomorfizmusok

Az antropomorfizmusok egy fontos területét képezik az érzések, emóciók, hiszen az érzések, amiket az ember átél, Istennek is tulajdoníthatók. Az özönvíz történetében – az emberek gonoszságát látva – ezért képes megbánni Isten, hogy embert alkotott (Gen 6,5k.) Ám az emberek megtérését látva ugyanúgy megbánhatja, hogy el akarja őket pusztítani (Jón 3,10). Isten szeret (Ézs 43,4), Isten tud örülni (Ézs 62,5; Zof 3,17), tud együtt érezni, hiszen képes úgy vigasztalni, ahogy egy anya vigasztal (Ézs 66,13). És Isten tud haragos is lenni (Num 11,1), vagy éppen gyűlölni (Dtn 12,31), fáradtnak (Ézs 7,13) vagy épp türelmesnek (Náh 1,3) lenni.

A haraggal kapcsolatos kijelentésekkel pedig máris az emberi testrészek Istenre vonatkoztatásának területéhez érkezőnk, hiszen Isten haragja az orron keresztül történő erőteljes légzéssel fejeződik ki. Így válik Isten orra haragosságának szimbólumává. Ezzel máris megvan az első példánk arra, amikor is az egyes testrészek nyelvi kifejezőeszközökké válnak. Ez a zsoltárokból bevett gyakorlat az imádkozó Én-tapasztalatainak kifejezésére nézve.⁸ A test nyelvi eszközökkel történő ábrázolása elsődlegesen sem az emberekről, sem az Istenről való beszédben nem az ember vagy akár Isten alakjáról akar információt adni, sokkal inkább a testrészek konkrét funkciójára nézve van szerepe, az ezekből fakadó jelentéstartalom pedig az élet más területein is alkalmazható.⁹

⁶ Az Isten érzéseiről való beszéd itt további törekvésként kapcsolódik az antropomorfizmushoz. Szűkebb értelemben véve itt antropopátiáról van szó.

⁷ Vö. Preuß, H. D.: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Stuttgart 1991, 281.: „Az antropomorfizmus kiemeli az Ószövetség Istenének személyes karakterét, Istent elérhetővé teszi az ember számára, aki éppen ezt akarja megtenni.” („*Anthropomorphismen unterstreichen den personalen Charakter des atl. Gottes, machen Gott dem Menschen zugänglich, und sie wollen eben dies auch tun.*”)

⁸ Vö. Bester, D.: *Körperbilder in den Psalmen*, FAT II, 24, Tübingen 2007.

⁹ Vö. Wagner, A.: *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh 2010, 156.: „Az Ószövetség által említett képi elemek nem Isten formáját, külső alakját akarják a szemünk elé állítani, hanem az Ószövetség Istenének a két nevezett fő jellemzőjét akarják kifejezésre juttatni.” („*Die vom AT angeführten Bildelemente wollen uns nicht die Form, die äußere Gestalt Gottes vor Augen führen, sondern sie wollen die beiden genannten Hauptmerkmale des alttestamentlichen Gottes zum Ausdruck bringen.*”)

Ezek a funkciók nagy vonalakban két területre oszthatók: egyikhez tartoznak a cselekvésorientált, a másikhoz a kapcsolatorientált funkciók:

a. Antropomorfizmusok, amelyek Isten cselekvésére vonatkoznak

A cselekvés megítélése fontos vonása az istenképnek, csakúgy, mint az ember megértésének. Így nem csoda, hogy azok a testrészek, amelyek szoros összefüggésben állnak az emberi cselekvéssel, az Istenről való beszédben is megjelennek. Lényegében a következő, példaként kiválasztott antropomorfizmusokról van szó, melyek paradigmaként említhetők:

Amikor Jer 18,6-ban ezt olvassuk: „Hiszen olyanok vagytok a kezemben, Izrael háza, mint az agyag a fazekas kezében”, akkor ebben a versben a „valakinek a kezében lenni” metaforával arra találunk utalást, hogy JHWH-nak Izraellel szemben megvan az a szabadsága, hogy saját elképzeléseinek megfelelően cselekedjen. Ezzel szemben Zsolt 89,11-ben az erős karról szóló rész JHWH Izrael javát szolgáló, védelmező közbelépésére utal („Te zúztad szét Ráhábót, halálra sebezve, erős karoddal szétszórtad ellenségeidet.”). Hasonló módon lehet Zsolt 48,11-t („jobbod csupa igazság”) is értelmezni. A „jobb” az Ószövetségben, mint jobb kéz, illetve jobb kar jelenik meg.

Andreas Wagner, akinek Isten emberi formájáról szóló átfogó kutatása az előadásra való készülésem alatt jelent meg, és akinek eredményeire a továbbiakban mindig vissza fogok utalni, az antropomorf beszéd ezen területére nézve meggyőzően állapítja meg: „A kar, kéz és láb testrészek jelentésspektrumának vizsgálata után ezt az első köztes megállapítást tehetjük: Nagyon gyakran a héber nyelvben a hatalomgyakorlás, és az ebből fakadó stb. tényállását olyan kifejezések adják vissza, amelyek a kar, kéz és láb testrészek konkrét vagy funkcionális jelentéseit foglalják magukba.”¹⁰ Az Isten fejről szóló szakasz Ézs 59,17-ben szintén a hatalomgyakorlás ezen aspektusát emeli ki: „Felöltötte az igazságot mint páncélt, védelmező sisak van a fején. A bosszúállás ruháit öltötte magára, felindulása mint köpeny borul rá.” Ha a Dán 7-ből vett idézetre gondolunk, világossá válik, hogy a fejről szóló rész funkcióját tekintve nem olyan egyértelmű.

b. Antropomorfizmusok, amelyek a kommunikációra irányulnak

A második nagy területet az olyan antropomorfizmusok jelentik, mint az arc, nyak/torok, száj, fül, amelyek a kommunikációra irányulnak. A száj és a fül mint a

¹⁰ „Nach der Betrachtung des Bedeutungsspektrum der Körperteile Arm, Hand und Fuß können wir eine erste Zwischenauswertung unternehmen: Sehr häufig werden im Hebräischen Sachverhalte des Macht-Ausübens, des machtvollen Handelns usw. mit Ausdrücken zur Sprache gebracht, die als Kern konkrete oder funktionale Bedeutungen der Körperteile Arm, Hand und Fuß einschliessen.” Wagner 120.

beszéd és a hallás szervei kiegészítik egymást, ugyancsak idetartozik a torok is mint a beszéd előfeltétele, míg az Isten arcáról szóló részek az emberek felé fordulással vagy a tőlük való elfordulással foglalkoznak. Itt is érdemes megemlíteni néhány paradigma-értékű példát: az arcról (így Jób 2,7: „A Sátán eltávozott az ÚR színe elől...”), illetve a szemről szóló kijelentések (mindenek előtt Gen 6,8: „De Nőé kegyelmet talált az ÚR előtt.”) a látás komponenseit emelik ki, amely sajátos módon része a tekintet fogalmának. A szem révén – ami jellemzően az arckifejezést jeleníti meg – kapcsolat jön létre az emberek között, vagy a tekintet elfordításával épphogy megszakad, illetve félbeszakad az.

A fülről szóló részek (mindenekelőtt 2Kir 19,16: „Uram, hajtsd hozzám füledet, és hallgass meg!”) a panasz aktív meghallgatására irányulnak, egyúttal pedig Isten segítő közbelépésére. Szemantikai ellenpárt alkotnak az Isten torkáról, illetve szájáról, mint a hangképző szervekről szóló kijelentések (így Jer 9,11: „Ki az a bölcs ember, aki ezt megérti és hirdetni tudja, amit az Úr szája kijelentett neki: Miért vész el az ország?”). JHWH szája azonban nem csak az ítéletet közvetíti, hanem a segítő, szabadító szavakat is.

A kommunikációhoz tartozik a kapcsolati szint is. Mindez sajátosan az Isten arcáról szóló kijelentésekben fejeződik ki, továbbá a zsoltárokból is szó van Isten arcának elfordításáról, azaz, annak megtapasztalásáról, amit Isten közelségének elvesztése jelent. Megfordítva, Isten arcának odafordulásáról is olvasunk, amikor az imádkozó Isten közelségét, felé fordulását tapasztalja meg, továbbá megéli az Én–Te-kapcsolatot.¹¹

c. Hiányzó testrészek

Ha egy pillantást vetünk az Istenre vonatkozóan használt testrészekre, felfedezük, hogy némelyek hiányoznak. Elsősorban azokra a belső szervekre kell gondolnunk, amelyek az emésztéshez kapcsolódnak. De a haj, a szemöldök, a térd stb. említése is hiányzik. Ezeket bizonyára különböző okokból mellőzik. Az emésztőrendszer kétségkívül fontos az emberi test működése szempontjából, azonban teológiai relevanciája csekély. Aki Istent összekapcsolná az emésztéssel, az bizonyos értelemben az emberi szférába húzná le őt, ami nem fér össze a bibliai gondolkodással. Ugyanígy a fallosz is hiányzik – szemben a közel-keleti kultúrákkal. Egyrészt ezzel elkerüljük azt, hogy egy férfialakot kelljen elképzelni. Ám ugyanez a helyzet a női nemi jegyek vonatkozásában is. Másrészt JHWH nem állítható párhuzamba az Ókori Kelet termékenységisteneivel – utóbbi a bibliai szerzőknek mindig is alapvető törekvése volt.¹² Ugyanerről van szó a bibliai antropomorfizmusok esetében is, amit Wagner a materiális ábrázolásokra nézve így fogalmaz meg: „mindazt, amit nem

¹¹ Ld. „Körper als Ort und Ausdrucksmedium von Beziehungen” Bester, 264ff.

¹² Ld. Karasszon I.: *Az óizraeli vallás: Vázlatok*, Budapest 1994.

ábrázoltak képekben, nem tekintendő hiánynak, illetve nem véletlenül vagy alkalmatlanságuk okán hiányzott a művészi ábrázolásból, hanem nem tudatos, ám mégis az ábrázolásra nézve koncepcionális okokból.”¹³

Az a tény, hogy egyes testrészek hiányoznak Isten leírásából, amelyeknek viszont kiemelkedő szerepe van a test működésével kapcsolatban, az antropomorfizmusok áttekintésekor azonnal egyértelművé teszi, hogy az Isten testrészeiről szóló tudósítások mögött semmi esetre sem olyan szándék állt, amely Istent az emberi lények analógiájára akarta volna leírni, hanem a hiány éppen arra mutat rá, hogy Isten mindenképpen más, mint az ember maga.

Andreas Wagner összehasonlítja az antropomorf beszédet, valamint az emberi testrészekről szóló kijelentéseket az ókori izraeli képi ábrázolásokkal. Arra az eredményre jut, hogy azok a testrészek, amiket bibliai szövegek említenek, lényegében azok, amelyek megtalálhatók a materiális ábrázolásokon is.¹⁴ Ez tehát a jellemző az Izraelt körülvevő népek művészetére is. A materiális emberábrázolásokban azonban nem csupán az a szembetűnő, hogy a bibliai szövegekével azonos testrészeket választanak ki, hanem az ábrázolás funkciója is analóg. Ennek folytán lehetséges, hogy az Istenről szóló, antropomorfizmusok segítségével leírt kijelentéseknek ezekben a materiális ábrázolásokban van a hátterük.

3. Következtetések

A reflexiót nélkülöző bibliaolvasás könnyedén azt a benyomást keltheti, hogy Isten testszerűen képzelhető el, ezzel pedig elvesz az ő Isten-voltának tudatosítása.¹⁵ Ezért különösen is figyelni kell arra, hogy az antropomorfizmusok nem minden előfordulása esetében van szó Isten testszerűségéről! Az antropomorf kijelentések használata során kapcsolatot alakítunk ki Isten és ember között, és „lehozzuk” Istent az emberek világába, noha Isten istensége nem merül ki ennyiben, mivel az antropomorf beszéd mód csupán egy része azoknak az emberről alkotott elképzeléseknek,

¹³ „Alles, was nicht in den Bildern dargestellt wird, ist nicht als Defizit zu betrachten bzw. fehlt nicht aus Zufall oder Unfähigkeit zur künstlerischen Darstellung, sondern aus zwar unbewussten, aber bildkonzeptionellen Gründen.” Wagner, 81.

¹⁴ Wagner, 63.: „A testábrázolás csakis a nagyon lényeges testrészekre szorítkozik, amivel a következő koncepció kristályosodik ki: fej, arc, szemek, orr, száj (ajkak), nyak, törzs, kar/kéz, lábszár/lábfej. Az egyéni fiziognómiai vonatkozások és adatok teljes mértékben hiányoznak.” („Die Körperdarstellung ist weithin auf sehr wesentliche Körperteile beschränkt, es kristallisiert sich folgende Konzentration heraus: Kopf, Gesicht, Auge, Nase, Mund (Lippe), Hals, Rumpf, Arm/Hand, Fuß/Bein. Individuelle physiognomische Züge und Details fehlen völlig.”)

¹⁵ Vö. Wagner, 45.: „Mindenekelőtt az antropomorfizmus magában rejtli annak a veszélyét, hogy elvesz Isten istensége, aszeitása.” („Vor allem birgt der Anthropomorphismus die Gefahr, dass die Gottheit Gottes, seine Aseität, aus den Augen verloren wird.”)

amely beszéd párhuzamot von Isten és ember között. Anélkül történik meg az emberi és az isteni világ találkozása, hogy Isten az emberi világban testesülne meg. Adott a lehetőség az antropomorf beszédre, mivelhogy: „Az emberi testre az Ószövetség sosem izoláltan tekint, hanem mindig az Istenhez és a teremtet világához fűződő kapcsolatával és kapcsolatában.”¹⁶

Az ószövetségi képtilalom tiltja Isten tárgyi ábrázolását, nehogy Istent akár csak a gondolatok szintjén is önmagunk alá rendeljük. Az óizraeli tradíció is tartotta magát ehhez, jóllehet, mindemellett számos nyelvi eszközt alakított ki Isten istenségének kifejezésére. E képek nagyvonalakban hasonlítanak Ézs 6 vagy Ez 1 vízióihoz – ami különösen is igaz a metaforákra. A képes beszéd különleges formája mutatkozik meg azokban az antropomorfizmusokban, amelyek nem metaforaként viselkednek, utóbbi pedig olyan beszédforma, amely a materiális ábrázolásmódtól kölcsönzi az eszközeit, hogy ilyen módon Istenről beszélni tudjon. Az antropomorfizmusok annak az eszközei, hogy Istent térben és időben munkálkodónak mutassák, éppen úgy, ahogy az Isten tetteiről szóló elbeszélések is Izrael történetében.¹⁷ Ezen túlmenően erőteljesebben hangsúlyozzák az ember és Isten közötti kapcsolódási pontokat, mint indirekt módon a két fél közti alapvető különbséget.¹⁸ Így az antropomorfizmusok segítségével sikerül a képtilalomra való tekintettel kialakult, esetlegesen tapasztalható hiányt kompenzálni.

Fordította: Pethő-Udvardi Andrea

¹⁶ Bester, 27. Vö még Schenker, A.: „Anthropomorphismus”, *NBL* Bd. 1, 109–111., ott 110.: Az antropomorfizmus „Izrael és Istene közötti személyes kapcsolatra” utal.

¹⁷ Vö. Schart, 38., összefüggésben Ex 33,18–23-ról szóló elemzéssel és az ott található antropomorfizmusokkal.

¹⁸ Vö. még Jüngel, 520: „Az Istenről való antropomorf beszéd következőképpen egyrészt csak akkor használható és keresztény felelősséggel vállalható beszéd, ha az megfelel a világba jövő Isten szabadságának.” („*Anthropomorphe Rede von Gott ist folglich einerseits nur dann taugliche und christlich verantwortete Rede, wenn sie der Freiheit des zur Welt kommenden Gottes entspricht.*”)

Róma 8,1–13.

'Testben élni' élettér és/vagy minősítés?

A konferencia során több előadás is foglalkozik a testről szóló bibliai kifejezések különféle előfordulásával és értelmezésével. Bizonytal lesznek párhuzamok és eltérések. Mindezek tudatában sem kerülhetem meg én sem, hogy egy rövid, vázlatos áttekintést adjak a szavak általános és bibliai használatának részben történeti, részben tartalmi változásairól. *Egységes definíciót* azonban nem merek ajánlani, miután még a bibliai könyvek és szerzők szóhasználatára sem tekinthető egységesnek. (Csendesen megjegyzem, hogy még a páli corpusban sincs teljes egyértelműség, minden alkalommal vizsgálni kell a tárgyalt szöveg saját, netán sajátos szóhasználatát az exegetikai munkában.)

A két legfontosabb, és számomra most kiváltképpen szükséges görög szót szeretném most mind történeti mind tartalmi változásaiban áttekinteni, különös tekintettel a páli, és kiemelten a Római levél és Korinthusi levelek szóhasználatára.

Az egyik kifejezés a *szarx*, ami alapvetően az ember lényének anyagi oldalát fejezi ki. (Az 'oldal' azonban nem jelent eleve dualisztikus szemléletet.) Egyszerűen arra utal, hogy az ember térben, anyaghoz kötött módon létezik. Az Ószövetségben ismert ennek megfelelője, a *bászár* (hús test) kifejezés. Miután Isten teremtése, önmagában teológiai vagy etikaiailag neutrális fogalom. Az Ószövetség általában úgy beszél róla, mint ami elmúlik. Teljes természetességgel szól öregedéssel és halálról, illetve a Prédikátor könyvében a test örömeiről. Később azonban – egészen Qumránig tartóan – felerősödik az a nézet, hogy elsősorban a *szarx* áll kapcsolatban a bűnnel. Az 51. zsoltár szerint, ez azután a későbbiekben csak erősödik – megjelenik az a nézet, hogy a test már születésétől fogva bűnös. A rabbinátus szóhasználatára további változásokat jelent. Ők szívesen fogalmaznak az emberről szólva 'test és vér' kifejezéssel, változást jelent az is, hogy a *bászár* helyett szívesen használják a *guf* (*g-v-f*) kifejezést – egyes teológusok, köztük Vermes Géza is arra gondol, hogy az Úr Jézus is ezt a szót használta, amikor harmadik személyben szólt önmagáról. Ennek a szónak azonban van egy további, 'barlang' jelentése is. A bSanh 91a-ra hivatkozva a Begriffslexikon¹ így fogalmaz: „Ez már a test egy új antropológiai felfogása: egy edény, melyet különböző lélek tölthet meg. A test így nem értékelődik le, mert Isten

¹ L. Coenen–K. Haacker (Hrsg.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1971.

a végső ítéletkor a lelket előhossa, a testbe helyezi, és a kettőt együtt ítéli meg.”² Ez már persze bizonyos dichotomikus gondolkozást jelent, jóllehet a bibliai gondolkozásban igazán dichotomikus szemléletről nemigen, vagy csak nagyon óvatosan beszélhetünk. Összefoglalva az Újszövetség előtti szóhasználatot: a test (*szarx*) mint teremtmény alapvetően Isten teremtménye, Tőle kapta a matéria az elevenséget (Gen 2,7). (Mondhatnánk, lelket, de itt a *nesámá* szerepel, németül a *Seele*). A test mondhat igent is, nemet is Istennek – így nem lénye szerint, hanem *felső kapcsolata* szerint minősül esetleg bűnösnek vagy igaznak. Jegyezzük meg, hogy a hellenizmusban van más értelmezése is, pl. Epikurosnál felértékelődik: a test szükségleteinek eleget kell tennie az embernek.³

Mindezek ott állnak a páli szóhasználat mögött is bizonyos áttételekkel. Mind teremtett volta, mind a bűnnel való kapcsolata, mind neutrális említése előfordul. Még azt is feltételezik, hogy – bár maga a szó nem jelenik meg – Epikurosz szerinti gondolkozás van a Kolossé 2,14 mögött. Ott azt olvassuk: „eltörölte a követelésével minket terhelő adóslevelet” – a görög szövegben pedig *dogma* olvasható, ami itt nem a ‘tan’ értelmében szerepel, hanem mint követelmény, kötelezettség: azaz az embernek a test szükségletei kielégítése következtében felgyülemlett ‘adósságai’, következményei, kötelezettségei. Elég hosszú és bonyolult érvelés ez – de ijesztő példának ezt is említem...

A másik kifejezés a *szóma*, melynek ószövetségi párhuzama, előzménye igazából nincsen. A szó a görög világban eredendően holttestet jelentett, majd az embert, mint *egészet*.

Platón pedig már ‘személy’ értelemben használja, és ez így általánosul. Amennyiben mégis valamiféle ‘test’ értelmet is hordoz, akkor közelít a ‘substantia’ jelentéséhez (pl. Arisztotelészénél). A későbbi sztoában, majd pedig Homérosznál egyre inkább az ‘egész ember’ fogalmára használatos: a test tagjainak, részeinek egésze a *szóma*. Ugyanilyen értelemben használatos azután a kozmosz és a társadalom egészének kifejezésére is. A Kr. e. 1. század kezdetén egyre inkább szubsztanciális jellege jut kifejezésre, egészen szélsőségesen mint az ideák látható megtestesülése, vagy Plutarkhosznál a fény megjelenéséé.

Az újszövetségi szóhasználat is ennek megfelelően sokféle: Jánosnál Jézus holttestét jelenti, ugyanígy Lukácsnál is. Máté szóhasználata önmagában sem egyértelmű: néhol az ‘egész testről’ beszél (6,22: „ha a szemed tiszta, az egész tested tiszta lesz” – ez Plutarkhoszra emlékeztet), másutt inkább dichotomikus értelemben: „ne féljetek azoktól, akik megölik a testet, hiszen a lelket nem tudják megölni” (10,28 – *szóma* és *psziché* görögül). Ez a hellenista halhatatlan lélek képzetét idézi fel. A Zsidó

² A tanulmányban idézett idegen nyelvű szövegeket – amennyiben nem jelezzük külön – a szerző fordította.

³ Talán a Prédikátor említett nézetére is hatással volt ez már.

levél és Jakab levele pedig az 'anyagi test' fogalma szerint használja – ez közelít a szarx jelentéséhez.

Mindezek után próbáljuk most a páli szóhasználatot is meghatározni, még ha nem is mindig egyértelmű az apostoli levelek során.

A *szarx* Pál apostolnál az ember anyagi, látható, mulandó oldalát fejezi ki. Önmagában véve egyszerűen adottság, tér, melyet az minősít, hogy milyen dominancia alatt él, milyen módon él. Különösen derivátumaiban lesz ez megfoghatóvá: a 'testben élni' (*en szarki*) sok esetben már nem teret jelent, hanem bizonyos meghatározottságot, netán korlátozottságot. A 'test szerint' (*kata szarka*) pedig kétféle jelentést is hordozhat: egyrészt a 'természeti' vagy 'természetes' jelentést pl. 'test szerint ismerni Krisztust' vö. 2Kor 5), másrészt pedig már *pejoratívan életmódot jelent*. A *szarkinos*–*szarkikos* pedig minden esetben *pejoratív* minősítést fejez ki, szemben a pneumatikosszal, az Isten szerintivel.

A *szóma* Pálnál az embert a maga teljességében jelenti. Conzelmann szavaival: „Pálnál a szóma nem csak az ember egy részét jelenti, hanem az embert, amennyiben egy meghatározott szempont alatt látható. (...) Alapszabály: nem érvényesíthető a 'szómám van' kifejezés, hanem csak az: 'szóma vagyok', avagy 'szómában vagyok'. A páli antropológia nem dualista. Az a hely, melyben Isten engem megérint, nem a lélek (*Seele*), hanem a test (*szóma*).”⁴ Bultmann pedig – bár említ némely eltérő jelentést is hordozó textust – alapvetően így fogalmaz: „A szóma nem olyan valami, ami kívülről tapad rá az ember tulajdonképpeni énjére (mondjuk a lelkére), hanem szervesen hozzá tartozik az ember énjéhez, tehát kimondható: az ember nem szó-mával rendelkező, hanem szómaként létező. (...) Mindebből kitűnik: szó-mával jelölhető az ember, a személy egésze.”⁵ Továbbá azt is mondja Bultmann: „Az, hogy az ember szóma, azt jelenti, hogy ilyen lehetőségek között él. Szóma volta önmagában sem nem jó, sem nem rossz. De csak azért van lehetősége, hogy jó vagy rossz legyen, hogy viszonya van Istennel, mivel szóma.”⁶ Tovább véve Bultmann szavait a magaméval: tehát az ember egésze, annak énje, személye, személyisége, egzisztenciája. Így szerepel a *szóma* Pálnál mind a szexualitással, mind a feltámadással kapcsolatban.

Meg kell említenem, bár ebben a textusban és összefüggésben ez nem szerepel, hogy amikor az egyházról szól az apostol, mint Krisztus testéről, ott is a *szóma* szerepel.

Ugyancsak megtaláljuk Pálnál derivátumként a *szómatikosz*–*szómatikosz* kifejezést, bár ezeket mindkét esetben deuteropáli levélben. A Kol 2-ben talányos is a fordítása: „Krisztusban lakik az istenség teljessége szómatikosz” (testileg, egészen), míg az

⁴ H. Conzelmann: *Grundriss der Theologie des NTs*, Chr. Kaiser, München 1967.

⁵ R. Bultmann: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris, Budapest 1998.

⁶ Uo.

1Tim 4,5-ben a test 'gyakorlása', sanyargatása' kevés hasznát említi a levél – mindkettő eltér a bizonynyal páli levelek szóhasználatától.

Hogy pedig a tárgyalni kívánt perikópában mit jelentenek és mit fejeznek ki ezek a szavak, következzen a lényeges mondanivaló!

Először közlöm a teljes perikópát, mégpedig az 1975-ös protestáns új fordítás szerint.

Így hangzik a magyar szöveg: „Nincs tehát most már semmiféle kárhoztató ítélet azok ellen, akik a Krisztus Jézusban vannak, mivel az élet Lélekének törvénye megszabadított téged Krisztus Jézusban a bűn és halál törvényétől. Amire ugyanis képtelen volt a törvény, mert erőtlén volt a test miatt, azt tette meg Isten, amikor a bűn miatt tulajdon Fiát küldte el a bűnös testhez hasonló formában, és kárhozatra ítélte a bűnt a testben, hogy a törvény rendje teljesüljön bennünk, akik nem test szerint járunk, hanem Lélek szerint. Mert akik a test szerint élnek, azok a testiekre törek-szenek, akik pedig a Lélek szerint, azok a lelkiekre törek-szenek. A test törekvése halál, a Lélek törekvése pedig élet és békesség, minthogy a test törekvése ellensé-geskedés Istennel, mert az Isten törvényének nem veti alá magát, és nem is tudja magát alávetni. Akik pedig test szerint élnek, nem lehetnek kedvesek Isten előtt. Ti azonban nem test szerint éltek, hanem Lélek szerint, ha Isten Lelke lakik bennetek. De akiben nincs a Krisztus Lelke, az nem az övé. Ha pedig Krisztus van bennetek, a test halott a bűn következtében, a Lélek azonban életet ad az igazság következ-tében. Ha pedig annak Lelke lakik bennetek, aki feltámasztotta Jézust a halálból, ak-kor az, aki feltámasztotta Jézus Krisztust a halálból, életre kelti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által. Ezért testvéreim, adósok vagyunk, de nem a testnek, hogy test szerint éljünk. Mert ha test szerint éltek, meg kell halnotok, de ha a Lélek által megölitek a test cselekedeteit, élni fogtok.”

Emlékeztetnem kell arra, hogy a Római levél az ember megigazulásáról–meg-igazításáról szóló páli tanítás nagy összefoglalása. Egyben pedig a megkeresztelt, a Krisztussal koinóniában élő új ember egzisztenciájának megfogalmazója. Így szólt a levél a 6. részben a Krisztussal együtt meghalásról és feltámadásról, majd a 7. részben a bűnös ember vergődéséről.

Erről az utóbbi perikópáról éppen ezen a helyen szóltam pár éve, amikor azt képviseltem, hogy a 7. rész kétségbeesett felkiáltása, vallástétele nem az egykori, megtérése előtti zsidó ember helyzete, hanem a mindenkori, testben élő, így keresz-tyén ember szava is. („A törvény lelki, én pedig testi vagyok ... a testemben nem la-kik jó ... csak a rosszat tudom cselekedni...óh én nyomorult ember! Ki szabadít meg ebből a halálra ítélt testből?”) Luthert idéztem akkor: „Loquitur in persona sua et omnium sanctorum”. Bár ezt lehet vitatni, nekem mégis ez az értelmezés tűnik lo-gikusnak. Ugyanis erre a felkiáltásra jön a válasz: „Hála az Istennek, a mi Urunk Jé-zus Krisztus által! Én magam tehát értelmekkel az Isten törvényének szolgálók

ugyan, testemmel azonban a bűn törvényének. Nincs tehát most már semmiféle kárhoztató ítélet azok ellen, akik a Krisztus Jézusban vannak..." Krisztus nélkül ugyanis az előbb felvázolt helyzet megoldhatatlan, kétségbeejtő. Az ember régi egzisztenciája képtelen ebből a nyomorúságos állapotból önmaga erejével kiszabadulni. Most azonban így hangzik már az üzenet, az új ember új helyzetéről szóló tanítás. Schlier úgy gondolja, hogy az *'ara nyn'* (mostantól) kettős jelentést hordoz: 1. a Krisztus halála utáni új korszakban, 2. a keresztelese után hitben élő ember számára.⁷

A Törvény ugyanis 'törvényszerűen' érvényesül: a bűn és a büntetés követi egymást. Krisztus előtt és Krisztus nélkül uralkodik a bűn és halál törvénye (itt nem a mózesi Törvényre gondol az apostol). Ha az ember helyzete, egzisztenciája csak ennyi, mint a 7,14kk mondja, akkor az ítélet is csak 'halálos' lehet. De aki Krisztussal közösségben van, afölött az élet Lelkének törvénye uralkodik, ami megszabadító jellegű, hiszen a Lélek funkciója mindig is életet adó, tehát eszerint a Lélek törvénye szerint az ítélettől való megszabadulás következik. Amilyen következménye, rendje, zsoldja a bűn és halál törvényének a halál, ugyanilyen rend, következmény, eredmény a Lélek életet adó munkássága – ezért nevezhető az is törvénynek. Két világ ütközik össze a maga törvényével.

(Lege artis meg kell említenem: a 'Krisztus Jézusban' kifejezés értelmezhető az egész Krisztus-eseményre is, tehát hogy Jézus Krisztus váltságműve adja a szabaddítást, de arra is, hogy az élet Lelkének törvénye van Krisztusban. Ugyancsak kétféle értelmezés van a kéziratokban és az értelmezésben a megszólítás tárgyával kapcsolatban: engem vagy téged szabadít meg? A mondanivaló lényege egyik esetben sem változik meg, bármelyik megoldást választom is.)

A 3. vers tovább viszi a két világ, két törvény gondolatot. A Törvény (Mózesé, a bűné? – ez is mindegy!) képtelen volt megoldani az ember egzisztenciális nyomorúságát. Schlier itt is két lehetséges értelmezést említ: vagy maga a Törvény önmagában képtelen volt rá, hogy a bűnöst megzabolázza, vagy – ez a valószínűbb – a Törvény a megszabadítást, feloldást képtelen volt megtenni (ti. az ember bűnös volta miatt). Ugyanis – így hangzik a kifejezés – 'a test miatt' (*dia tész szarkosz*) erőtlenn volt. Gondoljunk vissza a Római levél eddigi szakaszaira, pogány és zsidó egyaránt bűnös voltára, és különösen a már sokszor említett 7. részre.

Ezután szinte *szójáték* következik a *test* szóval. Az első kijelentés így hangzik: Isten az Ő Fiát a bűnös *test*hez hasonló formában küldte el. Az inkarnáció egyik megfogalmazása ez – Wilckens szerint az inkarnáció már eleve ezzel a céllal történt.⁸ Kissé problémás számunkra a 'hasznló' (*homoiosz*) szó értelmezése. Schlier itt talá-

⁷ Vö. H. Schlier: *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg 1979.

⁸ Vö. U. Wilckens: *Der Brief an die Römer*, Neukirchen, EKK 1987.

nyosan fogalmaz: „eine Identität die Nichtidentität gemeint ist”⁹ – azaz mintha csak hasonlóság, de nem teljes azonosság lenne a szó jelentése. Így is folytatja: „a (bűnös) testbe küldte Fiát, ami az Ő számára nem a ’bűn teste’ volt (vö. Fil 2,7), a 2Kor 5,21 szerint a Fiú a bűnt nem saját tapasztalásából ismerte.” A másik kijelentés a test szóval: Isten „kárhozatra ítélte a bűnt a *testben*”. Ismét kérdéses: vajon egyszerűen Krisztus megfeszített testére utal-e a levél, vagy pedig arra, hogy ott ítélte meg – és ott szabadított meg – ahol a bűn a legerősebb: a test szférájában? Mindkettőnek van értelmes jelentése és relevanciája. Michel pedig úgy értelmezi: ha Krisztus a *sarx* hasonlóságában jelent meg, ha a maga ’testiségében’ vette magára az ítéletet, most a testet, az emberlét nyomorúságát, mélységét, nehézségét – azaz a bűnt ítéli halálra. A magam szavaival szeretném ezt kiegészíteni: azért tette így, hogy többé ne tudjon uralkodni a test az ember lénye felett. Erre azért gondoltam, mert úgy folytatódik az apostoli tanítás: „hogy a törvény rendje teljesüljön bennünk, akik nem *test* szerint járunk, hanem Lélek szerint.” Ez az utolsó a test szó használatának variációi közül. Test szerint (*kata szarka*) járni – amint már említettem – Pálnál pejoratív kijelentés: a test ebben az esetben már nem közeg, tér, hanem olyan valaki, amikor az ember egzisztenciájában a test (a materiális, a *sarx*) dominanciát szerez, azaz testivé válik a személyisége. Egészen szélsőségesen fogalmazva tehát – játsszunk mi is a szavakkal: a *testiség* lesz a jellemzője. Nos, ezt nem kell tennie többé a Krisztushoz tartozó embernek, hiszen ő már Lélek szerint élhet. A testnek ugyanis törvényei vannak (l. Epikurosz), sőt öntörvényűvé válni is képes. Ugyanakkor ezt már kárhozatra ítélte Isten Krisztusban, nem uralkodhat tehát már rajtunk. Stuhlmacher szavaival: „A test által meghatározott ember gonosz kényszer által meghatározott, gondolatai és tettei arra irányulnak, ami a test hajlamában van, vö. Gal 5,19kk. A Lélektől meghatározott ember ellenben »jó kényszer« hatására arra törekszik, amit a Lélek akar és segít elvégezni, l. Gal 5,22kk.”¹⁰

Mit jelent az, hogy a törvény *rendje* (dikaióma) teljesül bennünk? Kiben? Käsemann szerint keresztyén személyek között, Wilckens szerint viszont általunk, megigazításunk által.

Az 5–8. vers nagyon szemléletesen mondja el, mit jelent test szerint élni, testiekre törekedni – illetve ennek ellentételeként pedig azt, hogy mit jelent a Lélek törekvése szerint élni. A test szerinti élet itt határozottan definiálódik, Stuhlmacher szavait felidézve: a *sarx* által karakterizált lét az, melyben a test érzéke, hajlamai, törekvései (*phronein* – ’valamire igyekezni’) dominánsak, mindent eldöntőek. Itt már maga a *sarx* szó is pejoratív jelentést kap: ellenséges Istennel, Isten törvényének nem veti alá magát, így nem is lehet kedves Isten előtt.

⁹ H. Schlier: *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg 1979.

¹⁰ P. Stuhlmacher: *Der Brief an die Römer*. NTD 6, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1989.

Wilckens kiemeli, hogy a *kata* kifejezés Pálnál a cselekedet alapvető irányát jelenti: mire nézve történik a cselekedet. Így lesz egyoldalúvá az ember cselekvése és törekvése: vagy a test törvényének engedelmeskedik, vagy a Lélekének. Nem csak 'quasi szükségszerűségről' van szó, hanem a test törvényszerűségéről. Ide is írhatnánk folytatásként: „én nyomorult ember!”

Annál is inkább, mert azzal folytatódik a levél: „Ti azonban nem test szerint éltetek!” Itt azonban nem jó ez a protestáns fordítás, a görög sokkal határozottabb: „Ti pedig nem testben vagytok, hanem Lélekben” – és itt átvált a mondanivaló az új ember, az új egzisztencia tartalmi definíciójára. Érdekes volt felfedezni – erre nem utaltak az általam használt kommentárok – hogy *ettől kezdve a perikópában már a szóma szót találjuk!* A testi ember, testben élő ember fogalma helyett a személyiség, az új egzisztencia lesz a fejtegetés tárgya, és már nem a vergődő, nyomorult ember. Ennek az új egzisztenciának definíciója pedig: „Isten Lelke lakik bennetek”, „Krisztus van bennetek”. Ennek következménye pedig az, hogy „a test (itt már *szóma!*) halott a bűn következtében”, a benne lévő, uralkodó bűn miatt! Tehát a teljes ember, nem csupán anyagi, testi része. Az értelmezéshez érdemes felfigyelnünk a 'ha' (görögül *eiper*) szócskára. Az egész gondolatmenetnek ez ad irányt. A Vulgata így fordítja: *si tamen* – 'ha mégis' ... Luther: *so anders* – 'így azonban' ... Langrang: *si quidem* – 'ha amennyiben' (ti. Krisztus van bennetek). Amennyiben Krisztus van bennünk, ez már új élet, új egzisztencia. És erre egy sereg figyelmeztetés következik a textusban: már ne úgy gondolkozzatok, már ne úgy és ne arra igyekezzetek... A testben élés tényleírása és a bűn megítélése helyett *etikai imperatívuszra vált át* az apostol, hiszen amennyiben valóban Krisztussal áll közösségben az ember, ebből ez és ez következik! És ezért lesz a test, a *szarx* már pejoratívva, illetve ezért kell, hogy elveszítse dominanciáját. Ha pedig a bűn továbbra is meghatározója marad az embernek, akkor a *szóma* is halott! Izgalmas, hogy előbukkan egy olyan kifejezés is, hogy 'halandó test' – görögül *thnéton szóma!* Ugyanis a feltámadásnál a *szóma* szerepel az 1Kor 15-ben. Az ember egzisztenciájának lehet – sajnos – meghatározója, megrontója a *szarx*, de maga az egzisztencia, a személyiség a *szóma*. Ez is veszélybe kerülhet, Ezért figyelmeztet már a Róma 6,12: „ne uralkodjék tehát a bűn a ti halandó testetekben” (itt is *szóma* van!). (Természetesen a 'halandó test', a *thnéton szóma* is ugyanúgy feltámasztható, mint ahogyan Krisztust feltámasztotta az Atya.)

Megpróbálom röviden összefoglalni az elmondottakat. A konferencia összefoglaló címe: testben élünk. Ez így egy ténymegállapító kijelentés. Amennyiben azonban a görög szavak után kérdezzünk, azonnal bonyolulttá válik a tény maga is, meg annak kijelentés-tartalma is. Testben élünk – ha ez tény, akkor a *szarx* szót használnom kiindulásul. Isten teremtette testünket, Ő adott neki életet, meghatározta születését, fejlődését, öregségét, halálát. *Pszüchét* és *pneumát* adott neki, hogy több

legyen, mint halott anyag, vagy mint egy csupán biológiai lény. Sőt a Vele való kapcsolat révén gyermekeinek Szentlelkét is adja. Ha azonban a test csak élő anyag, biológiai lény, öntörvényű test marad, akkor a 'testben élni' tragikusan kevés, az ember egzisztenciájához méltatlan. Mert az ember *szóma*, olyan élőlény, aki Istennel áll (állhat) kapcsolatban, aki materiális testét a maga antropológiai *pneumájával* és Isten Lelke segítségével uralni tudja! Rendeltetése az, amit a Róma 12,1–2 kifejez: egzisztenciáját odaállítani élő, szent, Istennek kedves áldozatul. *Testben élni – ha a szóma* *gondolok – ezt is jelentheti!* A *szarx* élő anyag, öntörvényű anyag, a bűn hatalma alatt állhat. A szóma élő, hívő, imádkozó, Istennel *koinóniában* élő lény. Kerülhet a bűn hatalma alá, de ennél többre hivatott, és az emberi lélek és Isten Lelke által erre több lehetőséget is kapott. És akkor már egzisztenciánkra nem a 'testben él' (*en szarki!*) a helyes kifejezés, hanem az, hogy az új egzisztenciával rendelkező 'odaszánt testként' él, mint Istennek kedves áldozat (*thysia*).

Akik testben élünk, imádkozzunk azért, hogy ilyen testként éljünk!

A Római Martyrologium karácsonyi bejegyzése 1. cikkelye és a bibliai időszámítás

Kisapkoromban (Gyulafehérvár 1963–1969) mindig mi énekeltük a székesegyházban a káptalani szentmise előtt az első két kis imaórát, a primát és a terciát, akkor még latinul. A zsinat előtti zsolozsma szerint a primában meghallgattuk a Martyrologium Romanum másnapi szakaszát, tiszteltük az aznapra bejegyzett szenteket. Hétköznapiokon az ebéd előtt olvasták fel magyarul.

A karácsonyi szakasz mindig meghatározó volt: felsorolta, hogy hány év telt el a fontosabb bibliai eseményektől Megváltónk születéséig, vagyis mennyi idő kellett ahhoz, hogy az ószövetségi jövendölések beteljesedjenek.

De mi is a martirológium? Egyszerűbb, ha a meghatározást szó szerint közlöm Dr. Diós István martirológiumhoz írt előszavából:¹ „A *martyrologium* görög kifejezés; jelentése szoros értelemben a vértanúk jegyzéke, tágabb értelemben *Krisztus tanúinak könyve*, vagyis mindazon nők és férfiak névsora, rövid életrajzi adatokkal kiegészítve, akik kiemelkedő módon követték Krisztust. A vértanúk szenvedéstörténetét már az első századokban összegyűjtötték az ún. mártíráktákban. A későbbiekben ez a lista egyre bővült, majd a XVI. századtól kezdve az Egyház hivatalosan is közreadta a *Martyrologium Romanum*-ot. Az utolsó, 2004-es kiadásban mindazon hitvallók és vértanúk megtalálhatók, akiket az Egyház jelenleg szentként vagy boldogként tisztel.”²

Kisapkoromban a következő karácsonyi bejegyzést hallgattuk:

„December 25. A világ teremtésétől, mikor Isten kezdetben teremtette az eget és a földet, ötezerszázkilencvenkilencedik évében – a vízözöntől 2957-ik évben – Ábrahám születésétől 1215-ik évben –, Mózesnek és a zsidó népnek Egyiptomból való kijövetele óta 1510-ik évben –, Dávidnak királlyá való fölkenése óta 1032-ik évben, Dániel jövendölésétől a hatvanötödik év-hétben, Olimpiász 194-ik évében, Róma

¹ A *Római Martyrologium*, fordította Dr. Diós István, Budapest 2010, fülszöveg a hátlapon.

² *Római martirológium*, fordította Nádasdy Marián c. V., Székesfehérvár 1915 (²1928).

Martyrologium Romanum ... quarta post typicam editio iuxta primam a typica editionem anno MDCCCXXXII a Benedicto XV adprobatam, Typis Vaticanis 1956. (régí martirológium, rövid. rMR)

Martyrologium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, Editio altera, Typis Vaticanis MMIV (2004). – Ezt fordította magyarra Diós István rövid. előző jegyzet. (új martirológium, rövid. újMR)

alapításától a 752-ik évben, Oktáviánusz Augusztus uralkodásának 42-ik évében, mikor a földkerekségen béke honolt, a világ hatodik Korszakában: Jézus Krisztus, az örök Isten, az örök Atyának Fia, – meg akarván menteni szentséges jövetelével a világot, a Szentlélektől fogantatván, a fogantatás után a kilencedik hónapban (*Itt felemeljük a hangot, és mindenki térdet hajt*) Juda Betlehemében, Szűz Máriától emberré lévén, megszületett. (*Itt az előző hangon folytatja, és a passió tónusában*) A mi Urunk Jézus Krisztus születése test szerint.” (Nádasdy Marián fordítása.)

A felsorolt adatok a hagyományos egyházi középkori szemléletet tükrözik. A világ hét korszaka eszerint: I. Teremtés, II. Vízözön, III. Ábrahám hivatása, IV. Kivonulás, V. Templómépítés, VI. Babiloni fogság vége, VII. Urunk Jézus születése. Különben nem volt egységes szemlélet, s a világtörténelmet különböző korszakokra osztották.³

A jelenleg érvényben levő új martirológium szövege a következő:

„Számptalan évszázad elteltével a világ teremtése után, amikor kezdetben megteremtette Isten az eget és a földet és a maga képmására megformálta az embert; sok évszázaddal is a vízözön után, amikor a Magasságbeli a felhőkbe helyezte a szivárványt, a szövetség és a béke jelét; 21 évszázaddal azután, hogy Ábrahám, a hitben atyánk, kivándorolt a kaldeai Úr városából; a 13. évszázadban⁴ azután, hogy Izrael népe Mózes vezetésével kivonult Egyiptomból; körülbelül az 1000. esztendőben Dávid királlyá kenése után;⁵ Dániel jövendölése szerint a 65. héten; a 194. Olimpiászkor;⁶ a Város (Róma) alapítása 752. évében, Octavianus Augustus császár uralkodásának 42. esztendejében, amikor béke honolt az egész földkerekségen, Jézus Krisztus, az örök Isten és az örök Atyának Fia, legkegyesebb eljövételével megszentelni akarván a világot, a Szentlélektől fogantatván, és a fogantatása után kilenc hónap elteltével, a júdeai Betlehemben Szűz Máriától megszületett és emberré lett: A mi Urunk Jézus Krisztus test szerinti születése.” (Diósi István fordítása, a latin alapján javítva.)

A martirológium karácsonyi bejegyzése tizenegy időszámítás szerint határozza meg Krisztus születésének évét. Csak az újMR karácsonyi bejegyzésének bibliai

³ Jakubinyi György, *Éveid nem érnek véget* (Zsolt 102,28 = Zsid 1,12). Rövid időszámítást, Kolozsvár 2010, 89–90.

⁴ újMR: „saeculo decimo tertio”, Diósnál elírás: „1300 évvel azután”.

⁵ újMR: „ab unctione David in regem, anno circiter millesimo”, Diósnál elírás: „1000 esztendővel Dávid királlyá kenése után”.

⁶ újMR: „Olympiade centesima nonagesima quarta”, Diósnál nyomdahiba: „a 184. Olimpia évében”.

vonatkozásait vizsgálom.⁷ Mivel dolgozatomban csak a Bibliára szorítkozom, nem térek ki a Talmud időszámítására, sem a nem bibliai időszámításokra.

1. A rMR a bizánci világra javított kiadását használta. Ezért állapította meg Krisztus születésének évét a Teremtés 5199. évében. A Bizáncban és a görögkeleti egyházakban használt éra kezdete azonban Kr. e. 5509. szeptember 1. Az újMR már elhagyja a mesterséges világérákat, és „számtalan évszázadról” beszél, amelyek a Teremtéstől Krisztus születéséig eltelték. Mivel a Szentírás egyedül a Szeleukida érárt használja (1 Makk), de Teremtéstől számított világérát nem ismer, itt nem foglalkozunk vele.

2. A rMR Kr. e. 2957-re teszi a vízözön időpontját, de az újMR már csak „sok évszázadról” beszél. A Bibliában egy lehetőségünk volna: a Ter 5 megadja az ősatyák származási listáját Ádámtól a vízözönig, míg a Ter 11,10–32 ugyanezt teszi a vízözöntől Ábrahámig. Megadja az ősatya életkorát első fia nemzésekor, majd a hátralevő évek számát, és végül a teljes életkort. A nehézséget azonban az okozza, hogy a héber szöveg (Textus Massoreticus = TM), a samaritánus kódex (Sam) és a Hetvenes görög fordítás (LXX, Septuaginta) számadatai nem egyeznek. A vízözön a TM szerint a Teremtés 1656. évében volt, a Sam szerint az 1307. évben, míg a LXX szerint a 2242. évben volt.⁸ A szentírásmagyarázók között nincs egyetértés arra vonatkozólag, hogy az évszámokat hogyan kell értelmezni: jelképesek, más időszámításon alapulnak stb. Érdekességgént említem meg, hogy nálunk Erdélyben Dr. Nagy Károly búzásbesenyői református lelkipásztor dolgozta bele magát komolyan a bibliai időszámításba. Saját elméletével bővítette a magyarázatok sorozatát.⁹ Mivel a nemzetségtáblák számadatai nem tartoznak a Szentírás tévmentessége körébe, és nem alakult ki még általánosan elfogadható magyarázat, tovább nem foglalkozunk a vízözön időpontjával.

3. A rMR Kr. e. 2015-re teszi Ábrahám születését, de az újMR 21 évszázadot számít Ábrahám kivonulásától. Ádámtól Ábrahám születéséig eltelt évek száma a TM-ban 1946, a Sam-ban 2247 és a LXX-ban 3312. Vö. az előző pontnál adott magyarázatot.

4. A Mózes vezette egyiptomi kivonulás időpontja a rMR szerint Kr. e. 1510. Az újMR ebben az esetben is csak általános időtartamot jelöl: Krisztus „a 13. évszázadban (született) azután, hogy Izrael népe Mózes vezetésével kivonult Egyiptom-

⁷ A legfontosabb forrásokat közli a 3. jegyzetben megadott rövid időszámítástanom. Ezért nem idézem minden alkalommal oldal szerint.

A bibliai időszámításra vonatkozólag ld. Urbanus Holzmeister S. I., *Chronologia Vitae Christi*, Romae 1933; Dr. P. Theodor Schwegler OSB, *Biblische Zeitrechnung*, (Biblische Beiträge Heft XIII.), Baden 1953; Arnaldo Spila, *Nuova cronologia cristiana*, Roma 1987.

⁸ Dr. P. Theodor Schwegler OSB, *Biblische Zeitrechnung*, (Biblische Beiträge Heft XIII.), Baden 1953, 19.

⁹ Nagy Károly, „A Szentírás időszámítási rendszere”, in: *Református Szemle*, Kolozsvár 78(1985), 5–6. szám, 418–430. Első tanulmányát több követte, majd könyv alakban is kiadta: *Az Ószövetség időszámítási rendszere*. Kolozsvár 1998.

ból”. Az újMR általános adata a szentírásmagyarázók bizonytalanságát tükrözi. A kérdés részletezése – akárcsak a 2. és 3. pontban – meghaladná a tanulmány keretét.

5. Dávid királlyá kenése a rMR szerint Kr. e. 1032-ben volt. Az újMR ismét a bizonytalanságot tükrözi: „körülbelül 1000 évvel” Krisztus születése előtt kenték fel Dávidot. A Szentírás történelmi könyvei alapján – elsősorban 1–2 Sám, 1–2 Kir, 1–2 Krón – egyre inkább közeledünk a pontosabb időmeghatározásokhoz. Az újMR elfogadja a jelenlegi szentírásmagyarázat szinte egyöntetű véleményét, hogy Dávid és Salamon uralkodása a Kr. e. 10. századra esik. A pontos évszámokra vonatkozólag már eltérnek a vélemények. Ezért szerepel a „körülbelül” szó is az újMR-ban. Ennek a tágabb időmeghatározásnak a szentírási megalapozását a szakkönyvekre hagyjuk.

6. Krisztus születésének éve mind a régi, mind az új MR szerint Dániel jövendölésének 65. évhetében volt. Ettől kezdve egyeznek a régi és új MR adatai. Ez azt jelenti, hogy elértünk a biztosabb adatok korába. Jeremiás (29,10) ezt írja levelében a száműzötteknek: „Majd ha elmúlik a Babilonnak adott hetven esztendő, meglátogatlak titeket, és teljesítem nektek azt az ígéretemet, hogy visszahozlak benneteket erre a helyre.” A „hetven éves” babiloni fogságról van szó (valójában Kr. e. 587–538). Dán 9,20–27-ben Gábiel főangyal megmagyarázza a Jer 29,10 értelmét: az évek évheteket jelentenek, tehát 70 évhét = 490 esztendő. A Dániel féle jövendölést a katolikus hagyományos magyarázat mindig messiási értelemben vette, míg a racionalisták a Makkabeus korra vonatkoztatták. Mivel a „pusztulás utálatossága” (Dán 9,27, „vészt hozó undokság”) a jeruzsálemi templomban felállított pogány bálvány-istenszobrot jelenti, de ugyanakkor Jézus ugyanezzel a kifejezéssel utal Jeruzsálem pusztulására (Mt 24,15: „Amikor majd látjátok a szent helyen az iszonyatos pusztulást, amelyet Dániel próféta megjövendölt”), érthető, hogy keresztény értelmezésben a 70 évhét Jeruzsálem pusztulásáig tartott.¹⁰ Ma már a szentírásmagyarázók¹¹ egyetértenek abban, hogy a hetven évhét azaz 490 esztendő végpontja a IV. Antiokhosz Epiphanész zsidóüldözésének lezárulása (Kr. e. 164). Ha kezdetnek Jeremiás legelső jövendölésének évét vesszük (Kr. e. 605), akkor is csak 441 év jön ki. Világos, hogy a szentíró számára a számok jelképesek, és nem ismerte – és nem is tartotta fontosnak – a reális időszámítást. A szentíró három egyenlőtlen szakaszra osztja a 490 évet: 49, 434 és 7 évre. Az utalások magyarázatában már eltérnek a szentírásmagyarázók. Abban azonban ismét egyetértenek, hogy a Dán 9,26–27 vers nem Krisztus halálára, hanem III. Oniás főpap meggyilkolására utal (Kr. e. 171). A 65. évhét Jeremiás első jövendölésétől kezdve a 449–455. évet jelenti vagyis Kr. e. 156–

¹⁰ Dr. P. Theodor Schwegler OSB, *Biblische Zeitrechnung*, (Biblische Beiträge Heft XIII.), Baden 1953, 36–37.

¹¹ Louis F. Hartman CSSR, Alexander A. Di Lella OFM, „Dániel jövendölése”, in R. E. Brown SS, J. A. Fitzmyer SJ, R. E. Murphy OCD szerk., *Az Ószövetség könyveinek magyarázata* (Jeromos Bibliakommentár I.), Budapest 2002, 641–642.

150. Erre az időre kell tenni Krisztus születését a MR szerint? Világos, hogy lehetetlen. Ezért a MR bejegyzését „Dániel jövődöleése szerint a 65. héten” úgy kell érteni, hogy a MR a 70 évhetet visszafelé számítja Jézus halálától és feltámadásától, amelyet a hagyomány Kr. u. 33-ra tesz. 33 év majdnem öt évhetet tesz ki. Így visszafelé számítva a 65. évhet Kr. e. 8–2 éveket foglalja magába, amely megközelíti Jézus születésének valószínű évét. Megállapíthatjuk, hogy az újMR jelen esetben már nem nyúlt hozzá a hagyományos bejegyzéshez, mert a Dániel-jövődöleés hetven évheteknek magyarázatában nincs ma sem egyetértés.

7. A rMR és az újMR egyaránt „a 194. Olimpiászban” adja meg Jézus születésének évét. Olimpia görög községben Zeusz tiszteletére négy évenként atlétikai versenyzőjétekokat tartottak. A szicíliai görög történész Timaios (Kr. e. 350–256) elsőként tette meg az olimpiai játékokat a görög időszámítás alapjának. Kiindulópontja Kr. e. 776. július 8., a nyári napforduló utáni telihold, a játékok hagyományos időpontja. Az éakezdet július 1. A hagyományos Krisztus születés Kr. u. 1. esztendeje első hat hónapja a 194. olimpiász 4. éve (Ol. 194,4), míg az utolsó hat hónapja a 195. olimpiász első éve (Ol. 195,1).¹² Mivel az „Olimpiai évei” időszámítás nem fordul elő a Bibliában, nem foglakozunk vele bővebben.

8. Krisztus mindkét MR szerint Róma alapítása után (ab Urbe condita) 752-ben született. Marcus Terentius Varro (Kr. e. 116–7) szerint Rómát Kr. e. 753. április 231-én alapították, míg Marcus Porcius Cato (Kr. e. 234–149) szerint Kr. e. 752. április 21-én. A történészek Varrot követték, de mindig megadták a konzulok éveit is. Az éakezdet január 1. volt, mert akkor lépett hivatalba egy évre a két konzul. A MR ezek szerint Catot követte, mert hagyományosan Kr. u. 1-re teszi Krisztus születését.¹³ Mivel „a Város alapításától” vezetett időszámítás nem szerepel a Bibliában, nem foglakozunk vele bővebben.

9. A két MR egyezik abban, hogy Krisztus az Octavianus *Augustus* császár 42. évében született. C. Iulius Caesar Octavianus Augustus császár (sz. Kr. e. 63 – ur. Kr. e. 27 – † Kr. u. 14.) szerepel a Szentírásban (Lk 2,1): elrendeli a népszámlálást. Jó alkalom, hogy tisztázzuk a keresztény időszámítás keletkezését.¹⁴ Megszoktuk a „keresztény érat”: az éveket 'Kr. e.' és 'Kr. u.' számítjuk. (Az ateisták 'i. e.' és 'i. u.' nevezték!) A szittya római apát, Dionysius Exiguus (Törpe Dénes, sz. Dobrudza 470 k., † Róma 550 után, a románoknál ortodox szent 2008. július 9. óta: *Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul, cel Smerit vâgy cel Mic*) el akarta kerülni az addig szokásos po-

¹² Jakubinyi György, *Éveid nem érnek véget* (Zsolt 102,28 = Zsid 1,12). *Rövid időszámítástán*, Kolozsvár ³2010, 72–73.

¹³ Jakubinyi György, *Éveid nem érnek véget* (Zsolt 102,28 = Zsid 1,12). *Rövid időszámítástán*, Kolozsvár ³2010, 74.

¹⁴ Jakubinyi György, *Éveid nem érnek véget* (Zsolt 102,28 = Zsid 1,12). *Rövid időszámítástán*, Kolozsvár ³2010, 76.

gány érákat, és ezért Urunk születésétől számította az éveket. Csak a 10. századtól lett általános a keresztény világban. Számítása a következő lehetett: Lk 3,1.23 alapján azonosította Tiberiusz császár 15. évét az Úr Jézus 30. életével. Augustus császár uralkodását 43 évben számította Alexandriai Szent Kelemen adatai alapján (*Sztrómatisz* 1.21,145). Eszerint a Tiberius 15. évében 30 éves Jézus Augustus császár alatt is 15 esztendő volt. A művelet: $43 - 15 = 28$ vagyis Augustus 28. évében született. Ha Augustus uralkodását az Augustus cím (= fenséges) elnyerésétől számítjuk (Kr. e. 27 = a. U. c. 727), akkor Krisztus születési éve Kr. u. 1 = a. U. c. 754. Sajnos Dionysius tévedett. Nagy Heródes király ugyanis Kr. e. 4-ben = a. U. c. 750-ben halt meg. Jézus tehát nem születhetett Kr. e. 4 után. Sőt Heródes halála előtt még kivégeztette az Aprószenteket, két éven aluli fiúgyermekket Betlehemben (Mt 2,16). A keresztény éra tehát téves: Krisztus Kr. e. született! Javítani sem lehet, mert nem ismerjük Jézus pontos születési évét. Arnaldo Spila szerint a legvalószínűbb Kr. e. 6. november 18!¹⁵ A két MR természetesen Kr. u. 1-et tekint Krisztus születési évének, de adata „Augustus császár 42. éve” mindenképpen téves, mert Kr. e. 41-ben Augustus még csak 22 éves volt, és nem vett részt még a politikában. Az újMR tehát a jelen esetben sem nyúlt hozzá a hagyományos adathoz. A keresztény éra lényege nem a pontosság, hanem hitvallás: Krisztus áll a történelem középpontjában!

10. A rMR adatát „a világ hatodik korszakában” az újMR egyszerűen mellőzi, mert a keresztény történészek sem egységesek a világtörténelem korszakokra osztásában, és a Bibliában sem szerepel. Ezért itt sem foglalkozunk vele.¹⁶

11. A két MR utolsó adata ismét egyezik: „a fogantatás után kilenc hónappal”. Ez az adat az Isten adta természeti törvénynek felel meg és gyakran szerepel a Bibliában. Nem is kell vele külön foglalkozni. (Liturgikus naptárunk is ezt tükrözi: Gyümölcshódolat Boldogasszony, március 25. és kilenc hónap múlva Karácsony, december 25. Keresztelő Szent Jánosnál azért van egy nap eltérés – június 24. születésnapja 25. helyett! –, mert a római naptár szerint visszafelé számítva mind június 24. mind december 25. „ante diem VIII Kalendas Ianuarias”, illetve Iulias. Lk 1,36 szerint ugyanis hat hónap különbség van Keresztelő Szent János és Jézus születése között.)

Rövid tanulmányunk méltó befejezéseként megismétlem az újMR karácsonyi bejegyzésének végső szakaszát. Legyen ez ugyanakkor hálaadás és hitvallás Jézus születése mellett: „Octavianus Augustus császár uralkodásának 42. esztendejében, amikor béke honolt az egész földkerekségen, Jézus Krisztus, az örök Isten és az örök Atyának Fia, legkegyesebb eljövételével megszentelni akarván a világot, a Szentlélektől fogantatván, és a fogantatása után kilenc hónap elteltével, a júdeai Betlehemben Szűz Máriától megszületett és emberré lett: A mi Urunk Jézus Krisztus testi születése.”

¹⁵ A 7. jegyzetben idézett mű, 8.

¹⁶ A történelem hagyományos korszakokra osztását lásd az 1. oldalon.

Test és Lélek a korareformáció egzegézisében: Feltámadás vagy a lélek halhatatlansága?

Több mint egy évtizede, amikor a licentiátusi szakdolgozatomat készítettem, melyben a Filippi levél 1,18–26 részét a szent páli eszkatológia tükrében vizsgáltam, átfogó tanulmányt készítettem a biblikus antropológia monista-dualista vitájának huszadik századi irodalmáról, különös tekintettel Szent Pál, valamint az első századi pogány, zsidó és keresztény kortársainak felfogására.¹ Szakdolgozatomban megállapítottam, hogy a halhatatlan lélek létezéséről, valamint a testi halál és a világvégi parúziában esedékes test szerinti feltámadás között megvalósuló köztes állapotnak a hitéről szóló vita az elmúlt század egzegézisének egyik legvitatottabb kérdése volt. Minthogy nem találtam az ellenkezőjére való utalást, arra a következtetésre jutottam, hogy egy alapvetőleg monista bibliai emberkép (amelyben a test és a lélek az embernek két egymástól el nem választható aspektusa és nem pedig összetevője, és amelyben tehát nincs helye egy olyan ún. köztes állapotnak, amelyben az *áníma separata* a testi halál bekövetkezte és a feltámadás között leledzik), csupán a *Religionsgeschichtliche Schule*-hoz tartozó szerzők műveiben, illetve azt követően jelenik meg először a szakirodalomban. Más szóval, az a gondolat, hogy egy állítólagos monista zsidó emberképből, csak a dualista görög filozófia hatására fejlődik lassan ki az a dualista emberkép, amelyet a középkori skolasztikusok azután összefüggő rendszerre dolgoznak ki, és amelyet a IV. Lateráni Zsinat 1215-ben hivatalosan is megerősít, a modern egzegézis szülötte.

Nagy volt tehát a meglepetésem, amikor a tizenhatodik századi bibliafordításokat és a korabeli egzegézist tanulmányozva ugyanezt a gondolatot találtam a híres angol reformátor és bibliafordító, William Tyndale írásaiban.² Sőt, amikor a kérdést

¹ Ennek magyar nyelvű rövid összefoglalását ld.: Juhász Gergely, „Szeretnék elköltözni, és Krisztussal lenni, mert ez mindennél jobb lenne (Fil 1,23)”, in Benyik György (szerk.), *Szent Pál és a pogány irodalom*, JATEPress, Szeged 2010, 115–139.

² William Tyndale-ről mind a mai napig a legjobb életrajz James F. Mozley-nak az 1937-ben megjelent *William Tyndale* c. műve, amely 1971-ben változatlan formában újra megjelent (SPCK & Macmillan, London & New York). Az azóta megjelent életrajzok (pl. David Daniell, *William Tyndale. A Biography*, Yale University Press, New Haven & London 1994 és Brian Moynahan, *God's Bestseller. William Tyndale, Thomas More, and the Writing of the English Bible* — A

jobban megvizsgáltam, meg kellett állapítanom, hogy a lélek halhatatlanságának problémája a Reformáció korában szintén az élesen vitatott témák közé tartozott.

Valójában a halhatatlan lélek létezésébe vetett hit megkérdőjelezése már Luther megjelenése előtt is felmerült, bár ekkor még a filozófusok körében. A Reformáció hajnalán ugyanis Marsilio Ficinonak, az olasz reneszánsz legbefolyásosabb és legkiemelkedőbb filozófusának az írásai hatására merült fel a kérdés. Ficino a *De animarum Immortalitate* című, 1482-ben Firenzében megjelent művében a lélek halhatatlanságát keresztény köntösbe öltöztetett, valójában neo-platonista érvekkel próbálta alátámasztani.³ S bár Ficino azt vallotta, hogy a halál a bebörtönzött lélek szabadulását hozza el, a reneszánsz filozófus szintén hitt a test szerinti feltámadásban, melyet az Egyház tekintélye alapján fogadott el. De neo-platonista emberképét harminc évvel később Pietro Pomponazzi nyíltan megkérdőjelezte.⁴ A *Tractatus de immortalitate animæ* című, 1516-ban Bolognában megjelenő munkájában Pomponazzi tagadta Ficino érveit, és elvetette azt a gondolatot, hogy a lélek halhatatlanságát racionális érvekkel lehetne bizonyítani. Következésképpen Pomponazzit eretneknek nyilvánították, és a könyvét nyilvánosan elégették. Pomponazzi a következő évben álláspontját még részletesebben fejtette ki az *Apologia Petri Pomponatii* (1517) c. pamfletben, majd két évvel később a *Defensorium adversus Augustinum Niphum* (1519)

Story of Martyrdom and Betrayal, St. Martin's Press, New York 2002) erősen katolikus-ellenes éllel íródtak, és a történelmi tényeket több helyen is meghamisítják. Daniell könyvének vannak használható részei (főleg Tyndale fordításának nyelvi szempontjából való elemzése), a népszerű újságírónak, Moynahannak az életrajza azonban kifejezetten a bulvárirodalom kategóriájába tartozik.

³ Marsilio Ficinóról bővebben ld.: Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Octagon Books, New York 1968; Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*; Michael J. B. Allen, Valery Rees & Martin Davies (szerk.), *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*, (BSIH 108), Brill, Leiden 2002. Ficino teológiájáról, különösképpen pedig az eszkatológiájáról ld.: Jörg Lauster, „Marsilio Ficino as a Christian Thinker”, in Allen, *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 45–69 és 64–67; Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, (Ideas of Human Nature Series), Chicago University Press, Chicago (IL) 1970, 468–475; Michael J. B. Allen, *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, in RQ 37 (1984), 555–584.

⁴ Pietro Pomponazzi (Pomponatius, alias Peretto, 1462–1525)-ről ld.: A. H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge University Press, Cambridge 1910, [facsimile reprint Olms, Hildesheim 1962]; E. Gilson, *Autour de Pomponazzi: problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 36 (1969), 163–279; E. Kessler, „The Intellective Soul”, in C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler & J. Kraye (szerk.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 485–534. E. Kessler, „Pietro Pomponazzi. Zur Einheit seines philosophischen Lebenswerk”, in T. Albertini (szerk.), *Verum et factum. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag von Stephan Otto*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1993, 397–420.

c. írásában. Pomponazzi azt vallotta, hogy a halhatatlan *intellectus* agens egy és ugyanaz minden emberben, és ő ezt Istennel azonosította. Másfelelő viszont az emberi gondolkodásért felelős lélek az ő felfogása szerint azonos az érzésekért felelős emberi fakultással, és következményképpen halandó, hiszen a halál után az ember már nem képes érzékszerveit használni. A halál megfosztja tehát az emberi lelket attól a testtől, amelytől létezésében függ. Ennek megfelelően nem képes további cselekvésre, és el kell pusztulnia a testtel együtt. Pomponazzi szintén tagadta a csodák létezésének lehetőségét, valamint az ima és az ereklyék hatásosságát.⁵ Azt állította, hogy ezek mindössze emberi kitalálmányok, amelyek célja az erkölcsi rend betartatása. A „kettős igazság” elvére alapozva azonban úgy vélte, hogy állításai csupán a filozófia területén igazak, de hamisak a teológia világában. Az Ötödik Lateráni Zsinat (1512–1517) elítélte Pomponazzi tanait, és megerősítette a lélek halhatatlanságát mint a Katolikus Egyház hivatalos tanítását.⁶ Mindez azonban csak a teológusok és filozófusok szűk körét érintette, és az intellektuális szellemi gyakorlatnak nem volt gyakorlati vonatkozása az Egyház életében.

Luther Márton megjelenésével a kérdés azonban nagyobb jelentőséget nyert. Luther kezdetben csupán a búcsúcédulák körüli egyházi gyakorlatot kritizálta, és sem a Tisztítótűz tanítását, sem pedig a lélek halhatatlanságát nem kérdőjelezte meg.⁷ Bibliafordításának és ezzel práhuzaamosan kiadott bibliamagyarázatainak elő

⁵ Martin Pine, „Pomponazzi and the Problem of »Double Truth«” in *The Journal of the History of Ideas* 29 (1968), 163–176.

⁶ A zsinat VIII. ülése folyamán (1513) a zsinati atyák határozatban ítélték el azokat, akik a lélek halandóságát vallották: *Damnamus et reprobamus omnes assertentes animam intellectivam mortalem esse*. Cf. P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, CA 1964, 47. Az Ötödik Lateráni Zsinat történetéhez ld.: C. Stange, *Luther und das fünfte Laterankonzil*, Bertelsmann, Gütersloh 1928; N. H. Minnich, *The Fifth Lateran council (1512–17). Studies on Its Membership, Diplomacy and Proposals for Reform*, (Variorum Collected Studies Series, 392), Aldershot, Variorum 1993.

⁷ Luthernek a túlvilági hittel kapcsolatos felfogásához ld.: John Horsch, „Martin Luther’s Attitude toward the Principle of Liberty of Conscience”, in *The American Journal of Theology* 11 (1907), 307–315; Paul Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh, Bertelsmann 1956, 146–147; Julius Köstlin, *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihren inneren Zusammenhänge dargestellt*, Darmstadt, Buchgesellschaft² 1968, 207–209 és 373–376; Ole Modalsi, „Luther über die Letzten Dinge”, in Helmar Junghans (szerk.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Göttingen, Evangelischer 1983, 331–345; Mark U. Edwards, Jr., *Luther’s Last Battles. Politics and Polemics, 1531–1546*, Ithaca, Cornell UP 1983; Mark U. Edwards, Jr., „Luther’s Last Battles”, in *CTQ* 48 (1984), 125–140; Craig Koslofsky, „Separating the Living from the Dead. Wessel Gansfort and the Death of Purgatory”, in *Essays in Medieval Studies* 10 (1993), 129–138; Craig, Koslofsky, „The Reformation of the Dead. Death and Ritual” in *Early Modern Germany*, London: Macmillan & New York: St. Martin’s Press (Palgrave) 2000; Fabiny Tibor, „Luther szentségkritikája és szentségtana”, in *Mérleg* 38 (2002), 85–99; Philip D. W. Krey, „Luther and the Apocalypse: Between Christ and History”, in Carl

rehaladtával azonban egyre inkább arra a meggyőződésre jutott, hogy a Tisztítótűznek és a szentek közbenjárásának gondolata a keresztény tanítás kései fejlődése folyamán jelent csak meg, és hogy mindenféle bibliai megalapozást nélkülöz. A német reformátor a halottak sorsáról szóló hivatalos tanítást is kritikával illette. Egy 1522. január 13-án Wittenbergből írt levelében, amelyet tudós barátjához, Nicholas von Amsdorf (1483–1565) kanonokhoz intézett, Luther első alkalommal tárgyalja a lélekalvás gondolatát.⁸ Itt azt írja, hogy kész elfogadni azt a gondolatot, hogy az igazak lelke az Utolsó Ítélet napjáig egy ismeretlen helyen alszik.⁹ Legalábbis erre utal 2 Sám 7,12 (amely Vulgata olvasatában így hangzik: *dormiunt cum patribus suis*), állította Luther. De ha Szent Pál (2 Kor 12,2) elragadtatását, vagy Mózes (Deut 35,5–6) és Illés (2 Kir 2,11) mennybemenetelét nézzük, akkor nem biztos, hogy minden lélek ilyen alvó állapotban leledzik. Az utóbbi két ószövetségi alak megjelenése a Tábor hegyi színeváltozáskor ugyanis (Mt 17,3), akárcsak a szegény Lázár és a gazdag emberről szóló jézusi példabeszéd Szent Lukács evangéliumában (16,19–31) szemmel láthatólag ellentmond a lelkek ilyen való halál utáni alvásának. Ezért Luther azt vallotta, hogy nem lehet tudni, hogy Isten mit tesz a lélekkel, miután az elválk a testtől.¹⁰ Ugyanígy kérdéses, hogy vajon a kárhozottak rögtön haláluk pillanatában megkezdik-e már a büntetésüket, vagy csak a világ végén, de elképzelhető, hogy ők is érzéketlen álomba merülve alszanak Jézus Második Eljövetelének bekövetkeztéig.¹¹ Mindenesetre a Tisztítótűz hagyományos értelmében vett tagadása (amely logikus következménye a lélekalvásnak) nem számíthat eretnek gondolatnak, állította Luther.¹² A Tisztítótűz ugyanis nem hely, hanem a büntetés által való tisztulás állapota, írta levelében.¹³

A szegény Lázárról és a gazdag emberről szóló 1522-es és 1523-as prédikációiban Luther azt hangsúlyozta, hogy Ábrahám keble nem a testi valóságra vonatkozik (hiszen Ábrahám teste Kánaánban eltemetve nyugszik, és a lelkének nincsen keble), hanem Isten áldására vonatkozik, amely a Gen 22,18 szerint Ábrahámon keresztül

E. Braaten & Robert W. Jenson (szerk.), *The Last Things. Biblical and Theological Perspectives on Eschatology*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2002, 135–145; Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The 'Lutheran' Paul and His Critics*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2003; Theo M. M. A. C. Bell, „Man is a Microcosmos: Adam and Eve in Luther's Lectures on Genesis (1535–1545)”, in *CTQ* 69 (2005), 159–184.

⁸ M. Luther. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, B. II (1520–1522), Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger 1931 [a továbbiakban: WA BW II], 422–424.

⁹ „Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, iustorum animas dormire ac usque ad iudicii diem nescire, ubi sint” (WA BW II, 422).

¹⁰ „Quis enim novit, quomodo Deus agat cum animabus separatis?” (WA BW II, 422).

¹¹ „Veresimile autem, exceptis paucis omnes dormire insensibiles” (WA BW II, 422).

¹² „Non enim, si neges purgatorium, haereticus es” (WA BW II, 422).

¹³ WA BW II, 422–23.

fog megvalósulni: „Utódaid által nyer áldást a föld minden népe.”¹⁴ Ezért azok, akik Krisztus eljövetele előtt igaz hitben hunytak el, Ábrahám kebelére kerültek, ami azt jelenti, hogy Isten megőrzi őket az Ítélet napjáig, mint ahogyan az ember keblében megőrzi becses kincsét. Ez alól csupán azok számítnak kivételnek, akik már Krisztus halálakor feltámadtak (Mt 27,52)¹⁵. Egy későbbi beszédében azonban Luther már azt vallotta, hogy mindenki Ábrahám kebelére kerül, amit az Evangélium metaforájaként kell érteni.¹⁶ Azonban ha Ábrahám keble Isten ígéreterére vonatkozik, amelyben az üdvözülendők pihennek, tartatnak és megőriztetnek a világ végéig, akkor a pokol, ahol a példabeszéd gazdag embere leledzik, Isten Igéjének a hiányára kell, hogy vonatkozzék, amittől a hitetlenek a világ végezetéig meg lesznek fosztva.¹⁷ Mármint felvetődik a kérdés, írta Luther, hogy a példabeszéd gazdag emberének vajon a világ végezetéig kell-e már szenvednie. Ez fogas kérdés, állította a német reformer, amelyre nem könnyű megfelelni. De a túlvilágon nem létezik idő, állította Luther, ezért minden úgy tűnik, mintha egy szempillantás alatt történne (cf. 2Pét 3,8).¹⁸ Ennek következtében a gazdag embernek olybá tűnhetett, mintha minden egy szempillantás alatt lezajlott volna, és amikor felnyitotta a szemét, már a világvégen találta magát.¹⁹ Luther szerint tehát nem lehet megmondani, hogy vajon a gazdag ember jelenleg is a pokol kínjaitól szenved-e, vagy sem, mint ahogy azt sem lehet

¹⁴ M. Luther. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. B. X/3 (Predigten 1522), Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger 1905 [a továbbiakban: WA X/3], 191. M. Luther. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, B. XII (Reihenpredigt über 1. Petrus 1522; Predigten 1522/23; Schriften 1523), Weimar, Hermann Böhlhaus 1891 [a továbbiakban: WA XII], 595–596.

¹⁵ „Also sind alle Vetter für Christus gepurt ynn den schoß Abrahe gefaren, das ist sie sind am sterben mit festem glawben an dißem spruch Gottis blieben und ynn das selbige wort entschlaffen, gefasset und bewartet als ynn eynem schoß, und schlaffen auch noch drynnen biß an den iungsten tag, außgenommen die ßo mit Christo sind schon aufferstand, wie Mattheus schryebt am 26. [sic] Capitel [vere 27,52]” (WA X/3, 191).

¹⁶ „Derhalben dise schoß ist das Ewangelium, die verhaissung die dem Abraham geschehen ist, da müssen wir alle hynein, wenn ich unnd ein yegklicher Christ sterben muß, so muß er die augen zuthun und allain an gottes wort hangen und got vertrauen, das er unns auff nemen werdt” (WA XII, 596).

¹⁷ „Denn gleych wie Abrahams schoß Gottis wort ist, darynnen die die glawbigen rugen, schlaffen, und bewaret werden biß an den iungsten tag, Also muß yhe widderumb die helle syen, da Gottis wort nicht ist, darynnen die unglewbigen durch den unglawben verstossen sind biß an iungsten tag: Das kan nicht anders den eyenn leer, unglewbig, sundig, böße gewissen seyn” (WA X/3, 192).

¹⁸ „Denn hie muß man die zeyt auß dem synn thun unnd wissen, das ynn yhener welt nicht zeyt noch stund sind, ßondern alles eyn ewiger augenblick, wie Sanct Petrus am zweyten Pet: am zweyten sagt” (WA X/3, 194).

¹⁹ Luther eszkatológiájáról és a halál utáni lét időn-kívülségéről ld: R. B. Barnes, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism and the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford, CA, Stanford University Press 1988, 36–37.

tudni, hogy vajon a világ végéig hátralevő időben még kell-e szenvednie.²⁰ Egy későbbi prédikációjában Luther megismételte a túlvilági lét időnkívüliségét, azt állítva, hogy a feltámadáskor Ádám és az ősatyák úgy fogják magukat érezni, mintha egy fél órával azelőtt még életben lettek volna.²¹

1525-re Luther már nyíltan vallotta a lélekalvás gondolatát. A János 8,51-et („Bizony, bizony, mondom nektek: aki megtartja tanításomat, az nem ízleli meg a halált örökre”) magyarázva egy böjti postillájában Luther különbséget tett a meghalás (*sterben*), illetve a halál meglátása vagy megízlelése (*den tod sehen oder schmecken*) között.²² A hívők, annak ellenére, hogy nekik is meg kell halniuk, nem fogják meglátni vagy megízlelni a halált, állította Luther, mert ők Krisztus ígéjéhez tartoznak. A hitetlenek azonban megízlelik a halált, azaz a halál keservét, hatalmát és uralmát, amely az örök halált és a poklot jelenti, mert ők nem tartották meg Krisztus szavát.²³ Luther számára az ember végső sorsa, azaz a halál és a pokol egyfelől, illetve feltámadás és a menny másfelől, csupán a végpontjai annak a folyamatnak, amelyet már a földi életben elkezd minden ember. A keresztyén ember már földi élete során megmenekül a haláltól és a pokoltól, így ha meg is hal, élni fog, állította Luther (Jn 11,25), hiszen nem fog emlékezni a feltámadáskor az időn kívüli alvására.²⁴ Az Írás a halálra az „álom” kifejezést használja, és amint az alvó ember a felébredésekor nincs azzal tisztában, hogy álma közben mi minden történt, ugyanúgy az igaz ember is a világvégen bekövetkező feltámadáskor úgy fog életre kelni, hogy nem is veszi észre, hogy átesett a halálon.²⁵ Egy évvel később (1526), a német reformátor azt írta, hogy a Préd 9,5 („Az élők ugyanis tudják, hogy meg fognak halni, de a holtak nem tudnak semmit, és jutalmuk sincs már; hisz még nevük is feledésbe merül, amelyet szereztek maguknak”) a Szentírás egyik legmegdöbbentőbb ígéje, amely azt mutatja, hogy holtak alszanak, és semmit sem tudnak az evilág dolgairól.²⁶ Ez pedig

²⁰ WA X/3, 194.

²¹ „Und wenn man auffersteen wirt, so wurde es Adam und den alten vetern werden, gleich als weren sie vor einer halben stundt noch im leben gewest. Dört is kain zeyt” (WA XII, 596).

²² M. Luther. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. B. XVII/2 (Fastenpostille 1525; Roths Festpostille 1527), Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger 1927 [a továbbiakban: WA XVII/2], 234.

²³ „Also das man den tod schmecken wol mag heyssen die kraft und macht odder bitterheyt des tods, ia es ist der ewige tod unde die helle” (WA XVII/2, 234–235).

²⁴ WA XVII/2, 235.

²⁵ „Drumb heyst auch der tod ynn der schrift eyn schlaff. Denn gleich wie der nicht weys, wie yhm geschicht, wer eynschlefft und kompt zu morgen unversehens, wenn er aufwacht. Also werden wyr plötzlich aufferstehen am Jüngsten tage, das wyr nicht wissen, wie wyr ynn den tod und durch den tod komen sind” (WA XVII/2, 235).

²⁶ WA XVII/2, 147.

teljesen ellentmond a szentek közbenjárásának, illetve a Tisztítótűz kitalálmányának, vallotta Luther.

Végezetül, 1534. április 6-án, húsvéthétfőn tartott prédikációjában Luther azon tűnődött, vajon mit idézhetett Jézus Mózesről az emmauszi tanítványoknak (Lukács 24,27) az Emberfia szenvedésére és feltámadására vonatkozólag.²⁷ Egy lehetséges válasz, a Máté 22,32-ben jegyzett ige, amelyet Krisztus még földi élete során a szadduceusokkal folytatott párbeszédében idéz a feltámadás bizonyságául.²⁸ Isten nem a nem-létezők Istene, tehát Ábrahám, Izsák, Jákob és a többi ószövetségi próféta Isten szemében kell, hogy éljenek, mert Isten azt mondta Mózesnek, hogy az Ő neve mindörökre „Ábrahám Istene, Izsák Istene, és Jákob Istene” (Exod 3,15).²⁹ De ez az élet Isten szemében, azaz a feltámadás, már a földön elkezdődik, állította Luther a 2Kor 4,12 alapján („bennünk tehát a halál működik, de tibennetek az élet”) a következő napi beszédében.³⁰ S bár Pál lelki értelemben beszél a feltámadásról, a test és a vér valóságosan fog föltámadni az Ítélet napján, hiszen ezt az ígéretet kapta valamennyi hívó, és ez a végső reménye valamennyiünknek (cf. Róm 8,11).³¹ Luther

²⁷ „Ego optarem, daß man mocht wissen, quales scripturas hab gefurt ex Mose et propheteis, quibus entzündet und geſterckt corda et uberzeuget, quod muß leiden, resuregere et in nomine eius praedicari remissio peccatorum, weil man doch ſo gar wenig in Moſe findet, als leßst sich ansehen, quod tale nihil in Mose sthet” (M. Luther. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, B. XXXVII (Predigten 1533–1534), Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger 1910 [a továbbiakban: WA XXXVII], 363).

²⁸ „Accepit daß gemeinste wort, quod Iudaei habebant: ‘Ego deus Abraham.’ Ista optime noverrunt, fuit communissimus textus” (WA XXXVII, 365).

²⁹ „Quid schleußt Christus draus? Sadducei non de spiritu, angelis. Ibi Christus facit Mosen sehen und reden, qui cecus &c. quid? deus est Abraham, Iacob, & daß sagt Moſes. Num putatis deum, qui sit mortuus? si est deus, oportet vivere, qualis &c. Si est deus, Abraham oportet vivat, et tamen mortuus. Sic Isaac, Jacob muß leben, et tamen omnes mortui et sepulti. Si deus et omnium prophetarum, oportet sint vivi, quia deus non est rei, quae non est. Qualis est deus, oportet sit deus huius, quod est. Ideo Abraham, qui est in terris, oportet sit. Coram oculis sunt mortui, Sed in oculis dei vivi. Ideo dicit: ‘Hoc nomen meum in ewigkeit’” (WA XXXVII, 365).

³⁰ „Dicit ergo Paulus: sic est resurrectio gethan, tam efficax ſols sein, quod in vobis operetur, daß ir auch auferstehet, etiam hic in terris, et hic mori, ut dicit: ‘mortui,’ ‘et vita vestra’ &c. Istis nu recht, quod mortui et resurrexistis, ſo sehen drauff, wie ir lebt, thut, redt, tum in vobis invenientis, an vera et efficax in vobis, ut non sit resurrectio mit worten, sed vivens, quam sentitis in vobis et beweiset. Qui nondum cum Christo auferstanden, den ist Christus noch nicht auferstanden, quanquam pro sua persone, tamen mihi et tibi nisi et ipse moriar et resurgam” (WA XXXVII, 368).

³¹ „Ideo docet Paulus, ut quisque Christianus, si verus est Christianus, ſol tod sein und leben, gestorben et cum Christo, sepultus et auferstanden et in gloria leven vel non, Daß ist beschloßen, da ligt die prob, ob wir cum Christo auferstanden, an eius resurrectio efficax, obß wort vel opera &c. Quomodo resurgemus vel quod mortui, et tamen vivimus? Oportet hic esse, vel sumus Christiani. Ista verba pseudapostoli intellexerunt ſo gar, quod negarent corporis resurrectionem: qui credit in Christum, ille resurgit, et sic impletur in quodlibet Christiano &c. Haben eben ex eius verbis gefochten contra resurrectionem mortuorum novissimo die. Nos intelligere debemus, ut Paulus

szintén figyelmeztette híveit, hogy a Krisztussal való lelki értelemben (*geistlich*) vett meghalás, eltemetetés és feltámadás nem jelentheti a test és a fizikai valóság megvevését.³² A fentiek alapján nyilvánvaló, hogy Jézusnak a szadduceusokhoz intézet szavainak a Luther szerinti spirituális magyarázata jelentősen eltér a keresztény teológia hagyományos érvelésétől, amely erre a jézusi kijelentésre alapozva bizonyította a lélek halhatatlanságának fogalmát. Mennél tovább boncolgatta Luther a halál utáni lét kérdéseit, annál inkább arra a következtetésre jutott, hogy a lélek a másvilágon alvó és érzéketlen állapotban leledzik a világ végéig. Ennek megfelelően azt is javasolta, hogy a temetőket a városok forgalmas, nyüzsgő központjától távol, a lelkek nyugodt alvását biztosító csendes, nyugalmas helyre telepítsék.³³ Luther számára nem a lélek halhatatlansága, hanem kizárólag a halottak feltámasztása az igazi és jellegzetesen isteni tett, amelyben mindenkinek része lesz a világ végén.³⁴

Luther tanításának terjedésével egyidejűleg nőtt Európa szerte az azokkal szemben érzett ellenállás is. Angliában, hogy csak néhányat említsünk, VIII. Henrik király, Fisher Szent János püspök, a cambridge-i egyetem kancellárja és Morus Szent

intellexit et seipsum statim exposuit. Loquitur de spirituali resurrectione, denn sol wir geistlich, Si cum carne et sanguine in extremo die sollen auferstehen, tum oportet hic geistlich auferstanden sein. Ro. 'Spiritus, qui Christum' &c. Et corpora sterblich erwecken umb des willen, quod intus vos excitavit und from und selig gemacht, Quando anima auferstanden, i.e. vivificata, tum in extremo die spiritus sanctus illud corpus, quod herberg resurgentis spiritus, auch mit &c. Denn geist ist hie auf erden lebendig und auferstanden i.e. anima est gerecht a sunden, Ideo die hute sol er nach ex terra, quia fuit hospes et wird des selbigen auffstenden geists, qui in terris hic in eo habitavit. Sic sol beide zusamen" (WA XXXVII, 368).

³² „Nam si Christiani, solt geistlich begraben sein cum Christo et contra. Nu was heist denn das? Ich sol gestorben sein und lebendig sein et per hoc beweisen, quod betracht, quod supra &c. Num non edendum, bibendum, num non agricolandum? Num ins grab stecken et nihil omnino facere et dicere, num nos mortui? Luff erden acker, wisen, kue, kelber, gelt, guldin, haus, hose, weib, kind, num ista omnia omittenda et nos abgestorben? Cur ergo dicis, quod non quaerendum, quod in terris, sed quod supra? Paulus postea se declarat, ut intelligatur, ne quis er meine, quid auff erden &c. Nam Christus est nobiscum etiam in terris Matth. 28. Et baptismus est in terris et Sacramentum, Euangelium, quod corporaliter praedicatur. Sind alle sua, X praecepta, in quibus, uet eum pro deo &c. Hoc vocat in terris, non creaturam, de hoc non loquitur hic. Non de coelo et terra ut creata, Non de homine, ut habet animam, corpus, 5 sensus, wie er erbeit, Das ist als a deo creata et omnia bona, quae dicit &c. De his non loquitur. Sed is est terrenus homo, qui est sine deo, non agnoscit a deo dari, nihil habet, et non curat, sed rationem, synn, sine verbo, unerleucht" (WA XXXVII, 368).

³³ Ld. C. M. Koslofsky, *Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*. (Early Modern History: Society and Culture), New York, St. Martin's 2000, 48–49.

³⁴ M. Luther. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, B. XXX/1 (Katechismuspredigten 1528; Großer und Kleiner Katechismus 1529), Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger 1910, 250; M. Luther. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, B. XXVI (Vorlesung über 1. Timotheus 1528; Schriften 1528), Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger 1909, 509. Cf. U. Asendorf, *Eschatologie bei Luther*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1967, 287; P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1962, 349.

Tamás, a király Lord Kancellárja ragadtak tollat a „Lutheri pestises szekta” terjedésének megakadályozására. Az utóbbi, Morus Tamás már korábban is bizonyosságát adta a halál utáni lét iránt mutatott érdeklődésének. *Utópia* című, 1516-ben Leuvenben Dirk Martens által nyomtatott művében Morus azt írja, hogy bár Utopus király országában a szabad vallásgyakorlat törvényben van biztosítva, az ország törvényhozása tesz egy figyelemre méltó kivételt. Mégpedig azt, hogy senki sem fájulhat a lélek halhatatlanságának tagadásáig azt állítva, hogy a lélek a testtel együtt megszűnik létezni a test halálakor. Az ilyen nézetek ugyanis aláássák a közerkölcsöt és a ezáltal magát a társadalmat is, mert törvénytől függetlenül propagálnak azáltal, hogy elveszik a halál utáni büntetés vagy jutalom lehetőségét. Ennek megfelelően Utópia lakói száműzték az ilyen tanokat vallókat, írta Morus.³⁵ A kérdés a mű megjelenésekor nyilvánvalóan csak filozófiai jelentőséggel bírt, és az angol humanista elítélő véleménye minden kétséget kizáróan Pietro Pomponazzi műveinek és a korabeli olasz reneszánsz filozófiai irodalomban a lélek természetes halandóságáról vagy halhatatlanságáról folytatott vitának a hatására született.³⁶

Luthernek a lélekalvásról szóló tanításával azonban a kérdés új megvilágításba került. 1528 Morus kiadta a *Párbeszéd az eretnekségekről* c. művét, amelyben egy fiktív beszélgetés zajlik a lutheri tanításokkal szimpatizáló Hírnök és a szerző között.³⁷ A

³⁵ „Itaque hanc totam rem in medio posuit, & quid credendum putaret liberum cuique reliquit. Nisi quod sancte ac seuerè uetuit, ne quis usque adeo ab humanae naturae dignitate degeneret, ut animas quoque interire cum corpore, aut mundum temere ferri, sublata prouidentia putet. atque ideo post hanc uitam supplicia uitijis decreta, uirtuti praemia constituta credunt. contra sentientem, ne in hominum quidem ducunt numero, ut qui sublimem animae suae naturam, ad pecuini corpusculi uilitatem deiecerit, tantum abest ut inter ciues ponant, quorum instituta, moresque (si per metum liceat) omnes, floccifactor sit. Cui enim dubium esse potest, quin in publicas patriae leges, aut arte clam eludere, aut ui nitatur infringere, dum suae priuatim cupiditati seruiat, cui nullus ultra leges metus, nihil ultra corpus spei superest amplius” (Thomas More, *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia*, [Leuven], Theodorice Martin, [1516]; kritikai kiadás: Thomas More, *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, vol. IV (Utopia), ed. by J. H. Hexter, New Haven, CT, Yale University Press 1965, 220–222). A lélek halhatatlansága mellett az Isteni Gondviselés hite is megkérdőjelezhetetlen volt Utópia lakói szemében. Fontos azonban felhívni a figyelmet arra, hogy Morus álláspontja nem feltétlenül esik egybe Utópia lakóinak a könyvben bemutatott véleményével (pl. a vallásszabadság kérdésében).

³⁶ A. H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge, Cambridge University Press 1910, [facsimile reprint Hildesheim, Olms 1962]; E. Gilson, „Autour de Pomponazzi: Problématique de l’immortalité de l’âme en Italie au début du XVI^e siècle”, in *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 36 (1969), 163–279; E. Kessler, „The Intellectual Soul”, in C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler & J. Kraye (szerk.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1991, 485–534.

³⁷ Thomas More, *A dialoge of syr Thomas More knyghte: one of the counsaill of oure souerayne lorde the kyng & chauncellour of hys duchy of Lancaster. Wherin be treatyd dyuers maters/ as of the veneration & worship of ymagys & relyques/ prayng to sayntys/ & goyng o[n] pylgrymage. Wyth*

II. könyv 8. fejezetében Morus a Hírnöknek a szentek közbenjárása ellen felvetett érveit válaszolja meg. Az ortodox tanítás védelmében a szerző bibliai érveket sorakoztat fel, hogy protestáns vitapartnerei módszertanához alkalmazkodják. A szentek, akiket a mennyei szeretet tölt el, igenis közbenjárhatnak az élőkért, állította Morus, mert még Jézus példabeszédében is azt látjuk, hogy a gazdag ember, annak ellenére, hogy a pokolban van, a családtagjaiért eseng, merő evilági szeretetből. (Lukács 16,19–31).³⁸ Ha tehát a szentek lelke életben van a halálon túl, akkor ők is kell, hogy imádkozzanak az élőkért. És azt, hogy ők valóban élnek, Krisztusnak a szaduceusokhoz intézett szavaiból tudjuk, hiszen ott Jézus Istent az élők és nem a halottak Istenének nevezi. (Mt 22,32 par).³⁹ A *Párbeszéd* utolsó könyvében Morus újra visszatér a kérdéshez (IV,2), amikor Luther tévedéseit sorolja fel. Luther tagadja a szentmise kegyelemközvetítő erejét, a szentek közbenjárását és a Tisztítótűz létezését, valamint a lelkek világ végezetéig történő alvását hirdeti, bírálta Morus a német reformert.⁴⁰ Továbbá, állította Morus, Luther szektája saját maga az oka mindannak a rosszindulatnak, aminek ki vannak téve. Kitűnő bizonyíték erre a predestináció tanítása, amely a lélekalvás gondolatával egybekapcsolva Morus szerint az erkölcstelenség melegágya.⁴¹ Luther követői a predestináció tanával minden rosszért Istent teszik meg felelősnek, állította az angol író, és ennek megfelelően nem törőd-

many othere thyngys touchyng the pestylent secte of Luther and Tyndale/ by the tone bygone in Saxony/ & by the tother laboryd to be brought in to Englonde, 1529. Kritikai kiadás: Thomas More, The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More, vols. VI/1–2, ed. Thomas M. C. Lawler, G. Marc'hadour and R. C. Marius, New Haven, CT, Yale University Press 1981 [a továbbiakban: CWTM VI/1 and VI/2].

³⁸ „yf y[e] the ryche man that lay in hell/ had yet not onely for fere of encrease of his owne punysshment/ by his brothers dampnacyon growyng of his euyl ensample in synne/ but also of carnall loue & fleshly fauour towards his kynne (whiche fleshly affeccyon beyng without grace of vertue may peraduenture stande with y[e] state of dampnacyon) had a cure & care of his fyue brethrene/ were it lykely that sayntes than beyng so full of blessed charyte in heuyn/ wyll nothyng care for theyr brethrene in Cryst/ whom they se here in this wretched world?” (CWTM VI/1, 212).

³⁹ „And as lytell doubte/ but that they be alyue/ if god be theyr god/ as he is in dede/ and he not the god of ded men but of lyuyng/ as our sauour sayth in y[e] gospell” (CWTM VI/1, 212).

⁴⁰ „For he techeth also y[t] the masse auayleth no man quyck nor dede/ but onely to y[e] preste hym selfe. [...] Item he techeth that there ys no purgatory. Item that all mennys soulys lye still & slepe tyll the daye of dome. Item that no man sholde pray to sayntes nor sette by any holy relyques nor pylgrymagys/ nor do any reuerence to any ymagys” (CWTM VI/1, 354–355).

⁴¹ „What harme shall they care to forbare/ that byleue Luther/ that god alone wythout theyre wyll worketh all the myschyf that they do them selfe? What shall he care how longe he lyue in synne/ that byleueth Luther/ that he shall after thys lyfe neyther fele well nor yll in body nor sowle tyll the daye of dome? Wyll not he trowe you saye as the Welshman sayde?” (CWTM VI/1, 373).

nek a kárhozattal, mert úgy vélik, hogy az ítélet nem fogja őket érinteni, legalábbis egy jó ideig.⁴² Nyilvánvalóan a mű megjelenésének korai dátuma (amikor még Luther nem dolgozta ki részletesen a lélekalvás tanát), és Luther német nyelvű írásainak első kézből származó ismeretének a hiánya a magyarázat arra, hogy miért kap az olvasó torzképet a lutheri tanításról, hiszen az angol szent mindig nagy súlyt fektetett ellenfelei álláspontjának pontos bemutatására.

Morus nemcsak Luthert, de William Tyndale-t, az angol bibliafordítót is bírálta annak 1526-ban kiadott, lutheránus Újszövetség-fordításáért. Tyndale, aki Luther tanítását a maga hitéhez valóban nagyon közelállónak érezte, önkéntes antwerpeni száműzetése során irodalmi vitába bocsátkozott neves honfitársával, és 1528-ban megjelentette a *Válasz Morus Tamás Párbeszédére* c. munkáját. Tyndale, aki meg volt győződve, hogy a szentek tisztelete a legmesszebb menőkig bibliátlan, és ezért eretnekség és bálványimádás, semmi fáradságot sem sajnált, hogy megcáfolja Morus Tamás érveit. Jézusnak a szadduceusokhoz intézett szavainak a Morus szerinti magyarázata nem helyes, állította Tyndale, és a kancellár „ellopja Krisztus érvét, amivel ő (ti. Jézus) a feltámadást bizonyította.”⁴³ Sőt, Tyndale szerint, Morus szavai érvénytelenítik Krisztus érvelését, hiszen Krisztus a szavaival a feltámadás valóságát akarta bizonyítani, és ezért azt bizonyítja, hogy Ábrahámnak fel kell támadnia.⁴⁴ De a Lord Kancellár olvasatában a szöveg pont a feltámadás szükségszerűségét cáfolja, mert Morus szerint az üdvözült lelkek már most a Mennyben vannak, magyarázta Tyndale.⁴⁵ De ha valóban így lenne, érvelt tovább a protestáns író, akkor Pálnak az 1 Kor 15-ben található bizonyítéka – ti. hogyha nincs feltámadás, akkor minden em-

⁴² „And yf they shall be dampned/ yet they say yt shall be long or they fele it. For Luther sayth that all soules shall slepe and fele neyther good nor bad after thy lyfe tyll domes day. And than they that shall be dampned/ shall be dampned for such euyll dedys/ as god onely forced and constreyned them vnto but as a ded instrument/ as a man heweth with an hachet” (CWTM VI/1, 377). Később, a *Tyndale válaszáának cáfolata* (*Confutation of Tyndale's Answer*) c. művében Morus újra megemlíti Tyndale-nek és Luthernek a lelkek alvására vetett hitét: Thomas More, *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, vol. VIII/1 (*The Confutation of Tyndale's Answer*), ed. L. A. Schuster, R. C. Marius and J. P. Lusardi, New Haven, CT, Yale University Press 1973, 288, 626, 796.

⁴³ „Stealeth away Christes argument where with he proueth the resurreccion.” Tyndale, *An answer vnto Sir Thomas Mores dialoge made by Uvillyam Tindale*, Antwerp, Symon Cock, July 1531, sig. I8^v (Critical edition: William Tyndale, *An Answer vnto Sir Thomas Mores Dialoge*, A. M. O'Donnell & J. Wicks szerk., *The Independent Works of William Tyndale* 3), Washington DC, Catholic University of America Press 2000 [a továbbiakban: IWWT 3], 117).

⁴⁴ Tyndale, *An answer vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. I8^v (IWWT 3, 117).

⁴⁵ Vö. Tyndale szarkasztikus megjegyzését: „I deny christes argument and saye with More/ that Abraham is yet aliue/ not because of the resurreccion/ but because his soule is in heuen” (Tyndale, *An answer vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. I8^v (IWWT 3, 117).

bernél szájalomra méltóbbak vagyunk – fabatkát sem ér.⁴⁶ Itt a földön „nincs igazi öröm, csak szomorúság, törődés, és elnyomatás,” magyarázta Tyndale Pál szavait, és ezért, amennyiben nem támadunk fel, minden szenvedés hiábavaló.⁴⁷ Amennyiben Morusnak igaza lenne, vallotta Tyndale, akkor Pál érvelése értelmetlen lenne, hiszen akkor hiába nem lenne test szerinti feltámadás, nem lennénk mindenkinél szájalomra méltóbbak, hiszen a lelkünk azért a mennyei örömben részesülhetne a halálunk után.⁴⁸ De mindenesetre furcsa, írta Tyndale, hogy Pál nem említi ezt a thesszalonikai híveket vigasztaló és bátorító soraiban, ahol is a halottak halál utáni sorsát tárgyalja.⁴⁹ Tyndale felfogásában ugyanis a lélek halhatatlansága, pontosabban a léleknek a halál utáni azonnali üdvözülése a test szerinti feltámadást fölöslegessé teszi.⁵⁰ Számára szemmel láthatólag a két lehetőség, azaz a test szerinti feltámadás és a léleknek a halál utáni azonnali mennybemenetele kölcsönösen kizárják egymást.

Tyndale művének utolsó részében visszatért a lélekalvás témájára. Amint láttuk, Morus bírálta azt a lutheránus tanítását, amely szerint a lelkek a világ végezetéig alszanak.⁵¹ Tyndale nem tagadta Morus vádját. Helyette megismételte, hogy a Lord Kancellár azáltal, hogy az elhunytak lelkét a mennybe, a pokolba és a tisztítótűzbe helyezi, érvényteleníti Krisztusnak és Pálnak a feltámadás bizonyításáról szóló érvelését.⁵² Tyndale azon a véleményen volt, hogy Isten szuverén titka az, hogy mi történik a lélekkel a földi halál után.⁵³ Az mindenesetre megjegyzendő, írta Tyndale,

⁴⁶ Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. I8^v (IWWT 3, 117).

⁴⁷ Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sigs. I8^v-K1^r (IWWT 3, 117).

⁴⁸ „Nay Paul/ thou art vnlearned: goo to master More and lerne a newe waye. We be not most miserable/ though we rise not agayne/ for oure soules goo to heuen assone as we be deed/ and are there in as greate ioye as christ that is rysen agayne” (Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. K1^r (IWWT 3, 117–118)).

⁴⁹ „And I maruell that Paul had not comforted the Thessalonians with that doctrine/ if had wist it/ that the soules of their deed had bee in ioye/ as he did with the resurreccion/ that their deed shuld rise agayne” (Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. K1^r (IWWT 3, 118)).

⁵⁰ „If the soules be in heuen in as greate glorie as the angels aftir youre doctrine/ shewe me what cause shulde be of the resurreccion” (Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. K1^r (IWWT 3, 118)).

⁵¹ Tyndale ezt is szó szerint idézi: Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. O8^v (IWWT 3, 181).

⁵² Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. O8^v (IWWT 3, 181).

⁵³ „Moses sayth in Deute./ the secret thynges perteyne vn to the lorde/ and the thynges that be opened pertayne vn to vs/ that we doo all that is written in the boke. Wherefore Sir if we loued the lawes of god and wold occupye our selues to fulfill them/ and wolde on the other syde be meke and lett god alone with his secretes and sofre him to be wiser then we/ we shuld make none article of the faith of this or that” (Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sigs. O8^v-P1^r (IWWT 3, 182)).

hogy a lélek halhatatlanságát csak a pogány filozófusok vallották, akik tagadták a test feltámadását, és hogy a halhatatlan lélek fogalma idegen volt a zsidó gondolkodásmód számára, s csak a hellenista filozófiák hatására jelent meg a keresztény teológiában. Ennek értelmében Tyndale szerint a Biblia halál utáni világról szóló képe, és különösen is Szent Pál gondolatvilága, modern szóhasználatlálva, „monista”, amely csak a teljes embernek, mint a test és lélek egységének a feltámadását teszi lehetővé. Tyndale úgy vélte, hogy a lélek halhatatlanságáról szóló pogány hitet csak a pápa (*sic!*) keverte össze a keresztény tanítással azért, hogy saját magát és az egyházat gazdagítsa a búcsúcédulák, a szentmiseáldozatok és egyéb bibliátlan katolikus gyakorlatok által.⁵⁴ De „az igaz hit a feltámadást vallja, amelynek eljövételére minden órában késznek kell állnunk.”⁵⁵ Tyndale érvelése semmi kétséget sem hagy afelől, hogy szemében a föltámadás és a lélek halhatatlansága egymást kölcsönösen kizáró alternatívák, mert a lélek halál utáni fennmaradása (és a halál utáni egyéni ítélet hite) a test szerinti feltámadást fölöslegessé teszi. Amennyiben ugyanis a választottak már most a mennyben lennének, érvelt Tyndale, akkor már most részesei lennének a mennyei boldogságnak és az angyalokkal együtt élveznék Isten boldogító színelátását. Vajon mi többletet nyújtana ehhez az állapothoz képest a test feltámadása, miért kellene a testnek a lélekkel egyesülnie, kérdezte az angol reformátor.⁵⁶

Szent János apostol első leveléhez írt kommentárjában Tyndale megismételte a halál utáni életről szóló kétkedő álláspontját. Az 1 Jn 2,28-at kommentálva azt írta, hogy a Biblia tanítása szerint minden ember, függetlenül, hogy mikor élt, csak Krisztus második eljövetelkor nyeri el tettei jutalmát.⁵⁷ De az Írás nem említ semmit sem azzal kapcsolatban, hogy mi történik a lélekkel időközben, csupán annyit, hogy az

⁵⁴ „The hethen philosophoures denyenge that [i.e. the resurrection of the body]/ did put that the soules did euer liue. And the pope ioyneth the spirituall doctrine of christe and the fleshly doctrine of philosophers to gether/ thynges so contrary that they can not agre/ no moare then the spirite and the flesh do in a Christen man. And because the fleshly mynded pope consenteth vn to hethen doctrine/ ther fore he corrupteth the scripture to stablish it” (Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. O8^v (IWWT 3, 182)).

⁵⁵ „The true fayth putteth the resurreccion which we be warned to loke fore euery houre” Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. O8^v, (IWWT 3, 182).

⁵⁶ „And agayne/ if the soules be in heuen/ tell me whi they be not in as good case as the angelles be? And then what cause is there of the resurreccion?” (Tyndale, *An answere vnto Sir Thomas Mores dialoge*, sig. P1^r (IWWT 3, 182)).

⁵⁷ „A nother thinge is this/ al the scripture makyth mention of the resurrection and comyng agene of Christ: and that al men/ both they that go before/ and they that come after shal then receaue their rewardes to gether/ and we are commaundyed to loke euerye houre for that daye” (Tyndale, *The exposition of the fyrste Epistle of seynt Ihon with a Prologge before it: by W. T., [Antwerp, Merten de Keyser], September 1531, sig. E3^r*).

Urban és a hitükben nyugszanak.⁵⁸ Hogy „mit tesz velük Isten, az az Ő titka, amely a kincseskamrájába van bezárva,” állította Tyndale, és ezért a hívőnek „türelemmel kell lennie, és az Írás szavaiban kell bíznia, amely szerint azok, akik hitben távoztak el, pihennek. És nem szabad kutatnia ezt a titkot, akárcsak a feltámadás órájának a titkát, amelyet Isten saját maga számára tartott fenn.”⁵⁹ Ennek megfelelően, írta Tyndale, mindaz, aki „bármit is állít az elhunytak sora felől, csupán saját elméjének önhitt képzelgéseit terjeszti. Éppen ezért az ilyen tanítás nem lehet része a mi hitünknek.”⁶⁰

Hasonló álláspontra jutott Andreas Karlstadt és Gerhard Westerburg is.⁶¹ De a lélekalvás gondolatát számos radikális reformbeállítottságú egyén és heterogén csoport is vallotta, akiket kortársaik közös néven anabaptistáknak neveztek. Őket nem csak a katolikusok, de a protestáns hatóságok is üldözték, mert kortársaik szemében a közrendet, a társadalmi békét, az erkölcsi rendet és a hitélet stabilitását veszélyeztették. Az 1534–1535-ös münsteri kalandjuk végére már Európa szerte számos városból halálbüntetés terhe alatt száműzték őket.⁶²

Más protestáns szerzők, mint például Philip Melanchthon, Huldrych Zwingli, Martin Bucer, Heinrich Bullinger és Kálvin János írásban támadták az anabaptistákat, valamint a lélekalvás tanát vallókat. Az ő szemükben ugyanis a *psychosomnolencia* (lélekalvás) hirdetése egyet jelentett a *thnetopsychismus* vallásával, azaz azzal a nézettel, hogy a lélek megsemmisül a halálban. Akárcsak a katolikus Morus Tamás, ezek a délnémet és svájci reformátorok is meg voltak győződve arról, hogy a lélekalvásba vetett hit szükségszerűen erkölcstelenségbe kell, hogy torkoljon, mivel megszünteti a halál utáni jutalom vagy büntetés ígérését. Érveikben azt hangsúlyozták, hogy az anabaptisták nem ismerik a Biblia nyelvhasználatát, amelyben az „alvás” szó a halálra használt eufemisztikus kifejezés. A lélek nem semmisül meg a halálban, hanem a testet elhagyva azonnal ítélet alá esik. Az *In catabaptistarum strophas elenchus* (1531) c. művében például Zwingli Aristotelést és Tertullianust követi,

⁵⁸ „And what is done with the soules frome theyr departinge their bodies vnto that daye/ doethe the scripture make no mention/ saue only that they rest in the lorde and in their faith” (Tyndale, *The exposition of the fyrste Epistle of seynt Ihon*, sig. E3^r).

⁵⁹ „What God doeth with them is a secret laide vp in the treasury of God [...]ought to be patient/ beinge certified of the scripture that they which die in the faith are at rest/ & ought no moare to serche that secret/ then to serche the houre of the resurrection whiche God hath putt only in his awne power.” Tyndale, *The exposition of the fyrste Epistle of seynt Ihon*, sig. E3^r.

⁶⁰ Tyndale, *The exposition of the fyrste Epistle of seynt Ihon*, sig. E3^r.

⁶¹ Ld. Juhász Gergely, *Translating Resurrection. An Early Sixteenth-Century Exegetical Debate in Antwerp between the Protestant Bible Translators William Tyndale and George Joye in Its Historical and Theological Context*, (Studies in the History of Christian Traditions), Leiden, Brill (előkészületben).

⁶² Bővebben lásd: Juhász Gergely, *Translating Resurrection*.

amikor azt írja, hogy a lélek, (amit a görögök *ἐντελέχεια*-nak neveztek) nem képes az alvásra (*dormire*) vagy a meghalásra (*intermori*), minthogy természeténél fogva spirituális, és ezért folyamatosan aktív (*natura incessans operatio aut motus*).⁶³ Éppúgy nem tud a lélek meghalni, mint ahogy a nap sem tud sötét lenni, írta Zwingli.⁶⁴ A tapasztalat azt mutatja, magyarázta a svájci teológus, hogy csupán a testünk szunynyad, mert amikor felébredünk, emlékszünk az álmunkra.⁶⁵ A lélek a testből kiszabadulván még kevésbé képes az alvásra, ezért csakis a test szenderül el a halálban, állította Zwingli, és marad alvó állapotban egészen az Ítélet napjáig.⁶⁶ Továbbá az anabaptisták nincsenek tisztában azzal, érvelt tovább Zwingli, hogy a zsidók a 'resurrectio' szót nem mindig a test szerinti feltámadásra használták, hanem a köztes állapot megjelölésére is, azaz a léleknek halál utáni folyamatos létezésére, a testből való kiszabadulása és a világ vége közötti állapotra, amely állapotban a lélek sem nem alszik, sem pedig nem halott.⁶⁷ Álláspontja alátámasztására Zwingli a Szentírásból idézett példákat. Józsué 7,12–13 kétszer is használja héber *קָם* igét, amelyet a Vulgata a *surgere* ige alakjaival ad vissza. Mindkét alkalommal a szó az ellenállás, fennmaradás, illetve a megmaradás értelmében szerepel, hangsúlyozta a svájci bibliamagyarázó.⁶⁸ Továbbá Jézusnak a szadduceusoknak adott válasza a Mt 22,31-ben azt bizonyítja Zwingli szerint, hogy Ábrahám, Izsák és Jákob vala-

⁶³ „Coelestis ergo spiritus, quem nos animam, Græci ἐντελέχειαν vocant, tam vivax, constans, robusta, tenax ac vigilans substantia est” (Zwingli, Huldrych, In catabaptistarum strophas Elenchus Huldreichi Zuinglij, Tiguri ex aedibus Christophori Froschouer 1527. Kritikai kiadás: Huldreich Zwingli, *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, B. VI/1 (Werke Juli 1527-Juli 1528), ed. E. Egli (Corpus reformatorum, 93), Theologischer Verlag 1982 [a továbbiakban: HZSW VI/1], 189).

⁶⁴ „Unde tam abest, ut dormire possit, quantum a luce aut sole abest, ut obscurum corpus sit. Quocunque solem abigas, splendet ac incendit, id quod *Phaëton* expertus est; sic anima, quocunque detrudas, animat, movet ac impellit, adeo ut corpore devincta dum ipsum, quæ eius est inertia, dormit, ipsa tamen non dormiat” (HZSW VI/1, 189).

⁶⁵ „Meminimus enim eorum, quæ in somno vidimus. Quanto magis corpore liberata dormire nequit, cum sit substantia ad perpetuam operationem, quæ defatigari non potest, concinnata” (HZSW VI/1, 189–190).

⁶⁶ „Dormit ergo corpus, anima nunquam; sed cum corpore liberatur, iam corpus noctem æternam dormit” (HZSW VI/1, 190).

⁶⁷ „Postremo ignorant catabaptistæ resurrectionem mortuorum *Hebræis* non semper accipi pro carnis ista suprema resurrectione, quam olim videbimus, sed interim pro hac, interim vero pro constantia aut perdurante anime, qua corpore soluta in vita constat ac durat non somno aut morte depressa, neque enim potest deprimi” (HZSW V VI/1, 190).

⁶⁸ „*Iehosue* 7. sic loquitur dominus: 'Non potuerunt filii Israël surgere coram hostibus suis', et paulo post: 'Non poteris surgere ante hostes tuos.' Hic utrobique ponitur 'surgere' pro: consistere ac perdurare; nam et Hieronymus 'stare' transtulit” (HZSW VI/1, 190). Az eredeti kéziratban Zwingli a héber *לָקַם* másalhangzós, illetve a *לָקַם* vokalizált alakot illeszti be a *surgere* ige mellé (ezeket a kritikai kiadás tévesen *לָקַם* és *לָקַם* formában hozza).

milyen formában ma is élnek, annak ellenére, hogy fizikai értelemben meghaltak. Krisztus válasza azt bizonyította, amit a szadduceusok tagadtak, azaz a 'resurrectio'-t, ami itt nem a test szerinti feltámadást, hanem a halál utáni életet jelenti.⁶⁹ A Zsid 11,35-ben is a *resurrectio* szó a halálban a testből kiszabadult lélek életére vonatkozik; a mártírok olyan erős hittel vallották, hogy a 'resurrectio', azaz az e világ utáni élet jobb élet lesz, hogy ennek a túlvilági életnek a reményében elutasították földi életük megmentésére történő kísértéseket.⁷⁰ Hasonlóképpen, Jézusnak a János 6,40-ben szereplő ígérete úgy értendő, vallotta Zwingli, hogy Jézus a halálon túl is megőrzi azokat, akik Őbenne bíznak.⁷¹

Az 1 Kor 15-ben Pálnak a test föltámadásáról szóló értekezése teljesen nyilvánvalóan a lélek halhatatlanságához kapcsolódik, sőt attól közvetlenül függ, írta Zwingli. Hiszen Pál a 'resurrectio'-ról általános értelemben beszél, és a fejezet elejétől egészen a 35. versig bezárólag a szó nyilvánvalóan nem, vagy nem kizárólagosan a test szerinti feltámadásra vonatkozik, hanem a léleknek a halál utáni feltámadására (is).⁷² Csak ettől a ponttól kezdve beszél Pál egyértelműen és kizárólag a test szerinti feltámadásról. Ennek bizonyítására Zwingli öt érvet sorakoztatott fel. (1) Elsőként a 21–22 versekre utalt, („Mivel egy ember idézte elő a halált, a halottak is egy ember révén nyerik el a 'resurrectio'-t. Amint ugyanis Ádám-ban mindenki meghal, úgy Krisztusban mindenki életre is kel”). Teljesen egyértelmű, érvelt a svájci hitújító, hogy itt a 'resurrectio' nem csupán a test szerinti feltámadásra vonatkozik,

⁶⁹ „Mat. 22. sic loquitur Christus: 'De resurrectione mortuorum non legistis quod dictum est a deo dicente vobis: «Ego sum deus Abraham et deus Isaac et deus Iacob»? Non est deus mortuorum, sed viventium.' Qua responsione nihil aliud docet quam vivos esse Abraham, Isaac et Iacob, etiamsi essent mortui, quos Saducei aut prorsus negabant resurgere, hoc est vivere, at saltem catabaptistarum more adserebant dormire. Non enim quadrat responsio Christi ad resurrectionem carnis, sed ad hoc, quod Abraham, Isaac et Iacob, etiamsi mortui essent, viverent” (HZSW VI/1, 190).

⁷⁰ „Hebr. 11. sic loquitur Paulus: 'Alii vero distenti aut crucifixi sunt nullam recipientes redemptionem, ut meliorem invenirent resurrectionem.' Ecce, ut hic 'resurrectio' pro vita anime, quam soluta corpore habitura est, accipitur. Ad hunc sensum: sic vitam istam, quę hanc sequitur, amplexi sunt, ut presentem nollent, etiam cum offeretur, recipere, tam constans enim erat fides, ut certi essent eam, quę sequeretur, meliorem esse” (HZSW VI/1, 190).

⁷¹ „Unde et Christi verbum, quod Io. 6. habetur: 'Ego resuscitabo eum in novissimo die' non debet in alium sensum detorqueri quam: ego, dum is moritur, qui me fedit, in vita servabo. Ut vel insinuet: nunquam intermorturos, qui se fidant, vel nunquam non iucundissime per victuros. Novissimus autem dies isthic non tam est ultimus ille omnium rerum presentis mundi quam postremus cuiusquam dum ex hoc mundo demigrat. Id quod Io. 5[24]. facile deprehenditur: 'In iudicium non venit, sed transiit a morte in vitam'” (HZSW VI/1, 190–191).

⁷² „In 1. Cor 15. de resurrectione loquens apostolus hanc, quę pro perduratiōe et consistētia in vita capitur, tanquam superiorem facit, de qua in genere loquitur, donec ad hunc locum veniat: „Quomodo resurgunt mortui aut quali corpore incedent?” Ibi tandem, quę aliquando ventura est, carnis resurrectionis disputationem ingreditur” (HZSW, 191).

hanem a közvetlen a halált követő életre is: Ádám miatt mindannyian meghalunk, de Krisztus által megőriztetünk az életben.⁷³ Ezért ígérte Krisztus azoknak, akik hisznek benne, hogy még ha meg is halnak, élni fognak (Jn 11,25).⁷⁴ (2) A második érv (Zwingli szemében) elítélendő halottakért való megkeresztelkedés szokásán alapul (1 Kor 15,29). Szerinte ugyanis ez a szokás föltételezi, és következőképpen bizonyítja a léleknek a halálon túli megmaradását.⁷⁵ (3) Zwingli harmadik argumentuma Pálnak a 30–31 versekben foglalt logikája. Ez ugyanis arra enged következtetni a svájci teológus szerint, hogy az örök élet azonnal a halált követi, különben Pál bolond lenne magát veszélynek kitenni nap mint nap, amennyiben vagy nem lenne élet vagy csupán alvás következne e földi élet után.⁷⁶ (4) A negyedik bizonyítékot a 32–33 versek szolgáltatták. Itt Pál elítélőleg idézi a korinthusiakat: „együnk, igyunk, mert holnap úgyis meghalunk”, azután hozzáteszi: „a gonosz beszéd megrontja a jó erkölcsöt.” De Zwingli számára teljesen világos, hogy éppen az anabaptisták lélekárván-tana és az ő istenkáromló tanításuk, hogy egykoron még a Sátán is üdvözülni fog, az, ami a társadalmi rendet rombolja, és a bűnözést bátorítja, mert az ilyen tanítások megszüntetik az evilági gonosz tettekért járó, halál utáni büntetéstől való félelmet.⁷⁷ (5) Zwingli utolsó érve a 34. versből származik. Itt Pál arra

⁷³ „Vides, ut istud: ‘Ex homine mors et ex homine resurrectione mortuorum; nam sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vitę restituuntur’ non solum ad carnis resurrectionem pertinet, sed ad istam vitam, quę hanc protinus sequitur. Per Adam enim moriuntur, sed per Christum in vita servamur” (HZSW VI/1, 191).

⁷⁴ HZSW VI/1, 191.

⁷⁵ HZSW VI/1, 191–192. A szokás a gyermekkeresztelés helyes volta melletti érvként is szolgál Zwingli olvasatában.

⁷⁶ „Tertio istud considera, quod iungit: ‘et nos cuius causa in horam periclitamur?’, ‘quotidie morior’ etc.; huc enim et istud pertinet. Vult enim Paulus, si aut nulla vita istam sequitur aut somnus plus quam Epimenideus, stultus essem quotidie discrimen omne subiens. Sed longe aliter habet res; hanc vitam ęterna e vestigio sequitur, nam alioqui huiusmodi periculis me haud temere exponerem” (HZSW VI/1, 192). Zwingli Knossosi Epimenides (Kr. e. VI. század) filozófus költőre hivatkozik. A legenda szerint ő egy barlangban 75 éves álomba merült, és amikor felébredt, próféta képességekkel bírt. Kretika (Κρητικά) c. versét az Új Szövetség kétszer is idézi (Tit 1,12 és ApCsel 17,28). Ld.: F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. 3B, Leiden, Brill 1999, 457 F 18–20; J. L. De Belder, *Epimenides’ ontwakens en andere gedichten*, Brussel, Manteau 1943; E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles & London, Cambridge University Press 1951, 141–146 (magyarul: E. R. Dodds: *A görögség és az irracionalitás*, Gond–Cura Alapítvány–Palatinus Kiadó, Budapest 2002); G. Herman, *Nikias, Epimenides, and the Question of Omissions in Thucydides*, in *Classical Quarterly* 39 (1989), 83–93.

⁷⁷ „Quarto, quod ait: ‘Edamus’ etc. et ‘corrumpunt mores sanctos commercia prava’ etiam huc pertinet. Nihil enim ęque mores corrumpit atque docere animos intermori, aut, ut nunc catapaptistę blasphemant, dormire usque ad postremum diem ac deinde adserunt et demonem et omnes salvari. Quę igitur poena perfidos ac sceleratos manet? Quę corruptio non tam large seuqueretur, si isti solummodo negarent carnem revicturam” (HZSW VI/1,192).

szólítja fel a korinthusi hívőket, hogy ébredjenek fel, és térjenek magukhoz bolondságukból: ἐκνήψατε δικαίως. Pál igen nagy találékonysággal használja itt a „felébredni” igét, írta Zwingli, mert az anabaptisták, akik tudatlanságuk álmától szenvednek, úgy vélik, hogy a lelkek alszanak a halál után, csakúgy, ahogyan a farkas is magából kiindulva úgy véli, hogy minden állat nyers hússal él.⁷⁸ És amikor ezek a magukat tudósnak képzelő alakok saját magukról azt gondolják, hogy ébren vannak, Pál helyénvalóan szólítja fel őket, hogy ébredjenek fel, mert míg ők úgy vélik, hogy ébren vannak és igazuk van, addig igazából az álmok álmait alusszák, és álomba merülve álmodoznak az alvásról.⁷⁹ Zwingli tehát arra a végkövetkeztetésre jut, hogy az apostol a fejezet elején a lélek halál utáni létéről ír, és csak a második felében használja Pál a ‘resurrectio’ szót a test feltámadására.⁸⁰

Bertholomäus Westheimer és Bruno Brunfels praktikus kiadványai és más hasonló művek, amelyek egy teológiailag kevésbé képzett célközönség számára íródtak, mint a görög és héber idézetekkel teli komplex teológiai iratok, nagyban hozzájárultak ezen érvelés széleskörű népszerűsítéséhez protestáns berkeken belül.⁸¹

⁷⁸ „Quinto ista quoque consideres: ἐκνήψατε δικαίως, hoc est: evigilate recte. Resipiunt enim hæc verba *Paulinam* acrimoniam. Cum enim isti somno ignorantie pressi putarent, quod lupus, qui omnia credit animalia crudis vesci, eo quod ipse vescitur, animas dormire ‘evigilate’ ait” (HZSW VI/1, 192).

⁷⁹ „Cum autem propter acumen sibi doctuli viderentur ac ideo minime dormire, recte ait: ‘evigilate’; putatis enim vos vigilare et rem acu tetigisse, cum somniculose de somne somnietis” (HZSW VI/1, 192). Zwingli nem kifejezetten hízelgő szavakkal jellemzi ellenfeleit. Az anabaptisták tanítása szerint ostoba, istentelen és abszurd, amely ráadásul minden komolyabb bibliai alapot nélkülöz, és amelyet ő Isten segítségével kíván megcáfolni: „Stulta igitur, impia et absurda, quæ docent, adsignatis paucis scripturæ locis (scd talibus, ut eis tota catabaptistarum caterva non possit resistere) convellemus σὺν τῷ θεῷ” (HZSW VI/1, 188). Cf. „Stultus stulta loquitur” (HZSW VI/1, 194). Továbbá úgy vélte, hogy az anabaptistákat nem annyira a (lélekalvás) álma gyötri, mint a gonoszság, és hogy azt tanítják, ami éppen az eszükbe ötlük: „Et videbis catabaptistas non tam somno quam nequicia depressos tradere, quicquid inciderit” (HZSW VI/1, 193).

⁸⁰ „Post hæc sequentia quoque expende, lector, et ubi videris in genere primum loqui apostolum de animæ post hanc vitam vita, ac deinde ad carnis resurrectionem descendere, huc redi” (HZSW VI/1, 191–192).

⁸¹ Bartholomäus Westheimer, *Collectanea Troporum Communium Bibliorum, non estimandis sudoribus recognita & locupletata, summa tum diligentia, tum iudicio, ex sacrorum Patrum scriptis, excerpta. Bartholomæo Vesthemero collectore*, Basileae, apud Thomam Volfium, M.D XXXIII. Mense Martio. Egy korábbi kiadás az alábbi címmel jelent meg: *Tropi insigniores Veteris atque Novi Testamenti, summa*, Basel 1527. Otto Brunfels, *Pandectarum Veteris et Noui Testamenti, Libri. XII. Othonis Brunfelsii*, Argentorati, apud Ioannem Schottum 1527. Későbbi utánnymások: pl. 1528-ban és 1529-ben (Strasbourg) 1530-ban (Strasbourg?) 1543-ban (Baseleae, Barptolemaeus Westhemerus) 1551-ben és 1557-ben (Baseleae, Nicolaus Brylingerus), valamint 1563-ban (Baseleae, Iacob Hertel). Német fordításban is megjelent a mű: *Pandect Büchlin Beylauffig aller Sprüch beyder Testament usszugt, in Titel zerlegt, und XII Büchlin verwasßt*, Straßburg: bey Hans

Nem meglepő tehát, hogy a lélekalvás gondolatát a legtöbb keresztény közösség elvetette, és a lélek halhatatlanságába vetett hit lett az uralkodó felfogás. Egy érdekes epizód a lélekalvás tanának ebben a protestáns dogmatörténeti fejlődésében a Tyndale 1534–1535-ös Újszövetség-fordításának antwerpeni megjelenése.⁸² George Joye, angol protestáns bibliafordító, aki Catherine van Ruremond nyomdász és könyvkiadó számára mindkét kiadásnak elvégezte a korrektúráját, huszonkét helyen kijavította Tyndale eredeti „resurreccion” (azaz föltámadás) szavát „the lyfe after this” (túlvilági élet) vagy valami hasonló kifejezésre, amely a léleknek a halál utáni, de még a feltámadás előtti köztes állapotára utalt, és nem a test szerinti feltámadásra.⁸³ Valószínűleg nem meglepő, hogy azok a helyek, ahol Joye a fenti értelemben változtatott Tyndale fordításán mind Zwingli egzegézisének a konkrét adoptálása volt: a Mk 12,18–27 *par.* és az ApCsel 23–24 ben szereplő szadduceusok hitéhez kötődő részletek, a Jn 5,29, illetve a Zsid. 11,35. Figyelemre méltó azonban, hogy Joye elvetette Zwinglinek az 1Kor 15-re vonatkozó értelmezését, és ott a fejezetben mindenütt megtartotta a „resurreccion” szót.

Végezetül érdemes megfigyelni, hogy bár Luther, Tyndale és az anabaptisták többé-kevésbé ugyanazt a tanítást vallották, amit ellenfeleik egyszerűen „lélekalvás”-ként emlegettek, az az út, amelyen ehhez a tanításhoz eljutottak esetenként különbözött. Luther hite biblikus tanulmányainak és a fontosabb bibliai helyek egzegézisének az eredményeképpen született. Tyndale-nek a zsidó, lényegében monista ember- és világképének a kialakítása a filozófia (amit ő a Római Katolikus Egyházhoz kötött) mély megvetésére, valamint az ő bibliaismeretére és „érző hitére” alapozódott. Ezen álláspontjával négy századdal megelőzte Oscar Culmannt és egyéb modern egzegétákat, akik a huszadik század során hasonló felismerésre jutottak. A tizenhatodik század teológiája túlságosan is (neo-)platonista és skolasztikus befolyás alatt állt ahhoz, hogy egy ilyen ötletet elfogadjon. Ez, legalább részben megmagya-

Schotten zum Thyergarten 1528. Utánnymat: 1532-ben (Straßburg, bey Hans Schotten), illetve 1559-ben (Augsburg, Othmar).

⁸² Az antwerpeni bibliafordítások történetéről és jelentőségéről ld.: Juhász Gergely, „*Antwerpen szerepe a nyugat-európai korareformációs bibliafordítások történetében*”, in Losonczi Péter és Xeravits Géza (szerk.), *Vita és párbeszéd: a monoteista hagyomány történeti perspektívában*, Budapest, Goldziher Intézet–L'Harmattan 2004, 87–118; Juhász Gergely, „*Antwerp Bible Translations in the King James Bible*”, in *The King James Bible after Four Hundred Years: Literary, Linguistic and Cultural Influences*, Hannibal Hamlin és Norman W. Jones (szerk.), Cambridge, Cambridge University Press 2011, 100–123.

⁸³ Bővebben ld.: Juhász Gergely, „*Translating Resurrection. The Importance of the Sadducees' Belief in the Tyndale–Joye Controversy*”, in Reimund Bieringer, Veronica Koperski és Bianca Lataire (szerk.), *Resurrection in the New Testament*, FS Jan Lambrecht, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 165), Leuven, Leuven University Press–Peeters 2002, 107–121; Juhász Gergely, „*Some Neglected Aspects of the Debate between William Tyndale and George Joye (1534–1535)*”, in *Reformation* 14 (2009), 1–47.

rázza, hogy Tyndale-nek a monista biblikus emberképről szóló fölvetését a korabeli kereszténység nagy része elutasítással fogadta.

Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az azon álláspontok között húzódó demarkációs vonal, amelyeket ma monistaként (lélekalvás) vagy dualistaként ('köztes állapot') jellemzünk, lényegében nem a felekezetek között húzódott. A protestánsok saját maguk között is ellentétes véleményt vallottak ebben a kérdésben, gyakran még a más hittételek tekintetében többé-kevésbé egységes csoportokon belül is. Ezen hitletéteménnyel kapcsolatban Tyndale és Joye teológiai álláspontja vagy Luther és Melanchthon véleménye radikálisan ellentétes volt, és sok mai európai vagy észak-amerikai lutheránus gyülekezetben folytak heves viták a lélekalvás, illetve lélek halhatatlansága kérdésében a századok során, egészen a legújabb idő-kig. A kérdés végső soron a teológiai antropológia kérdéskörébe tartozik.

Szóma pszükhikon – szóma pneumatikon. A földi test és a feltámadt test ellentéte az 1Kor 15,44-ben

1. Az 1Kor 15,44 helye a szövegösszefüggésben

Az 1Kor 15,44 az 1Kor 15,35–49 szakaszhoz tartozik, amelyben Pál a feltámadottak testével kapcsolatban tesz megfontolásokat. A szakasz szerkezetét illetően figyelemre méltó R. Morisette tanulmánya,¹ amelyben a francia szerző a szóban forgó szövegegységet a rabbik szövegeivel hasonlította össze.² A rabbik érvelése három lépésben történik. Egy kérdéssel kezdődik, amely az érvelés tárgyát adja meg, majd a mindennapi életből vett tapasztalatokra való hivatkozással folytatódik. A konklúziót az ún. *qal-vachómer*, azaz kisebbről a nagyobbra történő következtetés alkotja. Ugyanezt az érvelést fedezi fel Morisette a 15,35–49 szakaszban is, amelyet – ennek megfelelően – három alegységre bont fel. Az első lépést, azaz a kérdést a 35. versben találjuk: „Hogyan támadnak fel a halottak? Milyen testtel jönnek majd elő?” (15,35). A kérdés után, mint az érvelés második lépése, két természetből vett példa következik. Az egyik a búzamagról szóló hasonlat, amely a János-evangéliumból ismert jézusi mondatra emlékeztet (Jn 12,24). A magnak meg kell halnia ahhoz, hogy utána új életre kelhessen (15,36). Isten teremő közbelépése révén új testet kap (15,38). A második példa a teremtettestek különbözőségét érinti (15,39–41). A „földi” és a „mennyei” testek alapvető különbségén kívül a két fő csoporton belül is megfigyelhető a sokféleség.

A természetből vett két példa teszi lehetővé Pál számára, hogy az előzőekben mondottakat a halottak feltámadására vonatkoztassa: „Így a halottak feltámadása is” (15,42). A kisebbről a nagyobbra történő következtetést Morisette szerint a 42–49. versek tartalmazzák. Ezekben az apostol először a földi testet a feltámadt testtel (42–44. v.), majd a földi embert a mennyei emberrel (45–49. v.) állítja szembe. A lényegi állítás a 44. és a 49. versekben található: a 44. vers a *szóma pneumatikon* létét hirdeti, amelyet a feltámadottak mint a „mennyei ember képmását” fogják hordani.

¹ M. Morisette, *La condition de ressuscité. I. Corinthiens 15,35–49: structure littéraire de la péripécopé*, Bib 53, 1972, 208–228.

² Vö. Sanhedrin 90b; Ketubboth 111b; Midras Qohelet I,10.

R. Morissette javaslatával kapcsolatban meg lehet jegyezni, hogy a 45–49. versekben voltaképp már nem természeti tapasztalatból levont következtetést találunk, hanem egy szentírási mondaton alapuló érvelést. Az apostol tehát nem elégszik meg azzal, hogy az olvasók józan belátására apelláljon, hanem végső érvként a Szentírás tekintélyére hivatkozik.³ E tekintetben igen figyelemre méltó, hogy a 44. versben kétszer is szerepel a *szóma pszükhikon* (σῶμα ψυχικόν) és a *szóma pneumatikon* (σῶμα πνευματικόν) szembeállítás: először egy kijelentő, majd egy feltételes mondatban. A kijelentő mondat – „Elvetnek *szóma pszükhikont*, feltámad *szóma pneumatikon* – a 42–43. versekben levő ellentétpárokhoz tartozik, a feltételes mondat viszont a 45–49. versek Szentíráson alapuló érvelésének kiindulópontjául szolgál. A 44b vers volta-képpen mondanivalója: ha *szóma pszükhikon* létezik, akkor ebből következik, hogy *szóma pneumatikon*nak is lennie kell. A 45–49. versekben Pál éppen ezt a következtetést kívánja a Szentírásra, illetve az Ádám és Krisztus között fennálló tipológiai kapcsolatra utalva megerősíteni. A szentírási idézetet bevezető „Így meg van írva” (45a. v.) tehát erre a következtetésre vonatkozik. Az Ádám-Krisztus tipológia végén Pál feljogosítva érzi magát arra, hogy a kezdeti feltételes mondatot (44b v.) kijelentő mondattá formálja: „És amint hordtuk a földi ember képét, úgy hordani fogjuk a mennyeknek képét is” (49. v.).

A 15,35–49 tehát két egységre bontható: 15,35–44a és 15,44b–49. Mivel a 44. vers a megelőző és a következő versekkel egyaránt kapcsolatban áll, hasznosnak látjuk ezt az összefüggést röviden szemléltetni. Egyébként mind a 42–44a, mind a 44b–49. versekben az ellentétek dominálnak. Itt csupán azokat a szavakat soroljuk fel, amelyek a szóban forgó kifejezésekkel (*szóma pszükhikon*, illetve *szóma pneumatikon*) párhuzamban állnak:

15,42–44a

φθορά (romlandóság)	ἀφθαρσία (romolhatatlanság)
ἀτιμία (dicstelenség)	δόξα (dicsőség)
ἀσθενεία (erőtlenység)	δύναμις (erő)
σῶμα ψυχικόν (<i>szóma pszükhikon</i>)	σῶμα πνευματικόν (<i>szóma pneumatikon</i>)

³ Vö. R. Penna, „Cristologia adamica e ottimismo antropologico in I Cor 15,45–49”, in *L'uomo nella Bibbia e nelle culture contemporanee*. Atti del Simposio per il XXV dell A. B. I. (1973), Brescia 1975, 181–208, 183; N. Bonneau, *The Logic of Paul's Argument on the Resurrection Body in 1 Cor 15,35–44a*, ScE 45/1 1993, 79–92; W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther IV*, Neukirchen-Vluyn 2001, 269 (1327. jegyzet).

15,44b–49

σῶμα ψυχικόν (szóma pszükhikon)	σῶμα πνευματικόν (szóma pneumatikon)
ψυχὴ ζῶσα (élő lény)	πνεῦμα ζωοποιῶν (éltető lélek)
τό ψυχικόν (a pszükhikus)	τό πνευματικόν (a pneumatikus)
χοϊκός (földi)	ἐξ οὐρανοῦ (mennyből)
χοϊκοί (földiek)	ἐπουράνιοι (mennyeiek)
εἰκὼν τοῦ χοϊκοῦ (a földi képmása)	εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου (a mennyei képmása)

2. A szóma pszükhikon – szóma pneumatikon ellentétpár értelmezése

a. A szóma (σῶμα) főnév jelentése

Elöljáróban megjegyezzük, hogy Pál antropológiai felfogása jelentősen különbözik a görög filozófia és általában a görögök tipikusan dualista elképzelésétől. A görögök szerint az igazi én a lélek, amelynek meg kell szabadulnia a test rabságából. Az ószövetségi (zsidó) felfogás szerint, amelyet Pál is oszt, az ember egység. Ezt az egységet persze különböző szempontok szerint lehet nézni, és különböző fogalmakkal lehet leírni. Szent Pál két főnevet használ az ember „testi” mivoltának kifejezésére: *szarx* (σάρξ) és *szóma* (σῶμα). A *szarx*, amelynek szó szerinti fordítása „hús”,⁴ fejezi ki leginkább az ember anyagi valóságát, a teremtett világgal való szolidaritását. A *szarx* ezenfelül az anyagi mivolttal együtt járó gyengeséget, korlátozottságot és tehetetlenséget is jelenti. Ezért a *szarx* igen könnyen a bűn rabja lehet. Pál apostol általában úgy tekinti a hús-testet, mint ami ténylegesen a bűn hatalma alá került, tehát mint a bűn, az önzés, önkeresés és befelé fordulás kifejezését. Akik a *szarx* szerint élnek, vagyis annak vágyait követik, nem tetszhetnek Istennek (vö. Róm 8,6–9). A *szarx* ennél fogva alapvetően az Istentől való távolságot jelöli.

A *szóma* főnév néhány alkalommal a *szarx* szinonimájaként szerepel (vö. Róm 8,12–13; 2Kor 4,10–11). Ám a két fogalmat nem lehet minden esetben azonosítani. A *szóma* alapvetően pozitív tartalmú. Alkalmazható a feltámadt testre is, ami a *szarx* esetében – legalábbis Pálnál – nem áll fenn. Pál sohasem a *szarx*, hanem mindig csak a *szóma* feltámadásáról beszél.

J. Gnilka így összegzi a *szóma* szó használatát a páli levelekben: „az ember testként a természet és a világ része, képes a kommunikációra, a meghatározott nemű és egyéniségű, Teremtőjének felelős, feltámadásra van rendelve.”⁵ E. Schweizer ezt

⁴ A „hús” szó különös hangzása miatt a hivatalos bibliafordítások általában kerülnek ezt a szó szerinti fordítást, s a „test” főnevet használják helyette. Ezzel persze a *szarx* és a *szóma* közötti – egyáltalán nem mellékes – különbséget teszik felismerhetetlenné. A *szarx* főnév bibliai használatához vö. E. Schweizer, Art. σάρξ, ThWNT VII, 124–136.

⁵ J. Gnilka, *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 2007, 45.

a meghatározást adja: „Valójában a *szóma* az embert jelenti az Istennel, a bűnnel vagy az embertársával való szembesülésében.”⁶

A *szóma* tehát Pál számára elsősorban viszonyt kifejező fogalom. A *szóma*, azaz a test az, amely az embertársakkal való kapcsolatot lehetővé teszi (vö. 1Kor 5,3; 2Kor 10,11). De a test a Krisztussal és Istennel való kapcsolat szempontjából is jelentős. „A test az Úrért van, az Úr pedig a testért” – olvassuk az 1Kor 6,13-ban. Ezért éppen a test az a hely, ahol a keresztény Istent dicsőíti, és az Istennek kijáró tiszteletet és hódolatot megadja (vö. 1Kor 6,20; Róm 6,13.19; 12,1). Így válik érthetővé, miért oly fontos az apostol számára a *szóma* feltámadásának tana. Az örök élet az egész emberi személy visszavonhatatlan, örökké tartó életközösségét jelenti Istennel, ami test nélkül semmiképpen sem lenne teljes.

b. A pszükhikosz (ψυχικός) – pneumatikosz (πνευματικός) jelzők jelentése

A pszükhikosz melléknév mindössze hatszor fordul elő az Újszövetségben, ebből négyszer az 1. Korintusi levélben.⁷ Pál apostol voltaképp két helyen, s mindkét esetben a pneumatikosz melléknévvel együtt, azzal ellentétesen használja a szót. A pszükhikosz melléknév a pszükhé (ψυχή) főnévből származik, amelyet a „lélek” szóval szoktunk fordítani, de ez a fordítás meglehetősen félreérthető. A főnév ugyanis nem a dualisztikusan értelmezett görög „lélek” fogalommal azonos, hanem a héber nefes (נֶפֶשׁ) görög megfelelője. A nefes az ember természetes életerejét jelenti, az embert magát, amennyiben él. Ezért a szót az „életerő”, „élet” szavakkal is fordíthatjuk.⁸ A pszükhé szóból képzett pszükhikosz melléknév a pusztán teremtményi szinten álló valóságok jelölésére szolgál.⁹

A pneumatikosz jelző az Újszövetségben a páli iratokon kívül csak az 1Pét 2,5-ben szerepel (kétszer), ahol az exegéták többnyire Pál hatását ismerik fel. A páli levelekben 24-szer fordul elő a jelző (ebből ötször deuteropáli iratokban), amelyet az apostol olyan valóságokra (személyek vagy dolgok) vonatkoztatva használ, amelyek a Szentlélekkel kapcsolatosak: a Szentlélektől származnak (pl. lelki törvény: Róm 7,14; lelki adomány: Róm 1,11; 1Kor 12,1; 14,1) vagy a Szentlélek van jelen bennük (pl. lelki étel, lelki ital, lelki szikla 1Kor 10,3–4).

A pszükhikosz – pneumatikosz ellentét lényege: földi szinten álló – Szentlélektől származó, illetve Szentlélektől áthatott. A görög szavak magyarra történő fordítása nem könnyű. Ha betű szerinti fordítást akarnánk, akkor a „lelki” – „szellemi” szava-

⁶ E. Schweizer, art. σῶμα, THWNT VII, 1057–1063, 1063.

⁷ A másik két előfordulási hely a Jak 3,15 és a Júd 13.

⁸ A pszükhé ezen jelentése az Újszövetségben is szemmel látható. Példaként említhetjük Jézus mondását a pszükhé (élet) elvesztéséről és megmentéséről (Mk 8,35 párh; Mt 10,39; Jn 12,25).

⁹ Vö. E. Schweizer, Art. πνευματικός, ThWNT IX, 662–664; C. Senft, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1979, 206–207.

kat kellene használni. Ám így az ellentét voltaképpen értelme teljesen rejtve maradna. Sokszor a *pszükhikosz* melléknevet az „érzéki” szóval adják vissza, de óvakodni kell attól, hogy ezt az „érzéki” értelemben fogjuk fel. Az „érzéki” jelentheti egyszerűen azt, ami „tapasztalható”, „érezhető”, „természeti”, „materiális” stb.¹⁰

c. A *pszükhikosz* – *pneumatikosz* ellentét vallástörténeti háttére¹¹

Arról, hogy Pál apostol honnan kapott ösztönzést a szóban forgó ellentét megfogalmazásához, több nézet is megfogalmazódott a kutatók körében:

1° Gnózis

A vallástörténeti iskola képviselői, majd később egyéb szentíráskutatók is úgy vélték, hogy a *pszükhikosz* – *pneumatikosz* ellentétet Pál a gnózisból kölcsönözte. R. Reitzenstein¹² azzal érvelt, hogy különböző gnosztikus szövegekben fellelhető a *pszükhé* – *pneuma*, illetve *pszükhikosz* – *pneumatikosz* antitézis. Az első kifejezés a földi embert jelöli, aki az anyagi világ foglya, a második kifejezés pedig a magasból „újjászületett” emberre vonatkozik. Pál az ellentétet a misztériumkultuszok révén ismerte meg, amelyek szerint az újjászületés abban áll, hogy az isteni *pneuma* az emberi *pszükhé* helyébe lép. Reitzenstein egyébként úgy vélte, hogy a gnózis a misztériumvallásokból bontakozott ki.

Későbbi kutatók (H. Jonas, R. Bultmann, W. Schmithals, U. Wilckens¹³) arra mutattak rá, hogy a gnózisban a *pszükhikosz* – *pneumatikosz* ellentét az emberek különböző csoportjaira vonatkozott. A gnosztikus felfogásban a *pneuma* nem más, mint egy öröktől fogva létező fényszikra, amely a forrásból kiszakadva az anyag rabságába jutott. A *pneuma* tehát – mint az igazi én – az ember létezésének kezdetétől fogva jelen van, de az anyagi világ által elzárva és isteni eredetétől elidegenedve. A megváltás abban áll, hogy az emberben levő lélek felismeri a mennyei világhoz való tartozását, s ezáltal megszabadul a test kötöttségeitől. Fontos szempont, hogy a gnosztikusok szerint a megváltásra képesek száma lehatárolt. Nincs mindenkiben isteni eredetű *pneuma*. Akiknél csak a *szóma* és a *pszükhé* (természetes életerő) a meghatározó, azok a megváltó ismeretre képtelenek.

¹⁰ Vö. Magyar szókincstár. *Rokon értelmű szavak, szólások és ellentétek szótára*, Bp. 2000, 230.

¹¹ A téma bővebb kifejtését nyújtja M. Teani, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35–49 nel Novecento*, Roma/Brescia 1994.

¹² R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 31927, 71–85.

¹³ Vö. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1934 (31964) 146; R. Bultmann, *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 1998, 150 (a német eredeti 1. kiadása 1958-ban jelent meg); W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1956, 136; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor 1 und 2*, Tübingen 1959, 89–96.

A gnosztikus hatás feltételezésének jogosságát ma többnyire megkérdőjelezzük, két okból kifolyólag. Egyfelől az Újszövetség idején még nem beszélhetünk gnózisról mint rendszerről, legfeljebb elő-gnosztikus szellemi áramlatokról. Másfelől nem hagyható figyelmen kívül az a tény, hogy Pál apostol szemlélete jelentősen különbözik a gnosztikusokétól. A Lélek (pneuma) nem az ember születéstől fogva meg-lévő alkotóeleme, hanem Istentől kapott adomány, amelynek feltétele a Jézus Krisztusba vetett hit (vö. Gal 3,2). A *pneumatikosz* és a *pszükhikosz* közötti különbség nem antropológiai síkon van abban az értelemben, hogy az emberek egyik csoportjában kezdettől fogva jelen van a pneuma, ezért megváltható, a másikban viszont nincs, s ezért eleve kárhozatra ítélt. Ráadásul a *szóma* jelenléte a megdicsőült állapotban a gnózis szemléletében teljesen elképzelhetetlen.¹⁴

2° Alexandriai Philón

Az exegéták másik csoportja (J. Jervell, B. A. Pearson, K. G. Sandelin¹⁵) úgy látja, hogy a *pszükhikosz* – *pneumatikosz* ellentétpár háttérében Alexandriai Philón, illetve a hellenista zsidóság felfogása áll. Abból a tényből, hogy a Teremtés könyvében két elbeszélés olvasható az ember teremtéséről, Philón arra következtet, hogy a Ter 1,26-ban az ideális, mennyei ember teremtéséről van szó. Ez a mennyei ember Isten képmására, nemiség nélkül, halhatatlannak lett létrehozva. Ellenben a Ter 2,7-ben a földi, halandó ember teremtése nyer bemutatást: a földi ember a föld porából lett megalkotva, és nemek szerint differenciált.¹⁶

Ezzel a nézettel kapcsolatban szükséges megjegyezni: bár az 1Kor 15,46 megfogalmazása – „De nem a pneumatikon az első, hanem a pszükhikon, csak azután a pneumatikon” – tényleg felfogható úgy, mint polémia azzal a szemlélettel szemben, amely a mennyei embernek adja az időbeli elsőbbséget, a *pszükhikosz* – *pneumatikosz* ellentét mégsem vezethető le egyszerűen Philón tanításából, hiszen ezek a szavak az ő műveiben nem fordulnak elő.¹⁷

¹⁴ Annak lehetőségét sem zárhatjuk ki, hogy éppen a keresztény szóhasználat hatott a gnózisra.

¹⁵ Vö. J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960, 257–271; B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians*, Misoula 1973, 16–20; K. G. Sandelin, *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1 Korinther 15*, Abo 1976.

¹⁶ Vö. *Legum allegoriarum* 1,31–32; *De opificio mundi* 134.

¹⁷ A. T. Lincoln (*Paradiso ora e non ancora*, Brescia 1985, 75) a Jak 3,15 és a Júd 19 alapján arra a következtetésre jut, hogy a *pszükhikosz* – *pneumatikosz* ellentét eredete a zsidó-keresztény körök bölcsességre vonatkozó spekulációiban keresendő. Mindazonáltal az említett két hely egyike sem tartalmazza együtt a szóban forgó jelzőket. Valószínűbb arra gondolni, hogy ezeken a helyeken éppen Pál szóhasználatának a hatása mutatkozik meg.

3° A Ter 2,7

J. Dupont¹⁸ már 1949-ben megfogalmazta azt a véleményt, miszerint a páli szóhasználatra mindenekelőtt a Ter 2,7 volt döntő hatással: „Megalkotta tehát az Úr Isten az embert a föld agyagából, az orrába lehelte az élet leheletét, és az ember élő lénnyé lett.” Az „élő lény” görög megfelelője *pszükhé dzósza* (ψυχή ζωσα), amely a 15,45-ben kifejezetten említve van. Pál számára tehát a bibliai szöveg adta az indítást a *pszükhikosz* melléknév alkalmazására.

Dupont nézetét más kutatók (pl. R. Morisette, G. Sellin¹⁹) is magukévá tették. Ugyanakkor egyesek (H. H. Schade, K. Müller, A. J. M. Wedderburn²⁰) arra hívják fel a figyelmet, hogy az ószövetségi mondatban csak a *pszükhé* főnév található, a *pneuma* nem. Ezért úgy gondolják, hogy az apostol ismerhette azt az értelmezési módot, amely a rabbinista hagyományban maradt ránk (Genesis Rabba 10c), s amely a Ter 2,7 cselekményét az Ez 37,14 ígéretével (καὶ δώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς) állítja szembe. A teremtéskor kapott *pszükhé* helyébe a végső napon az Isten által adományként juttatott *pneuma* fog lépni.

d. A szóma pszükhikon – szóma pneumatikon antitézis jelentése

Mielőtt a 15,44-ben levő ellentétpárra irányítanánk a figyelmet, érdemes arról a másik helyről is szólnunk, amelyben az ellentétet képező jelzők szintén szerepelnek, és pedig magára az „emberre” vonatkozólag: „Az érzéki ember (ψυχικὸς ἢ νῥωπος) azonban nem fogja fel, ami az Isten Lelkéé, mert oktalanság az számára, és nem tudja megérteni, mert lelki módon kell azt megítélni. A lelki ember (ὁ πνευματικός) pedig mindent megítél” (1Kor 2,14–15). A *pszükhikosz anthróposz* értelmét J. Kremer így határozza meg: „Olyan ember, akinek gondolata teljesen a földi, időleges és mulandó dolgok körül forog.”²¹ A „lelki ember” viszont a Szentlélek irányítása alatt álló ember, aki „lelki módon”, vagyis a Lélektől vezetve és megvilágosítva ítéli meg a dolgokat. Az emberek egyik csoportjánál, az evilági élet és szemlélet, a másik csoportnál viszont a Szentlélek a meghatározó.

¹⁸ J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Bruges 1949, 174.

¹⁹ Vö. R. Morisette, *L'antithèse entre le „psychique” et le „pneumatique” en I Cor XV 44 à 46*, *RevScRel* 46 (1972) 97–143, 99; G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1Korinther 15*, Göttingen 1986, 91.

²⁰ H. H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus*, Göttingen 1981, 79; K. Müller, „Die Leiblichkeit des Heils. 1Kor 15,35–58”, in L. de Lorenzi (szerk.), *Résurrection du Christ et des Chrétiens (1 Co 15)*, Rome 1985, 214 (152. jegyzet); A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, Tübingen 1987, 218.

²¹ J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997, 62. Az 1Kor 2,14–15 részletesebb magyarázatához vö. Kocsis I., „Isten elküldte Fiának Lelkét”. *A Szentlélek Pál apostol tanításában*, Budapest 2004, 87–91.

A *pszükhikosz* jelző tehát az 1Kor 2,14–16-ban meglehetősen pejoratív értelmű. Ebből kiindulva az exegeták közül többen úgy vélik, hogy ez a pejoratív értelem a 15,44-ben is jelen van: a *szóma pszükhikon* voltaképp a bűn által megsebesített testet jelöli.²² Mindazonáltal pusztán csak a közvetlen szövegkörnyezetet tekintve ez a negatív vonatkozás nem annyira egyértelmű. Azok a főnevek, amelyekkel Pál a 42–43. versekben a földi testet jellemzi (romlandóság, dicstelenség, gyöngeség) kapcsolatba hozhatók ugyan a bűnnel, de nem szükségszerűen. Valójában a 42–49. versekben semmilyen nyílt hivatkozás sincs a bűnre. A 45–49. versekben Pál nem a bűnbeesésre, hanem az ember teremtésére hivatkozva állítja egymással szembe Ádámot és Krisztust. Az apostol a Ter 2,7 alapján *pszükhé dzósza* (ψυχή ζωσα = élő lény) megnevezéssel illeti az első embert, majd a földből való származása miatt a *khoikosz* (χοϊκός = földi) jelzőt alkalmazza rá. Mind a *pszükhé dzósza* (15,45), mind a *khoikosz* (15,47) az ember teremtett voltát teszi nyilvánvalóvá. Az ember a *pszükhé* erejénél fogva él, de annak működése minden pillanatban megszűnhet. Ez az ember a földből lett teremtvé, ezért gyöngé, törékeny és minden pillanatban visszatérhet származási helyére, a földbe. A *szóma pszükhikon* tehát azt a testet jelenti, amely bennünket az első emberrel, Ádámmal (vö. 15,45) összeköt, és amely arra van rendelve, hogy visszatérjen a földbe, mert lényegénél fogva alkalmatlan arra, hogy az Isten országát örökölje (15,50).

Ennek következtében megkérdőjelezzük, hogy a *pszükhikosz* jelző a 15,44-ben ugyanazt a pejoratív értelmet hordozná, mint a 2,14–16-ban. R. Penna igen találóan fogalmaz: „a 15,44.46 versekben a *pszükhikosz* alkalmazása annyira egyetemes, hogy szükségszerűen magában foglalja azt is, aki ott (2,14–15) a pneumatikus címmel lett kitüntetve”.²³ A *szóma pszükhikon* az ember jelenlegi, teremtésből származó testét jelöli. Ez a test, a dicsőséges és erőteljes szellemi testtel összehasonlítva biztos, hogy jóval alsóbbrendű, de nem szükségképp pejoratív értelemben. Nem feledhetjük, hogy azok számára is, akik a megváltás révén a Szentlélek vezetése alatt élnek, egyelőre még az „érzéki test” a meghatározó.

A *szóma pneumatikon* a közvetlen szövegkörnyezet (15,42–43) alapján a romolhatatlan, dicsőséges, erőteljes testet jelenti. A *szóma pszükhikon*nal való szembeállítás következtében kizártnak mondható az a vélemény, miszerint a *szóma pneumatikon*

²² Vö. K. A. Bauer, *Leiblichkeit, das Ende aller Werke Gottes*, Gütersloh 1971, 103; L. Audet, „Avec quel corps les justes ressuscitent-ils? Analyse de 1Cor 14,44”, in *Résurrection. Espérance humaine et don Dieu*, Paris 1971, 24–47, 34; Morissette, *Condition* 101; Kremer, *Korinther*, 356.

²³ Penna, *Cristologia*, 203. Hasonló nézetet vallanak: Sandelin, *Auseinandersetzung*, 162; F. Altermath, *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1Cor 15,35–49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen 1977, 40; Senft, *Corinthiens*, 207; F. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1986, 234; Teani, *Corporeità*, 226; Schrage, *Korinther IV*, 302.

szellemi (pneumatikus) anyagból álló testet jelent.²⁴ Amint a *szóma pszükhikon* a természetes életerő alatt álló, és ennél fogva természetes és halandó testet jelent, úgy a *szóma pneumatikon* a Szentlélek tökéletes vezetése alatt álló, a Lélek hatáskörében létező s ezért halhatatlan testet jelöli. Miként a *pneumatikosz* jelző egyéb alkalmazásainál, itt is a Lélektől való függőségről van szó, és nem egy teljes feloldódásról öbenne. Ugyanakkor a 45–49. versek tartalma mutatja, hogy ez a „lelki test” nem más, mint „a mennyei ember képmása”, vagyis a feltámadt Krisztus dicsőséges testéhez hasonlóvá formált test (vö. Fil 3,21). Az a tény, hogy feltámadása által Krisztus nemcsak megdicsőült, hanem „éltető lélekké” (πνεῦμα ζωοποιοῦν 15,45b) vált, kétségtelemné teszi: halandó testünket maga a feltámadt Krisztus fogja életre kelteni a Szentlélek által.

Végezetül szólhatunk néhány szót arról is, hogy Pál szemléletében milyen összefüggés áll fenn a földi test és a feltámadt test között. Egyesek (E. Käsemann, K. Müller, F. Lang, W. Schrage²⁵) szerint az apostol nem lát semmiféle ontikus folytonosságot. Így a „lelki test” egy radikális értelemben vett új teremtettség eredménye.²⁶ A régi és az új teremtettség közötti folytonosságot egyedül a teremtő szándékához és az ígéreteihez hű Isten mindenhatósága biztosítja. Más kutatók óva intenek attól, hogy a tagadhatatlan diszkontinuitást radikálisan, a creatio ex nihilo értelmében fogjuk fel. F. Hahn szerint Pál alapmeggyőződése éppen abban áll, hogy a halottak feltámadásakor az ember átförmálódik, de személyi egzisztenciája megmarad.²⁷ Én is úgy látom, hogy a 15,44-et megelőző hasonlatokban és azok alkalmazásában Pál éppen azt hangsúlyozza, hogy a test különböző megjelenési formái ellenére is van folytonosság.²⁸ Ugyanúgy a *szóma pszükhikon* és a *szóma pneumatikon* között sem pusztán különbözőség van, hanem azonosság is: nyilván nem molekuláris, hanem személyi azonosság. Ugyanazon személy egyénisége jut kifejezésre két egymást követő, de minőségben különböző testben.

²⁴ Mindazonáltal a múlt század első felének több kommentátora (J. Weiss, H. Lietzmann) ezt a nézetet képviselte. Vö. még R. Scroggs, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia 1966, 94.

²⁵ Vö. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933, 134k; Müller, *Leiblichkeit*, 247k; Lang, *Korinther*, 235; Schrage, *Korinther IV*, 300.

²⁶ K. Müller (*Leiblichkeit*, 248) értelmezése szerint a halál teljes megsemmisülést (völlige Vernichtung) eredményez.

²⁷ F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen 2002, 312. R. Bultmann (*Teológia*, 167) szerint a halálban az emberi lét ontológiai struktúrája nem semmisül meg. A különbözőség és a folytonosság vitájához vö. de Lorenzi, *Résurrection*, 243–281; Teani, *Corporeità*, 227–232.

²⁸ A hasonlatokat némileg eltérő módon értelmezi C. Janssens, *Mit welchem Körper werden wir auferstehen? Auferstehung und Neuschöpfung in 1 Kor 15*, BiKi 64/2 (2009), 93–98.

Fránitz Mihály

Jézus Krisztus emberi lelke Órigenész egyházi írónál (De Principiis 2,6)

Bevezetés

XVI. Benedek pápa 2007. április 25-én és május 2-án Rómában, az ókeresztény egyház nagy személyiségeiről szóló katekézisei során Órigenész (185–254), egyházi író életét és munkásságát, valamint teológiai tanítását mutatta be.¹ A szentatya kiemelte, hogy akit tanítványai „mesternek” tekintettek, kiváló teológus és tanúságtévő keresztény volt. Hatalmas életműve – 320 könyv és 310 homília – harmóniát teremtett a teológiai értelmezés és a szentírás-magyarázat között. Több szinten különböztette meg a Biblia szövegének üzenetét: a szó szerinti, az erkölcsi és a spirituális rétegeket tárta fel a kinyilatkoztatásból. Számára azért egységes a Szentírás, mert az mindig Krisztusról szól, s az igazi Krisztus-ismeret nem képzelhető el Krisztus szenvedélyes szeretete nélkül.

Az apostoli igehirdetés Jézus Krisztust tudatosan Istennek és embernek vallotta. Hogy ez az állítás az ókori kultúra művelt világának horizontján pontosan mit jelent, azt az egyház csak hosszas vizsgálódás és heves viták után volt képes részletesen megfogalmazni.

Jézus emberi teste mellett értelmes emberi lélekkel is rendelkezett. Ő az örök Fiú, aki magára vette az emberi természetet, nemcsak hasonló az Atyához, hanem egyenlő vele.

De milyen kapcsolat áll fenn Jézus istensége és embersége között? Mit jelent az, hogy Jézus, aki valóságos Isten és valóságos ember, egyetlen konkrét létező személy? Mi benne az Isten–ember egységének alapja?

Ezekre a kérdésekre adott megfelelő választ Órigenész, a III. század keresztény teológusa, aki világosan kifejtette, hogy Jézusnak nemcsak teste, hanem emberi lelke is volt, és elsőként pontosította a közöttük fennálló viszonyt.

¹ Vö. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070425_fr.html és http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070502_fr.html (Utolsó letöltés 2011. 03. 24).

1. A krisztológia kezdetei

Kutatásunk tárgya annak a folyamatnak a vizsgálata, hogy miképp alakult ki a teológiai megkülönböztetés a Krisztus isteni és emberi természetéről szóló gondolkodásban a II–III. század fordulóján. Az egyház tanítása az első keresztény századok kifejezéseinek alapján nyert megfogalmazást ennek során. Órigenész egy állomást jelent a Niceai Zsinat (325) felé vezető úton, jóllehet ő az első, aki tudatosan feldolgozza ezt a kérdést.²

a. A kereszténység első két századának krisztológiája

A szinoptikusok, Szent János és Szent Pál különböző módokon közelítik meg ugyanazt a hittitkot. Így az Újszövetség krisztológiája jelentős változatosságot mutat.

Különbőség van az *Apostolok cselekedeteiben* olvasható beszédek, valamint a szinoptikusok evangéliumának messiási krisztológiája és a Logosz jánosi koncepciója között. A Krisztus-kép megrajzolásának meghatározó eleme lehet az üdvtörténet (szinoptikusok, *Rómaiaknak írt levél*, *Galatáknak írt levél*), a kozmológia (*Efezusiaknak írt levél*, 1Kol 1,15k), a liturgia (*Zsidóknak írt levél*) vagy pedig az apokaliptika (*Jelenések könyve*).

Az újszövetségi Krisztus-képben néha a zsidó, néha pedig a hellenisztikus vonások hangsúlyosabbak. Tévednénk azonban, ha e különbségek miatt megkérdőjeleznénk a krisztológiai hagyomány alapvető egységét. A II. század egyháza megvallja hitét Jézus Krisztusban, aki valóságos Isten és valóságos ember. A keresztények, tekintet nélkül arra, hogy a zsidóságból vagy a pogányságból érkeztek, minden különbség ellenére ugyanazt a hitet vallják Krisztusban.

Ez a hit megfogalmazódik a tanításban, a hitvallásban és az ábrázolásokban. A dokéták és az adopcionisták ellen folytatott küzdelmek arra késztették az *ortodox* teológusokat, hogy kifejtsek Krisztus istensége és embersége összetevőit. A gnosztikusokkal folytatott vitában az egyház az üdvtörténetre és a Megváltó keresztény értelmezésére helyezte a hangsúlyt. Jézus Krisztus istenségének és emberségének megfogalmazása ellenére a két természet tana szakkifejezésként ekkor még nem létezik.

A II. század közepén Kelszosz felteszi a kérdést: „Hogyan egyesül istenség és emberség az egy Krisztusban?” Ez válaszút elé állította az egyház teológiáját: vagy a doketizmust fogadja el, vagy pedig az istenségben bekövetkező változást. Más

² A krisztológia kezdeteiről ld. Mitchel, A., art. „Jésus-Christ”; art. „Incarnation”; art. „Hypostase”, in *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, Paris 1923kk. (= DTC) 8, 1108–1411; 7, 369–568; Simonetti, M., art. „Christologie” in *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien I–II*, Paris 1990, (= DECA), 468–475; Studer, B., art. „Incarnation” in DECA 1222–1223; Prestige, G. L., *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955; Kelly, J. N. D., *Initiation à la doctrine des Pères de l’Église*, Paris 1963; Grillmeier, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 1973.

szóval: Krisztus megtestesülése csak látszólagos, vagy a megtestesüléssel az istenség változást is elszenvedett?

Az értelmezés folyamata az apologéták *Logosz*ról szóló tanításával kezdődik és Tertullianusnál, Alexandriai Kelemennél és Órigenésznél jelenik meg újra, aki alexandriai teológus (Kr. u. 185–254), és egyike azoknak a Niceai Zsinat előtti keresztény íróknak, akikről a legtöbb életrajzi adat áll rendelkezésünkre. Életét két fő forrásból ismerjük: Thaumaturgosz (Szent) Gergely *Búcsúbeszéd*³ című művéből és Caesareai Euszebiosz *Egyháztörténetének* VI. kötetéből⁴. Euszebiosz elveszett műveiből származó néhány adatot Szent Jeromos és Rufinus őrizték meg.⁵

A III. századi görög nyelvű világ teológiai gondolkodásának legaktívabb központja Alexandria, mely sokáig megőrzi vezető szerepét. Ahol az alexandriai teológia megjelent, ott befolyása volt a Krisztusról alkotott teológiai megfogalmazásokra.

Az alexandriai teológiában a *Logosz*ról és a megtestesülésről szóló tanítás központi helyet foglalt el, de más-más megközelítéssel: Kelemennél az etika, Órigenésznél pedig a képmás és a misztikus ismeret tanának szemszögéből jelennek meg.⁶

b. Jézus Krisztus Órigenész művében

Órigenész úgy mutatja be Jézust, mint aki szűztől születik, születése valóságos, magára veszi gyöngeségeinket, bajainkat, szenvedés-képességünket, magáévá teszi helyes érzelmeinket és mindazt, ami az értelmes lélekből következik.⁷

³ *Sources Chrétiennes* (= SC) 148.

⁴ SC 31, 41, 55 és 73.

⁵ Fő művek Órigenész életéről: DTC 11, 1489–1565 (Bardy, G.); Cadiou, R., *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935; Daniélou, J., *Origène*, Paris 1948; Nautin, P., *Origène, sa vie et son oeuvre*, Paris 1977; Crouzel, H., *Origène*, Paris 1985. Majdnem teljes bibliográfia 1969-ig, Crouzel, H., *Bibliographie critique d'Origène*, La Haye–Steenbrugge 1971: egy kiegészítés 1980; Supplément I, 1982; és egy még frissebb bibliográfia. Supplément II, 1996. Lásd még art. *Origène* (vita e opere), in *Origène. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* (szerk. Castagno, A. M.), Roma 2000, 293–302.

⁶ Lásd Bardy, G., *Aux origines de l'École d'Alexandrie*, in RSR 27 (1937), 65–90; Mondésert, Cl., *Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Coll. Théologie 4, Aubier, Paris 1944; Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Coll. Théologie 34, Aubier, Paris 1956; Uő, *Origène et la „connaissance mystique”*, Coll. Museum Lessianum 56, DDB, Bruges 1961; Harl, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Seuil, Paris 1958.

⁷ Vö. CC., I, 34–37, 69; II, 69; II, 25; *De princ.*, 4, 31. Henri de Lubac megjegyzi: „A *Peri Archôn*ban Órigenész nemcsak ünnepelte különlegesen magasztos kifejezésekkel a Megtestesülés misztériumát, ezt a minden misztériumok között legcsodálatosabbat és legzavarbaejtőbbet, melyet félelemmel eltelve és remegve kell szemlélni..., hanem felfedezhetjük az Üdvözítő személye iránti odaadásában a gyengédséget, mely csak rá jellemző.” (*Histoire et esprit*, Théologie 16, Paris 1950, 58.)

Az alexandriai teológus kiindulópontja az egyházi hagyomány, főként pedig a Szentírás.⁸ Krisztológiája a hiteles hagyomány alapján bontakozik ki, melyet az Úr két természete fejez ki.⁹ Órigenészt azonban elsősorban nem Krisztus ontológiai összetétele érdekli. Számára Krisztus mindenekelőtt közvetítő: a lélek és a rejtőzködő Isten közötti misztikus egyesülés, valamint az egyház és Isten közötti kapcsolat közvetítője, és mindezt az ismeret és a szeretet szempontjából szemléli. A három tényezőt, a Logoszt, Krisztus lelkét, az Úr emberségét olyan realitásnak tekinti, mint ami Isten önmagából való kilépésének és visszalépésének mozgását szolgálja.

Bár Órigenész krisztológiája vitathatatlanul magában foglalja a hagyományos tanítást Krisztus istenségéről és emberségéről, testéről és lelkéről, ezt ugyanakkor mégis teljesen áthatják a teológus szubjektív kérdésfeltevései és gondolkodási vázlatai, következésképpen miszticizmusa.¹⁰ A doketizmust éppúgy elutasítja, mint a későbbi apollinarizmust, bár néhány jelentéktelen elemet megőriz, ami valószínűleg a gnosztikusok hatásának tulajdonítható.¹¹

Órigenész írásaiban Jézus Krisztus tehát valóságos ember, és az is marad a megtestesüléskor, másrészt viszont az Ige sem szenved el változást, nem veszít el semmit abból, ami volt (*té ouszia menon logosz*).¹² Ebből az következik, hogy a Megváltónak két természete van: ő Isten és ember: *Deus-homo*.¹³ „*Alia est in Christo deitas*

⁸ Órigenészt az egyház embereként különösen Daniélou, J., *Origène*, La Table Ronde, Paris 1948, s még hangsúlyozottabban Lubac, H. de, *Historie et esprit*, Paris 1950, mutatja be; Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; Hanson, R. P. C., *Allegory and Event*, London 1959; Trigg, J. W., *Origen. Man of the Church*, in „*Origeniana Quinta*”, Leuven 1992, 51–56. „Órigenész – írja Daniélou – teljes mértékben ragaszkodik az apostoli hagyományhoz, azaz a közös hithez: ‘*Servetur apostolica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens*’ (De princ., Praef., 2)”, in *Recherche et Tradition chez les Pères du II^e et III^e siècles*, in NRT 94 (1972), 458.

⁹ *Com. in Joh.* XIX, 2; *ibid.*, X, 6: Órigenész idejéig megjelent krisztológiai eretnkségeket mutatja be, melyek Krisztus istenségét vagy emberségét tagadták. Batista Mondin kiemeli: „*In cristologia, ancor più che negli altri settori della teologia, l'apporto di Origene è stato decisivo e il suo influsso sugli ulteriori sviluppi del pensiero teologico è stato capitale. Con le sue critiche puntuali delle varie eresie cristologiche che circolavano nel III secolo, egli avviò la cristologia verso una più chiara affermazione della duplice natura del Cristo, umana e divina, nella unicità della persona divina.*”, lásd „*Origene*” in *Dizionario degli teologi*, Roma 1992, 440.

¹⁰ Vö. Crouzel, H., *Origène et la „connaissance mystique”*, DDB, Paris 1961; Bertrand, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, Aubier, Paris 1951, 15–46; Grillmeier, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 1973, 192–193; Crouzel, H., „*La conoscenza secondo Origene*”, in *Storia della Teologia I*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 196–200.

¹¹ CC., VI, 77; II, 64. 65.

¹² CC., IV, 15; VII, 17; VIII, 42; *Com. in Joh.*, XXVIII, 14.

¹³ Ha megbízhatunk Rufinus fordításában, Órigenész elsőként használja a „*Deus-homo*” kifejezést is. (Vö. *De Princ.* 2,6,3.)

eius natura, quod est unigenitus filius Patris et alia natura humana quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit."¹⁴

Bár kettő a természet, mégis csak egy a létező, mert „Isten Igéje, főleg az üdvöselekmény (oikonomia) után, eggyé (hen) vált Jézus lelkével és testével”. Jézus szüntheton ti khréma.¹⁵

Órigenész megkísérli közelebbről meghatározni ezt az egyesülést. A vashoz és az izzásig hevített, vasban lévő tűzhöz hasonlítja, majd hozzáteszi: a test és a lélek nem csupán társulnak az Igéhez (koinónia), hanem összekapcsolódnak vele (henószei kai anakraszei), egyesülve és keveredve, ennek révén pedig az istenség részeseivé válnak, és Istenné alakulnak (eis theon metabebékenai).¹⁶

Ezek a kifejezések, bár gyakran kiegészítésre szorulnak, mégis érzékeltetik a teológus elképzelését Jézus Krisztus egységéről, amelyet ezekkel a szavakkal is megpróbál kifejezni. Órigenész a *De Principiis* 2,6 egészét a megtestesülésnek szentelte, és főképpen itt találjuk meg tanításának szintézisét.

c. Az alapelvekről – a „*De Principiis*”. Az első keresztény teológiai összefoglalás¹⁷

Órigenész *De Principiis* című könyve az ókori egyház egyik legfontosabb műve. A könyv tartalma Keleten és Nyugaton egyaránt szenvedélyes hitvitákat idézett elő.¹⁸ Órigenésznek alkotása a filozófusok, a teológusok, az exegeták és a lelkiség

¹⁴ *De princ.*, 1, 2, 1; 2, 6, 2. 3; CC., VII, 17.

¹⁵ CC., II, 9.

¹⁶ CC., III, 41; *De princ.*, 6, 6.

¹⁷ Főbb kiadások és fordítások: Koetschau, P. (ford., szerk.), GCS5, 1913; Görgemanns, H.–Karpp, H. (ford., szerk.), Darmstadt 1976; Crouzel, H.–Simonetti, M. (ford., szerk.), SC 252–253 (1978), 268–269 (1980) és a 312 index (1984); Simonetti, M. (ford., szerk.), Torino 1968. Magyarul: Órigenész, *A princípiumokról I–II.* (ford. Kránitz, M.–Pesthy, M.–Somos, R.), Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2003.

¹⁸ Crouzel megállapítja: „A *Principiumokról*” című mű a fő céltáblája az Órigenész elleni első komoly támadásoknak a IV. század végén. A Peri Archont éri Jeromos és Alexandriai Theophilosz legtöbb bírálata. A Justinianus által 543-ban kimondott első elítélés a Peri Archontra vonatkozik.” Vö. „L’Intrudocion d’Origène”, in *Traité des Princes*, SC 252, Paris 1978, 9–10.

A modern kutatók nagyra értékelik Órigenész e művét, többek között Gustave Bardy: „A *Principiumokról*” az első nagy mű Órigenész tollából.” (*Recherches sur l’histoire du texte et des versions latines du De Principiis d’Origène*, Paris 1923, 8); F. L. Cross szerint: „Origen’s *De Principiis* is the most ambitious work on speculative theology of pre-Nicene times” in *The Early Christian Fathers*, London 1960, 127.; B. Altaner véleménye, hogy a „*De Principiis* is the first manual of dogmatics” in *Patrology*, Freiburg 1961, 228; A. Hamman meggyőződése, hogy „Órigenész tárja elének az első dogmatikai értekezést, s az adott korban ez szinte emberfeletti vállalkozás volt.” (in NRT 86/1964, 101); P. Heimann meglátása, hogy Órigenész műve „...der erste christlichen Summa Theologie” in *Erwähltes Schicksal*, Tübingen 1988, 39.

története kutatóinak érdeklődésére még ma is egyaránt számot tarthat.¹⁹ Az írás Rufinus latin fordításában ismert, mert az eredeti görög szöveg elveszett. A műben felismerhető a keresztény gondolkodás fejlődésének egy meghatározó pillanata a III. század elején. A teológia ekkor a bibliai hagyományok, a platonizáló filozófia és a gnosztikus áramlatok szellemi útkereszteződésében találta magát.²⁰

Bár a későbbi torzítások némiképp elferdítették írásának üzenetét, a *Peri Archôn* kiindulópontja lett azoknak a téziseknek, melyeket sokáig vitattak az egyházban: a lelkek preegzisztenciája és bukása, a Fiú alárendelése az Atyának, a teremtmények – beleértve az ördögöt is – végső megtérése az idők végén, a feltámadt test természete stb. Ezeket Órigenész téziseiként ítélték el Justinianus császár idején 543-ban és 553-ban.²¹

A cím, amelyet Órigenész művének ad (*A Principiumokról*), nem új keletű. A könyv műfajának megjelenésével a mű a görög filozófiai hagyományba illeszkedik, és a tanításnak azt a részét jelenti, amelyben a „logika” és az „etika” mellett a „fizika” valamennyi kérdése előkerül, s azokra néhány alapelvvel (*arkhai*) igyekszik magyarázatot adni.²²

A keresztények körében már ismert volt ez a kifejezés, mivel Alexandriai Kelemen adta egyik művének, melyben a „görögök”-nek és a „gnosztikusok”-nak a „fizikára” vonatkozó kérdéseire igyekezett válaszolni.²³ Órigenész átveszi a címet anélkül, hogy szükségét érezné, hogy erre külön magyarázatot adjon, és anélkül, hogy a többes számon – „alapelvek” (*arkhôn*) – változtatna. Nézete szerint csak egyetlen alapelv létezik: a háromságos Isten, aki az egyetlen *arkhéja* a világnak és az

¹⁹ Vö. Crouzel, H., *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes*, in BLE 76 (1975), 161–169, 241–260. A lelkeségi szándékról ld. „Introduction” in Origène, *Traité des Principes* (*Peri Archôn*), Traduction de la version latine de Rufin avec un dossier annexe d'autres témoins du texte, par M. Harl–G. Dorival–A. Le Boulluec, Études Augustiniennes, Paris 1976, 12.

²⁰ Harl, M., *Structure et cohérence du Peri Archôn*, in *Origeniana*, Bari 1975, 12: „Az Előszó megadja a mű tónusát: ez a munka kutatások gyűjteménye. Órigenész teológusként a szentírási adatokból indul ki, melyeket már átvett az egyházi tanítás, és a hemeneutika módszerével, valamint helyes gondolkodással e tanokból „tudományt” alkot. Ennek a tudománynak a végső célja valóságos, mert az „igazság”, aki Krisztus, ugyanakkor „kegyelem” is.” Vö. Boulluec, A. Le, *La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn*, in *Origeniana*, Bari 1975, 47–61.

²¹ Crouzel aláhúzza: „Órigenésznek nem volt olyan háttére teológiai művek egész sorával, mint pl. Aquinói Tamásnak, amikor a *Summát* írta! A kérdések többségében úttörőnek mondható. Ebben az értelemben a *Peri Archôn* korát megelőző mű.” (SC 252, 57.)

²² A szó jelentéséről ld. Redepenning, E. R., *Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, t., I., Bonn 1841, 392–398. Rufinus prologusában ezt a címet így magyarázza: „*Peri Archôn quod vel de principiis vel de principatibus dici potest.*” (Praefat. Rufini, 3.) Természetesen Rufinus itt ugyanannak a szónak két különböző fordítását hozza. Néhány kéziratban a *principalibus* szó helyett *principatibus* szerepel. Vö. Bardy, G., *Recherches sur l'histoire...*, Champion, Paris 1923, 9.

²³ Le Boulluec, A., *La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn*, in *Origeniana*, Bari 1975, 56.

embereknek.²⁴ Ebből nyilvánvaló, hogy a címnek csak az a célja, hogy a művet a filozófiai irodalom egy meghatározott műfajának hagyományába illessze.²⁵

A teológiai írás új hangnemet képvisel, és fordulatot jelent a keresztény irodalom történetében. Annak szükségessége kap hangsúlyt, hogy az Istenről szóló tudományt egy egységes egészbe foglalja, úgy, ahogyan a sztoikus filozófusok határozták meg saját tudományukat.²⁶ A mű azokhoz szól, akik a hittel elfogadott Szentírás kijelentései mellett hitük „ésszerűségét” is keresik.²⁷

Órigenész soha nem törekedett arra, hogy világosan meghatározza teológiai gondolkodásmódját. Nagymértékben függ a szentírási szövegtől, melyet éppen magyaráz, végigköveti az utolsó betűig, s nem tarja szükségesnek, hogy kijelentéseit rögtön ellensúlyozza kiegészítő megállapításokkal, melyeket egyébként megtalálhatunk nála más szövegek értelmezésénél. Éppen ez eredményezett sok vitát írásai olvasása közben. Órigenész a *De Principiis* fejtegetéseiben gyakran két-három különböző megoldást is felvet, majd igyekszik ezeket a legteljesebben kifejteni, a konklúzió levonását azonban gyakran az olvasóra hagyja.²⁸

Az alexandriai író egész művének tükrében kell tanulmányozni, legalábbis az alapján, ami ebből megmaradt. A különböző szövegrészek ily módon egyensúlyba kerülnek egy belső feszültségekkel teli, árnyalt teológiában, és így Órigenész mégis

²⁴ Alexandre, M., *Le statut des questions concernant la matière dans le Peri Archôn*, in *Origeniana*, Bari 1975, 63–81.

²⁵ Crouzel, H., „I Principi” in *Storia della teologia I*, Casale Monferrato 1993, 209: „Per Origene questo termine di ‘principi’ conserva una ambiguità certamente voluta e deve designare nello stesso tempo i principi metafisici dell’esistenza e della conoscenza e i principi della fede cristiana.”

²⁶ Bardy, G., „Origène, oeuvres théologiques” in DTC 11, 1501.

²⁷ Lásd „Introduction”, in Origène, *Traité des Principes*, (ford. Harl, M.–Dorival, G.–Le Bouluec, A.), Études Augustiniennes, Paris 1976, 8.

²⁸ Crouzel, H., „Origène”, in DECA, 1834. Órigenész módszeréről lásd Cadiou, R., *Introduction au système d’Origène*, Les belles lettres, Paris 1932; Steidle, B., *Neue Untersuchungen zu Origenes Peri Archôn*, in ZNW 40 (1941), 236–243; Jonas, H., *Origenes „Peri Archôn” ein System patristischer Gnosis*, in TZ 4 (1948), 101–119; Bonnefoy, J. F., *Origène théoricien de la méthode théologique*, Toulouse 1948, 87–145; Crouzel, H., *Origène est-il un systématique?*, in BLE 60 (1959), 81–116; Uő, *Qu’a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes*, in BLE (1975), 161–169, 241–260; Simonetti, M., *Osservazioni sulla struttura del De Principiis di Origene*, *Rivista di Filologia e di Istruzione classica* 40 (1962), 273–290, 372–393; Kübel, P., *Zum Aufbau von Origenes De Principiis*, in VigChr 25 (1971), 31–39; Harl, M., *Structure et cohérence du Peri Archôn*, in *Origeniana*, Bari 1975, 11–32; Gasparro, G. S., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984; Kannengiesser, Ch., *Origen. Systematician in De Principiis*, in *Origeniana Quinta*, Leuven 1992, 395–405.

ortodoxnak bizonyulhat. A *De Principiis* gyakorlatozó „*en gymnasia*” teológia, azaz a keresés útján járó teológia.²⁹

d. Rufinus fordítása

Órigenész első nagy művének görög eredetije, melyet Keleten talán még a IX. század közepén is olvastak, elveszett. Csak néhány részlet maradt fenn antológiaiakban és vitairatokban. A *Peri Archôn De Principiis* címmel Aquileiai Rufinus³⁰ latin nyelvű fordításában olvashatjuk, mely a IV. század végén Nyugaton készült. Művéből nyilvánvaló, hogy Rufinus nem ragaszkodik a szó szerinti áttünetezéshez, nem szolgai módon fordítja Órigenész szövegét,³¹ hanem az általános jelentést igyekszik megtalálni, és egyáltalán nem törekszik szó szerinti fordításra.³²

Míthogy Rufinus bizonyos „szabadsággal” fordította a szöveget, ennek természetes következményeként a latin fordítás egyes szavainak, kifejezéseinek, sőt mondatainak nincs megfelelője a görög eredetiben.³³ Kivéve amikor doktrinális kérdésekről van szó, ilyenkor a kiegészítések többnyire Rufinus sajátjai.³⁴ Szereti a világos megfogalmazásokat, bevezetéseket ír a szakaszok elé, összefoglalásokat vagy végkövetkeztetéseket illeszt a szövegbe, azért, hogy jelezze a gondolatmenet eredményét és összekötő formulákat is alkalmaz.³⁵ Eljárásának jellegzetes vonása, hogy amikor egy szó homályosnak tűnik számára, szereti azt két szinonimával fordítani.³⁶

²⁹ Crouzel, H., „*Origène*”, in DECA, 1834; Harl, M., *Structure...*, in *Origeniana*, Bari 1975, 14; Padovese, L., *Introduzione alla teologia patristica*, Casale Monferrato 1992, 54: „*Origene per primo offrì una sintesi del pensiero cristiano, sviluppando una teologia di ricerca o di 'ipotesi di lavoro' dal carattere dialettico*”.

³⁰ Rufinus életéről ld. Gribomont, J., „*Rufin d'Aquilée*”, in DECA, 2197–2198; Murphy, F. X., *Rufinus of Aquileia*, Washington 1945; Hammond, C. P., *The Last Ten Years of Rufinus*, in JTS 28 (1977), 372–429; Fedalto, G., *Rufino di Concordia*, Roma 1990.

³¹ Bardy, G., *Recherches sur l'histoire du texte des versions latines du De Principiis d'Origène*, Champion, Paris, 1923; Crouzel, H., *Comparaisons précises entre les fragments du Peri Archôn selon la Philocalie et la traduction de Rufin*, in *Origeniana*, Bari, 1975, 114. Crouzel Rufinus fordításával kapcsolatban az alábbi megállapításra jut: „A fordítás legtöbbször parafrázis, alig törekszik a szó szerinti hűségre. Terjengősebben magyaráz, mint Órigenész, főleg azt a szempontot tartja szem előtt, hogy latin közönsége megértse.”

³² Nautin, P., *Origène I*, Paris 1977, 150–153 (*L'adaptation latine de Rufin*).

³³ Crouzel, H., *Comparaisons...*, 114: „Órigenész egy szava Rufinusnál néha egy egész mondatá lesz.”

³⁴ Rist, J. M., *The Greek and Latin Texts of the Discussion on free will in de Principiis*, Book III, *Origeniana*, Bari 1975, 97: „*Rufinus himself, in his preface, admitted that he had removed a number of offensive passages and in some cases had substituted other phrases drawn from other works of Origen: his justification was that Origen's texts had been contaminated by heretics.*”

³⁵ Consolino, F. E., *Le prefazioni di Girolamo e Rufino alle loro traduzioni di Origene*, in *Origeniana Quinta*, Leuven 1992, 51–56.

³⁶ Crouzel, H., *Comparaisons...*, 114.

Órigenész művét Szent Jeromos is lefordította, de Rufinus fordítása valószínűleg hosszabb, és jobban kibontja a görög szövegben található gondolatokat. Jeromos fordítása azonban mégis pontosabbnak tűnik,³⁷ mert jobban visszaadja a fejtegetés gondolatmenetét.³⁸ Azt is megállapíthatjuk, hogy Jeromos fordítása is használ parafrázisokat, és az ő állítólag szöveghű *Peri Archôn* fordítása, mely a *Philokália* szövegtöredékeivel összevethető, kevésbé adja vissza a görög eredetét, mint a rufinusi fordítás.³⁹

2. Krisztus emberi lelke a *De Principiis* 2,6-ban⁴⁰

Az egyházatyák teológiája a jánosi írásokat alapul véve dolgozta ki a megtestesülés fogalmát.⁴¹ A *szarkószisz* főnév csak a IV. század második felében terjedt el az apollinarista hitvita nyomán. Minthogy az Újszövetség egyéb kifejezéssel is jelöli ugyanezt a valóságot,⁴² a keresztény szerzők szóhasználata is nagy változatosságot mutat: *enanthrópészisz*, *enszómatoszisz*, *paruszia*, *epidémia* stb. Az isteni titkot ugyanakkor különböző megvilágításokban szemlélik: történeti eseményként, azaz Máriától való születésként, az emberi természet felvételeként, a Logosz testben való folyamatos létezésésként, vagy – a szó átfogó értelmében – az üdvösség misztériumaként. A bibliai és filozófiai témák gazdagsága, amelyek segítségével az egyházatyák a megtestesülés titkát próbálták kifejezni, azt is megmutatja, hogy a megtestesülés misztériuma mennyire központi szerepet tölt be a keresztény hitben.

³⁷ Lásd Cavallera, F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, Louvain–Paris 1922.

³⁸ Chenevert, J. Ch., *L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques*, DDB, Bruxelles–Paris 1969, 8: „Az utóbbi évek Órigenészeiről szóló tanulmányai, különösen Franciaországban, rehabilitálták Rufinus fordítását. Napjainkban az Órigenész-specialisták már lelkiismereti aggályok nélkül használják szövegét és az órigenészi gondolat megismerése számára érvényes forrásnak tekintik.” Crouzel ugyanezt a véleményt fogalmazza meg: „*Bardy ha molto bene riabilita questa traduzione, come pure un lavoro recente di N. Pace*” (*Storia della teologia* I, Casale Monferrato 1993, 212). Vö. Pace, N., *Ricerche sulla traduzione di Rufino del 'De Principiis' di Origene*, Firenze 1990.

³⁹ Crouzel, H., *Storia della teologia* I, Casale Monferrato 1993: „*Malgrado qualche debolezza di Rufino, la traduzione rimane sostanzialmente fedele.*”, *Origène, Traité des Principes*, (szerk. M. Harl–G. Dorival–A. Le Boulluec), Paris 1976, 14 kijelentik: „Nem állapíthatjuk meg pontosan Rufinus fordításának „szöveghűségét”, (sem Jeromosét), mert nem tudjuk, milyen állapotban jutott el hozzánk a mű eredeti szövege.”

⁴⁰ *Origène, Traité des Principes*, (szerk. Crouzel, H. – Simonetti, M.) t. I, livres I–II, *Introduction, traduction de la version de Rufin*, SC 252, Paris 1978, 308–325.

⁴¹ Jn 1,14; 1Jn 4,2.

⁴² Vö. Fil 2,6–11; 1Tim 3,16; 2Tim 1,10.

A misztériumra vonatkozó órigenészi teológiában⁴³ – mely szerint minden teremtettség Istent Igéjének szimbóluma – a megtestesülés mint a misztérium egész *oikonomiájának* (üdvrend) összefoglalása jelenik meg. Így Órigenész tanítása azt az elméletet sugallja, hogy a megtestesült Ige Istent és embert – sőt a Teremtőt és az egész teremtettség világot – valamennyi kapcsolatának mintája.

a. A Lélek a Logosz és Krisztus véges teste között

Órigenész mindenekelőtt Krisztus lelkének a teológusa. A hiteles bibliai hagyományokhoz nyúl vissza, és sokféleképpen járul hozzá továbbadásukhoz.⁴⁴ Az alexandriai teológus a Szentírásban találja meg a Jézus lelkére vonatkozó tanítást, amelyre szüntelenül hivatkozik teológiai fejtegetéseiben.

A *De Principiis* 2-ben, amelyben a megtestesülésről szóló tanítást fejti ki, gondolatmenetének legnagyobb részét Krisztus emberi lelkének szenteli. Később hosszán kitér erre a negyedik könyvben is. E tény is mutatja, hogy Órigenész milyen nagy jelentőséget tulajdonít Jézus emberi lelkének. Idézi, és ebben a felfogásban értelmezi az ide tartozó szentírási helyeket (Jn 10,18, Mt 26,28, Jn 12,27 és Jn 13,21).⁴⁵

Órigenész Krisztus lelkéről szóló tanításában számos olyan antropológiai és krisztológiai fogalmat használ, melyek sajátos felfogását tükrözik, ám a későbbi korok

⁴³ Míg a *De Princ.* 1,2 főleg Krisztus istenségét tárgyalja, addig a 2,6 a megtestesült Igéről beszél. Ez a fejezet a mű egyik legszebb része, nemcsak tartalma, hanem formája miatt is, már amennyire Rufinus fordítása lehetővé teszi ennek megítélését. Daniélou, J., *Origène*, Paris 1948, 258: „A megtestesülés elméleti kifejtése viszonylag kevés helyet foglal el Órigenész művében; a *De Principiis* egy rövid fejezetet szentel ennek.” M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Seuil, Paris 1958, 106: „Photius szerint a Megváltó megtestesülésének szentelt fejezet csak a Krisztusban való két természet egyesülését tárgyalja. Órigenész sehol nem beszél a megtestesülés indokairól, sehol nem ír a megváltás drámájáról.” Crouzel „Krisztus lelkéről szóló csodálatos fejezet”-nek nevezi ezt a szöveget, in *Origeniana Quarta*, Innsbruck–Wien 1987, 282.

⁴⁴ Lásd Gögler, R., *Christologische und heilstheologische Grundlage der Biblexegese des Origenes*, in TQ 136 (1956), 1–13. Lásd még: Kránitz, M., *A lelkiismeret fejlődése Órigenészig*, Budapest 2002.

⁴⁵ Jn 10,18: „Potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam”; Mt 26,38: „Tristis est anima mea.”; Jn 12,27: „Nunc anima mea turbata est.”; Jn 13,21: „Iesus turbatus est spiritu.”

ezeket elvetették vagy erősen támadták.⁴⁶ Krisztus lelke különleges szerepet játszik a Jézus istensége és embersége közötti egységről szóló órigenési elmélkedésben.

Krisztus egységét Krisztus lelke valósítja meg a *Logosz* és a *szarx* (test) között közvetítői szerepével. Ez a lélek azonban már teremtésétől egyesült az isteni *Logosszal*, Isten tökéletes ismerete és szeretete által. Valójában ez a lélek a teremtés kezdetétől fogva preegzisztens a test teremtéséhez képest:

„Ez a lélek teremtése pillanatától
folytatólagosan egyesült a Logosszal
elválaszthatatlanul és feloldhatatlanul,
mint Isten Bölcsességével és Igéjével,
az Igazsággal és az igazi Világossággal.
Ez a lélek teljes egészében befogadta a Logoszt teljes önmagába
és fényességébe és ragyogásába változva, az ő lényegében
egyetlen szellemmé vált vele...”⁴⁷

Ezért tudott Isten Igéje egyesülni ezzel a lélekkel, továbbá pedig nem volt a lélek természete ellenére, hogy testtel egyesüljön:

„E lélek lényegéből, mely közvetítőül szolgál Isten és a test között, mert az Isten természetének lehetetlen közvetítő nélkül elkeverednie a testtel – születik, ahogy már mondtuk, az Isten-Ember: A lélek volt a közvetítő, mert nem volt természete ellenére, hogy testet öltön magára.”⁴⁸

⁴⁶ Vádolói főleg Krisztus preegzisztenciáját vetik gyakran a szemére: Id. Jeromos, *Apologia adversus libri Rufini*, II, 12 (PL XXIII, 455 C); *Théophile, 'd Alexandrie*, Synodica 4 (Epist. XCIIa Hieron.; PL, XXII, 767); *Paschalis II* (Epist. XCVIIIa Hieron. PL, XXII, 802–803); Justinianus, *Liber adversus Origenem* (MANSI IX, 505 D). A VI. századi órigenizmus tanairól ld. az 543-ban kiadott II. anatematizmust (MANSI IX, 533 B); és az 553-ban kiadott VII. anatemizmust (MANSI IX, 397 C-D). A modern szerzők megértőbbek, pl. A. Michel, DTC 8, 1250: „Órigenész elmélete Jézus Krisztus testének és lelkének megtestesülés előtti preegzisztenciájáról kifogásolható.” G. S. Gasparro, *Origene, studi di antropologia e di storia dalla tradizione*, Roma 1984, 101: „La preesistenza è un' ipotesi nella quale egli 'pensa costantemente'.” Crouzel, H., in DECA, 1836: „Az egyetlen világosan kimutatható tétel a lelkek, köztük Krisztus lelkének preegzisztenciájának kedvelt hipotézise. Ez nem tekinthető a korban eretneknek, mert az Egyháznak ekkor semmiféle tanítása nem volt a lelkek eredetéről, hacsak az nem, hogy Isten teremtette őket”. Ld. még Bostock, G., *The sources of Origen's doctrine of pre-existence*, in *Origeniana Quarta*, Innsbruck–Wien 1987, 259–264.

⁴⁷ *De Princ.*, 2,6,3: „*Illā anima... ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo dei et veritati ac luci verae, et tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus...*” Vö. art. *anima* in *Origene. Dizionario* (szerk. Castagno, A. M.), Roma 2000, 19.

⁴⁸ *De Princ.*, 2,6,3: „*Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere*”. Ez a gondolat máshol is

A lélek tehát közvetítőként szolgált Isten és a test között, mert Isten természete nem tudott közvetítő nélkül egyesülni a testtel.⁴⁹ Isten megtestesülve, pontosabban „emberré válva” magára veszi az emberi testet és lelket. Jézus lelke a magára vett emberség szimbóluma: egy halandó testtel, emberi érzésekre, szenvedésre képes testtel egyesült, ugyanakkor ez a lélek képes volt a legnagyobb mértékben az isteni erényekben részesülni.⁵⁰ Így az Ige az emberi lélek közvetítésével egyesült a testtel:

„Isten Fia, mivel az emberi nem üdvözüléseért láthatóvá akart válni az emberek számára és élni akart közöttük, nemcsak emberi testet vett magára, ahogy sokan gondolják, de lelket is, amely a mi lelkünkkel hasonló természetű.”⁵¹

Így Krisztus lelke lesz Órigenész krisztológiájának leglényegesebb eleme, az a kapocs, amely ennek az összetett létezőnek (*szüntheton ti khréma*),⁵² a megtestesült Igének az alkotóelemeit összeköti. Krisztus magára öltötte a teljes embert, lelket és testet, mert egyébként nem a teljes ember nyerte volna el az üdvösséget.⁵³ Napjainkig ennek az érvelésnek a megfogalmazását az akkori időkre teszik, s így egy nagyon ősi hagyományréteggel találkozhatunk. E tétel kimondásában Órigenésznek kell tulajdonítanunk ebben az elsőséget. Ő ezzel a gondolatmenettel bizonyította először az egy lélek jelenlétét Krisztusban s később maga az egyház támaszkodott erre, hogy bizonyítsa Krisztus emberségének teljességét is.⁵⁴

megjelenik vö. CC., IV, 18.

⁴⁹ *De Princ.*, 2,6,3: „Non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri.”

⁵⁰ *De Princ.*, 2,6,5 („inconvertibiliter et inseparabiliter inhaeret”). Jézus lelkének az isteni attribútumokkal való egységéről lásd: pl. CC., V, 39.

⁵¹ Lásd *De Princ.*, 4,4,4: „Volens igitur Filius Dei pro salute humani generis apparere hominibus et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam.”

⁵² CC., II, 9.

⁵³ Jerome Dupuis kifejti, hogy az isteni Ige az összetett emberi természet egészét magára vette. „Krisztus, mivel a teljes embert magára vette, teremtett természetében testből, lélekből és *pneumából* áll. Ez a három alkotóelem az Ige emberi természetéhez tartozik. Krisztus emberi *pneumáját* Órigenész világosan megkülönbözteti lelkétől. Négy összetevőről kell beszélni: egyrészt a Logosz istenségéről, másrészt a felvett természet trichotómiájáról.” (*L'esprit de l'homme*, *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, DDB, Bruges 1967, 82.) K. Torjesen, *The Logos Incarnate and Origen's Exegesis of the Gospel*, in *Origeniana Tertia*, Roma 1985, 39: „The humanity of Christ includes both the perfect soul with whom the Logos united himself and the human body which the Logos-Soul assumed.” A megtestesülés misztériumához lásd még Wolfson, H. A., *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978, 342–350.

⁵⁴ Liébaert, J., *L'Incarnation*, Paris 1966, 97.

b. Krisztus, a közvetítő (De Princ. 2,6,1)

A tudományokat vagy a tárgyak szerint, vagy a velünk való viszony szempontjából lehet tanulmányozni. Órigenész szerint a Krisztusról szóló tudomány alapelve Krisztus istensége: „De számunkra, akik nagysága miatt nem tudjuk az ő Igazságát kiindulópontnak tekinteni, ez az alapelv az emberség.”⁵⁵ Ezért először az Isten-ember misztériumait kell megvizsgálni.

„Miután megtárgyaltuk ezeket a témákat, ideje visszatérnünk a mi Urunk és Megváltónk megtestesüléséhez, hogy lássuk, hogyan lett emberré és élt az emberek között.”⁵⁶

A Fiú közvetítő szerepe állandó eleme Órigenész teológiájának, amely különösen összhangban áll az ismeretre vonatkozó felfogásával. Ezt már most megjegyezhetjük, s ez a közvetítő szerep egy olyan állítást von maga után, amely alapvető Órigenész gondolkodásában: az isteni kinyilatkoztatás úgy tárul fel számunkra, ahogy a tárgy látványa a világosság segítségével, tudniillik Krisztus közvetítésével, aki a szem és a tárgy között lévő világosság, amely egyszerre teszi lehetővé azt, hogy a tárgy látható legyen, és azt is, hogy a szem lásson.⁵⁷

Ez megmutatja nekünk, hogyan is fogja fel Órigenész az isteni tevékenységet, különösen is a szótériológiai működést, amit az Atya akaratával dönt el és a „Fiú és a Lélek közvetítésével” visz véghez. A megtestesült Ige megnyilvánulásai ebbe a sémába íródnak. Ezek a közvetítés, a közvetítő funkciói.

Órigenész minden emberben megkülönbözteti a testet, a lelket, és a szellemet. A lélek, amely *középen* van, egyaránt képes arra, hogy a test vagy a szellem felé forduljon, egyikkel vagy másikkal egyesüljön és ezáltal „testi lélek” legyen a bűn vagy „szellemi lélek”, az erény által. Hasonlóvá válhat az anyaghoz vagy Istenhez.⁵⁸ Órigenész ezután a *De Principiis*ben kezdi kifejteni krisztológiáját:

⁵⁵ Com in Joh. I, 18 (20), SC 120.

⁵⁶ De Princ., 2, 6, 1: „Tempus est his decursis repetere nos de incarnatione domini et salvatoris nostri, quomodo vel homo factus est vel inter homines conversatus est.”

⁵⁷ Órigenész ebben az értelemben magyarázza a Zsolt 36,10-et: „In lumine tuo videbimus lumen”: A Fiú az a világosság, akiben Isten megismerhető (De Princ., 1,1,1).

⁵⁸ Lásd például De Princ., 2, 8, 4. A platóni eredetű trichotómiát, melyet Pál kissé más formában alkalmaz (Lásd Festugière, A. J., *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile*, Paris 1932, 282), Jézus néhány szava is alátámasztja ezt, ő ugyanis hol lelkéről, hol szelleméről beszél. Lásd még De Princ., 2,6,3.

„Már csak a közbensőt kell keresnünk, azaz a közvetítőt minden teremtmény és Isten között, azt, akit Pál apostol minden teremtmény első szülöttének nevez.”⁵⁹

Krisztus azért lehet az a közvetítő, akin keresztül az isteni jótéteményekben részesülünk, és azért lehet Isten képmásaként példakép számunkra, mert emberi lelke révén van közvetítői helyzetben van Isten és az ember között.⁶⁰ Ő azért közvetíthet, mert a testté lett Ige felvette *Jézus lelkét*, amely mintegy közbenső helyet foglal el az Ige és a test között.

A világ és Isten közötti közvetítés fogalma nagyon fontos Órigenész számára, ahogy kortársai számára is. De míg Iréneusz,⁶¹ Tertullianus,⁶² Novatianus⁶³ Krisztus kettős természetében látják a közvetítői funkciókat, addig Órigenész ezeket már istensége alapján a Logosznak tulajdonítja és rá alkalmazza a *Kolosszei-levél* 1,15 szerint az „Isten (láthatatlan) képmása” és az „elsőszülött minden *ktiszisz* közül” kifejezéseket. A *ktiszisz*t a teremtménynél tágabb jelentésben érti: minden, ami Istentől származik. A közvetítés egyszerre metafizikai és morális értelmű.

Az órigenészi krisztológiának két fő pontja van. Az első lényeges pont, hogy Krisztus elsősorban istensége, másodsorban embersége révén Isten képmása.⁶⁴ Mivel közvetítése elválaszthatatlan képmási minőségétől – ő közvetítő képmás – elsősorban Logoszként, és nem Isten-Emberként közvetítő.⁶⁵ A második lényeges pont, hogy Órigenész, bár vallja az Atya és a Fiú egylényegűségét és az isteni természet egységét, de ezt a természetet az Atya sajátosságának tekinti, aki azt a Fiúval és a Lélekkel közli; vagyis nem különbözteti meg a természet és az eredet kérdését.

E két felfogás következménye Órigenésznél a szubordinacionizmus felé való elhajlás.⁶⁶ A Logosz-Istent közvetítői szerepére redukálja, és elutasítja, hogy az Atyával együtt hozzá is imádkozunk. Ez azzal a veszéllyel jár, hogy Krisztust istenségében Isten kicsinyített másaként fogja fel.

⁵⁹ *De Princ.*, 2,6,1: „Superest ut harum omnium creaturarum et dei medium, id est mediatorem quaeramus, quem Paulus apostolus primogenitum omnis creaturae pronuntiat.”

⁶⁰ Órigenész szerint (*Com. in Rom.* III, 8, PG 14, 947–948) a *Kivonulás* könyvében az engesztelőhely méretei jelképezik Krisztus lelkét (*Kiv* 25,17): a 2 1/2, közvetít a 2 (test) és a 3 (istenség) között.

⁶¹ *Adv. Haer.* II, 18, 7; V, 17, 1, Massuet.

⁶² *Adv. Prax.* 27, 15; *Resurr.* 51, 2; *Carn. Christ.* 15, 1.

⁶³ *Trin.* 23, 134: *Mediator dei et hominum esse deberet.*

⁶⁴ Erről a részről lásd Crouzel, H., „L’âme humaine du Christ, image de L’image”, in *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 129–142.

⁶⁵ Crouzel, H., i. m. 128, pontosít: „A képmás mindenekelőtt a Logosz-Istenre vonatkozik ugyan, de a felvett embersége is képmás, mégpedig közvetített képmás, amely közvetlenül a Logosz, és nem az Atya képmása.”

⁶⁶ Crouzel, H., i. m. 127.

Órigenész a Krisztusra alkalmazott „képmás” szónak kettős jelentést ad. Az egyik a szemlélésre képesítő jelentés: A Fiú úgy ismerteti meg az Atyát, hogy belülről tárja fel őt a léleknek. Aki látja az Igét, általa megismeri az Atyát, mivel ő Isten képmása. A másik jelentés a tevékenységre vonatkozik: teljes akarat- és cselekvésegység van a két isteni Személy között. A Fiú az az akarat, amely végrehajtja, amit az isteni értelem elhatározott. Saját tevékenységén keresztül nyilvánítja ki Istent, megtestesülésével pedig mindenekelőtt Isten jóságát és szeretetét mutatja meg számunkra. Azzal, hogy Órigenész az akaratot és a szeretetet hangsúlyozza, elkerüli a szoros értelemben vett szemlélődésre korlátozódó intellektualizmust.

Egy 1941-ben Egyiptomban talált, és 1949-ben kiadott rövid mű, *Órigenész párbeszéde Hérakliddal és püspöktársaival az Atyáról, a Fiúról és a Szentlélekről*⁶⁷ lehetővé teszi, hogy még jobban megismerjük Órigenésznek a „Krisztus lelke”-tan kidolgozásában betöltött jelentős szerepét.

Héraklidesz püspöktársainak egyike arra kérte Órigenészt, fűzzön magyarázatot a következő jézusi kijelentéshez: „Atyám, kezedbe ajánlom szellememet.” Mivel Órigenész az embert az antropológiai trichotómia szerint testre, *pszükhére* és *pneumára* osztja,⁶⁸ azt válaszolja, hogy itt Krisztus emberi szelleméről van szó, mert az Ige magára vette az ember három alkotó elemét.

„Így tehát Üdvözítőnk és Urunk, azon akaratában, hogy üdvözítse az embert – mert üdvözíteni akarta –, üdvözíteni akarta a testet is, ugyanúgy a lelket is üdvözíteni akarta és ezen kívül azt is, ami még így az emberből maradt: a szellemet. Márpedig az ember nem lett volna üdvözítve teljes egészében, ha ő nem öltötte volna magára az egész embert.

Megtagadjuk az emberi test üdvözülését, ha azt mondjuk, hogy az ő teste szellemi test volt,⁶⁹ megtagadjuk az emberi szellem üdvözülését, amelyről az apostol azt mondja: senki nem ismeri az ember dolgait, csak az emberi szellem, amely benne lakozik... Üdvözítőnk üdvözíteni akarván az ember szellemét – amelyről az apostol így beszélt –, magára vette az emberi szellemet is. Ez a három alkotóelem a szenvedéskor elvált egymástól és a Feltámadásban újraegyesült.”⁷⁰

c. Hogyan volt lehetséges a megtestesülés? (*De Princ.* 2,6,2)

„A Logosz istensége szerint az Atya képmása, de nekünk szükségszerűen embersége által mutatkozik meg. Bizonyos lelki készségek szükségesek ahhoz, hogy felismerjük Istent az ember Jézuson keresztül: Sem Kaifás, sem Pilátus, sem a zsi-

⁶⁷ Scherer, J., *Textes et documents* 9, Le Caire 1949, és *Sources Chrétiennes* 67, Paris 1960.

⁶⁸ *De Princ.*, 4, 2, 4.

⁶⁹ Célzás a valentiniánus krisztológiára.

⁷⁰ Scherer, (1949), 136; (1960), 70.

dók, akik keresztre feszítését követelték, nem rendelkeztek ezekkel az adottságokkal.”⁷¹ Órigenész itt érzékelteti, hogy a megtestesült Krisztus gyengesége és az Isten Fiának ereje között feszülő ellentét mekkora csodálkozást vált ki:

Miután annyi nagy dolgot gondoltunk végig Isten Fiának természetéről, óriási megdöbbenés vesz rajtunk erőt, amikor azt látjuk, hogy ez a természet, mely minden mást felülmúl, fenségességét kiüresítve emberré lett és az emberek között lakozott.”⁷²

„A Fiú az Atya kinyilatkoztatása és közvetítője a világ felé. Fogantatásától kezdve az emberiségért létezik. Benne az Atya transzcendentális sajátosságai nyernek formát mint egy objektív, kimondhatatlan valóság kifejeződései. Az istenség mindig Jézus emberségén keresztül mutatkozik meg. Személyi egység áll fenn a Logosz, az ő teste és lelke között. Az emberség az istenség jele és azt hordozza.”⁷³

Az érzékes emberek Krisztus testének csak külső megjelenését látják, a szellemi emberek ezt észre sem veszik, ami lehetővé teszi számukra, hogy teljes figyelmüket Krisztus isteni erejének műveire összpontosítsák.⁷⁴ „A testi mivolt szükségszerűen azt jelenti, hogy az isteni valóság rejtőzködik. De Órigenész Jézus színeváltozása jelenetét magyarázva bizonyítja, hogy az isteni valóság éppen Jézus emberi valóságán keresztül mutatkozik meg.”⁷⁵ Az Órigenész előtti egyházatyák, az Ószövetség teofániáiban a Logosz eljövételét látták, anélkül azonban, hogy ezzel a Megtestesülés jelentőségét akarták volna kibővíteni.

Órigenész az apostolokon kívül az Ószövetség nagy szentjeit is felidézi. Az a tanítás, amelyben ők részesültek, vajon szintén az Ige megtestesülésének köszönhető? Bizonyos értelemben igen. Természetesen nem a testté lett Krisztus tanította őket, mert a szoros értelemben vett megtestesülés csak Jézus történeti eljövételével valósult meg. Mégis, a Jézusban lévő ember, „azaz Jézusnak az Igével egyesült preegzisztens lelke látogatta meg őket”.⁷⁶

Krisztus lelkének szellemi eljövetele azonban még nem volt megfelelő leereszkedés ahhoz, hogy a széles emberi tömegeket is elérje. Az ő megsegítésükre Krisztusnak még jobban le kellett ereszkednie.

„Leereszkedve az emberek közé..., az emberek iránti szeretete miatt Krisztus kiüresítette önmagát, azért, hogy megértsék az emberek... Alkalmazkodni

⁷¹ CC., 7, 43.

⁷² *De Princ.*, 2, 6, 2.

⁷³ Crouzel, H., *Origène et la connaissance mystique*, DDB, Paris–Bruges 1961, 474.

⁷⁴ *Hom. in Matth.* 27, GCS IX, 45, 19 ss.

⁷⁵ Vö. Crouzel, H., i. m. Index, 608 (Mt 17,1–8).

⁷⁶ *Com. in Joh.* XX, 12, GCS 4, 341, 23–24.

akart egy időre azok gyengeségéhez, akik nem tudják elviselni istenségének ragyogását és dicsőségét. Testben mutatkozik meg számukra, a testre vonatkozó szavakkal lehet beszélni róla, mindaddig, amíg az ember, aki ebben az állapotában fogadta őt, lassanként felemeltetik az Ige által, annyira, hogy őt már – ha szabad így mondanom – alapvető formájában szemlélheti.”⁷⁷

Órigenész az újszövetségi Szentírás alapján tudatában van annak, hogy Krisztus emberségében a kenózis miatt – bár rejtett módon –, a teljes istenség jelenik meg. A megtestesülés misztériuma azonban mindig felfoghatatlan marad. Hogyan lehet összeegyeztetni Krisztus isteni természetének fenségességét emberi természetének gyengeségével?

„... a halandó értelem törekenysége nem érti, hogyan lehetne elgondolni és felfogni, hogy az isteni fenségességnek ez a hatalmas Ereje, magának az Atyának az Igéje, Isten Bölcsessége, amelyben minden látható és láthatatlan teremtetett, hogyan létezhetett – ahogy hinnünk kell – egy Júdeában megjelenő ember szűk határai között, s ezen túlmenően, miként lehetséges, hogy Isten Bölcsessége egy asszony méhébe hatoljon, kisgyermekként megszülessen, síró csecsemő módjára gyereksírást hallasson és azután halála miatt megrendüljön...”⁷⁸

Órigenész külön nyomatékkal hangsúlyozza az Ige megtestesülésében megvalósuló alázat misztériumát és a szeretet nagyságát, amely ebben megnyilvánul.⁷⁹ Az egyházi író itt alig engedi megmutatkozni érzéseit, melyeket néha Jézus születésének szemlélése kelt benne. Például egy *Ezekiel könyvéhez* kapcsolódó homíliájában, egy, a dokéták ellen irányuló rövid értekezésében így ír: „Lássuk csak, megvallod a keresztet, nem pirulsz hirdetni a keresztre feszítettet, ami botrány a zsidóknak és örültség a pogányoknak, de pirulsz megvallani születését, ami kisebb botrány, mint a szenvedése vagy a halála. Valójában pedig Jézus születése nagyobb botrány, mint az ő halála.”⁸⁰

⁷⁷ CC., IV, 15. Lásd *Com. in Joh I*, 28; CC., VI, 68.

⁷⁸ *De Princ.*, 6, 2, 2.

⁷⁹ Nemeshegyi, P., *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960, 158: „Ahogy Jézus lelke mögött az Ige kezdeményezése mutatkozik meg, úgy az Ige műve mögött az Atyáé. Az Atya emberszeretete uralkodik az egész megváltáson.” Vö. Lubac, H. de, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, 240: „Látva az emberek nyomorát, a Fiú nem tudta tovább elviselni, hogy az Atyánál maradjon.”

⁸⁰ *Hom. in Ez.*, I, 4, SC 352. Mondin, B., „Origene”, in *Dizionario dei teologi*, Roma 1992, 441: „Il concetto di incarnazione a molti può sembrare non soltanto paradossale ma addirittura assurdo. Origene non ha nessuna pretesa di spiegare questo mistero eccelso, ma poiché è il mistero fondamentale su cui si regge il cristianesimo, egli attinge a tutte le risorse del suo possente ingegno per attestarne la verità.”

Órigenész szerint a megtestesülés misztériuma az isteni és az emberi keveredésében rejlik:

„Néhányszor olyan emberi vonásokat látunk benne, melyek látszólag semmiben nem különböznek a halandókban közös törekénységtől, máskor pedig olyan isteni vonásokat, melyek senki máshoz nem illenek, csak az első és kimondhatatlan isteni természethez. Az emberi megértés pedig szűkössége miatt mozdulatlanra merevedik, annyira meg van döbbenve, hogy azt sem tudja merre menjen, miként vélekedjen, merre forduljon. Istent gondolja, a halandót látja. Az embert gondolja, s a halál uralmát legyőzve látja visszatérni zsákmányostul a halottak közül.”⁸¹

A megváltás művében rendkívül nagy szerepet játszik Jézus emberi lelke, mert mögötte, egészen közel, bensőségesen egyesülve vele, felismerjük az Igét. De Krisztus teste is lehetővé teszi a gyengék számára az Ige megismerését: az érzékes ember Jézus testén keresztül lép először kapcsolatba az Egyszülött Fiúval, aki az emberi test, a szavak és az emberi példák leple mögött rejtőzik.

d. *Communicatio idiomatum* (De Princ. 2,6,3)

Órigenész fejtegetéseit azzal kezdi, hogy leszögezi: az isteni természetben való bármiféle részesedésnek az alapfeltétele az Isten iránti szeretet. Ez a részesedés a szeretet nagyságának mértéke szerint kisebb vagy nagyobb lehet. Márpedig volt egy lélek, Jézus Krisztusé, mely kezdettől fogva felbonthatatlanul egyesült Istennel. Egy volt Isten Igéjével.

Itt figyelembe kell venni, hogy Rufinus kihagyott egy egész mondatot, melyet viszont Jeromos megőrzött számunkra. A lélekről, amely Jézus Krisztus lelkévé lett, Órigenész mindössze ennyit mondott:

„Egyetlen egy testbe alászállt lélek sem fejezte ki önmagában előző jelmi-voltának olyan tiszta és hiteles hasonlóságát, mint az amelyről a Megváltó ezt mondta: Senki sem veheti el tőlem lelkemet, azt én magamtól adom oda.”⁸²

Órigenész pontos megfogalmazásokban különbözteti meg Krisztust mint Istent és mint embert. A megtestesült Igének az istenség az „alapvető szubsztanciája.”⁸³

⁸¹ De Princ., 2,6,2.

⁸² Jeromos, Ep. 124,6: „Nulla alia anima, quae ad corpus descendit humanum, puram et germanam similitudinem signi in se prioris expressit, nisi illa de qua Salvator loquitur: Nemo tollit animam meam a me, sed ego ponam eam a meipso.”

⁸³ Com. in Joh. II, 35, GCS IV, 94: proégoumené hypostasis.

A még emberré nem lett Ige már ez által közvetítő az Atya és az emberiség között. Krisztus, miután emberré lett, nem istenségében szenvedett,⁸⁴ érte kísértés⁸⁵ és halt meg,⁸⁶ hanem a magára vett emberi természetben. Amikor az emberi természet eltűnt szemünk elől, az Ige istensége szívünk számára még mindig jelen marad.⁸⁷ Az Ige egy szenvedő emberi természetet magára öltve, „nem változott meg”, nem is „alakult át”, hanem „lényegében önmaga maradt.”⁸⁸

Órigenész valószínűleg az első, aki a „*Deus-homo*” (*theanthrópos*) kifejezést használja.

„A lélek szubsztanciájából, amely közvetítőül szolgál Isten és a test között, mert nem volt lehetséges, hogy az isteni természet közvetítő nélkül keveredjen a testtel, született, ahogy már mondtuk, az Isten-ember.⁸⁹ Ez a szubsztancia lett az összekötő, mert nem volt természete ellenére, hogy testet vegyen magára.”⁹⁰

Ugyanakkor a természetek egységénél fogva az egyik vagy másik természet sajátosságai egyaránt érintik az egyetlen személyt. Órigenész annyira szorosnak fogta fel az isteni *Logosz* és a felvett emberség Krisztusban megvalósuló egységét (először a lelket, majd a teste vette magára), hogy eljutott a *communicatio idiomatum* elvének megfogalmazásáig. Az egység miatt Jézusban az emberre lehet vonatkoztatni a jellegzetesen isteni tulajdonságokat, és Istenre az emberieket:

„Mivel (a lélek) teljesen Isten Fiában volt, vagy mert teljesen magában foglalta Isten Fiát, ezért őt magát, a testtel együtt, melyet felvett, teljes joggal Isten Fiának, Isten Erejének, Isten Krisztusának és Isten Bölcsességének lehet ne-

⁸⁴ *De Princ.*, 4, 4, 4.

⁸⁵ *Hom. in Matth.* XCII, GCS XI, 210.

⁸⁶ *Com. in Joh.* XXVIII, 18 (14), GCS 4, 413.

⁸⁷ *Hom. in Matth.* LXV, GCS 11, 152, 17–153, 11.

⁸⁸ *CC.*, 4,15.

⁸⁹ Ez a *Deus-homo* kifejezés, mely Órigenész egy szövegének Jeromos által készített fordításában található (*Hom. in Ez.* III,3), ezért semmi okunk kételkedni abban, hogy Órigenész itt a *theanthrópos* kifejezést használta. Ennek a szövegnek a hitelességét azonban Dupuis kétségbe vonta (*L'esprit de l'homme*... op. cit, 77, note 107): „Rufinus szövege túl világosnak tűnik. Órigenész az emberi és isteni természet megnevezésére gyakran a konkrét 'Isten' és 'ember' szavakat használja. Ezért lehetetlen, hogy a kijelentések felcserélhetőségének elvét világosan kifejezte volna.”

⁹⁰ *De Princ.*, 2,6,3: „*Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media, existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere.*”

vezni, és viszont: az Isten Fiát, aki által minden teremtetett, Jézus Krisztusnak és az ember Fiának nevezhetjük.”⁹¹

Valószínűleg ez a szövegrészlet fejezi ki először, és nagyon világosan azt, amit a „tulajdonságok felcserélhetőségének” neveznek, és amiről főleg az V. században sokat vitatkoztak: a Krisztus istenségére sajátosan jellemző vonásokat és attribútumokat (*idiomata*) emberségének tulajdonítják és fordítva. Az egyszerűen Logosz az „emberfia” nevet kapja és az ember Jézust Isten Fiának nevezzük.⁹²

Mit jelent ezek után a Krisztus szó? Csak az Igét vagy Krisztus teljes realitását, Istent és embert? Bizonyosan az utóbbi az igaz és még azt is lehetne mondani, hogy a Krisztus-szó elsődlegesen Krisztus emberségét fejezi ki, az Igét pedig közvetve érti alatta a „tulajdonságok felcserélhetősége” elve szerint, azaz Istenre vonatkoztatva mindazt, amit az ember Jézusról mondtunk, és fordítva.

Így jobban megérthetjük az órigenészi gondolat azon megfogalmazásait, melyek mintha a későbbi nesztorianizmust elővételeznék, amikor Órigenész látszólag Krisztus lelkének az Igétől különböző személyiséget tulajdonít, pedig ekkor még egyszerűen nem rendelkezik megfelelő szakkifejezéssel a személy jelölésére, sem világos fogalommal a személyiségről.⁹³

e. Krisztus lelkének egyesülése a Logosszal (*De Princ.* 2,6,4)

Órigenésznél Krisztus lelke preegzisztenciájának tana nem más, mint a lelkek általános preegzisztenciájáról vallott gondolatainak alkalmazása. Krisztus lelke a többi lélekhez hasonlóan a kezdetekben teremtetett. Ez a lélek a kezdetektől egyesült az Igével. Testet öltött a megtestesülés pillanatában. Az Ige és lelke megtestesülése (*enszomatózis*) tehát a többi lélek megtestesüléséhez hasonlóan megy végbe.

⁹¹ *De Princ.*, 2,6,3: „Unde et merito pro eo vel quod tota esset in filio dei vel totum in se caperet filium dei, etiam ipsa cum ea qua assumserat carne dei filius et dei virtus, Christus et dei sapientia appellatur; et rursus dei filius, per quem omnia creata sunt, Iesus Christus et filius hominis nominatur.” Az erről szóló kételyt lásd: Lieske, A., *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938, 123: „Der Text stammt aus Rufinus Übersetzung. Es ist klar, ist der Text origenistisch, dann stehen wir hier bereits am Anfang einer Theorie Idiomenkommunkation. Für uns bedeutete sie nur die Bestätigung der Realvereinigung von Gottheit und Menschheit in der Person des Wortes. Aber es bestehen Zweifel an der Echtheit des Rufintextes.”

⁹² Balthasar, H. U. v., *Parola e mistero in Origene*, Roma 1991, 40: „Il Verbo fatto carne sarà il suo simbolo: in quanto creatura, simbolo della sua divinità, in quanto corporeo, simbolo del suo essere spirituale.”

⁹³ Lásd Crouzel magyarázatát (in Origène, *Traité des Principes*, SC 253, 1984, 178): „A modern teológia számára az egység bemutatásának ez a módja tűnhet elégtelennek, de Órigenésznek nem voltak fogalmi eszközei, melyek lehetővé tették volna, hogy jobban kifejezze mondanivalóját.”

Órigenész, hogy megmagyarázza Krisztus lelkének teljes egyesülését az Igével, némiképp különös módon hangsúlyozza e lélek érdemeit és választását, amellyel az Ige szeretése mellett kötelezte el magát.

„Ennek a léleknek a felvétele nem a véletlen műve, nem is egy valaki iránti részrehajlás eredménye, hanem ez erényei érdemének köszönhető. Ezt fejezi ki a próféta hozzá intézve szavait:

Szeretted az igazságot, gyűlölted a gonoszságot, ezért kent fel Isten, a te Istened Tehát a szeretet érdeme miatt kente fel az öröm olajával, azaz a lélek Isten Igéjével Krisztussá lesz.”⁹⁴

Egy bizonyos kifejezésbeli hasonlóság a Zsolt 44,8 órigenészi és ariánus szöveg-magyarázata között ne tévesszen meg minket! Az ariánusok szerint ugyanis maga az Ige lett próba alá vetve, és érdemelte ki választásával isteni előjogait. Órigenésznél szó sincs ilyesmiről, ő csak Krisztus lelkéről beszél.⁹⁵

Az egyházi író krisztológiájában itt a lelkek rendeltetéséről általában vallott gondolatai visszhangoznak. Emlékeznünk kell arra is, milyen szerepet játszik Órigenész antropológiájában és kozmológiájában a lelkek kezdeti szabad választása, ahonnan bukásuk és annak minden következménye származik. Ezért hangoztatja kitartóan Órigenész Krisztus lelke választásának kiválóságát, mivel egyedül ez a lélek nem vétkezett az összes közül, annyira nem, hogy az Ige elválaszthatatlanul egyesült vele.⁹⁶

⁹⁴ *De Princ.*, 2,6,4.: „Non fortuita fuerit aut cum personae acceptione animae eius assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi ad eam prophetam dicentem: Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te deus, deus tuus, oleo laetitiae prae participibus tuis. Dilectionis igitur merito unguitur oleo laetitiae, id est anima cum verbo dei Christus efficitur.” Justinianus, (Mansi IX, 528), a töredéket így idézi: „A Peri Archón második könyvéből, ahol azt mondja, hogy az Úr pusztán ember”. „Ezért egy ember is Krisztussá vált, lehetővé tették ezt számára jó cselekedetei, ahogy a próféta tanúskodik erről a következő szavakkal: Szeretted az igazságot, gyűlölted a gonoszságot, ezért kent fel Isten, a te Istened az öröm olajával mint senki más, társaid közül (Zsolt 44,8). Úgy illet, hogy aki mindig elválaszthatatlan volt az Egyetlen Fiútól ugyanazt a nevet kapja, mint az Egyetlen Fiú és vele együtt magasztalják.” „A töredék talán hiteles szöveget vagy összefoglalást tartalmaz, de a címben foglalt értelmezés téves. A florilegium ki-vonatolói ezeket az órigenészi szavakat koruk gondolkodása szerint ítélik meg. Nekik, a nesz-toriánus és monofizita krízisnek köszönhetően, már megadatott a személy fogalma, amely Órigenésznél még hiányzik. A tan egésze – beleértve a kijelentések felcserélhetőségét is – bizonyosságul szolgál arra, hogy nem lehet anakronisztikusan az Ige és a lélek egységét két személy egységeként magyarázni.” (Origène, *Traité des Principes*, SC 253, 178).

⁹⁵ Krisztus azt jelenti: *Felkent. A Com. in Joh. I*, 28 (30), 191–197-ben úgy tűnik, hogy a Fiú királlyá való felkenését istenségére vezeti vissza, a Fiú Krisztussá való felkenését pedig a Megtestesülés előtti emberségére. De a kettő csak egyetlen Logoszt alkot (Uo. 196.)

⁹⁶ Liébaert, J., *L'Incarnation*, Paris 1966, 99: „Ezeket az elképzeléseket, melyek lényegüket tekintve egy filozófiai rendszerből származnak, el lehetett volna választani Órigenész művének érvényes hozadékától.”

A lélek szellemi kapcsolatban van a Logossal. A Logossal való teljes egyesülésében, Krisztus lelke – úgyszólván – Isten eleven szemlélése és tökéletes szeretete lesz.⁹⁷ Órigenész számára ez a legmagasztosabb és legbensőségesebb egyesülés, olyan, amelyben Krisztus emberi lelke teljesen átistenül és áttüzesedik, mint a vas az izzó parázsban.⁹⁸

Az alexandriai teológus az így megvalósuló egységet valóságos ontológiai egységnek tekinti. Ez a kapcsolódás nem csak egy szubjektív erkölcsi cselekedet erején alapul, mint az adopcionista felfogásban, melyet Órigenész egy későbbi művében elvet.⁹⁹

Órigenész ontológiai egységként akarja megfogalmazni az Isten-ember egységet, de valójában nem bizonyítja, hogy ténylegesen az. Lényegét tekintve Órigenésznek ez a magyarázata hamis pályára téved, mert azonosítja a lényegi létezőt szellemi aktusaival. Eszerint végső soron Krisztus mindig csak egy „mennyeiségileg” különböző, kivételes esete lesz a „tökéletes ember” és a Logosz közötti általános kapcsolatnak, bármilyen misztikus mélységet igyekezett adni Órigenész a Logosz és a lélek között az Isten-emberben fennálló kapcsolatnak.

Ha logikusan követjük a feltevést, akkor azt látjuk, hogy Krisztusnál teljes mértékben a Logosz irányítja a működést. Órigenész Krisztusánál ez az irányítás mindenekelőtt erkölcsi téren érvényesül.¹⁰⁰ Logikusan Krisztus lelkének tana egy kettős személyiségű Krisztushoz vezette Órigenészt, melyben Krisztus lelkét egy tevékenységi központnak fogta fel, de látni kell, hogy Órigenész nem rendelkezett megfelelő személyfogalommal.¹⁰¹

f. Ez a lélek bűn nélkül való volt (*De Princ.* 2,6,5)

Órigenész bemutatja, hogy – a gnosztikusok doketizmusával ellentétben – Krisztus embersége teljes emberség. Krisztus lelke nem létezett autonóm módon a Logosz-

⁹⁷ Lieske, A., *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938, 125.

⁹⁸ *De Princ.*, 2,6,6.

⁹⁹ I. m. 4,4,31: „Nec tamen ita dicimus fuisse filium dei in illa anima, sicut fuit in anima Pauli vel Petri ceterorumque sanctorum, in quibus Christus similiter ut in Paulo loqui creditur.”

¹⁰⁰ *De Princ.*, 4,4,31: „Oleo ergo laetitiae unguitur (anima Jesu), cum verbo Dei immaculata foederatione coniuncta est et per hoc sola omnium animarum peccati incapax fuit, quia filii dei bene et plene capax fuit...” Ahogy az Atya és a Fiú egy, ugyanúgy a Logosz és Krisztus lelke is egy. Uo. „Anima... totam in se sapientiam dei et veritatem vitamque receperat... Christus qui in Deo absconditus dicitur... id est substantialiter deo repletus.”

¹⁰¹ Lásd Dupuis, J., *L'esprit de l'homme...*, 81: „Valószínűleg ez a két egymást követő síkon megvalósuló egyesülés gondolata vezetett az Órigenész elleni vádhoz, melyről Pamphilosz beszél *Apológiájában*: »Asserunt eum duos Christos praedicare.«” (PG 17, 579, A). Vö. Orbe, A., *La unción del Verbo*, Roma 1961, 175–180. Balas, D. L., *The Idea of Participation in the stucture of Origen's thought*, in *Origeniana*, Bari 1975, 257–275. Williams, R., *Origen on the Soul of Jesus in Origeniana Tertia*, Roma 1985, 131–137.

szal való egyesülése előtt, hanem preegzisztenciájában, teremtetéskor rögtön egyesült vele. „Választása” és „érdeme” csak az értelmi magyarázat szintjén előzi meg a Logosszal való egyesülést, s hasonlóan szól az Ige nemzéséről is.¹⁰²

„Krisztusban lévő értelmes lélekről gyakran előadtunk...

Nem lehet kétséges, hogy a szóban forgó lélek természete olyan volt, mint az összes többi léleké, hiszen ha nem lehetett volna igazi lélek, nem lehetett volna léleknek nevezni.”¹⁰³

Krisztus lelke tehát valamiként, szeretetének intenzitásában hasonlónak vált az Igéhez, úgy, hogy teljes mértékben büntelenné vált. A többi lélektől eltérően ő már nincs alávetve a test folyamatos kísértéseinek, mert az Ige mellett döntött, és oly tökéletesen, hogy benne semmilyen változás nem lehetséges:

„Míthogy a jó és a rossz választásának képessége mindenkiben megvan, Krisztus lelke úgy választotta az igazság szeretetét, hogy hatalmas szeretete folytán elválaszthatatlanul és elkülöníthetetlenül kapcsolódott hozzá, úgy, hogy a döntés szilárdsága, az érzelm hatalmas volta és a szeretet kiolthatatlan heve kizárta a fordulat és az elváltozás mindenféle gondolatát...”¹⁰⁴

Következésképpen a szeretet intenzitása megingathatatlanságot eredményez ebben a lélekben, amittől megszűnik az esetlegessége, mely minden értelmes teremtmény jellemzője.

Ha Krisztus Igével egyesült lelkének egysége a mindenki számára felkínált példa, akkor azon különbség ellenére, mely fennáll egy szubsztanciális és egy mindig is akcidentálisnak megmaradó egyesülés között, arra a következtetésre juthatunk, hogy az értelmes teremtmények törekedhetnek Istennel való kapcsolatukban egy bizonyos megingathatatlanságra a jóban, amelyben a bűnbeesés lehetősége egyre valószínűtlenebb, főleg a mennyei boldogságban élő szentek esetében.

¹⁰² Az értelmi magyarázat szintjén megkülönböztetett „pillanatokról” szóló órigenészi fel fogásról ld. *De Princ.*, 1,2,2. Jézus preegzisztens lelke a megtestesüléskor elhagyja az Atya keblét (*Com. in Joh.* XX, 19 /17/, 162), miközben az Ige mindig az Atya keblén marad, az az ő helye, de ugyanakkor valamiként, lelkével együtt jelen van a földön (*Com. in Joh.* XX, 18 /16/, 152–159).

¹⁰³ *De Princ.*, 2,6,5: „...rationabilem animam esse in Christo supra ostendimus, ...Naturam quidem animae illius hanc fuisse, quae est omnium animarum, non potest dubitari; alioquin nec dici anima potuit, si vere non fuit anima.” Bostock, G., *The sources of Origen's doctrine of pre-existence*, in *Origeniana Tertia*, Roma 1985, 259: „It is axiomatic for him that the soul of Christ has the same nature as every human soul.”

¹⁰⁴ *De Princ.*, 2,6,5: „Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere iustitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscideret...”

Tehát a bűnbe, és ezzel az anyagiságba való visszatérés állandó lehetősége nem elkerülhetetlenül következik Órigenész kozmológiájából, és a teremtmény szabadsága nem összeegyeztethetetlen a jóban való végérvényes kitartással.

Órigenésznél a szabadság fogalma nem korlátozódik a szabad választás fogalmára, hanem tartalmazza a páli szabadságfelfogást is, mely szerint a szabadság növekszik a jóban való elköteleződés mértékében.¹⁰⁵

Egyébként Jézus teste, bár teljesen valóságos és emberi, mégsem a mi bűnös testünk: csak „hasonlít a bűnös testhez”.¹⁰⁶ A test is megistenült az Igével való egyesülés révén. Az ember Jézusban nincs rendetlen vágyakozás, és nincs az ebből származó küzdelem.¹⁰⁷

A Logosszal való egybeolvadásában és a Logoszba történő átalakulásában Krisztus emberi lelke a Logosz képmása lesz, Isten képmása egy második szinten, és az Igével való egysége mintául szolgál minden hívő léleknek.¹⁰⁸

„Krisztus emberi lelke tehát nem abszolút értelemben képmása Istennek, hanem mint minden teremtetett lélek, a képmás képmása.”¹⁰⁹ Kiválósága azonban minden emberi lélek számára példa és minta, melyhez mindenkinek feladata lelki előrehaladásában igazodni.”¹¹⁰

g. Mint a vas a tűzben (De Princ. 2, 6, 6)

Órigenész lépésenként pontosítja Jézus lelkének a Logosszal való egyesülését. Minthogy a Logosz a láthatatlan Isten képmása, láthatatlanul önmagából részesedést ad minden értelmes létezőnek, és ők pedig az iránta tanúsított szeretet mértékében részesülnek belőle.

Ez a lélek, amelyről Jézus azt mondta, hogy „senki nem veszi el tőlem”¹¹¹, a teremtés kezdetétől elválaszthatatlanul és eloldhatatlanul ragaszkodott a Logoszhoz, mint Bölcsességhez, mint Isten Igéjéhez, mint Igazsághoz, mint Igazi Világossághoz,

¹⁰⁵ Vö. *Com. in Rom.* I, 1, PG 14, 839. Vö. *Com. in Rom.* V, 10, PG 14, 1054 A: „A szabad akarat nem lesz képes elválasztani minket a szeretettől.”

¹⁰⁶ *Com. in Rom.* V, 9, PG 14, 1046 C idézi a Róm 8,3-at. A *Rómaiakhoz írt levél* kommentárjának egy görög töredékében (Vö. Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956, 137.) ezt olvashatjuk: „Isten Fiának teste nem bűn volt, hanem hasonlóság (a bűnös testhez), hiszen nem az éjszakában egymással találkozó férfi és nő vetőmagjából született.”

¹⁰⁷ Padovese, L., *Introduzione alla teologia patristica*, Casale Monferrato 1992, 54: „Origene si spinge ad affermare che anima e corpo, a contatto con il Verbo, sono divinizzate.”

¹⁰⁸ *De Princ.*, 4,4,31.

¹⁰⁹ Crouzel szerint „Krisztus emberi lelke a kép képe” in *Théologie...*, 129–142.

¹¹⁰ Chenevert, J., *L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques*, DDB, Bruxelles 1969, 51: „Krisztus lelkét és nem az Ige istenségét helyezi példaként az Egyház elé.”

¹¹¹ *De Princ.*, 2,6,3: „... illa anima, de qua dixit Iesus quia nemo aufert a me animam meam” (Jn 10,18).

teljesen önmagába fogadta, átadta magát fényességének és ragyogásának, egészen kiváló módon egy szellemmé vált vele. Pál apostol valami hasonlót ígér azoknak, akik utánozzák, mert aki ragaszkodik az Úrhoz, egy szellem lesz vele.¹¹² Ahogy a vas, megmártózva a tűzben, tűzzé változik.¹¹³

„Miképp a vas a tűzben, ugyanúgy a szóban forgó lélek is mindig az Igében, mindig a Bölcsességben, mindig az Istenben van, s hogy mindaz, amit tesz és tud, Isten.¹¹⁴ Ezért nem is mondható róla, hogy megváltozhat vagy átváltozhat, hisz a változhatatlanságot az Isten Igéjében való egységénél fogva megszűnhetetlen hévvel birtokolja. Úgy kell vélnünk, hogy végül is az Istenigétől jut el minden szenthez bizonyos melegség, viszont hisszük, hogy ebben a lélekben maga az isteni tűz, melyből a többiek egy bizonyos melegséget nyernek, szubsztanciálisan lakozik benne.”¹¹⁵

Órigenész a lélek és az Ige e tökéletes egyesülésében találja Krisztus egységének magyarázatát. E lélek teljesen átjárva az Ige által, miként a vas a tűz által, egyesül és összevegyül vele, s így egy: egy *pneuma*, egy valami (*hen*) lesznek.¹¹⁶

Ahogy ezt a vas és a tűz hasonlata sugallja, az egység több mint erkölcsi meggyezés. Ez tűnik Órigenész alapgondolatának, amint a *Kelszosz ellen* című írásában kifejti: Krisztus lelke és teste is megistenül az Igével való érintkezés által.

„Halandó testéről pedig, továbbá a benne lakozó emberi lélekről azt állítjuk, nem csupán a vele való közösség, hanem a vele való egyesülés és összekeveredés (*henószei kai anakraszei*) folytán került a legmagasabb rendű állapotba, s az ő istenségéből részesedve Istenné változott (*eisz theon metabelekenai*).”¹¹⁷

¹¹² *De Princ.*, 2,6,3: „... *facta est cum ipso principaliter unus spiritus, sicut et apostolus his, qui eam imitari deberent, promittit, quia qui se iungit domino, unus spiritus est*” (1Kor 6,17).

¹¹³ Ez a kép a sztoikusoknál található (*Stoicorum veterum fragmenta* II, 153, 1555). De náluk a testek egymást átjárva megőrzik saját természetüket.

¹¹⁴ Órigenész azt mondja, hogy a vas tűzzé válik. Arisztotelész ismer egy olyan típusú egyesülést, amelyben két szubsztancia egyike teljesen uralkodik a másikon, anélkül azonban, hogy megsemmisítené, s az utóbbinak az előbbihez való viszonya olyan, mint az anyagé a formához: Arisztotelész, *De gen. et corr.* I, 5, 320; Alexandre d’Aphrodise, *De mixtione* 9. Vö. Wolfson, H., *La filosofia dei Padri*, Brescia 1978, 350–351.

¹¹⁵ *De Princ.*, 2, 6, 6. „*Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in verbo, semper in sapientia, semper in deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intellegit, deus est: et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex verbi dei unitate indesinenter ignita possedit. Ad omnes denique sanctos calor aliqui verbi dei putandus est pervenisse; in hac autem anima ignis ipse divinus substantialiter requievisse credendus est, ex quo ad ceteros calor aliquis venerit.*”

¹¹⁶ *De Princ.*, 4,4,4.

¹¹⁷ CC., III, 41.

Órigenész magyarázata azzal a veszéllyel jár, hogy végiggondolva az az emberiségnek az istenségben való felszívódásához vezethet. Ez minden olyan krisztológiának a hátránya, mely csupán a két összetevő szoros egyesülésével próbál számot adni a két alkotóelem egységéről.¹¹⁸

Egyesek pusztán az erkölcsi megegyezés általi egyesüléssel magyarázzák a léleknek s az Igének ezt a fúzióját, és ugyanilyen módon gondolják el az Ige jelenlétét a hívő ember lelkében is. Ezzel a nesztorianus értelmezéssel ellentétes a monofizita magyarázat, amely azt állítja, hogy miként a vas tűzzé változik, Krisztus embersége is megistenül és elveszik az istenségben.¹¹⁹

Krisztus emberi lelkének órigenészi megközelítését hol monofizitizmussal vádolták,¹²⁰ mint amelyben az isteni elnyeli az emberi természetet, hol nesztorianizmussal, mint amelyben túlságosan elválík a kettő: ezek Órigenész gondolatainak önkényes értelmezései egy későbbi kérdésfeltevés szemszögéből, de főleg olyan ellentmondásos vádak, melyek egymást oltják ki.¹²¹

A nesztorianizmus vádja nem új keletű. Pamphilosz (Kr. u. 250–309/310) kellett megvédenie Órigenészt az ellen a vád ellen, hogy két Krisztust hirdet,¹²² pedig teológiai művének a célja éppen az, hogy bemutassa, hogy nincs két Krisztus, ahogy a gnosztikusok állítják.¹²³

Az erős kifejezések, melyeket Órigenész használ, hogy bemutassa, hogyan tapad Krisztus lelke – és a hívő emberé is – a Logoszhoz, sokkal többet feltételeznek mint pusztán morális egyesülést: valóságos fizikai átalakulást állít.¹²⁴ Az embernek az Igével való kapcsolatát a részesedés fogalmával is kifejezi.

¹¹⁸ Liébaert, J., *L'Incarnation*, Paris 1966, 98.

¹¹⁹ Crouzel szerint (SC 253, 183), „az első magyarázatot főleg a liberális protestánsok követik, az utóbbit pedig Ernst Rudolf Redepenning (*Origenes, Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, Bonn 1841, 386). Vö. Völker, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, 110–112.

¹²⁰ Lieske, A., i. m. 122: „Es scheint, als würde die Menschheit von der Gottheit gänzlich absorbiert.” Padovese, L., i. m. 54: „Evidente il rischio in siffata concezione: quello di assorbire l'umanità nella divinità fino a privarla delle sue normali prerogative.”

¹²¹ Crouzel helyesen mondja, hogy „ha túlrajzolnánk ezt a képet (vas és tűz), akkor Órigenész korát megelőző monofizita lenne, vagy ha ugyanennek a fejezetnek más kijelentéseit hangsúlyoznánk aránytalanul, akkor prenesztorianus lenne belőle. Márpedig ez a két eretnekiség egymással ellentétes, mivel mind a kettő az igazság eltérő szempontjainak csak egyikét ismeri el. Nem lehetséges egyszerre monofizitának és nesztorianusnak is lenni.” (*Origène, Traité des Principes*, SC 253, 182.)

¹²² Pamphilosz, *Apol.* VI, 5, PG 17, 588.

¹²³ Ugyanezt a vádat találhatjuk Justinianusnál (*Mansi* IX, 528), és ugyanez előfordul a *Menas-levél* (PG 86/1, 963 C) és a Kr. u. 543-ból a 2. anatematizmus esetében is (Uo. 989 B).

¹²⁴ Crouzel állítja (I. m. 183): „Órigenész a pusztán morális egyesülésnél sokkal tovább megy a tűzzé változó vas példájával, de közben megőrzi a két természetet.” Vö. *Com. in Matth.* XVI, 8 és Orbe, A., *La unción del Verbo*, Roma 1961, 175–180.

„Krisztus mintegy a kenőcs szubsztanciáját tartalmazó szelenceként nem fogadhatta be az ellentétes illatot, míg a benne részesülők annak megfelelően részesedtek az illatban, és váltak illatossá, hogy milyen közel voltak a szelencéhez.”¹²⁵

Órigenész felfogásában minden létező részesül Istenből, minthogy Isten az, aki van, s mivel az értelmes létezők részesülnek Isten Igéjéből, aki az Értelme, ezért hordanak magukban néhány magot a Bölcsességből, és az Igazságból, aki maga Krisztus.¹²⁶

Órigenész nem azért állítja példaként Krisztus lelkének az Igével való egyesülését az emberi lelkek elé, mert lehetségesnek tartaná, hogy eljussanak egy ugyanolyan szoros egységhez, hanem azért, hogy megmutassa a követendő utat.¹²⁷

h. Krisztus árnyéka (*De Princ.* 2,6,7)

Krisztus lelke kezdettől fogva „elmerült” az Igében, és valamiképpen Igévé lett, ahogy a tűzben megmártózott vas tűzzé lesz.¹²⁸ Ez a kép egyszerre fejezi ki az Ige és a lélek közötti egységet és kettősséget: a tűzbe tartott vas vas marad, de ha megérintenénk, éreznénk a tűz hatását. Órigenész szerint Krisztus emberi lelke nem kicsinyített formában birtokolja az Igét:

„Ebben a lélekben maga az isteni tűz, melyből a többiek egy bizonyos melegséget nyerne, szubsztanciálisan lakozik benne.”¹²⁹

E lélek „Istenben van és teljességben”.¹³⁰ De nekünk csak enyhített formában mutatja meg az Igét, árnyékként, mert nem vagyunk képesek másként befogadni.

Órigenész gyakran idézi a *Síralmak könyvéből* a *Hetvenes fordítás* alapján a következő részt:

„Orrunkban a leheletet, az Úr fölkeletését fogságba ejtették vermeinkben akiről azt mondogattuk »Az ő árnyékában élünk majd a népek között«.”¹³¹

¹²⁵ *De Princ.*, 2,6,6: „Ita Christus velut vas ipsum, in quo erat unguenti substantia, impossibile fuit ut contrarium reciperet odorem; participes vero eius quam proximi fuerint vasculo, tam odoris erunt participes et capaces.”

¹²⁶ *De Princ.*, 1,3,6; Vö. Lubac, H. de, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, 222–223: „A tökéletesek részesülnek a Logoszból, amennyiben ők nem érik be megtestesülése misztériumainak külső megjelenésével, hanem a szellem szemével, emberi tettein keresztül, meglátják istenségét.”

¹²⁷ *Com. in Joh.* I, 28 (30) SC 120.

¹²⁸ *De Princ.*, 2,6,6.

¹²⁹ *De Princ.*, 2, 6, 6.

¹³⁰ *Com. in Joh.* XX, 19 (17), 162.

¹³¹ Sir 4,20.

A szó szerinti értelmezés szintjén Júdea utolsó királyáról, Cidkijáról, az „Úr felkentjéről” van szó, aki fogságba került és elragadták népétől. De Órigenész Krisztusra érti, kihagyja a mondatnak ezt a részét: „Fogságba ejtették vermeinkben.”¹³²

„Úgy vélem, az is, amit Jeremiás próféta mond, miszerint arcunk lehelete Fölkent Urunk,¹³³ akiről azt mondtuk, hogy árnyékában élünk a nemzetek között,¹³⁴ bizonyára úgy értendő, hogy mi Benne Isten bölcsességének termé- szete, és mi az, amit a világ üdvössége érdekében fölvett. Hiszen amint tes- tünk árnyéka elválaszthatatlan testünktől, s annak mozgását és mozdulatait változatlan módon fölveszi és közvetíti, úgy vélem, ezzel azt akarja igazolni, hogy őbenne is Krisztus lelkének műve és mozgása lakozik elválaszthatat- lanul, és mivel az ő mozgását és akaratát hajtja végre, Krisztus Urunk ár- nyékának nevezhető, amelyben a nemzetek között élnünk kell. Ugyanis e föl- vétel misztériumában élnek a nemzetek, melyek őt utánozva a hit révén üdvösségre jutnak.”¹³⁵

Mivel Órigenésznél az ‘árnyék’ (szkia) a ‘képmás’ szó többé-kevésbé pontos meg- felelője, ezért alkalmazza az előbbi is Krisztus lelkére. Ez a Krisztus árnyékában a nemzetek közötti élet nem más, mint földi életünk a mennyei realitások árnyékai között,¹³⁶ ahogy a Szentírás mondja: „napjaink a földön átsuhanó árnyak” / „napja- ink a földön olyanok, mint az árnyék” / „földi életünk, nemde árnyék”.¹³⁷

¹³² Daniélou, J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris 1966, 80: „Órigenész az idézet elejét és végét veszi, de kihagyja a közepét: »fogságba ejtették vermeinkben«, vagyis azt a részt, amely Krisztus szenvedésére utal.”

¹³³ Felkent = Krisztus.

¹³⁴ Órigenész szerint ez az árnyék Krisztus lelke. Iréneusz ebben az árnyékban Krisztus testét látja. Alexandriai Kelemen fejtegetései szerint, melyekkel az *Exc. ex Theod.* 18-at kiegészíti: az Ószövetség igazai, akiknek a feltámadt Megváltó az evangéliumot hirdette, „élnek majd az árnyékában.” Az ókeresztény irodalomban a Siralmak könyve 4,20-ról szóló magya- rázatát ld. Daniélou, J., „Christos Kyrios”, in *Mélanges J. Lebreton*. I, in RSR 39 (1951), 338–352.

¹³⁵ *De Princ.*, 2,6,7: „Arbitror sane etiam Hieremiam prophetam intelligentem, quae sit in eo natura dei sapientiae, quae etiam haec, quam pro salute mundi suscepit, dixisse: spiritus vultus nostris Christus dominus, cuius diximus quod in umbra eius vivemus in gentibus. Pro eo enim quod sicut umbra corporis nostri inseparabilis est a corpore et indeclinabiliter motus ac gestus corporis suscipit et gerit, puto eum animae Christi opus ac motus, quae ei inseparabiliter inhaerebat et pro motu eius ac voluntate cuncta perpetrabat, ostendere volentem, umbram Christi domini hanc vocasse, in qua umbra nos viveremus in gentibus. In huius namque assumptionis sacramento gentes vivunt, quae imitantes eam per fidem perveniunt ad salutem.”

¹³⁶ Vö. Zsid 8,5.

¹³⁷ Jób 8,9.

Az Igéről az emberségén keresztül megszerezhető ismeret és ezen árnyék „igazságának” – vagyis az isteni Igének a megismerése között ugyanaz a különbség, mint ami a „tükör által homályosan” történő megismerés és a csak a mennyben megvalósuló „színről színre”¹³⁸ való megismerés között fennáll. Az árnyék szónak Jézus lelkére való alkalmazásában tisztán nyilvánul meg a képmás alárendelt léte a mintához képest.¹³⁹

Bár Krisztus embersége tartalmazza az isteni *Logosz* teljes valóságát, megjeleníti minden vonását, azért mégiscsak árnyék és képmás: átadja az igazságot, de tompított módon.¹⁴⁰ Jótékony hatású ez a cselekedete, mert így folyamatosan szoktat minket ahhoz, hogy befogadjuk a kinyilatkoztatást, melynek ragyogását egyébként nem lennénk képesek elviselni. Miként a sugárzás is fokozatosan szoktatja a szemet, és felkészíti, hogy szembenézzen a világossággal.¹⁴¹ Meg kell tehát tanulni Isten képmását az ember-Krisztuson keresztül meglátni.¹⁴²

Az árnyékszimbólum rávezet arra, hogy nem kell megtorpanni Krisztus emberségénél, mert benne az isteni Logoszt kell észrevenni, amelynek ő a képmása. Ahogy nem állunk meg a Logosznál sem, hiszen ő vezet el minket Istenhez.

¹³⁸ 1Kor 13,12.

¹³⁹ Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 139: Ugyanez a gondolat tér vissza a *De Principiis* 4,3,13-ban: a „Krisztus árnyékában” folyó élet az evilági evangélium szerinti élet, szemben az örök evangélium szerinti étellel. *Com. in Joh.* II, 6 (4): A földi élet árnyak, típusok és képmások között folyik és még nincsenek az „igazságban”. „A hívőknek nevezettek sokasága a Logosz árnyékától kapja tanítását és nem Isten igazi Logoszától, aki a nyitott égben lakozik.” A kontextus a Jel 19,11–16. Az „igazi” szó nem azt akarja mondani, hogy az árnyék hamis lenne. *Hom. in Num.* XXVII, 12: „Örökségünk árnya, aki homályával védelmez minket a kísértések forróságával szemben, az az Úr Krisztus és a Szent Lélek”. *Com. in Cant.* III, SC 37, szembeállítja a Törvény árnyékát, ami az Ószövetség, Krisztus árnyékával, amiben élünk az Újszövetségben: de Krisztuson keresztül, aki a mi utunk, eljuthatunk Krisztus árnyékától a szemtől szemben megvalósuló látásig. Földi életünkben Krisztus árnyéka, „amely a Megtestesülésben való hitet jelenti, eltéríti a rossz nap sugarait, és teljesen kioltja hevét”.

¹⁴⁰ Chenevert, J., *L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques*, DDB, Bruxelles 1969, 171: „Krisztus árnyéka tehát itt az Egyház jelenlegi helyzetének felel meg, mely birtokolja az igazságot és az életet, de még nem élvezzi annak teljességét.”

¹⁴¹ *De Princ.*, 1,2,7.

¹⁴² CC., 7, 43.

De az összes árnyék eltűnésével nem szűnik meg Krisztus emberségének közvetítő szerepe, hogy bejuthassunk a világosság teljességébe.¹⁴³ Ez a bejutás valójában egybeesik Krisztus második eljövételével, dicsőséges visszatérésével.¹⁴⁴

Krisztus árnyéka lényegében a hitben élő állapotot jelöli, amelyben a parúziáig, második visszajöveteléig élünk, vagyis azt a módot jelöli, amellyel már most megragadhatjuk a megtestesült Ige misztériumát.¹⁴⁵ Egyszóval, az a megfogalmazás, hogy Krisztus árnyékában élünk, csak egy új összefoglaló kifejezése az egyház megtestesülésbe vetett hitének és annak, ahogyan egész életét ebből meríti: „*Christi vero umbra, in qua nunc in gentibus vivimus, id est incarnationis ejus fides.*”¹⁴⁶

3. Összefoglalás

A jelen előadás szándéka az volt, hogy megvizsgálja Órigenész Krisztus lelkéről szóló tanítását, valamint, hogy értékelje e tan jelentőségét a III. század legnagyobb egyházi írója gondolatvilágában.

A kutatás elsődleges forrása Órigenész alapokról szóló műve (*De Principiis* 2,6) volt. Két ellentétes tendenciát lehet megfigyelni Órigenész krisztológiájában. Az első követi az egyházi hagyomány útját a két természet megkülönböztetése irányában, úgy, hogy megjelenik a „benne-lakás” gondolata Krisztus egységének teológiai magyarázataként. A második pedig, úgy tűnik Krisztus emberi összetevőjének elfeledéséhez is elvezethet.

„A *De Principiis* 2,6 elején Órigenész bemutatja, hogy miként a *De Principiis* 2,4–5 elutasítja az Ószövetség Istenének elválasztását az Újszövetség Istenétől, és a 2,7 állítja, hogy nincs két Szent Lélek, egyik a prófétáké, másik az apostoloké, úgy ez a fejezet (2,6) azt a célt tűzi ki maga elé, hogy – továbbra is a gnosztikusokkal és a markionitákkal vitázva – bizonyítsa: nincsen két Krisztus, egyik Isten és másik ember, ahogy ezek az eretnekek a legkülönbözőbb módokon állították. A valentiniá-

¹⁴³ Crouzel, H., *Théologie*...140: „Nem szabad azt gondolnunk, hogy a Logosz látása haszontalanná teszi számunkra Krisztus emberségét, ahogy az Atya közvetlen szemlélése sem távolítja el a Logoszt, hanem ezek a lépcsőfokok magukban foglalják a megelőzőek teljes tartalmát: nem eltörlésről van szó, hanem „Aufhebung”-ról, a szó hegeli értelmében.” (77. magyarázó jegyzet: Ezt a hegeli kategóriát már említi Órigenésszel kapcsolatban von Balthasar „Órigenész misztériuma” című hosszú tanulmánya vége felé (in RSR 26 /1936/ 559; Id., „Origène”, in DS 11, Paris 1982, 939): „De a lélek, minthogy ő Krisztus árnyéka, amely alatt élünk a nemzetek között, az Ige és közénk élkelődik, mint egy közvetítő második képmás.”

¹⁴⁴ *De Princ.*, 2,6,7: „*Videndum est ne harum omnium veritas umbrarum in illa revelatione noscatur, cum iam non per speculum et in aenigmate, sed facie ad faciem sancti quique gloriam dei et rerum causas ac veritatem speculari merebuntur.*”

¹⁴⁵ *De Princ.*, 2,6,7: „Mert az ő Logosz általi magához vételének misztériumában élnek a nemzetek, amikor ezt a lelket utánozva, a hit révén elnyerik az üdvösséget.”

¹⁴⁶ *Com. in Cant.* III, SC 37.

nusok megkülönböztették még az Eon Krisztust vagy Megváltót és a pszichikai Krisztust, akit a Megváltó elhagyott a keresztre feszítés pillanatában, és felment a Mennybe.”¹⁴⁷

Órigenész tételeinek végső célja, hogy megvilágítsák az üdvösségtológia leglényegesebb elemeit. Krisztus emberi lelkének valósága miatt el tudjuk gondolni a megtestesülés lehetőségét, Isten és a test egyesülését. Ebben a lélek a közvetítő, mert sem az nem volt természete ellenére, hogy testet öltön magára, sem pedig az, hogy befogadja Istent.¹⁴⁸

E lélek létezése és tulajdonságai azt is lehetővé teszik, hogy megértsük Krisztus természetét, valamint azt a képességét, hogy kiszabadítsa az embert a bűn hatalmából. Így e tan logikusan illeszkedik abba a gondolatrendszerbe, amelyben ez a rendkívüli lélek a többi preegzisztens lélekkel való viszonya szerint nyer meghatározást számos szentírási szöveg célzatos értelmezésének segítségével: ebben a lélekben nem volt meg a „bűnre való hajlam”.¹⁴⁹

Szeretetének tökéletessége megváltoztathatatlaná tette választását. Az Istenhez való töretlen ragaszkodásával, a Zsolt 44,8 értelmében, elérte, hogy Felkentté, Krisztussá legyen. Órigenész hasonlatokkal és bibliai képekkel ábrázolja az istenség szubsztanciális jelenlétét ebben a lélekben.¹⁵⁰ Még pontosabban azt igyekszik megfogalmazni, hogyan egyesült Krisztus emberi lelke az Igével, Isten Fiával.¹⁵¹ Ezenkívül e tanítás segít megérteni a kinyilatkoztatás módját is,¹⁵² és azt is, hogyan adatik meg az embernek az Istenben való részesedés képessége Krisztus emberi lelkének utánzása által.¹⁵³

A *De Principiis* 2,6,2-ben Órigenész gondosan hangsúlyozza az e tárgykörben tett állításainak hipotetikus, kérdező jellegét. Egyéb műveiben tett megállapításai egészítik ki és árnyalják az itt kifejtett gondolatait. Órigenésznek nincs még megfelelő szava a személy kifejezésére: a *personának* megfelelő *prosópon* szónak Órigenésznél soha nem ez a jelentése.¹⁵⁴

Ugyanakkor, nagyon jó érzékkel sejti meg az isteni és emberi személyiséget, mely a két Szövetség kinyilatkoztatásában benne rejlik: erről tanúskodik felfogása

¹⁴⁷ Crouzel, H., in SC 252, 172.

¹⁴⁸ *De Princ.*, 2,6,3; lásd *Com. in Rom.* III, 89, PG 14, 947–948: a Kiv 25,17 szerinti engesztelő hely hossza 2 és 1/2 könyök, ez Jézus lelkének jelképe, amely közvetít a test (2) és az istenség (3) között.

¹⁴⁹ *De Princ.*, 2,6,4. Vö. Iz 53,9 (1Pét 2,22), Zsid 4,15, Jn 8,46 és 14, 30, Iz 8,4.

¹⁵⁰ *De Princ.*, 2,6,6. Vö. Én 1,4 és Zsolt 44,8.

¹⁵¹ *De Princ.*, 2,6,3 és 2,6,7 (Sir 4,20). Lásd CC., VII, 17.

¹⁵² Vö. Harl, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, 117 és 281.

¹⁵³ *De Princ.*, 4, 4, 4.

¹⁵⁴ A *persona* és *prosópon* szavak történetét lásd Grillmeier, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 1973, 176–181.

a kegyelemről, amely egy szabad isteni személyiség szeretetadománya, valamint a szabad akarat hangsúlyozása és a tudatosságot kikapcsoló extázis elutasítása. Ez utóbbi elgondolás szerint az isteni *Pneuma* a Szentírás sugalmazásánál felfüggeszteni a sugalmazásban részesülő ember öntudatát és szabadságát.

Ha az alexandriai egyházi írónak világos fogalma lett volna a személyről, akkor a „Krisztus preegzisztens lelke”-tan elkerülte volna azt a vádat, hogy kettős személyiséget visz a megtestesült Igébe: az Ige és a lélek személyiségét.¹⁵⁵ Órigenész azért írta a *De Principiis*-t, mert kora kereszténysége erre készítette, mivel a gnosztikus szektáknak az intellektuális igényességgel rendelkező keresztényekre gyakorolt hatását szeretne volna ellensúlyozni.¹⁵⁶

Bár sajnálhatjuk, hogy Órigenész szótériológiájában Krisztus emberségének nincs akkora szerepe, mint kellene, azt az érdemét el kell ismernünk, hogy megfelelő módon integrálta Krisztus emberi lelkének tanát a keleti teológiába.

¹⁵⁵ Crouzel, H., *Origène*, in DECA, 1835.

¹⁵⁶ Crouzel, H., SC 252, 58.

Manabu Atkizama János

A „közösségért saját életét adó Jézus lelke” *János evangéliumában:* a bizánci rítusú egyházban való biblikus és liturgikus teológia tükrében

1. Bevezetés

János evangéliumának 20. fejezetében Jézus, amikor megjelenik Mária Magdolnának, úgy beszél neki: „Ne tarts fel engem, mert még nem mentem fel az Atyához, hanem menj el a testvéreimhez, és mondd meg nekik: Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez” (1. idézet; Jn 20,17–18). Tehát arra buzdította Jézus Máriát, hogy ne ragaszkodjon a földi Jézushoz, hanem inkább a tanítványaihoz menjen és hirdesse meg az Ő feltámadását.

Ez a szakasz már régóta a „kereszt”-et jelent a bibliamagyarázók számára, mert nem csak a híres mondat „Ne tarts fel engem” („Noli me tangere”), hanem a következő mondat „nem mentem fel az Atyához” is nehézséget okozhat az értelmezésben.

A legnagyobb probléma az, hogy a „felmenni” szó emlékeztet minket Jézus keresztre feszítésére, pedig ebben a pillanatban Jézus már feltámadt. Általánosan azt mondják, hogy *János evangéliumában* azonosíthatjuk a keresztfát Jézus dicsőségével. Kocsis Imre szerint, „fontos hangsúlyozni, hogy János a kereszthalált nem pusztán a feltámadásban feltáruuló dicsőség előfeltételének tekinti, hanem a megdicsőülés szerves részének. János szemléletében a kereszthalál és a feltámadás együtt alkotja Jézus felmagasztalását és megdicsőülését.”¹

Viszont *János evangéliumában* nem található meg Jézus mennybemenetelének különleges leírása, mint *Lukács evangéliumának* a végén. Ezért a fent említett leírás nehézséget okozhat nekünk a Jézus keresztre feszítése, feltámadása és mennybemenetele közötti kapcsolat értelmezésében.

Ebben a cikkben szeretnénk említést tenni a bizánci rítusú egyház biblikus és liturgikus gondolatairól *János evangéliumával* kapcsolatban. A bizánci rítusú egyházban most is azt a hagyományt tartják, hogy az evangéliumi szakaszokat a 8–9. században gyökerező a felolvasási rend szerint olvassák fel, és az ókori Aranyhajó

¹ Kocsis Imre: *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába*, Budapest 2010, 302.

Szent János vagy Nagy Szent Bazil liturgiája alapján végzik az istentiszteletet. Az ilyen szokásról azt mondhatjuk, hogy hűségesen tükrözik az első keresztény közösség szokását és gondolatait.

2. János evangéliumának 20. fejezete

Elsősorban János evangéliumának a Jézus feltámadása utáni leírását szeretnénk megvizsgálni. Ennek az evangéliumnak a 20. fejezete első részében van az üres sír felfedezéséről szóló leírás, a következőképpen: „Mária Magdolna a hét első napján kora reggel, amikor még sötét volt, a sírhoz ment, és látta, hogy a kő el van mozdítva a sírbolttól. Elfutott tehát, elment Simon Péterhez és a másik tanítványhoz, akit Jézus szeretett, és azt mondta nekik: »Elvitték az Urat a sírból, és nem tudjuk, hová tették!« Erre Péter és a másik tanítvány elindultak, és a sírhoz mentek. Ketten együtt futottak, de a másik tanítvány gyorsabban futott, mint Péter, és elsőként ért a sírhoz. Lehajolt, és látta lerakva a gyolcsokat, de nem ment be. Azután odaért Simon Péter is, aki követte őt, és bement a sírboltba. Látta letéve a gyolcsokat és a kendőt, amely a fején volt, nem gyolcsok mellé helyezve, hanem külön egy helyen, összegöngyölve. Akkor bement a másik tanítvány is, aki először érkezett a sírhoz; látta és hitt. Még nem értették ugyanis az Írást, hogy fel kell támadnia halálból. A tanítványok ezután ismét hazamentek” (2. idézet; Jn 20,1–10). Úgy értelmezhetnénk, hogy ebben a szakaszban Péter hitetlenségéről írnak a másik tanítvány hite ellenére.

Ebben az evangéliumban a fent említett 1. idézet után fordul elő az a szakasz, amely arról szól, hogy „Jézus megjelenik a tanítványoknak, így: „Mikor azon a napon, a hét első napján este lett, és a helyiség ajtaja, ahol a tanítványok összegyűltek, be volt zárva a zsidóktól való félelem miatt, eljött Jézus, megállt középen, és azt mondta nekik: »Békesség nektek!« Miután ezt mondta, megmutatta nekik a kezét és az oldalát. A tanítványok megörültek, amikor meglátták az Urat. Aztán újra szólt hozzájuk: »Békesség nektek! Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket.« S miután ezt mondta, rájuk lehelt, és így szólt hozzájuk: »Vegyétek a Szentlelket! Akiknek megbocsátjátok bűneiket, bocsánatot nyernek; akiknek pedig megtartjátok, azok bűnei megmaradnak.«” (3. idézet; Jn 20,19–23).

Itt szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy a tanítványok 1) összegyűltek, 2) be voltak zárkózva a zsidóktól való félelem miatt, 3) megörültek, amikor meglátták Jézust. Így, azt mondhatnánk, hogy ekkor alkották a tanítványok „keresztény közösséget”.

3. A bizánci rítusú bibliai felolvasás szokásának tulajdonsága

Egyébként *János evangéliumának* 5–10. fejezete a zsidó ünnepekről szól. A zsidók hat ünnepe fordul itt elő: három húsvét: 2,13, 6,4, 11,55, templomszentelés: 10,22, sátoros ünnep: 7,2 és a nem megnevezett ünnep: 5,1.

Egy új kutatás pedig, amelyet a japán domonkos szerzetes, Miyamoto végzett „a zsidók hat ünnepe” alapján, ez evangélium kezdetére és végére egy-egy hetet téve hozzá, a *János-evangélium* teljes szövegét osztályozza a következő formában: az első hét 1,1-ben kezdődik, és 2,12-ben ér véget. A második hét 2,13-ban kezdődik, a harmadik pedig az 5. fejezetben. A negyedik hetet 6. fejezet tölti ki, az ötödik hetet pedig az a szakasz, amely a 7. fejezetben kezdődik és 10,21-ben ér véget. A hatodik hét 10,22-ben kezdődik és 11,54-ben ér véget. A hetedik hét, Jézus szenvedésének hete, 11,55-ben kezdődik és 19,42-ig tart. Végül a nyolcadik hét, Jézus feltámadásának a hete tölti ki a 20. fejezetet. Így azt is mondhatjuk, hogy a zsidók összes ünnepét megújította Jézus a feltámadása által. Ilyen értelmezés szerint, ezek a hetek alkotják ennek az evangéliumának a keretét. Ezt az elméletet hívják a „nyolcheti szerkezet elméleté”-nek.

A bizánci rítusú egyházban pedig végigolvastatják a teljes evangélium könyvét egy év leforgása alatt. Húsvétvasárnap a János szerinti evangéliummal kezdődik az olvasás, Pünkösdötől a Máté szerinti evangéliummal folytatódik, majd a Márk szerinti következik. Keresztfelmagasztalás ünnepe után pedig a Lukács szerinti evangélium kerül sorra, majd ismét a Márk szerinti evangélium olvasásával zárul a felolvasás rendje.

Így, a bizánci rítusú bibliai felolvasás sorrendjét tekintve, Húsvét után, a Pünkösdig folytatódó majdnem 50 napban olvassák fel *János evangéliumát*. Sőt, a jelenlegi kutatás szempontjából is úgy mondanák, hogy *János evangéliumát* hívják „a feltámadás utáni Krisztusról leírt evangélium”-nak. Tehát, úgy is mondhatnánk, hogy a bizánci rítusú egyház teológiája már átlátja *János evangéliumának* ezt a tulajdonságát.

A lenti táblán szeretnénk bemutatni, milyen rend szerint olvassák fel *János evangéliumát* a bizánci rítusú liturgiában. A számok a *János evangéliumából* bizánci rítusú szerint való olvasmány szakaszainak számát jelentik. Kerek zárójelben a reggeli zsolozsmában vagy az alkonyati zsolozsmában olvasandó szakaszok találhatók. Szögletes zárójelben pedig az, hogy melyik résszel kezdődik a fent említett „nyolc ünnep”-en egyenként.

Húsvéti időszak 1. hetén: [1, (65): 2, –, 4, 8, [7, 11

1:Jn 1,1–17; 65:Jn 20,19–25; 2:Jn 1,18–28; (–:Lk 24,12–35); 4:Jn 1,35–51; 8:Jn 3,1–15;

7:Jn 2,12–22; 11:Jn 3,22–33

Húsvéti időszak 2. hetén: 65: 6, 10, [15, 16, 17, [19

65:Jn 20,19–25; 6:Jn 2,1–11; 10:Jn 3,16–21; 15:Jn 5,17–24; 16:Jn 5,24–30 17:Jn 5,30–6,2;
19:Jn 6,14–27

Húsvéti időszak 3. hetén: –: 13, 20, 21, 22, 23, 52

(–:Mk 15,42–16,8); 13:Jn 4,46b–54; 20:Jn 6,27–33; 21:Jn 6,35–39; 22:Jn 6,40–44; 23:Jn
6,48–54;

52:Jn 15,17–16,2

Húsvéti időszak 4. hetén: 14: 24, [25, 26, 29, 30, 31

14:Jn 5,1–15; 24:Jn 6,56–69; 25:Jn 7,1–13; 26:Jn 7,14–30; 29:Jn 8,12–20; 30:Jn 8,21–30;
31:Jn 8,31–42a

Húsvéti időszak 5. hetén: [(63), 12: 32, 33, 18, 35a, [37, 38

63:Jn 20,1–10; 12:Jn 4,5–42; 32:Jn 8,42–51; 33:Jn 8,51–59; 18:Jn 6,5–14; 35a:9,39–10,9;
37:10,17–28a; 38:Jn 10,27–38

Húsvéti időszak 6. hetén: (64), 34: 40, [42a, 43, -Mennybemenetel-, 47, 48a

64:Jn 20,11–18; 34:Jn 9,1–38; 40:Jn 11,47–54; 42a:Jn 12,19–36a; 43:Jn 12,36–47;

(–Mennybemenetel–:Lk 24,36–53); 47:Jn 14,1–11a; 48a:Jn 14,10–21

Az Ötvened 7. hetén: (66), 56: 49, 53, 54, 55, 57, 67+16

66:Jn 21,1–14; 56:Jn 17,1–13; 49:Jn 14,27b–15,7; 53:Jn 16,2–13a 54:16,15–23;
55:16,23–33a;

57:Jn 17,18–26; 67:Jn 21,15–25; 16:Jn 5,24–30

Pünkösd (65), 27:

65:Jn 20,19–23; 27:Jn 7,37–52;8,12

Így, a bizánci rítusú egyházban a Húsvét ünnepe utáni és a Mennybemenetel ünnepe előtti időszakban, *János evangéliumának* kezdetétől a 12. fejezetig folytatódó szakaszát olvassák fel. Ezek a napok azt az időszakot jelentik, amelyen a feltámadt Jézus megjelent a tanítványoknak ezen a földön. A Jézus mennybemenetelétől Pünkösd ünnepéig tartó 10 napon pedig Jézus búcsúbeszédéből, a 14–17. fejezetéből olvasnak fel. Ezért is esik a szertartási naptárban a Mennybemenetel napja csütörtökre, így nem esik egybe Jézus keresztre feszítésének napjával, a szenvedő péntekkel, Mennybemenetel ünnepe előtti és utáni napokban pedig Jézus búcsúbeszédéből olvasnak fel, amelyet Jézus – *János evangéliuma* szerint – a lábmosás csütörtökén tartott. Sőt, a bizánci rítusú egyházban Jézus mennybemenetelének csütörtökét „áldozócsütörtök”-nek is hívják.

4. Történelmi háttér

Egyébként, amikor fent idézett „nyolcheti szerkezet elméleté”-vel összehasonlítjuk ezt a sorrendet, akkor megfigyelhetjük azt, hogy az 1., 7., 14., 18., 25., 37., 41., és 63. szakasztól kezdődik a nyolc hét egyes hetei.

Itt János evangéliumának szerkesztésére figyelni fel. Benyik György szerint, János evangéliumának a keletkezése 100 és 120 közé tehető.² Lukács evangéliuma pedig valamikor 70 és 90 között íródott,³ valamint a Lukács apostol által írt *Apostolok cselekedetei* keletkezésének idejét általában szintén 75 és 90 közé teszik.⁴ Az *Apostolok cselekedetei* elején (ApCs 1,3) fordul elő az, hogy „Jézus megjelent a tanítványainak a feltámadása után 40 napra.” Pünkösdöt pedig, amely a zsidó aratási ünnepben gyökerezik, a Húsvét utáni ötvenedik napon ülték a zsidók.

A keleti egyházatyák közül pedig – így Euszebiosz – „Alexandriai Kelemen nyilatkozata a legrégebbi: „Az utolsót (ti. evangéliumot) pedig János írta, mert belátta, hogy a testi dolgokat tárgyalják az evangéliumok, tanítványai pedig arra buzdították, és a Lélek isteni módon arra ihlette, hogy lelki evangéliumot állítson össze.” (HE 6,14,7)

Azért, ha János evangéliumának szerzője már ismerte el Lukács evangéliumát és az *Apostolok cselekedeteit*, akkor azt is mondhatnánk, hogy e szerző a Húsvét utáni 50 napnak megfelelően írta le az evangéliumát, hogy jól tükrözhesse: Jézus feltámadott és él a jánosi közösségben.

5. Krisztus kereszti áldozatának jelentősége a bizánci szertartású liturgia tükrében

Itt szeretnénk idézni a bizánci egyházban használt Aranyszájú Szent János liturgiának anafora szövegét, mert azt gondoljuk, hogy ebben a szövegben jól tükröződik a Jézus áldozatáról alkotott ókori elképzelés.

a. Az alapítás szavai

Az áldozópap bal kezébe veszi a diszkoszt az áldozati kenyérrel, kissé fölemeli s csendesen folytatja imáját:

Szent, tiszta és szeplőtelen kezeibe véve a kenyeret, hálát adván, meg + áldván, meg + szentelvén és meg + törvén, szent tanítványainak és apostolainak adá, mondván:

Vegyétek, egyétek, ez az én testem, mely érettetek megtöretik a bűnök bocsánatára. Ámen.

Az áldozópap mélyen meghajtja magát és letakarván a kelyhet csendesen mondja:

Hasonlóképp a kelyhet + is, minekutánna vacsorált, mondván:

Igyatok ebből mindnyájan, ez az én vérem, az új szövetségé, mely érettetek és sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára.

Ámen.

² Benyik György: *Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*, Szeged 2004, 568.

³ I. m. 288.

⁴ I. m. 317.

b. Anamnézis

Az áldozópap mély meghajlás után szétterjesztett karral halkan így folytatja:

Megemlékezvén tehát ezen üdvösséges parancsolatról és mindarról, ami érettünk történt: a keresztről, sírról, harmadnapi feltámadásról, mennybemenetelről, jobbkez felől való ülésről, a második és dicsőséges eljövételről,

Az áldozópap jobbába veszi a diszkoszt, baljába a kelyhet s keresztbe tett karokkal felmutatja a szent testet és vért e szavak kíséretében:

Tieidet a tiedből néked ajánljuk föl mindnyájunkért és mindenekért.

(Téged éneklünk, téged áldunk, néked hálát adunk Urunk. És imádunk téged Istenünk.)

c. Epiklézis

Az áldozópap mélyen meghajtja magát és szétterjesztett karokkal csendesen imádkozik:

Felajánljuk még neked ezen okos és vérontás nélküli szolgálatot és kérünk, könyörgünk, esedezünk, küldd le Szentlelkedet reánk s ezen előtted levő ajándékokra.

Az áldozópap a szent testet megáldva, csendesen mondja:

És tedd ezt a kenyeret + Krisztusod drága testévé

A szent vért áldva:

És a mi e kehelyben van, + Krisztusod drága vérévé

Mindkettőt együtt:

Átváltoztatván + a te Szentlelkeddel.

És újra szétterjesztett karokkal halkan imádkozik:

Hogy a részesülőknek legyenek a lélek józanságára, a bűnök bocsánatára, Szentlelked közöltetésére, a mennyország teljességére, a benned való bizalomra, nem pedig ítéletre vagy kárhozatra.

Elsősorban, nekünk egyrészt úgy tűnik, hogy az alapítási szavai megemlékeznek az Úr utolsó vacsorájáról, másrészt hogy az epiklézis, amelyet az alapítás szavai után mondanak, a Szentléleknek a tanítványokra leszállásáról való megemlékezés. És ez figyelmünket arra irányítja, hogy ez az epiklézis könyörögés a Szentlélekhez a közösségre történő leszállásáért.

Ha az alapítási ige Krisztusnak az utolsó vacsorán mondott ígéjén alapul, és ha az epiklézis jelképezi a Szentlélek leszállását, akkor közéjük kellene esnie Krisztus halálának és feltámadásának. Az anafóban pedig, Jézus halálát középpontba állítva, az előtt és az után a szentelt kenyér azonosan maradt. Ugyanez a felajánlott anyag válik az epiklézis által azzá tárggyá, amely fölött a Szentlélek leszáll. A keresztény közösség Krisztus testével való azonosítását jelentheti ez.

János evangéliumának a szerzője pedig a keresztfán megfeszített Jézusról azt tanúsította, hogy a következő jel történt akkor: „amikor egyik katona lándzsával megnyitotta a keresztre feszített Krisztus oldalát, abból nyomban vér és víz folyt ki”

(Jn 19,34). Ez előtt a pillanat előtt Krisztus „már meghalt” (19,33). Az egyházatyák hagyományosan úgy szokták magyarázni, hogy ez a jel jelenti a Szentlélek, mégpedig a feltámadási Lélek kiárasztását.

A bizánci rítusú Szent Liturgiában úgy fejezik ki szimbolikusan ezeknek az események rendjét, hogy a pap a kelyhet és diszkoszt keresztbe tett kézzel magasra emeli, keresztet formálva vele. Így, a keresztbe tett karokkal, felmutatott Krisztus testének és vérének alakján át ajánlják fel a keresztény közösséget, amelyet azonosíthatunk az élő Krisztussal. Tehát Krisztus egyházát, tulajdonképpen az Ő testét (Ef 4,12), a bizánci rítusú értelmezés alapján, úgy gondolhatjuk el, hogy keresztre feszítve folytonosan kiontja Krisztus vérének és vizének a világ életéért. Így a bizánci rítusú liturgia értelmezése alapján, az egyház lényegét úgy határozhatjuk meg, miszerint a „keresztre feszített Krisztus élő testét” tanúsítja.

6. Felülvizsgálás az Atya dicsőségéről János evangéliumában

A fent említett anamnézis szövegében ezt mondja a pap: „megemlékezvén tehát ezen üdvösséges parancsolatról és mindarról, ami érettünk történt: a keresztről, sírról, harmadnapi feltámadásról, mennybemenetelről, jobb kéz felől való ülésről, a második és dicsőséges eljövételről”. Valójában Jézus a kereszt fölött halt meg biztosan, és utána, úgy is mondhatnánk, feltámadt a saját vérének és vizének kiöntésével. Az Ő testét pedig azonosíthatjuk a keresztény közösséggel. Azért az Ő mennybemenetelének is már a keresztfő fölött be kellene teljesednie. Tehát, úgy is mondhatnánk, hogy János evangéliumában Jézus keresztszenvedése, az Ő dicsősége, valamint az Ő mennybemenetele mind azonosítható egymással.

Most szeretnénk megvizsgálni azt, hogy mit jelent az Atyának dicsősége János evangéliumában. Elsősorban Kocsis Imre szerint, „Jézus szenvedése, halála és feltámadása nem más, mint visszatérés az Atyához, aki megdicsőíti azzal a dicsőséggel, amely öröktől fogva az övé.” (vö. Jn 17,5).⁵ Az eredeti szöveg szerint így: „Én megdicsőítettelek téged a földön. A művet, amelynek elvégzését rám bízta, véghezvittem. Most dicsőíts meg engem te, Atyám, magadnál, azzal a dicsőséggel, amelyben részem volt nálad, mielőtt a világ lett” (Jn 17,4–5). Ezt a szakaszt, amely az 56. olvasmány szakaszához tartozik, a mennybemenetel utáni vasárnap olvassák fel, az Ötvened heti és Pünkösd előtti vasárnap liturgiájában. Előző nap, Húsvét utáni 6. szombaton pedig, a Jézus búcsúbeszédéből úgy is olvassák fel: „Higgyétek, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem” (Jn 14,11a).

Ismét Kocsis Imre szerint „a kereszt a kinyilatkoztatás csúcsa, hiszen általa tárul fel Jézus kiléte: »Amikor fölemelitek az Emberfiát, akkor megtudjátok majd, hogy én vagyok« (Jn 8,28)”. Ugyanakkor Jézus megdicsőülése az Atya dicsőségét is nyil-

⁵ Kocsis Imre: *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába*, Budapest 2010, 301.

vánvalóvá teszi: „Most dicsőült meg az Emberfia, és Isten megdicsőült benne” (Jn 13,31) (vö.).⁶ Mint fent említettük, *János evangéliumában* azonosíthatjuk a keresztyét az Ő felemelésével, a Mennybemenetelével.

Húsvét vasárnap pedig *János evangéliumának* a kezdeti részét a következő formában olvassák fel: „Mindazoknak azonban, akik befogadták, hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek; azoknak, akik hisznek az ő nevében, akik nem a vérből, sem a test ösztönéből, sem a férfi akaratából, hanem Istenből születtek. Az Ige testté lett, és köztünk lakott, és mi láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, aki telve volt kegyelemmel és igazsággal” (Jn 1,12–14). Húsvéthétfőn pedig: „Istent soha senki nem látta: az egyszülött Isten, aki az Atya kebelén van, ő nyilatkoztatta ki” (Jn 1,18).

Így Jézus dicsősége nem más, mint az Atya dicsősége, mert Jézus az Atya egyszülött fia, az Isten, aki az Atya kebelén van. Az Ő Mennybemenetele előtt, Húsvét hatodik keddjén olvassák fel „Jézus és a pogányok” szakaszából, hogy „olyan szót hallatszott az égből: »Megdicsőítettem, és továbbra is megdicsőítem«” (Jn 12,28), valamint hogy Jézus megmondja: „Én pedig, ha fölmagasztalnak a földről, mindent magamhoz vonzok” (Jn 12,32). A következő napon, a Húsvét 6. szerdáján pedig „a zsidók hitetlenségéről és Jézus isteni küldetéséről olvassák fel, hogy „így szólt Izajás, aki látta dicsőségét és jövendölt róla” (Jn 12,41) és „Aki engem lát, azt látja, aki küldött engem” (Jn 12,45).

A Mennybemenetel után pedig, az Ötvened 6. szombatján ezt olvassák fel a Jézus búcsúbeszédéből: „Én pedig kérni fogom az Atyát, és más Vigasztalót ad nektek: az igazság Lelkét, aki mindörökké veletek marad. A világ nem kapja meg őt, mert nem látja és nem ismeri; de ti ismeritek, mert nálatok marad és bennetek lesz” (Jn 14,16–17).

7. Visszatekintés a *János evangéliumának* 20. fejezetére

A fent említett bizánci ritusú liturgiának anaforájában azt mutattuk be, hogy a keresztyén közösség és Krisztus teste azonosítható lehet. Most szeretnénk áttekinteni *János evangéliumának* 20. fejezetét. Itt azt olvassuk, hogy Jézus mondta: „fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez” (Jn 20,17). Ezért, azt mondhatnánk, hogy ebben a szakaszban Jézus Önmagát tanítványaival egyenértékűvé tette, az Istennek „Atyaként” történő megnevezésével. Azután így hangzik a szöveg: „Mária Magdolna elment és hírül adta a tanítványoknak: »láttam az Urat és ezt mondta nekem.«” (Jn 20,18) Ezután következik a fent említett 3. idézet (Jn 20,19–23). Ugyan nem tudhatjuk azt, hogy milyen választ adtak tanítványai Máriának a Jézus feltámadásáról szóló tudósítására, ám az biztos, hogy

⁶ I. m. 302.

vasárnap este az új Krisztus közösségét, illetve az új Krisztus testét alkották meg a tanítványai. Ilyen körülmények között küldte el hozzájuk Jézus a Szentlelket. Azelőtt pedig, mint azt 2. idézet megmutatta, Péter még nem hitte el azt, hogy Jézus feltámadt a halálból.

Amikor a fenti 3. idézetként említett szakaszt a keresztfán megfeszített Jézus testével hasonlítjuk össze, akkor szemünkbe jut néhány szempont: 1) Ahogy Krisztus teste egység, úgy tanítványok is összegyűltek. 2) Ahogy Krisztussal ellenkeztek a zsidók, úgy a tanítványai is be voltak zárva a zsidóktól való félelem miatt. 3) Ahogy Jézus csak az Atyának dicsőségét kereste, így a tanítványok számára is, csak a feltámadott Jézus megjelenése okozhatott örömet.

Így Jézusnak az a mondata, hogy „nem mentem fel az Atyához”, azt jelentheti szerintem: 1. Jézus keresztfá fölötti halála világosítja meg az Atya dicsőségét, mert Jézus halála után következett a vér és víz kiöntése, a feltámadásról tanúskodó jelként. 2. Azért a tanítványainak meg kellene maradni Jézus testében, ahogyan megtanulhatták Jézus búcsúbeszédéből (pl. Jn 15,4). 3. Ez azt jelenti, hogy a keresztfá fölötti élő Krisztus közösségét alkotják ugyan, de amikor a feltámadott Jézus találkozott Mária Magdolnával, még nem vált biztossá tanítványainak hite Jézus feltámadásában.

8. Összefoglalás

Jézus így válaszolt Mária Magdolnának: „Ne tarts fel engem, mert még nem mentem fel az Atyához” azért, mert a tanítványainak a hite feltámadásról még nem teljesedett be akkor. Feltámadott Jézus felemelése az Atyához azt jelenti, hogy a tanítványai megalkothatják a keresztfá fölötti Krisztussal azonosítható élő közösséget. Amikor ilyen közösséget alapítanak meg, akkor „élővíz folyói fakadnak majd belőle” (Jn 7,38), amint Jézus oldalából vér és víz kiöntött. A Szentlélek nem jön el, hanem a közösség, amelyben Szentlélek marad, születik meg a földön, amikor a feltámadásba vetett igazi hit beteljesedik azon a közösségen.

Ilyen értelmezés alapján úgy mondhatnánk, hogy Mária Magdolnához intézett jézusi „Noli me tangere” jelentőségét is mélyíthetjük. Nekünk kellene létrehozni a feltámadott Jézust, nem maga Jézus által, hanem az élő Krisztus közösségének megalkotása által.

Test a lét és nemlét határán (mSzanhedrin ٧٣)

Testben élünk, ezt a témát tűzte ki a konferencia. Az alábbi sorok a következő kérdésre keresik a feleletet: amikor egy ember életének a törvény – jogi eljárás után – véget vet, ennek jogi rögzítése az eljárás kodifikálása vagy létezik a törvénynek egy másik olvasata is? Szövegünk a Misna és a Tószefta egy-egy rövid részlete.

VI/1.

(a) Az ítélethozatal után kivezetik [az elítéltet], hogy megkövezzék. A megkövezés helye kívül esett a bíróság épületén¹, amint az Írás mondja: *Vidd ki az átkozódót a táboron kívülre, és tegyék fejére a kezüket mindazok, akik hallották, azután kövezzék meg az egész közösség* (3Móz 24,14).

(b) Egy [őr] áll – kezében fehér kendővel² – a bíróság ajtajánál, s egy lovas távolodik el tőle, de csak olyan messzire, hogy [a kendő a lovas számára] még látható legyen. Ha valaki³ azt mondja: „Javaslom a szabadon bocsátását”, akkor [az ajtónál álló] meglengeti a kendőt, s a lovas [az elítélt után] indul s feltartóztatja [a menetet].⁴

¹ A Gemara szerint (Szanh 42b) amikor az elítéltet kivezetik, tulajdonképpen három „táboron” [לשלוש מחנות] viszik át, azaz a közösségen kívülre viszik. A prototípus Jeruzsálem, ahol az elítéltet eltávolítják YHWH és a papok jelenlétéből, a lévitáktól és az izraeliták közül. Ez három területnek felel meg: A Templom udvara, a Templomhegy s maga a város (Epstein). Krauss Rásira hivatkozik s ez utóbbi felosztásra (S. Krauss *Gießner Mischna* IV. 5–6., A. Töpelmann Verlag 1933 p. 182.).

² סודרין - σουδάριον, *sudarium*. A TargJ-ban סודר, pl. שונקס דסודר, kivégzésnél a megfojtáshoz használt kendő (2Móz 21,15; 5Móz 24,7; 3Móz 20,10). Hordták turbánként is, asszonyok fátyolként (S. Krauss, *Talmudische Archeologie*, Bd. I. Leipzig 1910–1912, p. 166–167.). A szó a Talmud (bSab 77b) szerint rövidítés, amelynek feloldása: כ ו ד ה ש מ ל י ר א, azaz „YHWH jelei/titkai az Őt félőknek [tárulnak fel]”. A szót a LXX nem használja. Az Újszövetségben törlekendőt, fejkendőt jelent, azt a kendőt is, amely a sírban Jézus fejénél volt, s ilyen fedte Lázár arcát is (Jn 20,7; 11,44). A *sudarium*ot a rómaiak a cirkuszi játékoknál jeladásra használták.

³ A bírák közül.

⁴ A Gemara (Szanh 43a) idézi R. Húnát, akinek kétségei támadtak afelől, hogy a halálbüntetéshez – megkövezés, akasztás, lefejezés és megfojtás – szükséges eszközöket ki adományozza. Arra a következtetésre jutott, hogy a követ, a kardot, a fát s a kendőt (lásd előző jegyzet) a közösség biztosítja, mert senki nem látná szívesen, hogy a tulajdonát ilyen célra használják fel. Más a helyzet a jelzőkendővel s a lóval. Ezeket adományozhatták magánszemélyek is, ahogyan arra a rómaiaknál volt példa, amikor előkelő asszonyok adománya volt az a bódító ital, amellyel a halálraítéltet elkábították (S. Krauss, *Gießner Mischna* IV. 5–6., A. Töpelmann

Ha az elítélt maga szól így: Tudok okot a szabadon bocsájtásomra, visszahozzák őt, akár négyszer-ötször is, de csak akkor, ha valami érdemlegesen mond. Ha elegendő okot találnak [a mondandójában], elengedik, ha nem, kivezetik, hogy megkövezzék.

(c) Hírnök megy előtte, s kihirdeti: „Ez az A nevű férfi, B fia, kivezettetik, hogy megköveztessék, mert a [megnevezett] bűnben vétkezett, C és D erre a tanúk. Bárki, aki okot tud a szabadon bocsájtásra, jöjjön és tartóztassa fel [a menetet]!”

VI/2

(a) Amikor [az elítélt] tíz 'êmmâ⁵ [távolságra] van a megkövezés helyétől, így szólnak hozzá: „Tégy bűnvallást!” Szokás az, hogy a kivégzendő bűnvallást tesz, mert minden [elítéltnak, aki így tesz] része lesz az Eljövendő Világban.

(b) Így találjuk ezt 'Âkân [esetében is], akihez így szólt J^hôšûa: *Fiam, adj dicsőséget az Úrnak, Izráel Istenének! Tégy bűnvallást előtte [és mondd el nekem, hogy mit tettél, ne titkolj el semmit előttem]* (Józs 7,19). Ákân így válaszolt Józsuének: *Bizony, vétkeztem az Úr, Izráel Istene ellen, mert ezt meg ezt tettem* (20. v.). Honnan tudjuk,⁶ hogy bűnvallásáért vezekelnie kellett? [Onnan, hogy] ezt mondja [az Írás]: *Ekkor azt mondta Józsué: Szerencsétlenséget hoztál ránk! Fordítsa az Úr ezt a szerencsétlenséget most rád!* (25. v.).⁷ Rontson meg téged ezen a napon [azt jelenti, hogy az Eljövendő Világban nem fog megrontani].

(c) Ha nem tesz bűnvallást, ezt mondják neki: „Mondd ezt: Halálom legyen engesztelés minden vétkemért”. R. J^hûdâ [ezt] mondja: Ha tudja, hogy hamis tanúk miatt vádolták meg, mondja ezt: „Halálom legyen engesztelés minden vétkemért, kivéve ezért [az el nem követett] bűnért”. Azt mondták [R. J^hûdânak]: Ha [a vádlott] ezt [mondja, ugyanezt] mondhatná minden [megvádolt] ember azért, hogy magát ártatlannak állítsa be.

VI/3

Amikor [az elítélt] négy 'êmmâ [távolságra] van a megkövezés helyétől, leszkítják róla a ruháját.⁸ A férfit előlről takarják el, a nőt előlről és hátulról. R. J^hûdâ [szerint]: A Bölcsék ezt mondják: Egy férfit meztelenül köveznek meg, egy asszonyt viszont nem.

Verlag 1933. p. 185.).

⁵ טה – alapvető héber hosszérték, az alsókar hossza, a könyöktől a középső ujj hegyéig. Kb. 45 cm, megfelel a görög πηχυσ-nek s a római cubitus-nak.

⁶ מנין Terminus technicus, jelentése: Honnan? A kérdés általában arra vonatkozik, hogy az ezután következő állítás milyen bibliai vers vagy szakasz alapján igazolható.

⁷ Károli kifejezőbb: *És monda Józsué: Miért rontottál meg [עברתני] minket? Rontson meg [עברך] i téged e napon az Úr!*

⁸ Maimonidesz szerint azért, mert így gyorsabban bekövetkezik a halál [M. Krupp. *Die Mischna, Schaedigungen, Seder Neziqin*, Insel Verlag 2008, p. 453.].

VI/4

(a) A megkövezés helye kétembernyi magas volt. Az egyik tanú [az elítéltet] a csípőjére lökte, [aki] a szívére esett. A [tanú az elítéltet] a csípőjénél [fogva] megfordította. Ha halott volt, akkor [a tanú] teljesítette a kötelességét. Amennyiben [az elítélt] nem [halt meg], akkor a második [tanú] vett egy követ s rádobta [az elítélt] szívére. Ha halott volt, akkor a második [tanú] teljesítette a kötelességét. Amennyiben [az elítélt] nem [halt meg], akkor Izrael egész közössége kövezi meg, amint megmondattott: *A tanúk emeljenek rá először kezet, amikor kivégzik, csak azután az egész nép. Így takarítsd ki a gonoszt a magad köréből!* (5Móz 17,71).

(b) A megkövezetteket fel kell akasztani, [ezek] R. 'Elî'æzær szavai. A Bölcsek azonban ezt mondták: [Csak] az istenkáromlót és a bálványimádót kell felakasztani. A férfit arccal a nép felé akasztják fel, az asszonyt arccal a [z akasztó]fa felé, [ezek] R. 'Elî'æzær szavai. A Bölcsek azonban ezt mondták: A férfit felakasztják, de az asszonyt nem. R. 'Elî'æzær ezt felelte nekik: Nem Šimôn ben Šâtâch volt-e az, aki az askelóni asszonyokat felakasztatta? Ezt felelték neki: Nyolcvan asszonyt felakasztatott, [pedig] nem szabad két [személyt] egy napon elítélni.

(c) Hogyan akasztják fel [a férfit]? Egy gerendát süllyesztenek a földbe, ebből egy [kereszt]gerenda áll ki, és átköti [az elítélt] egyik kezét a másikon, s úgy akasztják fel. R. Jôšê mondja: A gerendát a falnak támasztják, s arra akasztják fel, ahogyan azt a mézsaáros szokta. [Az élettelen testet] rögtön leveszik, mert, ha nem [így tesznek], áthágnak egy előírást, amint megmondattott: *Ha valaki főbenjáró vétet követ el, és kivégzik, ha fára akasztod, ne maradjon a holttest éjjelre a fán. Okvetlenül temesd el még azon a napon, mert átkozott Isten előtt az akasztott ember* (5Móz 21,23). Mintha ezt mondaná: Miért akasztották fel? Azért, mert átkozta a Nevet. Ezzel Isten neve megszenteltetett.

VI/5

(a) R. Mê'îr mondta: Ha egy ember szenved, mit mond akkor a nyelv? Ezt mondhatná: Szenved a fejem, s szenved a karom! Ha így van, [akkor] a Név szenved a bűnösök kiontott vére miatt, [de] mennyivel inkább szenved az igazak kiontott vére miatt.

(b) Nem csak azok [vétkeznek, akik nem veszik le az élettelen testet], hanem azok is áthágnak egy előírást, akik a halottjukat, éjjelre fekvé [temetetlenül] hagyják. Azonban, ha [az iránta érzett] tiszteletből [történik ez], azért, hogy számára ládáról és halotti ruháról gondoskodjanak, akkor nem hágták át azt. De ezeket [a kivégzetteket] nem temetik atyáik sírjába. Két temetkezési hely tartozott a bírósághoz: egy a megkövezetteknek és azoknak, akiket megégettek, egy pedig, a [karddal] kivégzetteknek s azoknak, akiket megfojtottak.

(c) Ha a hús lefoszlott, összegyűjtik a csontokat és egy helyen eltemetik. Az eltemetők pedig békével elmennek a bírákhoz és a tanúkhöz, mintha ezt mondanák: Nincs semmi ellenetek a szívünkben, mert igazságos ítéletet hoztatok. [Az elte-

metők] nem tartanak [nyilvános] gyászt, hanem hasonlóak az olyan gyászolókhöz, akik [csak] szívükben gyászolnak.

Tószefta IX 5–11

IX/5

(a) Mindazoknak, akiket a bíróság kivégeztet, azoknak részük lesz az Eljövendő Világban, hiszen minden vétükért bűnvallást tesznek. Tíz 'ëmmâ-ra [a megkövezés helyétől] ezt mondják nekik: „Tégy bűnvallást!”.

(b) Történt valakivel, hogy [a bíróságról] kiment, hogy megkövezzék. Ezt mondták neki: „Tégy bűnvallást!”. [De helyett] ezt mondta: „Halálom lehessen engesztelés minden vétkemért, ha azonban elkövettem ezt [a vétket, ami miatt ki akarnak végezni], akkor ne bocsájtasson meg, de Izrael ítélete legyen ártatlan!”.⁹ Amikor ez a dolog a Bölcsék elé került, könnyek szöktek a szemükbe. Ezt mondták [a követeknek]: „Nem lehetséges, hogy [az elítéltet ismét visszahozzák, hiszen így az eljárásnak sosem lesz vége. De íme, vére a tanúk hátára ragadt”.¹⁰ Így mondja az [Írás]: *Zerah fiai voltak: Zimri, Étán, Hémán, Kalkól és Dára, összesen öten* (1Krán 2,6).¹¹ Nem tudjuk [amúgy is], hogy összesen öten voltak? Ez a [bibliai] hely sokkal inkább arra tanít bennünket, hogy Ákán is köztük van az Eljövendő Világban.

IX/6

A megkövezés helyétől négy 'ëmmâ-ra leszaggatják az elítéltről] a ruhát. Egy férfit betakarnak részben előlről, egy asszonyt részben előlről és hátulról, mert az egész női test szégyen[nek számít].¹² Ezek R. J^hûdâ szavai, aki R. 'Elî'æzær nevében szolt. Azonban [más] Bölcsék ezt mondják: A férfit mezítelenül, az asszonyt pedig nem mezítelenül kövezik meg.¹³ A megkövezés helye két férfi magasságú,¹⁴ ehhez jön még az elítélt magassága, azaz három férfi magassága. R. Šim^hôn mondja: Egy kő feküdt

⁹ A mondat arra utal, hogy a tanúk vallottak hamisan. Ezt megerősíti a Talmud (bSzanh 48b) is, ahol ezt a kiegészítést olvassuk: A tanúk soha (לעולם) ne találjanak megbocsájtást!

¹⁰ Ennek fényében is értelmezhető a Mt 27,25: καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.

¹¹ כולו הנישה – a szövegben a látszólag felesleges ismétléseknek a rabbinikus írásmagyarázat mindig nagy jelentőséget tulajdonított. A Gemara (bSzanh 44b) szerint a felsorolásban szereplő Zimri azonos Ákánnal. Két rabbi azt vitatja, hogy melyik volt az igazi neve. Az egyik szerint Ákán, de úgy viselkedett, mint Zimri. A másik szerint Zimri volt az eredeti neve, de később azért lett Ákán (אֶכָּא), mert a bűnei megköthették (קָשָׁה) Izráelt. A szó másik jelentése – tekergőzni – utal a kígyóra is, amelynek mérge úgy pusztíthatja el áldozatát, ahogyan az Ákán bűne megronthatja az egész Izráelt.

¹² Vö.: bSzanh 45a, az 5Móz 17,5 alapján.

¹³ A felsőruha rajta marad. Vö: 1Sám 19,24.

¹⁴ Valójában ez annak a gödörnek a mélysége, amelybe az elítéltet beállították. A mérték (קומה) pontosan nem határozható meg, cca. 135–180 cm.

ott, amely olyan nehéz volt, hogy két ember kellett ahhoz, hogy felemelje. [Az egyik tanú] felemelte [a követ], s az [elítélt] mellére dobta, hogy ezáltal a megkövezés parancsát elvégezze. Ha [a meztelen gonosztevőt egy póznára] felakasztják, akkor az egyik [tanú] odaköti, és a másik eloldja, hogy a felakasztás parancsát elvégezzék.

IX/7

R. Mē'îr szokta mondani: Mit akar az Írás ezzel a [bibliai] hellyel kifejezni: [*Ne maradjon a holttest éjjelre a fán. Okvetlenül temesd el még azon a napon, mert*] átkozott Isten előtt az akasztott ember. [Olyan ez], mint amikor egy ikerpár közül, akik tökéletesen egyformák voltak, az egyik király lett az egész világ felett, a másik pedig rablónak lett. [Egy] idő után a rablót elfogták és felakasztották [a kivégzés után] egy póznára. Mindenki, aki arra járt, ezt mondta: Úgy tűnik, mintha a király függne a póznán. Ezért mondja [az Írás]: *átkozott Isten előtt az akasztott ember*.

IX/8

(a) Mind a kardot, amivel [a halálraítéltet] kivégzik, mind pedig a zsinórt is, amellyel megfojtják, mind a követ, amellyel megkövezik, s a fát is, amire felakasztják, mindezeket [a tárgyakat] megtisztulási fürdőbe [kell meríteni]. Ezeket a tárgyakat nem temetik el [a kivégzettel].

(b) Ha a hús lefoszlott [a csontról], a bíróság küldöttei összegyűjtik a csontokat, s egy ládában eltemetik. Ha még a királyok királya lenne is, akkor sem temetik atyái sírjába, hanem a bíróság [számára kijelölt] temetkezési helyre.

IX/9

Két temetkezési hely tartozott a bírósághoz: egy a megkövezetteknek és azoknak, akiket megégettek, egy pedig a [karddal] kivégzetteknek s azoknak, akiket megfojtottak, megegyezően azzal, amit Dávid mondott: *Ne ragadd el lelkemet a vétkesekkel!* (Zsolt 26,9).

IX/10

A halálbüntetés négy fajtája tartozik a bíróság [jogkörébe], s a kormánzatnak csak a kard adatott.

IX/11

(a) R. 'Elæ'âzâr ben Šâdôq mondta:¹⁵ Amikor gyermek voltam, apám vállán lovagoltam egyszer, s láttam azt, hogy egy papnak a lánya házasságot tör, [ekkor a

¹⁵ A mSzanh VII,2 szerint a megégetés mást jelent, az elítélttel forró olvasztott ólmot itatnak, amely megégeti a belsejét, s így már a tanúk kezében meghal(hat). A Tószefta egy későbbi – valószínűleg általánossá vált – gyakorlatot rögzít.

házasságtörőt] körberakták rőzsecsomókkal és megégették. [A társai] ezt mondták R. 'Elæ`âzâr ben Šâdôqnak: Gyerme voltál [akkor], s egy gyermek nem lehet tanú.

(b) R. J^ehûdâ mondja: Íme, [ezt] mondja az Írás: *Szeresd felebarátodat, mint magadat!* (3Móz 19,18). Illő halál lenne ez számára? Hogyan bánhatna az ember vele? A fejét egy tuskóra fektesse [amelyen a hóhér a fejet levágja]? [A társai] ezt mondták: Nincs szégyenletesebb halál ennél! Hiszen ezt mondja [az Írás]: *Ne kövessétek szokásaikat!* (3Móz 18,3).

Megjegyzések a Misnához

1. A szöveg minden brutalitása ellenére – bármennyire nehéz is első olvasásra felfedezni – az életről szól. Sok eleme utal arra, hogy az eljárás során minden lehetőséget meg kell ragadni ahhoz, hogy a kivégzést el lehessen kerülni (VI/1b).
2. A kivégzés csak a földi életből rekeszt ki, az Eljövendő Világból nem, de ennek feltétele a bűnvallás (VI/2a).
3. Az Örökkévalónak nem közömbös a halál, sem a bűnös, sem az igazé. Ebben is megnyilvánul az isteni *anthrópopathia*.
4. A kivégzett tetemét is megilleti a rituális törvény szerinti elbánás.
5. Ezután nincs joga a bosszúnak. A bíróságot szóban is „felmentik”, s helyreáll a rend.

Megjegyzések a Tószeftához

1. A Tószefta megtartja a Misna szövegének menetét, csak jobban illusztrál, például példázattal.
2. A bővítések mindig a megértetést segítik, az olvasó számára alkotott lehetséges kapcsolódási pontok.
3. A Tószefta védi a Misnában rögzített gyakorlatot, még akkor is, ha egy tekintély hivatkozik más esetre (IX/7).
4. A rituális bánásmódot kiterjeszti a kivégzéskor használt eszközökre is (IX/8a).
5. A Nagy Parancsolat értelmezése visszavisz a könyörülethez, az Eljövendő Világra néz (IX/11b.)

Munif Abdul Fattah

A test az iszlám tanításainak tükrében

– Az ember test és lélek

Az iszlám vallás szerint az ember test és lélek összessége: „(Allah az), aki teljessé tette mindazt, amit teremtett, és az ember teremtését **agyagból** kezdte el. Azután utódait hitvány vízből hozta elő, majd formát adott neki és **lelket** lehelt belé a lelkéből. Azután hallást és látást, szíveket adott nektek. Kevéssé vagytok hálásak” (Korán 32: 7–9).

– Az iszlámban a testnek vannak jogai

Mohamed próféta tudomást szerzett arról, hogy egyik követője túlzásba esett az istenszolgálatok terén, mivel egész nap böjtölt, az éjszakát pedig imádkozással töltötte el, rosszallását fejezte ki, azt mondván: „Hát ne tedd ezt! Böjtölj is és törd is meg a böjtöt, aludj is és imádkozz is éjszaka, hiszen **a testednek vannak jogai** veled szemben, a szemednek is vannak jogai veled szemben, a feleségednek is vannak jogai veled szemben, és a látogatódnak is vannak jogai veled szemben...”

A következőkben ezekből a jogokból mutatunk be néhányat:

– A muszlim ember ügyel testének tisztaságára

Az iszlám számos tanításában ösztönzi híveit a tisztaságra, ebből kiindulva azt kívánja meg tőlük, hogy legyenek mindig tiszták, áradjon üde és jó illat a ruhájukból, valamint a testükből. Mohamed próféta mindig tiszta és jó illatú volt, kortársai szerint illata jobb volt a mósusz illatánál is.

Akivel pedig kezet fogott, az a személy egy álló napig érezhette kezén a Próféta illatszerét. Amikor a Mohamed próféta végigment valamelyik úton, majd valaki más is elhaladt ugyanazon az úton, az illatról egészen biztosan felismerte, hogy a Próféta járt előtte azon az úton.

Mohamed Próféta ösztönzött a teljes fürdésre (ightisal) és az illatosításra, főleg péntekenként. Azt mondta: Fürödjetek meg pénteken, mossátok meg a fejeteket is, még akkor is, ha nem vagytok dzsunub (tisztátalan) állapotban, és illatosítsátok magatokat.”

Az igazi muszlimnak tiszta a ruhája és a lábbelije, ellenőrzi ruhájának és lábbelijének tisztaságát, hiszen nem akarja, hogy rossz illata legyen a testének és a lábának, és illatszereket is használ ennek érdekében. A muszlim tisztán tartja száját is, minden nap fogat tisztít szivákkal (fogtisztító ágacska), vagy fogkefével.

Áisa, a Próféta felesége a következőről számolt be: „Mohamed próféta részéről sosem történt olyan, hogy – miután elaludt nappal vagy éjszaka, s felébredt – ne tisztította volna meg a fogát, még mielőtt rituális tisztálkodott végzett volna” (Ahmed és Abú Dáúd).

Mohamed próféta útmutatása szerint a muszlimoknak törődniük és ápolniuk kell a hajukat. Abú Hurajrára, a próféta társra való hivatkozással jegyezték fel, hogy Mohamed próféta azt mondta: „Akinak haj fedi a fejét, az bánjon helyesen vele.”

Az iszlám szerint ez a helyes bánásmód a haj tisztításában, megfésülésében, beillatosításában, valamint formájának szépítésében mutatkozik meg. Mohamed próféta nem szerette, hogy ha elhanyagolt, kócos és égnek álló volt valakinek a haja, sőt az ilyen embert, ronda kinézete miatt, egyenesen a sátánhoz hasonlította.

Amikor Mohamed próféta egy alkalommal a mecsetben volt, belépett egy kócos hajú és bozontos szakállú férfi, Allah küldötte pedig rámutatott a kezével, arra utasítván őt, hogy hozza rendbe a haját és a szakállát. Miután a férfi megtette, visszament, Mohamed próféta pedig azt mondta: „Nem jobb ez annál, mint ha egyikőtök égnek álló hajjal jönne, akár egy sátán lenne?”

– *A muszlim ember ügyel ruházata tisztaságára*

Dzsábir, Mohamed próféta egyik társa mondta: Eljött egyszer hozzánk Mohamed próféta látogatóként, és meglátott egy koszos ruházatú férfit, mire azt mondta: „Vajon nem talált semmit, amivel kimoshatta volna a ruháját?”

– *A muszlim ember mértéktartó az étkezés terén*

A muszlim ügyel arra, hogy egészséges testtel rendelkezzen, ezért mértéktartóan étkezik, nem telhetetlen és falánk, hanem csupán annyit fogyaszt az ételből, amennyi feltétlenül szükséges erőnlétének megtartásához, és amennyivel megőrzi egészségét és aktivitását.

„Egyetek és igyatok, és ne pazaroljatok, Ő bizony nem szereti a pazarlókat!” (Korán 7: 31)

Mohamed próféta azt mondta: „Nem töltött meg az ember rosszabb edényt a hasánál, ám ha már mindenképpen megteszi (étkezik), akkor egyharmada ételének, egyharmad italának, egyharmada pedig lélegzetének jár”.

Mohamed próféta mondta: „Mi egy olyan nép vagyunk, akik csak akkor eszünk, ha megéhezünk, és ha már eszünk, akkor nem érik el a jóllakottság állapotát!”

Omar, a második kalifa azt mondta: „Ne tömjétek tele magatokat étellel és itallal, mert ez tönkreteszi a testet, betegséggel jár, és lustává teszi az embert az imádkozással szemben. Legyetek mértéktartók, mert ez bizony jobbá teszi a testet, és távol tartja a pazarlást. Bizony, Allah nem szereti az elhízott írástudót, s az ember addig nem pusztul el, amíg előnybe nem részesíti a vágyait a vallásával szemben.”

– *A muszlim ember óvja testét és egészségét*

A muszlim távol tartja magát a kábító és serkentőszerektől, korán fekszik le aludni, és korán ébred fel, valamint nem vesz be gyógyszert csak betegség esetén. Ettől eltekintve, mindaz, ami szerepel az életvitelében, elősegíti a természetes egészséget és aktivitást. A muszlim tudja, hogy az erős hívő jobb és erősebb Allah előtt, mint az erőtlen hívő – ahogyan Allah küldötte megállapította – ezért arra törekszik, hogy erősítse testét, egészséges módszert követve az életében.

– *Testedzést folytat*

A muszlim általában ép és erős testtel rendelkezik, mivel távol tartja magát a legyengítő és ártalmas tiltott ételektől és italoktól, valamint azoktól a kimerítő káros szokásoktól, mint amilyen a virrasztás, és bármilyen, az akaratot és a testet gyengítő foglalatosság.

A muszlim arra törekszik, hogy teste még erősebb legyen, ezért nem elégszik meg az egészséges életmóddal, hanem terv szerint úz olyan sportot, amely megfelelő testének, életkorának és szociális helyzetének, és amely erőt, frissességet és a betegségekkel szembeni ellenállást biztosít számára. Időpontokat jelöl ki a sportolásnak, amelyeket nem hagy ki, annak érdekében, hogy eredményesek legyenek a gyakorlatok. „Az erős hívő jobb és kedvesebb Allah előtt, mint a gyenge hívő, bár mindkettőben megvan a jóság” – mondta Mohamed próféta.

– *Ügyel a megjelenésére*

A muszlim törődik ruházatával, ezért szép a megjelenése és csinos a kinézete, de nem esik túlzásba az öltözködésben. Sosem megy emberek közé visszataszító megjelenéssel, hanem ellenőrzi saját kinézetét elindulása előtt, és mérsékelten csinosítja ki magát. Mohamed próféta mindig csinosan jelent meg társai előtt, nem beszélve a családjáról.

A magasztos Allah azt mondta a Koránban: „Mondd: Ki tette tilalmassá Allah ékességét (a ruházatot és az ékszereket), amelyet szolgái számára hozott elő, és a jó dolgokat (a megengedett ételt, és italt) amelyeket ellátásként adott?” (7. szúra, 31. ája)

A prófétai kortárs, Makhúl hagyományozta Áisára való hivatkozással, hogy utóbbi azt mondta: Egy alkalommal Allah küldöttére (Allah dicsérete és békéje legyen vele) várt egy csoport a társai közül házának ajtaja előtt. Mielőtt kiment, hogy találkozzon velük, megnézte magát a házban található hordó vizének tükrében, s megigazította a szakállát, és a haját.

Áisa ekkor azt kérdezte tőle: Ó Allah küldötte, ekképpen cselekszel? Azt felelte: „Igen! Amikor kimegy az ember testvérei közé, akkor szépítsen önmagán, mert Allah bizony szép, és szereti a szépséget!”

Az iszlám azt kívánja követőitől és főként a hit hirdetőitől, hogy tetszetős kinézettel jelenjenek meg a társadalomban, és nem zavaró vagy visszataszító lát-

vánnyal. Nincs köze az iszlámhoz annak, hogy egyesek annyira igénytelenek, hogy elcsúfítják kinézetüket, arra hivatkozva, hogy ez az önmegtartóztatás és a szerénység jele.

Mohamed próféta – annak ellenére, hogy a legönmegtartóztatóbb és a legszerényebb volt a muszlimok között – szép ruhákat hordott, és kicsinosította magát családjá, valamint társai előtt, és ebben a szépítésben, kicsinosításban Allah kegyének kimutatását látta: „Bizony, Allah szereti látni kegyének nyomát szolgáján.”

Omar, a második kalifa azt mondta: Láttam amint Mohamed próféta új ruhákat hozatott, és felöltötte azokat, majd miután vállát is elfedte, azt mondta: „A dicséret és a köszönet Allahot illeti, Aki olyan ruhát adott nekem, amely eltakarja szeméremem, és amellyel kicsinosíthatom magamat életemben.”

Amennyiben a csinosítás nem éri el a túlzott mértékű eleganciát, akkor jó, helyénvaló ékességnek minősül, amelyet Allah megengedett szolgálóinak, és ösztönözte őket a viselésére.

A magasságos Allah azt mondta Könyvében: „Ó Ádám fiai, vegyétek fel ékeségeket (ruhátokat) minden imádkozásnál, és egyetek, s igyatok, és ne pazaroljatok, Ő bizony nem szereti a pazarlókat! Mondd: Ki tette tilalmassá Allah ékességét, amelyet szolgálai számára hozott elő, és a jó dolgokat abból, amit ellátásként adott? Mondd: Ez azoknak jár az evilágon, akik hívők, a Feltámadás napján tisztán (egyedül). Ekképpen magyarázzuk jeleinket részletesen azoknak, akik rendelkeznek tudással” (7. szúra, 31–32. ája).

– Az iszlám a középutat vallása

A muszlim törekszik mindezt az iszlám középutra és mértéktartásra ösztönző elméletét követve végezni, amely elméletben nincs helye sem a hanyagságnak, sem pedig a túlzásnak. Allah azt mondta: „És azok, akik költenek, nem pazarolnak, se nem fukarkodnak, hanem mértékkel (költenek) a kettő között” (25. szúra, 67. ája).

Mohamed próféta azt mondta egy alkalommal: „Nem lép be a Kertbe, akinek egyetlen porszemnyi nagyképűség van a szívében”. Azt kérdezte egy ember: Abban az esetben, ha valaki szereti, hogy ha szép ruhája és szép lábbelije legyen (ez is nagyképűségnek számít)? Azt felelte a Mohamed próféta: „Allah bizony szép, és szereti a szépséget! A nagyképűség az igazság elutasítása, és az emberek megvetése” (Muszlim).

Abú Hanífa, a híres vallástudós, imám egy alkalommal észrevette, hogy az egyik beszélgetőtársának rongyos a ruhája. Félrehívta és hatalmas vagyont ajánlott fel neki, ám az illető visszautasította, mondván, hogy jó módú és nincs szüksége pénzre. Abú Hanífa megdorgálta, azt mondván: Nem ismered azt a hadísz, hogy: „Bizony, Allah szereti látni kegyének nyomát szolgáján”? Változtatnod kellene az állapotodon, hogy ne bánkódjon miattad a barátod.

A muszlim embereknek tehát törődniük kellene minden időben kinézetükkel, testük, ruházatuk, körmük és hajuk tisztaságával, még akkor is, ha teljesen egyedül vannak, mivel ezt kívánja meg tőlük a Fitra (a veleszületett, természetes állapot), amelyről Mohamed próféta a következőket mondta: „A fitrához (veleszületett természetes állapothoz) tartozik öt dolog: a körülmetélés, a fanszőrzet leborotválása, a hónaljyszőrzet eltávolítása, a körömvágás, és a bajusz vágása.”

Másfelől, a muszlim embernek nem szabad elfelejtenie, hogy az iszlám, amely ösztönzi az embereket a megjelenéssel való törődésre és a helyes ruházat viselésére az imádkozásoknál, ez a vallás ugyanaz a vallás, amely óva intett a szélsőséges és túlzott csínosságtól, amely teljesen lefoglalja, és szinte rabszolgájává teszi az embert ebben az életben. Mohamed próféta azt mondta: „Elpusztult az, aki rabszolgája a dínárnak (aranypénznek), a dirhamnak (ezüstpénznek), a bársonyruhának és a gyapjúruhának!”

A test fogalma Jeromos Izajáshoz írt kommentárjában

Jeromos Izajáshoz írt kommentárja fontos helyet foglal el a patrisztikus kommentárirodalomban, hiszen az első olyan keresztény kommentár, amely nemcsak a *Septuaginta* és a *Vetus Latina*, hanem a héber szöveg alapján készült. Kétségtelen, hogy Jeromos az ókori egyház egyik legnagyobb tudósa. „Vir trium linguarum...” Három nyelvnek az embere, ami az akkori viszonyokban nem volt mindennapi jelenség az egyházatyák körében. Jeromos kommentárja megírásakor felhasználta elődjének műveit. Ismerte Cezárei Euszebiosz, Nagy Szent Baszileosz és talán Aranyszájú Szent János Izajáshoz írt kommentárjait. A két utolsó csak töredékesen maradt fenn.¹

A test fogalma Jeromos Izajáshoz írt kommentárjában a tárgya ennek a tanulmánynak. Azt fogjuk megvizsgálni egyrészt, hogy hogyan fordítja le Jeromos az idevágó héber fogalmakat, és hogyan értelmezi kommentárjában. Másrészt Jeromos nyilván nemcsak akkor beszél a testről Izajáshoz írt kommentárjában, ha szó szerint előfordul a HB-ban, hanem akkor is, amikor olyan izajási verseket kommentál, amelyek ugyan nem tartalmazzák a *bászár* főnevet, de Jeromosnak alkalmul szolgálnak ezek a versek, hogy az emberi testről kifejtse véleményét. Két latin kulcsfogalmat vizsgálunk meg alaposabban, nevezetesen a *caro* és a *corpus* szavakat. A test leggyakrabban használt héber megfelelője בָּשָׂר (ejtsd: *bászár*). Más héber fogalom is jelölheti a testet, mint pl. גִּוִּיָּה (ejtsd: *gevijjá* – test Ter 47,18) vagy גַּף (ejtsd: *gaf* – test, személy Kiv 21,3. 4.) vagy עֵצֶם (ejtsd: *ecem* – csont mint a test legszilárdabb része Iz 38,13; 58,11).² Mivel az első két héber szó גִּוִּיָּה és גַּף Izajás könyvében nem fordulnak elő, eltekintünk tőlük. Elemzésünk tárgyát tehát elsősorban a *caro* és a *corpus* latin fogalmak alkotják.

¹ Jeromosról és Izajáshoz írt kommentárjáról részletesebb bemutatás olvasható: Oláh Zoltán: „Izajás az egyházatyák kommentárirodalmában”, in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 12 / Supplementum, 2009, 99–137. Vö. 107–114 oldalak.

² Vö. W. Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer Verlag, Berlin–Göttingen–Heidelberg 171962, 956. 971.

Caro – hús-test

^{VUL} Iz 10,18 et gloria saltus eius et Carmeli eius ab anima usque ad carnem consumetur et erit terrore profugus³

¹⁸Testestől lelkestől megsemmisíti erdejének és gyümölcsöskertjének dicsőségét, és olyan lesz, mint a senyvedő beteg.

Jeromosnak nehézségei vannak a 18. vers lefordításával. Az egyik feltűnő eltérés a כַּרְמֵלֹו fordításánál adódik. Úgy néz ki, hogy nem különböztette meg כַּרְמֵלֹו kertet jelentő fogalmat a Palesztina területén fekvő, gazdag és gyönyörködtető vegetációja miatt a Bibliában oly gyakran emlegetett Karmel hegyétől. Formailag a két fogalom azonos. A Gesenius héber-arám szótárban azonos formában, de külön jelentéssel rendelkeznek. Az első jelentése: gyümölcsös, kertszerű ültetvény, vagy eledelt, illetve tésztát is jelölhet, ami feltehetőleg összezúzott, illetve megőrölt friss gabona-szemekből készült (Lev 23,14. 2Kir 4,24). Ez a szó tulajdonnévként is áll a HB-ban, és Kármel hegyét jelöli, illetve Józs 15,55 és 1Sám 25,5 versben a Holt-tenger nyugati partján fekvő várost,⁴ amely Hebrontól délkeletre található, ahol Abigail él férjével.⁵ Kármel hegyével kapcsolatosan joggal várnánk el, hogy a HB כַּרְמֵלֹו Isten szőlőskertjét⁶ a teofórikus nevekhez hasonlóan az Istennév kiírásával jelölje, amennyiben elfogadnánk a népies etimológiai magyarázatot. Több tudományos feltételezés született a *karmel* főnévvel kapcsolatosan:

1. Vannak, akik a כֶּרֶם szóból vezetik le, amelyhez hozzákerült egy láméd szuffixum. Erről az utóragról megoszlanak a vélemények. Már Gesenius (*Thesaurus* 713) ezt a lamed-et kicsinyítő képzőnek tartotta, és többen követték őt ebben.
2. Vannak, akik a magánhangzók disszimilációjával magyarázzák. Ezek szerint a kármel a kármén formából keletkezett. *Kerem* – *kármén* – *kármel*. Koehler a homoniát két külön szóból vezeti le.⁷
3. Van egy másik népies etimológiája is, amit már Origenész így rögzít: Κάρυλλ ἐπίγνωσις περιτομῆς, amit Jeromos is átvesz tőle: *Carmel, cognitio circumcisionis* (MPL 23, 1231 kk, 803 és 820). Ez az etimológia összeteszi a héber krh és a múl szavakat.⁸

³ Érdemes megnézni a *Vetus Latina* fordítását: C: in illo die ardebunt montes et colles et per praeipia fugient quasi qui fugit a flamma ardente.

VL. E in die illa estinguentur montes et colles et saltus et devorabit ab anima usque ad carnes

⁴ W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer Verlag, Berlin–Göttingen–Heidelberg, 171962, 363.

⁵ M. J. Mulder, „כַּרְמֵל Karmael” 340–351, in *TWAT IV.*, Kohlhammer, Stuttgart 1984, 343.

⁶ Raj Tamás, http://www.erec.hu/belso/content/2002_11/raj.html

⁷ M. J. Mulder, „כַּרְמֵל Karmael” 340–351, in *TWAT IV.*, Kohlhammer Stuttgart 1984, 341.

⁸ M. J. Mulder, „כַּרְמֵל Karmael” 340–351, in *TWAT IV.*, Kohlhammer Stuttgart 1984, 342.

Jeromos *Vulgatájában* a Kármel⁹ hegyének pusztulása szimbolikusan jelképezi az asszírok teljes pusztulását. Idézi a zsidó magyarázatokat, mely szerint az asszírok hadserege Iz 37,36 verse alapján egyetlenegy éjszaka alatt 185 ezer embert vesztett. A zsidó hagyomány szerint az asszírok ruhái megmaradtak épségben, miközben a testük titokzatos tűzben teljesen elpusztult. Ebből arra következtethetünk, hogy az „*ab anima usque ad carnem*” az asszírok teljes pusztulását jelöli Jeromos szerint is, hiszen ismét a zsidóktól vesz át egy gondolatot, miszerint az asszírok seregének pusztulása oly nagy, hogy csak 10-en maradtak meg belőle.¹⁰

Napjaink szentírásmagyarázói, mint Berges, Dafni tanulmánya nyomán azt állítja, hogy ez a kifejezés az egész embert, mindkét dimenziójában jelöli, úgy a belsőjét, mint a külsőjét. Tehát merizmussal van dolgunk. Berges szerint ennek a kifejezésnek továbbá az is a szerepe, hogy összekapcsolja a két metaforát, az embert és az erdőt. Először, mint emberről beszél Izajás az Asszír birodalomról, másodszer, mint tűzzel elpusztított erdőről.¹¹ Dafni szerint ez a kifejezés, ami a jól ismert מִן־בֹּלֵל és מִן־בֹּלֵל-ből, illetve מִן־בֹּלֵל és מִן־בֹּלֵל partikulákból áll, találónan lefordítható a „teljesen és mindenestől” kifejezéssel.¹² A birtokviszonyt jelölő szuffixumok (erdejének és kertjének ékessége) arra engednek következtetni, hogy a hasonlatok az asszír királyra vonatkoznak. A lélektől a testig, vagy testestől-lelkestől kifejezés az ember teremtetésének az ellentéte, ahogyan azt a Ter 2,7 versben olvashatjuk.¹³ A מִן־בֹּלֵל egyrészt csak élőlényekre, emberre és állatra vonatkoztatható, másrészt ez az élőlény a keretei által nyer meghatározást. A bibliai héber gyakran a kiindulópont מִן patikulá segítségével egy bizonyos kifejezést szembeállít a végső ponttal, azért, hogy ezáltal megjelölje mindazt, ami a kettő között található.¹⁴ Biblikus szempontból a test és a lélek kapcsolatát Delitzsch-csel így közelíthetjük meg: A test a léleknek a háza. Hasonló gondolatot fejez ki J. Pederson is, amikor azt állítja, hogy a test és a lélek

⁹ Jeromos ezekkel a szavakkal ismerteti Kármel hegyét: *Et ... Carmelus, qui est mons in Galilea nemoribus consitus, supposito igne velociter concrematus*; Kármel, ami egy hegy Galileában ligetekben helyezkedik el, és az aláakott tűzben gyorsan elpusztul. Vö. Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam*, CCSL LXXIII Brepols 1963, 139, 20–21.

¹⁰ Vö. Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam*, CCSL LXXIII Brepols 1963, 139, 10–25.

¹¹ Vö. Willem A. M. Beuken, „Jesaja 1–12”, in *HThKAT*, Herder, Freiburg 2003, 288–289. o.

¹² „ganz und gar” kifejezést használja német nyelvű cikkében. Újgörögül pedig így fordítja: καθόλουκληρίαν. Vö. Evangelia G. Dafni, „מִן־בֹּלֵל וְעַד־בֹּלֵל” in *VT* vol. XLIX 1999, 301–314, 301.

¹³ Ahogyan a SzIT Szentírás-fordítása találónan fogalmaz. Testestől-lelkestől kifejezésünk találónan tükrözi a feltehetően közmondás formájában még a próféta szöveg előtt létezett מִן־בֹּלֵל וְעַד־בֹּלֵל. Valami hasonló fordítást nyújt Heszüchiosz is katénájában, hiszen ezekkel a szavakkal fordítja le: ὁμοῦ τὴν σάρκα καὶ τὴν ψυχὴν együtt a testet a lélekkel. Vö. M. Faulhaber, *Hesychi Hierosolymitani Interpretatio Isaiæ prophetae*, Friburgi Brigoviae 1900, o. 34.

¹⁴ Vö. Evangelia G. Dafni, „מִן־בֹּלֵל וְעַד־בֹּלֵל” in *VT* vol. XLIX 1999, 301–314, o. 305.

elválaszthatatlanul együtt vannak. A test egyenlő a lélekkel, a maga külső formájában, vagy másképp fogalmazva, a test a léleknek megnyilvánulása.¹⁵

^{VUL} Iz 22,13 *et ecce gaudium et laetitia occidere vitulos et iugulare arietes comedere carnes et bibere vinum comedamus et bibamus cras enim moriemur*¹⁶

¹³De íme, itt eközben öröm és vidámság van, marhákat ölnek, és juhokat vágnak, húst esznek, és bort isznak: "Együnk és igyunk, mert holnap úgyis meghalunk!"

Izajás 22,13 versénél érdekes felfigyelni a LXX fordítására. Amikor a בָּשָׂר az emberi testet jelöli akkor a görög fordító a σάρξ főnevet használja. Amikor a fogyasztásra alkalmas húst jelöli a héber szöveg, a LXX a κρέας fogalmat használja. Pl. MTörv 12,23 vagy Ter 9,4 versekben.¹⁷ Jeromos ezt a szentírási részt teljesen teológiailag magyarázza. Szerinte ez a fenyítés az eretnekeknek is szól, akiket az Úristen a megtérésre provokál, akik a két fal között megvetik a régi medence vizét, és maguknak tavat ástak, ahová az alsó medence vizét gyűjtötték, amelynek vize nem az égből, hanem a földből van. Sírásra hívja őket; boldogok, akik sírnak, mert nevetni fognak. Siralomra, hogy nehogy később hallják: Sírtunk és nem gyászoltatok. Kopaszságra (hívja), hogy a halál minden műve elveszen, és mindaz elragadtasson testéből, aki nem a testben él. Zsákba öltözésre (hívja), nehogy mindjárt Jeruzsálem után a *cingulum*ért (gyászruháért) kötéllel öltöztessenek fel. Azok azonban ellenkezőképpen sírás, gyászolás, kopaszság és bűnbánati ruha helyett örvendeznek és vigadoznak, és mintha a halállal minden befejeződne, borjúkat vágnak, és kecskebakokat nyúznak, hogy húst egyenek és bort igyanak, és káromkodó szavakat mondjanak. Amíg ebben a világban vagyunk, törekedjünk az ingyenc falatokra, ez az életmottójuk. A holnapi nap ugyanis, az eljövendő idő, értelmetlen lesz. Az effélék hangoztatóit megfenyíti Isten, hallja a káromkodás szavait, és addig nem fogja abbahagyni ezt az ellenségeskedést, amíg meg nem halnak a bűnnek és a rossz hajlamoknak, másképp bűnös tetteikkel együtt a pokolba viszik őket. Ezt nemcsak az eretnekekre, hanem a bűnösökre is értelmezi, akik elhanyagolják bűneiket, rosszabb lesz a reménytelenségük. Akit behálóz a szenvedély, az egyesíti a bűnnel a káromlást, azért hogy az élők haláltól бүдösödve végezzék életüket. Maga Epikurosz mondja: *A halál után nincs semmi, és maga a halál a semmi*.¹⁸

¹⁵ Vö. Evangelia G. Dafni, „מִנְפֶּשׁ וְעַרְבָּשׁ” in VT vol. XLIX 1999, 301–314, o. 309–310.

¹⁶ VL. E. Ipsi vero fecerunt laetitiam et exultationem mactantes vitulos et immolantes oves ut comederent carnes et biberent vinum dicentes: manducemus et bibamus cras enim moriemur.
VL. K. ... edamus et bibamus cras enim moriemur

VL. E. Aegyptium hominem et non deum

¹⁷ Vö. Evangelia G. Dafni, „מִנְפֶּשׁ וְעַרְבָּשׁ” in VT vol. XLIX 1999, 301–314. 305.

¹⁸ Vö. Hieronymus: *Commentariorum in Esaiam*, CCSL LXXIII Brepols, Turnhout 1963, 303–4, 1–30.

^{VUL} **Iz 31,3** *Aegyptus homo et non deus et equi eorum caro et non spiritus et Dominus inclinabit manum suam et corruet auxiliator et cadet cui praestatur auxilium simulque omnes consumentur*

³Egyiptom ember, és nem Isten, lova test, és nem lélek; ha az Úr kinyújtja kezét, elbotlik a segítő, és elesik a megsegített, együtt vesznek el mindnyájan.

Jeromos fordítása jól tükrözi a héber szöveget, és egyben eltér a *Vetus Latina*tól, amelynek olvasata a LXX nyomán *Aegyptum hominem et non deum*... A Septuaginta összeköti a 3. verset az előző vers fölkerekedni igéjével: „... és felemelkedik (az Úr) a gonosz emberek házai és üres reményük ellen, az egyiptomi ellen, aki ember és nem Isten.” Ezzel a mondat szerkesztéssel némileg elhomályosodik a héber szöveg értelme, amely szembeállítja az Istent és az embert, a húst és a lelket. Magyarul elég nehéz visszaadni a görög szöveg értelmét, főleg a két tárgyesetet, ahogyan azt a LXX német fordítása is teszi.¹⁹ Továbbá a görög szöveg kihagyja fordításában a ἡ szót, és csak segítségről beszél. Nem lélek (HB) → nincs segítség lesz (LXX).

Jeromos egezetikai érzéke mellett nemcsak fordítása, hanem szövegmagyarázata is tanúskodik: A héber szöveg ellentétpárjait – ti. ember és Isten, hús és lélek-párhuzamot – szentírási idézetekkel fejti ki. Jeremiás 42,15–20-at idézi fel, hogy rámutasson, még máskor is hasonló volt a nép magatartása, amikor a Kaldeusoktól való félelme miatt Egyiptomba menekült, ami felér a bálványimádással. Isten kultuszának birtoklásával hivalkodnak azok, akik bálványokban reménykednek. A nép az egyiptomi lovasságban reménykedik, nem ismervén a Zsolt 32,17 versét: *Csalóka a ló az üdvösségre*.²⁰ Izrael nem emlékszik már a Kiv 15,1-re sem, mivel bizalmát a harci kocsikba, lovakba és lovasokba helyezi, elfelejtve hogy *lovat és lovast a tengerbe vetett (az Isten)*. Jeremiás próféta által az Úr megígéri segítségét azoknak, akik Júda földjén maradnak. De ők az Urat nem keresték a próféta szerint. Nem mintha ők keresték volna, hanem őket kereste az Úr, és az ígét mégis megvetették. Érdekes, hogy „az Úr rosszat hozott rájuk” (*adduxit malum*) kifejezést Nebukanezárra, nem személyére, hanem az általa megtestesített dologra alkalmazza. A 3. vers jelentését: *Egyiptom ember és nem Isten, lovaik hús és nem lélek*²¹ Jeremiás 17,5–6 verseivel értelmezi: *Átkozott az ember, aki emberben reménykedik, aki húsba helyezi erejét, és az Úrtól elfordul*

¹⁹ Hadd álljon itt a *Septuaginta Deutsch*, Wolfgang Kraus és Martin Karrer szerk., Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 2009. „^{2b}... und er wird sich erheben gegen die Häuser böser Menschen und gegen ihre nichtige Hoffnung, ³ den Ägypter, den Menschen und keinen Gott, Fleisch von Pferden, und es ist keine Hilfe ...”

²⁰ Fallax equus in salutem vö. Vö. Hieronymus: *Commentariorum in Esaiam*, CCSL LXXIII Brepols, Turnhout 1963, 401, 29.

²¹ *Aegyptus homo est, et non Deus; et equi eorum caro et non spiritus*. Vö. Hieronymus: *Commentariorum in Esaiam*, CCSL LXXIII Brepols, Turnhout 1963, 402, 44.

*a szíve. Olyan lesz, mint a cserje a pusztában, ami nem látja, amikor jó érkezik.*²² Idézi a Zsolt 59,13 verset: *Az ember segítségére hiábavaló.*²³ Jeromos szerint ez a próféta szó mindazokra alkalmazható, akik az üldöztetés, a gyötrődés és a szorongattatás idejében nem Istenben, hanem az egyiptomiakban bíznak, vagyis a világ embereinek segítségével,²⁴ nem ismervén az Egyiptomban megkísértett Ábrahámot, ahol Isten népét sárral és erővel összeforrasztották, amit lelkileg tüzes kemencének hívnak. Ezért mondja János is a Jelenések könyvében: *A hely, amelyen az Urat keresztre feszítették, Szodomának és Egyiptomnak hívják.* (Jel 11,8)

^{VUL} *Iz 40,5 et revelabitur gloria Domini et videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est* ^{VUL} *Iz 40,6 vox dicentis clama et dixi quid clamabo omnis caro faenum et omnis gloria eius quasi flos agri*

⁵ *Akkor kinyilvánul az Úr dicsősége, és látni fogja minden ember egyaránt. Bizony, az Úr szája szól.*⁶ *Egy hang szól: "Kiáltás!" És mondtam: "Mit kiáltok?" Minden test csak fű, és minden szépsége olyan, mint a mező virága.*

Ezt a szakaszt az egyházatya természetesen János evangéliumának fényében értelmezi. Felidézi a zsidók küldöttsége és a Keresztelő János közötti párbeszédet. Isten dicsősége nem Jeruzsálemben, hanem a nemzetek pusztaságának sokaságában jelent meg. Jeromos figyelmét felkelti a szövegnek az a kifejezése, hogy maga a hús látja meg Isten üdvösségét. Miért a test látja meg Isten dicsőségét? Teszi fel a kérdést. Miután megjelent Isten dicsősége, és ez alatt Jeromos Krisztus megjelenésére gondol, gyorsan és váratlanul minden megváltozott, és az Úr útja kész lett, azért, hogy megjelenjen a pusztában Isten dicsősége. Amikor Jézus a Jordánban megkezesztelkedett, és Isten Lelke galamb formájában rászállt, és rajta maradt, az Atya hangja felülről ezt mondta: *Ez az én szeretett fiam, akiben kedvem telik, őt hallgassátok.*²⁵ Korábban azért nevezi a Biblia testnek az embert, mert Isten Lelke nélkül volt. Ezt a Ter 6,3 versével támasztja alá: *„Nem marad éltető lelkem az emberben örökké.”* A hús csak azért látja Isten üdvösségét, mert Joel próféta mondja: *Kiárasztom lelkemet minden testre, és prófétálni fognak.*²⁶ Tehát Jeromos értelmezése szerint Isten Lelke nélkül az ember csak test. Rejtélyes, hogy mit ért Jeromos az alatt, hogy János nemcsak ab-

²² *maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum et a Domino recedit cor eius, erit enim quasi myrice in deserto et non videbit cum venerit bonum ... Jer 17,5b–6a. Vö. Hieronymus: Commentariorum in Esaiam, CCSL LXXIII Brepols, Turnhout 1963, 402, 45–48.*

²³ *... vana salus hominis ... Hieronymus, 402, 48.*

²⁴ *... Secularium hominum auxilium... Hieronymus, 402, 55–56.*

²⁵ *Mt 3,17.*

²⁶ Jeromos csak utal Joel 3,1 versre, de nem idézi pontosan. A LXX beosztása szerint ez a vers Joel 2,28 versével azonos. A CCSL kiadás a *Septuaginta*, illetve a *Vulgata* számozását adja meg. Különös, hogy a *Vulgata* számozása a *Septuagintáéval* azonos, holott Jeromos a héber szöveget fordította.

ban az időben kiáltott, és hogy joggal hívják hangnak. Aztán alkalmazza Keresztelő János feladatát az Egyház tanítóira, akik szüntelenül hívnak, hogy tegyük egyenessé az utakat és ösvényeket a szívünkben Isten számára, teljünk el erényekkel, hajoljunk meg alázattal, a görbét tegyük egyenessé, a göröngyöst simává. Így méltók leszünk arra, hogy megláthassuk az Úr dicsőségét.²⁷

Egy általános disputát találunk a testről Jeromos kommentárjában Iz 40,6 versével kapcsolatosan.

Ha valóban meg akarod érteni a test törekenységét, és azt, hogy az órák pillanataiban növekszünk és csökkenünk, nem maradunk soha abban az állapotban (ameddig beszélünk, diktálunk és írunk, életünk egy része tovaszáll. Nem ingadozik (Izajás) fűnek nevezni a testet, és dicsőségét mintegy a fű, vagyis a mezők legelőinek virágát. Aki az imént csecsemő, nyomban gyermek; aki gyermek, hirtelen ifjú; és az öregségig bizonytalan időtartalmakon keresztül változik; önmagán tapasztalja az öregséget, és csodálkozik, hogy mennyire nem fiatal. A szép asszony a serdülők seregeit vonzza maga után, felszántott fővel korlátozódik, és aki korábban a szerelemre volt, az most unalomra lesz. Hogyan is írta a görögök egyik híres szónoka: A test szépségét vagy az idő teszi tönkre, vagy a renyheség emészteti meg.²⁸ Tehát kiszáradt a test, és odatűnt a szépsége, mert Isten Lelke és rendeletei fűjtak felette. Azért, hogy visszatérjünk az általános disputából az Írás rendjébe: az, aki a földinek (ember?) képét viseli, és a szenvedélyeknek és a fényűzésnek szolgál, fű és múló virág. Aki azonban birtokolja és őrzi a mennyei képet, az a test, amelynek az Úr megadja az üdvösséget, aki naponta megújul a teremő képmására, és romolhatatlan és halhatatlan testet kapva, dicsőséget cserél, nem természetet.²⁹

^{VUL} Iz 44,16 *medium eius conbusit igni et de medio eius carnes comedit coxit pulmentum et saturatus est et calefactus est et dixit va calefactus sum vidi focum*

^{VUL} Iz 44,19 *non recogitant in mente sua neque cognoscunt neque sentiunt ut dicant medietatem eius conbusi igne et coxi super carbones eius panes coxi carnes et comedi et de reliquo eius idolum faciam ante truncum ligni procidam*

¹⁶Felét elégeti tűzben, felén húst süt, megeszi a sültet, és jóllakik; fel is melegszik, és így szól: "De jól megmelegedtem! Érzem a tüzet!"... 19Nem fontolják meg szívükkal, nincs tudásuk és belátásuk, hogy így szólnának: "Felét elégettem tűzben, parázsán kenyeret is sütöttem, sütök húst is, és megeszem; a maradékából pedig undok bálványt készítek, és egy fatuskó előtt hajlok meg."

Ennél a szakasznál Jeromos szokatlanul nagy egységet idéz egyszerre: Iz 44,1–20. Talán azért, mert sem a szöveg, sem a jelentése nem tartalmaz különösebb nehéz-

²⁷ Vö. Hieronymus, 456, 20–47.

²⁸ Iszokratész: *ad Demonicum*, 6 ed. Matthieu net Brémond, I, 124. Vö. Hieronymus, 457, 35–6.

²⁹ Vö. Hieronymus, 457, 35–6.

séget. Megjegyzi, hogy a Septuaginta, néhány szó kivételével, nem tér el a héber szövegtől.³⁰

Különösen a kézműves hírneve és epekedése által bizonyosodik be a művész silánysága. Ha ugyanis fából szobor készül, az emberi képet fejezi ki, és minél szebb lesz, annál nagyobbak bizonyul az Isten. A szobrot szentélyben helyezik el, örök börtönbe zárják azt, ami hosszú ideig növekedett az erdőkben, és a fák különbözősége által lehetett cédrus vagy tölgy, cserefa vagy pinea. Csodálatosképpen darabjai és forgácsai a tűzbe kerülnek, hogy felmelegítsék isten³¹ szobrászatát, és hogy különböző húseledeleket készítsen. A másik részből istent készít, és műve befejeztével imádja azt készítője, és művétől kér segítséget. Sem meg nem érti, sem meg nem fontolja, sőt a test és lélek szemeivel sem látja, hogy nem lehet isten az, amelynek egy részét elégette. Nem ember keze által keletkezik az isteni fenség. Tökéletes próféta beszéd tanúskodik a bálványok nevetségességéről, ami az értelem számára könnyen érthető, és nem követelnek részletes, sőt felesleges magyarázatot. Jeromos Flaccus Szatíráját idézi:

*Egykor fügefa törzse voltam, haszontalan fa:
Amint egy bizonytalan asztalos széket készített, Priapus lettem.
Inkább istennek akart: azóta isten vagyok, a madarak réme,
Nagyon nagy borzalom.*³²

^{VUL} **Iz 49,26** *et cibabo hostes tuos carnibus suis et quasi musto sanguine suo inebriabuntur et sciet omnis caro quia ego Dominus salvans te et redemptor tuus Fortis Iacob*

²⁶ *Megetetem elnyomóidat saját húsuikkal, és mint a musttól, megittasodnak saját vérüktől. Akkor megtudja minden ember, hogy én vagyok az Úr, a te szabadítód, és a te megváltód, Jákob Hatalmasa.*”

A test fogalma kétszer is szerepel ebben a versben. Jeromos magyarázatai nehézséget okoznak az ellenség kiléte körül, akiket majd saját testükkel táplál, és saját

³⁰ Vö. Hieronymus, 449, 53–5.

³¹ Érthetetlen számomra, hogy a Marcus Adriaen CCSL kiadása miért írja istent nagy kezdőbetűvel ezekben a versekben, hiszen egyértelmű, hogy bálványokról beszél Jeromos nem kevés ironiával. Roger Gryson kiadása kis kezdőbetűt használ. Vö. Roger Gryson (szerk.): „Commentaires de Jerome sur le prophete Isaïe” in *Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, 23–30–35–36., Herder Verlag, Freiburg 1993, 1996, 1998, 1999. Sajnos az ötkötetes kiadásból a 2. kötet nem állt rendelkezésemre.

³² *Olim eram trunchus ficulus, inutile lignum:*

Cum faber incertus scamnum faceretne Priapum.

Maluit esse deum: deus inde ego, furum aviumque

Maxima formido. Horat. Satyr. I. 8, 1–4.

Prapius a termékenység és főleg a gyümölcsösök istene volt. Szobrait a gyümölcsösökben állították fel, és a madárijesztő szerepét is betöltötte. Vö. Hieronymus, 500, 103–106.

vérükkel itat az Úr. „El lehet-e venni a zsákmányt az erőstől, és megszabadulhat-e a fogoly a vitéz harcostól?” Mk 3,27 versével magyarázza, ahol a farizeusok Jézust Belzebub munkatársának tartják. „Senki sem törhet be az erős ember házába, és nem rabolhatja ki holmiját, hacsak előbb meg nem kötözi az erős embert.” Ez az erős ember az ördög, aki minden népet a maga uralma alá vetett. A világ a rossz uralma alá került, és az igazak közül senki sem tudja legyőzni. Az Úr eljövételével azonban megszabadulnak a nemzetek, akiket az ördög korábban fogva tartott. Minden kincsét szétosztják az apostolok egyetemes családjának. Akiket a halál céljával vetettek rabságba, az életre szereztek vissza őket. Az erős és a félelmetes nem más, mint az ördög, akit az Úr ereje győz le. Ennek a magyarázatnak a nehézsége, hogy az ördögnek testet és vért kellene tulajdonítania, ahhoz, hogy alkalmazhatók legyenek rá Izajás szavai. Másrészt az ellenségekben azokat látja – és ebben közelebb áll a szöveg értelméhez –, akik Siont elnyomták. Az Úr ezek felett mond ítéletet, és egyben legyőzi a gigászt, és megmenti Sion gyermekeit, és az ellenséges erőket³³ saját testükkel eteti és saját vérükkel itatja, azért, hogy nehogy más halálával lakjanak jól, hanem saját pusztulásuk által. Tehát azért, hogy saját testüket kapják táplálékul, ez saját pusztulásukat is jelenti, és ennek következtében testük elfogyasztásával megszűnnek létezni. Akik testek, mivel elveszítették Isten lelkét, saját testüket fogyasztják. Itt ismét azzal a jeromosi elképzeléssel van dolgunk, miszerint az Isten Lelke nélkül az ember csupán testnek, *caronak* tartja, ahogyan az Iz 40,5 verséhez fűzött magyarázataiban már kifejtette. A Zsolt 27,2 versét idézi: „Ha rám törnek a gonoszok, hogy elemésszék testemet ...” Ez is bizonyíték számára, hogy nem a testnélküli lelket, hanem csak a testet eszik meg, amely a vadállatok harapásától szenved.

^{VUL} Iz 58,7 *frange esurienti panem tuum et egenos vagosque induc in domum tuam cum videris nudum operi eum et carnem³⁴ tuam ne despexeris*

⁷Íme, törd meg az éhezőnek kenyeredet, és a bujdosó szegényeket vidd be házádba! Ha meztelent látsz, takard be, és testvéred előtt ne zárkózz el!

Ne vesd meg saját testedet, illetve húsodat. Jeromos ragaszkodik a szó szerinti fordításhoz, jóllehet ismeri a *Septuaginta* szövegét, amelyben ez áll: καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματος σου οὐχ ὑπερόψη, amit latinul ezekkel a szavakkal ad vissza:

³³ ... adversarias potestates cibabit carnibus suis, et inebriabit, gausi musto ... Vö. Hieronymus, 548, 40–41.

³⁴ A klasszikus latin irodalom képviselői nem használták a *caro* főnevet az emberiség vagy az egyedi ember jelölésére. Csak a keresztény latin íróknál fordul ilyen értelemben elő. Vö. *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. III. Lipsiae MDCCCCVII. Nem kizárt az sem, hogy Jeromostól kezdődően terjedt el ebben az értelemben.

*et domesticos seminis tui ne despexeris.*³⁵ A megvetni ige azonban inkább a *Septuaginta*, mint a HB szövegét tükrözi. *Ne rejtőzz el előle* lenne a héber szöveg pontos fordítása. Kommentárjában Jeromos mindkét verziót magyarázza. Érdemes felfigyelni a *Septuaginta* aktualizáló fordítására: nem a rabszolgák szabadon bocsátása áll előtérben, hanem az uzsora eladósodottjai. Nem a jogtalan bilincseket, és iga kötelekeit kell széttépni, hanem az adósleveleket. „*oldd fel az erőszakos egyezmények kötelezettségeit ... tépj szét minden rosszindulatú okmányt*”. Ha netán nem volna elég érthető, Jeromos megmagyarázza, hogy a görög szöveg az adóssági nyilatkozatokról beszél.³⁶ Azokról az írásokról van szó, amelyekben az uzsorások fondorlatai vannak, és amelyek elnyomják a szegényt idegen pénzzel. Ez a jelenség megfigyelhető minden városban, és sok meghasonlásnak is az oka. A héber szöveget a 7. és az 50. jubileumi (joveli) évekkel hozza kapcsolatba. Ha már a régi történelem szerint így kellett cselekedni, akkor mennyivel inkább a keresztényeknek, akiknek az Úr imája mondja, hogy bocsássunk meg az ellenünk vétkezőknek?³⁷ De mi van azokkal, akiknek nincsenek adósaik, azok hogyan böjtöljenek. Erre ad választ Jeromos a következő vers magyarázatában: *Törd meg a kenyered az éhezőknek*. Nem kenyerekről beszél Izajás, és nem is a szegénység egyetlen kenyeréről. Nem az egész kenyeret kell odaadni az éhezőknek, hanem csak azt a részt, amelyet megenne a hívő ember, ha nem böjtölne. Tehát a böjt ne a pénzes erszényt gazdagítsa, hanem a böjtölő lelkét. A te kenyeredből kell adnod, ne abból adj alamizsnát, amit raboltál. De ha nincs kenyered szétosztásra az éhezőknek, akkor sem marad a keresztény alul, mert befogadhatja a szegényt saját házába. A héberben csak ez áll: vidd a házba. Ha nincs házad, vidd a vendégházba / hospitilium-ba.³⁸ Ha meztelent lát a keresztény, akkor be kell takarnia, amint az evangélium is tanít: „Akinek két ruhája van, adja az egyiket annak, akinek nincs.” (Lk 3,11) Nem az egyetlen ruhát kell szétdarabolni és szétosztani, ahogyan sokan teszik a népszerűsködés kedvéért, hanem a másodikat nem kell megtartani.

Ne vesd meg saját testedet. *Minden ember a mi testünk*,³⁹ tanítja Jeromos. Az irgalmas samaritanus példabeszédével bontja ki a felebarát értelmét. Az, aki segít a bajbajutottnak, az a felebarát. De a LXX szövegét is magyarázza: *Magvad hozzátartozóját*

³⁵ A *Septuaginta* és a héber szöveg közötti eltéréseket figyelemmel kíséri, és ha nagyobb eltérések vannak, latin fordításban a héber szövegen túl lefordítja a LXX sőt néha Szümna-khosz, Theodotion és Lükianosz recenzióit is. Ilyen szempontból is hasznonnal olvasható kommentára.

³⁶ Sive ut LXX manifestius transtulerunt, obligationes violentiarum cautionum, quas nostri, verbi ambiguitate decepti, id est συναλλαγμάτων, communicationes pro chirographis interpretati sunt. Vö. Hieronymus, 665, 15–17.

³⁷ Vö. Hieronymus, 665, 20–40.

³⁸ Jeromos használja ezt a fogalmat 42, 3; 108, 14; 123, 14, és kis vendégházat jelöl. Vö. Karl Ersnt Georges – Benno Schwabe (szerk.): *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Wörterbuch I.*, Velag Basel ¹¹1962, 3086.

³⁹ Omnis enim homo caro nostra est. Vö. Hieronymus, 666, 68.

ne vesd meg. Ezt azokra értelmezi, akikre Pál apostol is gondol a Gal 6,10-ben. Mindenkiel gyakoroljátok az alamizsnát, de leginkább a hittestvérekkel (*maxime autem domesticis fidei*).⁴⁰ Jeromos az első általános felebarát-értelmezését némileg szűkíti: „Azok a mi testünk, és azok a mi felebarátunk, akik velünk egy szülőtől származnak. Akik felé a Megváltó kiterjesztette kezét mondván: Azok az én anyám és testvéreim, akik mennyei Atyám akaratát teljesítik” (Mk 3,34–35) Jeromos első kijelentése, miszerint minden ember a mi testünk, és egyben felebarátunk, enyhén módosul azzal, hogy főleg a hittestvérek a mi felebarátaink.

Jeromos nem éri be csupán a *iuxta historiam* értelmében adott magyarázatokkal. Szokása szerint ismét célba veszi az eretnekeket. *Iuxta tropologiam* által így fejt ki.⁴¹

*Aki minden rossztól tartózkodik, és azt akarja, hogy kedves legyen a börtje, ne csak a rossztól térjen el, hanem gyakorolja a jót, hogy feloldja az ellenségeskedés minden kötelékét, ami által az egyszerű keresztények az eretnekek csalásai által gúzsba köttet-tek. Az egyház embere bocsásson meg nekik, és oldja fel őket. Az eretnekek minden írását pusztítsa el, nehogy behálózzák az egyszerűeket beszédek. Ha így tesz, akkor megtöri az egyház tanításának kenyerét az éhezőknek, amit maga az Úr készített. A meztelenek azok, akikben nincs meg a hit melege, mert kiölték belőlük az eretnekek, és dideregnek az egyházon kívül. Ezeket a mezteleneket ismét Krisztus ruhájába kell öltöztetni, nehogy továbbra is az ördög megszállottjaiként meztelenül a sírokban éljenek. Így válik nyilvánvalóvá az egyház emberének jóindulata.*⁴²

Láttuk, hogy Jeromos legalább két szöveget használ magyarázataiban. Ne vesd meg testedet pedig több szempontból is megközelíti: Minden ember, a hittestvérek, sőt még a tévelygő eretnekek is a keresztény ember teste, amit nem vethet meg.

^{VUL} **Iz 66,16** *quia in igne Dominus diiudicatur et in gladio suo ad omnem carnem et multiplicabuntur interfecti a Domino*

⁴⁰ Vö. Hieronymus, 666, 75.

⁴¹ Jeromos két hermeneutikai szintet különböztet meg: a *iuxta historiam* és a *iuxta spiritum*. Az első szintet a *littera* és *historia* fogalmakkal jelöli. A *littera*, talán Pál apostol törvényellenes polémiája hatására kevesebbszer fordul elő, mint a *historia*. A *historia* mellett még ilyen fogalmak szerepelnek: *ordo*, *veritas* és *fundamentum*. Vö. Brevard S. Childs: *The Struggle to understand Isaiah as a Christian Scripture*, Cambridge 2004, 96. A lelki értelmezésnél több fogalmat használ, mint pl. misztikus, anagógikus, tropológikus és allegorikus értelem. Vannak kutatók, akik Jeromost eklektikus egzegétának tartják, ami formálisan igaznak tűnhet, de talán nem jut el egészen Jeromos metológiaiájának a szívéhez. Nem rendelkezett olyan kifinomult/mesterkélt teológiai háttérrel, mint az alexandriai vagy az antióchiai iskolák bármelyik képviselője. Másrészt egyedülálló egy egész sor praktikus és technikai probléma meglátásában, amelyeket a héber és görög szövegek jelentettek az exegézis számára. Vö. Childs, 97.

⁴² Vö. Hieronymus, 667, 85–118.

¹⁶Mert az Úr a tűzben ítélkezik, s kardja által minden test fölött; és sokan lesznek, akiket megöl az Úr.

Jeromos eléggé hosszasan elidőzik a tűz és a kard bibliai értelmezésében.

Isten kezéről beszél, amely ismertté válik szolgálóinak és az őt féltőknek, és megnyíti a hitetleneket, valamint ellenségeit azzal, hogy viselniük kell tetteik következményeit, ha nem végeznek bűnbánatot. *Íme, mondja, az Úr tűzben érkezik, és mint forgószelel vagy vihar harci szekere* (66,15). A tűz alatt az angyali hatalmakat érti Jeromos, amikor az Úr eljön az Atya dicsőségében az angyalok sokaságával, hogy ítéletet mondjon élők és holtak felett. Nem mintha az Úr tűz lenne, hanem akiknek az osztályrészük büntetés, azok emésztő tűzként látják őt.⁴³ Mózes mondja, és ugyanazt megerősíti az apostol, hogy *Isten emésztő tűz* (MTörv 4,24; Zsid 12,29), és elemészt bennünk minden szenvedélyes dolgot, szénát, fát és szalmát, és töviseket, azaz ennek a világnak a gondját, amely a jó mag ellenére terméketlenné teszi a földet. Erről mondja a Zsidókhoz írt levél: „De ha bojtortjánt és gazt terem, visszautasításban részesül, és közel lesz az átokhoz, amelynek vége a megsemmisülés.” (Zsid 6,8).⁴⁴ Isten kardja minden testet megítél. A test a bűnös embert jelenti: Ha nem tértek meg, kardja kivégez. Ezt a bűnös test minden szenvedélyét büntető kardot az Izraeliták a fáraó kezében látták, és panaszkodtak Mózesnek és Áronnak: *Lássa meg az Úr, amit csináltatok, és ítélkezzék fölöttetek, mert gyűlöletessé tettetek a fáraó és szolgálói szemében. Kardot adtatok a kezükbe, hogy megöljenek minket* (Kiv 5,21). Ezért írja Ámosz is a kardról: *A kard megöl minden bűnöst a nép körében* (Ám 9,10). Mindazt, ami szúr, átjár, kínoz és gyötör a Szentírás kardnak nevezi. Azokat sebzi és teszi tönkre a kard, akik nem teljesítették Isten akaratát, és igazságának fényét elhangolták, és a tévedések sötétségébe burkolták magukat.⁴⁵ Végül ennek az izajási versnek a tartalmát a Róm 2,5–9 versekben látja részleteiben kibontakozni: „⁵Konokságodban és szíved megrögzöttségében csak büntetést halmozol magadra, a haragnak és az Isten igazságos ítélete megnyilvánulásának napjára. ⁶Ő kinek-kinek tettei szerint fizet: ⁷örök élettel annak, aki a jótettekben kitartva dicsőségre, tiszteletre és halhatatlanságra törekszik, ⁸haraggal és megtorlással annak, aki haszonleső, s nem hajlik az igazságra, hanem a gonoszsággal tart. ⁹Mindenkit, aki gonoszat művel, utolér a kín és a gyötrelem, elsősorban a zsidót, azután a pogányt.”

^{VUL} Iz 65,4 *qui habitant in sepulchris et in delubris idolorum dormiunt qui comedunt carnem suillam et ius profanum in vasis eorum*

⁴A sírokban tartózkodnak, és a rejtekhelyeken éjszakáznak; megeszik a sertéshúst, és tisztátalan hús leve van edényeikben.

⁴³ Vö. Hieronymus, 782, 10–20.

⁴⁴ Vö. Hieronymus, 782, 25–31.

⁴⁵ Vö. Hieronymus, 784, 65–79.

^{VUL} Iz 66,17 *qui sanctificabantur et mundos se putabant in hortis post unam intrinsecus qui comedebant carnem suillam et abominationem et murem simul consumentur dicit Dominus*

¹⁷ Akik megszentelik és megtisztítják magukat a kertekben, egy középén álló mögött; akik megeszik a sertéshúst, az undokságot és az egeret, együtt megsemmisülnek, – mondja az Úr.

A disznóhús fogyasztásról Izajás két utolsó fejezetében kétszer esik szó. A fejezeteknek fő témája a szinkretista⁴⁶ bálványimádás. Mindkét vers nehézséget tartogat a fordító számára. Jeromos a 65,4 vers esetében a *Septuagintát*, a 66,17 versnél pedig a *Septuagintán* túl Szümmakhoszt és Theodotion-t is idézi.

A 65,4 LXX változatát így fordítjuk: *Sírokban és barlangokban alszanak álom-látás végett. Akik disznóhúst és áldozati levest esznek, azoknak edényeik mind tisztátalanok. Akik mondják: menj távol tőlem, ne közelíts hozzám, mert tiszta vagyok.*⁴⁷

A szokásos módon Jeromos *ad litteram* vagy *iuxta historiam* ad magyarázatot. Ironikusan megjegyzi, hogy nincs az a szentségtörés,⁴⁸ amelyet Izrael népe elmulasztott volna, nemcsak a ligetekben áldoztak, és gyújtottak tömjént, hanem sírokban és a bálványok szentélyeiben szoktak lakni és feküdni, hogy álomban a jövőt kiismerjék. Ez olyan, mint a pogány népek tévelygése Aiszkülapiosz (Aesculapii) szentélyében, akik nem mások, mint a halottak sokadalma. De még ezzel az istentelenséggel sem elégedtek meg, hanem disznóhúst is fogyasztottak, ami törvény által tiltott, és a tegnapi levest, amit a görögök *ἐωλον*-nak neveznek, mohó torokkal fogyasztották. Mint edényeik, maguk is tisztátalanokká lettek, és a szemtelen viselkedést valamint a babonáságot naponta olyannyira gyakorolták, hogy mindazt, aki nem ment velük a káprázatba, tisztátalannak ítélték, és kerülték a vele való kapcsolatot, ahogyan azt a zsidók és a szamaritánusok a keresztényekkel teszik, de ugyanígy az eretnekek is, akik nemrég Galliában a hóbortos tanítójuk vezetésével hemzsegték, akik a vértanúk bazilikáját és minket, akik ott szokásos módon imádkoztunk, elkerültek, mint valami tisztátalanoktól elmenekültek. Ezt nem maguk teszik, hanem a bennük lakó ördögök.⁴⁹ Az eretnekek is az emlékeikben nyugszanak, és tanítóik üregeiben alszanak. Markion, Valentinus és nemrég Eunomiosz⁵⁰ a lélek tisztátalanságát leprás hússal tanúsították,

⁴⁶ Blenkinsopp „Ítélet a szinkretisták ellen” a címet adja a 65, 1–7 szakasznak. Vö. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah*, The Anchor Bible, New York 2003, 266.

⁴⁷ καὶ ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις κοιμῶνται δι’ ἐνύπνια οἱ ἔσθοντες κρέα ὕεια καὶ ζῶμῶν θυσίων μεμολυμμένα πάντα τὰ σκεύη αὐτῶν. Jeromos latin fordításában: In sepulcris et in secubus dormiunt propter somnia; Qui comedunt carnem suillam et ius hostiarum, profana omnia vasa eorum. Qui dicunt: Abi longe a me, ne appropinques mihi, quoniam mundus sum. Vö. Hieronymus, 747, 5–9.

⁴⁸ Nihil fuit sacrilegii, quod Israel populus praetermitteret ... Vö. Hieronymus, 747, 7–8.

⁴⁹ ... daemones ... Vö. Hieronymus, 747, 27.

⁵⁰ Jeromossal kortárs eretnek (330–395), aki Konstantinápolyban tanult, és Eudoxios, Antióchia püspöke szentelte diakónussá 358-ban. Majd Küzikosz püspöke lesz, és ariánus egyházat alapít. Tanítását 383-ban végleg elítélik, és száműzetésbe kell mennie. A nikaiai zsinat ho-

akik elhagyták a Szentlélek világosságát, és az apostolok asztalát, azért, hogy az ördög sötétségében tartózkodjanak, és a barlangokat szeressék, amelyet Jeremiás próféta misztikus beszéddel elítél: *Örökségem mintegy a hiénák barlangja lett*. Ez a vadállat mindig a tetemeket követi, és halott testeknek levével és vérével él.⁵¹

Jeromos meggyőződése szerint azok táplálkoznak disznóhússal, akikről a Szentírás mondja: *Ne vessétek gyöngyszemeiteket a disznók elé*. (Mt 7, 6), a tisztátalan leves pedig az eretnekek könyveiben található. Az eretnekek összes edénye tisztátalan, tudniillik úgy a testük, mint a tanításaik, és annyira balgaságba kerülnek, hogy mindenkit elveszettnek tartanak, akik nem hasonlóak hozzájuk.⁵²

^{VUL} *Iz 66,23 et erit mensis ex mense et sabbatum ex sabbato veniet omnis caro ut adoret coram facie mea dicit Dominus 24 et egredientur et videbunt cadavera virorum qui praevaricati sunt in me vermis eorum non morietur et ignis eorum non exstinguetur et erunt usque ad satietatem visionis omni carni*

²³Ez történik majd: újholdról újholdra és szombatról szombatra eljön minden ember (caro), hogy leboruljon színem előtt, – mondja az Úr. ²⁴És amikor kimennek, látják majd azoknak az embereknek a holttestét, akik elpártoltak tőlem; mert férgük nem pusztul el, és tűzük nem alszik ki, s iszonyattá lesznek minden ember (caro) számára.”

Jeromos szerint az újholdról újholdra és szombatról szombatra kifejezés egy irányt mutat, mégpedig a testi szombatokból és újholdakból lelki újholdak és szombatok felé. Amikor a hold a maga rendje szerint végigfutja pályáját, az újholddal kezdődik az új hónap. Egy csillagászati ismeretet is felhasznál magyarázatában. Jeromos tud arról, hogy a fizikusok szerint a Holdnak nincs saját fénye, hanem azt a Naptól kapja. Amikor fogyatkozik, akkor a föld árnyéka fedi be. Idézi Vergilius, *Gergorica*, I. 396 versét: *Nec fratris radiis obnoxia surgere luna*.⁵³ „A testvére fénysugarainak eladósodott Hold sem látszik kelni...” Tropologia útján Jeromos szerint az Egyház a Hold, amely a béke és az üldöztetés közepette növekszik és csökken, és miután a kísértések sötétje elhomályosítja, ismét visszakapja hajdani fényességét, és erről mondja az Írás: És úgy ragyog a hold, mint a nap. A minden test az egész emberi nemet jelöli, nem csak a zsidó népet. Hasonlóan értelmezi a testet Joel és Zakariás prófétáknál is: Joel 2,28: *Aztán pedig kiárasztom lelkemet minden emberre ... Zak 2,18? Féltse minden test az Urat! Vagy a Zsolt 64,3: Hozzád jön minden test*.⁵⁴

moúsziósz dogmája ellen lép fel. Eunomiosz szerint azáltal, hogy az Atya nemzette a fiút inkább heteroóziáról kell beszélni. Tehát az egyik nem nemzett, a másik meg nemzett Isten. Ebben áll a kettejük közötti különbség. Vö. Franz Xaver Risch, „Eunomios” in *LThK* III. Herder, Freiburg 1995, 989–990.

⁵¹ Vö. Hieronymus, 747, 20–37.

⁵² Vö. Hieronymus, 748, 43–54.

⁵³ Vö. Hieronymus, 795, 54. PL 674.

⁵⁴ Vö. Hieronymus, 796, 93–94, PL 674.

*Amikor kimennek ... minden test, amely az Úr színe előtt imádkozik, vagy a menyeyi Jeruzsálemben, vagy bármilyen helyen, ahol tiszta kezek emelkednek. Holttestek azok, amelyek visszautasították Istent. A holttesteket átadják az örök tűznek. Mindkét rész sorsa a feltámadás, úgy az igazaknak, mint a gonoszoknak. A bűnösök nagy része ráébred lelkiismeretében bűneire, amelyek a büntetésben fokozzák kínjaikat. Jeromos azonban kifejezi reményét, hogy a büntetés nem tart majd örökké. Többek között ezekkel a szentírási idézetekkel érvel. *Áldalak téged Uram, mert haragudtál rám. De elfordítottad arcodat és megkönyörültél rajtam.* (Iz 12,1) *Miután háborgásom haragja fellobbant, ismét gyógyítok* (LXX-Iz 7,4.) *Zsolt 30,20 Uram, milyen bőséges a te édességed, amelyet elrejtettél a téged félők számára, amelyet a benned bízóknak juttatsz az emberek fiaik előtt!*⁵⁵*

Corpus – test

A *corpus* csupán kétszer fordul elő Izajás könyvében a *Vulgatában*, vagyis Jeromos latin fordításában.

Az Úr szolgájáról szóló énekben ezt olvassuk:

^{VUL} **Iz 50,6** *corpus meum dedi percutientibus et genas meas vellentibus faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus.*

⁶*Hátamat odatartottam az ütlegelőknek, és orcámat a tépdeseőknek; arcomat nem rejtettem el a gyalázás és köpdösés elől.*

Bennünket csak az első sztyichon érdekel. A héber szövegben a következőt olvasunk: **וְנִתְּחִי לַמַּכִּים**, amit a fordítások helyesen így fordítanak: *Hátamat odaadtam azoknak, akik vertek.* Meglepő Jeromos fordítása, hiszen idézi a LXX szövegét, ahol szintén τὸν νωτόν μου áll, vagyis hátam. Ráadásul Jeromos következetes fordításában, hiszen az 51,23 versben olvasható: **וְנִתְּחִי לַמַּכִּים**, amit Jeromos ismét *corpus*-szal fordít. A hát (נִתְּחִי) ezen kívül csak egyszer fordul elő Iz 38,17-ben. Érdekes, hogy itt a *Vulgatában* *tergum* áll. Kommentárjában nem okolja meg ezt a szóválasztását. Testemet vagy hátamat, azaz nem ragaszkodik feltétlenül az egyik vagy a másik fordításhoz. Magyarozatában *dorsum* áll és nem *tergum*.⁵⁶

Témánk szempontjából érdekes, ahogyan Jeromos az Úr szolgájának adott tudás nyelvét és fülét magyarázza. Kommentárjának ez a szakasza a *Septuaginta* szövegét tükrözi. Azért kapta (Jézus) az ismeret nyelvét, hogy tudja, mikor kell beszélnie.⁵⁷

⁵⁵ Vö. Hieronymus, 797–798, 1–75, PL 678.

⁵⁶ Ita ut poneret corpus sive dorsum suum ... Vö. Hieronymus, 554, 63–4. vagy Hieronymus (R. Gryson) 1453, 64–65. Ha néhol fontosnak bizonyul, ellenőrzöm a R. Gryson által gondozott kritikai kiadást is. De mivel nem állt rendelkezésemre mind a hat kötet, csak néhol utalok erre a kiadásra.

⁵⁷ Hoc autem faciebat, quia acceperat linguam disciplinae, ut sciret quando oportet loqui verbum. Vö. Hieronymus, 554, 49–50.

Fül adatott a szolgának kegyelemből, nem mintha a természet szerint nem lett volna, hanem azért, hogy megértsük, nem a test, hanem a lélek (*mentis*) fülét kell érteni. Ennek megerősítésére idézi Lk 8,8-t „Akinék füle van a hallásra, az hallja meg.” A szolga füleit megnyitotta az Úr a tudomány és a tudás számára, azért, hogy az Atya ismeretét adja át nekünk. A szolga nem mondott ellent, hanem engedelmeskedett a halálíg, egészen a kereszthalálíg. *Hogy pedig a Fiú az emberi test sacramentumának felvételekor, az Atyától hallotta, hogy mit mondjon, az evangéliumban részletesebben megismerhetjük: Aki küldött engem, az Atya, meghagyta nekem, mit mondjak, és mit beszéljek.* (Jn 8,16.28) És ismét: *Ahogy hallom, úgy mondom.* (Jn 5,30). *Corporis sacramentum?*⁵⁸ Ahhoz, hogy megközelítőleg jól értelmezzük ezt a jeromosi szókapcsolatot, hasonló kifejezéseket kell segítségül hívnunk.

A sacramentum corporis kifejezést Jeromos még hasonló értelemben használja a 45,14–17 versek értelmezésénél. Értetlenkedésének ad hangot azokkal a (zsidó) szentírási-magyarázókkal, akik a „Csak nálad van Isten s rajta kívül nincs más, más Isten nem létezik” (Iz 45,14b) Kürosz perzsa királyra értelmezik. Feltételezi, hogy ezek az értelmezések Theodotion recenziójára támaszkodnak. De akárhogy is forgatják, mondja Jeromos, az igazság beszéde elől nem tudnak elmenekülni. *Hogyan lehet Kürosz személyéről állítani, hogy: Valóban te elrejtőzött Isten vagy, Izrael Istene és Szabadítója?* A mi Urunkról Jézusról méltányosabban és valóságosabban állíthatjuk ezt. Az evangélium tanúsága szerint is, „Én és az Atya egy vagyunk.” (Jn 10,30) Jézust nevezi rejtőző Istennek⁵⁹ a test biztosítékának/elkötelezettségének felvétele miatt.⁶⁰ Tehát az, amit a második isteni személy magára vesz, azt Jeromos *corporis sacramentum*nak nevez. A II. Vatikáni Zsinat szentségtanában valami hasonló kristályosodik ki. Krisztus az Istennel való találkozás szentsége, és az Egyház a gyökérszentség, amelyet az egyes szentségek kifejeznek és aktualizálnak.⁶¹

Exkurzus a sacramentum jeromosi értelmezéséről

Még másik négy alkalommal használja Jeromos a *sacramentum* kifejezést. Amikor szentírási bizonyítékokat keres ahhoz a kijelentéséhez, hogy az 50-es szám penitenciát, bűnbánatot jelent, „ennek a számnak a bizonyosságait röviden bemutatja.”⁶² Nyomban következnek azok a szentírási helyek, amelyek megerősítik az ötvenes

⁵⁸ Vö. Hieronymus, 554, 68–72.

⁵⁹ Qui Deus appellabitur absconditus ... Vö. Hieronymus, 511, 35–36.

⁶⁰ ... propter assumpti corporis sacramentum ... Vö. Hieronymus, 511, 36.

⁶¹ Vö. Johannes Feiner – Magnus Löhrer (szerk.): *Mysterium Salutis IV/1, Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Eisdeln, Zürich–Köln 1972, 17.

⁶² Quia vero quinquagenarius numerus semper refertur ad peanitentiam, princepsque peniteantiae, et caput eorum, qui salvantur per peanitentiam, Christus est: breviter numeri huius sacramenta pandamus ... Vö. Hieronymus, 44, 9–12.

szám Jeromos által adott szimbolikus értelmét: Ábrahám azért kezdi alkudozását Istennel Szodomáért 50 személynél, mert ők a bűnbánat emberei. Pünkösöd ünnepe az 50. napra esik, a jubileumi év az 50. évben van. Dávid 50. zsoltára is bűnbánati zsoltár. Vagy Lk 7,41–43 példabeszédében az egyik szolga 500 dénárral, a másik csak ötvennel tartozik. Amikor a zsidók azt mondják Jézusnak, hogy nem vagy ötven éves sem, azt jelenti, hogy nem vagy tökéletes. Talán bizonyossággal lehetne fordítani a *sacramentum* fogalmat az Iz 6,8 vershez tartozó kommentárjában. Jeromos kitér a héber lanú (לָנֹוּ) magyarázatára, amit a LXX, ahogyan megjegyzi érthetetlen módon nem fordít le, hanem helyette ez áll: kit küldjünk ehhez a néphez? Ezt a kit küldjünk, ki megy el nekünk (לָנֹוּ)? A Ter 1,26 segítségével magyarázza: Teremtsünk embert saját képünkre és hasonlatosságunkra. Azért fogalmaz így a Biblia, hogy a Szentháromság bizonyosságát/bizonyítását jelölje.⁶³ A *sacramentum* ebben a szóhasználatban a Szentháromság biztosítója. Azaz ez a kijelentés érv emellett, hogy az egy Istenben három személy van. A Ter 1,26 pedig ennek biztosítója, *sacramentuma*. Ugyancsak Iz 6,9 versének magyarázatánál Jeromos ismét hasonló értelemben használja a *sacramentum* szót ti. szentírási hely, amely bizonyít, tanúsít vagy alátámaszt valamit. Biztosítója a keresztény hitnek. „Menj mondd meg ennek a népnek: Hallván halljatok, de ne értsetek, látván lássatok, de ne fogjátok föl.” Aztán a Római levél 11,32.33. 11.15.25.26.28–32. verseit idézi, amelyek a zsidók hitetlenségéről beszélnek, amely a pogány népek érdekében történik Isten üdvözítő tervében. Így sommázza gondolatait: „Tehát Isten nem kegyetlen, hanem irgalmas, amikor egy népet hagy elveszni, azért, hogy megmentse az összeset, hogy a zsidók részben ne lássanak, azért hogy az egész világ lásson. Ezért maga az Úr a vakon született bizonylatát (*sacramentum*), aki visszakapta látását, az evangéliumban a tropológia szerint magyarázza, és mondja: Azért jöttem a világba, hogy ítéletet tartsak, hogy akik nem látnak, lássanak, és akik látnak, azok vakok legyenek.”⁶⁴

A 7,10 versének magyarázatában Jeromos a hit *sacramentuma* szókapcsolatot a hit biztosítója, bizonylata értelemben használja. Fenntartással idéz bizonyos kommentárokat, amelyek azt állítják, hogy a Szűz nem más, mint a lélek (*anima*), amely semmilyen vétket nem követett el, és amely magától meg tudja szülni a beszédet, Emmanuelt, az Isten velünk, a jelenlévő Istent. De ne hanyagoljuk el a hit *sacramentumát* (bizonyosságát), miközben többet tudunk, mint amennyit tudnunk kell.⁶⁵

⁶³ ..., ut sacramentum indicet Trinitatis. Vö. Hieronymus, 90, 8–9.

⁶⁴ Ergo non est crudelitas Dei, sed misericordia, unam perire gentem, ut omnes saluae fiant, Iudeorum partem non videre, ut omnis mundus aspiciat. Unde et ipse Dominus in evangelio sacramentum caeci a nativitate, qui receperat oculos, vertit ad antropologiam, et dicit: In iudicium ego veni in hunc mundum, ut videntes non videant, et non videntes videant. Vö. Hieronymus, 93, 97–102.

⁶⁵ ... ne sacramentum fidei nostrae, dum pluds sapimus quam oportet sapere, neglegamus. Vö. Hieronymus, 101, 42–50.

Iz 45,14 verséhez fűzött magyarázataiban, ismét találkozunk a *sacramentum corporis* szókapcsolattal, amely csak azonos az 50,6 vershez fűzött magyarázatának fogalmaival. Röviden azzal a zsidó magyarázattal szeretne leszámolni, amely ebben a szentírási részben Küroszt, a perzsák királyát látja, akinek utolsóként behódolnak Egyiptom, Kus, és a Szabeusok és úgy magyarázza, mintha Isten Kürosznál rejtőzködne. Hogyan lehet akkor a következő szavakat Küroszra értelmezni „Valóban rejtőzködő”⁶⁶ Isten vagy te, Izrael Istene és Szabadítója.”⁶⁷ Isten, akiben elrejtőzik az Isten alatt helyesebben és igazabban Jézus Krisztus értendő, aki az evangéliumban mondja: „Én és az Atya egy vagyunk.” A felvett test sacramentuma miatt nevezik rejtőzködő Istennek, Izrael Istenének és Megváltójának, azaz Jézusnak.⁶⁸

Tehát a test *sacramentuma*, bizonyossága, biztosítéka kétszer is a felvett emberi természetet jelöli. A jelentését talán a tertullianusi használatból tudjuk a leginkább levezetni. Klasszikus használatban a *sacramentum* azt a pénzüsszeget jelölte, amelyet egy szent helyen a pereskedő felek helyeztek el, és a per elvesztése esetén a pénz az isteneké lett. Ebből a gyakorlatból keletkezik az eskü, különösen a szakrális eskütétel zászlóval. Így aztán kultikus szempontból kötelező szentelést is jelent. Tertullianus vitte be a *sacramentum* szót a keresztény szóhasználatba a kinyilatkoztatás eseményeinek, sőt az egész üdvtörténet jelölésére, amely által Isten elkötelezi magát, és amely az ember számára feltétlenül kötelező és módosíthatatlan. Gyakran használja Tertullianus a *sacramentum* fogalmát az ószövetségi előképek (*figurae*) magyarázatánál. Ezek személyek, események vagy cselekmények az Ószövetségben, amelyek Krisztusra, vagy más újszövetségi személyre utalnak. Így pl. József főpap neve Zakariás 3-ban Tertullianusnak *sacramentum*. Szintúgy a Mózes arcát befedő kendő (Kiv 34,29) A keresztény ember számára ezek az üdvtörténeti események, személyek és tárgyak amolyan szentélyek, amelyek segítségével a keresztény felépül. Ezek mind bölcs tanítások. Az Újszövetség kapcsán ilyen szókapcsolatokat használ: *sacramentum passionis*, *sacramentum Nominis Jesu*.⁶⁹ A *sacramentum* szó lett a görög *μυστήριον* fordítása is.⁷⁰

A fenti részben a Vulgátából kiindulva próbáltuk megérteni, milyen értelemben használja Jeromos a test – *corpus* – fogalmat. A következőkben a kommentárban általában használt *corpus* terminust vesszük vizsgálat alá.

⁶⁶ A *Deus absconditus* elrejtett Istent jelent, de a magyar nyelv inkább rejtőzködő Istenről beszél, ezért most itt is a rejtőzködő jelző áll, az elrejtett helyett. Vö. Hieronymus, 510, 36.

⁶⁷ „vere tu est Deus absconditus, Deus Israel Salvator” Vö. Hieronymus, 510, 24–25.

⁶⁸ Vö. Hieronymus, 510, 34–37.

⁶⁹ Ferdinand Kattenbusch: *Das apostolische Symbol, II. Band. Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, Darmstadt 1961. Változatlan kiadása a Lipcsében 1900-ban megjelent kiadásnak, 95. Továbbá részletes és nagyon hasznos bemutatás olvasható a bb. *Sacramentum* alcím alatt.

⁷⁰ E. Sommerlath – W. Kreck, „Sakramente” in RGG V. Tübingen, ³1961, 1321–1329, 1321.

Corpus = Krisztus teste

A *corpus* terminust gyakran használja, amikor Krisztus megtestesüléséről, valószínűs emberségéről beszél. A *corpus* és a *caro* párhuzamos fogalmak Jeromosnál amikor Iz 63,8–9a versét magyarázza: „*Nem valami követ vagy angyal, hanem az ő arca szabadította meg őket. Szeretetében és irgalmasságában ő maga váltotta meg őket.*” Természetesen számára Krisztusban teljesedik be ez a prófétai szó. Ő az, aki jó pásztorként visszaviszi vállain az eltévedt bárányt, és az elveszett drachmát megkeresi, és a visszatérő tékozló fiúnak örömmel elébe megy. Nem Mózes és a próféták által ment meg, hanem az én testemet veszi magára, beáramlik az én húsomba, és így a bennem lakó megcsókol⁷¹ engem, hogy Emmanuel legyen.⁷²

A fenséges Istent, a Szentháromságot szemléli Jeromos Iz 6,3 versénél, akinek dicsősége nemcsak a zsidók jeruzsálemi templomát, hanem az egész földkerekséget betölti. Hozzáfűzi szinte csodálkozva, és ő méltóztatott az emberiség üdvösségéért magára venni az emberi testet, és leszállt a földre.⁷³ „Lám az Úr gyors felhőkön szállva Egyiptomba érkezik” Iz 19,1 verset Jeromos Krisztus eljövételére alkalmazza. Emberi testet vesz magára. A gyors felhők a Szűztől való születését jelentik; emberi mag nélkül jött a világra. A gyors felhő a szűzi testet jelenti. Érkezésére a démonok összerezsentek, ahogyan korábban az Úr jelenlétét nem tudták elviselni Egyiptom bálványai.⁷⁴ Ahogyan később a keleti bölcsek elhagyták a démonokat, és eljöttek el Bethlehembe, hasonlóképpen történt Egyiptom varázslóival és kuruzslóival is.⁷⁵

Krisztus testének és vérének fogyasztásáról beszél Iz 21,5 versénél: *pone mensam contemplare in specula comedentes bibentes surgite principes arripite clypeum.*⁷⁶ A próféta által az mondódik, hogy minden hívő, aki eszi és issza az ő testét és véré, azok az egyház fejedelmeivé lesznek, és az apostolokkal hallják: Keljetek, ragadjátok meg a hit pajzsát, és Pál apostol fegyvereit, amivel ki tudjátok oltani az ördög tüzes dardáját.⁷⁷

Babilon, az egész világ megzavarója elesik majd az Úr eljövetelkor, hiszen ezért vette magára az emberi testet, hogy az egészen elpusztuljon a világ végén.⁷⁸ Iz 21,12 versét Jeromos *iuxta tropologiam* az egyház ajkára adja: Ki van bűn nélkül a bűnös

⁷¹ Az Énekek éneke 1,1 versére utal, amelyet idéz kommentárában: *Megcsókol engem szájának csókja.*

⁷² Vö. Hieronymus, 727, 36–45.

⁷³ Vö. Hieronymus, 86, 51–54.

⁷⁴ Vö. Hieronymus, 192, 10–22.

⁷⁵ Vö. Hieronymus, 277, 12–30.

⁷⁶ SzIT fordításában: „Ők meg asztalt terítenek ...” Talán az *Einheitsübersetzung* szövegét követi.

⁷⁷ Vö. Hieronymus, 291–2, 15–25.

⁷⁸ Vö. Hieronymus, 293, 22–24.

húsban? Miért akartad, űr, magadra venni az emberi testet? Az űr, és ez a szamaritanus, aki az evangéliumban a sérültet elviszi a fogadóba, így válaszol: „Eljön a reggel, s aztán az éjszaka.” Ennek jelentése: a népek sokasága számára felkelt az igazság napja, de a zsidók számára meg a sötétség érkezett el.⁷⁹ Az csak természetes, hogy Jeromos-t Iz 28,16 verse – „Nézzétek, egy követ helyezek el Sionon, egy értékes szegletkövet, egy erős alapkövet.” – az 1Kor 3,10b–11 verseire emlékezteti: „... az Istentől nekem juttatott kegyelemmel megvettem az alapot ... A lerakott alapon kívül, amely Jézus Krisztus, más senkit nem rakhat.” Szerinte erről a kőről prófétál Dániel (2,34–35), amely kiszakadt a hegyből kezek érintése nélkül, és betöltötte az egész földkerekséget, és amely az isteni intézkedésre felvette az emberi testet, és benne lakott testi módon az istenség teljessége.⁸⁰ Meglepő módon értelmezi Iz 50,2 versét: „Mert jöttem, és nem találtam férfit: felhangzott hívó szavam, és nem volt, aki meghallja.” Az Isten Jézus Krisztus megtestesülésében jött el, magára öltötte az emberi testet. Eljövetelekor nem volt férfi, illetve ember, mert elhagyva az emberi képet, vadállatok és kígyók képét öltötték magukra. Az Úr Heródest gonoszságáért rókának nevezi, a farizeusokat viperák fajzatának, a szemérmetleneket kuttyáknak⁸¹ és a gyönyöröket keresőket disznóknak.⁸² Az Úr eljött de nem talált embert, hívta őket, mint értelmes állatot, de népe nem hallotta meg a hangját.⁸³ Meglehetősen pozitív képet sugall Jeromosnak ezen fejtegetése. Az ember elveszítette emberi képét a bűn miatt. A megtestesülése által mintegy Jézus hozza vissza az igazi emberi képet. „... fájdalmaik férfija, aki tudta mi a szenvedés” az, hogy kiről beszél ez a prófécia, Jeromos számára nem vitás. Egyben érv és alkalom számára visszautasítani a doketista eretnokséget, miszerint Krisztus csak látszólag szenvedett. Ez a prófétai beszéd rámutat arra, hogy Krisztus valóságos emberi testet és lelket vett magára.⁸⁴ Az eddigiekkel szemben újdonság ebben a magyarázatban a lélek kihangsúlyozása. Krisztus nemcsak az emberi testet, hanem a lelket is magára vette. Miért tartotta fontosnak kihangsúlyozni a lelket is? Ezzel jelzi az egész embert. Krisztus az egész embert vette magára, ami a lélek (*anima*) nélkül nem teljes. Eléggé nehezen értelmezhető Jeromos gondolatmánya, amikor 53,7 versben a *disciplina pascis nostrae super eum* versrészt magyarázza. Ef 2,14-t idézi: „Ő a mi békeségünk, amely a kettőt egyé tette, és a közbelső választófalat, az ellenségeskedést megoldotta testében, és kéksége által gyógyultunk meg.” „Ebből nyilvánvaló – írja Jeromos – ahogyan a megostorozott és széttépett test magán hordja a sértés jegyeit..., úgy a lelke is valóban szomorkodik értünk, nehogy a részleges igazság és a részleges hazugság

⁷⁹ Vö. Hieronymus, 295, 39–48.

⁸⁰ ... corporaliter Vö. Hieronymus, 363, 30–45.

⁸¹ Itt nyilván a Mt 7,6-ra gondol. Vö. Hieronymus, 550, 53.

⁸² Vö. Hieronymus, 550, 52. Ne vessétek gyöngyeiteket a disznók elé.

⁸³ ... animal rationale ... Vö. Hieronymus, 550, 55–60

⁸⁴ Vö. Hieronymus, 589, 55–65.

nyerjen hitelt Krisztusban.”⁸⁵ Témánk szempontjából érdemes figyelni a test és a lélek párhuzamára a szenvedő Krisztus személyében. Az egész ember jelölésére használja ezt a szópárt. Az 53,12 versének első részét: „Ezért osztályrészül sokakat adok neki, és hatalmasok lesznek a zsákmánya.” Megtestesülésével Krisztus legyőzte az erős ellenséget, és kifosztotta házát.

A test mint az ember gyengeségének és múlandóságának kifejezése

„Izajásnak, Ámoc fiának látomása...” magyarázatában Jeromos a látás elsőbbségéről elmélkedik. A próféták először a látásra nyernek meghívást, jóllehet ritkán tudósítanak arról, amit látnak, hanem inkább arról, amit hallanak. Az ember esetében a látás elsőbbségét tanúsítják a következő szentírásidézetek: „Tekintetem hozzád emelem, hozzád, aki az égben trónolsz.” (Zsolt 122,1). De Jézus mondása az apostoloknak: *Emeljétek fel szemeteket, és nézzétek meg a szántóföldeket: már megérték az aratásra.* (Jn 4,35b.) Ilyen szemekkel rendelkezik a mennyasszony az Énekek énekében, amikor a jegyes mondja: „Megigézted a szívem, jegyesem, húgocskám, megigézted a szívem szemednek egyetlen egy pillantásával.” (Én 4,9). Az evangélium tanúsága is ezt állítja: „Testednek fénye a szem.” (Mt 6,22). A szem és a látás képessége a test képességei között az egyik legfontosabb.⁸⁶ Ezzel ellentétben a test vak részéről – azaz a hátáról beszél, amit a nép megtévesztői, félrevezetői felhasználnak, azért, hogy Sion népét félrevezessék. A hát az a testrész, ahol az ember látása nem érvényesül, tehát a test vak része (*caecam enim corporis partem decipere festinant*). A zsoltáros is hasonló helyzetről beszél: „... nyilat helyeznek a húrra, hogy az igaz szívműket a sötétségben leterítsék.” (Zsolt 10,2) Ezek a becsapók akkora tekintélyt tulajdonítanak maguknak, hogy se jobbat, se balt, azaz se jót, se rosszat tanítványaik ne beszéljék meg értelmesen, és csak parancsolóikat kövessék. Ezeket az Úr megakadályozza, hogy ne közelíthessenek többé a néphez. Ezt a magyarázatát a *Septuaginta* verziójára alapozza.⁸⁷

A test az ember mulandóságának, gyengeségének gyakori kifejezője. A test, a gazdagság szépsége és virága Isten ítélőtűzében porrá válnak. A test az isteni bün-

⁸⁵ Ex quo perspicuum est, sicut corpus flagellatum atque laceratum signa iniuriae in vibicibus ac livore portabat; ita et animam vere doluisse pro nobis, ne ex parte veritas, et ex parte mendacium credatur in Christo. Vö. Hieronymus, 590, 55–65.

⁸⁶ Vö. Hieronymus, 5–6, 35–45.

⁸⁷ Jeromos megjegyzi, hogy a LXX sok mindenben eltér a hébertől. Szokása szerint mindkét verziót magyarázza: Primum ergo de vulgata editione tractabimus, et postea sequemur ordinem veritatis. „Először az elterjedt kiadást értelmezzük, és aztán áttérünk az igazság rendjére”. Hogy a vulgata editio Jeromosnál a LXX jelöli, az nem kétséges. Némileg meglepő az ordinem veritatis kifejezése, ami a héber szöveget jelöli. Ebben a sorrendben magyarázza Iz 30,21 versét: először a LXX és majd a héber szöveg alapján, ami szerinte: könnyű és igaz magyarázat (facilis et vera explanatio est). Vö. Hieronymus, 391, 0–20.

tetésnek is a helye.⁸⁸ A test minden szőrzetének a fejtől a lábig leborotválása hasonlóvá teszi Júda férfijait az elpuhult emberekhez és a meggyalázott asszonyokhoz. Szakálluk elvesztése egyben férfiasságuk elvesztését is jelenti.⁸⁹ Amikor Babilont Isten haragja napján elpusztítják, nem könyörülnek fiaikon, sőt csecsemőiken sem, akiket nyilaik terítenek a földre (vö. Iz 13,18) Jeromos megjegyzi, hogy a kisdedeken a sebek nem kisebbek, mint maguk a testük.⁹⁰

Az angyalnak is van teste, amelyből Izajás próféta csak egy testrészét (kezét) látja a meghívástörténetben, amint az oltárról fogóval parazsat hoz, és megérinti a próféta ajkát (Iz 6,6–7), azért, hogy a külső érintésre ne rettenjen meg.⁹¹ Az emberi test kicsinysége miatt hasonlítja Izajás próféta a föld lakóit a sáskákhoz, az élőlények egyik legkisebbikéhez.⁹² Az emberi test fogalmával magyarázza Iz 40,27–31 verseit. Az Úr nem lankad és nem is fárad, nem lehet kifürkészni bölcsességét. Erőt ad az elfáradtnak, és az erőtlent megerősíti. Mivel sokan örvendeznek a testi egészségnek, és a serdülőkort és a fiatalságot öröknek képzelik, a próféta hozzáfűzi: a virágzókor hamar elfogy, és a robusztus test elhervad. Akik nem saját erejükben, hanem Istenben bíznak, és az ő irgalmát kérik, erőre kapnak, és erényből erényre haladnak: a sasokhoz hasonlóan tollakat öltenek magukra, és hallják: Megújul ifjúságod, akár a sasé (Zsolt 52,5). A sasok tollazatuk cserélésével megfiatalodnak, és csak ezek tudnak csillogó szemekkel a nap sugaraiba tekinteni. Hasonlóan a szentek is megfiatalodnak azáltal, hogy magukra öltik a halhatatlan testet, és Krisztushoz a felhőkbe ragadtatnak.⁹³ A Tírusz és Szidón ellen mondott prófétai beszédet (Iz 23,11b–12) Mt 12,22-ből kiindulva értelmezi. Amikor Jézus Tírusz és Szidón vidékén járt, egy kánaáni asszony jött eléje. Jeromos számára minden tévelygő lélek a világ áramlataiban helyezkedik el, és mindenféle tanítás szele veszi őt körül. Ezek a lelkek Kánaánban élnek, amelynek jelentése: háborgás vagy izgatottság (*fluctuatio, sive commotio*). Ezért nevezi Dániel is a házasságtörő öreget, Kánaán és nem Júda ivadékának (Dán 13,56). Bárkit is megragad az ördög a különböző szenvedélyek zavargásában, és a gyalázatos megszegyenítésre adja, azért, hogy bemocskolja a testet élvezetekkel és ocsmányságokkal. Az ilyen Szidón fia vagy leánya.⁹⁴ Tehát a lélek, amelyet a tévtanítások tartanak hatalmukban, a testen megnyilvánul ennek eredménye.

⁸⁸ Vö. Hieronymus, 79, 5–15.

⁸⁹ Vö. Hieronymus, 108, 15–21.

⁹⁰ Vö. Hieronymus, 164–5, 1–6, PL 158.

⁹¹ Jeromos fogalmazása nem értelmezhető könnyen. „Manus autem et a Deo et Seraphim mittitur, ut propheta sui corporis membrum videns, tactu non terreatur externo.” A kéz kié: Istené vagy az angyalé? Ki vagy mi küldetük: Egy kéz Istentől és egy angyal? A szöveg nem értelmezhető pontosan.

⁹² Vö. Hieronymus, 463, 40–43, PL 409a.

⁹³ Vö. Hieronymus, 467, 48–55, 412a.

⁹⁴ Vö. Hieronymus, 311–312, 1–20, PL 278.

Iz 25,11-ben a próféta Moáb ellen beszél: „És ha kiterjeszti a kezét, mint az úszó az úszásra, az Úr meggyalázza kevélységében, bármilyen ügyesen is mozgatja a kezét.” Jeromos magyarázatában úszásnál nemcsak a kezeket, hanem a testet is ki kell nyújtani.⁹⁵

Amikor Iz 51,4-ben olvassuk: Figyeljetez rám, én népem és törzsem...⁹⁶ A *Septuaginta*: Hallgassatok, hallgassatok engem ... Jeromos szellemes magyarázattal intézi el a *Septuaginta* verzióját: Azért hangzik el kétszer egymás után a hallgatni ige, hogy ezzel is érzékeltesse, nemcsak a testi fülekkel, hanem a lélek értelmével is kell hallgatni az Urat.⁹⁷ Itt a lélek és a test párhuzamban állnak, és az előbbi a magasabb emberi szintet képviseli.

Iz 56,10–12 versei Júda vezetőiről beszélnek, akiket néma kutyaoknak nevez a próféta, akik többek között szeretnek heverészni és szunnyadni. Ez Jeromos számára megegyezik a fekvőhely szeretetével, ami egyenlő a testi gyönyörök szeretetével.⁹⁸ De a test nemcsak a bűnnek a helye, hanem az önsanyargatásnak is, amely által a bűnök bocsánatot nyernek.⁹⁹ Az ember hajlamos magát mentetgetni, amikor Isten ellene beszél. Bűneinket Istenre hárítjuk, és mentetgetőzünk bűneinkben: A test vágya legyőz engem, az ifjúság izgatószer legyőz, az Istentől ilyennek teremtettem, a szegénység lopáshoz vezet.¹⁰⁰

A *corpus* és a *caro* fogalmak egymás mellett állnak, ahol a *corpus* a feltámadás utáni halhatatlan, lelki és romolhatatlan testet jelöli, a hajdani halandó és romlandó test (*caro*) szenvedélyeivel szemben.¹⁰¹

Test és lélek (*corpus et anima*)

Az emberi lélek Isten új üdvrendjében fontosabb, mint a test. Iz 43,16–21 részt magyarázva az újszövetségi üdvrendben látja megvalósulni ezt a próféciát, amikor nemcsak a Vörös-tengeren át készít utat, hanem a világ nagy pusztaságában. Nemcsak egy folyam, és nemcsak egy sziklából tör fel víz, hanem sok folyam, amelyek a szomjazó lelkeket üdítik fel, ahogyan a korábbiak a testeket. Magyarázatában spiritualizálja a szöveg értelmét. A folyamok és a források a kegyelemnek a jelképei.¹⁰²

⁹⁵ Vö. Hieronymus, 328, 25–32, PL 292.

⁹⁶ Attendite ad me, attendite ad me, populus meus et tribus mea ... áll a *Vulgatában*. Az *Einheitsübersetzung* és a SzIT fordítása népekkel és nemzetekkel fordít. Nem egészen érthető, miért.

⁹⁷ Vö. Hieronymus, 560, 11–15, PL 483.

⁹⁸ Vö. Hieronymus, 637, 35–40. PL 544.

⁹⁹ Vö. Hieronymus, 665, 30–32, PL 565.

¹⁰⁰ Vö. Hieronymus, 670, 65–68, PL 570.

¹⁰¹ Vö. Hieronymus, 677, 50–60, PL 575.

¹⁰² Vö. Hieronymus, 492, 40–45, PL 432.

A testi fenyítésnél fontosnak tartja kihangsúlyozni, Istennek nem az a célja, hogy büntessen, hanem hogy megjavítson. A sebekből orvosságnak kellene fakadnia. A lélek vidámsága enyhíti a test fájdalmát, hogyha azonban a testi betegséghez csatlakozik a lelki betegség is, megkétszereződik a gyengélkedés. Az érzés és a tagok közül a fejé a legfontosabb hely, ahol a látás, szaglás, hallás és ízlelés van. Ha a fej fáj, minden testrész gyengélkedik. Izajás mintegy metafora által tanítja, hogy a fedelmektől a legtávolabbi népig, a tanultaktól a tanulatlanokig semmiben sincs egészség.¹⁰³

A test és a lélek szoros kapcsolata jut kifejezésre Iz 26,14. verséhez írt fejtegetésében is. Saját fordítása után, a LXX verzióját is figyelembe veszi, ahogyan ez jellemző kommentárjára, amikor eltérést állapít meg a két verzió között.¹⁰⁴ A *Septuaginta* szövege (*neque medici suscitabunt*) nyilvánvalóan a költők meséit ítéli el, akik azzal kérkednek, hogy Aiszkülapiosz feltámasztotta Virbiust.¹⁰⁵ Az Isten irgalma nélkül azonban nincs sem feltámasztás, sem gyógyulás, és a gyógyítás művészete semmit sem ér. Hacsak az Úr nem építi a házat... (Zsolt 126,1–2). Ha az Úr nem gondoza a bágyadtat, az orvosok hiába fáradoznak és vágyakoznak a betegek meggyógyítására. Hogyha az Úr nem őrzi meg az egészséget, hiába őrzik azok, akik az egészség törvényeit könyvekben adják ki. Akik egészségesek, mindig is mondják nemcsak testi, hanem lelki egészségük birtokában: *Áldjad lelkem az Urat, aki meggyógyítja minden gyengeségedet.*¹⁰⁶

Fontosnak tartja kiemelni, hogy Isten a test és a lélek teremtője Iz 43,1 versének értelmezésében. A kor szokásos magyarázatával összhangban két Izraelről és két Júdáról beszél. Az egyik szellemi (*spiritualis*) a másik meg testi (*carnalis*). A testi Izrael vagy Júda az, amelyik nem akart hinni a Megváltóban. A szellemi/lelki Izraelt az apostolok kórusa alkotja, Krisztus első egyházát a zsidók köréből gyűjtötte össze.¹⁰⁷

A testi és a lelki javakat állítja szembe Iz 55,2b értelmezésében: *Hallgassatok ide, figyeljetek rám, akkor jót esztek, és lakjék jól kövérségben lelketek.*¹⁰⁸ Itt ne gondoljon az ol-

¹⁰³ Vö. Hieronymus, 11, 1–25, PL 29.

¹⁰⁴ Vul: *Morientes non vivant gigantes non resurgant propterea visitasti et contrivisti eos et perdidisti omnem memoriam eorum.* LXX: *Mortui enim vitam non videbunt; neque medici suscitabunt. Idcirco induxisti et perdidisti, et tulisti omne masculum eorum. Symmachus more suo manifestius: Mortui non vivificabunt; gigantes non suscitabunt. Propterea visitasti, et contrivisti eos, et disperdidisti omnem memoriam eorum.* Vö. Hieronymus, 337, 1–5.

¹⁰⁵ Itáliai istenség, akit azonosítottak Hyppolitosszal, akinek lovait Poszeidon tengeristen szörnyetege megijesztette, és azok gazdájukat halálra taposták. A görög mitológia szerint Aiszkülapiosz támasztotta fel. Vö. http://en.wikipedia.org/wiki/Hippolytus_%28mythology%29

¹⁰⁶ Vö. Hieronymus, 337–8, 20–35, PL 300.

¹⁰⁷ Vö. Hieronymus, 489, 65–75, PL 428.

¹⁰⁸ Iz 55,2b estében a SzIT elhagyja a נֶפֶשׁ *nefes*-t, a lelket. Mással nem magyarázható, mint az *Einheitsübersetzung* követésével, amely szintén elhagyja a lelket: „...und gönnt euch laben an fetten Speisen.”

vasó testi, hanem lelki javakra. A próféta nem a testi, hanem a lelki hallásról beszél. Nem a testnek javait kéri, hanem a lelkieket. A javak, amelyeket az Isten a léleknek ígért, nem gazdagság, sem testi egészség, sem világi rangok, amelyeket maguk a filozófusok közömbösnek tartanak, azaz se nem jók, se nem rosszak önmagukban, és használóik minősége szerint változnak. Ha pedig lélek javainak az őszinteséget és az erényeket tartják, nem a szegénység és a test gyengesége, és a kapott alacsony származás, hanem minden káros szenvedély alkotja a valóban rosszat.¹⁰⁹ Ábrahám-nak nem azért voltak javai, mert gazdag volt, hanem azért, mert jól használta a gazdagságot. Lázár, aki az ő kebelén nyugodott, mivel elszenvedte a rosszat, és a szegénységgel elszenvedte a betegségek kínjait, amelyet rossznak tartanak ebben a világban, igazi javakat kapott. Így az a bíborban gazdag jó dolgokat kapott, ami neki volt jó, aki azokat jónak tartotta, de ellenkezőleg Lázár megkapta a rosszat életében. De nem neki voltrossza, aki elszenvedte, hanem azoknak, akik ilyennek látták.¹¹⁰

„Az Úr lelke nyugszik rajtam, mert az Úr kent föl engem.” (Iz 61,1) Jeromos fontosnak tartja kihangsúlyozni: nem az ószövetségi papokéhoz hasonló testi felkenésről beszél a próféta, hanem lelkiről (*unctio spiritualis*).¹¹¹ Az egész prófétai szakaszt Lukács 4,18–19 alapján értelmezi, amikor Jézus a názáreti zsinagógában olvasásra jelentkezett.¹¹²

Jeromos gyakran beszél az emberről, mint testi és lelki lényről. Jóllehet két alkotóelemből áll az ember, de szoros egységben egymással. Ezt érzékelteti a következő veretes megállapítása: A lélek megítélése a test magatartásában nyilvánul meg (*animae iudicium corporis habitudine demonstraret*). Tehát a test megnyilvánulásai nélkül a lélekről vajmi kevés tapasztalatot szerezhethünk, keveset mondhatunk. Ugyanakkor az ember élete túlmutat a testen, és a lélek az emberben a jobb alkotóelemnek bizonyul Jeromos gondolkodásában.¹¹³

Test és feltámadás

A test fogalma alkalmat ad Jeromosnak a feltámadásról is beszélni. Jó néhány magyarázatában fontosnak tartja kiemelni, hogy a test támad fel. Iz 51,6 verse kapcsán igazi eszkatológiát fogalmaz meg Jeromos. „*Emeljétek fel tekinteteket az égre, és nézzetek a földre le. Bizony szétoszlik az ég, mint a füst, a föld, mint a ruha, úgy elavul, és lakói elenyésznek, akár a féreg. De szabadításom örökre megmarad, és igazságomnak nem lesz vége soha.*” Az Úr szabadítása az ég és a föld pusztulását is túléli. Ennek kapcsán Jé-

¹⁰⁹ Vö. Hieronymus, 619, 8–20, PL 530.

¹¹⁰ Vö. Hieronymus, 619–20, 20–29, PL 530–531.

¹¹¹ Vö. Hieronymus, 706, 25, PL 599.

¹¹² Vö. Hieronymus, 707, 28–60, PL 599.

¹¹³ Vö. Hieronymus, 751, 29–30, PL 636.

zus tanítása jut eszébe: *Az ég és a föld elmúlnak, de az én ígéim soha el nem múlnak* (Mt 24,25). A Zsolt 101,26–27 kapcsán – „*Az idő kezdetén te teremtetted az a földet, és az ég a te kezéd alkotása. Ezek elmúlnak, de te megmaradsz, és mint a köntös elavulnak mind. Cseréled őket, mint a ruhát, és megváltoznak*” – arra következtet, hogy az ég és a föld nem semmisül meg, hanem jobbra alakul át. Az ég és föld, sőt az egész teremtett világ sóhajtozik és szülésben van, várja az Isten fiainak megnyilvánulását. „Nemcsak az emberek lelkei, amelyek halhatatlanok, hanem a teste is dicsőségesen átlényegülnek.”¹¹⁴ Ahogyan az ég és föld mulandóságnak vannak alávétve, hasonlóan az emberek is, akik a földön élnek. Mindez nem a megsemmisülésre irányul, hanem a régi gonoszság feloldására és megújulásra a jövő dicsőség céljából. Jellemző Jeromosra, hogy az Újszövetségből vett idézetekkel tovább vezeti a prófécia magyarázatát: 2Pét 3,7.10 versei alapján tűz által pusztul el ez a világ. Hozzáfűzi, hogy a világ filozófusainak véleménye szerint is a most megtapasztalt dolgok tűzben pusztulnak majd el.¹¹⁵ Ha az ember lelke halhatatlan, és a test feltámad, akkor az ég és föld sem semmisül teljesen meg, hanem átváltozik.¹¹⁶

A héber szöveget sok modern fordításnál pontosabban adja vissza Jeromos Iz 52,1 versében: a szent városa (*civitas sancti*). A Septuaginta szerint πόλις ἡ ἁγία – szent város.¹¹⁷ Felidézi Mt 27,53-t: Az Úr feltámadása után néhány megholtak a teste megjelent a szent városban, amely a káromkodás és az Úr ellen emelt kezek miatt nem nevezhető szent városnak. A szent város, inkább a lélek állapotát jelöli, amely ha bűnbánatot tart, visszanyeri korábbi erejét, és a szent lakóhelyének nevezik, Isten temploma lesz, és nem megy át rajta semmilyen körülmetéletlen és tisztátalan beszéd.¹¹⁸

Kommentárja 18. könyve Iz két utolsó és egyben eszkatológikus fejezetét tárgyalja. A bevezetőben elővételezi a prófétai szöveg fontosabb témáit, és ezek között az első helyen beszél a feltámadásról, tudniillik a lelkek és az emberi test állapotáról, a jövő dolgainak ígéretéről, arról, hogy hogyan kell befogadni és értelmezni János

¹¹⁴ Et non solum animae hominum, quae immortales sunt, sed et corpora commutentur in glorificatam substantiam. Vö. Hieronymus, 562, 25–27. PL 585B. A CCSL és a PL kiadásban a szöveg idézi az 1Kor 15,51. Sajnos nem egyezik meg sem a *Vulgata*, sem a Nestle–Aland-kiadás szövegével. Jeromos kommentárjában ez áll: Omnes quidem dormiemus, sed non omnes immutabimur. Mindegyikünk meghal (alszik), de nem mindegyikünk változik át. Pont ennek az ellentéte áll a kritikai kiadásokban. *Vulgata*: Non omnes quidem dormiemus, sed omnes immutabimur. Nestle–Aland: Πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.

¹¹⁵ Quae quidem et philosophorum mundi opinio est, omnia quae cernimus igni peritura. Hieronymus, 562, 38–39, PL 587c.

¹¹⁶ Vö. Hieronymus, 562–563, 55–60, PL 486.

¹¹⁷ Héberül ez áll: הַקֹּדֶשׁ הַזֶּה = a szent városa. *Einheitsübersetzung*: du heilige Stadt! King James: the holy city. Káldi és SzIT: te szent város!

¹¹⁸ Vö. Hieronymus, 574, 15–35, PL 495.

Apokalipszisé,¹¹⁹ amit, ha szó szerint értelmeznénk, akkor judaizmusba esnénk, mondja az egyházatya. Ha lelkileg fejtegetjük, ahogyan íratott, akkor sok régebbi szerző véleményének mondunk ellent.¹²⁰ Aztán a millenáriusok nevetséges meséiről is szót ejt, akik János Apokalipszisé szó szerint értelmezik, és annyira szeretik a földet, hogy Krisztus országában a földiekre vágyakoznak. Azonban megvallja a test romolhatatlan és halhatatlan feltámadását, amikor a dicsősége, de nem a lényege változik meg. Így lehet elkerülni a zsidó és az eretnek tévedést. Az egyik csoport a testé, és csak a testet szeretik, a mások pedig Isten adományaival szemben hálátlanok, és megtagadják annak birtoklását, amit Krisztus születésében és feltámadásában magára vett.¹²¹ Jézusnak feltámadása után valóságos teste volt. Idézi Jn 20,27-t ennek bizonyítására: „Nézzétek kezeimet és lábaimat, hiszen én vagyok: érintsetek és ítéljétek meg magatok, hiszen a léleknek nincs teste és csontja, ahogyan engem láttok. Ezeket mondván, megmutatta nekik kezét és lábát. Később Tamásnak is ezt mondja: Tedd ide az ujjadat, és lásd kezeimet; nyújtsd ki kezedet, és helyezd oldalamra; és ne légy hitetlen, hanem hívő. Azért vesz a feltámadt Úr eledelet magához, hogy ezzel is megerősítse a test valóságosságát (*veritatem corporis*). Hasonló okból parancsolta meg, hogy adjanak enni Jairus feltámasztott leányának, és Lázár is az Úrral együtt étkezik, hogy ne tartsák őt is csupán szellemnek (*phantasma*). De ebből a millenáriusok tévesen arra következtetnek, hogy a feltámadás után majd eszünk és iszunk, és azt gondolják, hogy a romolhatatlan és halhatatlan testet földi étellel kell táplálni. A feltámadásba vetett hitet erősíti meg az étkezés.

Iz 24,20 versénél: „*Inog a föld, mint a részeg, s leng, mint a hevenyészett kunyhó. Úgy ránehezedik gonoszsága, hogy elesik, s többé már nem kel fel* (ut resurgant).” Jeromos igyekszik eloszlatni az olvasóban minden kételyt a feltámadással kapcsolatosan. Nem az emberek és a föld lakói feltámadásának a tagadása ez a vers, de nem is a földi érintkezés, és a hajdani élet állapota. Amikor az emberi testek feltámadnak, a lelkek, amelyek azelőtt levetették, most magukra öltik a testet, és Istentől vagy jót vagy rosszat kapnak, aszerint, hogy melyiket gyakorolták a földön.¹²² Jeromos a lélek és a test szétválását a halál pillanatában vallja.¹²³

Feltámadása után Krisztus romolhatatlan és halhatatlan testet vesz magára. Akik követik őt, fehér lovakat és romolhatatlan, azaz halhatatlan testet használnak. A különböző eszközök, amelyek által az emberek eljutnak a hitre, angyalok, vagy szent férfiak, akik emberekből angyalokká lettek.¹²⁴

¹¹⁹ Itt szándékosan használom az Apokalipszis szót a katolikus szóhasználatban szokásos Jelenések könyve helyett, hiszen ez jobban megragadja a teológiai problémát.

¹²⁰ Vö. Hieronymus, 740, 10–15. PL 627.

¹²¹ Vö. Hieronymus, 741, 40–47. PL 428.

¹²² Vö. Hieronymus, 322, 25–35, PL 286.

¹²³ Vö. Hieronymus, 342, 40–45. PL 304.

¹²⁴ Vö. Hieronymus, 791, 52–61. PL 671.

Pecsek Ottó

„Elveszett jelentés” avagy a *szóma* és a *szarx* fordítási szempontjai a Római levélben

Rövid előadásom háttereként el kell mondanom, hogy az a gondolat, amelyet a 22. Szegedi Biblikus Konferencia központi témájául választottak: „testben élünk”, engem nem csupán mint bibliai teológiával foglalkozó oktatót szólított meg, hanem legalább annyira mint az új fordítású protestáns Biblia jelenleg is folyó revíziójának koordinátorát. Ha tetszik, hivatalból is szorongat az a kérdés, hogy a bibliai teológiai szakirodalom és az egzegézis által felszínre hozott meglátások, összefüggések milyen szinten vihetők át a köztudatba a jelenleg is használt, olvasott bibliafordítások révén. Meggyőződésem, hogy akkor jó egy bibliafordítás, ha annak olvasói minél közelebb kerülnek a szentíró által lejegyzett gondolatok megértéséhez. A bibliafordítás és bibliarevizió területén eddig megszerzett csekély tapasztalatom pedig azt mutatja, hogy az egyszerű bibliaolvasó a Szentírás műfaji sokszínűségével és heterogén szövegvilágával szembesülve éppen Pál apostol leveleinek olvasása közben áll a legnagyobb kihívás elé. Pál antropológiája pedig, ha lehet, még a páli teológián belül is megkülönböztetett figyelmet érdemel finom distinkcióinak, gyakran alig észrevehető, mégis nagyon fontos hangsúlyainak köszönhetően. A konferencia témáját legközelebből érintő két fogalom a *szarx* és a *szóma* különösen fontos a Római levélben, ahol Pál minden más levelével összevetve a *szarx*ot a leggyakrabban, a *szóma*t pedig a második leggyakrabban említi. Mindkét fogalom önmagában is nagyon fontos és vizsgálendő a páli teológián belül, ugyanakkor a tény, hogy ilyen sűrűn fordulnak elő a Római levélben, ráadásul mérvadó modern magyar nyelvű fordításukban szinte alig vagy egyáltalán nem különböznek egymástól, arra indított, hogy összevetsem a használatukat és magyar megfelelőiket ennek a levélnek a szövegében. Mivel úgy vélem, a Római levél a két fogalom egymással szembeni hierarchiáját illetően némileg rendhagyónak tekinthető, megfordítom a szokásos és a címben is követett sorrendet, és a pregnánsabb *szarx* szót vizsgálom elsőként.

Hogyan használja Pál a *szarx* szót általában?

Először is ő használja az Újszövetségben a leggyakrabban, a teljes 147 előfordulás közül 91 a páli levelekben jelenik meg. Amint Herczeg Pál professzor úr is megje-

gyezte előadásában (ő a *szómára* is értette), és ebben a szakirodalom egy jelentős része is egyetért, Pálnál a *szarx* „polimorf fogalom”,¹ tehát a jelentése erősen kontextusfüggő. A *szarx* lexikai jelentésmezőjének számtalan kategorizálása létezik. Varga Zsigmond a szótárában három fő jelentést és a második fő jelentésen belül négy aljelentést különít el (1. test; 2/a testi–földi ember, 2/b az egész ember létköre, 2/c az ember földi természete, illetve eredete, 2/d az ember földi állapota, testi meghatározottsága, testisége; 3. a bűn támadási pontja az ember személyiségén belül).² Varga Zsigmond valamennyi jelentés mellé rendel szövegi példákat a páli korpuszból, tehát Pál mind a hét jelentést felhasználta valahol. Egy másik, nem lexikai, hanem szemantikai alapú megközelítést alkalmaz a Nida-Louw szótár,³ amelynek fő gyakorlati megfontolása az, hogy az egyes nyelveken dolgozó bibliafordítók munkáját segítse azzal, hogy a funkcionális vagy dinamikus megfeleltetésű fordítások elkészítésekor ne azt tartsák szem előtt, hogy az adott görög szó mechanikus megfeleltetéssel mit jelent az ő nyelvükön, hanem hogy az adott helyen milyen szemantikai mezőbe tartozó szavakkal lehet visszaadni a jelentését. Ebben a szótárban a *szarxra* a következő jelentésmezők vonatkoznak:

1. hús
2. test (például 1Tim 3,16: megjelent testben)
3. emberek (az ember mint fizikai lény) főleg Jn 1,14 *ho logosz sarx egeneto*
4. emberi (szemben az elvonttal) például Zsid 12,9 „testi apáink” szemben a mennyei Atyával
5. nép, például Róm 11,14
6. emberi természet (nem így: „alantas” szemben a „nemessel”, hanem így: emberi szemben az istenivel)
7. fizikai természet (az a mód, ami általában az emberekre jellemző fizikai valóságuk miatt)
8. élet, emberi élet, amit a földön leélünk, például Zsid 5,7

Különböző szintagmákban a *szarx* a következő jelentéseket öltheti:

9. a *szarx kai haima* szókapcsolatban emberi lény/ember
10. a Zsid 2,14-ben személy, emberi lény
11. homoszexuális kapcsolatban lenni Júd 7
12. fájdalom „tövis a testben” 2Kor 12,7
13. szexuális vágy – *oude ek thelématosz szarkosz* Jn 1,13

¹ Vö. Anthony Thiselton, *The two horizons: New Testament hermeneutics and philosophical description with special reference to Bultmann, Heidegger, Gadamer, and Wittgenstein*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980. 408–411.

² Dr. Varga Zsigmond, *Újszövetségi görög-magyar szótár*. Kálvin Kiadó, Budapest 1996. s.v.

³ Louw-Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament – Based on Semantic Domains*, Vol. 1–2., New York, United Bible Societies, 1989. s.v.

A Varga Zsigmond-féle hét jelentéssel szemben itt tehát – ha levonjuk a kizárólag más újszövetségi helyeken előforduló, egyedi jelentéskapcsolatokat – legalább tíz jelentést találunk, amelyek elvileg előfordulhatnak a páli levelekben. Egy másik, közvetlenül fordítási szempontú csoportosítást találtam Douglas J. Moo egy tanulmányában,⁴ aki évekig dolgozott a Today's New International Version fordítói bizottságában: 1. a csontokat borító emberi vagy állati hús (főként szekuláris görög szövegekben, Pálnál például 1Kor 15,39; Gal 6,13), 2. az emberi test egésze, 3. az ember lénye, egzisztenciája általában (Moo szerint ebben a jelentésben használja Pál a leggyakrabban a *szarxot*), 4. az ember általános állapota (Moo ezt nevezi „neutrális” szóhasználatnak, és szerint ide tartozik a *kata szarka* szókapcsolat), és végül 5. az ember elveszett, bűnös állapota (Moo ezt a *szarx* „etikai” szóhasználatának is nevezi). Bár érdekes volna, itt meg sem próbálom, hogy ezeket a különböző jelentés csoportosítási kísérleteket harmonizáljam egymással. Ezeken kívül nyilván még annyi más idézhettem volna, ahány újszövetségi szótár csak létezik. Csak azt a jelentésbeli sokféleséget szerettem volna érzékeltetni, ami a *szarx* páli használatát jellemzi a szakirodalom alapján. Most vizsgáljuk meg közelebbről a *szarx* használatát a Római levélben.

Hogyan használja Pál a *szarxot* a Római levélben?

Ebben a levelében használja Pál a leggyakrabban a *szarxot*, 26 alkalommal, ezért is választottuk vizsgálatunkhoz ezt a levelet. Azt látjuk, hogy a fent említett jelentésbeli sokszínűség itt is jelen van. Varga Zsigmond a saját kategóriái közül az 1. test (Róm 2,28 οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερωῖ ἐν σαρκὶ περιτομή), a 2/a testi-földi ember (Róm 3,20 πᾶσα σὰρξ), a 2/c az ember földi természete, illetve eredete? (Róm 9,3 τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα valamint Róm 9,8 οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς) és a 3. a bűn támadási pontja az ember személyiségén belül (Róm 7,18 ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, illetve Róm 8,3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκὸς és Róm 8,5 τὰ τῆς σαρκὸς) jelentések mellett hoz referenciákat a Római levélre, tehát a levélben megkülönböztet 4 eltérő *szarx* jelentést. Érdekes módon Moo is pontosan 4 eltérő jelentést talált a Római levélben a maga 5 kategóriájából.⁵ Szerinte Pál itt nem használja a *szarxot* „az emberi test egésze” tehát a 2. értelemben, ugyanakkor Pál Római levélbeli szóhasználatában dominál a neutrális (4.), illetve az etikai (5.) jelentés. Neutrális, tehát nincs negatív jelentéstöltete a *szarx*nak az 1,3-

⁴ Douglas J. Moo, „»Flesh« in Romans: A Challenge for the Translator” in Glen S. Scorgie, Mark L. Strauss and Steven M. Voth (szerk.), *The Challenge of Bible Translation: Communicating God's Word to the World. Essays in Honor of R. F. Youngblood*, Zondervan, Grand Rapids, 2003, 365–379.

⁵ Moo, i. m., 367.

ban, a 8,3 második és harmadik előfordulási helyén (mindkettő Krisztusra vonatkoztatva) és a 9,5-ben (Krisztus származására utalva). A 4,1, a 9,3 és a 9,8 szintén neutrális jelentésű, hiszen az emberi leszármazást állítja a középpontba Ábrahám, Pál saját személye és a Krisztusban hívő izraeliták kapcsán. Ezzel szemben a következő helyeken a *szarx* egyértelműen negatív („etikai”) jelentéstartalmú: 7,5; 8,8.9 (ἐν [τῇ] σαρκί = test szerinti vagy testben való élet); 8,3a (a törvény a test miatt erőtlenséggel); 8,4.5a.5b.6.7 valamint a 8,12–13 három említése (τῇ σαρκί, κατὰ σάρκα és φρόνημα τῆς σαρκὸς szintagmák, a keresztyén hit előtti stádiumra utalva, illetve az abba való visszaeséstől óvva a római keresztyéneket). Moo negatív értelmű „etikai” említésnek tartja a 13,14-et, én inkább a neutrális kategóriába tenném, mert szerintem ott csak a szövegkörnyezet (...ne úgy gondoljátok, hogy bűnös kívánságok ébredjenek bennetek) a negatív. Nehéz eldönteni, hogy a 6,19 (διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν), a 7,18 (ἐν ἑμοί, τοῦτ’ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου) és a 7,25 (τῇ δὲ σαρκί νόμῳ ἁμαρτίας) milyen jelentéscsoportba tartozik. Én az első kettőt inkább a neutrális, míg az utóbbit inkább a negatív „etikai” kategóriába helyezném. Moo ezeket a helyeket a maga 3. kategóriájába (az ember lény, egzisztenciája általában) sorolja.

Érdemes ezen a ponton ellensúlyként megemlíteni J. D. G. Dunn véleményét, aki a Pál apostol teológiájáról írott könyvében határozottan elutasítja a páli *szarx*-fogalom iménti csoportosítását és az egymástól eltérő jelentéscsoportok éles elhatárolását.⁶ Ő a héber *bászár* alapján azon a véleményen van, hogy Pál egy nagyon széles jelentésskálán használja a *szarx*-ot, mégpedig ennek a jelentésskálának az alapja az ember teremtményi létéből fakadó elesettség és végessége. Ilyenformán még az imént általunk neutrálisnak nevezett jelentésekhez is mindig tapad Pál szóhasználatában valami negatív. A skála tehát valójában a kevésbé negatívól az abszolút negatívig terjed, de anélkül, hogy Pál egymástól különböző jelentésekre gondolt volna. Dunn szerint tehát a páli *szarx*-fogalom értelmezésénél is abba a problémába ütközzünk bele, amibe szinte mindenütt a Pál-kutatás, hogy tudniillik görög nyelven vagyunk kénytelenek egzegetálni azt a Pált, aki héberül gondolkodott. Dunn ezt abból az apropóból is hangsúlyozza, hogy szerinte a jelentésközpontú angol nyelvű fordítások (és így a korábban idézett Moo professzor is) tévúton járnak, amikor eltérő fordítási megoldásokkal igyekeznek közelebb hozni a *szarx* különböző jelentésárnyalatait, s közben az olvasó elveszíti annak a lehetőségét, hogy felismerje, Pál közben mindvégig az emberi létnek ugyanarra az alapmeghatározottságára utal.

⁶ J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, T & T Clark, London-New York 2003, 62–73.

A *szarx* magyar fordításai

A Római levélen belüli jelentésetérések vizsgálata tehát csak részben egzgetikai jelentőségű. Elengedhetetlen a jó fordítás elkészítéséhez is. Azon lehet vitatkozni, hogy vajon mi a fontosabb a bibliafordításban: az olvasót közelebb vinni a bibliai szöveghez (tehát formai megfeleltetésű fordítást adni, és azután tanítani az olvasót, hogy „jól értse” azt, amit olvas), vagy a szöveget vinni közelebb az olvasóhoz (azáltal, hogy nem a formának, hanem az értelemnek megfelelően fordítunk, ezáltal mintegy az olvasó helyett is gondolkodva). Azonban azzal kapcsolatosan nem lehet vita, hogy a fordítónak mindkét esetben értenie kell a lefordítandó szöveget.

Ez a szempont különösen érdekesen vetődik fel, ha megfigyeljük, mi történik a *szarx* szóval az általunk vizsgált azon magyar nyelvű fordításokban (2005-ös revidált Szent István Társulati Biblia és 1990-es revidált protestáns új fordítású Biblia), amelyek a legelterjedtebbek a mai magyarországi felekezetek (katolikus, protestáns és ortodox) bibliaolvasó hívei között. Amint a mellékelt táblázatból is világosan kitűnik, a Római levél 26 előfordulási helyéből 23-ban a *szarx* szó magyar fordítása „test”, mindkét fordításban. A három kivétel az 3,20 (οὐ... πᾶσα σὰρξ), ahol a SZIT „senkit”, az ÚF „egyetlen halandó sem”-et fordít; a 6,19 (διὰ τὴν ἀσθενεῖαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν), ahol a SZIT megoldása „földies gyarlóságok miatt”, az ÚF-é pedig „mivel erőtlenek vagytok”; illetve a 11,14 (μου τὴν σάρκα), ahol mindkét fordítás szó szerint megegyezik („véreimet”). Egyértelmű, hogy a *szarx* fordítását illetően mindkét magyar fordításunk a formális megfeleltetést választotta, mégpedig úgy, hogy kiválasztották a negatív vagy pozitív konnotációktól legkevésbé terhelt vagy ha úgy tetszik neutrális magyar kifejezést, a „testet”, és azt alkalmazták mindenütt, függetlenül az esetleges jelentésetérésektől, vagy – ha Dunn terminológiáját követjük – a jelentésskala különböző tartományaitól. E nyilvánvaló „nem döntés” elvét csak ott adták fel a fordítások, ahol a test szó megtartása nevetséges, értelmetlen vagy egyenesen ellentétes értelmet eredményezett volna („nem fog megigazulni egyetlen test sem”; „emberi módon beszélek testetek gyengesége miatt”; „mert ezzel talán féltékenyvé tehetem a testemet”). Ha a kutatást kiterjesztenénk a szintén az 1990-es években elkészült Káldi-Neovulgatára, nemcsak hasonló, de pontosan ugyanilyen eredményt kapnánk. Ugyanez a három hely kap alternatív fordítást, minden más helyen marad a „test”.

A magyar nyelvű fordítások történetét jobban ismerők számára az eredmény azért is lehet meglepő, mert egyébként ezen fordítások mindegyike mutat eltávolodást a formális ekvivalencia elvétől, és közeledik az értelmi fordítás követelményéhez. Az 1990-es protestáns új fordítású Bibliát egyenesen amiatt éri a legtöbb vád, hogy fontos helyeken feladta a Károlyi Biblia hagyományának formális megfeleltetéseit. Vagyis gyaníthatjuk, hogy nem a hiányos vagy figyelmetlen egzegézis eredménye a fordítási sokszínűségnek ez a kiáltó hiánya a *szarx* magyar megfelel-

tetéseiben. Lehetséges, hogy a most beszélt magyar nyelvben egyszerűen kevés eszköz áll rendelkezésre ahhoz, hogy a páli antropológia finoman cizellált eltéréseit érzékeltesse. Próbaképpen összegyűjtöttem a rendelkezésemre álló görög–magyar szótárak megoldásait a *szarx* szóra, szándékosan függetlenül a jelentéscsoportoktól vagy az azokat előnyben részesítő szerzőktől, iratoktól, pusztán a variációs lehetőségek számbavétele miatt. A következő listát kaptam: hús, húsdarab, hússzerű anyag, hústest, test, bűnös test, testiség, testi–földi ember, testi mivoltunk, testi meghatározottság, törzs, esendő emberi lét, az egész ember létköre, élet, a személyiség teljessége, földi természet vagy eredet, földi állapot, az emberi egzisztencia látható oldala. Világosan látható, hogy míg a pontosító jellegű kompozit kifejezések egy-egy adott jelentésárnyalatot talán jobban kifejeznek, mesterkéltségükkel alkalmatlanok egy nem teológus szakemberek számára készített népnyelvű bibliafordítás számára. A „test” szóhoz hasonló egytagú szavak (hús, törzs, élet) ugyanakkor foglaltak már más szemantikai területek számára, és így teljesen félrevinnék a magyar jelentést. Ez a sejtésünk a magyar nyelv sajátosságát illetően csak megerősödik akkor, ha megvizsgálunk egy olyan fordítást, mint a protestáns gyülekezeteinkben sajnos egyre népszerűbb úgynevezett „Egyszerű fordítás”, amelynek angolszász ihletettsége akkor is teljesen nyilvánvaló volna, ha nem tudnánk, hogy a fordítás az amerikai World Bible Translation Centre-ben készült. Ez a fordítás, érzékeltetendő a *szarx* különböző jelentési aspektusait, ilyen megoldásokat hoz a *szarxra*: 1,3 „emberi természetét tekintve”; 9,3 „rokonaim”; 9,8 „összes utódai” miközben a leggyakoribb fordítási megoldása a „rég emberi természet” (nyilván az angol *sinful nature* hatására), amely amellet, hogy egyáltalán nem teszi „egyszerűvé” az olvasást ott, ahol Pál hét versben tízszer használja a *szarxot* (8,3–9), olyan konnotációkat idéz fel (természetvédelem, légy természetes, indulatos természet stb.), amelyek ma már közelebb állnak az olvasók passzív szótárához, mint a *natura* teológiai terminus technicus. Ha tehát a *szarx* eltérő jelentésárnyalatait érzékeltetni kívánó magyar fordítás ilyen megoldásokra kényszerül, talán jobb, ha maradunk a konkordáns „test” fordításnál. De mi a helyzet Pál másik, sokszor szinonim antropológiai kifejezésével, a *szóma*val?

Hogyan használja Pál a *szóma* szót általában?

Lévén a konferencia egyik kezdő előadása Herczeg professzor úr vizsgálata volt a Róm 8 „test-fogalmáról”, a mai nap és az egész szimpózium csúcspontja pedig Gnilka professzor úr előadása lesz a páli antropológia tárgyköréből, nem látom értelmét, hogy a *szóma* általános páli használatáról bővebben szóljak, legfeljebb csak annyiban, hogy érzékeltethessem a Római levélbeli sajátosságokat. Számomra na-

gyon eszméltető volt a már hivatkozott James Dunn megfogalmazása a *szóma* általános páli funkcióját illetően. Idézem:⁷

„A szóma Pál számára kifejezi a teremtetten emberiséget, azon belül is annak testben való egzisztenciáját. Pontosan ez a testi létezés és a test felöltése az, amely révén az ember részévé válik a teremtésnek és a teremtés részeként betölti hivatását. A test, annak is nemcsak testi de testületi karaktere teszi lehetővé az emberi élet társadalmi dimenzióját, ez teszi képessé az egyént a társadalomban való részvételre vagy fordított megfogalmazással, ez óvja meg az egyént attól, hogy kizárja magát ebből a világból, és olyan vallást építsen maga köré, amely tagadja a társadalmi és felelősségi kapcsolatokat. Ebből érthetjük meg azt, hogy a Róm 12,1–2 bátorítása hogyan válthat át az egyház mint Krisztus teste közösségi felelősségének tárgyalásába (12,3–8) és még tovább, a 12,9–13,14-ben kifejtett, szélesebb ölelésű társadalmi felelősségvállalás témájába. A páli antropológiának ez a szomatikus jellege óvja meg a szélesebb páli teológiát attól, hogy a teremtés és az üdvösség közötti dualizmus csapdájába essen. Mert éppen hogy a teremtés részeként és a teremtéssel együtt kell Pálnak és keresztyén testvéreinek osztoznia a teremtetten világ sóhajtozásában és vajúdásában, várva az ő testük megváltását (Róm 8,22–23). Röviden szólva, a *szóma* adja meg a páli teológia félreismerhetetlen társadalmi és ökológiai dimenzióját.”

James modellje alapján úgy lehetne megfogalmazni a *szóma* és a *szarx* egymáshoz való viszonyát, hogy Pál egy teljesen új alapra helyezi a két fogalmat, amely eltér mind a héber háttértől (amelyben a *szarx*-szal ellentétben nem találunk világos előzményt a *szóma* számára), mind a görög háttértől, amelynek kezdeti és klasszikus fázisában a *szóma* és a *szarx* nagyon közeli jelentéseket hordoztak. Pál ugyanakkor egyszerre összekapcsolja és megkülönbözteti a két fogalmat. A testben létezés síkján a két fogalom erős átfedéseket mutat, míg az örökkévalóság síkján csak az egyik számára van hely Pál eszkatológiai értelmezésében. Ezt a legvilágosabban az 1Kor 15-ben fejt ki. Ugyanakkor, ha a Korinthusi levelezésben a két fogalom elválasztása jut érvényre, akkor a másik véglet, a két fogalom összekapcsolása vagy egymás mellett szerepeltetése a Római levélben történik meg. Amint Gnülka professzor utal erre Az Újszövetség teológiájában:⁸

„A Rómaiaknak írt levélben valamennyire más értelmezését találjuk a testnek. Ez az utolsó levele Szt. Pálnak, ezért lehetséges, hogy ebben tudatos továbbfejlesztés történik. De az is lehet, hogy a bizonyítékok kis száma miatt van így, vagy csak nem körültekintő a megfogalmazás. Mindenképpen negatív

⁷ Dunn, i. m., 61.

⁸ J. Gnülka, *Az Újszövetség teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2007, 44.

azonban a test megítélése. Az emberről teljességében való gondolkodást természetesen nem adja föl, de míg az eddigiekben a »test« etikailag semlegesnek számított, addig a Rómaiaknak írt levél néhány helyén a bűn általi meghatározottságban szerepel. Erre vonatkozó jellemzések bizonyítják ezt. Így a »bűn testének« (6,6), »a halál testének« nevezi (7,24), és fölszólít, hogy öljük meg a test cselekedeteit (8,13). Bár ebben az írásban a »halandó testről« van szó (6,12; 8,11), figyelembe kell vennünk a kétféle beszédmódot, amely szerint a halál kétértelmű. A fizikai halált is jelenti, és a lelkit is a bűn által. A 8,10-ben közvetlenül megalkotja a vonatkozást: »A test halott a bűn által.« *A test szót ugyanabban az értelemben használja, mint a »húst«.* Testként az ember az elveszettség övezetében van. A test megváltásra szorul (8,23).⁹

Hogyan használja Pál a szómát a Római levélben?

Varga Zsigmond szótára négy fő jelentést, az elsón belül két és a negyediken belül négy aljelentést különböztet meg (1/a élő test; 1/b holttest; 2. a test mint az élet székhelye és az érzékelés eszköze; 3. test mint az egész emberi személyiség földi hordozója; 4/a az emberi személyiség egyéb, például biológiai, fizikai vonatkozásai; 4/b a test valósága szemben a nem valódi dolgokkal; 4/c és 4/d a test és tagok viszonyrendszerének két pólusa.). Jóllehet az 1/b és 4/b jelentéseken kívül mindegyik jelentéshez hozzárendel hivatkozást a Római levélből (1/a Róm 1,24; 2. Róm 12,1; 3. Róm 6,6; 7,4; 8,10; 4/a Róm 4,19; 4/c Róm 12,4; 4/d Róm 12,5), szemmel látható, hogy a levél alulreprezentált az egyes jelentésekben, míg a Korinthusi levelek egyértelműen dominálnak. A már korábban hivatkozott Nida-Louw szótár mindösszesen öt önálló szemantikai csoportjából három jellemző a páli korpuszra, ebből három a Római levélre is.⁹ Gnlika professzor fenti idézetéhez kapcsolódva könnyű megállapítanunk, hogy a Római levélben 13 esetből 9-ben jellemző a *szóma* kifejezés halállal, elmúlással, bűnnel összekapcsolt szerepeltetése: 4,19 (Ábrahámnak elhalt már a teste) 6,6 (a bűn hatalmában álló test megsemmisülése Krisztus által); 6,12 és 8,11 (a halál ne uralkodjék a hívek halandó testében, illetve Isten Krisztussal együtt életre kelti a hívek halandó testét a Lélek által); 7,4 (a hívők meghaltak a törvény számára Krisztus áldozatul adott teste által); 7,24 („a nyomorult ember” a halálra ítélt testből való szabadulásért kiált); 8,10 (bár a test halott a bűn miatt, Krisztusért a Lélek meg-eleveníti). A *szómá*nak a *sarx* negatív jelentéséhez való konvergálása a 8,13-ban teljesedik ki, ahol a két kifejezés egy versen belül teljesen szinonim. Mi lehet az a Római levél teológiai motivációjában, ami a *szómá*nak ezt a negatív színezetet kölcsönzi? A Római levél szokásos kérdésfeltevéséhez folyamodva kérdezhetjük: vajon az apostol szituációjában keresendő az ok, vagy a gyülekezetében? Csak nagyon óvatosan fogalmazhatok meg bármilyen válasszkísérletet, hiszen egyetlen fogalom sajá-

⁹ a. body b. physical being c. church d. slave (Rev) e. reality (Col) Nida-Louw, s.v.

tos használatából aligha vonható le kiérlelt következtetés az egész levélre nézve és viszont, különösen a Római levél esetében, ahol a bármilyen Sitz im Leben leírás csak jól-rosszul dokumentált hipotézisnek tekinthető. Gyanítom, hogy a test ilyen negatív ábrázolása összefügghet a törvény és következésképpen a körülmetélkedés római keresztyéneket elválasztó szerepével. Ugyanakkor a feltételezés gyenge pontja, hogy a Római levél talán még pozitívabb hangnemet üt meg a körülmetélkedés és a törvény kapcsán, mint a Galata levél, ezért a negatív hangnem önmagában ezzel nem magyarázható. A kérdést ezen a ponton kénytelen vagyok nyitva hagyni.

A szóma magyar fordításai

Itt természetesen nem beszélhetünk meglepetésről, amikor azt látjuk, hogy a vizsgált (két katolikus és egy protestáns) magyar fordítás teljesen egységes a „test” szóhasználatban, hiszen ez a *szóma* kongeniális magyar változata, felesleges is volna jobb fordítást keresni. Azután pedig, hogy felvázoltuk a *szóma* és a *szarx* jelentésbeli egymáshoz közelítésének tényét a Római levélben, helyénvaló, hogy ez a magyar fordításokban is hűen tükröződik. Némi érdekes színfoltot ismét csak az „Egyszerű fordítás” jelent, amikor a ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας (6,6) ilyen fordítását adja: „hogy a bűnnek ne legyen hatalma felettünk”; a διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (7,4) magyar megfelelője pedig „amikor ő testileg meghalt”; de az inkompetens fordítás „pálmáját” mindenképpen az viszi el, amikor a szövegben (8,13) ez áll: „ha abbahagyjátok a rossz dolgokat” (τὰς πράξεις τοῦ σώματος). Ugyanakkor illik pozitív kritikát is gyakorolni ott, ahol jogos. A 12,1 talányos felszólító mondata (παράσῃται τὰ σώματα ὑμῶν) valóban nem csorbul, ha dinamikusan így adjuk vissza: „kérlek benneteket testvéreim, hogy adjátok oda magatokat Istennek!”

Amint láthattuk, a mérvadó és használatban lévő magyar fordítások meglehetősen következetességgel használják a test fordítást mind a *szarx*, mind a *szóma* esetében, mint ahogyan a lélek fordítást a *psyché* és a *pneuma* esetében is, mely utóbbi gyakorlatot régóta sok kritika éri azok részéről, akik más, elsősorban indoeurópai nyelvekkel összevetve kárhozzatják a magyar fordítások „pontatlanságát”. Ugyanakkor rövid vizsgálatunk talán arra is felhívta a figyelmünket, hogy nemcsak magyarul, de feltehetően más nyelven sem lehetne teljes következetességgel visszaadni Pál apostol *szarx*–*szóma* szóhasználatát. Minden egyes helyen külön-külön vizsgálat alá kell venni azt, hogy mit is ért ott pontosan az apostol *szóma* vagy *szarx* alatt, és ennek megfelelően a jelentést érzékeltetni a kontextussal – még ha minden esetben, jobb fordítási alternatíva híján kénytelenek vagyunk a test szót is használni mindkettőre.

A szóma előfordulásai a Római levélben		
	1990-es revideált protestáns fordítás	2005-ös revideált Szent István Társulati Biblia
Róm 1,24 τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν	Ezért kiszolgáltatta őket az Isten szívük vágyai által a tisztátalanságnak, hogy meggyalázzák egymás <i>testét</i> .	Ezért Isten szívük vágya szerint kiszolgáltatta őket a tisztátalanságnak, hadd gyalázzák meg saját <i>testüket</i> .
Róm 4,19 κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα	Mert hitében nem gyengült meg, amikor arra gondolt, hogy százesztendőős lévén, elhalt már saját <i>teste</i>	Nem gyengült meg a hite, bár majdnem százesztendőős volt, nem gondolt életerejét veszített <i>testére</i> ,
Róm 6,6 ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας,	Hiszen tudjuk, hogy a mi őemberünk megfeszített vele, hogy megsemmisüljön a bűn hatalmában álló <i>test</i> , hogy többé ne szolgáljunk a bűnnek.	Hiszen tudjuk, hogy a régi embert bennünk azért feszítették vele együtt keresztre, hogy a bűn <i>teste</i> elpusztuljon, és ne szolgáljunk többé a bűnnek.
Róm 6,12 ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι	Ne uralkodjék tehát a bűn a ti halandó <i>testetekben</i> , hogy engedelmeskedjete kívánságainak.	Ne uralkodjék tehát halandó <i>testeteken</i> a bűn, és ne engedelmeskedjete kívánságainak.
Róm 7,4 διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,	Ugyanígy ti is, testvéreim, meghaltatok a törvény számára a Krisztus <i>teste</i> által, s ezért másé vagytok:	Éppígy, testvérek, Krisztus <i>testében</i> ti is meghaltatok a törvénynek, hogy ahhoz tartozzatok, aki feláldozta magát a halálból.
Róm 7,24 ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου	Én nyomorult ember! Ki szabadít meg ebből a halálra ítélt <i>testből</i> ?	Én nyomorult! Ki vált meg e halálra szánt <i>testtől</i> ?
Róm 8,10 τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν,	Ha pedig Krisztus bennetek van, bár a <i>test</i> a bűn miatt halott, a Lélek életet ad az igazság által.	Ha Krisztus bennetek van, a <i>test</i> ugyan a bűn miatt halott, de a Lélek élet a megigazulás következtében.
Róm 8,11 τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν	az, aki feltámasztotta a Krisztus Jézust a halottak közül, életre kelti halandó <i>testeteket</i> is a bennetek lakó Lelke által.	ő, aki Krisztus (Jézust) feltámasztotta a halottak közül, halandó <i>testeteket</i> is életre kelti bennetek lakó Lelke által.

	1990-es revideált protestáns fordítás	2005-ös revideált Szent István Társulati Biblia
Róm 8,13 (v1 szarx) τὰς πράξεις τοῦ σώματος	ha a Lélek által megölitek a <i>test</i> cselekedeteit, élni fogtok.	ha Lélekkel megölitek a <i>test</i> szerinti tetteket, élni fogtok.
Róm 8,23 τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.	várva a fiúságra, <i>testünk</i> megváltására.	várjuk a fogadott fiúságot, <i>testünk</i> megváltását.
Róm 12,1 παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν	okos istentiszteletként szánjátok oda <i>testeteket</i> élő és szent áldozatul, amely tetszik az Istennek;	Adjátok <i>testeteket</i> élő, szent, Istennek tetsző áldozatul. Ez legyen szellemi hódolatotok.
Róm 12,4–5 ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἐν σώμα ἑσμεν	Mert ahogyan egy <i>testnek</i> sok tagja van, de nem minden tagnak ugyanaz a feladata, úgy sokan egy <i>test</i> vagyunk a Krisztusban,	Mert ahogy egy <i>testben</i> több tagunk van, s minden tagnak más a szerepe, ⁵ sokan egy <i>test</i> vagyunk Krisztusban, egyenként azonban tagjai vagyunk egymásnak,
A szarx előfordulásai a Római levélben		
Róm 1,3 ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα,	Az ő Fiáról szól ez az evangélium, aki <i>test</i> szerint Dávid utódaitól származott,	Fiáról, Jézus Krisztusról, a mi Urunkról. Ő <i>test</i> szerint Dávid nemzetségéből született,
Róm 2,28 οὐδὲ ἢ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή·	Mert nem az részesül dicséretben, aki külsőleg zsidó, aki <i>testén</i> külsőleg van körülmetélve,	Nem az a zsidó, aki látszatra az, s nem az a körülmetélés, ami a <i>testen</i> látható,
Róm 3,20 οὐ... πᾶσα σὰρξ	Mert a törvény cselekedeteiből nem fog megigazulni <i>egyetlen halandó sem</i> előtte.	Mert a törvény szerinti tettek <i>senkit</i> sem tesznek előtte igazzá,
Róm 4,1 τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;	Mit mondjunk tehát, mit ért el Ábrahám, a mi <i>test</i> szerinti ősatyánk a saját erejéből?	Kérdezzük csak, mit ért el Ábrahám, <i>testi</i> ősatyánk.
Róm 6,19 διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν.	Emberi módon beszélek, mivel <i>erőtlenek</i> vagytok.	<i>Földies gyarlóságok</i> miatt emberi módon szólok.

	1990-es revideált protestáns fordítás	2005-ös revideált Szent István Társulati Biblia
Róm 7,5 ὅτε γὰρ ἤμεν ἐν τῇ σαρκί,	Mert amíg <i>test</i> szerint élünk, a bűnök törvény által szított szenvedélyei hatottak tagjainkban, amelyek a halálnak termettek gyümölcsöt.	Amíg ugyanis <i>testi emberként</i> élünk, a törvény fölébresztette bűnös szenvedélyek működtek tagjaikban, hogy a halálnak teremjünk gyümölcsöt.
Róm 7,18 ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου	Mert tudom, hogy énbenem, vagyis a <i>testemben</i> nem lakik jó,	Tudom ugyanis, hogy semmi jó nem lakik benem, azaz a <i>testemben</i> ,
Róm 7,25 τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.	értelmemmel az Isten törvényének szolgálók ugyan, <i>testemmel</i> azonban a bűn törvényének.	Értelmemmel tehát Istennek szolgálók, de <i>testemmel</i> a bűn törvényének.
Róm 8,3–9 ³ τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἦσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ⁴ ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. ⁵ οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. ⁶ τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. ⁷ διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται. ⁸ οἱ δὲ ἐν σαρκὶ	³ Amire ugyanis képtelen volt a törvény, mert erőtlenn volt a <i>test</i> miatt, azt tette meg Isten, amikor a bűn miatt tulajdon Fiát küldte el a bűnös <i>testhez</i> hasonló formában, és kárhozatra ítélte a bűnt a <i>testben</i> , ⁴ hogy a törvény követelése teljesüljön bennünk, akik nem <i>test</i> szerint járunk, hanem Lélek szerint. ⁵ Mert akik <i>test</i> szerint élnek, a <i>test</i> dolgaival törődnek, akik pedig Lélek szerint, a Lélek dolgaival. ⁶ A <i>test</i> törekvése halál, a Lélek törekvése pedig élet és békesség, ⁷ minthogy a <i>test</i> törekvése ellenségeskedés Istennel, mert az Isten törvényének nem veti alá magát, és nem is tudja magát alávetni. ⁸ Akik pedig <i>test</i> szerint élnek, nem lehetnek kedvesek Isten előtt.	³ Amire ugyanis a törvény nem volt képes, mert a <i>test</i> miatt erőtlenné vált, azt Isten véghezvitte: elküldte tulajdon fiát a bűn miatt a bűn <i>testének</i> hasonlóságában, hogy elítélje a <i>testben</i> levő bűnt, ⁴ és hogy a törvény beteljesedjék rajtunk, akik már nem a <i>test</i> , hanem a lélek szerint élünk. ⁵ Akik ugyanis <i>test</i> szerint élnek, azok <i>testiekre</i> törekszenek, akik azonban a Lélek szerint, a lelkiekre törekszenek. ⁶ De a <i>test</i> kívánsága a halálba vezet, a Lélek vágyódása ellenben élet és béke. ⁷ A <i>test</i> vágya ellene mond Istennek, nem veti alá magát Isten törvényének, sőt nem is képes rá. ⁸ Ezért aki <i>test</i> szerint él, nem nyerheti el Isten tetszését. ⁹ De ti nem <i>test</i> , hanem Lélek szerint élték, ha valóban Isten

	1990-es revideált protestáns fordítás	2005-ös revideált Szent István Társulati Biblia
ὄντες θεῶ ἀρέσαι οὐ δύνανται. ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἵπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.	⁹ Ti azonban nem <i>test</i> szerint éltek, hanem Lélek szerint, ha Isten Leke lakik bennetek.	Lelke lakik bennetek.
Róm 8,12–13 οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζήν· εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζήτε	¹² Ezért, testvéreim, adósok vagyunk, de nem a <i>testnek</i> , hogy <i>test</i> szerint éljünk. ¹³ Mert ha <i>test</i> szerint éltek, meg kell halnotok,	¹² Így tehát, testvérek, nem vagyunk a <i>testnek</i> lekötelve, hogy a <i>test</i> szerint éljünk. ¹³ Mert ha <i>test</i> szerint éltek, biztosan meghaltok,
Róm 9,3 τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα	Mert azt kívánom, hogy inkább én magam legyek átok alatt, Krisztustól elszakítva, testvéreim, az én <i>test</i> szerinti rokonaim helyett;	Inkább azt kívánám, hogy magam legyek átok alatt, távol Krisztustól, testvéreimért, a <i>test</i> szerint népemből valókért,
Róm 9,5 τὸ κατὰ σάρκα·	akiké az ősatyák, és akik közül származik a Krisztus <i>test</i> szerint,	Övéik az atyák, és <i>test</i> szerint közülük származik Krisztus,
Róm 9,8 οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς	nem a <i>testi</i> származás szerinti utódok az Isten gyermekei, hanem az ígéret gyermekei számítanak az ő utódainak.	nem a <i>testi</i> származás szerinti utódok Isten gyermekei, hanem az ígéret gyermekeit nevezik utódnak.
Róm 11,14 μου τὴν σάρκα	mert ezzel talán féltékennyé tehetem <i>véreimet</i> ,	hátha vetélkedésre sarkallom <i>véreimet</i> ,
Róm 13,14 τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιείσθε εἰς ἐπιθυμίαν.	a <i>testet</i> ne úgy gondoljátok, hogy bűnös kívánságok ébredjenek benne.	ne dédelgessétek <i>testeteket</i> , nehogy bűnös kívánságokra gerjedjen.

Az emberi mulandóság feletti rezignáltság és ennek hitbeli feloldása

A Zsolt 103,4–5 és 14–16 antropológiai motívumainak intertextuális vizsgálata

Bevezetés

Az emberiség történetében nincsen olyan vallás, mely elkerülhetné azt, hogy választ keressen a mulandóság és a halál problematikájára. A halál rituális és gondolati legyőzésének van egy sajátos kulturális aspektusa. Ez a kultúra Jann Assmann szavaival élve: „a halálról és halandóságról való tudásból származik. Ez a kultúra teret és időt teremt, amelyben az ember képes gondolatilag túlnőni saját élethorizontján és képes cselekvéseit, tapasztalatát és terveit egy távolabbi horizontba, a beteljesedés dimenzióiba vetíteni. És ekkor az ember értelemkeresési szükséglete végre kielégülést és önmaga korlátozott és töredékes létezésének fájdalmas és elviselhetetlen tudata megnyugvást talál”.¹

Az ószövetségi iratokban fellelhető halálproblematika sosem izoláltan, hanem az adott kor vallás- és teológiatörténeti kontextusába beágyazottan jelent meg. Meglepően sokáig tartott az az eszmei fejlődés, melynek eredményeként az ókori Izrael úgy kezdte szemlélni a halált, mint Istennel való találkozást és a vele való közösség egy új formáját.

A következőkben röviden – a teljesség igénye nélkül – szeretném vázolni ezt az eszmetörténeti fejlődést, melynek segítségével kortörténetileg jobban elhelyezhetőek és mélyebben érthetőbbek lesznek azok az antropológiai motívumok, melyekkel szeretném megismertetni az érdeklődő olvasót. Ez utóbbiak vizsgálata saját, egyéni kutatásaimra épül abban a reményben, hogy sikerül valami újat és érdekeset megmutatnom a 103. zsoltár tanításának mélységeiből.

A fent említett eszmetörténeti fejlődésnek alapvetően négy fő szakasza volt:

1. a kanonizáció előtti korszak, melynek meghatározó eleme a halottkultusz;
2. a halottkultusz és az ősök megidézésének tilalma a 7. századtól kezdődően;
3. az apokaliptikus szövegekben megjelenik a halál utáni élet reménye (Ez 37,1–14; Iz 26,19; Dán 12,2; 2Mak 7,11);
4. megjelenik a lelkek halhatatlanságának, illetve a halott lelkek mennyekbe történő felvételének gondolata (Zsolt 49,16; 73,24k.; Bölcs 3,1).

¹ Jan Assmann: *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, 8.

Az *első fázis* izraelita elképzelései teljesen megegyeztek a környező ókori birodalmak túlvilágról alkotott elképzeléseinek bizonyos elemeivel. A halál nem a teljes véget jelentette az ószövetségi ember számára, hanem egyfajta árnyékegzisztenciaként való létezést és egyesülést az ősökkel. Anélkül azonban, hogy az elhunyt valódi kapcsolatba léphetett volna velük vagy magával JHWH-val. Ebből a létállapotból hiányzott a visszatérés lehetősége, és így ez az állapot véglegesnek minősült. Az élők és a halottak világa közötti kapcsolatot az ún. halottkultusz biztosította, melynek konkrét formái a legújabb kutatások szerint vitatottak. De annyi bizonyos, hogy az ún. nem hivatalos vallásosság területén – az egyéni vagy családi jámborság égisze alatt – élt az ősök kultusza és a halottakkal való kapcsolat keresésének igénye, pl. halottidézés (1Sám 28).

A halottkultusz terjedésének oka volt az is, hogy a hivatalos JHWH-hit nagyon tartózkodónak mutatkozott a halál birodalmát illetően. Mivel JHWH „az élet Istene” és „élő Isten” volt Izrael számára, ezért neki nem lehetett semmiféle köze a Seol birodalmához, és a benne levő halottakhoz.

A *kettes fázis*: A szigorú monoteizmus egyre inkább teret nyert, melynek következményeként megjelent az egyetlen Isten, JHWH „mindenütt jelenvaló” mibenlétének teológiai gondolata. Egy „mindenütt jelenvaló” Isten előtt viszont a halál birodalma sem lehetett elzárva. Az izraelita vallás szerint JHWH mellett nem létezhetett egy „második instancia”, aki a halál birodalmának ura lett volna, mint pl. Ugaritban Mot, a halál istene. A halál birodalma sem rendelkezhetett ezentúl semmiféle szakralitással, és így a 7. századtól fogva a halottaknak való áldozatok², a gyászszertartások bizonyos formái³ és a halottidézés⁴ szigorúan tilos lett. Viszont éppen az a törekvés, amely visszaszorítani igyekezett ezeket a szokásokat, rituális gyakorlatokat igazolja ezek valós meglétét.

A *hármask fázis* a halál mezsgyéjének átlépéseként aposztrofálható. A kései fogság előtti és a fogság utáni idő sajátos átmenetet képezett a teológiai gondolkodásban, amikor az addig átjárhatatlan távolság JHWH és a halál birodalma között átalakult és a JHWH-hit sajátosan új perspektívát kapott. Ennek egyik oka a hagyományos „cselekedet-következmény-összefüggés” tézisének bölcsességi kritikájában keresendő. A hagyományos tézis szerint: az igaz ember, aki jót cselekszik, sikeres életet kap jutalmul, míg az istentelen büntetteinek következménye a jogos büntetés, szerencsétlenség és halál. Ez a gondolat a fogság utáni időben – Izrael tapasztalatának függvényében – megkérdőjeleződött. Ezt fejezi ki Jób panasza is: „Miért maradnak a gonoszok életben? Magas kort érnek meg erő- s egészségben. Jó erőben állnak

² MTörv 26,14.

³ Lev 19,28; 21,5; MTörv 14,1.

⁴ Lev 19,31; 20,6–8.27; MTörv 18,10k.

előttük fiaik, szemük előtt virul minden sarjadékuk. Házuk biztonságban minden veszély ellen, Isten verő botja sose éri őket.” (Jób 21,7k.)

Az ószövetségi gondolkodás csak meglehetősen későn tett lépéseket az explicit feltámadáshit felé, mégpedig hellenista behatásra. Ennek eszmei lecsapódásával találkozhatunk a Biblia néhány szöveghelyén. Ilyen pl. a fogság korában a Perzsiából kölcsönzött kép a „halottak feltámadásáról” (Ez 37,1–14). Ez a kép azonban még nem az egyetemes feltámadásról beszél, hanem a fogságban pusztulásra adott nép újrateremtésének kifejezője: „és így szólt az Úr az Isten ezeknek a csontoknak, íme éltető leheletet adok belétek, hogy megelevenedjete” (37,5).

Ez a kép a fiatalabb apokaliptikus jellegű szövegekben kissé átalakul és megjelenik a halál örökre történő megsemmisítésének gondolata, pl. az Iz 25,8-ban: „Örökre megsemmisíti a halált. Istenünk, az Úr letörli a könnyet minden arcról, lemossa népéről a gyalázatot, lemossa az egész földön.” És kialakul a feltámadás egyetemességének hite, pl. Iz 26,19 „Éltre kelnek majd halottaid, és holttestük feltámad. Keljete föl, és ujjongjatok mind, akik a porban nyugosztok! Mert világosság harmata a te harmatod, és az árnyak országa szülni fog.” vagy Dán 12,2 (2. század közepe): „Akik a föld porában alszanak, azok közül sokan feltámadnak, némelyek örök életre, mások gyalázatra, örök kárhozatra.”

A feltámadásba vetett, hősiességhez erőt adó hit jelenik meg a 2Mak 7,14.23-ban. Érzékletesen kifejezett és erőteljesen materialista elgondolását látjuk a feltámadásba vetett hitnek a 2Mak 14,46-ban, Rázisz hősie halálának leírásában. Itt azonban nem egy egyetemes, minden megholtat érintő feltámadásról van szó, hanem a Tórához-hű hívek mártírhálálához kapcsolódó reményről. Ez a szöveg arra a teodíceai kérdésre keresi a választ, hogy létezik-e posztmortális igazságosság és az e világon elszenvedett igazságtalanság túlvilági kiegyenlítése?

Az utolsó fázis: Az Ószövetségben találhatóak olyan szövegek is, melyekben a feltámadásba vetett hit nem ilyen materialista képzetekhez, hanem a „lélek halhatatlanságának” elvont gondolatához kapcsolódik. Ez elsősorban a hellenista filozófia hatását tükrözi, pl. Bölcs 3,1–4: „Az igazak lelke azonban Isten kezében van, és gyötrellem nem érheti őket... a reményük tele volt halhatatlansággal.” A „halálból való megmentés” mint „felvétel/elragadás”⁵ jelenik meg a bölcsességi zsoltároknak, pl. a Zsolt 49,16-ban „csak Isten válthatja ki lelkemet a Seol kezéből, mikor az megragad engem” vagy a Zsolt 73,24–28-ban „de most már mindig nálad maradok, hiszen megfogtad jobbomat. Szándékom szerint vezetsz majd engem, s végül fölveszel a dicsőségbe. Különbem kim lenne a mennyben? De ha nálad vagyok, nem kívánok semmit sem a földön. Testem és szívem elenyészik, de sziklám és osztályrészem örökre az Isten, és azután dicsőségbe fogadsz be engem”.

⁵ Emögött ott található az igazak elragadásának gondolata a Ter 5,24 (Hénoch) és 2 Kir 2,3.5.9k. (Illés próféta).

Összefoglalva elmondható, hogy az ókori izraelita hit számára az élet és a halál kérdése, az Istenhez fűződő viszony kérdése volt. Az igaz élet csak JHWH színe előtt vagyis vele való közösségekben volt elképzelhető. Ezzel szemben a halál ennek az éltető istenkapcsolatnak a megszakadását jelentette. A halál és a sötétség azonban nem lehetnek olyan hatóerők, amelyek véglegesen fennállnak és amelyek legyőzik az élet Istenét. Ebből a logikából pedig szépen lassan megszületett a halottak feltámadásába és a halál végleges legyőzésébe vetett hit (pl. Iz 25,8).

Teológiai és antropológia szóképek alkotta diptichon a Zsolt 103,11–18-ban

11 כִּן כְּנֹבָה שָׁמַיִם עַל־הָאָרֶץ גָּבֵר חֲסִדּוֹ עַל־יִרְאָיו:	Mert amilyen magasak (az) <i>egek a föld</i> felett, / (olyan) erős az ő kegyelme az őt félőkön.
12 כְּרֵחַק מִזֶּרֶחַ מִמַּעַרְב הִרְחִיק מִלָּנּוּ אֶת־פְּשָׁעֵינוּ:	Amilyen távol (van) a <i>napkelet a napnyugattól</i> , / eltávolította tőlünk a mi bűneinket.
13 כְּרֵחַם אֵב עַל־בָּנִים רַחֵם יְהוָה עַל־יִרְאָיו:	Ahogy könnyörül <i>atya a fiakon</i> , / úgy könnyörült JHWH az őt félőkön.
14 כִּי־הוּא יָדַע יֶצְרֵנוּ זָכֹר כִּי־עַפְרָא אֲנַחְנוּ:	Mert ő ismerte a mi alkatunkat, / megemlékező róla, hogy <i>por</i> (vagyunk) mi.
15 אֵנוֹשׁ כְּחֶצִיר יָמָיו כַּצִּיץ הַשָּׂדֶה כֵּן יִצִּיץ:	Mint a <i>fű</i> (az) ember napjai, / mint a <i>mező virága</i> úgy virágzik.
16 כִּי רוּחַ עָבְרָה־בּוֹ וְאֵינּוּ וְלֹא־יִכְרֵנוּ עוֹד מְקוֹמוֹ:	Ha (a) szél átment rajta, akkor nem létezik, / és nem ismeri őt többé az ő helye.
17 וַחֲסֵד יְהוָה מַעֲוָלִים וְעַד־עוֹלָם עַל־יִרְאָיו וְצִדְקָתוֹ לִבְנֵי בָנִים:	De JHWH kegyelme öröktől fogva és örökké az őt félőkön, / és az ő igazsága a fiak fiainak.
18 לִשְׁמֵרֵי בְרִיתוֹ וּלְזִכְרֵי פִקְדָּיו לַעֲשׂוֹתָם:	Az ő szövetsége megtartóinak, / és az ő rendelkezései-ről megemlékezőknek, hogy megcselekedjék azokat.

A zsoltár corpusából kiemelve a 11–18. verseket felölelő szakaszt szerkezetileg három kisebb egységre oszthatjuk: 11–13, 14–16, 17–18 versek. Az első két szerkezeti egység sajátos diptichont képez, melynek egyik tábláján három teológiai (11–13), másik tábláján pedig ennek megfelelően három antropológiai motívumot találunk (14–16). A teológiai és antropológiai szóképek triplumai alkotta diptichonjellegű struktúra teljesen egyedi az egész Ószövetségben. Ez is mutatja, hogy a 103. zsoltár egyike a héber biblikus költészet legnagyszerűbb módon megkomponált remekeinek.

A 11–13. versek hasonlatai JHWH legbensőbb lényegét próbálják megragadni, amely a 103. zsoltár teológiája szerint nem más, mint a határtalan kegyelem és megbocsátás.⁶ Az isteni kegyelem végtelenségét a 11. vers egy vertikális, a 12. vers pedig egy horizontális képpel szemlélteti. Ehhez jön az egység záróverse, melynek hasonlata az emberi család képét, atya-fiú kapcsolatát veszi alapul ahhoz, hogy bemutassa JHWH irgalmát, aki olyan szeretettel fordul az őket félőkhöz, mint ahogy egy földi atya gyermekéhez.

Ezt a három teológiai hasonlatot épp három szókép követi a második szerkezeti egységben (14–16. v.), melyek érzékletes képekkel akarják megragadni az emberi természet mulandó, törékeny lényegét: por, elszáradó fű, elhervadó virág. A zsoltár egy nagyon realista, talán kissé negatív, rezignáltságra okot adó képet fest az emberről. Ennek ellenére ez a kép mégis biztató, mert JHWH ismeri az ember alkotását, természetét, tudja, hogy mi az ő legbensőbb lényege. Tehát ez az antropológia sajátos abból a szempontból, hogy nem csupán az ember tekint önmagára és megfogalmazza önmagát, hanem Isten néz az emberre, és így az ember törékeny létével nem marad egymagára.

A 17–18. versek képezik az egység záró szakaszát, amiből látszik, hogy ennek a strófának a fő célja nem az emberi mulandóság ábrázolása, hanem mindez csak eszköz arra, hogy a szöveg eljusson a tetőpontjához. A 14–16. versek alkotta szakasz antropológiájának kettős funkciója van: egyrészt az emberi létezés esetlegessége kegyelem gyakorlására indítja JHWH-t. A 14a וְ „mert” kötőszavával bevezetett gondolat megindokolja, hogy miből fakad JHWH semmihez sem mérhető kegyelme „argumentum ad deum”. Abból, hogy ő ismeri az ember formáltatását és annak valódi lényegét. Azt, hogy ez a por egzisztenciával rendelkező lény mennyire rá-szorul az irgalomra. Másrészt a mulandó emberi lét éles kontrasztjában még jobban tűndököl az isteni kegyelem örökkévalósága.

A 103. zsoltár szerkesztése nagyon sajátos. Az emberi mulandóságot ábrázoló motívumok (14–16.v.) be vannak ékelődve két JHWH kegyelméről szóló szakasz közé (11–13.v. és 17–18.v.), hogy ezáltal is oldja a zsoltáros azt a rezignáltságot, amit az emberi lét szükségszerű végességének tudata okoz.

⁶ P. E. Dion, *A Meditation on the 'ways' of the Lord*, (Eglise et Théologie 21) 1990, 13–31.

A 103. zsoltár emberi mulandóságra vonatkozó motívumainak intertextuális vizsgálata az Ószövetségben

Zsolt 103	‘por’	‘napok’	‘fű’	‘virág’
Jób 7	×	2×		
Jób 8	×	×	×	
Jób 20	×			
Zsolt 90	×		×	
Zsolt 102	×	2×	2×	
Iz 40			4×	3×

A Zsolt 103,14–16 mulandósággal kapcsolatos motívumait vizsgálva megállapítható, hogy a héber nyelvű ószövetségi könyvek közül csak kevés olyan van, ami ezek közül a képek közül legalább egynél többet használ. A legtöbb párhuzamot a Jób könyve 7., 8. és 20. fejezetei; a 90. és 102. zsoltár, valamint Iz 40. fejezete mutatják. Ezen szövegek irodalmi egymásra hatása nyilvánvaló.

A fazekas motívum: Ez a motívum a Kr. e. 3. évezredben már Mezopotámiában is ismert volt. A héber Szentírás teremtéssel kapcsolatos jellegzetes terminus technika a יצר ‘megformálni, alkotni’ ige volt. Az itt megjelenő ‘alkat, forma’ főnév ennek az igének a származéka, és a fazekas módjára alkotó-teremtő Isten munkájának produktumát jelöli. A „fazekas” motívum egy jellegzetes kép (geprägtes Bild) az Ószövetségben, ami leginkább Jeremiás⁷, Deutero- és Trito-Izajás könyveiben fordul elő (Jer 18,1–6; Iz 29,15–16; Iz 45,9–10; Iz 64,7–8). Jeremiás könyvének hasonlata egy olyan képet vesz alapul, amelyet a próféta a mindennapi életben egy fazekasműhelyben járva láthatott. JHWH úgy tud bánni Izraellel, ahogy a fazekas bánik az agyaggal. A képi hasonlat szemléletesen érzékelteti JHWH hatalmának szuverenitását. Mind a jeremiási, mind az izajási szöveghelyeken jól látszik, hogy a „fazekas” képnek nemcsak az a funkciója, hogy egy bizonyos képi témát kifejezésre juttasson, hanem, hogy rámutasson arra, milyen következményei vannak az isteni szuverenitásnak az emberi viselkedésre nézve. Iz 29,15–16; 45,9–10-ben és Jer 18,1–6 Izrael, mint „alkotmány” szembefordul alkotójával és lázad ellene, aminek büntetés és megtorlás lesz a következménye. Ezzel ellentétben az Iz 64,7–8 versekben a próféta beismeri a múltban a nép által elkövetett bűnöket, amelyek szerencsétlenséget és vészt hoztak büntetésül. Elismeri, hogy a nép a sár (חמר) és JHWH a mi alkotónk (יצרני) és irgalomért könyörög. A felsorolt szövegekben a vizsgált kép arra szolgál,

⁷ Gunther Wanke – (FS) Georg Fohrer: „Jeremias Besuch beim Töpfer. Eine motivkritische Untersuchung zu Jer 18.” In: *Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980*, 151–162.

hogy ez ember belássa kicsinységét, semmis mivoltát Teremtője előtt és felhagyjon a lázadással, hiszen Isten szuverén hatalommal bíró alkotó-pusztító Úr. A Zsolt 103,14a-ban szereplő kép viszont éppen az Isten belátásáról beszél „mert ő ismerte a mi alkatunkat” és épp ez lesz az ok az irgalomra. A hagyományos képet tehát a zsoltár megfordítja és az irgalmas Istenbe vetett hitének alátámasztására használja.

A por metafora: A 14b vers ‘por’ szava erősíti a fent elemzett fazekas képet, hiszen a ‘por’, illetve az ‘agyag’ ennek a teremő folyamatnak az alapanyagai. A חמר jelölte a fazekas nyersanyagát, az agyagot vagy a vályogot, amivel dolgozott. Ennek a nyersanyagnak nem volt semmilyen ritkaságértéke, hiszen a földön lerakódva bárhol megtalálható volt, szemben a nemesfémekkel vagy az értékes kövekkel. Az agyag a földi szubsztanciákhoz tartozott és mint ilyen a „gyengeség, esendőség és törekenység” képi megjelenítésére szolgált.

Érdekes megfigyeln, hogy a Zsolt 103,14 nem a חמר agyag szót használja, mint a fazekas motívumok általában, hanem ennek egy szinonimáját, az עפר ‘por’ szót. Ez a szó azonban más jelentést is hordoz, az emberi testnek a föld porából létrejövő és abba visszatérő anyagát jelöli, visszautalva ezzel a Ter 2,7-re és 3,19-re.

A fű hasonlat: Ez a nyári szárazságban és forróságban gyorsan elszáradó és erőtlennül lehanyatló növény az emberi mulandóság szimbólumaként jelenik meg a következő szöveghelyeken: Iz 40,6–8; חציר; Iz 51,12; חציר; Zsolt 37,2; חציר; 90,5; חציר; 102,5; עשב; 103,15; חציר. Tematikailag a hasonlat két célt szolgál, egyrészt az igazaknak kíván vigasztalást nyújtani, mert kihirdeti, hogy ellenségei, a bűnösök feltartóztathatatlanul a pusztulásba zuhannak (Iz 40,6–8 és 51,12 és Zsolt 37,2). Másrészt az emberi mulandóság képe, mint argumentatív eszköz jelenik meg azért, hogy JHWH-t, az élet Urát irgalomra készítse mulandó teremtménye felett (Zsolt 90,5; 102,5 és 103,15).

A mező virága השרץ כצין, mely a forró nap hevétől gyorsan elszárad szintén az emberi mulandóság hasonlata: Zsolt 103,15; Jó 14,2 és Iz 40,6–8.

JHWH örök kegyelme és az ember mulandósága

A 103,11–18 szerkesztésének fontos sajátossága ‘az emberi mulandóság’ és ‘az isteni kegyelem’ kontrasztba állítása. Megjelenik-e a kontraszt mint stíluseszköz a többi szöveghelyen, ahol a vizsgált motívumokat találtuk? A Zsolt 90,2–3 is felállít egy erőteljes kontrasztot az ember mulandósága és JHWH örök léte között. Ez a zsoltár háromszoros fokozással és ellentétpárok képzésével próbálja szemléltetni a halandó ember és az örök Isten léte közti mérhetetlen különbséget: 1000:1, a napok viszonya az évhez, az elmúlt idő viszonya a jövőbeli és jelenbeli történésekhez. A Zsolt 102,12–13 szintén használja ezt a stíluseszközt, ahol az emberi mulandóság kontrasztját JHWH örök uralma adja: „de te Uram örökké trónolsz”. Az Iz 40,8-ban pedig Jeruzsálem vigasztalásáról van szó, amíg ‘fű a nép’ 40,7b addig Elohim ígéje

örökre megmarad 40,8b (דבר). Összességében elmondhatjuk tehát, hogy csak a 103. zsoltár szerzője állítja az emberi mulandóságot szembe az örök isteni kegyelemmel. Ha belegondolunk abba, hogy a Teremtés könyve szerint a halál és a mulandóság az emberi bűn következménye, akkor ennek feloldása éppen az örök isteni kegyelem által valósulhat meg. Isten örök léte, örök uralma vagy ígéjének örök megmaradása csodálatos, de meglehetősen absztrakt teológia. Mindez kevés vigaszt nyújthat annak az embernek, aki már a halál mezsgyéjére lépett. Aki viszont abban hisz, hogy a halál nem más, mint találkozás azzal a teremő Istennel, aki ismeri az ember esendő és mulandó természetét és éppen ezért örök irgalmával tekint rá, az valóban megnyugvást talál.

Media vita in morte sumus motívum a Zsolt 103,4–5-ben

103,4 הַנּוֹאֵל מִשְׁחַת חַיִּי הַמַּעֲטָרִי חֶסֶד וְרַחֲמִים	103,4 Aki megváltja a sír(gödörtől) a te életedet, Aki megkoronáz téged kegyelemmel és irgalommal.
103,5 הַמִּשְׁכֵּנֶה בְּטוֹב עֲרִידָה תִּתְחַדֵּשׁ בְּנֶשֶׁר נְעוּרָיו	103,5 Aki betölti jóval a te díszedet, meg fog újulni, mint a (sas)keselyű a te ifjúságod.

A vizsgált zsoltárunkban az eddigi mulandóság motívumok mellett megtaláljuk az ún. media vita in morte sumus motívumot is, melynek lényege, hogy a halál hatóereje az embert már életében megéri. Párhuzamos szövegeket találunk a Zsoltároskönyv következő helyein: Zsolt 22,15; 31,13; 39,6; 42,2.

Ennek a sajátos motívumnak az ellentétei a halál fogságából való megszabadítás különböző képei, mint pl. a víz, az iszap, a tenger vagy a sír (קבר)⁸ / gödör, ciszterna (בור)⁹, börtön, illetve a por, puszta.¹⁰ Ezek a képi terek egy nagyon keskeny határvonalat jelölnek az élet és a halál között.

A haláltól való Isten általi megszabadításra találunk példát a Zsolt 103,4k-ben is: *‘aki megváltja a sír(gödörtől) a te életedet’*. A שחת¹¹ szó jelentése „gödör, verem, sír”. A Seol „alvilág” szinonimájaként szerepel az ószövetségi iratokban, főként a Zsoltárok és Jób könyvében gyakori. A régebbi kutatások ezt a szót gyakran a Zsolt 16,10 szövegére hivatkozva, a LXX fordításának analógiájára a görög διαφθοράν „romlás, pusztulás, rothadás” értelemben fordították. Ez a fordítási javaslat a héber főne-

⁸ Zsolt 88,12.

⁹ Iz 38,18; Zsolt 30,4; 88,4–7; 143,7; Péld 1,12; 28,17.

¹⁰ Bernd Janowski: „De profundis. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen” In: Ulrike Mittmann-Richert – Friedrich Avemarie – Gerbern S. Oegema (szerk.): *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2003, 41–65.

¹¹ A „gödör” szót használták a „sír és az alvilág” megjelölésére.

vet a נָחַם ige származékának tekintette, melynek jelentése „elpusztul, elvész, megsemmisül”. Az újabb kutatások azonban a נָחַם főnevet a נָחַץ ige derivátumának tekintik, melynek jelentése „lesüllyed, leereszkedik, leszáll”. Christoph Barth felhívja a figyelmet arra, hogy a „sír” és az „alvilág” szavak által megjelölt területek határa nagyon elmosódik, hiszen a „sírban” manifesztálódik a halál birodalma, illetve a „sír” és a „gödör” valós átjáró zónának számítottak, amelyeken keresztül az élők beléphettek az alvilágba.

Ez a kép azért olyan különleges, mert a szöveg nem a hagyományos „felhoz, megment, megszabadít” igéket használja, hanem a נָחַץ igét, amelynek mélyebb értelme van. Az ige alapjelentése: *kivált, visszavásárol, visszakövetel, igényt tart*. Ez általában az eredeti (tulajdon)viszonyok visszaállítására, egy korábbi rend helyreállítására vonatkozott, ami szabadulással járt. Eredetileg jogi fogalom volt: a legközelebbi rokont jelölte, akinek joga és kötelessége volt, hogy az idegen kézre jutott családi birtokot visszavásárolja, a család rabszolgasorba került tagját kiváltsa, a megölt rokonért a vérbosszút végrehajtsa és a gyermektelenül meghalt rokon özvegyét feleségül vegye. Tágabb értelemben: azt a személyt jelölte, aki a bajba jutott embernek (jogi) segítséget, támaszt nyújt. A szót jelképesen Istenre is alkalmazták, aki Izraelt kiváltotta a szolgaságból, aki igényt tart népére, és érvényesíti tulajdonjogát, de (mintegy közeli rokonként) az egyes embernek is támasza, megváltója. Ez a kifejezés az isteni megmentő közbelépés leírására szolgál veszélyhelyzet és haláltól való fenyegetettség esetén: Zsolt 26,11; 69,19; 103,4; 106,10; 107,2; Oz 13,14 stb.¹²

Ehhez kapcsolódik még egy nagyon egyedi költői kép a Zsolt 103,5b-ben a zsoltáros sasként / keselyűként megújuló ifjúságának hasonlata. A mi nyugati gondolkodásunktól távol áll, hogy a „keselyű” kép pozitív asszociációkat ébresszen bennünk, ezért a legtöbb fordítás a héber נֶשֶׁר szót a 'sas' szóval adja vissza. Ez a fordítás visszamegy a LXX $\alpha\epsilon\tau\omicron\varsigma$ és a Vulgata *aquila* szavára, amely sas-t jelent. Ennek a fordításnak a háttérében a görög-római gondolkodás áll, mely a sasban királyi fenségű állatot látott.¹³ Izraelben azonban nem a nyugati kultúra által csodált sasmadár számított a legnagyobb és a legimpozánsabbnak, hanem a bennünk inkább undort kiváltó keselyű. A keselyűk, mint dögevők tisztátalannak minősültek az ószövetségi szemlélet szerint (Lev 11,13 és Dtn 14,12). A נֶשֶׁר szó konkrétan a fakókeselyűt (Gyps fulvus) jelölte, amelynek nagysága eléri az egy métert, szárnyainak fesztávolsága pedig akár a 2,4 méter is lehet.

A téves fordítás révén azonban elveszik a kép valódi mélysége, hisz a Közel-Kelet embere számára ez a kép teljesen más jelentést hordozott. Sokkal erőteljesebben

¹² Párhuzamos ószövetségi kifejezések: יִשַׁע hif. „megment”; נָחַץ hif. „kijhoz, kihúz, megment”; חַיָּה pi. „életre kelt, élővé tesz”; vagy פָּדָה ige „kiváltani, kivásárolni, megszabadítani”. Ez áll legközelebb a vizsgált szavunkhoz.

¹³ Manfred Görg–Bernhard Lang: *Neues Bibellexikon*, Band I., Zürich 1991, 32., „sas” szócikk és 763. „keselyű” szócikk).

kifejezte az 'erő megújulását, az új életerőre kapást, a megfiatalodást' (Zsolt 103,5; Iz 40,31¹⁴), mint a sas kép. A keselyű ritkán jutva táplálékhoz magát zsákmányából oly degeszre tömi, hogy súlyos testét éppen csak vonszolni tudja a földön. Elestetnek, sebezhetőnek tűnik, de miután leveti magát egy szikla pereméről – a termodinamika törvényeinek köszönhetően – új erőre kap, csodálatos szárnyalásba kezd. Az addig elesett, groteszk madár széppé, nemessé válik, ahogy a levegőben könnyedén suhan.

A szabadon szárnyaló keselyűmadár hasonlatának mélyebb jelentését tárja fel, ha megvizsgáljuk a kép ellentétpárját. Ez pedig nem más, mint a madárfogás vagy a foglyul ejtett madár metaforája. Ez a kép a fenyegetettség és a halál kontextusában mind az ószövetségi mind pedig a mezopotámiai szövegekben arra szolgált, hogy szemléltesse az egyén veszélyeztetettségét, az élettér és életidő elvesztését. Valamint azt a rettegett szociális izolációt, amikor az egyén elveszíti a közösségbe tartozás megtartó erejét, mind embertársai, mind pedig Istene vonatkozásában. A madár foglyul ejtésének, illetve szabadon engedésének képe jelölte a halál és az élet ellentétét, melyet Mezopotámiában a démonok és az istenek világa, az Ószövetségben pedig JHWH akarata uralt. A foglyul ejtett madár, amely gyenge, erőtlen, mozgásra, kapcsolatokra képtelen, kiszolgáltatott és másra rászoruló a halott ember szemléletes megjelenítésére szolgált. Ezzel szemben a szabad vagy megszabadított madár rendelkezett a vitalitással, a szabadsággal. Így fénnel és levegővel összekapcsolt teremtménynek számított, ami által az élő ember metaforájává vált.¹⁵

Összefoglalás

A költő saját hitében és istenképében találja meg a feloldást, mikor megrajzolja JHWH-nak, a világ mindenséget uraló király-Istennek a képét, akinek birodalmát egyszersmind jellemzi az ítélő-igazságosság és a megmentő-irgalom. Sőt ez a JHWH-királyság-himnusz túllép az igazságosság és irgalom ambivalenciáján, és a hangsúlyt az isteni irgalom irányába tolja el. Éppen ez a hangsúlyeltolódás oldja fel a zsoltár antropológiájának keserű mélabúját. A zsoltáros és mai kor olvasói számára – saját tünékeny létük tudatában – az az egyedüli vigasztalás, hogy a Teremtő Isten tud az emberről, ismeri és szereti őt, olyannak, amilyen ő valójában. Az emberhez irgalmas atyaként odaforduló Isten (13.v.) nem csupán érzelmi gyengédséget mutat teremtménye felé, mert a ירחם 'irgalmazni' héber szóban sokkal inkább egy akarati döntés, egy elfogadó igenlés rejlik. Isten kimondott igenje az emberre,

¹⁴ Iz 40,31: „De akik az Úrban bíznak, új erőre kapnak, szárnyra kelnek, mint a sasok. Futnak, de nem fáradnak ki, járnak-kelnek, de nem lankadnak el.”

¹⁵ Angelika Berlejung: „Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten” In: Bernd Janowski und Beato Ego: *Das bildliche Weltbild uns seine altorientalischen Kontexte*, Tübingen 2001, 467–502.

minden esendőségével, törekénységével és mulandóságával együtt. A 103. zsoltár egyik különlegessége éppen ebben az üzenetben áll, hiszen nincsen az Ósz-ben egyetlen hozzá hasonló szöveghely sem, mely egy ilyen éles kontrasztot adó dip-tichont rajzol Istenről és emberről, és ráadásul nem azzal a céllal, hogy az embert elrettentse saját magától, hanem éppen azért, hogy felemelje őt.

Irodalom

- Barth, Christoph / Janowski, Bernd (Hg.): *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- u. Dankliedern des Alten Testaments*. Zürich 1987.
- Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hg.): „Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod.” In: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Tübingen 2001, 465–502.
- Dion P. E.: „A Meditation on the ‘ways’ of the Lord.” In: *Eglise et Théologie* 21. 1990, 13–31.
- Dohmen, Christoph: *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2–3*. Stuttgart 1996.
- Fischer, Alexander Achilles: *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn 2005.
- Forster, Christine: *Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*. Zürich 2000.
- Grimm, Markus: „Dies Leben ist der Tod”. *Vergänglichkeit in den Reden Ijobs - Entwurf einer Textsemantik*. St. Ottilien 1998.
- Gulde, Stefanie Ulrike: *Der Tod als Herrscher in Israel und Ugarit*. Tübingen 2007.
- Henry, Marie Louise / Janowski, Bernd (Hg.): „‘Tod’ und ‘Leben’, Unheil und Heil als Funktionen des rettenden und rettenden Gottes im Alten Testament.” In: Henry, Marie Louise: *Hüte dein Denken und Wollen*. Neukirchen-Vluyn 1992, 57–86.
- Hieke, Thomas: „‘Schon zähle ich zu denen, die in die Grube fahren ...’ (Ps 88,5). Einige Sichtweisen des Todes im Alten Testament.” In: *LebZeug* 57 (2002) 164–177.
- Janowski, Bernd: „Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Zu J. Assmann, Tod und Jenseits im alten Ägypten.” In: *JBTh* 19 (2004) 431–445.
- Janowski, Bernd / Avemarie, Friedrich (Hg.): „Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis.” In: *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity*. Tübingen 2001, 3–45.
- Bernd Janowski: „De profundis. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen.” In: Ulrike Mittmann-Richert – Friedrich Avemarie – Gerbern S. Oegema (Hrsg.): *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*. Neukirchen-Vluyn 2003, 41–65.
- Kremer, Jacob / (FS) Pokorný, Petr: „Tod und Errettung aus dem Tod. Überlegungen zur bildhaften Sprache der Bibel.” In: *EPITOAUTO. Studies in honour of Petr Pokorný on his sixty-fifth birthday*. Praha 1998, 234–245.
- Kittel, Gisela: *Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament*. Göttingen 1999.

- Krieg, Matthias: *Todesbilder im Alten Testament oder: „Wie die Alten den Tod gebildet“*. Zürich 1988.
- Leuenberger, Martin: „'Deine Gnade ist besser als Leben' (Ps 63,4). Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel." In: *Bib.* 86 (2005) 343–368.
- Liess, Kathrin: *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*. Tübingen 2004.
- Meinhold, Arndt Handbib: „Zur Anwendung der Metaphorik Töpfer und Ton auf das Kyros-Geschehen in Jes 41,25." In: *Reformation und Neuzeit* (1994) 5–15.
- Mitchell, David C.: „'God will redeem my soul from Sheol': The Psalms of the Sons of Korah." In: *Journal for the study of the Old Testament* 30,3 (2006) 365–384.
- Müller, Walter W. / (FS) Kaiser, Otto: „Adler und Geier als altarabische Gottheiten." In: *„Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“* Göttingen 1994, 91–107.
- Reventlow, Henning von / Mommer, Peter (Hg.): „Tod und Leben im Alten Testament." In: *Die Eigenart des Jahweglaubens. Beiträge zur Theologie und Religionsgeschichte des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn 2004, 135–148.
- Schmidt, Werner H. / (FS) Wolff, Hans Walter: „'Der Du die Menschen lässt sterben.' Exegetische Anmerkungen zu Ps 90." In: *Was ist der Mensch...?* (1992) 115–130.
- Schmidt, Werner H. / (FS) Schunck, Klaus-Dietrich: „'Kann ich nicht mit euch verfahren wie dieser Töpfer?'. Disputationsworte im Jeremiabuch." In: *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. Festschrift für Klaus-Dietrich Schunck zu seinem 65. Geburtstag*. Frankfurt am Main–Wien 1994.
- Uchelen, Nico A. van / Bremer, J.M. (Hg.): „Death and the After-life in the Hebrew Bible of Ancient Israel." In: *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*. Amsterdam 1994, 77–90.
- Zenger, Erich: „Mit Gott ums Leben kämpfen. Zur Funktion der Todesbilder in den Psalmen." In: *JBTh* 19 (2004) 63–78.
- Wanke, Gunther / (FS) Fohrer, Georg: „Jeremias Besuch beim Töpfer. Eine motivkritische Untersuchung zu Jer 18." In: *Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980*. Berlin 1980, 151–162.
- Witte, Markus: „'Aber Gott wird meine Seele erlösen' – Tod und Leben nach Psalm XLIX." In: *VT* 50,4 (2000) 540–560.

Schematovich János

Sport a Bibliában

Játékgyakorlatok és sportf hasonlatok

Bevezetés: A sport és játék meghatározása

A *sport* szó eredete latin: a *disportare* (*desportatio*) igéből, a „szórakozni”, „szétszóródni” alapjelentéssel. Ez került át a francia nyelvbe *desport* kifejezésként, szórakozni értelemben, melyből a világszerte elterjedt angol *sport* szó származik. A *sport* fogalma az évezredek folyamán alapvetően változott. Manapság megkülönböztetik a szabadidősportot, az iskolai testnevelési sportot és a versenysportot (élisportot).

A *játék* az individuális és szociokulturális élet mindennapos jelensége. Mégis a mai napig nincs általánosan érvényes meghatározása, amivel sikerült volna a köznap nyelvhasználatban bizonyos tudományos terminust alkotni. Immanuel Kant óta (1724–1804) a játék lényegi ismertetőjegyének számít a külső céloktól mentes szabadidőtöltés.

A sport történetét egyes kutatók mint az emberiség történetét értékelik. Csak a *homo sapiens* képes arra, hogy többé-kevésbé kifejezett cél nélkül, szórakozásként fizikai tevékenységet végezzen. Ez azonban csak részben felel meg a valóságnak, hisz attól is függ, mit értünk *sport* alatt. Tény azonban, hogy a testtel való tudatos (és nem ösztönös) foglalkozás, állapotának tervezett előmozdítása és a nem kifejezett értéket előállító tevékenység az ember jellemzője.

1. Sport az antik korban

Első megközelítésben az előzményeket az ókorban kell keresnünk. A sport mint testgyakorlat, verseny és játék ismerős a kultúrtörténetből (többek között úszás, kardvívás, ökölvívás, íjászat, labdajátékok). Gyakran az istenek tiszteletével és rítussal állnak kapcsolatban. A játék vallástörténetileg a kultusz egyik módja. A kultikus ünneplés során különböző játékformák jelentkeznek. Így például a keleti vallásokban az istenekről szóló elbeszéléseket (a mítoszt) az istentiszteleti tánc jeleníti meg; a zene és a kimondott szó (történet) is hozzátartozik a kultikus játékhoz. Ennek az volt a célja, hogy megőrizze az élet körforgását, biztosítsa a világmindenség fennmaradását, befolyásolja az isteneket és elősegítse a jó győzelmét a káosz-hatalmak felett.

Az ókori Hellaszban a sporteseményeknek vallási – társadalmi jelentőségük volt. Egy-egy istenség tiszteletére rendezték őket. A pánhellenista versenyek az istentisztelet részét alkották. Ez nemcsak a mindenki által ismert olimpiai játékokra vonatkozik Kr. e. 776-tól, hanem a ma kevésbé ismert Delphi-ben, Nemeában és Korinthusban megrendezett játékokra is. Az erő és bátorság teljesítményei ebben a világban elválaszthatatlanok voltak a versengés vágyától. Ahogy Homérosz századokra szóló érvénnyel megfogalmazta: „hogyan legyek első mindig, a többi fölém kimagasló” (*Ilias* 6. 208). Már ebben a korban megjelenik a mai, profi sport két jellemzője: egyrészt a verseny, mely látványosságul szolgált, másrészt pedig a győztes jelképes olimpiai kitüntetése – olajágkoszorú –, akit megkülönböztetett tisztetség és jutalom övezett poliszában, tekintve, hogy a győzelem a városállam eredménye is volt.

A római vallásosságban a tánc az istenek kultuszához tartozott. A sportként megrendezett versenyek az antik Rómában részben a szórakoztatást (pl. fogathajtás, gladiátori küzdelmek), részben a polgárok és katonák nevelését szolgálták.

2. Játékgyakorlatok a Bibliában és környezetében

A bibliai szövegek sporthoz hasonlítható testi tevékenységet csak ritkán említnek. Az ószövetségi kultikus leírásokban is ismertek a táncok (2Sám 6,15; Kiv 15,20; Jer 31,13; Zsolt 30,12). A mozgás, mint kommunikációs forma kezdetől kíséri az ember jelenlétét: legősibb formája a tánc lehetett, mely kultikus jelentőséggel bírt és egy későbbi fázisban alakult át viselkedési mintává és szórakoztatási formává.

A bibliai bölcsességirodalomban Isten Bölcsessége megszemélyesített formájában mint a Bölcsesség Úrnője (héb. *Hokhma*, gör. *Szophia*) jelen van teremtett világban. Ez a Bölcsesség alkotta meg világot és a világ rendjét. A világ azáltal áll fenn, hogy az isteni Bölcsesség játszik benne. A Péld 8,21–31-ben a szerző ezt a Bölcsességet személyként mutatja be, mint Isten legelső teremtményét: „Az Úr útjának kezdetén alkotott engem... Én már mellette voltam, mint *kedvence*. És gyönyörűsége voltam minden nap, színe előtt játszadoztam mindenkor. Játszadoztam földje kerekiségén, és gyönyörködtem az emberekben.” A Bölcsesség mint az Atya „kedvenc gyermeke” (héb. *'amun'*, eredeti *'amon* hangalakváltozása) és mint az Úr hangja a teremtésben és a teremtesen keresztül megszólítja az embereket, hogy éljenek összhangban Isten békés világrendjével. Így a „játszadozó Bölcsesség” felhívja figyelmünket arra is, hogy a játékhoz hozzátartozik a rend szeretete. Az élet játék, megvan benne a játék tetszés-szerintisége és könnyedsége.

A Biblia a „játék” címszó alatt megemlíti gyermekjátékokat, kocka- és táblajátékokat, valamint sportjátékokat és versenyeket.

a. Gyermekjátékok

Ószövetség: Az Iz 11,8 megjövendöli a messiási korszak ígérését, amit a játszadozó gyermekek gondtalan és veszélytől mentes játékával szemléltet: „A csecsemő nyugodtan játszadozhat a viperafészeknél...”. Hasonlóképpen a Zak 8,5 is erről beszél: „Tele lesznek a város (Jeruzsálem) terei kisfiúkkal és kislányokkal; játszadozni fognak a tereken.”

Jób 40,29-ben az élő állatokra mint játékszerekre vonatkozik a kérdés: Játszadozhatsz-e a Leviátánnal (a káosz sárkányával) úgy mint egy madárral vagy megkötheted-e leánykaid kedvéért?

A felnőttek labdajátékára utal talán Iz 22,18 verse. Hiszkija király udvarnagyaival, Sebnával kapcsolatban Isten nevében Izajás próféta megjövendöli: „mint egy a labdát (Luther: mint golyót) erős hajítással messzire elhajít.” Sebna intéző bűne a nagyizolás és az Egyiptom kegyét kereső politikai felfogás.

Jézus: Az Úr Jézus is használja igehirdetésében a játék képét, beszél a játszadozó gyerekekről. A kép már az Ószövetség bölcsességirodalmában megtalálható (pl. Péld 8,31k: megszemélyesítésként „Isten kedvenc gyermeke”), kifejezi Istennek az emberektől igenelt/elfogadott békés rendjét. Isten „játékos Bölcsessége” arra tanítja az embert, hogy magától értetődő módon tegye azt, ami helyes. Az Úr Jézus hasonlata úgy ábrázolja a gyerekeket, mint akik a játszótéren eljátsszák a „menyegzőt” és a „temetést” (Mt 11,16–17). A játszadozók a tereken tanyázó gyerekekhez odaikiáltják: „Furulyáztunk nektek (Jézus könnyű igája), de nem táncoltatok, siratót énekeltünk (Keresztelő János kemény útja), de nem jajgattatok.” (Vö. Lk 7,31–35). A játszadozó gyerekek meghívják a hallgatókat, hogy velük együtt játsszanak. A játszadozó gyerekek egyenetlensége utal az emberek magatartására, akiket nem az Isten bölcsessége vezérel (Mt 11,19), hanem engedik, hogy az önzőségük, hatalomvágyuk és evilági beállítottságuk irányítsa őket. A hitetlen kortások elzárkóztak Keresztelő János és Jézus tanítása elől és ellenségeskedésükben vakok maradtak az igazság iránt. – Manapság bennünket ez a kép arra szólít fel, hogy valódi testvéri közösségben törekedjünk a magától értetődő bölcsességre, amely az igazságossághoz vezet.

Régészeti ásatások: A gyermekjátékokra és játékszerekre vonatkozóan gazdagabb ismeretre lelhetünk a régi kiábrázolásokban és az ásatások leleteiben. Az Ókori Keleten a legkülönfélébb játékbabákat találtak, primitív figuráktól kezdve egészen a mozgatható tagú és természetes hajú babákig. Találtak állatfigurákat, melyek agyagból, fából, kőből készültek, olykor még kerekkel is, a vontatáshoz.

Egyiptomból ered a fából készült krokodil a mozgatható alsó állkapoccsal.

A Tell Beit Mirsim-ben (Debir-ben, Dél-Palesztinában) találtak gyermeksípokat, babákat, kis kövecskékkel megtöltött agyagcsörgőket. Ilyen csörgőket babaformában is készítettek.

b. Kockajátékok és táblán játszott játékok

Kizárólag Biblián-kívüli forrásokból ismerteseink számunkra a kockajátékok és a táblán játszott játékok. A régi ábrázolások és régészeti leletek mellett a hellénisztikus és római korból számos irodalmi célzás és említés is birtokunkban van, de számunkra a legtöbb játék alapszabálya mégis ismeretlen marad. Nagyon gyakran a kockavetés a táblán játszott játékkal volt összekötve, köveket tehát a táblán a dobás eredménye alapján mozgatták.

Ebben a formában a játék nyilvánvalóan az egyiptomi befolyás hatására Palesztinában is felbukkant. A játék-táblák mészkőből készültek és négyzetes rajzokkal látták el őket. Ilyen játéktáblák palesztin földön már a kései bronzkorból fellelhetők.

A kockák és játékkövek legrégebb példája Tell Beit Mirsim-ből származik (közép-bronzkorszak). A kocka 1–4 szemet számlált és egy botocska segítségével mint egy pörgettyűt forgásba hozták. Két sorozat tartozott hozzá, mindegyik öt kövel. A játéktábla nem maradt fenn.

Megiddóból származik egy gazdagon díszített lap, amely hasonlóképpen játékasztalként szolgálhatott.

Az Újszövetség tudósít kövezett udvarról a jeruzsálemi Antónia-várban, ahol régészek megtalálták azokat a vonalakat és figurákat, amelyeket a római légionárusok játékaik számára metszettek (vö. Jn 19,13).

c. Sportként végzett játékok és versenyek

1. Az Ószövetség megemlíti a gyakorlatot a céllövészetben. 1Sám 20,20kk.: Jonatán a nyílak kilövésével ad jelet a Saul elől menekülő Dávidnak a pillanatnyi szituációról.

Az Ószövetség tud a vérre menő bajvívásról. 2Sám 2,14 kk.: Isbaal szolgálja Abnér vezetésével megvívni Dávid szolgáljaival, akiket Joáb vezet.

Elképzeltető, hogy a Zakariás könyvében meghirdetett ítélet is valamiféle versenyre asszociál: erőpróbára súlykövekkel (Zak 12,3: „Azon a napon majd súlyos kővé teszem Jeruzsálemet..., aki föl akarja emelni, mind megszakad bele...”).

Feltehetően a 2Sám 2,18kk (Joáb testvére, „Aszaél, gyors lábú volt, mint a gazella a mezőn”) és Préd 9,11 („nem a gyorsak győznek a futásban”) szintén utalhat békés futó-versenyek megrendezésére.

Iz 22,17k szól Sebna udvarnagyról mintegy labda módjára történt elvetéséről; az említett labdajátéknál gondolhatunk esetleg a királyi udvarban történő szórakozásra.

Noha az Ószövetség ismeri a fizikailag egészséges, erős ember képét (Zsolt 147,10), szellemtörténetileg az ember és a test megdicsőítése távol állt attól a szemlélettől, amelyben az ember életének célja Isten megdicsőítése (vö. 1 Kor 6,20) és a benne való elmélyülés volt.

2. A görög kultúra ismertetőjegye volt a sport és a versenyek

A rendszeresen visszatérő legfontosabb játékok Görögországban a következők voltak: a püthiai játékok Delphiben, továbbá Peloponnészoszban az olimpiai játékok Olümpiában (Kr. e. 776-tól) és nemeai játékok Argoszban, valamint az iszthmoszi játékok a korinthuszi földszorosnál.

Az Újszövetség ismeri a sportjátékok erkölcsi értékét és képszerűen beszél a versenynek a keresztények lelki életében betöltött szerepéről. Szent Pál gyakran hivatkozik ezekre az általánosan ismert küzdelmekre, szabályokra és a versenyzők erőteljes bevetésére a győzelem érdekében. Az ifjú Saul-Pál már szülővárosban, a kisázsiai Tarzuszban megismerkedhetett görög sportkultúrával. Milyen versenyekről számol be Szent Pál, illetve a páli „iskola”?

A versenyek szigorú szabályok keretében zajlottak (vö. 2Tim 2,5: „Ha versenyez is valaki, nem nyer koszorút, ha nem szabályszerűen versenyez”).

A versenyek magukba foglalták a rövid-, közép- és hosszútávú futásokat (1 Kor 9,26a: „Én – Pál – úgy futok, mint aki előtt nem bizonytalan a cél”; Gal 2,2: „szeretnék biztos lenni, hogy ne hiába fussak – *trechó*, fáradjak – és hogy az eddigi futásom se legyen hiábavaló”); 5,7: Pál a galatákról megállapítja: „Eddig jól futottatok” – *etrechete kalós*). Pál által szívesen alkalmazott összehasonlítás.

A versenyek körébe tartozott az öklövívás (1 Kor 9,25b: „úgy öklözök, mint aki nem a levegőbe vág”), a kocsiverseny és az öttusa: ugrás, futás, diszkoszvetés, gerelyvetés és a birkózás. Kutatók véleménye szerint e szakasz hátterét az iszthmoszi játékok képezték, melyek közül az Apostol az öklövívást és a futást említi. Mindazonáltal e hely nem a sport és a testkultúra felmagasztalására szolgál, hanem a keresztény lelki tusáját hasonlítja a sportverseny küzdelméhez, amely jól ismert volt a címzettek számára.

Előírás volt az alapos edzés, az olimpiára legalább 10 hónapon át készültek a résztvevők. (1Kor 9,25.27: „Aki versenyben részt vesz, mindenben önmegtartóztató...megsanyargatom és szolgává teszem testemet, hogy amíg másoknak prédikálók, magam ne legyek alkalmatlan a küzdelemre/elvetésre méltó.”)

Szent Pál ismeri a versenyek körülményeit is. A versenyeket nagy számú nézősereg előtt bonyolította. Zsid 12,1–2: „minket a tanúságtevők nagy fellege vesz körül... állhatatossággal fussuk meg az előttünk lévő pályát. Nézzünk fel Jézusra, aki a hit szerzője...”, mert elől jár a hit útján; ő az *archégosz*, aki elől fut vagy jár, aki megkezdte a futást. A Fil 2,16 – a versenyfutás képét hozza: „Ezzel dicsekszem majd a Krisztus napján, hogy nem futottam hiába, nem fáradtam hiába.”

A versenyfutásnál mindenkor négy futó állt fel, azután a mindenkori első további kiesési küzdelmek során megtalálták a végső győztest (1Kor 9,24: „...a versenypályán mindnyájan futnak ugyan, de csak egy nyeri el a versenydíjat”; 2Tim 4,7k: „A jó harcot megharcoltam, a pályát végigfutottam...készen vár az igazság győzelmi koszorúja...”). A győzelmi díj (Fil 3,14) ugyan mindig csak egy koszorúból

állott – Olümpiában olajágakból, Korinthoszban fügeágakból és Delphiben babérlevelekből fonták –, de a saját városállamában a győztes széleskörű ünnepeltetésben részesült, itt a győztes általános tiszteletnek örvendhetett.

Szent Pálnál felfigyelhetünk továbbá a nézőtér kékére is. Az 1 Kor 4,9 szerint az Apostol élete és feladata olyan, akárcsak a halálra szánt gladiátoroké az arénában: a keresztények üldözésekor a gladiátorok helyett elítélt keresztényeket küldték az arénába (talán már a Zsid 10,33-ban; vö. 1 Kor 15,22).

Rá kell mutatni arra, hogy ezek csupán illusztrációként szolgálnak: az Újszövetség nem nyújt semmiféle sportetikát. Az Apostol e képek segítségével hívja fel a keresztények figyelmét az aszkézisre és az önfegyelemre, melyek a sportolót is jellemezhetik. Alapvető különbség azonban a cél meghatározásában van: míg egyik-nél ez a földi dicsőség, a másik számára a mennyei.

3. A görög–hellenisztikus kultúra elterjedésével párhuzamosan Szíriában és Izraelben is megjelenik a testkultúra (görög szellemű) ideológiája, amelyet a komolyan hívő zsidóság vallási–kulturális okokból határozottan elutasított. Antiokhosz Epifanész szeleukida uralkodó alatt Józsu főpap, aki nevét Jázonra változtatta, bevezette a görög játékokat Jeruzsálemben is (Kr. 175 és 171 között) és testgyakorló *gymnazeiont* építtetett a vár alatt (1Mak 1,14k; 2Mak 4,7–16). Az edzéseket és a versenyeket a Templom-tér közelében szokás szerint ruhátlanul űzték (vö: Zsid 12,1: „tegyünk le minden ránk nehező terhet...” Az atléták, mielőtt megkezdenék futásukat az arénában, *letesznek* mindent, ami akadályozhatja őket). Ez az eljárás mód a szigorúan vallásos zsidókat különösen is megbotránkoztatta (vö. Kiv 20,26; 28,42k: Áron és fiainak gyolcsruhában kell az oltárhoz közelíteniük).

Később Nagy Heródes római mintára versenypályákat (circus) és színházakat létesített Szamária és Cezárea hellenista városokban és Jeruzsálem északi elővárosában.

3. A sportjáték teológiai üzenete: az istendicsőítés alkalma (két szentpáli tanítás a sport teológiájáról)

Szent Pál leveleiben lelkeségi tanítást is hallunk a sportélet kapcsán. A görögországi Korinthosz kikötőváros híveit arra szólítja fel: „Dicsőítétek meg Istent testetekben!” (1Kor 6,20). Ebben a délgörög városban rendszeresen sor került az ún. iszthmoszi játékok megrendezésére (a korinthoszi földszoros neve: Iszthmosz). Az egyik Pál-tanítvány pedig felszólít: „Ujjongjatok és játsszatok szívetekben az Úr előtt...!” A páli iskolának tehát két fontos mondanivalója van témánk vonatkozásában, amit a játszani és a test szavak fejeznek ki.

a. 1Kor 6,20: „Dicsőítsétek meg Istent testekben!”

„Megdicsőíteni” – mit is akar ez jelezni? Az ige rokon a magasztalni igével, ez pedig magasztos, felmagasztosult melléknévhez kapcsolódik. És ami felemelően szép, nagyszerű, azt fenségesnek mondjuk. „Megdicsőíteni az Urat” azt jelenti tehát, hogy tegyétek fenségessé az Ő nevét, az ő valóságát” – és pedig testünkben, vagyis legyen áttetsző Isten a mi testünkben, tükröződjön a külső-testi magatartásunkon, milyen is a mi Istenünk.

Amikor Pál a „testet” (gör.: *szóma*) emlegeti, nem a lélektől (*pszükhé*) elválasztott testre gondol, hanem érti alatta mind az élő földi testet, mind az egész embert; jelentése egyenértékű a teljes személyiséggel.

„A testben való megdicsőítés” elsődlegesen az emberi aszkézisre utal (az *aszkeó* ige jelentése: „gyakorol, tevékenységet űz”; az Újszövetségben: „igyekszik, törekszik, fáradozik”). A szövegösszefüggés az 1Kor-levélben az önfegyelmező életre utal (óvás a paráznaságtól, manapság hozzávehető – az iszákosságtól is!). Mert a test a Szentlélek Isten temploma (1 Kor 3,16; Jn 2,21; Jel 21,22).

A sportoló teste, vagyis a testében megélt személyisége mögött is a Teremtő és Szabadító Isten áll. A testét fegyelmező sportoló így valamiképp Isten „kézírásává” lesz. Természetesen örülünk mindnyájan, amikor a sportolóinkat megcsodálhatjuk: „Csodálatos – mi mindenre képesek!” – tör ki belőlünk a dicséret. De ez csak fél-öröm lenne. Ha valaki egy ilyen ujjongást kiváltó dicshimnuszra érdemes, akkor éppen az, Aki minden ajándékok Adományozója (*Soli Deo Gloria!*). A sportolóknak testükben, és testük által, vagyis testi mivoltukban kell világossá tenniük, hogy az ember „Isten művészi teremtésében a csúcsteljesítmény”, a teremtés koronája (vö. Ter 1,26!).

Az Egyház tanítása szerint mi nem pusztán a Természet, pontosabban az Evolúció képződményei vagyunk, hanem egyenesen teremtmények, alkotások vagyunk. Ez azt jelenti egy Alkotó, Teremtő Valóság áll mögöttünk. De a minket életbe hívó és létben megőrző Isten egyúttal testi-lelki programmal dolgozó értelmes Irányító is. És a sport területén is alkalom kínálkozik, hogy az edzett test és ügyes mozgása révén is mutassuk meg a teremtés gazdagságát. Micsoda rejtett energiák bújnak meg a lélek két képességét, az értelmet és szabad akaratot, hordozó emberi testben! A teremtetett voltunknak köszönhetően tudjuk, hogy nemcsak a (természetfeletti) Világ-Rendező irányítása alatt, hanem az élethez oly szükséges természetfeletti (kegyelmi) Erőforrásból is élünk! Sportnyelven szólva: Isten-Edzőnk nem csak irányít, hanem segítő kegyelmével erősít is a Cél felé.

**b. A kisázsiai Efezus város egyházközségének írja a szerző:
„Játsszatok az Úr előtt ...!” (Ef 5,19).**

Játsszatok (*pszallontes*) a görög eredetiben húros hangszeren való játszást jelent (*pszalló*). Az Újszövetségben az ige jelentése: „dicséretet zeng, énekszóval dicsőít, zengedez”.

Játszani több, mint nyerni-akarni: ezzel mind a két kíváncsiságot nevének neveztük.

a) Minden sportpálya egyúttal „játszó-tér”, és annak is kell lennie. Ez olyan magától értődően hangzik. De a magától értődöttség nem mindig „magától értődő”. Tudunk mi még játszani? Van még időnk erre? Ha már mi egyszer nem tudunk játszani vagy nem akarunk játszani/játszadózni, akkor valami nincs rendjén nálunk vagy környezetünkben. Akkor az a veszély fenyeget, hogy életünk és lényünk elhibázott lesz.

Egy mélyen gondolkodó hittudós mondta egyszer a teremtéstörténet kapcsán, hogy Isten „játékos-kedvű Isten” (Hugo Rahner). A megszemélyesített teremtő Bölcsesség így vall önmagáról – a bibliai Példabeszédek könyvében: „Ott játszottam az egész földkerekségen, s örömmel voltam az emberek fiai között” (Péld 8,31). Ennélfogva az ember – mint ennek az Istennek a képmása – „játékkedvelő lény” – *homo ludens*. Az élettől ellesett igazság: „Aki nem tud többé játszani, máris veszített.” Vagy más megfogalmazásban: „Aki mer, az nyer!”

A játék, ahogy a Biblia érti, csak ott lehetséges, ahol megpróbáljuk komolyan venni, hogy a játékkal nem csupán kitűzött célokat vagy érdekeket követünk. Ezeknek a célkitűzéseknek sok neve van. Azonban minden játék, mely ezt a nevet kiérdemli, alapján véve érdek-nélküli időtöltés.

b) Biztos, hogy mindenki, aki pályára lép, nyerni is szeretne. De ha mindenki, aki sport-játékot vállal, csak nyerni akar, akkor a sportpályából a győztesek „nyerő-pályája” lesz, és idővel az „elsőbbségért versengők pályájából” csatatér. A harci tereken pedig nincs sem öröm, sem humor, de van erőszakoskodás, vérontás, küzdelem, könnyhullatás. A közhangulat ilyenkor nem derűs, hanem durva. Ezért tol-mácsolom a szentíró kérését a sportolók és vezetőik felé: „ujjongjatok és játsszatok az Úr előtt”. Ez majd szabaddá tesz az örömről.

„Az öröm a játék célja. Ha a játék eléri a boldogságot nyújtó örömet, akkor a játékvilág időbeli struktúrája az örökkévalóságot ölti magára. »A fájdalom az elmúlást, az öröm az örökkévalóságot akarja« – mondja Nietzsche. A játékban különösen is érvényesül ez a az „állandósult örömről, békéről, szeretetről” való törekvés, főként azért, mert a játék ideje egészen más mint a komoly világé.”¹

¹ Nyíri Tamás: „Az ember transzcendenciája”, ld. http://www.szepe.hu/irodalom/kedvenc/kc_066.html, utolsó letöltés: 2011.03.27.

Végszó:

A játék egyfajta ide-oda mozgás, nem az egyes ember szubjektív magatartása; az egyén ebben a mozgásban felodódik. Így az emberi szó és beszélgetés (dialogus) kétségkívül a játék mozzatatát hordja magában: Megkockáztatunk egy szót és a másikon érzelmi–értelmi hatást vált ki, és ez rámutat az értés és a játék közös szerkezetére. A nyelv játékában végbemegy az emberek együvé válása. Összehangolódunk, míg nem elkezdődik az adás és vétel játéka, a tulajdonképpeni beszélgetés vagy a szeretet. A szeretetnek éppen úgy megvan a játékstrutúrája.

Az Úr Jézus is a játszadozó gyermekek képében szólít fel a benne való hitre. A hitet nem lehet halálos komolysággal hordozni; mivel az értésnek köszönhető, lényegileg sajátossága neki a játék momentuma. Krisztus az Újszövetség tanúsága szerint Isten bölcsessége, aki az emberek történelmében játszik: a keresztény mivolt azt jelenti, hogy hívőként és szerető szívvel együtt játszani Krisztussal.

Irodalom

- K-H. Bieritz: Art. *Spiel*. in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen 1996. 390f.
A. Grabner-Haider: Art. *Spiel*. in: *Praktisches Bibel-Lexikon* (Hg. von A. Grabner-Haider), Freiburg 1981. 1029f.
G. Hellberg: Art. *Sport und Kirche*. in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen 1996. 420f.
Uő: „Freiheit im Spiel”. Aspekte einer praktisch-theol. Spieltheorie, BThZ 10/1993, 164–174.
J. Huizinga: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbek 1938.
E. De Panfilis: *Tempo libero, turismo e sport*, Padova 1986, 189–190.
H. Rahner: *Der spielende Mensch*, Einsiedeln, ⁵1960.
F. Rienecker – G. Maier (Hg.): Art. *Spiel*. in: *Lexikon der Bibel*, Wuppertal 1994. 1508f.
H.-J. Roth: „Homo ludens”, EK 25/1992, 160–163.

Szenci József

Gilgul – a lélekvándorlás a zsidó gondolkodásban

1. A zsidóság a túlvilági életről

A zsidóság mindig is vallotta a túlvilági életben való hitet, de ennek a hitnek a kifejezési formái és módjai különböző korokban változtak és eltértek egymástól. A zsidóságban ma is egymás mellett léteznek az embernek a halál utáni sorsára, a lélek halhatatlanságára, a halottak feltámadására, és a messiási megváltás utáni világnak mibenlétére vonatkozó különböző elképzelések. Jóllehet ezek a koncepciók összefonódnak, mégsem létezik egy általánosan elfogadott vallásfilozófiai rendszer a kapcsolatukat illetően.

2. A Tánách a túlvilági életről

A Tánách nem egyértelmű, inkább homályos, amikor az embernek a halál utáni sorsáról vall. Úgy tűnik, hogy a halottak lemennek a *Seól*-ba, a *Hádész*-be, ahol légies, árnyékszerű formában élnek.¹ Ír a Biblia pl. Hénóchról, „Hénóch az Istennel járt, és egyszer csak eltűnt, mert magához vette őt Isten.” (Gen 5,24). Illés pedig elragadtatott a menny felé egy tűzszekéren (2Kir 2,11). Nem világítja meg jobban kérdéskörünket az a részlet sem, amelyben a halott Sámuel prófétának lelkét Én-Dór-ban egy boszorkány – Saul parancsára – feltámasztja halottaiból (1Sám 28,7–20). Egyértelmű azonban, hogy ilyen vagy olyan formában, de hittek a túlvilági életben. A Talmud tanítói szerint számos utalást találunk a Bibliában (Szánhedrin 90b–91a), de a halottak feltámadásáról egyértelműen csak a Dániel 12,2-ben találunk leírást: „Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd, némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra.”²

¹ Num 16,33; Zsolt 6,6; Iz 38,18.

² Id. még Iz 26,19 „Életre kelnek hallottaid, föltámadnak a holttestek! Ébredjetek, és ujjongjatok, kik a porban laktok! Mert harmatod a világosság harmata, és a föld visszaadja az árnyakat.”

Ez 37,1 „Az ÚR megragadott engem; elvitt engem az ÚR lélek által, és letett egy völgyben. Tele volt az csontokkal.”

3. Örök élet és feltámadás a Második Templom korának irodalmában

A Második Templom kora apokrif irodalmának eszkatológiája a mennyei halhatatlanság gondolatát – vagy csak Izrael egészének osztályrészeként, vagy mint pusztán az igazak számára megengedettet – a halottak feltámadásával kapcsolatban kiemelt kérdéskörként tárgyalja. Így, a 4Makkabeusok például, bár teológiájában egészében hajlik a farizeusi irány felé, Istennel eltöltendő örök életet ígér azoknak a zsidó mártíroknak, akik inkább a halált választották, minthogy Isten Tóráját megsértsek, de a feltámadást nem említi. A 2Makkabeusok viszont ezt az utóbbi témát kiemelten tárgyalja.³ Alexandriai Philón számára a feltámadásról való tanítás alárendelt volt a lélek halhatatlanságának felfogásához képest. Alexandriai Philón úgy tekintett a feltámadásra, hogy az tulajdonképpen a lélek halhatatlanságára való szimbolikus utalás. Az egyén lelke, mely itt a földön a test börtönébe van bezárva, akkor tér vissza Istennél lévő otthonába, ha igaz ember lelke volt. A gonoszra azonban örök halál vár. Az Újszövetségben egyértelmű kiemelést kap a feltámadás.

4. A Talmud és a Midrás az ember túlvilági életéről

A Talmud és a Midrás irodalmi hagyatékában számos elképzelést találunk a lélek halál utáni állapotáról, a messiási megváltásról, a halottak feltámadásáról, és az eljövendő világról. Ezen irodalom karakteréből következően e kérdések nincsenek tematikusan összerendezve és erre kísérlet sincs. Ennek ellenére megrajzolható a rabbinikus eszkatológiának egy bizonyos képe, mely – ha általános módon is – de magában foglalja az eltérő vélemények széles skáláját.

Ha egy ember meghal, lelke elhagyja a testét, de az első tizenkét hónapban fenn tart egy átmeneti kapcsolatot földi testével, ki- és bejárva abból, míg a test szét nem esik. Így lehetett Sámuel prófétát feltámasztani halottaiból az első tizenkét hónapban elhunytá után. Ezen év a purgatóriumi időszak a lélek számára, vagy egy másik nézet szerint, csak a gonosz lélek számára, mely után az igaz a paradicsomba, a *Gán Édenbe* (Édenkert) kerül, a gonosz pedig a pokolba, a *Gé-Hinnomba*⁴ (Sábbát 152b–153a; Tánchumá Vájikrá 8). A léleknek valóságos halál utáni állapota azonban nem világos. Némely leírás szerint a nyugalom állapotában vannak. Az igazak lelkei „a Dicsőség Trónja”⁵ mögé” vannak elrejtve (Sábbát 152b), míg mások teljes tudati állapotot látszanak kölcsönözni a halottaknak.⁶ A Midrás még azt is mondja, hogy: „Az

³ 2Makk 7,14.23; 4Makk 9,8; 17,5.18.

⁴ vagy *Gé-Hinnam*, görögül: *geenna*.

⁵ Dicsőség Trónja – *kisszé há-kávod*, az a trón, melyen Isten ül a mennyben.

⁶ Exodus Rabba 52:3; Tánchumá Ki Tiszá, 33; Ketubbót 77h, 104a; Beráchót 18b–19a.

egyetlen különbség az élő és a halott között a beszédnek a képessége.” (Peszikta Rabbathi 12:46). Vitáknak egész sora ismert arról is, hogy mennyit tudnak a halottak a maguk mögött hagyott világról (Beráchót 18b).

A messiási megváltás idején a halott lelke visszatér a porba, melyből teste újjá lesz alkotva, amikor majd az egyén feltámad. Nem egyértelmű az, hogy a feltámadás csak a megigazultak számára értendő, vagy a gonoszok is feltámadnak ideiglenesen, azért, hogy ítélet elé álljanak, megsemmisítsék őket, és lelkük hamvait az igazak lába alá szórják. Az örök kárhozát tanítását fenntartó nézet létezik, de megkérdőjelezi az a mondás, hogy „Nem lesz *Gé-Hinnom* az eljövendő időben.”⁷ A feltámadásról szóló tanítás a rabbinikus eszkatológiának sarkköve, mely elválasztotta a farizeusokat szadduceus ellenfeleiktől. A Talmud komoly erőfeszítéseket tesz arra, hogy megmutassa, hogyan van elrejtve a feltámadás a különböző bibliai szakaszokban, és kizárja mindazokat az eljövendő világban való részvételből, akik tagadják ezt a tanítást.⁸ A messiási uralomnak e felfogásban egy fizikai és politikai utópia rejlik, bár ezt a magyarázatot jelentős vita övezi.⁹ A végén megvalósul a jövendőbeli világ (*olám há-bá*), amikor a megigazult dicsőségben ülhet és élvezheti az isteni jelenlétet egy tisztán spirituális boldogság világában (Beráchót 17a). Erre az eszkatológikus csúcspontra vonatkozóan a Talmud bölcsei igen szűkszavúak, és megelégszenek ezzel a verssel: „Szem nem látta, Ó Isten, hogy lenne más isten Melletted!” (Iz 64,3; Beráchót 34b), ti. senki más, csak Isten tudhat erről. Az eljövendő világban az Isteni Jelenlét¹⁰ maga fogja megvilágítani a világot.

5. Feltámadás és halhatatlanság a középkori zsidó filozófiában

A középkori zsidó filozófusok számára az egyik legnagyobb probléma az volt, hogyan kapcsolják össze a halhatatlanság és feltámadás gondolatát. Talán Száádjá ben József gáóné (882/892–942) volt a legjobb megközelítés, aki a test és lélek feltámadás utáni újraegyesítését úgy tekintette, mint spirituális gyönyört.¹¹ A görög gondolkodásmód hatására más zsidó filozófusoknál – mind a platonista, mind az arisztotelaiánus gondolkodók esetében – a hangsúly a lélek halhatatlanságára esett, és a feltámadást csak tradicionális tanbéli szempontok miatt említették fel. Pl. Rabbi Mose ben Májmon (RaMBaM 1137/8–1204) számára a lélek halhatatlansága kimagasló jelentőségű volt (Rabbi Mose ben Májmon: *A tévelygők útmutatója* 2:27; 3:54), jöllehet Rabbi Mose ben Májmon a testtől megfosztott lélek halhatatlanságával szemben a feltámadásban vetett hitet tette meg a zsidó hit egyik alapelvevé, mégis tény-

⁷ 2Makk 7,14.23; 4Makk 9,8; 17,5.18.

⁸ Szánhedrin 10:1; Szánhedrin 90b–91a; Josephus Flavius: *Bellum Judaearum* 2:162.

⁹ Beráchót 34b; Sábbát 63a; Rási írásai.

¹⁰ Isteni jelenlét – *Sekhina*, az isteni jelenlét, Isten jelenvalósága.

¹¹ Száádjá ben József gáón: *Hittételek és vélemények könyve* 9:5.

legesen csak a lélek halhatatlanságának van értelmezhetősége filozófiai rendszerén belül. Valójában a feltámadás kérdése egyáltalán nem tűnik elő a Rabbi Móse ben Májmon: *A tévelygők útmutatója* c. művében.

Általánosságban a neoplatonisták¹² a lélek útját úgy látták, mint felemelkedést Isten felé, a lélek boldogságát pedig, mint tisztán spirituális gyönyört fogták fel, melynek része az Istenről és a spirituális lényekről való ismeret, és az azokkal való bizonyos egyesülés. A test felé tanúsított negatív hozzáállásuk a lélek javára nem hagyott teret semmiféle feltámadásteológiának. A zsidó arisztotelianusok (akik az elsajátított intellektusról, mint az ember halhatatlan részéről gondolkodtak), a halhatatlanságot az Istenre irányuló intellektuális szemlélődéshez hasonlónak tekintették. Néhány zsidó arisztotelianus úgy tartotta, hogy a halhatatlanság állapotában minden ember lelke egy lesz, míg mások fenntartották a halhatatlanság individuális voltára vonatkozó álláspontjukat. Az intellektuális képességek által megszerzett üdvözülés hangsúlyozása erős kritika tárgyát képezte. Chászdzáj Kreszkász (1340–1410/11) pl. azt állította, hogy inkább az Isten szeretete, és nem annyira a Róla való tudás az, ami elsődlegesen szótériológiai fontosságot hordoz (Chászdzáj Kreszkász: Ór Ádonáj 3:3).

6. A kabbalisztikus irodalom és a lélek megtisztulása

A kabbalisztikus eszkatológia, mely szisztematikusabb, mint rabbinisztikus elődei, mindenekelőtt struktúrájában komplexebb, és a különböző kabbalisztikus alrendszerek szerint változó. A kabbalisztikus felfogás szerint a lélek sok-sok különböző részre oszolva, az isteni emanációból ered, és itt a földön megtestesül egy meghatározott feladat beteljesítésére. Az a lélek, amely gonosz, vagyis amelyik nem teljesítette a rá szabott feladatot, büntetést kap, és megtisztul a pokolban vagy újból megtestesül (*gilgul*), hogy befejezze a félbehagyott munkát. Bizonyos esetekben a gonosz lélek még a poklot és a reinkarnációt sem kaphatja meg, és száműzötté válik a megnyugvás minden lehetősége nélkül. A kabbalisztikus irodalom nagy része a lélek és a lélek részei felszállásának és leereszkedésének különböző fázisaival foglalkozik.

¹² „A neoplatonizmus (kb. 250–550) a pogány ókor utolsó erőfeszítése arra, hogy egy olyan mindent magába foglaló filozófiai rendszert alkosson meg, amely kielégíti az ember minden szellemi igényét. Tanításuk célja bölcséleti és vallásos újjászületés egy időben, ami legtisztábban Plótinosz műveiben jelentkezett. Az ő tana föltétlen idealizmus, ami szerint csakis az ideális világnak van igazi létezése. Mindennek központja az istenség, először mint legfőbb jó, másodszor mint szellem, mely önnönmagát mint ideális világot gondolja, harmadszor mint lélek, mely az értelem ideái szerint alakít egyedi tárgyakat az anyagban. Minden, ami érzéki, a gonosztól ered, amitől nem ment meg más, mint az extázis, melyben a világtól elszakadt én az Istennel egynek tudja magát, és meglátja az Istent. Az istenség látása a legfőbb cél, melynek elérésére tiszta élet, folytonos öntökéletesítés, valamint az ős-jónak benső tisztelete képesítik az embert.” (ld. <http://hu.wikipedia.org/wiki/Újplatonizmus>. Utolsó letöltés ideje: 2011. 03. 16.)

6.1. A *gilgul*

A *gilgul* a lelkek vándorlása, reinkarnáció, metempsychosis, transzmigráció. Nincs kifejezett bizonyíték a *gilgul*ra vonatkozó tanítás létezéséről a Második Tempлом korának judaizmusában. A Talmudban sincs utalás, bár az allegorikus interpretáció eszközeivel későbbi szerzők találtak célzásokat és utalásokat a transzmigrációra vonatkozóan a talmudi korszak rabbijainak állításaiban. Néhány tudós Josephus Flaviusnak az *Antiquitas Judaeorum* 18:1.3-ban, és a *Bellum Judaeorum* 2:8.14-ben írott állításait a szent testekre vonatkozóan, melyeket az igazak érdekelnek ki a farizeusok hite szerint, úgy interpretálja, hogy azok a metempsychosis tanítására utalnak, és nem a halottak feltámadására, ahogy pedig azt a legtöbb kutató gondolja. A posztaltalmudi korszakban Ánán ben Dávid (715–795/811), a karaizmus (karaim) alapítója ezt a tant vallotta. A lélekvándorlás tana uralkodó nézet volt a II. századtól kezdve némely gnosztikus irányzatában, különösen a manicheusok¹³ között, és jelen volt az ókeresztény kor íróinak köreiben is, így Órigenész (185–254) is e nézetten lehetett. Nem lehetetlen, hogy ez a tanítás élt a zsidóság bizonyos köreiben is, akik a manicheizmuson keresztül platonikus, neoplatonikus, illetve orfikus¹⁴ tanításokból értesültek róla.

Ánán ben Dávid érvelését a *gilgul* mellett, melyet a karaiták nem fogadtak el, Jákob al-Kirkiszáni (X. sz.) cáfolta a Széfer há-Orot című könyvében. Egyik legfőbb

¹³ Manicheizmus: iráni, buddhista és keresztény elemekből vegyített, szinkretista vallás. Alapítója Mani. Az ősi iráni vallásból merítette a manicheizmust meghatározó dualizmust: az örök és abszolút jóval szemben áll az örök és abszolút rossz, ennek képe a világosság és a sötétség. A két elv harcban áll egymással. A sötétség a világosságból részecskéket ragad magához, ebből keletkezik a világ, mely sötétség és világosság keveréke. A világhoz tartozik az ember is, akinek lelke (világosság) a testhez (sötétség) van kötve. Vö. *Magyar Katolikus Lexikon*, Manicheizmus.

¹⁴ „Az orfikus hiedelmek megjelenése körülbelül az i. e. III. századra tehető. (...) Az orfikus teogóniának fontos eleme az újjáteremtésről szóló elv: Zeust Kronosz és Uranosz nemzették. Amikor azonban Kronosz után Zeusz kerül a trónra, jóslatot kap az Éjszakától, az orfikus teogónia ős-istennőjétől: ahhoz, hogy hatalma biztos legyen, Zeusznak újra kell teremtenie a világot, annak minden létezőjével együtt. Ehhez pedig Zeusznak le kell nyelnie azt, ami a születések forrása. A lenyelés következtében Zeusz magába fogadja az egész akkor létező világot. Ebben a pillanatban, Zeuszban egyesül az egész fizikai világ és az azt benépesítő istenekkel. Zeusz minden, ami van, és minden, ami van: Zeusz. Ezt követően, Zeusz újra megteremti a világot és az isteneket, azonban nem teljesen ugyanolyan állapotában, mint ahogy azt lenyelte, hanem mindig kieszeli valami újat. Az orfikus költeményben a fizikai világ megteremtése is része annak a műveteknek, amelynek révén az uralkodó főisten megszervezheti, biztos alapokra helyezheti királyi hatalmát. Az orfikus teogónia ezzel azt is hangsúlyozza, hogy ugyanaz az erő kormányozza az istenek és emberek közösségét, mint amelyik létrehozta, megszervezte a fizikai világot.” (ld. <http://hu.wikipedia.org/wiki/Orfikusok>, Utolsó letöltés ideje: 2011. 03. 16.)

érve az ártatlan gyermekek halála volt. Néhány zsidó, az iszlám mutazila¹⁵ irányzatot követve, azok filozófiai elveinek hatása alatt, elfogadta a lélekvándorlás gondolatát. A legnagyobb középkori zsidó filozófusok azonban elvetették ezt a tanítást.¹⁶ Ábrahám bár Chijjá háNászi neoplatonista forrásokból idézi az elméletet, de elveti azt.¹⁷ Judá Halévi (1075–1141) és Rabbi Mose ben Májmon nem említik a gillgult. Ábrahám ben Mose ben Májmon pedig, aki utal rá, teljes mértékben elveti azt.

6.2. A lélekvándorlás a korai Kabbalában

A zsidó filozófia nyilvánvaló oppozíciójával ellentétben a Kabbalában a metempsychosis magától értetődőként van jelen a Széfer háBáhirban történt első irodalmi kifejezésétől fogva (kiadták a XII. sz. végén). A Széfer háBáhir számos példabeszédben tárgyalja ezt a tanítást. A műben az idevonatkozó mindennemű apológia hiánya azonban azt bizonyítja, hogy az elképzelés a korai kabbalisták körében anélkül erősödött és fejlődött, hogy a lélekvándorlással kapcsolatos filozófiai viták iránt bármilyen affinitást mutatott volna. A bibliai verseket (pl. „Nemzedékek jönnek, nemzedékek mennek...” Préd 1,4), úgy értelmezték, hogy azt jelenti: az egyik generáció, amelyik meghal, az a generáció, ami jön. A talmudikus *ágádot*-ot, és példabeszédeket a lélekvándorlás fogalmaival magyaráztak. Nem világos, hogy volt-e valami kapcsolat a Dél-Franciaországban élő kabbalista körök metempsychosis elve, és a korabeli katar¹⁸ csoportok, az albigensek között, akik szintén ott éltek. Valójában a katarok, mint a legtöbb lélekvándorlásban hívő nép, azt tanították, hogy a lélek állati testekbe is átszáll, míg a Széfer háBáhir csak az emberi testtel kapcsolatban említi a lélekvándorlást.

¹⁵ Kalám és mutakallimún (iszlám filozófia): Nemcsak a vallási problémákkal foglalkoztak, hanem metafizikai kérdésekkel is, azokat az arab filozófiatörténet a *mutakallimūn*, azaz: „beszélők” szóval jelöli meg. A *mutakallimūn* a vallás által vitathatatlanak tartott kérdéseket vitatták meg. Tevékenységüket a *kalām* (beszéd) névvel jelölték meg. Az ortodox tanítókkal szemben ellenvetésekkel léptek fel, amikor a hitben olyan dolgokat találtak, amelyek az észnek nem feleltek meg. A *mutakallimūn* aszkéták voltak, *mutazila*, azaz (minden földitől) visszahúzódók, akik elutasították az ortodoxia képzeteit. A *mutazili* teológia a VIII. században Bászrából származik (Irak). (ld. http://hu.wikipedia.org/wiki/Arab_filozofia. Utolsó letöltés ideje: 2011. 03. 16.)

¹⁶ Száádjá ben József gáon: Hittételek és vélemények könyve 6.7; Abraham ibn Daud, *Emuná Rámá* 1.7; József Albo (1380–1444): *Ikkárim* 4.29.

¹⁷ Ábrahám bár Chijjá há-Nászi: *A szomorú lélek meditációja*, 46–47; Megillat haMegalle 50–51.

¹⁸ „Katharoknak (vagy kataroknak) nevezték a X. sz. közepén a dél-franciaországi Languedocban feltűnő, a gnoszticizmushoz hasonló, dualista alapállású eretnek vallási mozgalom tagjait. Nevüket maguk a görög „*katharos*” = tisztultak (tisztá, tökéletes jelentésben) szóból eredeztetik, míg ellenségeik, a római katolikusok, a latin „*cattus*” = „macska” szóból származtatják a mozgalomnak az eretnekséggel és boszorkánysággal való összekapcsolása érdekében. A név első írásos emléke a Kölnben 1181-ben Eckbert von Schönau által az eretnekségről írt „*Hos nostra germania catharos appellat*” című könyvében található. Egyik legkorábbi dél-franciaországi központjukról, Albíró albigenseknek is nevezték őket.” (ld. <http://hu.wikipedia.org/wiki/Katharok>. Utolsó letöltés ideje: 2011. 03. 16.)

A Széfer háBáhir megjelenése után a *gilgul* felfogása számos irányba fejlődött, és a Kabbala egyik legnagyobb tételévé vált, bár a kabbalisták a részleteket illetően nagyban különböztek egymástól. A XIII. században a lélekvándorlást ezoterikus tannak tekintették, és csak céloztak rá, de a XIV. században számos részletes írás jelent meg róla. A filozófiai irodalomban a *há-átáká* (átvitel, átköltözés) terminus technicust használták a *gilgul* megjelölésére. A kabbalista irodalomban a *gilgul* kifejezés csak a Széfer háTemuná megjelenése után szerepel. Mindkét kifejezés az arab *tánászukh* szó fordítása. A korai kabbalisták, mint Vak Izsák tanítványai, és Gerona¹⁹ kabbalistái az „*ibbur* (*impregnation*) titkáról” beszéltek. Csak a késő XIII. vagy a XIV. században kezdődött el a *gilgul* és az *ibbur* megkülönböztetése. A *hitchallefut* (kicsérlődés) és a „*din bené chálóf*” (a Péld 31,8-ból „a mulandó emberek ügyéért”) szintén előfordulnak. A Zohár időszakától kezdve a *gilgul* gyakorivá vált a héber irodalomban, és kezdett megjelenni filozófiai munkákban is. Bibliai verseket és parancsokat a *gilgul* kifejezéssel értelmeztek. A korai szekták, akiknek Ánán ben Dávid lekötelezettje volt, a rituális vágás (*sechitá*) törvényeit a transzmigráció bibliai bizonyítékának tekintették az állatok között lélekvándorlásba vetett hitüknek megfelelően. A kabbalisták számára a kiindulópont és a *gilgul* bizonyítéka a leviratus házasság, a *chálícá* volt. A elhunyt fivére helyettesíti a gyermektelen meghalt férjet, hogy az kiérdemelje a gyermekáldást a második *gilgul*-ban. Később más parancsok (*micvák*) is a transzmigráció alapján kerültek értelmezésre. A metempsychosisban való hit szintén racionális magyarázat volt a világban való igazság gyakori hiányára, valamint választ adott az igaz szenvedésére és a gonosz uralmára. Az igaz ember pl. már egy korábbi *gilgul*-ban elszenvettede bűneiért a büntetését. Jób egész könyve, Jób szenvedése misztériumának megoldása, különösen, ahogy Elihu szavaiban megfogalmazódik, a transzmigráció terminusaival került bemutatásra. Így pl. Náchmánides (1194–1270) Jób kommentárjaiban, és minden ezt követő kabbalista irodalomban. A korai kabbalisták többsége (egészen a Zohár szerzőjéig, őt is beleértve) nem tekintette a transzmigrációt minden teremtményt irányító általános érvényű törvénynek (ahogy az pl. az indiai hitvilágban szerepel). Még csak nem is vonatkoztatták minden emberi lényre egyaránt, inkább úgy tekintették, mint ami alapvetően a nemzést érintő vétkekhez, és szexuális áthágásokhoz kötődik. A transzmigrációt rendkívül kemény büntetésnek gondolták, melyen a léleknek át kell jutnia. Ugyanakkor van egy kifejezés a Teremtő kegyelmére vonatkozóan, „akitől senki nincs végleg elvetve”, még azok sem, akik a „lélek kioltásának” (keritut) büntetését érdemelnék ki, mivel a *gilgul* megteremti a helyreállítás lehetőségét. Míg néhányan erősebben hangsúlyozták az igazságosság aspektusát a transzmigrációban, mások a könyörületét, az egyedüli cél mindig a lélek purifikációja volt, és lehetőség arra, hogy egy új ítéletre kijavíthassa kötelességeinek teljesítését. A gyermekek halála az egyik módja annak, ahogyan az előzetes bűnök elnyerik büntetésüket.

¹⁹ Girona (katalán, spanyolul Gerona): város Katalóniában, Spanyolországban.

A Széfer háBáhir azt mondja, hogy a transzmigráció 1.000 generáción át folytatható, de a spanyol Kabbalában általánosan elterjedt vélemény szerint a vétkek megbánásáért a lélek háromszor vándorol azután, hogy eredeti testébe lépett. Jób 33,29 szerint: „Mindezt kétszer-háromszor is megteszi Isten az emberrel...” Az igaz azonban vég nélkül vándorol a világ javára, nem saját jólétéért. Mint a tanítás minden pontjára vonatkozóan, a kabbalista irodalomban általában is léteznek egymásnak ellentmondó nézetek. Az igaz háromszor, a gonosz ezerszer költözhet új testbe. A temetés előfeltétele a lélek új *gilguljának*, ez az oka a halál napján való temetésnek. Néha egy férfi lelke nőbe költözik, aminek sterilitás a következménye. A nők testébe és a nem zsidók testébe való vándorlást számos kabbalista lehetségesnek tartotta ellentétben Száfed kabbalistáinak többségével. A Széfer háPeliá a prozelitákat zsidó lelkeknek tekintette, akik nem zsidó testbe költöztek, és visszatértek eredeti állapotukhoz.

6.3. A *gilgul* és a büntetés

A lélekvándorlás és pokol közötti kapcsolat szintén vita tárgya. Rabbénu Báchjá ben Áser (XIII. sz.) úgy gondolta, hogy a transzmigráció csak az után következik be, miután a pokolbeli büntetést mintegy elfogadja a lélek. Az ellenkező nézet található azonban a Zohár Ráájá Mehémná c. művében („A hű pásztor”), és a legtöbb kabbalista is ezt vallotta, mivel a metempsychosis koncepciója és a pokolbeli bűnhődés egymást kölcsönösen kizáró fogalmak, és így nem lehet kompromisszum közöttük. A Perziából származó Jozsef Hámádán, aki Spanyolországban élt a XIV. században, úgy magyarázta a kérdéskört, hogy a pokol nem más, mint az állatok közötti transzmigráció. A lelkek átköltözése Ábel meggyilkolása után kezdődött el – vannak, akik úgy gondolják, hogy az özönvíz generációjában –, és csak a halottak feltámadásával ér majd véget. Akkor majd minden test, ami átment a transzmigráción, új életre lesz keltve, és az eredeti lélek szikrái, a *nicocot*²⁰ elterjednek bennük. A kérdésre azonban sok kabbalista más választ adott, különösen a XIII. században. A transzmigráció fogalmának mint bizonyos bűnökért járó büntetésnek általános elvvé való kiterjesztése hozzájárult annak a hiedelemnek a kialakulásához, hogy a transzmigráció állatokba, növényekbe, sőt szervetlen anyagba is végbemehet. Ez a vélemény azonban, melyet számos kabbalista ellenezett, nem vált általános felfogássá a XIV. század utánig. Állatok testébe történt transzmigráció először a Széfer háTemunában kerül említésre, ami valószínűleg egy Gerona kabbalistáihoz kötődő körrel áll összefüggésben. A Zohárban magában ez a gondolat nem szerepel, de a Tikkuné Zohár néhány mondata megpróbálja a koncepciót exegetikai módon magyarázni, ami azt bizonyítja, hogy e tanítás ismerős volt a szerző számára. A Táámé háMicvot (kb. 1290–1300), amely egy ismeretlen szerző műve, a törvények okairól szóló munkában számos részletet tartalmaz az emberi lelkeknek állatokba való költözéséről, melyeknek nagy része a Tóra által tiltott szexuális kapcsolatnak a büntetése volt.

²⁰ *nicocot*: az isteni léleknek az emberben van egy „szikrája”.

6.4. A *gilgul* a késői és a Száfed Kabbalában

A teljes koncepció általános kifejtése megtalálható Jozsef ben Sálom Askenázinak és kollégáinak a munkáiban (XIV. század eleje). Úgy tartják, hogy a transzmigráció minden létformában előfordul a szefiráktól²¹ (emanáció) és az angyaloktól a szervetlen anyagba való áramlásig. Ezt hívják „*din bené chálóf*” vagy „*szod há-selách*”-nak. Ezen elképzelés szerint a világban minden folyamatosan cseréli alakját, leszállva a legalacsonyabb formákba, majd visszatérve a legmagasabbakba. Ezzel a léleknek saját létezési formájából egy másik, tőle eltérő létezésbe való transzmigrációjának koncepciója homályos marad, és pusztán a formák cseréjének törvénye érvényesül.²² Néhol a *gilgul* tanításának ezen új változata került bevezetésre a tradicionális kabbalista tanítás helyett, ahogy az Dávid ben Ábrahám háLáván (kb. 1300) munkájában, a Maszoret háBeritben található. Száfed kabbalistái elfogadták a természet minden formájában történő transzmigráció tanát, és rajtuk keresztül a tanítás széles körben elterjedt, népszerű nézetté vált.

Száfedben különösen a Jichák Luria Askenázi által (1534–1572) a Kabbalában, így az ún. Luria-féle Kabbalában kidolgozott „*nicocot há-nesámot*” (a lélek szikrái) gondolatát fejlesztették erőteljesen. Vannak az ún. „fő lelkek”. Minden „fő lélek” „misztikus részekből” áll össze (hasonlóan a test részeihez). „Misztikus testrészekből” épül spirituális struktúrává, amelyből sok szikra árad szét, aztán mindegyik egy lélekként vagy életként szolgálhat egy emberi testben. Minden szikra *gilgul*ja együttesen arra szolgál, hogy helyreállítsa a „fő lélek gyökerének” rejtett spirituális struktúráját. Lehetséges, hogy egy ember egy „gyökerhez” tartozó számos különböző szikrával rendelkezzen. A lelkek összes gyökere megtalálható volt Ádám lelkében, de ezek elbuktak, és szétszóródtak az első bűn alkalmával. A lelkeknek össze kell jönniük a *gilgulim* idején-folyamán, melyen azok és szikráik keresztülmennek, és amelyekben megadatik számukra, hogy helyreállítsák igazi és eredeti struktúrájukat. A késői Kabbala még sokkal erősebb módon továbbfejlesztette azoknak a lelkeknek az affinitásáról való felfogást, melyek közös gyökerhez tartoznak. A Biblia kabbalisztikus kommentárjaiban számos eseményt magyaráznak a különböző lelkek rejtett transzmigrációjával, melyek egy későbbi *gilgul* folyamán visszatérnek a korábbi állapothoz hasonló helyzetbe, hogy helyrehozzák a kárt, melyet korábban okoztak. A korai Kabbala szolgáltatja az alapot ehhez az elképzeléshez, így pl. Mózes és Jetrót Káin és Ábel reinkarnációjának tartják. Dávidot, Betsábét, és Uriást Ádám és Éva valamint a kígyó reinkarnációjának, Jóbot Teráhénak, Ábrahám apjának. Az anonim szerzőségű Gállé Rázájá írás (1552), és a Széfer háGilgulim

²¹ A szefirák a tíz isteni struktúra, mely az emanáció révén létrehozza a világot, és megalkotja a valóság különböző szintjeit.

²² Talán a *gilgul* tételének ilyen verzióját az Arisztotelész felfogásán alapuló filozófia kritikájaként is érthetjük, mert Arisztotelész a lelket a test „formájának” tekintette, ami így nem lehet egy másik test formája is egyúttal.

(Frankfurt 1684) valamint a Säär háGilgulim Chájjim Vital műve hosszú magyarázatokat tartalmaznak a különböző bibliai alakokról a korábbi *gilgul*-képzetek fényében. Jichák Luria Askenázi és a Chájjim Vital mindennek keretét kiterjesztette a talmudikus alakokra is.²³ Számos alak transzmigrációját magyarázza.

6.5. *Ibbur*

A *gilgul* képzete mellett az *ibbur* („impregnáció”) tana is kifejlődött a XIII. század második felétől kezdve. Az *ibbur*, a *gilgultól* eltérően, egy másik léleknek az emberbe történő belépését jelenti, ami nem a terhesség vagy a születés alatt történik, hanem az ember élete folyamán. Általában egy ilyen másik, ráadásként jelenlévő lélek csak meghatározott ideig tartózkodik az emberben némely cselekedet vagy parancsolat végrehajtása céljából. A Zohár azt mondja, hogy Nadáb és ÁbiHU lelkei átmenetileg Phinehasnak adattak a Zimri felett végbevitt cselekedetének megerősítésére, és Júda lelke Boázban volt jelen, amikor Obedet nemzette. Ez a tanítás becsben állt a cfáti kabbalisták köreiben, különösen a Luria-féle iskolában. Eszerint az igazak lelkei, akik életükben majdnem mind a 613 micvát teljesítették, de nem volt alkalmuk egy bizonyos parancsnak a beteljesítésére, reinkarnálódnak olyan valakiben, akinek alkalma van beteljesíteni azt a parancsot. Így az igazak lelkei reinkarnálódnak a világ és saját generációjuk javára. Egy gonosz embernek másik emberbe való *ibburját* a késői népszerű nyelvhasználatban *dibbuknak* hívják. A *gilgulban* való hit elterjedése a XVI. és XVII. században vitákat is okozott az elképzelés támogatói és elvetői között. A transzmigráció tanáról szóló részletes vitára került sor kb. 1460 körül két tudós között Candia-ban.²⁴ Rabbi Joszef Ben Meir Ibn Migás (1077–1141) vitatta a *gilgult* annak minden formájában²⁵ és Leon Modéna (Jehudá Árje Mi-Modená 1571–1648) megírta értekezését (Ben Dávid) a transzmigráció ellen (megjelent: Táám Zekenim gyűjteményben 1885. 61–64). A transzmigráció védelmében pedig Mánássze Ben Israel (1604/20–1657) megírta a Széfer Nismát Chájjim c. művét (Amsterdam 1652). Késői kabbalistáknak a kérdéstről írt művei között szerepel a Midrás Tálpíjjot, az Ánáf Gilgul (Szmirna 1736) Élijá háKohen háItámáritól, és a Golel Or (Szmirna 1737) Meir Bikájám-tól.

7. A modern zsidó gondolkodásban

Az ortodox judaizmus mindig is megtartotta a halottak jövőbeni feltámadásába, mint a messiási megváltás egyik momentumába, és a léleknek a halál utáni bizonyos formájú halhatatlanságába vetett hitet. A messiási korban eljövő feltámadásba vetett

²³ Sok kabbalista részletesen foglalkozott Ádám lelkének *gilgul*-kérdésével.

²⁴ Kréta szigetének olasz neve Candia, jelentős zsidó közösséggel a XVI. században.

²⁵ Széfer Kevod Elóhim, 2, 10–14, Constantine (1585).

hit számos ponton része a zsidó liturgiának, pl. a reggeli imában, melyben a hívő kifejezi Istenbe vetett abbéli bizalmát, hogy Isten visszavezeti majd lelkét a testéhez az eljövendő időben. Ez az *Ámidá*²⁶ második áldásának központi motívuma is. A léleknek halál utáni túlélésébe vetett hit benne rejlik a halottak emlékére elmondott számos imában, és a gyászolók szokásában is, amikor elmondják a Káddist. A reform judaizmus azonban feladott minden konkrét hitet a halottak jövőbeni feltámadását illetően. A reform zsidóság teológiája csak a halál utáni spirituális élettel foglalkozik, és eszerint módosította az idevágó liturgikus szakaszokat is.

Irodalom

- David, N. E.: *Karma and Reincarnation in Israelitism*, 1908.
- Beer, P.: *Geschichte und Meinungen aller bestanden und noch bestehenden Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah*, 1823.
- Bloch, Ph.: *Geschichte der Entwicklung der Kabbala*, 1894.
- Encyclopedia Mythica*. Dybbuk. <http://www.pantheon.org/articles/d/dybbuk.html>
- Encyclopaedia Judaica*: Hereafter, Immortality, Purgatory, Reincarnation, Soul, Transmigration of souls (CD-ROM 1992)
- Ginsburg, Ch. D.: *The Kabbalah*, 1865.
- Grózingi S.: *A feltámadás hite*, 1999.
- Joel, C.: *Die Religionsphilosophie des Sohar*, Leipzig, 1849.
- Kaplan, A.: *Zsidó meditáció – gyakorlati útmutató*. ford. Tarnóc J., 2004.
- Kaplan, A.: *Széfer Jecirá. Az Alkotás könyve. A zsidó filozófia a középkorban*, 2006.
- Karppe, S.: *Etude sur les Origines et la Nature du Zohar*, 1901.
- Klein, E.: *Kabbalah of Creation: The Mysticism of Isaac Luria*, 2005.
- Marmorstein, A.: *The Doctrine of the Resurrection of the Dead in Rabbinic Theology*, 1950.
- Newton, M.: *Jewish Tales of Reincarnation*, 2002.
- Pedersen, J.: *Old Testament Theology*, 1962.
- Rubin, S.: *Gilgulei Neshamot*, 1899.
- Scholem, G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1961.
- Scholem, G.: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, 1962.
- Scholem, G.: *Kabbalah*, 1987.
- Schwartz, H.: *Lilith's Cave: Jewish Tales of the Supernatural*, 1991.
- Silberfeld J.: *Lélekvándorlás a zsidóságban*, 1999
- Szádja Gáon, *Hittételek és vélemények könyve*, ford. Hegedűs Gy., 2005
- Zóhár, a ragyogás könyve*, ford. Bíró D. – Réti P., 1990
- Tholuck, F. A.: *De ortu Cabbalae*, 1837.
- Vajda G.: *Kutatások a filozófiáról és a kabbaláról a középkori zsidó gondolkodásban*, 2000.
- Wolfson, H. A.: *Philo*, 1947–48.

²⁶ Az *Ámidá* (*Tefilat háÁmidá* – Az állandó imádság), más néven a *Smone Eszré* (A tizen-nyolc) központi imádság a zsidó liturgiában.

Zsoltár Kárinna

Az első Timóteus-levél antropológiai fejtegetéseinek kulturális háttere és célja

Az autentikus és deuteropáli levelektől eltérően a σῶμα egyszer sem jelenik meg a pasztorális levelekben [PL]. A σάρξ egyetlen alkalommal szerepel, az 1 Tim 3,16-ban, egy hagyományból származó, a megtestesülés titkáról szóló kijelentésben (Krisztus megjelent ἐν σαρκί). A pasztorális korpuszban egyszer tűnik fel a „testi” (σωματική) jelző. Az 1 Tim 4,8 szerint a testi edzés (σωματική γυμνασία) nem annyira hasznos, mint a jámborság/vallásosság (εὐσέβεια), amely magában hordozza az evilági és az eljövendő élet ígértét. Ebből az összegzésből arra lehetne következtetni, hogy a szerzőt egyáltalán nem érdekli a test, illetve a testtel összefüggő emberi valóság. Ez azonban távolról sincs így. A szerző valójában nagy figyelmet szentel a testi élet alapvető megnyilvánulásainak. Ez azokból a szövegekből derül ki, amelyek a teremtés jóságával, a házassággal és az étkezési szabályokkal foglalkoznak. A testtel kapcsolatos álláspont lényegében a teremtéshez kapcsolódó szövegekben körvonalazódik. Ezekben követhető nyomon a szerző antropológiája is, amely kapcsolódik az emberi élet testi megnyilvánulásaihoz.

Az 1 Timóteus levél teremtésről alkotott képe derűlátó.¹ A teremtéssel kapcsolatos fejtegetések, az antropológiai állítások nem öncélúak, nem is szisztematikus teológiai értekezések, hanem a közösségi normák alátámasztását szolgálják. A teremtés jóságáról szóló kijelentés (1 Tim 4,4–5) az ellenfelek aszketizmusával szembeni polémia szolgálatában áll. A teremtésre és bűnbeesésre való utalás (1 Tim 2,13–15) a nők tanításból és tekintélygyakorlásból való kizárását legitimálja. A mindeket éltető Istenre hivatkozva (ζωογονοῦντος τὰ πάντα, 1 Tim 6,13) a szerző arra hívja fel „Timóteus”, az egyházi vezető típusának figyelmét, hogy ki kell tartania az igaz hitvallás, illetve tanítás (καλὴ ὁμολογία) mellett.

A derűlátó teremtésképp ellenére a levél antropológiája ambivalens. A férfi és a nő természetére és szerepére utaló szövegekből kitűnik, hogy a szerző egyrészt a korai judaizmus teremtés- és bűnbeesés *relecture*-jének vonalán áll, másrészt a görög-római antropológiai szemlélet hatása alatt ír.

¹ L. R. Donelson szavaival a teremtett világ barátságos hely („friendly place”, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* [HUT 22], Tübingen 1986, 141.

A következőkben elsőként azt vizsgálom, mennyire tartható az az elterjedt nézet, miszerint a szerző gnosztikus, test- és teremtésellenes ellenfelekkel vitázik (1 Tim 4,3–5), és amellet érvelek, hogy az „ellenfelek” egy aszketikus mozgalomhoz tartoznak. Ezt követően a Ter 2–3 *relecture*-jét, és ebben az összefüggésben a szerző antropológiáját vizsgálom. E részben kiemelem az antropológiai fejtegetések zsidó és görög–római kulturális hátterét.

1. A teremtés jóságát tagadó gnosztikus ellenfelek?

Közhelyesnek számít, hogy a pasztorális levelek valamilyen tévtannal szállnak szembe, és valamennyi kommentár megpróbálja azonosítani e heterodox tant.² A legtöbb szerző a gnoszticizmus korai formáját véli felfedezni az ellenfelek álláspontjában.³ Az ellenfelek, a szerző szerint, hamis tudást terjesztenek (ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, 1 Tim 6,20), és ismételten állítja, hogy ők és követőik nem juthatnak el az igazság ismeretére (ἐπίγνωσις ἀληθείας, 2 Tim 2,25; 3,7). A gnosztikus eretnokség mellett szóló további érvek az ellenfelek aszketikus életformája, bizonyos ételektől való tartózkodása, ezáltal a teremtés jóságának feltételezett tagadása (1 Tim 4,3–4),⁴ valamint az anyaság állítólagos elvetése (1 Tim 2,15). Ilyen megközelítésben a mítoszok és nemzetségtáblák is (1 Tim 1,4, akár a zsidó mítoszok is, Tit 1,14) a gnoszticizmus jegyeivé válnak. Ezekből többen az ellenfelek gnosztikus jellegű test- és teremtésellenességére következtetnek.

Az 1 Tim 4,3 (és talán az özvegyeknek adott utasítások, 5,14) alapján meggyőzőbbnek találok azt a nézetet, miszerint az ellenfelek nem eretnekek a szó dogma-

² L. J. L. Sumney az azonosítások sokféleségéről és a belemagyarázás kockázatáról; ‘*Servants of Satan*’, ‘*False Brothers*’ és *Other Opponents of Paul* (JSNTS 188), Sheffield 1999, 253–300; uő, ‘*Studying Paul’s Opponents*’, in S. E. Porter (szerk.), *Paul and his Opponents* (Pauline Studies 2), Leiden, Boston 2005, 39–44.

³ M. Dibelius, H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles* (Hermeneia), Philadelphia 1972, 5 (judaizáló gnoszticizmus), 65–67; N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT) Regensburg 1969, 32–38 (zsidó keresztény gnózis), 169; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (HThK XI/2), Freiburg 1994, 14, 179–180 (judaizáló gnoszticizmus: 1. Timotheus, 13–14), vö. uő, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum zweiten Timotheusbrief* (HThK XI/2,2), Freiburg 1995, 101, 131; J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1988, 43, 46, 64, 224; M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, Göttingen 1988; F. M. Young, *The Theology of the Pastoral Letters* (NTT), Cambridge 1994, 9–13 (zsidó gnoszticizmus); A. J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity*, Minneapolis, MI, 1994, 70–71 (korai gnoszticizmus zsidó és keresztény elemekkel); Montague, 1–2 Tim, Tit, 34–35. Óvatosabban R. F. Collins, *1 & 2 Timothy and Titus: A Commentary* (NTL), Louisville 2002, 75, 114–116.

⁴ Brox, *Pastoralbriefe*, 167, 169; Roloff, 1. Timotheus, 224 („Schöpfungsfeindlichkeit”); Young, *Theology*, 95, 131; S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles*, London, 1979, 47; G. T. Montague, *First and Second Timothy, Titus* (CCSS), Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, 94.

tikai értelmében, hanem egy aszketikus mozgalomhoz tartoznak. Többen úgy vélik, hogy az általuk szorgalmazott aszketikus életforma később a *Pál és Thekla cselekedeteiben* követhető nyomon.⁵

Az ellenfelek azonosítására tett törekvések gyakran abból az előfeltételezésből indulnak ki, hogy mivel a szerző heterodoxnak minősíti tanításukat, és elveti életformájukat, azok biztosan eretnekséget tanítanak.⁶ Bennfoglaltan ez azt is jelenti, hogy az ellenfelek egy már adott ortodoxiából esnek ki.⁷ Ez azonban történetileg problémás. Ebben a korban „ortodoxia” és „heterodoxia” még kölcsönhatásban álló fogalmak.⁸ Amint Wagener megállapítja, a levelek megírásának korában még nincs kialakulva az ortodoxnak mondható tanok rendszere, amelyből az ellenfelek kies-

⁵ D. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia 1983, 57–66. L még Dibelius/Conzelmann, *Pastoral Epistles*, 48; Young, *Theology*, 13–16, 18; M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (MSSNTS 60), Cambridge 1988, 181–183; Collins, *1 2 Timothy Titus*, 75, 114–116; I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (ICC), London, New York 1999, 51; A. Merz, *Die Fiktive Selbstausslegung des Paulus: Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52), Göttingen 2004, *Selbstausslegung*, 320–333, 373–374, *passim*; H.-J. Klauck, *Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung*, Stuttgart 2005, 62–63; J. W. Aageson, *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church* (Library of Pauline Studies), Peabody, MA 2008, 206; L. Fatum, *Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy*, in J. Ádna (szerk.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 1.183), Tübingen 2005, 175–207 (200, 202–204). A polémia kétségtelenül fordítva is működött; I. G. Häfner, *Die Gegner in den Pastoralbriefen und die Paulusakten*, ZNW 92 (2001) 42–77; M. Lau, *Enthaltsamkeit und Auferstehung. Narrative Auseinandersetzung in der Paulusschule*, in M. Ebner (szerk.), *Aus Liebe zu Paulus? Die Akte Thekla neu aufgerollt* (Stuttgarter Bibelstudien 206), Stuttgart 2005, 86–90.

⁶ C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales I*, Paris 1969, 85–119. Skarsaune az első két század eretnekségeinek lényegét a „blasphemia creationis”-ban látja (amelyből később a „blasphemia creatoris” lesz); ez időben a keresztény eretnekség lényegében a teremő Istenről és a teremő jóságáról szóló zsidó hit tagadásában áll. Ezért állítja, hogy a PL a *blasphemia creationis*-ra alapuló gnózis ellen küzdenek O., Skarsaune, *Heresy and the Pastoral Epistles*, *Themelios* 20.1 (1994) 9–14; vö. B. L. Campbell, *Rhetorical Design in 1 Timothy 4*, *Bibliotheca sacra* 154.614 (1997) 189–204 [195]). Kérdés azonban, hogy ez lett volna a hellenisztikus kereszténység számára az egyetlen ok, amely miatt az ellenfelek nézeteit heterodoxnak minősíthette volna.

⁷ Spicq, *Épîtres I*, 322. Ezzel szemben I. A. Schindler, *Häresie II. Kirchengeschichtlich*, *TRE* 14 (1985) 318–341 (különösen 320–322).

⁸ R. McL. Wilson, *Gnosis/Gnosticismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche*, *TRE* 13 (1984) 535–550 (541); uő, *Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968, 30. L még W. Thiesen, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und Paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, Tübingen 1995, 22, 24; Aageson, *Paul*, 208–209; Burrus, V., *The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome*, *HThR* 84.3 (1991) 229–248, (230).

hetnének. Az ortodoxia valójában most körvonalaázódik, nem utolsósorban azért, hogy a PL heterodoxnak minősítik az általuk elvetett álláspontot és életstílust.⁹

Több más szempontot is figyelembe kell venni, mielőtt az ellenfeleket (gnosztikus) eretnekeknek minősítenénk. (a) Nem áll rendelkezésünkre elsődleges forrás az álláspontjukról,¹⁰ legfeljebb következtethetünk arra a szerző polemikus beszámolójából;¹¹ (b) nézeteik rekonstruálása gyakran későbbi forrásokra, második–harmadik századi gnosztikus vagy gnosztikus-ellenes szövegekre támaszkodik.¹² (c) Az ellenfelekről szóló kijelentések nagymértékben polemikus jellegűek, és az ókori polemikus szövegekből vett kliséket alkalmaznak.¹³ (d) A tükörolvasás módszere („mirror-reading”), amely arra épít, hogy a szerző vádpontjaiból ki lehet deríteni az ellenfelek álláspontját, nagyon bizonytalan eljárás.¹⁴ (e) A szerzőt nem annyira teológiai tanok foglalkoztatják, hanem sokkal inkább a magatartás normái és a társadalmi szerepek.¹⁵ Mindezen okok miatt szinte lehetetlen kideríteni, mi is volt valójában az ellenfelek álláspontja.

A hamis γνῶσις-ra tett utalás (1 Tim 6,20) nem megfellebbezhetetlen bizonyíték arra, hogy az ellenfelek gnosztikus tanokat vallanak.¹⁶ A levél legfőbb célja az igaz/egészséges tanítás védelme. Ilyen körülmények között az igaz, legitim tanítás meghatározására az ἐπίγνωσις ἀληθείας fogalmat használja (1 Tim 2,4; Tit 1,1; vö. 1 Tim

⁹ U. Wagerer, *Die Ordnung des Hauses Gottes: der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* (WUNT 2.65), Tübingen 1994, 220–221. L. még J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colosian Haustafel* (FRLANT 109), Göttingen 1972, 140–141.

¹⁰ D. Horrell, *Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles*, JSNT 50 (1993) 85–103 (97).

¹¹ B. Fiore, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105), Rome 1986, 234; vö. P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe* (BET 8), Frankfurt a.M 1978, 161–172.

¹² A veszélyekről: Sumney, *‘Servants’*, 20–21.

¹³ R. Karris, *The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles*, JBL 92.4 (1973) 549–564; Sumney, *‘Servants’*, 25–26; 256–259, 264–267, 269–270, 283–285, 290–297; Fatum, *Christ Domesticated*, 184–186.

¹⁴ L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy* (AB 35A), New York, London 2001, 73; Sumney, *‘Servants’*, 260, 269 (az 1 Tim 4,3–4 mint gnoszticizmusra utaló hely; én azonban látok utalást az aszketikus életformára), 271 (1Tim 4,7b–8); 272–273 (1Tim 2,4–7). Óvatosságra int Wolter is, *Pastoralbriefe*, 260–261.

¹⁵ Horrell, *Converging Ideologies*, 97–98; újabban óvatosabban uő, *Disciplining Performance and ‘Placing’ the Church: Widows, Elders and Slaves in the Household of God* (1 Tim 5,1–6,2), in K. P. Donfried (ed.), *1 Timothy Reconsidered* (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18), Leuven 2008, 109–134 (112). L. még Fiore, *Personal Example*, 234; Fatum, *Christ Domesticated*, 184, 186–187.

¹⁶ Sumney, *‘Servants’*, 264.

4,3),¹⁷ amelyet az ellenfelek nem birtokolhatnak (2 Tim 2,25; 3,7). Ezért a ψευδωνύμος γνώσις egyszerűen az igaz tanítás ismeretének ellenképe lehet. Mindkét párt vélelmezheti az igazág ismeretét (*gnosis*); a szembenálló fél „igazságának” vagy „ismertének” hamis ismeretként való megbélyegzése nem jelenti szükségképpen azt, hogy az ellenfelek gnosztikusok.

A mítoszokra és nemzetségtáblákra tett utalás (1Tim 1,4; vö. 4,7, és 2Tim 4,4) nem feltétlenül a (zsídó) gnoszticizmus jegye. A fogalmak az ókori görög irodalomban is ismertek, és vallási elbeszélésekre utalnak.¹⁸ A mítosz nem jelenti ugyan minden alkalommal az igazság ellentétét, de ókori szerzők gyakran jelölik e kifejezéssel a valósággal vagy az igazzal ellentétes, kitalált történeteket.¹⁹ A „mítosz” ezért még nem utal szükségszerűen egy (gnosztikus) rendszerre, hanem polemikus kontextusban az ellenfelek álláspontjának megbélyegzését szolgálhatja.²⁰

Sokkal konkrétabb az a kijelentés, miszerint az ellenfelek ellenzik vagy akár akadályozzák a házasságot (κωλύοι τὸν ἐκείνων συνζωγαρισμὸν ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ).²¹ E kijelentések is polemikus kontextusban hangzanak el.²² Mégis többen úgy vélik, hogy a két állítás együttesen a gnoszticizmusra jellemző teremtés-, test- és házasságellenességet tükröz. E következtetés azonban a 4,3b–5 tükörolvasatára („mirror-reading”) alapoz: ha a szerző kijelenti, hogy Isten minden teremtménye jó, és Isten igéje megszentelte eze-

¹⁷ Az ἐπίγνωσις ἀληθείας mint az igazság, azaz a keresztény hitletétemény ismerete és (fel)ismerése („Glaubenswahrheit”) és a πίστις szinonimája: H. von Lips, *Glaube-Gemeinde-Amt: Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122), Göttingen, 1979, 37; ἀληθεία mint a ὑγιαίνουσα διδασκαλία szinonimája, *uő.*, 39.

¹⁸ Pl., *Tim.* 22AB, 23B (*Plato in Ten Volumes*, vol. 9. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles* [LCL 234], ford. R. G. Bury, London, Cambridge, MA 1929). L. még E. Schlarb, *Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe* (MThS 28), Marburg 1990, 87–88. A genealógiákat tartalmazó mítoszok gyakoriságáról a kozmogónikus mítoszokkal szemben: W. Burkert, *The Logic of Cosmogony*, in R. G. A. Buxton, *From Myth To Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999, 87–106 (87, 97–98). A judaizmustól független genealógiákról: J. Bremmer, *Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?*, ugyanabban a kötetben, 71–83 (80–81).

¹⁹ Pl., *Tim.* 26E; vö. *Tim.* 22CD; Strabo, *Geogr.* 11,5,3. (Strabo, *Geography Books 10–12* [LCL 223], tr. H. L. Jones, London, Cambridge, MA 1928); Epict., *Disc.* 3.24.18 (Epictetus, *Moral Discourses*, ford. E. Carter, London 1910, repr. 1966). Az egyiptomiak szembeállították Ízisz nyilvánvaló nagy tetteit (πράξεις ἐναργεῖς) a görög istenekről szóló μυθολογία-val (R. Oster, *Holy days in Honor of Artemis, New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979* (szerk. G. R. Horsley, N. Ryde), 4 (1987) 74–82 [80]) L. még B. Fiore, *The Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus* (SP 12), Collegeville, MN 2007. 41.

²⁰ Sumney, *‘Servants’*, 257.

²¹ Vö. LSJ, s.v. βρώμα.

²² Sumney, *‘Servants’*, 262.

ket, ezért nem szabad elvetni, ebből az következne, hogy az ellenfelek ennek ellenkezőjét állítják.²³ Azonban nincs megdönthetetlen bizonyíték arra, hogy az ellenfelek ténylegesen gnosztikus teremtes-ellenességet tanítanak.²⁴ Merz helyesen értékeli, hogy a teremtes jóságáról szóló kijelentés (1Tim 4,4–5) akár az a közös teológiai alap is lehet, amelyet a szerző felhasznál, hogy az ellentábornak bebizonyítsa, aszketikus életformájuk és a tisztasági törvényekhez való alkalmazkodásuk helytelen²⁵

A házasság elvetése,²⁶ amennyiben ténylegesen ez az ellenfelek álláspontja, még nem jelenti, hogy e csoportosulás kötelező módon gnosztikus. Az aszketikus életforma nem kizárólag a gnoszticizmus sajátossága. Sőt mi több, a házasságtól való tartózkodás a páli nőtlenség /szüzesség eszményhez való ragaszkodás jelének is tekinthető (1Kor 7,7–8.32–34.38b). Nem véletlen, hogy a későbbi Pál és Thekla Cselekedetei [APTh] éppen Pál tekintélyével támasztják alá a radikális szexuális önmegtartóztatást, és az ellenfeleket a 2Tim azon szereplőivel azonosítják, akik e világ kedvéért elhagyták Pált (4,10 – Démász, vö. 1,15 – Hermogenész).²⁷ Az APTh 14 szerint ők azok, akik megvalósult eszkatológiát képviselnek (2Tim 2,18);²⁸ illetve akik a feltámadást a gyermekeikben való továbbélésben látják.²⁹ A PL és az APTh egyetértenek tehát abban, hogy megvalósult eszkatológiát tulajdonítanak Pál ellenfeleinek. Azonban az APTh ellentmond a PL-nek az aszketikus életformával kapcsolatban. Így az APTh szerint azok Pál ellenfelei, akik a házasságot szorgalmazzák (Démász és Hermogenész, akik úgy vélik, hogy gyermekeikben továbbélnek), és ezáltal megvalósult eszkatológiát vallanak (a 2 Tim 2,17–18 szerint Hymenaios és Philebos). Lehetséges tehát, hogy a PL-ben említett ellenfelek szintén egy aszketikus mozgalom tagjai, akik a házasságban e világ szeretetét látják, de nézeteiket nem a gnoszticizmusból, hanem Pál álláspontjából merítik.

²³ Sumney, 'Servants', 260.

²⁴ Marshall, *Pastoral Epistles*, 51; Sumney, 'Servants', 260, 262, 278; Aageson, *Paul*, 65.

²⁵ Merz, *Selbstausslegung*, 40–44. Szerinte Roloff érvelése körkörös: az 1Tim 4,4 csak akkor utalhat biztosan gnosztikus álláspontra, ha más szövegekből bizonyított, hogy az ellenfelek gnosztikusok. L. még Thiessen, *Christen in Ephesus*, 326, és Sumney, 'Servants', 260–269, – a teremtes jósága a szerző teológiai érve, nem az ellenfelek ellentétes álláspontjára utal.

²⁶ Sumney ennél is óvatosabb ('Servants', 260–262).

²⁷ APTh 14.

²⁸ M. Ebner rámutat arra, hogy a PL-re való komplex utalások által az APTh beépíti Démász és Hermogenész alakjába Pál valamennyi ellenfelét: Sein und Schein auf dem „Königsweg“. Figurenaufstellung und „Einspurung“ des Lesers (ActThecl 1–4), in *id.*, *Aus Liebe*, 52–63 (52–55).

²⁹ Hiányzik a szír kéziratokból (L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris 1913, 172, 6. lábj.). A gyermeknemzés általi halhatatlanság/feltámadás lehetséges hátteréről: C. Van Eijk, Marriage and Virginity, Death and Immortality, in J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (szerk.), *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 209–235 (212); vö. Sh. Burkes, *God, Self, and Death. The Shapes of Religious Transformation in the Second Temple Period* (JSJ Sup 79), Leiden/Boston 2003, 110–111.

Az eledelektől való megtartóztatás (1Tim 4,3) zsidó étkezési szabályokra is vonatkozhat.³⁰ Sőt, étkezési szabályok nemcsak a judaizmus világából ismertek. Több filozófiai iskola nemcsak evésben-ivásban való mértékletességet, hanem pl. hústól való megtartóztatást is szorgalmazott.³¹

Összefoglalva, nem teljesen lehetetlen, hogy az ellenfelek olyan nézeteket vallottak, amelyek később gnosztikus rendszerek elemeit alkotják. Azonban a *gnōsis*-ra való hivatkozás önmagában, egy dualisztikus rendszer hiányában, emanáció-tan nélkül, az opponensek olyan egyértelmű kijelentése hiányában, miszerint a teremtés és a test rossz, nem bizonyíték arra, hogy az ellenfelek (proto)gnosztikusok. Teremtésellenesség csak az 1Tim 4,4 tükörolvasása alapján állítható, ez azonban korántsem meggyőző bizonyíték. A polémiára, valamint az igaz/legitim és hamis/illegitim tudás vagy tanítás szembeállítására való tekintettel biztosabb annyit mondani, hogy a szerző elveti az ellenfelek álláspontját, és azt tévesnek minősíti. A házassággal és étkezéssel kapcsolatos megszorítások alapján valamelyes bizonyossággal állítható, hogy az ellenfelek aszketikus életformát szorgalmaztak.

Ez nem jelenti azt, hogy az ellenfelek nem rendelkeztek teológiai nézetekkel, vagy ezek nem különbözhettek a PL szerzőitől, pl. az eszkatológia és az eszményi életforma tekintetében. De nagymértékű óvatosságra van szükség, amikor az ellenük felhozott vádak vagy későbbi források alapján megpróbáljuk álláspontjukat rekonstruálni. Sőt, az sem biztos, hogy az ellenfelek a szó szoros értelmében „eretnekek” voltak, ugyanis az aszketikus életeszmény a páli ideálhoz való nagyobb hűségnek is tekinthető. A pasztorális levelek valószínűleg egy ilyen alternatív, aszketikus Pál-interpretáció ellen küzdenek. Noha a szerző maga Pál tekintélyére hivatkozik, amikor az ő neve alatt ír, valójában ő maga is továbbgondolja, és több ponton módosítja Pál álláspontját akkor, amikor a házasságra, az özvegyek újraházasodására, a gyermekvállalásra, a világban, a társadalomban való tiszteletreméltó életre helyezi a hangsúlyt.

³⁰ Sumney, 'Servants', 260–262; óvatosan Marshall, *Pastoral Epistles*, 541, 544; Aageson, *Paul*, 65.

³¹ V. E. Grimm, *From Feasting to Fasting: The Evolution of a Sin: Attitudes to Food in Late Antiquity*, London/New York 1996, 58–59, és 118–119. Vö. Y. Redalié, 'Sois un modèle pour les croyants'. Timothée, un portrait exhortative, 1 Tm 4, in K. P. Donfried (ed.), *1 Timothy Reconsidered*, Leuven 2008, 87–108 (93).

2. Antropológiai nézetek az Első Timóteus levélben

2.1. A teremtésből vett érv: elsőbbség és tekintély

A nők kizárása a tanításból és a tekintélygyakorlásból (1Tim 2,11–12) a Ter 2–3 *relecture*-jére épít (2,13–14), és egy sajátos antropológiából következik.³² A Ter 2–3 interpretációja a korabeli társadalmi és családi rendet támasztja alá, amely a nőt a férfi tekintélyének rendeli alá. A szerző e rendet a teremtés rendjéből vezeti le. A teremtés és bűnbeesés elbeszéléséből vett érv lényegében azt erősíti meg, hogy a nőnek alá kell rendelődnie a férfinak, a teremtés (sor)rendjéből következő másodlagos szerepe, illetve könnyen megtéveszthető volta miatt.

Az 1 Tim 2,13 a második teremtéstörténet egyoldalú *relecture*-je. A szerző mellőzi az első teremtéstörténetet (Ter 1), illetve néhány elemét a Ter 2 tükrében olvassa.³³ Az 1 Tim 2,13 tulajdonképpen a Ter 1–3 LXX szinkron olvasatát feltételezi,³⁴ amely

³² Többen úgy vélik, hogy e lépés a szerző szükségszerű válasza arra, hogy az (efezusi) nők (gnosztikus) tévtanokat terjesztenek. Brox, *Pastoralbriefe*, 133–134; Oberlinner, 1. *Timotheus*, 97–98; Marshall, *Pastoral Epistles*, 441, 464–466; Ph. Towner, *The Letters to Timothy and Titus* (NICNT), Grand Rapids, Cambridge 2006, 222–224. Azonban a szerző sehol nem tesz ilyen jellegű kijelentést. A döntést a szerző nem a tévtanok terjesztésével magyarázza, hanem a teremtés rendjéből vezeti le. A lépés lényegében ember- és társadalomképével függ össze, amelyet viszont e sajátos Genézis-interpretáció tükröz.

³³ P. K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relations from a Theological Point of View*, Grand Rapids 1975, 119. Ezt már Pál megteszi az 1Kor 11-ben, H. Merklein, M. Gielen, *Der erste Brief an die Korinther. Kap. 11,2–16,24* (ÖTK 7,3; GTB 513); Gütersloh 2005, 50.

³⁴ A Ter 1–3 szinkron olvasata már az ÚSZ-et megelőző zsidó forrásokban is megtalálható. A *Jubileumok könyve* kronológiailag kapcsolja össze a két elbeszélést. Isten Ádámot teremti meg a 6. napon, a nőt csak a második hét 6. napján. A nő teremtése az Édenen kívül történik, és csak teremtése után 8 nappal léphet be a kertbe (Jub. 2.13–14; 3. 6,8–9). J. C. Vanderkam, *The Book of Jubilees. A Critical Text* (CSCO 510, CSCO Scriptorum Aethiopicum 87), Leuven, 1989. A harmonizációs tendenciákról: J. T. A. G. M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees* (JSJSup 66), Leiden, 2000, 75, *passim*. L. pl. Jub 3.8 a Ter 1,27-ről (Ádám és felesége/bordája).

már módosítja³⁵ vagy kiiktatja a héber szöveg bizonyos árnyalatait.³⁶ Az אָדָם változó fordítása ἄνθρωπος-szal vagy az Ádám névvel a Ter 1,26–27-ban szereplő generikus אָדָם-nak a férfi Ádámval való azonosításához vezet.³⁷ Ez később lehetővé teszi az istenképiség férfi jegyként való értelmezését. (Ezt látjuk az 1Kor 11,7-ban is.) Mivel az אִשָּׁא שֶׁאֵין לוֹ זָרָא szójáték eltűnik a görög fordításban, a LXX olvasója már nem érzékeli ugyanolyan mértékben a férfi és nő közötti mély összetartozást,³⁸ hanem a nő leszármazott, derivált lényegére kerül a hangsúly (γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός, Ter 2,23).

A teremtésben való elsőbbségből vett érv a Ter 2-re, tehát egy zsidó forrásra épít, azonban mind a zsidó, mind a görög–római források általánosan használják az időbeli elsőbbségből vett érvet a felsőbb(rendű)ség, és a tekintély alátámasztására. A görög–római források továbbá gyakran érvelnek a természet rendjéből, sőt néha az istenek akaratából vezetnek le a társadalmi rendet és a férfi nő feletti uralmát.³⁹

³⁵ A Ter 1,27-ben nincs időbeli egymásutánosság a férfi és nő teremtésében (E. Noort, „The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions”, in G. P. Luttikhuisen, *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative 3), Leiden, Boston, Köln 2000, 1–18 [7–10]), és nincs hierarchikus viszony (C. Westermann, *Genesis I/1 (Genesis 1–11)*, (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1974, 221; M. Vervenne, „Genesis 1,1–2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch”, in A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction, History* (BETL 155), Leuven 2001, 35–79 [55]). Az אָדָם inkluzív értelméről a második teremtéstörténetben Ph. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Overtures to Biblical Theology), Philadelphia 1993, 98; R. J. Clifford, „Genesis (1,1–25,18)”, in R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ 1990, 8–43 (12); Noort, „Creation”, 11; Merklein/Gielen, *1. Korinther*, 50–51. Pace Kawashima, „A Revisionist Reading”, 46–57.

³⁶ A LXX és a héber szöveg közötti különbségekről: P. Bouteneff, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Grand Rapids 2008, 10–12, 83, 173–174.

³⁷ Az אָדָם generikus értelméről: BDB s.v.; F. Maass, s.v., ThDOT 1, 75–87; V. P. Hamilton, NIDOTTE, s.v. Vö. Westermann, *Genesis I/1*, 275–276; H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte* (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 81; Tribble, *God*, 18; J. C. de Moor, *The First Human Being a Male? A Response to Professor Barr*, in A. Brenner, J. W. van Henten (eds.), *Recycling Biblical Figures*, Leiden 1999, 22–27; D. J. A. Cline, אָדָם, the Hebrew for «Human, Humanity». A Response to James Barr, VT 53.3 (2003) 297–310, 297–310. Pace J. Barr, (One Man, or All Humanity?), in Brenner, van Henten, *Recycling Biblical Figures*, 3–21.

³⁸ Westermann, *Genesis I/1*, 313–314, 317–318; Lapide, *War Eva an allem Schuld?*, 78–79.

³⁹ Xen., *Oikon*. 7.16 (S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oikonomikos. A Social and Historical Commentary*, Oxford 1994); Pl., *Leg*. 3, 690A–C (Plato, *Laws Books 1–6*, 7–12, *Plato in Ten Volumes*, vol. 10–11 [LCL 187, 192], ford. R. G. Bury, London, Cambridge 1926). A sztoicizmusban a természet mérvadó az emberi cselekedetek és kapcsolatok szempontjából. A τὰ κατὰ φύσιν jelentéséről I. A. F. Bonhöffer, *The Ethics of the Stoic Epictetus* (ford. W. O. Stephens) (Revisioning Philosophy 2), New York, Washington, Bern, Frankfurt, Berlin 1996, 209–239. L. még Cic., *De off*. 1.28.98, 100, 103, 107; 3.13.77, *passim* (Cicero, vol. 21, *Philosophical Treatises. On Duties* [LCL 30], ford. W. Miller, London, New York 1913); Sen., *Ep*. 41,9; 45,9 (*Seneca in Ten Volumes* vol. 4. *Ad Lucilium Epistulae Morales* 1 [LCL 75], tr. R. M. Gummere, London, Cambridge, MA 1979). L.

Az időbeli elsőbbségből vett érv elterjedtsége az ókorban szembetűnő.⁴⁰ Istenek, hőroszok vagy kiváló személyiségek πρῶτοι εὐρεταί vagy városok, mesterségek, művészetek, törvények és hagyományok megteremtői, és ezáltal kiváló tekintéllyel rendelkeznek. Orpheusz és Pythagorász a kultúra megteremtői, Homérosz és Hésziodosz a πρῶτοι θεολογῆσαντες, Démokritosz és Szókratész elsők a filozófia különböző ágaiban, Empedoklész a retorika, Thálész a fizika megalapozója. A városok ősisége felsőbbbségüket igazolja. A motívumnak nehézségei is vannak, mert a görögöknek szembe kell nézniük Egyiptom és Ázsia elsőbbségével. A judaizmusnak szembe-sülnie kell a görög kultúra és filozófia elsőbbségével. Ezért a zsidó apologetikus irodalomnak igazolnia kell a mózesi vallás és törvények ősiségét. Így lesz Ábrahám a káldeus csillagászat, Mózes az írás és a törvény megteremtője, a zsidó bölcsesség pedig a görög filozófia ihletője.⁴¹ Az elsőbbség toposza igazolja a zsidó vallás és bölcsesség felsőbbbségét a görögökével szemben.

Platónnál kapcsolat áll fenn életkor és tekintély között: az uralkodó idősebb és felsőbbrendű, az uralt fiatalabb és alacsonyabbrendű.⁴² Az életkor itt nyilván időbeli elsőbbség.⁴³ A Törvények szerint a jobbak felette állnak a rosszabbaknak, az idősebbek a fiatalabbaknak, tehát a szülők felette állnak a gyermekeknek, a férfiak a nőknek, az uralkodók az uraltaknak.⁴⁴ A Timaiosz viszont azért érdekes, mert a nő fér-

még Plato, *Leg* 11, 917A; Arist., *Polit.*, 1254B, vö. 1254A (*Aristotle in Twenty-Three volumes*, vol. 21 [LCL 264], ford. H. Rackham, London, Cambridge, MA 1972); Plut., *Amatorius*, Mor. 755BC (*Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*, vol. 9. *Table-Talk, Books 7–9. Dialogue on Love* (LCL 425), ford. W. C. Helmbold, London, Cambridge, MA 1962); Okkelos, *De univ. nat.* (H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* [Acta Academiae Aboensis A. 30.1], Åbo, 1965, 136.46.22–25); Callicratidas, *De dom. felic.* (Thesleff, 106, 4.19).

⁴⁰ A toposzról: Thraede, K., *Erfinder II* (geistesgeschichtlich), *RAC* 5 (1962) 1191–1278. P. Pilhofer, *Presbyteron kreiton: der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT 2.39), Tübingen 1990, 8–12, 17–205. L. még Spicq, *Epîtres* I, 380–381, 386; Wolter, *Pastoralbriefe*, 53–54.

⁴¹ Droge A. J., *Homer Or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (HUT 26), Tübingen 1989, 18–19 (Mózes), 22 (Hénok, Ábrahám), 25–27 passim.

⁴² Az örök kapcsán, *Polit.* 3, 412C.

⁴³ A korról l. még J. M. G. Barclay, „There is Neither Old Nor Young? Early Christian and Ancient Ideologies of Age”, *NTS* 53 (2007) 225–241.

⁴⁴ *Leg.* 11, 917A. Vö. Ariszt., *Polit.* 1.7, 1252B (πᾶσα οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου), a férfi alkalmasabb a vezetésre, amint, természetszerűen, az idősebb és az érettebb: *Polit.* 1.5.2, 1259B). Arisztotelész szintén az elsőbbségből származó felsőbbrendűséget hangsúlyozza (εἰ μόνος ἢ πρῶτος ἢ μετ’ ὀλίγων ἢ καὶ ὁ μάλιστα πεποίηκεν ᾗπαντα γὰρ ταῦτα καλῶς). *Rhet.* 1.9.38 (1368A) (Aristotle, vol. 22, *The Art of Rhetoric* (LCL 193), tr. J. H. Freese, Cambridge 1975). A prioritás-toposz alkalmazásáról az 1Tim-ban, az isteni attribútumok kapcsán: Neyrey, J. H., „«Első», «Only», «One of a Few», és «No One Else». Az Rhetoric of Uniqueness és az Doxologies in 1 Timóteus”, *Bib* 86 (2005) 59–87, 59–87 (Ar., *Rhet.* 2.7.2, Cic., *De Orat.* 2.85.347, Quint., *Inst. Orat.* 3.7.16, Theon, 9.35–38, Lys., *Funeral Oration* 17–18, Diod. Sic. Ízisz-aretalogiája, 1.27.4). L. még Wolter, *Pastoralbriefe*, 51–56.

fiból való származását állítja, igaz, nem a teremtésben, hanem a reinkarnációban: azok a férfiak, akik méltatlanul élnek, gyávák vagy a szenvedélyek rabjai, nőkként születnek újjá.⁴⁵ A férfi ebből következően elsőbbséggel rendelkezik, a nők pedig eredetileg céljukat tévesztett férfiak. Az ember teremtésével kapcsolatban a szerző kijelenti, hogy a férfi a jobbik nem.⁴⁶

A prioritás-toposz az ÓSZ-ben és rabbinikus irodalomban is elterjedt motívum.⁴⁷ Ábrahám és Mózes kiemelkedő vallási jelentősége elsőbbségükből következik.⁴⁸ Az életkorból vett érv a zsidó irodalomban is a felsőbbség kifejezője.⁴⁹ Az ÚSZ több helyen alkalmazza a toposzt a tekintély megalapozására.⁵⁰ Érdekes módon az 1Kor 15,45–47-ben Ádám a *πρῶτος ἄνθρωπος*, de Pál nem antropológiai szempontból használja a fogalmat, hanem az első, földből való, evilági embert, az első Ádámot szembeállítja az utolsó (ἔσχατος) Ádámmal, a második emberrel (δεύτερος ἄνθρωπος), Krisztussal, aki lelki, mennyei, életadó. Az időbeli elsőbbség itt is a második teremtéstörténetre utal, de Krisztus, a második és utolsó ember felette áll az időben első Ádámnak.⁵¹ Tehát Pál hivatkozik ugyan Ádám teremtésbeli elsőbbségére, de nem foglalkozik a nő teremtésének kérdésével. Sőt, ez a páli utalás a második teremtéstörténetre bizonyos mértékig megfordítja az elsőbbség jelentőségét. (Az különbség az

⁴⁵ Plato, *Tim.* 42b, 90E. L még 76D.

⁴⁶ διπλῆς δὲ οὐσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἶη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσεται ἀνὴρ (42A).

⁴⁷ Az elsőszülött, a király (Zsolt 89,28), Izrael (Kiv 4,22), a Bölcsesség (Péld 8,22) a Messiás (Ex R 19,7, a Kiv 13,1-hoz); Ádám mint elsőszülött (Num R 4,8 a Szám 3,45-hoz). M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf den Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im Antiken Judentum* (NTOA 1), Freiburg, Göttingen 1986, 21–32, itt 22–23. L még Spicq, *Épîtres I*, 380–381.

⁴⁸ Memar Marqah 4,12, in Wolter, *Pastoralbriefe*, 55.

⁴⁹ Sifre Deut 37 a Deut 11,10-hez (Hebron Coán felett, Izrael Egyiptom felett). Küchler, *Schweigen*, 24–30 (további példákkal). Ugyanakkor más helyek az ellenkezőjét sugallják: Mechilta de-Rabbi Jishmael, Pischa 1 a Kiv 12,1-hez, Mózes Áron felett, ég a föld felett).

⁵⁰ Péter az első (πρῶτος) az apostolok listáján (Mt 10,2) (vö. Mk 3,16; Lk 6,14, de πρῶτος nélkül), és a Feltámadott első tanúja (1 Kor 15,5). L. Wolter, *Pastoralbriefe*, 52, 104–107. Jézus felette áll Keresztelő Jánosnak, mert előbb volt, mint ő (πρῶτος; Jn 1,15.30), és nagyobb, mint Ábrahám, mert megelőzte őt (Jn 8,53–58). Krisztus az elsőszülött (πρωτότοκος) a teremtés és a feltámadás szempontjából (Kol 1,15.17–18), és elsőbbsége tekintélyt jelent mindenek fölött (ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων). A πρώτοι a tekintélyesek a Mk 6,21-ben. Vö. a πρώτοι τοῦ λαοῦ – Lk 19,47, a πρώτοι τῆς πόλεως in ApCsel 13,50, a πρώτοι τῶν Ἰουδαίων in ApCsel 25,2; 28,17. Az apostolok első helye a szolgálatok listáján (1Kor 12,28) kiemelkedő jelentőségüket sugallja. Az is igaz, hogy néhány hely megkérdőjelezi a szabályt miszerint az első a jobb: Mk 9,35; 10,44, párh. Mt 20,27; Mk 10,31 párh; Lk 13,30. A Jn 20,4.8, és 21,7 sajátos eset: a szeretett tanítvány elsőként ér a sírhoz, de Péter lép be elsőként; később a szeretett tanítvány elsőként ismeri fel a Feltámadottat, de Péter ér elsőként partot, és találkozik vele. L. Wolter, *Pastoralbriefe*, 107–112.

⁵¹ Pál nem csökkenti a földből való Ádám jelentőségét, mert az összefüggésben a test feltámadása mellett érvel.

Ádám–Krisztus tipológiából következnek.) Ezzel szemben az 1Tim 2,13 olvasata a klasszikus „az első a jobb” elképzelést tükrözi.

Az 1 Timóteusban az elsőbbség-toposz már az 1,12–17-ben megjelenik Pállal kapcsolatban, tekintélye kiemelésére.⁵² Figyelemre méltó tehát, hogy már az 1Tim 2,13-at megelőzően a szerző alkalmazza a prioritás-toposzt a tanítói tekintély legitimálására. A tanítói tekintély a levél egyik központi kérdése. Pál, a *πρῶτος*, kiemelkedő módon a tekintéllyel rendelkező igaz tanító. Az apostol tekintélye alapozza meg a „Timóteusét”, a korabeli egyházi vezetőjét (vö. 1,2–3.18–19).⁵³

A szerző hasonló módon alkalmazza az elsőbbség-motívumot a férfi tekintélyének, és ebből kifolyólag a tanításhoz való jogának megalapozására (1Tim 2,10–13). Ádám, a férfi, az első, a *πρῶτος* a teremtésben (1Tim 2,13). Ádám és Éva itt paradigmatisz szereplők, akik meghatározzák és előrevetítik a férfi és a nő természetét és sorsát. Ádám teremtésbeli elsőbbségéből és Éva másodrangú voltából következik, hogy a férfi birtokolja a tekintélyt, a nő pedig alárendelt lény.

A teremtéstörténet(ek) újraértelmezése az 1Tim 2,13-ban nemcsak a Ter, hanem valószínűleg az 1Kor 11,3.7–12 *relecture*-je is.⁵⁴ Ezen újraértelmezési folyamatban a szerző teljesen mellőzi a forrásaiban megjelenő kölcsönösség-gondolatot és a nővel kapcsolatos minden pozitív kijelentést, és kiélezi a Ter 2 implicit androcenzizmusát.⁵⁵ Az egyetlen megőrzött gondolat Ádám elsőbbsége, amelyet a szerző egyértel

⁵² A *πρῶτος*-t időbeli elsőbbségnek tekintem; vö. Wolter *Pastoralbriefe*, 50–51; Brox, *Pastoralbriefe*, 115–116; Roloff, 1. *Timotheus*, 96; L. még LSJ s.v. *πρωτεύω* (*πρῶτος*). Pace Donelson, *Pseudoepigraphy*, 103; Fiore, *Function*, 199; uő, *Pastoral Epistles*, 50; Johnson, 1–2 *Timothy*, 180, akik felsőfoknak tekintik. A szövegről részletesen Z. K., Hálaadás, mint legitimáció: 1Tim 1,12–17, in Benyik Gy. (szerk.), *Zsoltárok, himnuszok, imádságok: Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Szeged 2008. augusztus 31.–szeptember 2., Szeged 2009*, 161–170.

⁵³ Oberlinner, 1. *Timotheus*, 5, 52–53; 2. *Timotheus*, 22–25. Timóteus, Pál legitim utóda jeleníti meg az apostoli tekintélyt (1,2–3.18–19; vö. 2 Tim 1,13–14; 2,1–2).

⁵⁴ Merklein/Gielen, 1. *Korinther*, 50–51; Roloff, 1. *Timotheus*, 128–130; Oberlinner, 1. *Timotheus*, 93; Ph. B. Payne, *Fuldensis*, *Sigla for Variants in Vaticanus*, and 1Kor 14.34–5, *NTS* 41 (1995) 240–262, 248–249; Merz, *Selbstausslegung*, 334–339, 341–343; Towner, *Letters*, 193–194, 215.

⁵⁵ Az 1 Kor 11-ben a férfi elsőbbsége és felsőbbrendűsége a *κεφαλή*-metaforában (v. 3), a férfi istenképiségében nyer kifejezést (7. v.: a férfi *ἐκὼν καὶ δόξα* θεοῦ, míg a nő csak a férfi dicsősége *δόξα*), valamint a férfi teremtésbeli elsőbbségében és a nő férfiből való származásában (8–9. vv.). A szövegről W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*. 1Kor 15,1–16,24 (EKK 7/4), Zürich, Neukirchen–Vluyn 1995, 2001, 509–512; L. J. Lietaert Peerbolte, *Man, Woman, and the Angels* in 1 Cor 11,2–16, in G. P. Luttikhuisen, *The Creation of Man and Woman*, 76–92 (84–86); Trummer, *Paulustradition*, 147; Merz, *Selbstausslegung*, 339–343. A *κεφαλή* értelmezéséről eltérnek a vélemények: jelentése forrás (J. Murphy–O’Connor, *The First Letter to the Corinthians*, NJBC, 798–815 [808]; Schrage, 1. *Korinther* (EKK VII/2), 501–505; H.-J. Klauck, 1 *Korintherbrief* [NEB], Würzburg 1984, 81) vagy elsőbbség, tekintély hordozója (J. A. Fitzmyer, *Kephālē* in 1 Corinthians 11,3, *Interpretation* 47.1 (1993) 52–59; *The Meaning of Kephālē* in 1 Corinthians 11,3, in uő., *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*, New York 1993, 80–88; Lietaert Peerbolte, *Man*, 76–92). Pál azonban kiegészíti magyarázatát a férfi és a nő összetar-

műen a felsőbb(rendű)ség jelének tekint. Az elsőbbségből formált érv szerepe nyilvánvaló. Mivel a férfi felsőbbrendű, tekintéllyel rendelkezik a nővel szemben. A tanítás tekintélygyakorlás, ebből kifolyólag, amennyiben a nő nyilvánosan tanít, és ezáltal tekintélyt gyakorol a férfi felett, a teremtés rendje felborul.

A teremtéstörténetek egyoldalú olvasata zsidó írásokban is megjelenik, az értelmezési minta tehát valószínűleg a zsidó hagyományból származik.⁵⁶ Philón allegorikus olvasata a nő alacsonyabbrendűségét hangsúlyozza. Allegorikusan a férfi az értelmet, a nő az érzéket jelképezi („virtus sensitiva”).⁵⁷ A nő tökéletlenebb testének megformálása több időt vesz igénybe (80 napot), mint a tökéletesebb férfi testé, amelyet Isten fele annyi idő alatt formál meg.⁵⁸ A nő nem a földből lett megformálva, mint a férfi és az állatok,

elsősorban, mert a nő nem egyenlő méltóságú a férfival („ne aequalis dignitatis cum viro sit mulier”). Másodszor, mivel nem azonos korú, hanem fiatalabb nála. [...] Harmadszor, mert [Isten] azt akarja, hogy a férfi úgy viselje gondját a nőnek, mint nagyon szükséges részének; a nő viszont úgy szolgálja a férfit, mint rész az egészet. Negyedszer, azt tanácsolja a férfinak, hogy mintegy lányaként viselje gondját a nőnek, a nő pedig mintegy apjaként tisztelje a férfit.⁵⁹

A nő természetének derivált jellege (és fiatal kora) itt is alacsonyabbrendűségét és a férfinak való alárendeltségét fejezi ki. A férfi az úr tekintélyével rendelkezik a nő felett (κυρίαυ ἔχων ἐξουσίαν), a nőnek pedig, a szolga szerepét betöltve, életre szóló engedelmességet kell tanúsítania.⁶⁰ Hasonlóan ír Josephus: „A nő, mondja a Törvény, mindenben alacsonyabbrendű (χείρω) a férfinál. Ennek megfelelően engedelmeskednie kell, nem megalázásként, hanem azért, hogy irányítsák őt; mert Isten a tekintélyt a férfinak adta (μη̃ πρὸς ὕβριν, ἀλλ' ἵν' ἄρχηται· Θεὸς τὸ ἀνδρὶ τὸ κράτος

tozásának gondolatával (11,11–12).

⁵⁶ Küchler úgy véli, hogy az 1 Tim 2,13 egy Ter-haggadára alapoz (Schweigen, 30–32, vö. 20–21).

⁵⁷ QG I,25 (Philo, *Questions and Answers on Genesis*, Philo in Ten Volumes. Supp. I (LCL 380), ford. R. Marcus, London, Cambridge, MA 1971, 14; Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim* (SC 34A, ford. Ch. Mercier, Paris 1979, 88/89, 90/91). Vö. QG I,37 (SC 34A, 104/105): „Mulier est symbolice sensus, et vir intellectus.” Ez az olvasat a patrisztikus exegézisben is meghatározó lesz. Ambr., *De paradiso* 3.12, (CSEL 32.1, szerk. C. Schenkl, Wien 1896, p. 272); Aug., *De Genesi contra Manicheos* 2.11.14–27, vö. 2.14.28–30 (CSEL 91, szerk. D. Weber, Wien 1998). L. még Bouteneff, *Beginnings*, a keleti atyákról.

⁵⁸ QG I,25 (SC 34A, 88,90/89,91).

⁵⁹ QG I,27 (LCL, 16; vö. SC 34 A, 91, 93). Ford. ZK.

⁶⁰ QG I,29 (SC 34A, 96/97); vö. *Hypoth.* 7,3 (Philo, vol. 9. *Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence* [LCL 363], ford. F. H. Colson, London, Cambridge, MA 1967).

ἔδωκεν).⁶¹ E szövegek következetesen összekapcsolják a felsőbbrendűséget a tekintéllyel, az alacsonyabbrendűséget az engedelmességgel.

2.2. Bűnbeesés és alárendeltség

Az 1Tim 2,14 Küchler szerint, egy *Kurzformel*, amely összefoglalja a szöveg központi mondanivalóját egy adott olvasó szemszögéből.⁶² Az tény, hogy, akár szándékosan, akár nem, a szerző a Ter 3 lényegének sajátos összefoglalását és olvasatát adja. Szembetűnő módon a szerző egyetlen fél verset (Ter 3,13b: ὁ ὄφις ἠπάτησέν με) kiragad az összefüggésből, hogy kijelentse: Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν. A kontextus mellőzése akkor is szembeötlő, ha nem foglalkozunk olyan történetkritikai kérdésekkel, mint a Ter 3 műfaja, mitikus motívumai, etiológiai jellege. Figyelemre méltó, hogy a nő (az általános γυνή, nem Éva) a bukás egyetlen szereplője és vétke. Az Ádám és a γυνή szembeállítását azt támasztja alá, hogy a nő természeténél fogva hajlamos a megtévesztésre. A kígyó negatív szerepe burkoltan kifejezésre jut, a férfi azonban eltűnik a bukás színpadáról. A nőt teljesen elcsábították (ἐξαπατηθεῖσα ἐξαπατάω a Ter 3,13ba LXX-ban szereplő ἀπατάω helyett).⁶³ Az 1Tim kijelentése, miszerint Ádám nem esett áldozatul a csábításnak, ellentmond a Ter 3-nak,⁶⁴ amely szerint mind a nő, mind a férfi enged az istenné válás csábításának, és megszegi az isteni parancsot. Amikor a Ter 3,13 szerint a nő kijelenti, hogy a kígyó elcsábította, valójában bukása okát fogalmazza meg, és másra hárítja a felelősséget. Ugyanazt tette korábban a férfi: a felelősséget az Isten által adott nőre hárítja. Noha a szavak eltérnek, a minta és a szándék ugyanaz. E tény mellőzése lehetővé teszi az 1Tim 3,14 azon meglepő kijelentését, hogy Ádámot nem csábították el. A kijelentés logikája az, hogy amit a szöveg nem fejez ki pontosan ugyanazokkal a szavakkal, azt tagadni lehet.⁶⁵

⁶¹ Ap. 2.201 (Josephus vol. 1, *Against Apion*, [LCL 186], ford. H. St. J. Thakeray, London, Cambridge, MA 1961).

⁶² Küchler, *Schweigen*, 33.

⁶³ Csak Theodorétosz idézi a Ter 3,13-at az ἐξηπάθησε-t használva, de ő is az 1 Tim kommentárban (*Interpret. ep. I ad Tim.*, 651, ad 1 Tim 3,14, PG 82, 801; l. még J. W. Wevers, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 1. Genesis*, Göttingen 1974, ad Gen 3,13; Trummer, *Paulustradition*, 148.

⁶⁴ Roloff, 1. *Timotheus*, 139; Oberlinner, 1. *Timotheus*, 99.

⁶⁵ L. Küchler, *Schweigen*, 34–35. Noha késői tanú, Aranyszájú éppen így értelmezi a szöveget (9. hom. az 1Tim-hoz, PG 62, 544–548 [CPG 4436]; ang. *NPNF* XIII, 435–437, ad locum. L. még Ep. X.3.a: a nő bűne olyan súlyos, hogy ahhoz képest a férfi tette nem is számít bűnnek, *Lettres à Olympias*, SC 13b, 248/249). L. még Montague: „Adam was not deceived; he just did it” (1–2 Tim, Tit, 67).

Az ἐξαπατάω⁶⁶ öt alkalommal szerepel az ÚSZ-ben. A Róm 7,11-en kívül (a bűn elcsábította az embert), a további négy hely a téves nézetek által okozott közösségi széthúzásra utal.⁶⁷ A legközelebbi párhuzam a 2Kor 11,3.⁶⁸ Pál attól tart, hogy amint a kígyó elcsábította Évát (ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὕαν), a közösség is eltérhet Krisztustól,⁶⁹ a Pálétól eltérő tanok, illetve tanítók hatására (2Kor 11,5.22–23 és 12,11–12). A kontextus azért érdekes, mert az 1 Timóteus is arra irányul, hogy az ellenfelek hatását ellensúlyozza.

Többen úgy vélik, hogy a 2Kor 11,3 a Ter 3,13 zsidó forrásokban szereplő szexuális interpretációjára épít,⁷⁰ és ezt az értelmezést követné az 1Tim 2,14. A szerző ezért mondhatja, hogy Ádámot ilyen értelemben nem csábították el.⁷¹ Az igaz, hogy a LXX-ban, illetve a korai judaizmusban az ἄ

Ez a megoldás azonban nem szükségszerű. Az ἀπατάω egyszerűen „megtéveszteni” értelemben is szerepelhet. Pál attól tart, hogy más tanítást terjesztve bizonyos apostolok megronthatják a közösséget, de véleményem szerint Éva – mint a keresztyének – elcsábítását metaforikusan érti. A megtévesztés következtében Éva megszegte Istenhez való hűségét. Hasonlóképpen az ellenfelek arra vehetik rá a közösséget, hogy megszegje Krisztus iránti hűségét.⁷³

⁶⁶ Vö. LSJ, s.v. Az ἐξαπατάω kétszer szerepel a LXX-ban, a Kiv 8,25 és a Dán 13,56-ban, de az első helyen nincs szó szexuális csábításról, a második eset (a vén kihallgatása) sem a szó szoros értelmében vett csábítás (a vén saját szenvedélyének enged, nem másvalaki csábítja el).

⁶⁷ Róm 16,17–18; 1 Kor 3,18 (az utóbbiról l. Schrage, *1 Korinther* (VII/1), 311–312; A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9/I) Tübingen 2000, 91); 2 Tessz 2,3; 2 Kor 11,3.

⁶⁸ Merz, *Selbstausslegung*, 344–358.

⁶⁹ Α καὶ τῆς ἀγνοήτος hiányzik néhány tanúból (ⲕ² H Ψ 0121 0243 1739 1881 M b f* vg sy^p JulC^{cl}), de a legfontosabb kéziratokban megtalálható (P⁴⁶ ⲕ² B stb.).

⁷⁰ Küchler, *Schweigen*, 41–44 (4Makk 18,7–9a); vö. Dibelius/Conzelmann, *Pastoral Epistles*, 48; Merz, *Selbstausslegung*, 348; óvatosabban M. E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians* (ICC), II, Edinburgh, 2000, 662–663 (a Yebam. 103b késői keltezése miatt).

⁷¹ Küchler, *Schweigen*, 34–36; Wagener, *Ordnung*, 105–106; Roloff, *1. Timotheus*, 139; Merz, *Selbstausslegung*, 344–345. A vers szándékáról l. még Marshall, *Pastoral Epistles*, 460–461; Merz, *Selbstausslegung*, 351.

⁷² Részletesen Küchler, *Schweigen*, 36–50.

⁷³ Noha a 2Kor 11,3 Éva elcsábításáról beszél, nem valószínű, hogy Pál nagyobb felelősséget tulajdonít neki. Az összefüggésben használt jegyesség-szimbolika miatt utal a közösségre, mint női alakra (Krisztus a vőlegény, a közösség a menyasszony, 2. v.). E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1995, 234–235; Merz, *Selbstausslegung*, 349, n. 284. A (prófétai irodalomból ismert) házasság-szimbolika Izrael isteni jegyese iránti hűtlenségét is felidézheti (Thrall, *2 Corinthians* II, 661; Merz, *Selbstausslegung*, 349). Máskor, a bukott emberi létre utalva, Pál mindig Ádámról beszél (1 Kor 15,21–22.45–49; Róm 5,12–14.16–19). Roloff (*1. Timotheus*, 140) pontosan látja, hogy Pál-nál a bűn az egész emberiségre kiterjed, férfira és nőre egyaránt.

Amennyiben az 1Tim 2,14-et a 2Kor 11,3 ihlette, ez utóbbi kontextusára való tekintettel feltételezhető, hogy az 1 Tim is metaforikusan használja az ἐξαπατάω igét, és azt a félelmet tükrözi, hogy a nők áldozatul eshetnek a tévtanítóknak, ezért nem alkalmasak a tanításra.⁷⁴ Miközben Pál az egész közösség bukásától tart, az 1 Timóteus már csak a nők esetében számol a megtévesztés lehetőségével, és a férfiakat kifejezetten felmenti.⁷⁵

A nő csábítással szembeni gyengesége elterjedt motívum az apokrifekben⁷⁶ és a zsidó szerzők írásaiban, ezért ezeket gyakran összefüggésbe hozzák az 1Tim 2,14-gyel.⁷⁷ Philón több alkalommal hangsúlyozza a nő gyengeségét a kísértéssel szemben.⁷⁸ A nő minden rossz és törvényszegés forrása.⁷⁹ Josephus hűséges a bibliai elbeszéléshez, de mellőzi Ádám félmondatát miszerint Isten adta neki a nőt. Ádám azért bűnhődik, mert a nő tanácsának engedett.⁸⁰ Az esszénusokról írva szinte sztoikus önmegtartóztatást tulajdonít nekik, és azt állítja, hogy azért vetik el a házassá-

⁷⁴ Roloff, 1. *Timotheus*, 139. Pace Marshall, *Pastoral Epistles*, 465–466).

⁷⁵ Merz, *Selbstauslegung*, 350–351. Pace Roloff, 1. *Timotheus*, 140.

⁷⁶ Az 1 Hen 69.6 csak kijelenti, hogy Gadre'el csábította el Évát (G. W. E. Nickelsburg, J. C. Vanderkam (szerk.), 1 *Enoch. A New Translation*, Minneapolis, MN 2004). A *Jub* elég hűségesen követi a bibliai szöveget; annyiban tér el tőle, hogy Éva előbb ismeri fel meztelenségét, mégis ad Ádámnak a gyümölcsből (3.21). Van Ruitennek igaza lehet, hogy a szöveg azt hangsúlyozza, hogy Éva befedte meztelenségét, mielőtt Ádám szeme megnyílt volna (*Primaeval History*, 96). De így is tény, hogy a negatív következmények tudatosítása után ad férjének is a gyümölcsből. A legnegatívabb Éva-kép a görög *Ádám és Éva életében* olvasható (GLAE 7.1–3; 9.2; 14.2–25.4; 32.1–2; l. még 10.1–11.3; J. Tromp (szerk.), *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 6), Leiden 2005; vö. J. R. Levison, *Texts in Transition. The Greek Life of Adam and Eve* (Early Judaism and Its Literature 16), Atlanta, GE 2000. Ádám nem volt jelen, amikor a kígyó elcsábította Évát, és Éva itt is a következmények tudatosulása után győzi meg Ádámot. GLAE 15.2; 20.1–21.5. Ezzel ellentétben a 2Ezdr 3,21 és a kora második századi 2Bar Ádám felelősségét és bukását emeli ki (48.42; 54.15; 56.6).

⁷⁷ Spicq, *Épîtres*, I, 381; J. D. Quinn, W. C. Wacker, *The First and Second Letter to Timothy*, Grand Rapids, MI/Cambridge 2000, 229–230; Fiore, *Pastoral Epistles*, 68.

⁷⁸ QG I, 33, LCL 380, 20; vö. SC 34A, 100/101: „Mulier autem consuevit potius quam vir decipi. Hujus enim consilium, sicut et corpus, masculinum est, et sufficiens ad solvendam sententiam seductionis; mulieris autem magis effeminatum, ita ut propter mollitiem facile concedit, et captatur falsitate persuasiva, veri similitudinem imitante.”

⁷⁹ QG I, 43, LCL 380, 25; vö. SC 34A, 108/109: „Initium praevaricandi peccadique in legem facit imperfecta et prava (natura) femina; erubescendi vero pudendique, immo totius boni, mas, utpote melius et perfectius (opus).” Vö. QG I, 37–38: a nő evett előbb, majd adott a férfinak; ez azt mutatja, hogy a férfi a halhatatlanság és minden jó fölött uralkodik, a nő a halál és gonoszság fölött. QG I, 46, LCL 380, 26, SC 34A, 112/113: „mulier solet potius decipi, quam majora quaedam cogitare; vir autem e contra.”

⁸⁰ Jos., *Ant.* I, 48–49 (Josephus vol. 5, *Jewish Antiquities* Books 1–3 [LCL 262g, ford. H. St. J. Thackeray, London, Cambridge, MA 1930, repr. 1961, 22/23).

got, mert távol akarják tartani magukat a nő erkölcstelenségétől (ἀσελγεία) és hűtlenségétől.⁸¹

Az 1Tim irodalmi függése az említett zsidó forrásoktól nem bizonyítható.⁸² Valószínűbb, hogy olyan közös szóbeli hagyományok állnak a háttérben, amelyeket Philón, a 2Kor 11,3 és az 1Tim 2,14, illetve egyéb írások más-más módon közvetítenek. Valószínű, hogy az 1Tim a 2Kor 11,3-ból merít, de ez esetben jobban hangsúlyozza Éva csábításra való hajlamát, és a mindenkori nő tulajdonságává teszi.

Összefoglalva, a teremtés és a bűnbeesés *relecture*-je azt igazolja, hogy, teremtettségéből és bukásából fakadó alacsonyabbrendűségénél fogva, a nő alá van rendelve a férfinak (vö. αὐτός σου κυριεύσει, 3,16), és nem rendelkezhet tanítói tekintéllyel.

2.3. A gyermekvállalás – a nők esélye az üdvösségre

Feltehető, hogy az 1Tim 2,14–15 többek között az ellenfelek által szorgalmazott aszketikus életforma ellen irányult.⁸³ A Ter 3,13.16 és a 2Kor 11,2–3 *relecture*-je által a szerző azt állítja, hogy a nők sajátos szerepe és sajátos útja az üdvösséghez a gyermekvállalás (1Tim 2,15).⁸⁴ Merz párhuzamot von az 1Tim 2,15 és 4,16 között: a nő

⁸¹ Jos., *Bell.* II, 119–120 (Josephus, *De bello judaico*, Josephus vol. 2, *The Jewish War*. Books 1–2 [LCL 203], ford. H. St. J. Thackeray, LCL, London/Cambridge, MA 1927).

⁸² Towner rámutat az 1 Tim 2,14 és a Philón közötti különbségekre (*Letters*, 230). D. T. Runia szerint még az apologéták esetében sem biztos, hogy ismerték Philónt (*Philo in Early Christian Literature. A Survey* [CRINT 3.3], Assen; Minneapolis 1993, 335). A *Jub* sokkal mérsékeltebb, mint az 1 Tim, ezért aligha lehet ihletője. A *GLAE*-ről általában azt tartják, hogy egy első századi zsidó szövegre megy vissza, de mind zsidó eredetét, mind korai keltezését megkérdőjelezték. A keresztény eredetről I. M. de Jonge, J. Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (Guides to Apocrypha és Pseudepigrapha 4), Sheffield 1997, 66–77 (100–600 Kr. u.); M. de Jonge, *The Christian Origin of the Greek Life of Adam and Eve*, in G. Anderson, M. Stone, J. Tromp (eds.), *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (SVTP 15), Leiden 2000, 347–363.

⁸³ Merz, *Selbstausslegung*, 352–358; ead., *Why Did the Pure Bride of Christ Become a Wedded Wife* (Eph. 5.22–33)? Theses about the Intertextual Transformation of an Ecclesiological Metaphor, *JSNT* 79 (2000) 131–147.

⁸⁴ Α σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας különböző értelmezéseiről: Spicq, *Épîtres*, I, 382–383; Roloff, *1. Timotheus*, 140–141; Marshall, *Pastoral Epistles*, 467–470; Merz, *Selbstausslegung*, 296–300. Nézetem szerint a σωθήσεται az üdvösségre vonatkozik (nem evilági szabadulásra), amely az evilági hivatás teljesítésétől függ. B. W. Winter véleménye, miszerint a szerző arra szólítja fel a nőket, hogy ne szakítsák meg a terhességet, nem meggyőző (*Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids 2003, 109–111; vö. Towner, *Letters*, 235). Az 1 Tim 4,3 arra utal, hogy a szerző inkább a házasságtól való tartózkodást nehezményezi. A közösség egyes tagjainak aszkézise meggyőzőbb ok az anyaság (1 Tim 2,15; 5,10.14; vö. Tit 2,4), illetve a házasság (1 Tim 5,14) szorgalmazására. A τεκνογονία nyilván feltételezi a házasságot. Noha a τεκνογονία szó szerint gyermekek világra hozása, több szerző szerint nemcsak a szülésre vonatkozik, hanem az anya szerepére a gyermekek vallásos nevelésében. Spicq, *Épîtres*, I, 391; Brox, *Pastoralbriefe*, 136; Trummer, *Paulustradition*, 149, n. 182;

számára, aki nem rendelkezik a tanítás jogával, az anyaság szoteriológiai „Sonderweg”, olyan jócselekedet, amely esélyt ad neki az üdvösségre.⁸⁵

A σωθήσεται δέ (1Tim 2,15) összekapcsolja a gyermekvállalás általi üdvösség kérését a bukott női lét témájával (14. v.); ez azt mutatja, hogy a τεκνογονία a Ter 3,16-ra utal. Miközben azonban a Ter 3,16 a női lét fájdalmas dimenzióját emeli ki, az 1Tim 2,15-ben az anyaság nem büntetés, hanem értékes hivatás és üdvösséghez vezető út.⁸⁶ A nő hitének kifejezője a természet rendjéből származó nemi szerep vállalása.⁸⁷

Az anyaság értékelése jellemző a PL-re (vö. 1Tim 5,10.14 és Tit 2,4).⁸⁸ A szerző arra utasítja a fiatalabb özvegyeket, hogy közösségi tevékenység helyett hagyományos női szerepüket vállalják (5,14: γαμεῖν, τεκνογονεῖν).⁸⁹ A Tit 2,4–5 szerint a nőnek otthonülőnek, férj- és gyermekszeretőnek kell lennie (φιλάνδρους εἶναι, φιλοτέκνους). Ez a követelmény összhangban van az ókori feliratok és a morálfilozófiai írások⁹⁰ által is tükrözött női eszménnyel.⁹¹ A Periktionénak tulajdonított, *A nő harmoniájáról* szóló neopitagoreus traktátus szerint az eszményi, okos és tiszta feleség (φρονήσιος τε καὶ σωφροσύνης πλείην) szereti férjét, gyermekeit és egész házanépét.⁹² Theano fikatív levele Nikosztrátéhoz kiemeli, hogy a jó feleség rendezett kapcsolatot ápol férjével és gyermekszerető (φιλοστοργία τερὶ τὰ τέκνα).⁹³ Musonius Rufus szorgalmazza, hogy a nő filozófiát tanuljon, mert ez képessé teszi őt a női szerepek tökéletesebb

Oberlinner, *1. Timotheus*, 101; Marshall, *Pastoral Epistles*, 468. A gyermekek felnevelése szóba jöhet az 1 Tim 5,10-ben szereplő τεκνοτροφεῖν-re való tekintettel, de nem bizonyított, mivel az ókorban a nevelés az apa feladata.

⁸⁵ Merz, *Selbstausslegung*, 295–296. Vö. Spicq, *Épîtres I*, 382: „La femme sera sauvée non en enseignant (IV,16), mais en enfantant”, vö. 384, 400.

⁸⁶ Brox, *Pastoralbriefe*, 136–138; Oberlinner, *1. Timotheus*, 101; Küchler, *Schweigen*, 40; Wagerer, *Ordnung*, 108; Oberlinner, *1. Timotheus*, 101; Marshall, *Pastoral Epistles*, 469 („the point is rather the contrast between teaching and bearing children”); pace Dibelius/Conzelmann, *Pastoral Epistles*, 48; Roloff, *1. Timotheus*, 139, 141.

⁸⁷ Spicq, *Épîtres I*, 399–401 (400: „normalement une femme est faite pour avoir des enfants. [...] Selon cette optique le sens de I Tim. II, 15 est claire : chacun son rôle; la femme n’a pas à jouer le docteur, elle est normalement destinée au mariage (cf. I Cor. VII, 9, 36) et c’est en accomplissant toutes les tâches qu’implique une telle condition qu’elle aboutira au salut, grâce à la pratique persévérante des vertus chrétiennes”).

⁸⁸ Merz, *Selbstausslegung*, 297.

⁸⁹ Wagerer: „Heirat der jungen Frauen als Gegenstrategie”, *Ordnung*, 211.

⁹⁰ Spicq, *Epîtres Pastorales*, II, 620; Dibelius/Conzelmann, *Pastoral Epistles*, 140; Collins, 1–2 Tim Tit, 342.

⁹¹ Spicq, *Épîtres I*, 392–393; also Trummer, *Paulustradition*, 150.

⁹² Perictione, *Περὶ γυναικὸς ἀρμονίας*, Thesleff, *Pythagorean Texts*, 142,16–143,5; *On the Harmony of a Woman* (Guthrie, *Pythagorean Sourcebook*, 240).

⁹³ Städele, *Briefe VI.4*, 172,30–34.

teljesítésére, férje szolgálatára és kivált gyermekei odaadó szeretetére.⁹⁴ Seneca, a *Consolatio ad Helviam*-ban összekapcsolja a *pudicitia* erényét, a szépítkezés és gazdagság iránti megvetést, a hagyományos értékekhez való ragaszkodást és az anyaság vállalását.⁹⁵ Nők sírfeliratán gyakran szerepel a φιλανδρία és a φιλοτεκνία.⁹⁶

A pasztorális levelek anyaságra helyezett hangsúlyát többféleképpen magyarázzák. Többen úgy vélik, hogy ez a buzdítás is a gnosztikus-ellenes polémia része.⁹⁷ Azonban, amint korábban szó volt róla, nem bizonyítható, hogy az ellenfelek gnosztikusok lettek volna, az pedig még kevésbé, hogy a nők gnosztikus tanokat terjesztettek volna. Sokkal valószínűbb, hogy a szerző az aszketikus tendenciákkal szemben szorgalmazza a házasságot és az anyaságot, ugyanakkor olyan tradicionális személetet tükröz, amely a nő szerepét kizárólag a családi élethez köti.⁹⁸

⁹⁴ Fr. 3, Lutz, *Musonius*, 40,25–42,11.

⁹⁵ „Korunk legátkosabb nyavalyája, a szemérmetlenség (*inpudicitia*), az efféle nők tömegébe soha nem sodort téged; sem drágakövek, sem gyöngyök közéjük nem édesgethettek soha; a gazdagság, mint az emberiségnek úgynevezett legfőbb java sem kápráztatott el (*non gemmae te, non margaritae flexerunt; non tibi divitiae velut maximum generis humani bonum refulserunt*). Ősnemes és szigorú erkölcsű családban neveltek gondosan (*bene in antiqua et severa institutum domo*), s ezért semmi rossz példa meg nem ingathatott, pedig az ilyesmi még az erényesekre is kárhozat. Sohasem szégyenkeztél termékenységed (*fecunditas*) miatt, mert talán életkorodra rávallhatott, sohasem rejtegetted éktelen nyűg gyanánt duzzadó méhedet, mint más asszonyok, akikben a szépség az egyetlen vonzóerő, sem pedig a benned fogant gyermekáldást nem emésztetted el. Soha pirosítókkal és kendőzőszerekkel be nem szennyezted az arcodat; sohasem vettél fel olyan ruhát, amelyben a tested, mint ha levetkezel, máris oly meztelen; úgy érezted ezt akkor is: a szemérmetesség (*pudicitia*) egyetlen ékszered, dűspazar díszruhád, tündéri szépséged ez, amelyet nem kezdhet ki az idő vasfoga.” Sen., *Cons. Helv.* 16.3–4 (Seneca, *Moral Essays II*, LCL 254, ford. J. W. Basore), 1932, repr. 2001, magyarul: Seneca, *Vigasztalások. Erkölcsi levelek*, ford. Révay J., Kurcz Á., Budapest 1980, módosítva).

⁹⁶ Herculeaneumban egy bizonyos Valeriaról a férje, Lucius Dexios úgy emlékezik meg, mint aki εὐνοῦν φιλόστοργον· σεμνὴν ἄμωμον φίλανδρον· φιλοτεκνόν· εὐνοῦχον volt (1. sz. vége/2. sz. eleje), vö. Horsley, „A Woman’s Virtues”, 40. Horsley több más feliratot idéz, ahol nőkre úgy emlékeznek, mint φιλόστοργος, φίλανδρος, φιλότεκνος (41–43). A Flavius Antiochus *lyciarchos* feleségét tisztelő felirat szerint a nőt ugyanezek a tipikus erények jellemezték: ἀρετὴ καὶ σω[φ]ροσύνη καὶ φιλανδρία καὶ φιλοτέκνια διαφ[έ]ρουσαν (FdXanth VII 71, Xanthos, Lykia). Vö. Claudia Arescoussa – φιλανδρία, φιλοτέκνια, σωφροσύνη (TAM II 443, Patara/Lykia); az Eragatiane Menodora, Eragatianos Menodoros szofista lánya, Aurelius Faustinus felesége sírfelirata: φιλανδρία, φιλοτέκνια, σωφροσύνη (IK Perge 316, Perge/Pamphilia, Kr. u. 3. sz.).

⁹⁷ Roloff, 1. *Timotheus*, 224–228, 234–238; Oberlinner, 1. *Timotheus*, 94, 97–98; Dibelius/Conzelmann, *Pastoral Epistles*, 48–49; Wolter, *Pastoralbriefe*, 265–266; Collins, 1–2 *Tim. Tit.* 75, 114–116 (óvatosabban). Azonban az aszketikus életforma nem kapcsolódik feltétlenül a gnoszticizmusához (Wilson, *Gnosis and the New Testament*, 41–42).

⁹⁸ MacDonald, *Pauline Churches*, 181–183; Wagener, *Ordnung*, 108–109; Merz, *Selbstausslegung*, 298–300, 302; Marshall, *Pastoral Epistles*, 51.

Összefoglalás

Noha a PL látszólag nem tulajdonítanak jelentőséget a testnek, a házassággal és anyasággal, az aszkézissal és táplálkozással kapcsolatos állásfoglalásból kiderül, hogy az emberi lét testi dimenzióját pozitívan értékelik. Az 1 Timóteus-levél teremtés-barát, és olyan életvitelt szorgalmaz, amely összhangban van a teremtés rendjével. A teremtés, és ebből kifolyólag a test, a házasság, az anyaság, továbbá minden teremtett valóság, az eledeleket beleértve, jó. A teremtésről, illetve házasságról szóló kijelentések azonban nem öncélúak, hanem bizonyos magatartásformákat és szerepeket szabályoznak. A kijelentések háttérében a közösségben érvényesülő aszketikus tendenciák állnak. A szerző emberképe ambivalens. A Ter 2 újraértelmezésében a szerző az ókori prioritás-toposzt alkalmazza, hogy igazolja a férfi felsőbbrendűségét és tekintélyét. A Ter 2–3 *relecture*-je által azt bizonyítja, hogy a nő másodrangú, tökéletlen lény, aki természeténél fogva hajlamos a megtévesztésre, ezért alkalmatlan a tekintélygyakorlással járó egyházi szerepek vállalására. Az anyaság azonban lehetőséget ad a nőnek arra, hogy bukott állapota ellenére eljusson az üdvösségre. Azzal, hogy az anyaságot a női szerep lényegének tekinti, az 1 Timóteus azt a férjét és gyermekeit szerető, otthonülő nő-ideált állítja előtérbe, amely a görög és római forrásokban, a feliratokban és morálfilozófiai írásokban is megjelenik. A természet rendjére való hivatkozás a nemek hagyományos szerepét erősíti meg. A szerző álláspontja kora szemléletmódjából érthető.

Függelék



A katolikus bibliatudomány nagy egyéniségei

Joachim Gnilka

Dr. Benyik György biblikus tanár interjúja Prof. Dr. Joachim Gnilkával, az Újszövetség-kutatás egyik legkiemelkedőbb kortárs szaktekintélyével. Készült a XXII. Szegedi Biblikus Konferencián, 2010. szeptember 9-én.

Joachim Gnilka 1928-ban született a Sziléziai Leobschnützenben. Tanulmányait Eichstättben, Würzburgban és Rómában végezte. Tudományos tevékenysége Würzburgban kezdődött (1959–1962). Münsterben együtt tanított Ratzinger professzorral, majd 1975-ben meghívták a Münchener Egyetemre, ahol az újszövetségi egzegézis professzora lett. Itt tanított 1997-ig, nyugdíjba vonulásáig. A Herder Kiadó gondozásában megjelent több mint 20 kötetes katolikus *Újszövetség-kommentár*nak csaknem a felét ő írta. Körülbelül 50 biblikus tanár szerzett nála diplomát, közülük húszan jelenleg is tanítanak a világ különböző egyetemein. 1972-ben a Pápai Biblikus Bizottság, 1983-ban pedig a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja lett. 1992-ben pápai prelátusi kitüntetést kapott II. János Páltól. Erdő Péter bíboros Stephanus-díjjal tüntette ki, számos művét magyarra fordították. 1983-tól a *Neuer Echter Bibel* sorozat szerkesztője. A *Názáreti Jézus – Üzenet és történelem* című, magyarra is lefordított műve (Bp. 2001) a Jézus-kutatás mindmáig legjobb összefoglalója, a *Biblia és Korán* (Bp. 2007) pedig a keresztény–muszlim párbeszédben meghatározó kézikönyvnek számít szerte Európában. Számos cikke jelent meg magyarul a Vigiliában, a Pannonhalmi Szemlében és a Mérélemben.

Az alábbiakban a Joachim Gnilkával készült interjú szerkesztett változatát adjuk közre, amelyben a professzor vall a bibliatudomány érzékeny kérdéseiről, tudós-társaival való kapcsolatáról, és arról is, hogy biblikusként milyen kapcsolatba került Karol Wojtyła krakkói érsekkel.

Benyik György: Professzor Gnilka! Számunkra nagy megtiszteltetés, hogy olyan gyakran részt vesz a Szegedi Biblikus Konferencián, a mi konferenciánkon. Köszönjük, hogy vállalkozott erre a beszélgetésre, hiszen Ön immár a katolikus biblikus kutatás nagy ikonja, német nyelvterületen biztosan egyedülálló. Igen sok személyes emlénye van a korábbi és a mostani biblikusokról is. Szabadjon megkérdezni, ki volt az a korábbi biblikus, akit tanárának tekint, és akinek a legnagyobb hatása volt tudományos szemléletére?

Joachim Gnilka: Tanulmányaimat Würzburgban kezdtem. A doktori dolgozatom egyben díjnyertes munka is volt az egyetemen. A témám egzegézis-történeti

téma volt. Egészen pontosan a Tisztítótűz tanításának keletkezéstörténetével foglalkoztam.

B. Gy.: A Tisztítótűz tana egészen különös biblikus dolgozati téma!

J. G.: Abban az időben ez tipikus katolikus témaválasztás volt, klasszikus témának számított. A Tisztítótűz bemutatása az 1Kor 3,13-ban: „Az (Úr) napja ugyanis nyilvánvalóvá teszi, mivel tűzzel érkezik, és a tűz majd megmutatja, kinek mit ér a munkája, akik megszabadítottak a tűz által.”

B. Gy.: De hiszen ez a téma inkább a dogmatikusokhoz illett volna, nem pedig egy biblikushoz!

J. G.: Ez igaz. Az akkori időszak meghatározó katolikus biblikus gondolkodói nem az egzegéták soraiból léptek elő: így Karl Staab¹ sem az egzegéták közül jött, mint ahogyan Berthold Altaner² sem, aki később híres patrisztikus lett. Azt kell mondanom, hogy nekem nagy szerencsém volt, mert Würzburgban az akadémiai tevékenységének utolsó három évét éltem át, ami nagyon hasznos volt, lévén Altaner igen jó előadó. Talán ismeretes, hogy nehézsége támadt az 1950-ben kihirdetett Mária-dogmával (Mária mennybevétele) kapcsolatban. A dogma kihirdetését megelőzte egy három évig tartó igen heves és élénk vita. Ebben a vitában Altaner is részt vett, és a dogmatikus deklaráció ellen foglalt állást. Az ellenlábasa Ignacio Filocrassi volt a római Gregoriana Egyetemről. Altaner ezért újra és újra visszatért az előadásaiban erre a témára, miközben azt mondta: „ha mégis bekövetkezik a dogmatikus deklaráció, akkor lakatot teszek a számra.”

B. Gy.: Úgy gondolom, hogy ez tipikusan katolikus, lojális mentalitás volt.

J. G.: Igen, ígéretét meg is tartotta, Rómából mégis elintézték.

B. Gy.: Tehát Rómában akkoriban nem viselték el, hogy egy ilyen jelentős patrisztikus a dogma ellenében gondolkodik. Szabad megkérdezni, vajon Altaner és Staab jó kapcsolatban voltak egymással?

J. G.: Nézze: Staab egy öreg „Würzburger” volt, míg Altaner Sziléziából, Breslauból (ma Wrocław) jött ide. Életét sok viszontagság nehezítette. Náciellenes volt, 1933-ban, amikor Adolf Hitler hatalomra került Németországban, a Breslaui Egyetemről a nácik azonnal kirúgták. Hitler január 13-án lépett hatalomra, és Altanert már február elején eltávolították az egyetemről, mert pacifista volt, és mert volt bátorsága felszólalni a nácik ellen.

B. Gy.: Számomra mindez azért igen érdekes, mivel Altaner Magyarországon és talán Németországban is patrisztikus tekintély, ezt a személyes vonatkozását azonban senki sem ismeri, vagy legalábbis senki sem beszél róla Magyarországon. Ahogyan én tudom, Breslau és Würzburg két igen fontos székhelye volt a katolikus bibliatudománynak. Vagy Breslauban az egyházjog volt az erősebb?

J. G.: Breslauban a régi Fridrich Egyetem³ azért is volt számunkra igen jelentős, mert itt evangélikus és katolikus fakultás is működött. Továbbá arról volt híres a Breslaui Egyetem, hogy innen került ki abban az időben a legtöbb Nobel-díjas egész

Németországban. Összesen nyolcan⁴, mindenféle tudományból: orvos, gyógyszerész és kémikus is akadt közöttük.

B. Gy.: A szentírástudomány pedig igen megerősödött Maier működése idején.

J. G.: Igen. Friedrich Wilhelm Maier⁵ volt az utolsó nagy biblikus Breslauban, de ugyanakkor azt is el kell mondanom, hogy az első modern katolikus egzégéta volt egész Németországban. A háború után a teljes német nyelvterületen ismertté vált, mert jelentős iskolát épített fel. Először Freiburgban tanított, majd Würzburgban, Breslauban vált híressé, a háború után azonban a müncheni egyetemre jött, és ott működött 8–10 éven keresztül.

B. Gy.: Úgy tudom, konfliktusa támadt a bíborossal, mert az édesanyja nem volt katolikus.

J. G.: A szinoptikus evangéliumokhoz írt kommentárjára nem kapott nyomtatási engedélyt, mert – hogy szaknyelven szóljak – a „kétforrás-elméletet” vallotta⁶, és nem azt, amelyik akkoriban a katolikus körökben általánosan elfogadott volt. Vagyis nem azt tartotta, hogy a Márk-evangélium született meg először, hanem úgy vélte, hogy Máté evangéliuma volt az első. Elképzelésének lényege, hogy a szóbeli források Márk evangéliumában egyesülnek, és ezt a Máté-evangélium elvetette. Mivel ő azt mondta, hogy az (ős- vagy arám) Máté-evangélium tekinthető inkább az első evangéliumnak, a kommentárját nem tudta megjelentetni. A tiltás azonban nem Rómából érkezett, hanem Kölnből, az érseki hivatalból. Az imprimaturát, vagyis a nyomtatási engedélyt ugyanis Kölnből kellett beszereznie, de nem adták meg neki. Még súlyosabb csapás volt azonban, hogy oktatói tevékenységét is fel kellett adnia. Ettől kezdve börtönlelkész lett, és csak a háború után jött Münchenbe, abban az időben, amikor Joseph Ratzinger⁷ is ott tanult – úgy tudom, ő a tanítványa is volt. Amikor Münchenben megkezdte egyetemi oktatói munkáját, az volt az első mondata a katedrán: „Én a börtönből jövök!”

B. Gy.: Ez igazán sokatmondó...

J. G.: Természetesen ez abban az értelemben is igaz volt, hogy börtönlelkései munkából jött. De aztán egy nagy iskolát épített fel. A háború után a legtöbb német egyetemen az Újszövetség-professzorok mind Maier-tanítványok lettek: Rudolf Schnackenburg⁸, Otto Kuss⁹, Josef Gewiss, Franz Joseph Schierse, Franz Mussner¹⁰, Josef Blinzler¹¹, Wolfgang Trilling¹², Josef Blank¹³...

B. Gy.: Tehát azt mondhatjuk, hogy a későbbi nagy katolikus biblikusok mind Friedrich Wilhelm Maier tanítványai voltak.

J. G.: Pontosabban jelentős hányaduk. Ennek ellenére munkásságának nagy része az írásztalpiókjában maradt, például a Római levél kommentárja is.

B. Gy.: A szinoptikus kérdés tehát akkoriban nagyon veszélyes témának számított katolikus körökben?

J. G.: Akkoriban tabunak számított. Egészen addig, míg a Biblikus Bizottság újabb döntést nem hozott ebben a kérdésben.

B. Gy.: Mondhatjuk, hogy a katolikus biblikusok számára az első enyhülést a *Providentissimus Deus* enciklika hozta meg¹⁴?

J. G.: Rómában a modern egzegézis megjelenése a Pápai Biblikus Intézet¹⁵ megalapításához köthető, ami 20 évvel később történt. A Biblikus Bizottság ennél régebbi (1902. X.30-án alapította XIII. Leó), és sokkal inkább konzervatívnak tekinthető.

B. Gy.: Úgy gondolom, hogy a német katolikus biblikusok számára nagy kihívást jelentett, hogy ugyanabban az országban élt és publikált számos nagy hatású evangélikus biblikus is.

J. G.: Ennek következményei voltak a nagy véleménycserék. Nemcsak a Breslaui Egyetemen, hanem például Münsterben is egymás mellett élt az evangélikus és a katolikus fakultás, Münchenben éppígy, és ez a tény persze jelentős tudományos véleménycserét eredményezett.

B. Gy.: Jó volt a hivatalos vagy a magánjellegű kapcsolat a katolikus és az evangélikus biblikusok között ebben az időben?

J. G.: Ez lassan fejlődött ki, és igazából csak a II. világháború után jött létre. A katolikus egzegétáknak sok nehézséggel kellett szembenézniük, nem egyszer azért, mert túlságosan konzervatívak voltak. Nemzetközi vonatkozásban ezt segítette elő a *Society for New Testament Studies (SNTS)*¹⁶, amely brit szervezetként jelent meg, és amelyben az anglikán és a lutheránus egzegéták kezdtek együtt dolgozni. A társaság a háború után kiterjesztette aktivitását Európára is, és a vezetőségben felvetődött az ötlet, hogy katolikus egzegétákat is fel kellene venni a társaságba. Ez valójában az 50-es években realizálódott. Én az egyik első katolikus egzegéta voltam, akit felvettek, de a legjelentősebb lépés Rudolf Schnackenburg felvétele volt.

B. Gy.: Csakhogy néhányuknak problémája akadt a római Tanítóhivatattal.

J. G.: Ilyen jellegű nehézségei voltak Max Zerwicknek¹⁷ és Stanislas Lyonnetnek is. Ez azonban már a 60-as években történt, és ebben a konfliktusban szerepe volt a Biblikus Intézet és a Lateráni Egyetem rivalizálásának is. Ennek lett a következménye, hogy mindkét biblikusnak meg kellett válnia a katedrájától.

B. Gy.: Térjünk vissza a biblikusokhoz. Beszéltünk F. W. Maierről, de találhatók itt még más olyan jelentős személyek, mint Otto Kuss és Gewiss, vagy Rudolph Schnackenburg, Franz Joseph Schierse, Franz Mussner, Josef Blinzler és Josef Blank. Melyikük számít a legérdekesebb személyiségnek az Ön szemében?

J. G.: Nem akarom őket értékelni, inkább csak azokról beszélek, akik rám hatottak, de szeretném újra hangsúlyozni, hogy Otto Kuss és Josef Gewiss, vagy Rudolph Schnackenburg, Franz Joseph Schierse, Franz Mussner, Josef Blinzler és Josef Blank is, mind Maier-tanítványok voltak! Ebből is láthatja, hogy a világháború után és a 60-as években milyen erőteljesen érvényesült az ő hatása. Ők érték el, hogy a katolikus Újszövetség-magyarázat az evangélikus biblikummal azonos tudományos szintre emelkedett, mi több: a 60-as években a katolikus egzegézis számos területen meg is előzte az evangélikus egzegézist.

B. Gy.: Magyarországon a Herder kiadásában megjelent német nyelvű újszövetségi kommentársorozat¹⁸ a legismertebb a szakmában. Számos kötetét Ön jegyzi. A legtöbb szerző ebben a sorozatban katolikus.

J. G.: Ez egy katolikus kommentársorozat. A háború után, 1946 körül indította el a Herder Kiadó, és az első kiadói szerkesztője Alfred Wickenhauser¹⁹ volt. Aki egyébként ezzel párhuzamosan tervezett egy ószövetségi kommentársorozatot is, de az végül is nem jelent meg. Az újszövetségi kommentársorozatból az első, ami megjelent, Rudolf Schnackenburg János-levelekről szóló munkája volt. Én csak később kapcsolódtam be, és Pál apostol fogságból írt leveleiről jelentettem meg kommentárt, a Filippi, a Kolosszei és az Efezusi levelekről. Ezt a kommentárt gyorsan elfogadták és használták az evangélikus biblikusok is. Teljesen elismert lett. Sajnos a sorozat nem fejeződött be teljesen, még ma is hiányzik 2–3 újszövetségi írás, például a Tesszaloniki levél és a Jelenések könyve kommentárja, ami nagyon sajnálatos. De nagy hiányt pótol, és igen sok példányt adtak el belőle, sőt zsebkiadásban is megjelentették. A legnagyobb előrelépésnek azonban az számított a 60-as évek végén, hogy Schnackenburg és svájci evangélikus kollégája létrehozta egy ökumenikus kommentársorozatot.

B. Gy.: Igen ez az EKK – vagyis Evangélikus-Katolikus Kommentár sorozat²⁰. Ebből megjelent a Máté-kommentár Ulrich Luztól²¹, és a sorozat fölvette az Ön kommentárját is.

J. G.: Igen az én Márk-kommentárom is megjelent ebben a sorozatban. Ez nagyon nagy dolog volt, mert ez lett az első ökumenikus kommentár-sorozat.

B. Gy.: A sorozat azonban még mindig nem fejeződött be.

J. G.: Ezekon még dolgoznak, míg a Herder-kommentárt lezárták, annak ellenére, hogy két kötet még hiányzik. A kiadó és a kommentárok szerzői minden évben találkoznak, a legutolsó kötet, ami megjelent, az 1. Korintusi levél első kötete Thomas Schneller Frankfurtban élő katolikus egzegéta tollából. Ezzel kapcsolatosan mindössze azt hangsúlyoznám, hogy nem Eduard Schweizer²² volt az egyetlen irányítója ennek a kommentárnak. De az a tény igen örömdetes, hogy egy ökumenikus kommentár terve evangélikusoktól származik. Eduard Schweizer mellett Rudolf Schnackenburg, Ulrich Wilken²³ és Josef Blank is részt vett a tervezésben.

B. Gy.: Érdekes, hogy Ulrich Luz igen hosszú ideig Eduard Schweizer asszisztense volt. Most olvastam egy szép írását mesteréről. Ugyanebben a kötetben Ön Schnackenburggról írt hasonlót. Szabadjon megkérdezni: milyen személyes emlékei vannak Schnackenburgról?

J. G.: Schnackenburg egyike azoknak, akik engem is nagyon befolyásoltak, azért is, mivel F. W. Maier tanítványa volt, aki a modern egzegézist meghonosította a katolikus egyházban. Schnackenburg nagy nemzetközi tanítványi kört szerzett magának, és sokat dolgozott, sok publikációja jelent meg, ökumenikus tevékenysége pedig oda vezetett, hogy egyike lett a SNTS katolikus elnökeinek. Élete végén kerültem

vele nagyon szoros baráti kapcsolatba. Közös mentünk szabadságra, és ezt az időt együtt töltöttük. Legtöbbször az osztrák Alpokban. Rendkívüli aszketikus ember volt, ami miatt néha kicsit össze is szólalkoztunk barátilag. Például szabály volt nála, hogy 10 napnál egy órával sem tölt több időt szabadságon. Ha ezt meg kellett volna hosszabbítani, nagyon dühös lett volna. Utána azonnal vissza akart térni az íróasztalához.

B. Gy.: A szabadsága alatt is szoros napirendet követett?

J. G.: Természetesen a szabadsága idején egy kicsit engedékenyebb volt. Sokat sétáltunk végtelennek tűnő beszélgetésekbe merülve, a legtöbb esetben természetesen biblikus szakkérdésekről. Rokonított bennünket, hogy én is sziléziai származású vagyok – Schnackenburg szintén Sziléziában született.

B. Gy.: Eszerint tehát minden fontos biblikus Sziléziából érkezett...

J. G.: Természetesen ez összefügg Maierrel is. Ő ugyan nem volt sziléziai, hanem Breslauból származott, mégis sok sziléziai egzegéta támadt a katolikus egyházban.

B. Gy.: Tehát nem maga az egyetem volt az ok, hanem Maier miatt nevelődtek itt a katolikus egzegéták.

J. G.: Később az összeset áthozta Münchenbe, ez kapcsolt bennünket szoros barátságba Schnackenburggal. A kommunista időszakban együtt utaztunk, mivel a lengyel egzegéták szívesen meghívtak bennünket: Lengyelországban a kommunizmus ilyen vonatkozásban egy kicsit liberálisabb volt. 1972-ben volt egy kongresszus Krakkóban, ahol privát vendégei voltunk az ottani érseknek, akit Karol Wojtyłának hívtak.

B. Gy.: Ez igazán érdekes.

J. G.: Sok szeminaristával is találkoztunk. Az 1960-as években tele voltak a lengyel szemináriumok.

B. Gy.: Szabadjon megjegyezmem, amit talán Professzor Úr sem tud, hogy ebben az időszakban jó néhány magyar teológus, többek között Gál Ferenc azért tanult meg lengyelül, mert így tudott újabb teológiai könyvekhez jutni. Ekkor ugyanis Lengyelországban lehetséges volt egyes nyugati teológiai könyveket megjelentetni, míg Magyarországon ez lehetetlen volt. Ezért a magyar teológiai publikációk egy része a lengyelek segítségével született.

J. G.: Talán elmesélhetek egy történetet erről az útról. Krakkóban voltunk a konferencián. Érdekes, hogy Wojtyła érsek ezen a konferencián mindig részt vett, annak ellenére, hogy nem volt biblikus. Jól beszélt németül, én is beszélek egy kicsit lengyelül. Akkor történt, hogy a kongresszus minden résztvevője felállt – ez már történelem! –, keresztet vetettek, és felolvastak egy szöveget. Wojtyła azonban nem vetett keresztet. Azt hittem, ez egy evangéliumi szöveg. Később jöttem rá, hogy egyáltalán nem evangéliumi szöveg volt, hanem Wyszyński bíboros levele.

B. Gy.: Ez azt jelenti, hogy Wyszyński levelét...

J. G.: Igen! Úgy hallgatták, mintha az evangélium szövege lenne.

B. Gy.: Ez akkor nagy jelentőségű volt: a tisztelet jele.

J. G.: Ez ugyanakkor az ortodoxia jele is volt a katolikus egyházban. Azt jelentette, hogy Wyszyński Lengyelország „koronázatlan királyának” számított akkoriban.

B. Gy.: Úgy vélem, Wyszyński tényleg nagy formátumú bíboros volt, és az ő segítségével Wojtyłát nem választották volna pápává.

J. G.: De ezért sokat is tett! Börtönben volt. Jártam abban a ferences kolostorban, ahol háziőrizetben tartották. Ez ismét Sziléziában volt. Elmesélte nekem, hogy nem tudta, hol van. Ugyanis az ablakokat bedeszkázták, és hermetikusan elzárták őt a külvilágtól. Ez igen érdekes élmény volt, és ezért a lengyel egzegétákkal mindig kapcsolatot tartottam.

B. Gy.: Ez azt is jelentette, hogy Schnackenburgnak nagy hatása volt a lengyel egzegétákra is.

J. G.: Igen, amennyiben ez akkoriban lehetséges volt. A kommunista korszakban néhány könyvet lefordítottak lengyelre, később az én könyveim közül is számosat, de akkoriban ez sokkal nehezebb volt. Másokat is lefordítottak, nem csak Schnackenburgot, de őt igen tisztelték. Ő valóban Sziléziában született, de csak véletlenül: édesapja ugyanis erdőmérnök volt, ezért született Katowicében. Az édesapja a világháború első hetében elesett a fronton. Ez igen komoly sorscsapást jelentett a családja számára. Ekkor a testvére csak két éves volt, és az édesanyjuk a kisgyerekekkel teljesen egyedül maradt.

B. Gy.: Mi volt Schnackenburg egzegézisének vezérfonala?

J. G.: Ezt elég nehéz megmondani. Az Újszövetségről 24 könyvet írt, nem csak egyetlen munkát. Nem lehet azt mondani, hogy Máté evangéliumára specializálódott volna, hanem mindig az egész Újszövetséget tartotta szem előtt. Sőt még Ószövetséggel is foglalkozott, és annak egész kulturális hátterével. Mégis azt kell mondanom, hogy Schnackenburg igazán szenvedélyesen a János-irodalommal foglalkozott. Mint azt már említettem, a Herder kommentársorozatban az ő munkája jelent meg először a János-levelekről, majd pedig hihetetlenül nagy kommentárt írt a János-evangéliumról is.

B. Gy.: Nálunk Bolyki János publikált egy nagy János-kommentárt, és bár ő kálvinista, mégis sokat idézi Schnackenburg munkáját. Nálunk igazán nagy esemény, hogy egy református teológus ilyen intenzíven használja egy katolikus egzegéta írásait.

J. G.: János irodalmát vizsgálva nem lehet megkerülni Schnackenburgot, olyan hihetetlenül sokat dolgozott ezen a területen.

B. Gy.: Váltsunk egy kicsit témát! Véleménye szerint az elmúlt évszázadban mik voltak a bibliatudomány legfontosabb kérdései és újdonságai? Mik voltak az újabb felfedezések és melyek az újabb irányzatok?

J. G.: Meg kell talán állnunk az ún. Jézus élete-kutatás mellett, ami először is egészen protestáns kutatási iránynak számított, de azt kell mondanunk, hogy egy

bizonyos káoszhoz vezetett, és nem hozott jelentős eredményt. Gondolok itt Albert Schweitzer²⁴ Jézus élete-kutatást összefoglaló munkájára. Ő igazán pontosan összefoglalta a Jézus élete-kutatást, de a végeredmény igen zűrzavaros lett, ugyanis minden kutató a maga szubjektív Jézus-képét alkotta meg, és azt akarta igazolni, hogy ez található meg az evangéliumokban.

B. Gy.: Tehát azt mondhatjuk, hogy a Jézus élete-kutatás zsákutcába jutott.

J. G.: Igen, zsákutcába jutott.

B. Gy.: Feltűnt később valami újabb kezdeményezés.

J. G.: Egy kis szünet következett be ebben a kutatásban, majd jött Rudolf Bultmann²⁵, aki az evangélikus egyházban óriási hatást fejtett ki. Sokkal nagyobb hatást, mint nálunk, katolikusoknál Maier. Akkoriban az evangélikusoknál szinte minden Újszövetség-kutató Bultmann-tanítványnak számított. A Jézus-kutatásban új kérdéseket tett fel, többek között az evangéliumok keletkezési folyamatát illetően. Ebben a helyzetben igen nehéz volt egy újabb Jézus-könyvet írni. Talán szabad azt mondanom, hogy ebben a nehéz helyzetben én kíséreltem meg ezt. Ez akkoriban igen nagy rizikót jelentett, ugyanis új módszerrel és módszerek összevonásával készítettem el Jézus-könyvemet. De azt is fel kell fedeznünk, hogy a Jézus-kérdésnek az egyházon kívül is igen nagy jelentősége van. Ennek egyik megnyilvánulása, hogy a fiatalok azt mondják: Jézust igen, az egyházat nem tudják elfogadni. Meg kell tehát kérdeznünk, honnan ez a nézet. Talán Jézus maga érdekesebb, mint az egyházban Jézusról elhangzó igehirdetés. Mindenképpen meg kell kérdeznünk, hogy mi miatt történik mindez?

B. Gy.: Azt gondolja talán, hogy Jézus igehirdetését is dogmatikusnak gondolják a fiatalok?

J. G.: Nem, ezt nem tudom. Nem tudom, hogy Magyarországon hogy van ez, de amikor prédikációt hallgatok, az bizony igen sokszor nagy ostobaság.

B. Gy.: Szokták azt mondani Magyarországon is, hogy Németországban két Jézust ismertek: egyet az egyetemi katedráról és egyet a templomi szószékről.

J. G.: Én úgy gondolom, hogy ezt egyáltalán nem lehet mondani, ez a német helyzet félreértése. Ugyanis tényleg sokat kell dolgozni Jézus megértésért. Intellektuális erőre is szükség van, hogy felfedezzük Jézust! Azt is látnia kell, hogy más nagy szellemek is igen lelkesednek Jézusért, olyanok is, akik az egyházzal nem tudnak mit kezdeni. Csak egy példát említenék: Karl Jaspers²⁶ jelentős könyvet írt a meghatározó emberekről, és elsőként Jézust említette. Sőt, Jézust a zsidók is újra felfedezték.

B. Gy.: Talán ez volt az újabb iránya a Jézus-kutatásnak: a zsidó Jézus kutatása.

J. G.: Ez talán még korábban kezdődött. Már a XIX. század végén kezdték újra felfedezni a zsidók Jézust.

B. Gy.: Josef Klausner²⁷ könyvére gondol?

J. G.: Igen Klausner, és Salom ben Chorin²⁸ „Jézus testvérem” könyvére is. Ez igen fontos fejlődési állomásnak számít. Jézust magát egy egzegézis új komponensének kell tekinteni.

B. Gy.: Mostanság igen sokat hallunk egy szociológiai megközelítésről Gerd Theissen Jézus-kutatásai esetében. Magyarra is lefordították, és ismertté vált a módszere.

J. G.: Ez is igen érdekes, ugyanis nem beszélhetünk a környezet nélkül Jézusról, mintha egyszerűen az égből pottyant volna közénk. Meghatározott időben, meghatározott szituációban, egy meghatározott népbe és vallási kultúrába született bele. Azért kell megismernünk, hogy miként nézett ki Palesztina Jézus idejében és milyen volt az ottani gazdasági helyzet, mert akkor realisabb képet alkotunk Jézusról. Galilea nagy része nagybirtokosok kezében volt, akik Egyiptomban laktak, és a lakosok csak bérelték a földet, a bérletért pedig fizetniük kellett. Ennek a szociális kérdésnek a pontos ismerete nagyon fontos, amikor Jézusnak azt a szavát elemezzük, hogy „Boldogok a szegények, mert övék a mennyek országa” Ezt nem lehet ilyen háttér nélkül vizsgálnunk. Jézus ugyanis a szegények között vándorolt, az ő élethelyzetüket élte meg.

B. Gy.: Ahogyan én tudom, Jézus idejében igen sok szegény volt Palesztinában, mert az még túlnépesedett is volt. Sok ember élt kis területen.

J. G.: Ezek voltak a föld szegényei. A görögben két szó van a szegényekre. Az egyik, akiknek van földjük, és a másik, akik koldulásra szorulnak – ezeket „ptochoi”-nak nevezik. Olyan szegények, hogy a többiek leköpi őket. És Jézus ezeknek beszél! Jézus ezeknek a szegények szegényeinek mondja hogy boldogok! Ez egy olyan szociológiai szempont, amellyel nekünk ismét csak számolnunk kell az értelmezés esetében. Azok, akik leginkább rászorulnak a segítségre, akiket az egyház mindig segített. Ez azonban Jézus tanításának kulcsélménye kellene hogy legyen!

B. Gy.: Önnek mint professzornak nagy szerencséje volt, hiszen sokáig és sok embert tanított. Hány diákja volt Münchenben?

J. G.: Először is pontosítanom kell: kezdetben Münsterben tanítottam. Ott 2–3 ezer hallgatóm volt a teológiai fakultáson. Ez a zsinat utáni időszak volt, egy nagy kitörés. Maga a fakultás is igen érdekes volt: Karl Rahner²⁹ fakultása volt, Ratzinger is ide tartozott egy időszakra, és Johann Baptist Metz³⁰ is. Mindegyik ismerős név, nemcsak Walter Kasper például. Ez a nagy kitörés ideje volt és egyben az igen megnőtt érdeklődése a Biblia iránt. Azt kell mondanom, hogy nekem is, mint Schnackenburgnak, igen sok tanítványom volt.

B. Gy.: Ennek ellenére a zsinati atyák között szinte nem is találunk biblikust.

J. G.: Ez valóban így van, és ez igen különös történet. Ugyanis a II. Vatikáni Zsinat egyik meghatározó teológusa Karl Rahner volt.

B. Gy.: Tehát a zsinatot a dogmatikusok és az egyházjogászok uralták.

J. G.: Azt kell mondanom, hogy teológiai vonatkozásban Karl Rahner meghatározó volt. Vonzotta a fiatalokat – Hans Küng és Josef Ratzinger is az ő árnyékában nőttek föl, nem úgy mint Rudolf Schnackenburg, a biblikus. Aki ekkoriban már ugyancsak ismert volt, mégis sokat bosszankodott amiatt, hogy a zsinaton nem vált meghatározóvá egyetlen egzegéta sem. Talán csak Beda Regaux Belgiumból. Őt jól ismertem: ferences szerzetes, aki benne volt a Biblikus Bizottságban is. Ő talán bekapcsolódott a *Dei Verbum* dokumentum elkészítésébe, de olyan szöveget készített, amely felbosszantotta a konzervatív egzegétákat, és Rahnner végül megakadályozta, hogy ez a szöveg megjelenjen. Akkor kezdődött ennek a szövegnek a javítása. Létezik a zsinati szövegeknek két kötetes kommentárja, amelyben ennek utána lehet olvasni.

B. Gy.: Önnek ellenben igen sok nagynevű tanítványa van a jelenlegi biblikusok között.

J. G.: Igen, kb. 50 olyan hallgatóm van, aki nálam doktorált, ezekből húsznak van jelenleg is tanszéke. Természetesen vannak püspökök is közöttük.

B. Gy.: Tudna néhány nevet is említeni ezek közül?

J. G.: Akadnak jónéhányan, akik az USA-ba távoztak, ugyanis az amerikaiak mindig elhalásszák a legjobb embereket. Ezek között megemlíteném Hans-Josef Klauck-ot³¹, aki Chicagóban tanít, és kiemelném Elisabeth Schüssler-Fiorenzát³² is.

B. Gy.: Ő a nagy feminista teológusnő.

J. G.: Igen, ő ebben az irányban fejlődött tovább. Braun Torontóban, Frankmülle Dortmundban, mások német egyetemeken vannak, például Dornmayer. Akbanu Benin püspöke, Modisu Kongóban püspök.

B. Gy.: Van kapcsolata ezekkel a tanítványokkal?

J. G.: Igen, van. Mindig visszajönnek Németországba. Modisu talán már egy kicsit beteg. Kongóban egy ideje borzasztó állapotok vannak, állandóan háborúznak, és nem is tudom, hogy most minek kell nevezni az ottani államot. A polgárháború egészen összetörte.

B. Gy.: Professzor Úr, Ön már nyugdíjas, ennek ellenére állandóan utazik mindenhol a világban.

J. G.: Hálát adok az Istennek, hogy jól vagyok, és amíg egészségem engedi, nagyon szívesen vállalom ezeket az utakat.

B. Gy.: Az elmúlt héten, úgy tudom, Egyiptomban, Alexandriában volt.

J. G.: Igen, Alexandriában voltam III. Theodor pápánál. Őt is pápának nevezik, és nem pátriárkának. Ő a görög ortodoxok pápája Alexandriában és egész Afrikában. Egészen nyitott embernek számít irányunkban, Benedek pápa szintén közeledik az ortodoxokhoz. De el kell mondanom, hogy Alexandria is igen nehéz helyzetben van: a keresztények az iszlám országban kisebbségben vannak, a minaretek és mecsetek árnyékában élnek. Őket időnként üldözik, sőt olyan is akad, hogy valakit megölnek. Nemcsak a városokban, hanem vidéken is.

B. Gy.: Ilyen szituációban hogyan élnek a biblikusok Afrikában? Egyáltalán élnek még ott biblikusok?

J. G.: Igen, egy bizonyos szinten igen, annak ellenére, hogy ezen még lehetne javítani. Igen aktívak a keresztény–muszlim párbeszédben. Én is publikáltam az elmúlt években egy könyvet a Koránról. Aki a Koránt olvassa, fel kell fedeznie, hogy annak fele tulajdonképpen olyan, mint az Ószövetség. Ezen alapok nélkül a muszlimok és zsidók között a párbeszéd lehetetlen. De amikor mi erről elkezdünk beszélni, azt a muszlimok egészen másként látják. Ezért úgy gondolom, hogy még sok időnek kell eltelnie, hogy ezt hatékonyan tudjuk folytatni. A keresztény egzegétának is rá kell jönniük arra, hogy az Újszövetség is az Ószövetség alapján született. Hogy az Ószövetség az Újszövetségnek az alapja, és az Újszövetséget az Ószövetség nélkül lehetetlen megérteni. Ugyanezt kell elmondanunk a Koránról is. Ez még így nem kezdődött el.

B. Gy.: Azt mondhatjuk tehát, hogy a Korán-kutatás és annak a stílusa egészen más, mint a bibliakutatás és annak stílusa?

J. G.: A Korán-kutatás jórészt kritikátlan a szöveggel szemben, kevés kritikus iszlámkutatót találunk. A mi iszlámkutatóink sem vették még észre ezt a különbséget. Telemann Lagen, jelentős iszlámkutató, írt egy óriási könyvet Mohamedről két kötetben: oldalak százain egyszerűen a régi tradíciót adja át. Igen kevés a kritikus hang, talán szükség lenne egy történetkritikai Korán-kutatást, sőt egy történetkritikai Mohamed-kutatást végezni. Nagyon sok dolog bizonytalan Mohameddel kapcsolatban. Az is kérdés, hogy Mekka egyáltalán létezett-e Mohamed korában. Néha azt állítják, hogy Mekka ebben az időben egyáltalán nem létezett. Ő ugyanis szíriai körülmények között nőtt fel. De ezt a kritikai vizsgálatot egyáltalán nem lehet elvégezni, mert teljesen elzárkóznak előle. Nem olyan bemutatásra gondolok, mint amilyet Salman Rushdie a Sátáni versekben tett³³, amiért halálra ítélték, és meg akarták ölni. De találkozunk hasonló esetekkel olyanoknál is, akik kritikusan gondolkodnak. Így aztán a kritikus gondolkodás egyáltalán nem lehetséges ebben a vonatkozásban. Az újságokban megjelent dán karikatúrák szerzőjének Angela Merkel különdíjat adott. Azt akarta igazolni, hogy nálunk, Nyugat-Európában vélemény szabadság uralkodik. Mindenki kimondhatja, amit gondol. Ez azonban igen veszélyes dolog volt. A kancellárnő részéről nagy bátorságnak számított megjelenni olyan valakivel, aki ilyet jelentetett meg az újságokban.

B. Gy.: Ez azt is jelentené, hogy maguk a muszlimok sem képesek a Koránt történeti írásként értelmezni?

J. G.: A muszlimok nem annyira képtelenek erre, mint inkább nem akarják így értelmezni.

B. Gy.: Ezzel szemben viszont elmondhatjuk, hogy a muszlim vallási közösségek igen erősek és összetartók Európában, míg a keresztény közösségek gyengének tűnnek.

J. G.: Azt gondolom, hogy a muszlim társadalomnak is változnia kell. A muszlim országokban is modernizálni kell a társadalmat. De az iszlám ereje nálunk nem azért nyilvánul meg, mert olyan erős, hanem azért, mert Európában igen gyenge a kereszténység. Ha ez másként lenne, akkor az iszlámnak nem lenne ekkora lehetősége. Ha egészen konkrétan nézzük: ha mindent komolyan vennének, ami a Koránban áll, azt egy tudományosan gondolkodó ember számára szinte lehetetlen lenne elfogadni. Ezért adódnak kritikus hangok is, Bassam Tibi például, egy talán szíriai arab, aki a Göttingeni Egyetemen professzor, és aki könyvet írt az iszlám krízisééről³⁴. Könyvében azt állítja, hogy amennyiben az iszlám nem változik, és nem szembesül a modern kérdésekkel, nincs jövője.

B. Gy.: Ez azt jelenti, hogy a muszlim világnak és vallási gondolkodásnak változnia kell, ugyanakkor vallási okok miatt ez lehetetlennek látszik.

J. G.: Persze hosszan fog tartani, amíg ezekben az eredeti muszlim országokban is változni fog valami, ugyanis nincs túlságosan sok képzett ember ezekben az országokban. Tehát nincs olyan tömeg, amely egy kijelentésnek utánagondolna. Ez még sokáig fog tartani, és valószínűleg Európában kell elkezdődnie.

B. Gy.: Ön, akinek igen nagy tapasztalata van a bibliatudományban és a katolikus egyházban is, és mint aki igen sokoldalúan ismeri az egyházi életet, hogyan látja a jövőt?

J. G.: Én úgy látom, hogy az egyház jövője sem Wittenbergből, sem Rómából nem indulhat el, hanem a harmadik világból. Tehát, hangsúlyozom: sem Rómából, sem Wittenbergből, hanem a harmadik világból!

B. Gy.: És a bibliatudomány megújítása honnan fog jönni?

J. G.: Úgy gondolom, hogy továbbra is beszélő viszonyban kell maradnunk a világgal, és a fontosabb kérdésekre kell koncentrálni. Mindenkor vissza kell kérdeznünk: vajon egy probléma mit is jelent a keresztény életben. Nem szabad l'art pour l'art könyveket írni, hanem erre a feladatunkra kell koncentrálni.

B. Gy.: Tehát, ha jól értem, olyan bibliatudományi munkákra van szükség, amelyek nemcsak tudományos értelemben értékesek, hanem amelyeket pasztorális haszonnal is olvashatnak az emberek.

J. G.: Igen, de természetesen intellektuálisan értékes munkákra gondolok.

B. Gy.: Ez persze egy igen érzékeny egyensúlyt feltételez.

J. G.: Igen, de ennek meg kell nyilvánulni a prédikációban is. Újra tartalmilag lényegesnek kell lennie.

B. Gy.: Szeretném megköszönni Önnek nem csupán ezt a beszélgetést, amely számomra igen érdekfeszítő volt. Remélem, hogy Ön is élvezte. Szeretném megköszönni, hogy olyan sok alkalommal meglátogatott bennünket, és oly nagy támogatást nyújtott a mi Biblikus Konferenciánknak, és azt is, hogy személyesen adta át az első, Önről elnevezett díjat. Ezzel ugyanis megtisztelhetjük azokat, akik igen sokat fáradoztak a magyar bibliatudományért. Azt kívánom Önnek és magunknak

is, hogy még sok éven keresztül látogasson meg bennünket és támogassa ezt a tudományos fejlődést. Innen hová utazik?

J. G.: Rómába.

B. Gy.: Ez azt jelenti, hogy nemcsak Alexandriában és Münchenben, hanem Rómában is otthon érzi magát.

J. G.: Ezt lehet mondani.

B. Gy.: Akkor Isten áldását kívánom minden útjára!

J. G.: Nagyon köszönöm.

Fordította és jegyzetekkel ellátta: *Benyik György*

Jegyzetek

¹ Karl Staab (1892–1974) római katolikus pap és egzégéta. 1914-ben szentelték pappá, 1925-ben Münchenben habilitált újszövetségi egzégézből, ugyanott magántanár. 1929-től az újszövetségi egzégézés és a hermeneutika tanára Würzburgban, később dékán ugyanott. 1957-ben nyugdíjba vonult. A *Regensburger Neues Testament* és az ún. *Echter-Bibel* kiadója Franz-Adam Göpferttel együtt, de megjelent egy háromkötetes moráleteológiája is.

² Berthold Altaner (1885–1964) német katolikus egyháztörténész. 1919-ben Breslauban habilitált ókeresztény és újabb kori egyháztörténetből, majd 1925-től ott tanított ókeresztény egyháztörténetet. 1933-ban a náci eltávolították az egyetemről, 1946-ban Würzburgban professzor, 1950-ig tanított, Joseph Wittigtól vette át a patrológiát. Legismertebb műve Altaner – Stuiber: *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freiburg/Basel/Wien 1966).

³ Az Egyetemet 1702-ben alapították Leopoldina néven, majd újjraalapították 1811-ben (Schlesische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau). 1945-ben – amikor ezt a területet Lengyelországhoz csatolták – ismét újjraalapították mint a korábbi Lemberg (Lwow) Egyetem utódát. 1952–1989 között új nevet kapott: Bolesław Bierut Egyetem.

⁴ Nobel-díjasok: Theodor Mommsen (1902, irodalmi), Lénárd Fülöp (Philipp Lenard, 1905, fizikai), Eduard Buchner (1907, kémiai), Paul Ehrlich (1908, orvosi), Gerhart Hauptmann (1912, irodalmi), Fritz Haber (1918, kémiai), Friedrich Bergius (1931, kémiai), Otto Stern (1943, fizikai), Max Born (1954, fizikai), Reinhard Selten (1994, közgazdasági).

⁵ Friedrich Wilhelm Maier (1883–1957) katolikus apa és protestáns anya gyermeke. Freiburgban katolikus teológiát, filozófiát és klasszika-filológiát, valamint keleti nyelveket tanult. 1905-ben a Júdás levélből doktorált Freiburgban, 1906-ban pappá szentelték, 1906–1910 között lelképásztor. 1907-ben Ignaz Rohrnál habilitált Strassburgban, mivel vegyes házasságból való származása miatt a freiburgi érsek ezt nem engedélyezte. Javasolták, hogy a bibliai nyelvekben tanuljon tovább, és Kaiserstuhlban lett plébános. 1910-től tanít Strassburgban magántanárként, itt köt barátságot Albert Schweitzerrel. 1912-ben meg kellett szakítani a tanítást a szinoptikus evangéliumok keletkezéséről vallott két forrás-elmélet miatt. 1913-ban katonai lelkész, részt vesz a háborúban. 1921-ben Breslauban városi lelkész, 1920-tól magántanár az egyetemen. 1924-ben Joseph Sickenberger utódként megkapja az Újszövetségi Tanszéket, majd 1938-ban Münchenbe hívták, ahol 1945-től az Újszövetségi Egzegézés Tanszék vezetője, a fakultás sztárja lett egészen 1951-ig. A római zaklatásokért Otto Kuss és XVI. Benedek is bocsánatot kért. Barth és Bultmann nagyságú katolikus egzégéta, őt tekinthetjük a német katolikus egzégéták atyjának. Tanítványai Josef Gewiss, Otto Kuss, Rudolf Schnackenburg, Franz Joseph Schiere, Franz Mussner, Josef Blinzler, Wolfgang Trilling, Josef Blank.

⁶ A szinoptikusok két forrás-elméletének vitája a XIX. században kezdődik, többek között Christian Hermann Weisse (1801–1866) és Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910) munkássága nyomán. Ma már szinte mindenki elfogadja. Lényege, hogy Máté és Lukács evangéliuma két azonos forrást használhatott: Márk evangéliumát és az ún. Quelle, vagy más szóval Logienquelle (Q)-forrást. Emellett számos szóbeli forrás is az evangélisták rendelkezésére állt, amit mint saját anyagukat („Sondergut”) az evangéliumuk szövegébe bedolgoztak.

⁷ XVI. Benedek pápa (latinul: Benedictus PP. XVI), született Joseph Alois Ratzinger (Németország, Bajorország, Marktl am Inn, 1927. április 16.) a római katolikus egyház vezetője 2005 óta. A bíborosi testület 2005. április 19-én választotta pápává; 2005. április 24-én iktatták be. 1946–1951-ig filozófiát és teológiát tanult a friesingi főiskolán és a Münchener Egyetemen. 1951. június 29-én szentelték pappá. Professzori kinevezését követően a bonni, a münsteri, majd a tübingeni egyetemen tanított. Regensburgban egyetemi tanszéket (intézetet) alapított, amelyet ma is a „Ratzinger-iskola”-ként emlegetnek. 1972-ben megalapította a *Communio* című katolikus folyóiratot. 1977-ben kinevezték München érsekévé, ugyanezen év júniusában bíboros lett. 1981-ben II. János Pál pápa kinevezte az egyházi tanítóhivatal, a Hittani Kongregáció prefektusának. 1982-ben lemondott a müncheni érseki tisztségről, 1993-ban pedig Velletri-Segni püspök-bíborosa lett. 2002 novemberétől pápává választásáig a bíborosi kollégium dékánja, egyúttal az egyházi törvény és az ősi szokás szerint Ostia püspök-bíborosa.

Magyarul megjelent könyvei: *A keresztény hit* (Bécs 1976), *A mustármag reménye* (Prugg Verlag, Eisenstadt 1979), *Beszélgetés a hitről* Vittorio Messori-val (Vigilia, Budapest 1990), *Krisztusra tekintve: a hit, remény és a szeretet gyakorlása* (Vigilia, Budapest 1993), *Bevezetés a katolikus egyház katekizmusába* (Christoph Schönbornnal közösen, Ecclesia, Budapest 1994), *A föld sója* (Szent István Társulat, Budapest 1997), *A remény forrásai: gondolatok az üdvtörténet nagy ünnepeiről* (Ecclesia, Budapest 1997), *Augsburgi Nyilatkozat* (Szent István Társulat, Budapest 1999), *Dominus Jesus* (A Hittani Kongregáció vezetőjeként, Szent István Társulat, Budapest 2000), *A keresztény erkölcs alapelvei* (társszerző Heinz Schürmann és Hans Urs von Balthasar mellett, L'Harmattan, Budapest 2002), *A liturgia szelleme* (Szent István Társulat, Budapest 2002), *Isten és a világ* (Szent István Társulat, Budapest 2004), *Benedek Európája a kultúrák válságában* (Szent István Társulat, Budapest 2005), *Életutam. XVI. Benedek pápa önéletírása 1927–1977* (Szent István Társulat, Budapest 2005), *Jézus Krisztus Istene: elmélkedések a Szentháromság titkáról* (Szent Gellért Kiadó, Budapest 2006), *Értékek az átalakulás idején: helytállás a jövő kihívásaival szemben* (Don Bosco Kiadó, Budapest 2006), *Új éneket az Úrnak* (Jel Kiadó, Budapest 2007), *A názáreti Jézus* (Szent István Társulat, Budapest 2007), *Bevezetés a keresztény hit világába* (Az „Einführung in das Christentum” új fordítása, Vigilia, Budapest 2007), *Bevezetés a keresztény hit világába* (Az „Einführung in das Christentum” Márton Áron fordításában, Mentor, Marosvásárhely 2008), *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások* (Szent István Társulat, Budapest 2008), *Az Egyház apostoli arca* (Szent István Társulat, Budapest 2008), *Pál, a népek apostola* (Szent István Társulat, Budapest 2008), *Az egyházatyák* (Szent István Társulat, Budapest 2009).

Életrajzok: Rónay Tamás: *Kanyarok után a pápai trónon. XVI. Benedek életútja* (Kairosz, Budapest 2005), Vajda Julianna: *XVI. Benedek pápa* (Ecclesia, Budapest 2005), Helmut S. Ruppert: *XVI. Benedek, a német pápa* (Agapé, Szeged 2006).

⁸ Rudolf Schnackenburg (1914–2002) katolikus teológus. 1955-ben Bambergben az Újszövetségi Tanszék vezetője, 1957–82 között Würzburgban oktatott. A Máté és János evangélium, valamint a jánosi iradalom és az Efezusi levél egyik legnagyobb szakértőjének tartják. A bibliai szövegek hatástörténetét talán ő vizsgálta legalaposabban a német katolikus teológusok között. Legtöbb kommentárja a *Herder Theologischer Handkommentar zum NT* sorozatban jelent meg. Magyarul: *Krisztus követése – ma* (Egyházforum, Luzern 1990).

⁹ Otto Kuss (1905 Lauban, Szilézia–1991 Gütersloh) katolikus teológus és biblikus. 1924–1931 között Breslauban, Bonnban és Berlinben tanult filozófiát és teológiát. Kezdetől fogva példaképe volt Friedrich Wilhelm Maier, breslaui egzegéta. Adolph Bertram bíboros szentelte pappá 1931-ben Breslauban. Káplán volt Liegnitz-ben (1931/32), majd hamarosan prefektus lett az egyházmegyei fiúszemináriumban Glogauban. 1933–1945 Breslauban plébános és egyetemi lelkész. 1930-ban teológiai doktorátust szerzett az Ádám–Krisztus párhuzam vizsgálatával. Habilitációját megakadályozta a nemzeti szocialisták hatalomra jutása. A háború után Regensburgba hívták a filozófiai és teológiai főiskolára tanítani, ahol még patrisztikát is tanított. 1948-ban Padenbornban az Újszövetség tanára az érseki teológiai akadémián. 12 év után 1960-ban Münchenbe kapott meghívást az Egyetem Újszövetségi egzegézis és Bibliai hermeneutika Tanszékére. 1966-ban itt alapította meg növendékeivel a *Collegium Biblicumot*, ez a csoport bibliai teológiai témákkal foglalkozott. 1973-ban nyugdíjazták. Egyik legkülönösebb munkája a *Jézus és Szókratész* címmel megjelent meditációs könyve. Sikerült a történetkritikai egzegézist meghonosítania Münchenben. Sokat foglalkozott Pál teológiájával, és mindig érdekelte az a teológia, ami kapcsolatban áll a kérügmával.

¹⁰ Franz Mussner (*1916) német teológus, Újszövetség-kutató. 1952-ben Münchenben szerzett teológiai doktorátust, 1953-tól a trieri teológiai fakultáson, 1967-től a Regensburgi Egyetem Katolikus Teológiai Karán tanított. Innen vonult nyugállományba, jelenleg Passauban él. 1981-ben Buber-Rosenzweig Emlékéremmel, 2000-ben a WWA (Westfälisches Wirtschaftsarchiv) Alapítványának Ökumenikus Díjával tüntették ki. A történeti Jézusra vonatkozó „legújabb kérdések” egyik szakértője. A zsidó–keresztény dialógusban igen aktív.

Művei: *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? (Mit tanít Jézus a világ végétől? 1958); Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (A jánosi látásmód és a történeti Jézus kérdése, 1965); Michael Schmaussal együtt: Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1/3/2: Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (A dogmatörténet kézikönyve 1/3/2: A hermeneutika története Schleiermachertől napjainkig, 1970); Hören auf sein Wort, Verkündigung im Kirchenjahr (Szavára hallgatva, Igé hirdetés az egyházi évben, 1979); Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 9: Der Galaterbrief; Bd. 13/1: Der Jakobusbrief (Herder Teológiai Kommentár az Újszövetséghez, 9. kötet: A Galata-levél, 1988; 13/1. kötet: A Jakab-levél, 1987).*

¹¹ Josef Blinzler (1910–1970) katolikus Újszövetség-kutató. Dillingenben érettségizett, ugyanott, majd Münchenben tanult teológiát. 1935-ben szentelték pappá. 1936-ban diplomázott Münchenben Joseph Sickenbergernél Jézus színeváltozása témájában. Több helyen volt hitoktató München környékén és a sváb vidéken. 1947-ben habilitált Münchenben Friedrich Wilhelm Maiernél, ugyanebben az évben Rudolf Schnackenburg is elfogadta ezt. 1949-től rendkívüli, 1954-től rendes újszövetségi egzegézis tanár a Filozófiai és Teológiai Főiskolán Passauban. 1968 meghívást kapott Bochumba. Utódja Passauban Otto Bernhard Knoch lett. A *LThK (Lexikon für Theologie und Kirche)* második kiadásának munkatársa és a *Katholische Bibelwerk* tudományos tanácsadója. Dolgozott a német Einheitsübersetzung munkacsoportjában, és az osztrák és német püspöki kar részéről ő volt a felelős a szinoptikusok fordításáért. Fő műve, a *Jézus pere* négy kiadást ért meg és öt nyelvre fordították le.

¹² Wolfgang Trilling (1925–1993) katolikus pap, teológus, Újszövetség-kutató. Iskolai tanulmányait Drezdában végezte, a II. világháborúban két évet volt kénytelen katonai szolgálatban tölteni. Teológiai és filozófiai tanulmányait 1945-ben kezdte Padenbornban és 1947-ben fejezte be Münchenben. 1949-ben belépett az oratoriánusok rendjébe, tanulmányai végén 1951-ben szentelték pappá Lipcsében, ahol 1952–1956 között lekipásztori szolgálatát is végezte. 1957-ben kezdődött továbbképzése Erfurtban. Teológiai doktorátusát Münchenben szerezte, prof. Josef Schmid vezetésével. Témája: *Israel thematik des Matthäus-Evangeliums*, ami egy katolikus egzegéta számára úttörő vállalkozásnak számított, főleg, hogy a történetkritikai

módszert használta. 1959-ben meghívást kapott Erfurt teológiai fakultására, ahol 1961-ben egészségügyi okok miatt meg kellett szakítani tanulmányait. A következő években egyetemi lelkész Lipcsében, amiért az állami szervek már 1958/59-ban zaklatták, 1963-ban pedig bíróság elé akarták állítani, és eltávolították az egyetemisták közül. Hat évig nem tarthatott előadásokat, 1970-ben kezdődött újra egyetemi lelkészi munkája. 1966–1971 között készítette elő a meissenai egyházmegyei zsinatot, ami a II. Vatikáni Zsinat utáni első katolikus összefüggés volt. 1968-ban az Újszövetség tanulmányozására megkapta a 2. teológiai fakultást az erfurti szemináriumban, ahol 1970-ig tanított együtt a későbbi Otto Spülbeck püspökkel és Gottfried Noth-tal. 1971-től a lipcsei evangélikus szemináriumban tanított. 15 éven keresztül végezte Németországban egyedüli ökumenikus tanítói munkásságát. 1966-ban püspöke megbízására ökumenikus teológiai munkacsoportot alapított Kelet-Németországban. Egészségi okok miatt ismét meg kellett szakítani tevékenységét. 1961-ben Heinz Schürmann-nal és Karl Hermann Schelklével együtt megalapították a *Geistliche Schriftlesung* sorozatot. 1971-ben tevékenységét díszdoktorsággal ismerték el Münsterben. 1986-ban Grazban az evangélium-, valamint a Pál recepció kutatásra koncentrált, és számos hermeneutikai előadást tartott.

¹³ Josef Blank (1926–1989) katolikus egzégéta, Újszövetség-kutató. 1943-ban az Air Force asszisztense volt, 1944-ben orosz fogságba esett, majd elhagyta a katonaságot. 1946-ban kezdte teológiai tanulmányait Tübingenben, 1947-ben Münchenben tanult, 1950-ben doktorált. Josef Wendel püspök 1951-ben pappá szentelte, 1956-ig lelkész, majd folytatta tanulmányait és 1962-ben Würzburgban diplomát szerzett. Schnackenburg volt a tanára, akinek asszisztense lett. 1967-ben habilitált. 1969-ben Saarbrückenben tanár, újszövetségi egzégist és bibliai teológiát tanított. János és Pál teológiájával foglalkozott. Hatott rá a francia Nouvelle Theologie, és jelentős munkát végzett az ökumenikus mozgalomban is.

¹⁴ XIII. Leó pápa enciklikája a Szentírásról (1893. 11. 18.), engedélyezi a történet-kritikai egzégézis módszerét a katolikus kutatók számára is.

¹⁵ *Il Pontificio Istituto Biblico (PIB)*, az Apostoli Szentszék egyetemi jogú intézménye, X. Pius pápa a biblikus tudományok elmélyítésére alapította 1909. május 7-én Rómában, és a jezsuita rendre bízta. Első rektora Padre L. Fonck SJ volt.

¹⁶ *Studiorum Novi Testamenti Societas* – A társaságot Johannis de Zwaan leydeni professzor alapította 1937-ben a Faith and Order Konferencián Edinburgh-ban. 1938. március 8-án Edinburgh-ba meghatározott számú kutató kapott meghívást egy informális összefüggésre, melynek szervezője és lelkes mozgatója Johannis de Zwaan volt. Nevesebb résztvevők voltak: C. H. Dodd, H. L. Goudge, T. W. Manson, H. G. Wood, G. H. Boobyer, W. Manson, E. P. Dickie, H. Clavier, E. G. Gulin, H. L. MacNeill.

¹⁷ Maximilian Zerwick SJ (1901–1975) Augsburgban bencés gimnáziumban tanult, 1920-ban belépett a jezsuita rendbe, majd Innsbruckban tanult filozófiát. 1925–27-ben ifjúsági magisztere Bukarestbe küldte, ahol az ottani papi szemináriumban segítette a klasszikus képzést. 1928-ban visszatért Innsbruckba, és teológiát tanult. 1931-ben pappá szentelték. 1932–35 között Bécsben Ludwig Rademacher vezetésével Márk stílusjegyeinek vizsgálatával foglalkozott. 1935–36-ban a harmadik fogadalomtételt Angliában (Saint Beunos) töltötte, ezután Rómába, a Biblikus Intézetbe (Institutum Biblicum) került. Tanított bibliai görög nyelvet és zsidó–helenista irodalmat, 1944-ben megjelent a *Grecitas Biblia* és az *Analisis Philologica Novi Testamenti Greci*. 1941–1947 között házfőnök volt, 1941–69 között szerkesztette a *Verbum Domini* c. egzégetikai lapot. 1953-tól egzégist tanított, főleg az evangéliumokkal és Pál leveleivel foglalkozott. 1960-ban Romero bíboros a Hittani Kongregáció részéről ultrakonzervatív támadást indított az Institutum Biblicum ellen, melyben Maximilian Zerwick név szerint is szerepelt, egzégizist hiperkritikusnak és veszélyesnek minősítve. 1961-ben megírta válaszáat a *Verbum Dominiben*, mire megkérték a rend generálisát, hogy vonja vissza oktatói megbízatását. A

katolikus egzegézis elleni konzervatív támadási folyamat a *Humani generis* (1950) enciklikában teljesedett ki. Ez a méltatlan eljárás viszont széles körben ismertté tette nevét: 1963-ban felvették a *Studiorum Novi Testamenti Societas* kutató közösségébe, és tiszteletbeli tagja lett a *Catholic Biblical Association of America*-nak. A II. Vatikáni Zsinattal rehabilitálták, Pál leveleiről írt kommentárját számos nyelvre lefordították. Civileknek tartott lelkipárlatokat és előadásokon művelte a biblia tudományt, képes volt biblikus tudását az egyszerű népszónoklatokban is a hallgatóság számára lebilincselően közvetíteni. Hasonlóan jellemző a Germanicumban (Rómában) végzett tevékenysége a hallgatók között a tudományos kérdésekről folytatott konzultációi kapcsán. Művei: *Biblical Greek: Illustrated by Examples. Translated by and adapted from the 4th Latin ed. by Joseph Smith. Scripta Pontificii Instituti Biblici* 114. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963. *Der Brief an die Galater*. Düsseldorf: Patmos; 1964 (*Die Welt der Bibel: Kleinkommentare zur Heiligen Schrift; v. 2*).

¹⁸ *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (Freiburg–Basel–Wien).

¹⁹ Alfred Wickenhauser (1883–1960) tanulmányait a Freiburgi Egyetemen végezte, 1907-ben pappá szentelték. 1920–26 között különböző helyeken végzett lelkipásztori munkát, végül plébános lett Burkheimben (Kaiserstuhl mellett). 1910–12-ben a Pápai Biblikus Intézetben folytatott tanulmányokat. 1912-ben visszatért Freiburgba, 1913-ban doktorált. 1926-ban a würzburgi biblikus tanszék vezetője lett. 1929–51 között Freiburgban tanított Újszövetséget. Sokat foglalkozott az újszövetségi teológia problémás kérdéseivel. Az első katolikus egzegéta volt, aki a vallástörténeti módszert a katolikus egzegézisbe bevezette. Ennek eredménye a regensburgi kommentársorozat, amely tudományos jellegű és pasztoráció-orientált. Másik jelentős sorozata a *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* című. Művei: *Einleitung in das Neue Testament*, 1953; *Die Christumystik des Apostels Paulus*, 1956; a *Regensburger Neues Testament* és a *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* kiadásának egyik fő munkatársa. Számos cikket írt a *Lexikon des katholischen Lebens*-ben és az *Oberrheinischen Pastoralblatt*-ben is.

²⁰ *Evangelisch–Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* – Alapító Eduard Schweizer és Rudolf Schnackenburg. Kiadják Norbert Brox, Joachim Gnika, Ulrich Luz, Jürgen Roloff és mások műveit. A katolikus szerző kommentárját evangélikus egzegéta lektorálta és fordította.

²¹ Ulrich Luz (*1923 Männedorf) svájci teológus. Életrajzát lásd a kötet elején, a *Laudatióban*.

²² Eduard Schweizer (1913–2006) svájci teológus. Teológiai doktorátust szerzett Baselben 1938-ban, Zürichben szerzett PhD-fokozatot 1940-ben, Skóciában is tanult teológiát, majd 1938–47 között lelkipásztori munkát végzett. Nyilvános rendes tanár Mainzbán 1946-tól, Bonnban 1949-től. Zürichben tanított 1949-től, majd 1959-től New Yorkban, 1964-től San Franciscóban vendégprofesszor. Az Evangélikus–Katolikus Kommentár egyik alapítója.

²³ Ulrich Wilcken (1862–1944) német történész. Antik történelmet, patológiát és teológiát tanult Tübingenben, ahol Hermann Alfred von Gutschmid (1831–1887) volt rá nagy hatással. Lipcsében (1880–1882) viszont Eduard Meyer nézetei gyakoroltak rá nagy hatást, különösen egyiptológiai és assziológiai témákban. A mediterrán történeti ismereteit Theodor Mommsenstől szerezte, akinél 1885-ben doktorált Berlinben, és aki felébresztette érdeklődését az osztrakonok és a papiruszok iránt, ezért továbbképezte magát. 1888-ban habilitált és tudományos munkatársként dolgozott Berlinben a királyi múzeum egyiptológiai osztályán. Breslauban (ma Wrocław) 1889-ban lett rendkívüli tanár, Eduard Meyer utóda. Innen az újonnan alapított Hallei Egyetem klasszika-filológiai tanszékére kapott meghívást, ahol 1891-től tanszékvezető volt. 1900–1903 között Würzburgban tanított, majd ismét Halle következett, megint Eduard Meyert követte, 1906-ban Lipcsében kezdett tanítani. Amikor Heinrich Nissen meghalt (1912), ő lett az utóda Bonnban, ezt követően lett ókortörténész 1915-től Münchenben.

Majd 1917-ben Berlinbe hívták a nyugdíjba vonult Otto Hirschfeld (1843–1922) epigráfus utódaként, és itt is maradt nyugdíjazásáig, 1931-ig. Elsősorban a ptolemaioszi korszak dokumentumaival foglalkozott, 51.000 feliratot vizsgált, de foglalkozott numizmatikával is. A hellenista korszak mindennapi és gazdasági élete érdekelte, valamint a diaszpóra-zsidóság mindennapjai. 1921-től a Berlini Tudományos Akadémia tagja lett. Ő alapította az *Archives für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* periodikát, valamint Erich Brandenburg (1868–1946) és Gerhard Seeliger (1860–1921) kutatókkal közösen adta ki a *Leipziger historische Abhandlungen* sorozatot.

²⁴ Albert Schweitzer (1875 Kaisersberg – 1965 Lambarene) német evangélikus teológus, filozófus, zenetudós és orgonavirtuóz, orvos. 1893-ban filozófiát és teológiát tanult Strassburg, Berlin és Párizs egyetemén. 1900-tól lelkész a strassburgi St. Nicolas templomban. 1901-től a teológiai szeminárium vezetője. 1905–1913 között orvostudományt és gyógyszerészetet tanult. 1906-ban a liberális teológia bírálójaként bekapcsolódott a Jézus történeti portréjának megrajzolása körüli vitába. Ekkor jelent meg műve, amely a Jézus élete-kutatások összefoglalásaként arra az álláspontra helyezkedett, hogy a történeti Jézus alakja szigorúan tudományos eszközökkel az evangéliumi hagyomány alapján rekonstruálhatatlan, a hit érvényességéhez pedig egy ilyen igazolás nem is tartozik hozzá. 1913-ban a kameruni Lambarenében vezette az általa alapított trópusi kórházat, közben zenetudományi és orgonaépítési munkákat tett közzé, és kora egyik leghíresebb Bach-interpretátoraként világszerte koncertezett. 1917-ben visszatérni kényszerült Franciaországba, majd orvosasszisztens és lelkész Strassburgban. 1919-ben hangzik el az élet tiszteletéről mondott első nagyobb beszéde a University of Uppsalában. 1924-ben orvosként visszatért Afrikába. 1939–1948 között Lambarenében orvos. 1949-ben az USA-ba látogatott. 1948–1965 között kapcsolatot teremt Lambarené és Európa között. 1957–1958-ban négy beszédet is mond az atomfegyverek ellen. Vallásbölcseleti értekezéseiben a keresztény hit lényegének az eszkatológikus szemlélet kibontakoztatását tekintette. Párhuzamokat keresett a keleti vallások meditatív hagyománya és a keresztény jövő-teológia között, de nyomatékkal képviselte azt a nézetet is, hogy Krisztus hite elsősorban morális üzenet, és nem intellektuális eligazítás a hívó ember számára. Teológiai és filozófiai írásaiban elutasította a metafizika lehetőségét, helyette egy olyan normatív etika, mint a keresztény, a krisztusi üzenet lényege mellett érvelt, amelynek alapja az élet értékének és szépségének elfogadása – ezt a tételt orvosi és művészi munkájával is igyekezett bizonyítani és szolgálni. 1952-ben Nobel-békedíjat kapott.

Művei: *Von Reimarus zu Wrede 1–2.* (a második kiadástól *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1906; *Kultur und Ethik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923; *Die Mystik des Apostels Paulus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929; *Reich Gottes und Christentum*, J. C. B. Mohr (Paul Sebeck), Tübingen 1934; *Die Weltanschauung der indischen Denker*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1935.

²⁵ Rudolf Bultmann (1884–1976) evangélikus teológus. Lelkészcsaládból származott, anyai ágon pietista teológuscsaládokkal is rokonságban állt. Teológiát Tübingenben, Berlinben és Marburgban tanult. Nagy hatással volt rá Karl Müller egyháztörténész, Theodor Häring szisztematikusan teológus, Berlinben Hermann Gunkel Ószövetség-kutató, Adolf von Harnack dogmatörténész, Wilhelm Herrmann szisztematikusan teológus, Adolf Jülicher és Johannes Weiss Újszövetség-kutatók. Weiss hívta fel figyelmét Pál és a sztoikusok retorikája közötti hasonlóságra, amivel Bultmann foglalkozni kezdett. Marburgban habilitált, katonai lelkészként részt vett az I. világháborúban. 1920-ban Wilhelm Bousset utódjaként professzor lett Breslauban, majd Giessenben, pár év múlva ismét Marburgban az Újszövetség tanára. Az egyetemen kollégái voltak: Hans von Soden, Gustav Hölscher, Rudolf Otto. Ekkoriban az evangélikus teológia művelői erőteljes filozófiai hatás alatt álltak, többek között Martin Heidegger

(1889–1976), Nicolai Hartmann (1882–1950), Erich Frank (1883–1949), Julius Ebbinghaus (1885–1981) és Hans-Georg Gadamer (1900–2002) filozófiája következtében. Bultmann gondolkodásmódja az egész XX. századi teológiai gondolkodást meghatározta. Bultmann erősen befolyásolták Rudolf Otto gondolatai Istenről, aki „egészen más”. A ’20-as években a fenomenológiai gondolkodás került előtérbe és Kierkegaard hatása kezdett érződni a teológián. A nemzetiszocialista években pedig az újszövetségi teológia zsidóellenes szemléletmódja vált meghatározóvá. Bultmann János-kommentárjában egyáltalán nem követte ezt az irányt, inkább August Reitzensteins vallástörténeti iskolájának eredményeit hasznosította, és a mandeista gnózis hatásainak kimutatásával foglalkozott a jánosi irodalomban – egyre inkább foglalkoztatta az Újszövetség és a mítosz kapcsolata. Úgy vélte, az ember nem használhat elektromos világítást és modern orvosi terápiát, miközben a csodás gyógyításokban hisz. Ezeknek a jelenségeknek a magyarázata vezetett az Újszövetség mítosztalanítási kísérleteihez. Egyrészt a Jézus-esemény történeti hitelét védte, másrészt az üdvtörténet fejlődésének történeti fázisait szerette volna dokumentálni. Ezután az isteni felhívásra adott egzisztenciális válasz természetével foglalkozott az Újszövetségben. Ez vezetett a kérügmatikus teológia iránti érdeklődéséhez (egy ideig egyetértettek Karl Barth-tal ebben a témában). Mítosztalanítási elméletei a ’60-as években élénk vitát váltottak ki az evangélikus egyházban, és a katolikusok körében is számos támadó írás született ellene. Pál teológiáját is a szokásos lutheri egzisztenciális módszerrel elemezte, és beleütközött az előzetes megértés problémájába. A másik nagy vita a kereszténységnek az antik vallás fényében történt bemutatásából eredt. Ez a munkája emlékeztetett Wilhelm Dilthey *History and Eschatology* c. művére. Sok barátot és ellenséget szerzett, amikor a történeti Jézus igehirdetését kezdte ebből a szempontból vizsgálni. 1950-ben világszerte ismert lett a neve és a nézetei, amelyeket mindenhol vitattak, tanítványai pedig terjesztettek. Az ’50-es években vált szét a bultmanni és a Barth-féle iskola. Az előbbihez tartoztak: Ernst Fuchs (1903–1983), Herbert Braun (1903–1991), Günther Bornkamm (1905–1990), Ernst Käsemann és Gerhard Ebeling (1912–2001). Ezzel Bultmann elképzelései túlléptek Németországon, és Japánban, Dél-Afrikában is megjelentek, megalapították a Rudolf Bultmann Hermeneutikai Társaságot. Barth követői lettek: Paul Tillich (1886–1965) és Dietrich Bonhoeffer (1906–1945).

²⁶ Karl Theodor Jaspers (1883–1969) német filozófus és pszichológus. Filozófiáját ő maga úgy jellemezte, mint a Kierkegaard és Nietzsche által felállított problémákra adott választ.

Jaspers Oldenburgban született 1883-ban. Anyja egy helyi földműves lánya, apja pedig jogász volt. Bár már igen fiatalon érdeklődött a filozófia iránt, mégis apja nyomdokaiba lépve a jogi egyetemre iratkozott be. A jogi pálya azonban nem tudta felkelteni az érdeklődését, így 1902-ben félbehagyta jogi tanulmányait és orvosi egyetemre iratkozott. Orvosi tanulmányait 1909-ben fejezte be, majd ezt követően a heidelbergi pszichiátriai intézet orvosa lett. Nemso-kára a kora pszichiátriai kezelési módszerek ellen fordult, és eldöntötte, hogy reformálni, korszerűsíteni fogja a kezelési módszereket. 1913-ban a Heidelbergi Egyetemen ideiglenes professzori állást kapott, amit később véglegesítettek. Jaspers soha nem tért vissza orvosi állásába, hanem tanár maradt. Negyvenéves korában figyelme a pszichológia felől újból a filozófia felé fordult. Az elkövetkező években több filozófiai műve is megjelent, így korának egyik elismert gondolkodójává vált. 1948-ban a svájci Bázeli Egyetemen kapott állást. 1969-ban halt meg.

²⁷ Joseph Gedalja Klausner (874–1958) zsidó történész, író és irodalomtörténész. 1885 előtt az odesszai zsidó iskolába járt, 1897-től Heidelbergben tanult hebraisztikát, szemita nyelveket, filozófiát és történeti, politikai tanulmányokat folytatott. Kapcsolatba lépett a cionista mozgalommal, részt vett az első világkongresszuson is. 1902-ben Varsóba költözött, kiadója lett a *Ha-Shiloah* folyóiratnak. 1919-ben Jeruzsálembe települt, a zsidó nyelvi akadémia titkára lett. 1944-től a második templom korának zsidó történetét tanítja. Járatos volt a zsidó irodalom-

és vallástörténetben, foglalkozott a Talmud és a Midrás szintaxisaival és metrikájával. Jézus-monográfiája a zsidó liberális párhuzamokat túlhangsúlyozta, hajlott arra, hogy Jézus messiasságát elfogadja, etikáját tiszteletben tartotta. Pálról írott könyvében az apostolt kora zsidó és hellenista forrásai alapján vizsgálta, és arra a megállapítása jutott, hogy Jézus nélkül nem érthető meg Pál, Pál nélkül pedig az ókereszténység fejlődése.

²⁸ Schalom Ben-Chorin (családi neve Fritz Rosenthal, 1913–1999) újságíró, vallástörténész. Münchener kereskedőcsaládból származott, 1931–1934 között germanisztikát tanult a Münchener Egyetemen. 1935-ben emigrált Izraelbe, 1935–1970 között újságíróként dolgozott. 1958-ban alapította az első reformközösséget Jeruzsálemben. Elsősorban a zsidó–keresztény dialógusból vált ismertté a neve. 1961-ben társalapítója a német evangélikus zsidó–keresztény dialógusnak. 1970–1987 között docens Jeruzsálemben, vendégprofesszor Tübingenben és Münchenben. 1959-ben Leo-Beck díjat kapott írásaiért és Dr. Leopold Lucas díjat, német állami kitüntetés 1969-ben. Birtokosa a Buber-Rosenzweig éremnek is (1982), Baden-Württemberg díszdoktora (1986), de kitüntette Bonn egyeteme is (1993).

²⁹ Karl Rahner SJ (1904–1984) német jezsuita szerzetes, katolikus teológus. A II. Vatikáni Zsinat egyik vezető teológusa. 1922-ben lépett be a jezsuita rendbe. 1924–27 között Pullachban filozófiát, majd 1929–32 között Valkenburghban (Hollandia) teológiát végzett. 1932. július 26-án Münchenben szentelték pappá. 1934–36 között filozófiát tanult Freiburgban, 1936-ban Innsbruckban teológiai doktorátust szerzett. 1939–44 között Bécsben tanított, 1944–45-ben lelkipásztori szolgálatot teljesített Alsó-Bajorországban. 1948–1964 között dogmatika- és dogmatörténet-professzor Innsbruckban, 1964–1967 között Münchenben Romano Guardini utódjaként, 1967–71 között Münsterben. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai közül az egyháztannal foglalkozó *Lumen Gentium* és a *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúciók kidolgozásában volt vezető szerepe. Rahner teológiája a jezsuita neoskolasztikus teológiára épülve sikeresen kapcsolta össze a teológiai hagyományt kora kérdésfelvetéseivel. Jellemző művére az egyházatyák beható ismerete és reflexiója, valamint a jezsuita rend alapítójának Loyolai Szent Ignácnak lelkiisége, amelyhez kapcsolódva lelkigyakorlatokat is összeállított. Filozófiai forrásai elsősorban a belga jezsuita Joseph Maréchal és Martin Heidegger. Elméleti teológiai munkáin túl számos gyakorlati teológiai művet írt.

Magyarul megjelent művei: *Teológiai kisszótár* (Bp. 1980), *A hit alapjai* (Bp. 1983, összegző műve), *Az élet imádságai* (Bp. 1988), *Az ige hallgatója* (Bp. 1991), *Hit, szeretet, remény* (Luzern 1991), *Mit jelent Jézust szeretni?* (Bp. 1993), *Egyházreform* (Bp. 1994), *Isten: rejtelem* (Bp. 1994), *A három evangéliumi tanácsról* (Szeged 1995), *Kedves Rahner Atya!* (Bp. 1996).

³⁰ Johann Baptist Metz (*1928) katolikus teológus és fundamentálteológus, a politikai teológia német atyja. Münsterben Karl Rahner tanítványa volt, de szakított vele, mert a transzcendencia tanban összekülönböztek, ezért megalapította a politikai teológiai iskolát, mely erősen befolyásolta a felszabadítás teológiáját is. A II. Vatikáni Zsinat után sok teológusra hatott. Teológiájának kulcsfogalmai: az emlékezés, a szolidaritás és az elbeszélés.

³¹ Hans-Josef Klauck OFM (*1946) az Újszövetség és az őskereszténység professzora, római katolikus pap, ferences. 1966-ban pappá szentelték. 1967–68-ban a Mönchengladbach-i Duns Scotus Akadémia, 1968–70 között a münsteri ferences filozófiai teológiai főiskola hallgatója. 1972-ben teológiai diplomát szerzett Bonnban, 1972–73 között káplán Münsterben. 1973–1975 káplán a Sankt Pankratius templomban Buldernben és közben judaisztikai tanulmányokat végez Münsterben. 1975-től tudományos munkatárs Gnllka mellett Münchenben, majd 1978-tól professzor, 1980-ban habilitált. 1981 jelölt Bonn, Duisburg és Erlangen-Nürnberg egyetemeire. 1982-ben Würzburgban Rudolf Schnackenburg utóda lett. 1992-ben Münsterben ad elő, Karl Kertelge utódának szeretnék kinevezni, de nem fogadja el. Híres 1993-as előadása a Bajor Akadémián *Der Gott in dir (Isten benned)* címmel a lelkiismereti autonómia problé-

májáról Senecánál és Pálnál. 1994-ben előadókörutat tesz Dél-Afrikában. 1999-ben Pretoriában tanít. 2001-től az Újszövetség professzora Chicagóban. Számos helyen ad elő: Jeruzsálemben például *Götzenopferfleisch* címmel tart nagysikerű előadást. További előadókörútjai csak a helységek és az évszámok tükrében: Salzburg 1994, Luzern, Straßburg 1995, Prága 1995, Vogelsburg 1996, Pretoria 1996, Mönchengladbach 1996, München 1996, 1997, 1998, Mainz 1998, Freising, Yale University (New Haven, USA), Tübingen, München, Passau, Pretoria, Wien, Innsbruck, Tirol, Erlangen 1999, München, St. Rupert, Traunstein, Dormition Abbey Jeruzsálem, Chicago 2000, München 2001, Bonn, Baltimore 2003, Barcelona 2004.

³² Elisabeth Schüssler-Fiorenza (*1938 Csanád, Románia) katolikus feminista teológusnő. A háború után Ausztriában és Frankföldön tanult, 1958–1962 között Würzburgban tanult katolikus teológiát. 1970-ben Münsterben diplomázott. Diplomamunkája, *Uralom és papi motívumok János apokalipszisében a katolikus teológia alapján* keltette fel a korábbi würzburgi teológus, Rudolf Schnackenburg figyelmét. Münsterben doktorált (PhD) 1970-ben, ezt követően az USA-ban él és tanít. Talbot professzori ösztöndíjat kapott az Episcopális teológia Újszövetségi tanszékétől. 1988-tól Krister-Stendahl-Professeur a Harvard Egyetemen. Emellett vendégprofesszor többek között Tübingen, Berlin és Heidelberg egyetemén.

³³ A *Sátáni versek* Salman Rushdie regénye, 1989-ben jelent meg, és részben Mohamed próféta élete inspirálta. Azonnal széleskörű tiltakozást váltott ki, mert a muszlim közösség istenkáromlásnak minősítette egyes részeit. India volt az első ország, amelyik betiltotta a könyvet. Magyarul előbb kalózkiadásban jelent meg, majd 2004-ben a Konzorcium Kiadó adta ki részletes fordítói jegyzetekkel ellátva (ISBN 963–549–082–8).

³⁴ *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Judith von Sivers fordításában kiadta a University of Utah Press, Salt Lake City 1988.

Ulrich Luz

Dr. Benyik György biblikus tanár interjúja Prof. Dr. Ulrich Luz-cal, a katolikus és protestáns együttműködésről és a bibliatudomány jövőjéről. Készült a XXIII. Szegedi Biblikus Konferencia előkészítésekor, 2011. január 15-én.

Kérdés: Professzor Luz, Ön a Máté-evangélium egyik legjobb szakértője, azonkívül az USA-tól Szentpétervárig, Szófiától Japánig ismert és elismert biblikus szaktekintély. Mesélne nekünk a mestereiről? Kiktől tanult, és kik hatottak leginkább Önre?

Válasz: Zürichben Hans Conzelmann¹, tanítványa voltam, és ezzel azt is mondhatom, hogy Rudolf Bultmann² szellemi „unokája”. A szisztematikus teológiát Gerhard Ebelingtől³ tanultam. De tanultam Eduard Schweizernél,⁴ Karl Barthnál⁵ (Baselben), Walther Zimmerlinél,⁶ aki igen jelentős Ószövetség-kutató volt Göttingenben. Hans Conzelmann segítségével lettem járatos és elkötelezett művelője a „kerigmatikus teológiának”. Igen sokan kerülünk közel Bultmannhoz: ez azt jelentette, hogy hittünk, talán túlságosan is, a hitvalló teológiában. Mindannyian lelkészek akartunk lenni, és semmi mást nem akartuk, mint az evangéliumot hirdetni. Soha nem gondoltam, hogy egyszer még az Újszövetség professzora leszek. Ez csak úgy „meg történt” velem, soha nem volt a karrierem fő célja.

Kérdés: Eduard Schweizert jól ismerte, hiszen évekig a tanársegédje volt. Egyesek tagadják, hogy Schweizer iskolát alapított volna, mégis sok volt a követője. Miben látja a nagyságát?

Válasz: Igen jelentős tanár és óriási személyiség volt. Úgy vélem azért, hogy válaszoljak a kérdésére, mert hagyta doktorandusz hallgatóit, hogy a saját útjukat járják. Egy nap azt kérdezte tőlem, szeretnék-e a tanársegédje lenni – annak ellenére megkérdezte, hogy én akkor kollégájának, Hans Conzelmannnak voltam a diákja. Természetesen azt válaszoltam: „Igen, örömmel, de csak akkor, ha tovább foglalkozhatom azzal a számomra alapvető kérdéssel, miért hallgat Bultmann annyira a „Róm 9–11-ről és az ezzel összefüggő szövegekről”. Ezenkívül írhatom tovább a disszertációm Pál történelemfelfogásáról. Eduard Schweizer erre azt válaszolta: „Ó igen, természetesen mindent folytathat, amibe belefogott!” Őt az a diák érdekelte a leginkább, aki a saját útját járta, és akinek különbözött a teológiai véleménye az övétől. Nagyon nyitott, párbeszédre kész személyiség volt. Sőt, arról is meg volt győződve, hogy ő, a nagy professzor is tanulhat valamit a diákjaitól, még az első évesektől is. Ez a magyarázata annak, hogy, bár nem teremtett „Schweizer-iskolát”, mégis sikeres tanár volt.

Kérdés: Jól ismerte az evangélikus biblikusok háborús nemzedékét: Martin Albertzet, Rudolf Bultmant, Martin Dibelius, Erich Faschert, Gerhard Kittelt, Ernst Lohmeyert, Karl Ludwig Schmidet, Julius Schniewindet. Kiről van ezek közül személyes élménye, és milyen területen tartja őket igen jelentősnek?

Válasz: Nem! Közülük a legtöbbet személyesen nem ismertem. Ne feledje el, hogy én 1938-ban születtem, és a teológiai tanulmányaimat csak 1956-ban kezdtem! Ekkor ők már mind tudós *emeritus*-ok voltak, és nem tanítottak többé. Az egyetlen, akit személyesen ismertem közülük, Rudolf Bultmann volt. Kétszer találkoztam vele diákként az egykori marburgi diákok konferenciáján (*Tagung alter Marburger*). Nagyon lelkesedtem érte, mert annyira tökéletesen, világosan és egyszerűen tudott bármiről beszélni, hogy én – a kis diák – is megérthettem minden szavát. Ezenkívül nagyon szerény ember volt, nem használt különleges retorikát, és nem voltak személyes ambíciói. Később, amikor már tanársegéd voltam, leveleztem vele, és olyan kedves volt, hogy összegyűjtötte tanulmányainak összes fellelhető különlenyomatát, és elküldte nekem személyes dedikációjával. Ezeket kincsként őrzöm ma is.

Kérdés: Melyek voltak Ön szerint az Újszövetség-kutatás legvitatottabb kérdései az elmúlt 50 évben?

Válasz: Ez nagyon összetett kérdés! Válaszolni csak a saját nézőpontomból tudok rá: vagyis *számomra* mik voltak a legfontosabb vitakérdések? Azt mondhatom: egyik a történeti Jézusé, mert végső soron a kérdés az, vajon van-e a keresztény hitnek valamilyen, a saját konstrukcióinkon és képzeletünkön túlmutató alapja? Másik az Újszövetség utótörténetének (posthistory) problémája (hatástörténet, németül: *Wirkungsgeschichte*), mert ez magában foglalja azt a kérdést is, vajon a szövegnek *egyetlen* „hiteles” értelmezése vagy sokféle lehetséges interpretációja van-e. Ugyanakkor magában foglalja a római katolikus értelemben vett „hagyomány” szerepének a kérdését is. Végül pedig az, hogy milyen kilátásai vannak az újszövetségi teológiának a „lingvisztikai fordulatot követően” („after the linguistic turn”), mert ebben bennefoglaltatik az az alapvető kérdés is, miszerint létezik-e a „világon” kívül egy olyan „extra-lingvisztikai” valóság, amely kizárólag a nyelv által érhető el a számunkra.

Kérdés: Ön igen aktív a zsidó–keresztény párbeszédben, Magyarországon is közismert Pinchas Lapidével⁷ közösen kiadott párbeszédese kötet (Jesus in Two Perspectives). Hogyan tudná összefoglalni a zsidó Jézus-kutatás eredményeit, és melyek a zsákutcai?

Válasz: A zsidó kutatók óriásit lendítettek a Jézus-kutatáson, mert a segítségükkel felismertük, hogy Jézust „keresztény szemüvegünkön” át látjuk Krisztusnak. Mind a zsidó, mind a keresztény Jézus-értelmezés a maga módján elfogult. Az olyan kérdések esetében, mint pl. „Jézus és a Tóra kapcsolata” vagy „Jézus önértelmezése” vagy hogy „számolt-e Jézus valami olyannal halála után, mint az egyház?” ez az elfogultság teljesen nyilvánvaló. Én személy szerint igen sokat tanultam a zsidó kutatóktól. Hadd említsek mindössze kettőt közülük: tel-avivi barátomat, Ithamar Grunwaldot és az a tudóst, akit a 20. század legnagyobb magyar kutatójának vélek ezen a területen, az Oxfordban élő Vermes Gézát⁸.

Kérdés: Ön lett Albert Schweitzer⁹-hagyaték poszthumusz kiadásának főszerkesztője. Hogyan választották Önt erre a feladatra? Milyen kapcsolat fűzi Önt Schweitzerhez és a teológiai nézeteihez?

Válasz: Ez igen különös történet. Amikor Bernbe jöttem, megkérdeztem, hogy tanulmányozhatom-e ezt a projektet, tudniillik ez előttem a korábbi berni professzor, Ulrich Neuenschwander feladata volt. Időközben az a kiadó, amelynek az anyagot publikálnia kellett volna, csődbe ment. Ezek után a megmaradt szerkesztőgárda és a Schweitzer-család között már a kiadói elképzelésekben sem volt meg az összhang. Én meg szívesen elfogadtam a megbízást, mert gyermekkoromban Albert Schweitzer lányáék a Zürichhez közeli szülőfalumban éltek, a gyerekek, Monique és Philippe iskolatársaim voltak, és a nagyapjukat is ismertem személyesen. Amikor Albert Schweitzer meglátogatta az unokáit, akkor én, kijátszva anyám éberségét, ahelyett, hogy hazamentem volna iskola után, a templomunkba mentem, megálltam az orgona mellett, és hallgattam „a fehér bajuszú nagy embert”, és amikor befejezte a gyakorlását az orgonán, kezet ráztam vele... Csak sok évvel később vált számomra teológiaiilag is fontossá Schweitzer: az, hogy képtelenek vagyunk Jézust eredeti mivoltában átemelni a mi saját időnkbe, ezért tudatosan át kell őt formálnunk a *mi* Jézusunkká, egy olyan alapvető hermeneutikai felismerés, amelyet Schweitzernek köszönhetek.

Kérdés: Ön igen aktív tagja az SNTS-nek, és egyik motorja a társaság kelet-európai tevékenységének. Hogy látja a volt szocialista országokban a bibliakutatás helyzetét ma? Mik tekinthetők Ön szerint a fejlődés jeleinek?

Válasz: Talán igaz, hogy én voltam a „motorja” az újszövetségi kutatások Kelet-Európa különböző országaiban való előmozdításának, részint a két, Szentpétervárot és Szófiában létesített „Biblikus Könyvtár” által, részint az elmúlt években rendszeresen megrendezett „kelet-nyugat-konferenciák” által, melyek nagy hatást gyakoroltak a különböző országokban megszervezett ökumenikus kutatói hálózat munkájára, a különféle kelet-európai országokban tartott előadások és a doktorandusz hallgatók segítségével, akik jelenleg a kelet-európai intézetekben dolgoznak. De mindez nem csupán az én személyes magánakcióm volt. Része volt ebben az SNTS-en belül működő „Kelet-Európáért Bizottság” (Commission for Eastern Europe) mintegy húsz tevékeny tagjának is, csak enyém a megtiszteltetés, hogy felügyelhetem és koordinálhatom ennek a bizottságnak a munkáját. Arra a kérdésre, hogy melyek a „fejlődés jelei”, kettőt szeretnék kiemelni. Először is a kelet-európai kollégák növekvő öntudatát és önbizalmát. Akik hiszik, hogy *képesek* bekapcsolódni a biblikus tudományok művelésébe, mert nincsenek egyedül és nincsenek elszigetelve a kollégáktól. Másodszor pedig az egyre erősödő ökumenikus szellemet a kelet-európai biblikus kutatók között. A különböző egyházakhoz és hitvallásokhoz tartozó kollégák intenzíven együttműködnek a saját országukban: Romániában éppúgy, mint Magyarországon, Bulgáriában, sőt, még Oroszországban is.

Kérdés: Több magyar biblikus is tagja az SNTS-nek: Cserhádi Sándor¹⁰, Bolyki János, Peres Imre, Geréb Zsolt, Balla Péter és Benyik György. Milyen kapcsolatot ápol ezekkel a tagokkal? Ismer-e még magyar biblikusokat rajtuk kívül?

Válasz: Jó néhány közülük „régiből”, még a kommunista időkből, mint például Bolyki János¹¹ és Cserhádi Sándor, akik már sok éve az SNTS tagjai. Másokat segítettem a habilitációjuk során: közülük Balla Pétert¹² és Peres Imrét¹³ említeném. Mindkettőjüket vendégül láttuk egy ideig svájci otthonunkban, amikor a habilitációjukra készültek. Sőt, Peres Imre nálam is habilitált: mialatt a halotti feliratokról és a páli eszkatológiáról szóló dolgozatát írta az irányításom mellett, igen hosszú és kellemes időt töltött a berni házunkban. Benyik Györgyöt pedig többek között én ajánlottam az SNTS-tagságra. Rajtuk kívül természetesen ismerek még több, náluknál fiatalabb magyar kutatót is; néhányan közülük voltak is Bernben, az otthonunkban is. Közülük kettőt tartok nagyon fontosnak megemlíteni: Fabiny Tibort¹⁴ Budapestről és Zamfir Korinnát¹⁵ Kolozsvárról.

Kérdés: Kolozsvárott Ön alapított egy ökumenikus biblikus kutatóintézetet, ahol egy folyóiratot is kiadnak. Mi ennek a periodikának a legnagyobb értéke?

Válasz: Nem, nem én alapítottam a kolozsvári Babeş–Bolyai Egyetemen az Ökumenikus „Biblikus Központot”. Ez román ötlet volt, leginkább Stelian Tofanáé. A Kolozsvárott létező négy teológiai fakultás (a román orthodox, a görög katolikus, a római katolikus és a református – kettő közülük román, kettő pedig magyar) csodálatos közös vállalkozása. Terveik között szerepel egy ökumenikus újszövetségi kommentár szerkesztése, egy kicsit a német Evangélikus–Katolikus Kommentár (EKKT) mintájára. Tervük még „Sacra Scripta” címen egy folyóirat alapítása is, amelyben román és nemzetközi szerzők egyaránt publikálhatnak mindenféle nyelven. Ebben az esetben sem én vagyok az „alapító”, inkább csak afféle „bába”. Társ-szerkesztőként mindössze segíthetek egy kicsit és tanácsokat adhatok nekik, megmutathatom, hogyan kell „folyóiratot csinálni”. Ezzel az a célom, hogy hozzásegítsem a román és a többi kelet-európai kutatót ahhoz, hogy külföldön is olvassák az írásaikat, és hogy a román tudós publikum is megismerhesse a nemzetközi kutatók eredményeit.

Kérdés: Ön különösen érdeklődik az ortodox egyház iránt. Részben az Ön e területen végzett munkája nyomán Athénben, Szófiában, Minskben és Belgrádban is megjelent a bibliakutatók egy új nemzedéke. Mi az ortodox egyház specialitása a bibliakutatásban?

Válasz: Számomra két dolog fontos. Először is az egyházatyák jelentősége a bibliamagyarázatban. Úgy gondolom, hogy ők kikerülhetetlenek a számunkra is, különösen a sajátos hermeneutikájuk miatt. Savas Agourides, egy nagy görög tudós, aki igen fontos lett a számomra, gyakran mondogatta: Nekünk nem elég egyszerűen *ismételni* az egyházatyákat, hanem pontosan ugyanazt kell tennünk a mi korunkban, mint amit ők tettek az övékében. Ezt a tanácsot követve kijelenthetem, hogy az

egyházatyákkal kincset birtoklunk. A másik csúcs a „Biblia az Egyházon belül” ortodox hermeneutikai elmélete. Mi, protestánsok, máshova helyeznénk a hangsúlyt, azt mondjuk: A Biblia „vis à vis”, szemtől szemben az egyházzal. Én is inkább ezt a protestáns véleményt osztom, de a kihívást számomra éppen ennek a „másfajta” ortodox elképzelésnek az értelmezése jelenti.

Kérdés: A Herder Theologisches Handkommentar z. NT után Eduard Schweizer és Ulrich Wilkens megalapította az EKK (Evangelisch–Katholischer Kommentar) sorozatot, melyben lutheránus és katolikus kutatók együtt dolgoznak. Hogyan kezdődött ez az egész, kik voltak a mozgatórugói, és mit tart e vállalkozás legnagyobb eredményének?

Válasz: Eredetileg Eduard Schweizert kérte fel a kiadó, hogy legyen a „Biblischer Kommentar Neues Testament” sorozatnak, a „Neukirchener Verlag” által létrehívott Old Testament Biblical Commentary testvérpárjának a kiadói szerkesztője. Ő nemet mondott, hozzátéve, hogy szerintem sokkal érdekesebb lenne egy ökumenikus és interkonfesszionális kommentár. Ezután ő és barátja, a római katolikus Rudolf Schnackenburg, leültek egymással, hogy megvitassák a dolgot, és így egyszer csak megszületett az „Evangelisch–Katholischer Kommentar” ötlete. Legfőbb eredményük, szerintem, hogy a hatástörténetre („Wirkungsgeschichte” / effective history) helyezték a hangsúlyt. Az EKK ezért nem egyszerűen egy „semleges” tudományos kommentár, amely *kizárja* a felekezeti álláspontokat mint „torzító tényezőket”, hanem egy valódi interkonfesszionális kommentár, amely *magában foglalja* a felekezeti interpretációkat, mert arra az egyik legfontosabb kérdésre keresik a választ, hogy hogyan lett egyikünkől római katolikus, másikunkból pedig protestáns attól, hogy értelmezni kezdtük közös Bibliánkat?

Kérdés: Mely német és angol nyelvű kommentárokat vagy kommentár-sorozatokat tartja használhatónak, amelyeket jószívvel ajánlana a mai kutatók és hallgatók számára?

Válasz: Minden kommentár-sorozatban vannak kitűnő szövegmagyarázatok és olyanok is, amelyek kevésbé kiválóak. Ezért aztán én szívesebben beszélek egyes kötetekről, mintsem sorozatokról. Például a „Das Neue Testament Deutsch”-sorozat kurtább kommentárjai közül Ulrich Wilckens János evangéliumáról írt magyarázata, szerintem, kiváló munka. Vagy a nagyobb lélegzetű magyarázatokat tartalmazó „International Critical Commentary”-sorozatból Davies–Allison Máté-kommentárja is kitűnő. Ugyanakkor az egészében véve nagyon jó EKK-sorozatnak nem mindegyik kötete érdemel kitűnő minősítést.

Kérdés: Ön szerint a katolikus, az evangélikus, az anglikán és más egyházak biblikusainak együttműködése milyen eredményt hozott az SNTS-en belül vagy azon kívül?

Válasz: Kitágította a lehetőségeket. Az EKK munkálatai során azt tapasztaltuk, hogy nagyon fontos megtanulnunk, hogy képesek legyünk magunkat a másik sze-

mével is nézni. Ez Paul Ricoeur hermeneutikájának a központi gondolata – úgy tekints a saját könyvedre, mintha „Másvalaki” lennél. A bibliamagyarázat esetében nem csupán a bibliai szöveg „másik”, hanem a más-más nézőpontú interpretációk is azok, mint például a katolikus, az ortodox, az anglikán vagy a latin-amerikai, ateista, fekete vagy feminista nézőpontúak.

Kérdés: Úgy 50 évvel ezelőtt a legtöbb biblikus németül beszélt, manapság pedig az SNTS-konferenciákon, még Berlinben is, alig lehetett német szót hallani, a legtöbben angolul beszéltek. Hogyan látja Ön ezt a nyelvi fordulatot?

Válasz: Vegyes érzéseim vannak ezzel kapcsolatban. Egyrészt az angol igen alkalmas közvetítő nyelv a nemzetközi kommunikációban, egészen addig, amíg el nem süllyed. És természetesen az angol az a nyelv, amelyen a könyvet a legtöbben fogják olvasni. Máskülönben pedig minden nyelv gyökere a saját kultúrájából ered. Hasonlóképpen minden nyelv szorosan kapcsolódik hangulatokhoz, érzelmekhez és sajátos világnézethez. A nyelv nem pusztán a „értelem” közvetítője, hanem a „szívé” is. Ebben a vonatkozásban a hermeneutika tudománya eltér a természettudománytól, mert kizárólag soknyelvű alapon létezhet. Ebből a szempontból nemcsak örülök annak, hogy az SNTS többnyelvű társaság (angol, német, francia a hivatalos nyelv), de komolyan gondolom, hogy az újszövetségi tanulmányokat olyan nyelveken is művelnünk kell, mint a litván, a szuahéli, a koreai vagy a magyar.

Kérdés: Gondolja, hogy a nyelvi változást stílusváltozás is követi?

Válasz: Egyelőre nem. Az angol nyelv bizonyos túlsúlya ellenére sem gondolom, hogy a mi területünkön a nyelvi pluralizmus veszélyben forogna. És ne felejtjük el, hogy a „stílust” nem csupán a nyelv határozza meg, hanem az eltérő kulturális arculat is. Ki tagadná, hogy a francia, angol, spanyol, japán és latin-amerikai Újszövetség-tudomány arculata egészen különböző? Mindddig, amíg felismerjük és büszkék vagyunk erre, és nem hódolunk be annak a jelenleg uralkodó amerikai stílusnak, melyben mindent idealizálnak, amit „vadatú”-ként lehet eladni, hanem mosolygunk ezen, addig nem félek a stílusváltástól. És egy utolsó megjegyzés: az amerikai tudomány azért sokkal jobb, mint a magazinokban propagált tudományos stílus.

Kérdés: Ma melyik egyetemet és kutatóintézeteket tartja nagyon fontosnak az Újszövetség-kutatás szempontjából?

Válasz: Nem hiszek napjaink európai irányvonalában, hogy közvetlen pénzből és ellenőrzéssel létesítsünk úgynevezett „elit-egyetemeket”. Az, hogy egy egyetem jó, nagymértékben a hagyománytól függ – így van ez Cambridge, Oxford, a Yale, a Harvard, Chicago, Heidelberg vagy Leuven esetében. Persze létezik egy lassú fejlődés az egyetemeken pozitív vagy akár negatív irányban is. Ebben az értelemben példaként említeném Finnországot, amely jelentősebbé vált, és Svédországot, amely inkább veszített a fontosságából az újszövetségi tudomány területén. Német nyelv-

területen például Marburg, Tübingen és Göttingen elveszítette a korábbi jelentőségének egy részét, míg Berlin, Heidelberg vagy Zürich fontosabb szerepet tölt be az újszövetségi tudomány területén, mint néhány évtizede. Persze nem szeretnék közvetlen tanácsot adni a hallgatóknak. Nekik aszerint kell választaniuk, hogy kitől akarnak tanulni és milyen kutatási témában.

Kérdés: Mint biblikust érték-e Önt sérelmek a katolikus egyház részéről? Milyen a kapcsolata a katolikus biblikusokkal?

Válasz: Az első kérdésre a válaszom: egyáltalán nem – sőt, ellenkezőleg. Voltam egy ideig vendégprofesszor Rómában, a Gregoriana Egyetemen, a Fribourgi Egyetem Római Katolikus Teológiai Fakultásának pedig díszdoktora vagyok. Mindkettőre büszke vagyok. A római katolikus kollégáknak néha talán adódnak problémáik a saját egyházukkal – de nekünk, protestánsoknak nem. Még akkor sem, ha a Római Katolikus Egyház a hivatalos tanítása szerint nem tart bennünket „egyháznak” (lemondhatunk erről, úgyis Isten fogja majd eldönteni, mik vagyunk, nem a Római Katolikus egyház!), csak egyszerűen másfajta keresztény „közösségnek” – a Római Katolikus Egyházban mély tisztelet van az iránt, ami „más”. Ez azt jelenti: éppen nekünk, protestánsoknak a „más voltunk” a fontos a katolikusok számára. A második kérdésre pedig röviden azt válaszolom: Sok közeli barátom van a kollégáim között, és nem az egyházi hovatartozásuk alapján választom ki őket.

Kérdés: Az európai kultúrának része volt a Biblia ismerete és a reformáció csak elősegítette ezt. A mai európai kultúrában milyen szinten áll a Biblia ismerete, és Ön szerint mi a mai biblikusok feladata?

Válasz: Nyugat-Európában nagy a veszélye annak, hogy a Bibliát – annak a ténynek dacára, hogy kultúránk alapvető, talán a legalapvetőbb szövege – elfeledik. Éppen ezért úgy gondolom, hogy igen fontos *kulturális* feladatunk van: nekünk kell rámutatnunk arra, hogy a Biblia milyen fontos hatást gyakorolt az irodalmunkra, a művészettörténetünkre, az értékrendünkre és sok minden másra. De e mellett igen fontos *teológiai* feladatunk is van: a kulturális tudományok és a vallástudományok manapság *deskriptív* diszciplínaként értelmezik magukat. A Biblia azonban Istenről, igazságról, normákról és értékekről beszél. A teológia nem lenne teológia, ha nem az igazságot kutatná. A teológia nem kerülheti meg az igazság kérdését, hanem fel kell tennie. Ebben a vonatkozásban a bibliai tudományok legfontosabb teológiai feladata, hogy hozzájáruljon az igazság *normatív* kérdéséhez. Enélkül mi mindannyian körbe lennénk zárva saját értelmező közösségeink határvonalai által, és így minden „lokálissá” és relatívvá válna.

Fordította: Szőnyi Etelka, jegyzetekkel ellátta: Benyik György

Jegyzetek

¹ Conzelmann, Hans (1915 Tailfingen (Württemberg) – 1989 Göttingen) evangélikus teológus és Újszövetség-kutató. Tübingenben tanult teológiát, Marburgban 1936-ban és 1937-ben Hans von Sudent és Rudolf Bultmann hallgatta, akik nagy hatással voltak rá. 1938-ban Groß-Bettlingenben (Württemberg) lett lelkész. 1938-ban behívták katonai szolgálatra, 1944-ben súlyosan megsebesült. 1946–1948 között újra lelkész Reutlingenben, közben Helmut Thielicke tudományos asszisztense. 1948–1952 között Ebingenben középiskolai hittanár, 1950-ben tanfelügyelő. 1952-ben habilitált Újszövetségből Heidelbergben, ahol docensi kinevezést kapott. 1954-ben ugyanitt, majd 1956-ban Zürichben lett professzor. 1960–1978 között Göttingenben tanított. A Lukács-evangélium szakértőjeként földrajzi és redakciós kérdésekkel foglalkozott. A szinoptikus exegézis klasszikusának számít. Művei: Hinze, W. – Lindemann, A. – Strecker, G. (eds.), *Veröffentlichungen von Hans Conzelmann: Jesus Christus in Historie und Theologie*. Tübingen 1975, 549–557. *Die geographischen Vorstellungen im Lukasevangelium*. Tübingen 1951; „Der Brief an die Epheser. Der Brief an die Kolosser”, in: *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*, NTD 8, Göttingen 1962. *Der erste Brief an die Korinther*, KEK V. Göttingen 1969, ²1982; *Geschichte des Urchristentums*, GNT 5. Göttingen 1969; *Zum Überlieferungsproblem im Neuen Testament*, ThLZ 94, 1969; *Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, BHTh 62, Tübingen 1981.

² Életrajzát lásd a Gnika-interjú 25. jegyzetében.

³ Ebeling, Gerhard (1912 Berlin – 2001 Zürich, Svájc) Marburgban kezdte tanulmányait R. Bultmannnál, Zürichben Emil Brunnernél tanult. 1938-ban szerzett diplomát. 1936–1945 között lelkész és a hitvalló egyház tagja Németországban. Újabb tübingeni és zürichi tanulmányok után 1947-ben habilitált, majd egyháztörténelmet és egyházjogot, 1954-től szisztematikus teológiát is tanított Tübingenben. 1956-tól dogmatörténet tanár Zürichben, 1965-től újra Tübingenben, 1963-tól az Egyesült Államokban adott elő. 1963–1965 között a Luther műveit kiadó bizottság tagja volt, emellett fundamentálteológiát és hermeneutikát tanított Zürichben. Vezető szerkesztője volt a *Zeitschrift für Theologie und Kirche* c. folyóiratnak. Művei: *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 1942; *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 1959; *Wort und Glaube*, 3 Bände, 1960–1975; *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, 1964; *Luther. Einführung in sein Denken*, 1964; *Lutherstudien*, 2 Bände, 1971–1977; *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 Bände, 1979; *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*, 1997.

⁴ Schweizer, Eduard (1913 Basel, Svájc – 2006 Züri h) Skóciában tanult teológiát. Teológiai doktori disszertációját Baselben védte meg 1938-ban. 1940-ben Zürichben PhD-fokozatot szerzett. 1938–1947 között lelképásztori munkát végzett. 1946-tól nyilvános rendes tanárrá nevezik ki Mainzban, majd 1949-től Bonnban és Zürichben tanított. 1959-től New Yorkban, 1964-től pedig San Franciscóban vendégprofesszor. Szakterülete az Újszövetség. Művei: *Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt*. 4. Auflage. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986; *Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt*. 16. Auflage. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1983; *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt*. 20. Auflage. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1993; *Der Brief an die Kolosser*. 4. Auflage. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997 (*Evangelisch-katholischer Kommentar* Bd. 12); *Der erste Petrusbrief*. 4. Auflage. Theologischer Verlag, Zürich 1998; *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*. 5. Auflage. Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1979.

⁵ Barth, Karl (1886 Bazel – 1968 Bazel) Bernben tanult teológiát 1904-től. 1906-tól Berlinben tanult Harnacknál. 1908-tól pedig Magdeburgban Hermannál. 1909-től 1911-ig lelkész Genfben. 1911-től 1921-ig Safenwillben, munkások között. 1914-től a liberális teológia ellen fordult. A Római levelet kommentálta. 1918-ban önálló teológiával jelentkezett. 1922–1925 között a göttingeni egyetemen tanít, vitatkozik Hirsch teológiájával, és kidolgozza az ún. dialektikus teológiát. A *Zwischen den Zeiten* (Korok között) c. folyóirat szerkesztője. 1925–1929 között Münsterben az újszövetségi szövegmagyarázat és a dogmatika professzora. 1932-ben Bonnban dolgozta ki dogmatikáját. 1934-ben megtagadta a feltétlen hűséget Hitlerhez, ezért először elbocsátották az állásából, majd 1935-ben nyugdíjazták. 1934-től a nemzeti szocializmus elleni egyházi ellenállás szervezője, a hitvalló egyház megalapítója. Dogmatikájának lényege, hogy nem fogad el külső kritériumot, csak az Isten Igéjét. Művei: *Der Christ in Gesellschaft*, 1919; *A Római levél kommentárja*, 1922; *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich 1932–1967; *Szöveggyűjtemény*, Debrecen 1984; *Ember és embertárs*, Bp. 1990; „A foglyoknak szabadulást.” *Ighirdetések*, Bp. 1991. Irodalom: Nagy B.: *A teológiai módszer kérdése az ún. dialektika teológiában*. Bp. 1999.

⁶ Zimmerli Walther Theodor (1907 Schiers, Kanton Graubünden, Schweiz – 1983 Oberdiessbach, Kanton Bern) svájci református Ószövetség kutató. Teológiát Zürich, Berlin és Göttingen egyetemén tanult. 1930-tól tanársegéd a göttingeni teológiai fakultáson Hemperl és Rahlfs mellett. 1932-ben szerez licenciátust. A nemzeti szocialisták hatalomátvétele után visszatért Svájcba. 1933-tól lelkész Aarburgban. 1935-ben Zürich egyetemén rendkívüli tanár, 1938-tól az Ószövetség, a keleti vallástörténet és a keleti nyelvek rendes tanára. Ezt követően Berlinben és Montpellier-ben tanított. 1951-ben a Georgia Augusta egyetemre hívták rendes tanárnak Göttingenben, ahol 1964–1966 között rektor volt, és egészen nyugdíjazásáig tanított. 1964/65-ben az Európai Rektori Konferencia elnöke Göttingenben. Számos akadémiai és egyéb kitüntetésben részesült, Göttingen, Zürich, Straßburg és Edinburgh egyetemén díszdoktor. Kommentárt írt a *Genezistről*, *A Prédikátor könyvéről*, *Ezekielről* a *Biblischer Kommentar zum Alten Testament* (1955–69) sorozatba. Irodalom: Herbert Donner (Hrsg.): *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1977 (ISBN 3–525–53559–7), 561–580 (Vollständige Bibliographie). Klaus Grünwaldt: „Walther Zimmerli”. In: Michaela Bauks, Klaus Koenen (Hgg.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, 2007 <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/z/referenz/35394/cache/185f975b3c5dfedac59953a01db1eaf9/>.

⁷ Pinchás, Lapide (1922 Kanada – 1969 Jeruzsálem) Ausztriából kivándorolt zsidók leszármazottja. 1938-ban Palesztinába költözött, a Gilboa kibuc alapítója. 1940-ben az angol hadseregben zsidó önkéntes. 1949-ben Jeruzsálemben filozófiát és teológiát tanult, 1951 és 1962 között diplomataként járt az USA-ban, Brazíliában és Olaszországban. 1960-tól újszövetségi tanulmányokat végzett Milánóban és Jeruzsálemben. 1965-ben az állami hírközlő központ helyettes vezetője lett Jeruzsálemben. 1970-ben filozófiai doktorátust szerzett Kölnben. A zsidó–keresztény párbeszéd szakértője, Jeruzsálemben és Frankfurtban is tanított, vendégprofesszor volt Göttingenben és Svájcban is. Művei: *Róma és a zsidók*, Herder 1967; *Jeruzsálem a legfőbb központ*, Spee 1972; *Zsidók és keresztények*, Zürich 1976; *Nemde ő József fia?* München 1976; *A zsidó Jézus* (Luz-cal közösen), Benzinger 1979; *Feltámadás*, 1980; *Pál*, 1980; *Prédikált a zsinagógákban*, Gütersloh 1982; *Az üdvösség a zsidóktól jön-e?* Grünwald 1983; *Helyesen van fordítva a Biblia?* Gütersloh 1986; *Zsidó lett-e az Isten?* 1987; *Jézus – egy megfeszített farizeus?* Gütersloh 1990; *Pénz, a pénz és a világbeke*, 1991; *Pál Damaszkusz és Qumrán között*, Gütersloh 1993.

⁸ Vermes Géza (*1924 Makó) exegeta. Gyulán nevelkedett. Rövid ideig pap volt a Sztatmári egyházmegyében, a háború alatt Párizsba ment és csatlakozott a *Notre Dame de Sion* csoportosuláshoz. Tizenegy éven át Leuvenben és Párizsban tanult. 1965-ben Oxfordban a zsidó

tudományok professzora lett. A Holt-tengeri tekercsek egyik legismertebb kutatója és angol fordítója.

⁹ Életrajzát lásd a Gnilka-interjú 24. jegyzetében.

¹⁰ Cserháti Sándor (*Mohács 1930. június 21.) evangélikus biblikus professzor. Teológiát először Sopronban tanult, majd Budapesten, az Evangélikus Teológiai Akadémián 1948–1953-ig. 1953-ban avatták lelkésszé Budapesten. Hat különböző gyülekezetben látott el segédlelkésszi szolgálatot, közben 1955/56-ban belföldi ösztöndíjasként az igehirdetés témájában végzett kutatómunkát. Gyülekezeti lelkipásztorként 1960-tól 1968-ig Páhin, 1968-tól 1983-ig pedig Szegeden. 1973-ban az Evangélikus Teológiai Akadémián doktorált. 1983-tól az Evangélikus Teológiai Akadémia újszövetségi tanszékén tanított 2004-ig, nyugdíjba vonulásáig. Az új bibliafordítás revíziós munkálataiban (megjelent: 1990-ben) az újszövetségi bizottság elnökeként dolgozott. Lefordította a *Salamon bölcsessége* c. könyvet a deuterokanonikus könyvek kiadványába (Kálvin Kiadó, Budapest 1998). 1985 óta tagja az Újszövetség-kutatók nemzetközi társaságának, az SNTS-nek (Societas Novi Testamenti Studiorum). Ugyancsak tagja 1982 óta a Magyar Bibliatársulatok Szöveggondozó Bizottságának, valamint a Magyar Patrisztikai Társaságnak és az Ókortudományi Társaságnak is 2001-től. Művei: *Pál apostol filippibeliekhez írt levelének magyarázata*, Evangélikus Sajtóosztály 1976; *Pál apostolnak a kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levelének magyarázata*, Evangélikus Sajtóosztály 1979; *Pál apostolnak a galatákhoz írt levelének magyarázata*, Evangélikus Sajtóosztály 1982; „Theologie der Diakonie’ und diakonische Praxis in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn”, in: Paul Philippi–Theodor Strohm: *Theologie der Diakonie – Ein europäischer Forschungs Austausch*, Heidelberg Verlaganstalt 1989, pp. 84–106; *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levelének magyarázata*, Luther kiadó 2008; *Pál apostolnak a Korinthusiakhoz írt második levelének magyarázata*, Luther kiadó 2009.

¹¹ Életrajzát lásd a Megemlékezések részben.

¹² Balla Péter (*1962 Budapest) teológiai tanulmányait 1980–1985 között a budapesti Református Theológiai Akadémián, 1987/88-ban az Edinburghi Egyetem Teológiai Fakultásán végezte, utóbbin szerzett Master of Theology-fokozatot újszövetségi témában (*The Melchizedekian Priesthood*). 1985–1986 között református lelkész először Kecskeméten, majd Budapesten. 1991–1994 között az Edinburghi Egyetem Teológiai Fakultásán tanult tovább, ahol 1994-ben filozófiai doktorátust (PhD) szerzett (*Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*). 1997-ben a Berni Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultásán, 1999/2000-ben Alexander von Humboldt Ösztöndíjjal a Heidelbergi Egyetemen dolgozott habilitációs szakértekezésén, melyet a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetemen védett meg 2001-ben (*The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*). 2004-ben a Heidelbergi Egyetemen, valamint a Trinity Evangelical Divinity Schoolban (USA) tartott vendégelőadásokat. Két ízben nyerte el a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíját (2001–2004, 2005–2008). 1994-ben tanársegéd, 1995-ben adjunktus, 1996-ban docensként tanszékvezető lett a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán, az Újszövetség Tanszékén. 2002 óta tanszékvezető egyetemi tanár ugyanitt. 2002–2006 között dékánhelyettes. Művei: *The Melchizedekian Priesthood*. Bp. 1995; *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. Tübingen, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. sorozat, 95. kötet, 1997; *Challenges to New Testament Theology*, reprint kiadás, Peabody, Massachusetts 1998; *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*, Tübingen, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1. sorozat, 155. kötet, 2003; *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment*, reprint kiadás, Peabody, Massachusetts 2005; *Az újszövetségi iratok és kanonikus gyűjteményük kialakulásának története (Bevezetéstani alternatívák)*, Bp. 2005.

¹³ Peres Imre (*1953 Beszterben) a prágai Károly Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultásán végzett 1978-ban. 1996-ban a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem (=KGRE) Hittudományi Karán doktorált (ThDr.) 1998-ban. Doktori disszertációját andragógiából írta, 2002-ben védte meg (PhDr.) a pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészkarán, majd pedagógiából habilitált a besztercebányai Bél Mátyás Egyetemen (Doc.). Ugyanebben az évben habilitált teológiából is a KGRE-n Budapesten (Dr. Habil.), ahol az 1996/97-es akadémiai évben előadóként is működött. Az 1997/98-as akadémiai évben a pozsonyi Comenius Egyetem Teológiai Fakultásán adott elő. Újszövetségi teológiával, hellenisztikus vallással, antik görög szövegekkel foglalkozik. 1998–2002 között Svájcban, a Berni Egyetem teológiai fakultásán kutatóként dolgozott és azóta időszakonként dolgozik a „Görög sírkőfeliratok és a halál utáni életbe vetett hit az antik világban” c. nemzetközi projekten, amelynek egyik jelentős eredménye habilitációs munkája (*Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, Tübingen 2003). 1990 és 1994 között előadója volt a komáromi református Katechetikai Szemináriumnak, majd 1994 és 2004 között a Calvin J. Teológiai Akadémián az Újszövetségi Tanszék vezetője, valamint tanulmányi és tudományos prodekan. Publikációi: 7 könyv, több mint 100 cikk, recenziók, kiadói munkák sokasága. Ezen kívül több mint 60 idézetet és utalást evidál a hazai és külföldi szakirodalomban. Számos tudományos társaság tagja. 1996-óta a Doktorok Kollégiumának, ahol aktívan vesz részt az újszövetségi és vallástörténeti szekció munkájában. Gesellschaft für evangelische Theologie (Neukirchen-Vluyn 1994–), Biblische Sozietät (Bern 1998–), Magyar Patrisztikai Társaság (Budapest 2001–), Studiorum Novi Testamenti Societas (Barcelona 2004–). A Szlovákiai Egyetemek Tanácsa Elnökségének tagja (2005).

¹⁴ Fabiny Tibor (*1955 Budapest) 1974 és 1980 között az Eötvös Loránd Tudományegyetemen tanult angol, összehasonlító irodalomtörténet és könyvtár szakon. 1983-tól 1986-ig az Evangélikus Teológiai Akadémián tanult teológiát. Doktorátust 1982-ben a szegedi József Attila Tudományegyetemen szerzett. 1992-ben lett az irodalomtudományok kandidátusa, 2002-ben habilitált az Evangélikus Hittudományi Egyetemen. 1980 és 1994 között a szegedi egyetem Angol Tanszékének oktatója volt. 1993-tól a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Angol Intézetének a vezetője, egyetemi tanár. Irodalomtudósként az angol reneszánszsal, Shakespeare életművével, illetve a Biblia hatástörténetével foglalkozik. Alapító tagja az 1993-ban több egyetem összefogásával létrehozott Hermeneutikai Kutatóközpontnak, 2004-től a Károli Gáspár Református Egyetem Hermeneutika Tanszékének vezetője. Angliában, Belgiumban és az Egyesült Államokban folytatott kutatásokat, illetve volt vendégtanár. 2004-ben Fulbright-ösztöndíjjal hét hónapon át a Princeton Theological Seminary kutatója volt. Vezeti a Hermeneutikai Kutatóközpontot, amelynek a kiadásában jelenik meg a *Hermeneutikai Füzetek* c. kiadványsorozat, 1994-től. A sorozatban 2005-ig 27 kiadvány jelent meg, amely magyar szerzőkön kívül Paul Ricoeur, Northrop Frye, Ulrich Luz, George Lindbeck munkáit is ismertté tette. Klasszikus szerzőktől, mint Origenész, Tyconius, Luther, Coleridge is kiadott szövegeket magyar nyelven. Számos nemzetközi konferenciát szervezett a hermeneutika témájában. Ezek anyaga angol, illetve német nyelven kiadványok formájában is napvilágot látott. Művei: *The Lion and The Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, London – New York 1992; *Szóra bírni az írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*, Budapest 1994; *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, Budapest 1998; *A megállás szimbóluma. Előadások Ordass Lajosról*, szerzői kiadás 2001; *Literary Theory and Biblical Hermeneutics*, 1992; *Bible in Literature – Literature in the Bible*, Budapest – Zürich 1998; *Interpretation of Texts Sacred and Secular*, Budapest – Zürich 1998.

¹⁵ Életrajzt lásd a kötet szerzői között.

François-Xavier Amherdt

P. Ricoeur hermeneutikája: mit adhat a homiletikának és a gyakorlati teológiának?

Elhangzott a **Poétika és vallás** című Paul Ricoeur-Konferencián
Leuven 2008. október 28–31.

A pasztorális és gyakorlati teológia diszciplínái között van egy olyan tudományág, amelynek Paul Ricoeur hermeneutikája iránti érdeklődését érdemes tovább mélyíteni, ami viszont mindeztől, legalábbis ismereteink szerint, meglepően kevéssé történt meg francia nyelvterületen akár református, akár katolikus oldalról: ez a tudományág pedig a homiletika, avagy a liturgiai prédikáció művészete.¹ Még ha maga Ricoeur nem fejtett is ki sajátosan a homiletikára vonatkozó gondolatokat², a filozófia, teológia és szentírás-értelmezés „határán” elhelyezkedő életművét minden teológus üdvözölte, aki tisztelgett a francia gondolkodó munkássága előtt annak halálakor³; a nagyon hivatalos Pápai Biblikus Bizottság pedig a ricoeuri szó

¹ Ez kétségtől a francia nyelvű homiletikai irodalom szegénységének tudható be, kivált francia és katolikus oldalról. Elsősorban a *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui: un défi herméneutique. A l'épreuve de la situation homilétique contemporaine aux États-Unis et à la lumière du Document de la Commission Biblique Pontificale «Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne»* (Théologie pratique en dialogue, n° 29), Academic Press, Fribourg 2006, 480–518, címen publikált habilitációs disszertációkban, valamint néhány cikkünkben «Exégètes et prédicateurs à l'écoute de Paul Ricoeur, *Écritures* 10 (1995) 93–107; «Théologiens, exégètes et pasteurs à l'école de Paul Ricoeur», *Foi et Vie* 105 (2006) 19–34; vagy «Paul Ricoeur (1913–2005) et la Bible», *Revue des sciences religieuses* 80 (2006) 1–20., megpróbáltuk valamennyire meghatározni, mit kaphat a homiletika a ricoeuri hermeneutikától.

² Eltekintve attól a hozzájárulásától, amely 1990 júliusában R. Parmentier-val és H. Blocher-val közösen publikált *Herméneutique... Actualisation... Prédication* főcím alatt a *Cahiers de l'Association des Pasteurs de France* egyik számában jelent meg (P. Ricoeur írása: «Herméneutique – Les finalités de l'exégèse biblique», p. 3–20), és amelyet nemrégiben újra kiadtak P. Ricoeur, *Herméneutique de la Bible* – H. Blocher, *Prédication de la Bible* – R. Parmentier, *Actualisation de la Bible* címen, L'Harmattan, Paris 2005 (P. Ricoeur cikke, 7–40).

³ Mint például D. Müller tanulmányai «Paul Ricoeur (1913–2005): un philosophe aux prises avec la théologie», *Revue Théologique de Louvain* 37 (2006) 161–178; E. Lévy, «Le statut du texte biblique à la lumière de l'herméneutique de Ricoeur», *Revue de théologie et de philosophie*, Lamsanne 138 (2006) 355–368; A. Thomasset, «Paul Ricoeur et la Bible: poétique et argumentation», in: F. Mies (éd.), *Bible et philosophie. Les lumières de la raison* (Connaître et croire, n. 14 – Le livre et le rouleau, n. 30), Presses Universitaires de Namur – Lessius, Namur – Bruxelles 2007, 99–124; vagy G. Vincent munkája: *La religion de Ricoeur* (La religion des philosophes), L'Atelier,

veghermeneutikát úgy tekinti, mint a kortárs hermeneutika egyik abszolút nélkülözhetetlen hozzájárulását a Szentírás olvasásához a Katolikus Egyházban⁴, mert értékes impulzusokat adhat ama különös – a homiletikai vállalkozás által igényelt – szövegértelmezési típusnak, amelyet Bernard Reymond református gyakorlati teológus «homiletikai egzegézisnek» nevez⁵. Egyébként maga Ricoeur hozott meggyőző illusztrációkat néhány angol nyelven elmondott prédikációból, amelyekről *L'herméneutique biblique* (A biblikus hermeneutika) címmel írt könyve, melyet mi fordítottunk és láttunk el előszóval⁶, franciául mutatja be a „paradigmatikus” tartalmat⁷. Mert semmi sem ér fel a valóban megszerkesztett és elmondott homíliákkal, amikor egy homiletikus teória helyességét akarjuk igazolni!

Előadásunkban tehát a pasztorális és gyakorlati teológia diszciplínái közül elsősorban a homiletikára irányítjuk a figyelmünket. Reméljük, hogy újat hozunk ezzel.⁸ Megkíséreljük kibontani, hogy milyen haszonnal járhat a mai homiletikai kutatás és gyakorlat számára P. Ricoeur filozófiai és biblikus hermeneutikájának tanulmányozása, s ehhez három vezérvonalat követünk: a prédikációs szövegek irodalmi formája és a biblikus kánon diskurzív formai változatossága iránti érzékeny-

Paris 2008.

⁴ Az említett Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Cerf, Paris 1994, 66–69, című dokumentumban. Munkánk, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School* (La nuit surveillée), Cerf – St-Augustin, Paris, St-Maurice 2004, egyébként úgy jelenik meg, mint a vatikáni testület által a ricoeuri hermeneutikának szánt fejezetek bőséges kommentárja.

⁵ Vö. B. Reymond, *De vive voix. Oraliture et prédication* (Pratique, n. 18), Labor et Fides, Genève 1998, 107–114.

⁶ P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique* (fordította és az előszót írta F. X. Amherdt) (La nuit surveillée), Cerf – St-Augustin, Paris, St-Maurice 2001.

⁷ «Listening to the Parables : Once More Astonished» («A parabolák hallgatásakor: újra megdöbbenetek »), id., 256–265 [«parabolikus» homília Mt 13,31–33.45–46-ról, eredetileg 1974-ben hangzott el a chicagói egyetem Rockfeller kápolnájában]; «Whoever Loses Their Life for My Sake Will Find It» («Aki azonban elveszti életét miattam, megtalálja azt »), id., 266–272 [«közmondásos» homília Mt 16,25-ről, ugyanott hangzott el 1984. november 25-én]; és «The Memory of Suffering» («A fájdalom emlékezete») [több szentírási utalást (Ter 12,3; MTörv 4,9; 6,12; Jer 31,29–30) is tartalmazó beszéd, mely 1989-ben hangzott el a chicagói Emmanuel gyülekezet interkonfesszionális holokausz-emléknapján].

⁸ A mi kutatásaink szerint csak három tanulmány vizsgálta meg a ricoeuri gondolat érvényességét a prédikáció művészetére: H. Braunschweiger egy már régi cikke, az «Auf dem Weg zu einer poetischen Homiletik. Einige Aspekte der Hermeneutik Ricoeurs als Impuls für die Homiletik», *Evangelische Theologie* 39 (1979) 127–143; W. Konrad áttekintő könyve a *Hermeneutik im Spannungsfeld von Exegese und Homiletik. Predigt als Rede- und Leseakt* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Vol. 633), Peter Lang, Frankfurt am Main 1988; és holland nyelven J. C. Vaessen nagyon sajátos műve, a *Tussen Schrift en preek. Ontwerp van een analysemodel voor de bijbelinterpretatie in preken met gebruikmaking van de tekstuele hermeneutiek van Paul Ricoeur*, Uitgeverij Kok, Kampen 1997.

séget (a Szentírás különböző irodalmi műfajaihoz kötődő prédikáció); a szentírási szövegek mint a homília poétikai-metaforikus nyelvezetének újító ereje iránti figyelmet (a nagy képzelőerővel bíró prédikáció); az olvasó/hallgató szerepének figyelembe vételét a Szentírás és a homília hallgatásában a konverzációs homiletika esetében (a prédikáció mint beszédaktus – igehirdetői oldalról – és auditív aktus – az egyházközségek oldaláról).

[P. Ricoeur szerint a nyelvfilozófia fejlődése beilleszkedik az 1960–1970-es években a katolikus és református homiletika által végrehajtott fordulatba, elhatárolódva a Karl Barth-i Isten szava radikális dialektikus teológiától, illetve a Rudolf Bultmann-féle, az Evangélium kériumatikus magvának fényénél végzett egzisztenciaelemzéstől, merthogy mindkét irányzat bizonyos gyanakvással tekintett a prédikáció „túláságosan emberi” tényezőire, ideértve annak lényegileg nyelvi természetét is. A ricoeuri filozófia „nyelvi fordulat”-a megfelel annak a megnövekedett figyelemnek, amelyet általában a biblikus tanulmányok, de különösen a homiletikai egzegézis fordított a Szentírás irodalmi és narratív textúrájának és retorikai jelentőségének a II. Vatikáni Zsinatot követő években.]

1. a Szentírás különböző irodalmi műfajaihoz kötődő prédikáció

1.1. Az igehirdető – szöveg – egyházközség hármassága

Minden egyházi prédikáció kapcsolódik a Szentírás egy vagy több szövegéhez, mert a Szentírás az egyike ama helyeknek, ahol az emberiség ma megkaphatja az isteni kinyilatkoztatással való elengedhetetlen szembesülést, amely nem korlátozódik közös bölcsességre, sem filozofikus tanításra vagy konszenzusos morálra. A legutóbbi zsinat óta (Sacrosanctum Concilium, 52. sz.) a katolikus Egyházban a liturgikus prédikációt illetően úgy szokás beszélni a „homília”-ról mint a javasolt szentírási helyekről folyó „családi beszélgetés”-ről, ideértve azt az esetet is, amikor tematikusabb vagy alkalmi jellegű prédikációról van szó.⁹

Az „igehirdető – szöveg – hívők” homiletikai hármasságon belül a ricoeuri hermeneutika nagymértékben hozzájárulhat egy olyan egyensúly megtalálásához, amely a bibliai szövegekből mintegy keretet alkot, amelyben az igehirdető és a hallgatók számára egy garantált tér nyílik az olvasáshoz és az aktív hallgatáshoz.¹⁰

⁹ Vö. e témában J. Baumgartner, «Verkündigung im Rahmen der Liturgie», in: G. Schüepf (Hgb.), *Handbuch zur Predigt*, Herder, Zürich – Einsiedeln – Köln 1982, p. 433–458; F. Wintzer, «Textpredigt und Themapredigt», in: Id. (Hgb.), *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1982, 81–115, itt 83–85.

¹⁰ Vö. G. Theissen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994, 735; H. J. Venetz, «Das Neue Testament als Anrede Gottes an den Menschen heute», in: G. Schüepf (Hgb.), *Handbuch zur Predigt* (Vö. note précédente), 153–186, itt 183–185.

Ricoeur ugyanis szöveghermeneutikája központi téziséből a keresztteződésből vezeti le, amely a szöveg világa – melyet a szöveg által elé vetített életvilág („Lebenswelt”) lehetőségei összességének fog fel – és az olvasó világa között az olvasás aktusában jön létre.¹¹

Ebben a kontextusban a francia filozófus a tudományos exegézis magyarázó eljárásainak alkalmazását ajánlja – ami hasznos az igehirdetői munkájához is – mint a hermeneutikai ív második ütemét, amely lehetővé teszi számára, hogy a szövegek első naiv felfogásától a gondolkodó, vallásos és felelős értésnek, illetve olvasásnak nevezett harmadik szintre jusson, ami után a homíliájában a szövegek konkrét alkalmazását tudja ajánlani az egyházközségnek.¹² Ugyanis minden írott szöveg mint egy strukturált diskurzus-eset, és mint a kompozíciója, stílusa és irodalmi formája által meghatározott mű jelenik meg. Ezen objektív jellemzőkön¹³ keresztül nyilatkozik meg az olvasónak a szöveg világa, behatárolva egyúttal a lehetséges értelmezési területet is, ami egyszerre teszi lehetővé a jogos hermeneutikai pluralitást és zár ki bizonyos megalapozatlan olvasatokat (szabályozott pluralitás).¹⁴

1.2. Plurális isten-megnevezés

E tekintetben a nagy „intertextus”-on, a Biblián belül a ricoeuri hermeneutika különösen a különböző diskurzus-típusok – narratív, törvényhozói, profétikus, sapienciális és himnikus¹⁵ – meglétére és keresztteződésére, illetve a Szó és az Írás közötti összefüggés három taglalási módjának interakciójára teszi a hangsúlyt, amint azt a „Tóra – proféták – egyéb írások” rabbinikus hármasság fejt ki.¹⁶ Ricoeur így a bibliai írások szinkronikus olvasata mellett érvel, amit Paul Beauchamp nyomán „eltökélten teleologikus intertextuális strukturalizmus”-nak nevez, egyrészt abban az értelemben, hogy az eredeti „Sitz-im-Leben”-jüktől leválasztott elbeszélte események a „Sitz-im-Wort”-jükben egymáshoz képest kortársakká válnak az olvasás aktusában; másrészt pedig abban az értelemben, hogy minden műfajban egy olyan belső dinamika munkál, amely azt egy eszkatológikus beteljesülés, egy „télosz” felé löki.¹⁷

¹¹ Vö. disszertációkkal: *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique* (vö. 4. sz.), 210–212.

¹² Vö. id., 418–433; P. Ricœur, «Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique», in: Centre Thomas More, *La Bible en philosophie. Approches contemporaines*, Paris 1983, 27–51, itt 33–48.

¹³ A szöveg kategóriái érdekében lásd disszertációt: *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique* (vö. 4. sz.), 103–115.

¹⁴ A szöveg értelmezési kategóriái kérdésében lásd id., 115–137.

¹⁵ Vö. például P. Ricœur, «Temps biblique», *Archivio di Filosofia* 53 (1985) 23–35, itt 26–27.

¹⁶ Lásd különösen P. Ricœur, «„Comme si la Bible n'existait que lue...”. Exorde», in: P. Bovati – R. Meynet (dir.), *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp* (Lectio divina 162), Paris 1995, 21–28, itt 22–23.

¹⁷ Vö. id., 24–27.

Ricoeur ekkor kimutatja, hogy minden irodalmi műfajhoz kapcsolódik egy sajátos hitvallás-típus¹⁸, és hogy Isten megnevezése a Kánon zárt világában nem egyhangúan, hanem polifonikusan történik. Az értelmezés feladatát maga a bibliai szöveg saját magára gyakorolt hatásának, Isten megnevezéseinek a szentírási „nagy kódex”¹⁹ keretében való váltakozásának – mint a történet nagy cselekvője harmadik személyben, a próféta hangja mögötti hang, vagy a törvény szerzője első személyben, a himnikus üzenet Te alakja, vagy a bölcsességi gondolkodás „hiányzó jelenléte” – újra megragadásával kell elvégezni. Isten megnevezése policentrizmusának, a szerzőnknek²⁰ oly kedves „hívás – felelet” képlet szerint, tulajdonképpen a szöveg általi megszólításnak kitett hívó szubjektum alakzatainak pluralitása felel meg: ami egy gyökerekkel rendelkező, narratív és etikus identitás; amit megrendített a prófétai hívás; és ami egyszerre egyedi és egyetemes a bölcsességi irodalmon keresztül.²¹

Végül ami érvényes az Ószövetségre, az folytatódik az Újszövetségben is: Ricoeur szerint minden olyan értekezési mód, aminek prizmájában a Kinyilatkoztatás fénye megtörik az Újszövetségben (elbeszélések, parabolák, bölcsességi versek, homília, imák, himnuszok, episztolák, hitvallás, apokaliptikus értelmezések ...), hozzáadja a maga hangját ahhoz a polifonikus tanúsághoz, amelyet a keresztény írásk tesznek Istennek.²²

1.3. Homiletikai alkalmazások: az irodalmi műfajok változatosságának tisztelése²³

A ricoeuri gondolatok homiletikai tétjei óriásiak: nem úgy prédikálunk egy csodaelbeszélésről, mint egy páli levél részletéről, és egy paraboláról szóló homília

¹⁸ Vö. például P. Ricoeur, «La philosophie et la spécificité du langage religieux», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975) 13–26; vagy «Nommer Dieu», *Études théologiques et religieuses* 52 (1977) 498–508.

¹⁹ N. Frye kifejezése szerint (*La Bible et la littérature*, 2 vol., (Poétique), I. *Le Grand Code*, Paris 1984; *La Parole souveraine*, Paris 1994), melyet Ricoeur is átvesz (mint például: «Expérience et langage dans le discours religieux», illetve: J. F. Courtine (dir.), *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, 15–39, itt 25–28). E kérdésben lásd D. Frey, «Paul Ricoeur, lecteur du Grand Code», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 80 (2000) 263–282.

²⁰ Lásd például «Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique» c. tanulmányát, *Revue de l'Institut catholique de Paris* 28 (1988) 83–99; és ebben a témában még A. P. Gauthier tanulmányát *Paul Ricoeur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin* (Éthique), Profac, Université catholique de Lyon 2001.

²¹ Vö. P. Ricoeur, «Herméneutique de l'idée de Révélation», in: Coll., *La Révélation*, Bruxelles 1977, 15–54, itt. 37. E témában lásd még többek között J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble 2001, 427.

²² Vö. P. Ricoeur, «Vers une théologie narrative: sa nécessité, ses ressources, ses difficultés», in: *L'herméneutique biblique* (vö. 6. sz.), 326–342, itt 339.

²³ A homiletikai alkalmazások alaposabb kifejtését annál, mint a diskurzív formák diverzitásának figyelembe vétele, lásd könyvünk *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui* IX. fejezetét (Vö. 1. sz.), 480–517.

semmi esetre sem szűkülhet dogmatikus állításra vagy morális tanításra.²⁴ Egy szöveg kompozíciója, formája, stílusa kifejezi a kommunikációs típusát és pragmatikus szándékát is. Egyetlen prédikációs modell nem felelhet meg az összes szövegnek: a mai igehirdetők feladata, hogy annyiszor állapítsák meg a retorikai interpelláció típusát, ahányszor csak a vizsgált szöveghelyek, irodalmi műfajuknak megfelelően, Isten nevében Izrael és az Egyház közösségéhez fordulnak, és mindezt azért, hogy a mai szituáció kedvéért újraolvassák a szöveget ugyanazon regiszteren vagy annak meghosszabbításában.

A bibliai retorika formai változatosságának tehát tükröződnie kell a homiletikai értekezési aktusok pluralitásában: ha az igehirdetők feltárják a Szentírás különböző diskurzív módjainak megfelelő „theologoumena”-t, akkor ezáltal nagy figyelmet fordítanak a mögöttes emberi tapasztalat struktúráira is, illetve, Wittgenstein szavaival élve, a szentírási „nyelvi készletek”-hez kapcsolódó „élet-formákra”.²⁵

Angolszász homiletikai értekezések foglalkoznak ezzel a kérdéssel, és közülük néhány kifejezetten hivatkozik Ricoeur bibliai hermeneutikájára. A tengerentúliak közül különösen T. G. Long²⁶ és E. Achtmeier²⁷ nevét említjük meg, illetve a német nyelvű területen K. Meyer zu Utrup „Gestalthomiletik”-jét²⁸: a prédikált szövegek által megcélzott kommunikatív hatásból kiindulva a homiletikai értekezés kidolgozási formája lehet argumentatív vita az egyházközséggel, vagy elgondolkodás a komplex teológiai tartalmakról (levelek, tanítások), lehet aktív interakció az igehirdető és a hallgatóság között, amely ez utóbbit konverzióra akarja készíteni (prófétai orákulum, parainézis), lehet imádságos meditáció vagy poétikus meghívás, amely a hallgatóság egész lényét egy kép vagy szimbólum erejénél fogva a fogalmi gondolkodáson túlra ragadja el (zsoltár, parabola)...

P. Ricoeur után tehát az igehirdetőknek igencsak érdekükben áll a történeti-kritikai módszer diakronikus megközelítését egy olyan szinkronikus olvasattal kiegészíteni, amely teret enged a bibliai irodalom gazdag sokszínűségének, és így elkerülhetik, hogy az örökösen ugyanazon modell szerint felépített homíliák egy-szintűségébe és monotóniájába essenek: melyek mindig egzisztenciálisak, vagy dogmatikusak, vagy a hallgatót helyezik a középpontba, vagy pszichologizálnak,

²⁴ Vö. Ricoeur tanulmányai a paraboláról mint metaforikus elbeszéléstről, amelyet olyan határ-kifejezés tart különös feszültségben, mint az «Isten országa», in *L'herméneutique biblique* (Vö. 6. sz., 147–255), «Paul Ricoeur et l'herméneutique biblique. La forme narrative. Le procès métaphorique. La spécificité du langage religieux» címen.

²⁵ Vö. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens* (Vö. 19. sz.), 434–435.

²⁶ T. G. Long, *Preaching the Literary Forms of the Bible*, Philadelphia 1989.

²⁷ E. Achtmeier, *Preaching from the Old Testament*, Louisville 1989, aki ugyanakkor hajlik arra, hogy az összes többi irodalmi műfajt úgy tekintse, mint amelyek egy átfogóbb narratív megközelítés területéhez tartoznak.

²⁸ K. Meyer zu Utrup, *Gestalthomiletik. Wie wir heute predigen können*, Stuttgart 1986.

vagy a szövegből parafrázist csinálnak... Így összegez H. D. Preuss az ótestamentumi prédikációról írt munkájában²⁹: „Szoros kapcsolat áll fenn a szöveg irodalmi modalitása és a prédikációtípus között [...] A szövegek „kifejezési módjai” analóg módon megtalálhatók a prédikációtípusokban. A bibliai szövegeket is sokféle módon az összefogásával kellene életre keltenünk, úgy, hogy analógiásan különböző formában és különböző kontextusban ébresszünk Isten-tapasztalatot. A homília reményt adhat, narratív emlékezet lehet, elmélyítheti Isten jelenlétének kérdését.”

A narrativitással való kapcsolat érdekében az igehirdetőknek érdemes volna tanulniuk a bibliai szerkesztőktől, akik kerygmatisztikus üzenetük szövetét maguknak az eseményeknek a hálóján szövik, az isteni személyiséget vagy közvetlenül, vagy angyali „üzenethozó”-n keresztül, vagy a „kulisszák mögött” idézik meg, vagy pedig meghagyják a teljes kezdeményezést az emberi szereplőknek. Miért ne lehetne követni néha a próféták eljárásainak egyik-másik módját és megosztani a hallgatósággal egy „látomás”-t (vö. Zak 2,5–11), vagy egy „dal”-t (vö. Ézs 5,1), bevonni egy „vitá”-ba (vö. Ezék 37,11), „pert” indítani ellene (vö. Mik 6,3), sőt felvállalni az Isten ÉN-jét a ma szóvivőjeként? „Mi tiltja meg az igehirdetőnek, ha nem a féltékenysége, hogy belépjen a prófétai proklamáció szerepébe és megszakítsa az szentbeszéd monotonitását?»³⁰ A homília miért ne változhatna át alkalmanként Istenhez való könyörgéssé vagy sírássá, kölcsönadva a saját kifejezését azokhoz a kérdésekhez, amelyeket sok hívő hordoz magában, de nem mer megfogalmazni? „Az igehirdetői feladata, hogy hangot adjon nekik és a zsoltár által használt formába helyezze őket. Mert gyakran azon a merész módon, ahogy a zsoltár szólítja meg Istent, fedezzük fel, hogy ki Ő, és mit várhatunk az Ő kegyelmétől.”³¹

Természetesen a páli levelek egy parainézisének, az Apokalipszis egy perikopájának, vagy az első evangéliumból a hegyi beszéd (Mt 5–7) egy részének hirdetése nem jár azzal, hogy a prédikációt formailag is a közösségnek címzett levéllé, az idők ma bekövetkező végezetének látomásává, illetve „Jézus módján” elmondott tanítássá alakítjuk át. Az irodalmi műfajok retorikai hatásának felhasználása nem jelenti azt, hogy formai utánzásukba fogunk – egyébként is ki állíthatná, hogy az sikerül neki? –, hanem hogy megértjük, hogyan mondják amit mondanak, és hogy az egyes formák milyen hitvallási stílust hoznak létre. Nem is beszélve a négy szöveg közötti intertextualitás játékaikról, amiket a vasárnapi liturgia ajánl,³² s amikre maga Ricoeur

²⁹ H. D. Preuss, *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1984, 182, saját fordításunk.

³⁰ S. Amsler, «L’Ancien Testament et la prédication de l’Évangile», in: Coll., *Pratique et théologie* (Pratiques, 1. sz.), Genève 1989, 131–139, itt 136.

³¹ S. Amsler, «Le texte de l’Ancien Testament et la prédication chrétienne, quel rapport?», *Cahiers de l’Institut Romand de Pastorale* 10. sz. (1991) 15–22, itt 20.

³² Ezzel kapcsolatban lásd könyvünk VIII. fejezetét *Prêcher l’Ancien Testament aujourd’hui* (Vö. 1. sz.), 430–479.

is különösen érzékeny.³³ Amikor arról a módról beszél, ahogyan a Biblia tagolja az időbeliséget, tömören jelenti ki: „[...] a bibliai időmodell az elbeszélés és a himnusz közötti polaritáson alapul, és azon a közvetítésen, amelyet az „elmesélni” és „magszítani” között hoz létre a törvény és időbeli elsőbbsége, a prófécia és eszkatológikus ideje, a bölcsesség és örökkévalósága”.³⁴ Ricoeur kommentátora, M. I. Wallace³⁵ szerint szegényítené a szentírási prédikációknak azt a kompetenciáját, hogy értelmet tud adni a mai közösségnek, ha lemondanánk a Kánon narratív diskurzív modalitásainak a bölcsességi írásokkal való keresztezéséről: „A Példabeszédek, Jób, a Prédikátor és a Sirkönyv bölcsességi irodalma kihívást jelent a narratív irodalmak összegző impulzusainak, amelyek bármely tapasztalatot egy idősként akarnak olyan történetté formálni, amelynek van világos kezdete, közepe és vége. A Bölcsesség azt állítja, hogy az *in media res* jellegű élet annyi megszakadásból és „hiábavalóság”-ból áll, hogy soha nem ragadható meg egy átfogó történet hegemoniája alatt. [...] Szükségünk van elbeszélésekre, hogy értelmet tulajdonítsunk az időbeli létnek, de az elbeszélések a Bölcsesség pezsdítő segítségével az élet egy leegyszerűsítő víziójának feloldhatatlan kétértelműségévé korcsosulnak. A Bölcsesség oly módon illeszkedik a lét törekenységéhez és szenvedéséhez, ahogy arra az elbeszélés alkalmatlan. [...] Bölcsesség nélkül az elbeszélés elkerülhetetlenül egy olyan triumfalizmus felé téved, amely érzéketlen az idő azon hatalma iránt, hogy újraindítja mindenki személyes történetét – sőt még az élet feltételezett narratív koherenciáját is lerombolhatja.»

Ezért ha a Katolikus Egyházban a liturgikus olvasókönyvek összeállításának felelősei tanulmányoznák Ricoeurt, bizonyára helyrehoznának néhány hiányosságot, amit ma az olvasókönyvekben ki lehet mutatni³⁶: a jelenlegi vasárnapi olvasókönyvben tizenhárom szent könyv egyáltalán nincs képviselve, köztük az Énekek éneke (!) (mellette még Bír, Rut, 1Krn, Ezd, Esz, Tób, Jud, 1 Mak, Sirk, Abd, Náh és Ag), néhány nagy bibliai téma is hiányzik³⁷, köztük a létfeltétel drámája Jób és a Prédikátor szerint (egy kivétellel), továbbá az etikai jelentőségű nagy elbeszélések, mint például Dávid története Nabállal és Abigéllel (1Sám 25), amiket néhány parenetikus erényre buzdítás pótol, amilyeneket a Példabeszédek könyve

³³ Vö. például «Temps biblique» (Vö. 15. sz.), 28–34.

³⁴ Id., 35.

³⁵ M. I. Wallace, «Bevezetés», in: P. Ricoeur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis 1995, 27, saját fordításunk.

³⁶ Vö. ezzel kapcsolatban G. Gafus, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonntagen und Feiertagen* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd. 687), Frankfurt am Main 2000.

³⁷ F. J. Ort Kemper erről nagyon beszédes listát készít «In der Leseordnung vernachlässigte Texte aus dem Alten Testament» c. tanulmányában, in: G. Steins (Hgb.), *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie* (Gottesvolk, Sonderheft), Stuttgart 1997, 165–173.

tartalmaz³⁸, továbbá a gazdagság és a hatalom radikális kritikája az olyan prófétáknál, mint Mikeás és Ámosz, a társadalmi igazságosság melletti szavak a Leviták könyvében (az adósságok elengedése a jubileum évében) vagy a Második Törvénykönyvben (a föld egyedül Isten tulajdona) ...³⁹, nem beszélve számos női alak mellőzéséről, mint a hős Eszter és Judit, Mirjam prófétaasszony (Kiv 15,20) vagy a győztes Debóra (Bír 5,1–31).⁴⁰

Nem egy értékes lehetőségtől fosztjuk-e meg magunkat, ami pedig alkalmas arra, hogy elvezessen bennünket sokféle egyházközösség esetleges helyzeteihez, mely közösségek továbbra is összegyűlnek Isten szava körül? A bibliai kinyilatkoztatás polifonikus jellege, a szentírási kánon policentrizmusa és többdimenzionalitása, amit Ricoeur oly jól kimutatott, egyedülálló forrásokat képviselnek a mai igehirdetők számára – akiknek közösségi kontextusok, aggodalmak és körülmények⁴¹ sokaságával kell szembenézniük – és értékes segítséget nyújthatnak nekik evangelizációs missziójuk teljesítéséhez a hit ajánlásának reményében.⁴²

És amikor megvan a szövegek közötti választáshoz a jogunk, a szentségek kiszolgáltatásakor (keresztelés, bérmlás, házasság, betegek kenete vagy szentsége) temetés, szentelmények és minden egyéb szentbeszéddel járó szertartás-típus (bűnbánati szertartás, virrasztás, zsoltármák (Liturgia Horarum) esetén, miért ne villantsuk fel a szentírási paletta különböző színeit az adott homiletikai szituáció figyelembe vételével? Például a temetés esetében az igehirdetői meríthet a bölcsességi szövegekből (Jób, Példabeszédek, Zsoltárok ...), amelyek azt az előnyt nyújtják, hogy az ember létfeltételét a létezésének konkrét – ideértve a legtragikusabbakat is – dimenzióiban írják le.

³⁸ Vö. G. S. Sloyan, «The Lectionary as a Context for Interpretation», *Interpretation* 31 (1977) 131–138, itt 136–137.

³⁹ Vö. J. L. et C. G. Gonzalez, *The Liberating Pulpit*, Nashville 1994, 41–44.

⁴⁰ Vö. W. Bühlmann, «„Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch“ (Hos 11,9 EÜ). Das bibelpastorale Defizit der (Sonn- und werktäglichen) Perikopenordnung der Messfeier », in: I. Riedel-Sprangenberger – E. Zenger (Hgb.), «Gott bin ich, kein Mann». *Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2006, 357–369. itt 359.

⁴¹ Ez megfelel az amerikai igehirdetők egyik legfőbb gondjának, akik, szembesülve hittársaik közömbösségével, új eszközöket keresnek arra, hogy megfelelő módon forduljanak a hallgatóikhoz. Említsük meg többek között: S. Hauerwas – W. H. Willimon, *Preaching to Strangers. Evangelism in Today's World*, Louisville 1992; J. R. Veter, Jr., *Crisis Preaching. Personal and Public*, Nashville 1998; vagy J. R. Nieman – T. G. Rogers, *Preaching to Every Pew. Cross-Cultural Strategies*, Minneapolis 2001.

⁴² Amint azt kifejezi az Évêques français *Lettre aux catholiques de France* c. írás, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris 1996. Ez A. Join-Lambert véleménye is: «Du sermon à l'homélie. Nouvelles questions théologiques et pastorales», *Nouvelle Revue Théologique* 126 (2004) 68–85, itt 84. Ugyanebbe az irányba tart «L'art de la prédication. Réflexions et suggestions pour une proposition de foi homilétique» c. újabb tanulmányom, *Revue des Sciences Religieuses* 82 (2008) 547–566.

2. Egy „esztétikus”, a hallgatók képzeletére nyitott műként felfogott prédikációért

2.1. A vallási nyelv innovatív ereje

A homiletikai kommunikációs folyamatban a hallgatók szerepe iránt az utóbbi évtizedekben megfigyelhető egyre növekvő érdeklődéssel új figyelem fordult a prédikáció hatékonysága felé.⁴³ Ennek megfelelően olyan kulcsszavak születtek a homília hatásának leírására, mint „innováció”⁴⁴ vagy „intervenció”⁴⁵. Ez utóbbi fogalommal R. Zerfass német homiletikus azt a prédikációs cselekvést jelöli, amely nem csak a liturgia, hanem a lét folyamatát is megszakítja, lehetővé téve a Jó hír gyógyító erejének, hogy elérje az egyházközség tagjait szorongásaikban és belső konfliktusaikban, és hogy viselkedésük megváltoztatásáig vezesse őket. Zerfass arra a példabeszédre támaszkodik, amelyet Simon farizeusnak mond Jézus, amikor a bűnös nő megkeni olajjal a lábát, és amellyel a Názáreti Mester megpróbálja viselkedésének tudatára ébreszteni a tekintélyes személyt (Lk 7,36–50). Az „intervenció–megszakítás” fogalom könnyen mellőz egyéb jelentéseket, amiket a bibliai diskurzus egyébként tartalmaz, mint például a vigasztalás, bátorítás, békéltetés vagy a támogatás. De bizonyos mértékben közelít ahhoz, amit P. Ricoeur hermeneutikája mond a Szentírás nyelvének a valósággal való viszonya kapcsán – ami ennek a konferenciának is egyik témája.

A francia filozófus szerint a költői nyelvnek olyan megjelenítő ereje van, amellyel más valóságshorizontot tud létre hozni, mint a közönséges empirikus tapasztalat. Ricoeur a metaforából a szemantikai innováció és a világban élés lehetőségeinek („heurisztikus fikció”) kitágítását hozza létre, amit minden fikcionáló nyelv kínál. Ugyanakkor ez a metaforikus hatás nem jön létre „önmagától” csupán a szöveg szintjén, hanem az olvasó / hallgató aktív részvételét igényli.⁴⁶

Miként korábban említettük⁴⁷, szerzőnk paradigmatiszta módon alkalmazza metaforikus eljárásának teóriáját Jézus parabolikus elbeszéléseire: a hétköznapi szféra, amelyet a parabola mutat meg, olyannak tűnik, mint amit a narratív struktúra egy

⁴³ A «beszédhelyzetek» performativitásáról szóló munkák hatására is J. L. Austin *How to do Things with Words*, Oxford 1962 (francia fordítása: *Quand dire, c'est faire*, Paris 1970) és J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969 (francia fordítása: *Les actes de langage*, Paris 1972) szerint.

⁴⁴ Vö. P. Düsterfeld, *Predigt und Kompetenz. Hermeneutische und sprachtheoretische Überlegungen zur Fundierung einer homiletischen Methode*, Düsseldorf 1978 (bevezető fejezet).

⁴⁵ Vö. R. Zerfass, *Grundkurs Predigt*, Bd. I: *Textpredigt*, Düsseldorf 1992, 14–41.

⁴⁶ Vö. disszertációnk *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique* (Vö. 4. sz.), 4. fejezetével, melynek címe «Szemantikai újítás, mimézis és refiguráció a metaforában és az elbeszélésben. Útban a poétika felé», 139–212.

⁴⁷ Vö. supra, 24. sz. Ennek kapcsán lásd disszertációnkat *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur* (2001, Vö. 4. sz.), 251–286.

váratlan eleme felkavar és felforgat, és ez olyan paradox feszültséget vált ki, amely a diskurzus valós tárgyára, a Jézus által hirdetett Isten országára utaló jelentést hozza létre.

Ricoeur a metaforikus „extravagáns logiká”-ból, amelyet a diskurzusba az „Isten”, „Ország” és „Krisztus” határ-kifejezések vezetnek be, nem csupán a parabolák, hanem az egész vallásos nyelv sajátosságát vezeti le: Isten valósága végsősorban soha nem fejeződhet ki közvetlen-leíró nyelven, hanem egyedül metaforikus-poétikus módon. A bibliai-vallásos nyelv ereje ennél fogva nem annyira a cselekvésre utasítások, politikai jellegű jelszavak vagy filozofikus állítások adásában rejlik, mint inkább a valóság azon új tereinek és eddig nem ismert dimenzióinak megnyitásában, amelyeket a befogadók szeretnének birtokba venni. Ugyanannyira fordul tehát a képzelethez, mint az akarathoz⁴⁸: az olvasó-hallgató számára itt arról van szó, hogy előbb hagyja magát dezorientálni az élet-módjában, történetesen az egója illúzióinak kritikája által, majd újra orientálja magát a kinyilatkoztatott szövegek által feltárt új perspektívában; ez az a jelenség, amit a spirituális tradíció „áttérés”-nek nevez. Az énről való ezen lemondás tehát csak a negatív feltétele az autentikus én újra megerősítésének. Az olvasó csak azért távolodik el magától, hogy még jobban „megtalálja” magát, és birtokba vegye saját legmélyebb dimenzióit.

Mivel a vallási nyelv különleges hatásfoka elsősorban nem diskurzív érvelésekben rejlik, sem hatalmi buzdításban, de retorikai hatásban sem, hanem a teremthő képzeletben, amely megdolgoztatja a bibliai korpuszt és megnyitja azt – diskurzív zártságán túl – az „Isten”-nek nevezett transzcendens lény realitása előtt, ami az ő világa. Az „Ország” eme új világa, amelyet a szentírási szöveg előrevetít, távolságot hoz létre a hétköznapi világgal szemben a határ-kifejezések segítségével, amelyek átszelik annak strukturális horizontját. S a szöveggel szembesített olvasók képzeletében jelenik meg az új élet. Ahhoz, hogy az Isten Szava által kibontott „új” valóság át tudja formálni az olvasó valóságát, ez utóbbinak szubjektuma nagy képzelőerővel rendelkező változatait kell „játékba hoznia”. A saját énjével szembeni távolságteremtés eme „játékos” dimenziója lehetővé teszi a befogadó számára, hogy olyan „metamorfózis”-lehetőségeket nyisson meg a szubjektumában, amelyek megfelelnek a szöveg által felszabadított új lehetőségeknek a valóság víziójában. Ekkor tud az olvasó megfelelni a lét poétikájával a diskurzus poétikájának a bőség és az adomány rendje által polarizált aktuson keresztül, és a remény alapján helyreállított szabadság tanúságában.⁴⁹

⁴⁸ Vö. P. Ricoeur, «La Bible et l’imagination», *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 66 (1982) 339–360, itt 360. Ennek kapcsán lásd H. Braunschweiger, «Auf dem Weg zu einer poetischen Homiletik» (1979, Vö. 8. sz.), 32.

⁴⁹ A megértés imaginatív változatait lásd P. Ricoeur, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», in: F. Bovon – G. Rouiller (éds.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc 15), Neuchâtel – Paris 1975, 216–228, itt 227–228; valamint

2.2. A homília mint „nyitott mű”

Ugyanilyen módon tartozunk Umberto Eco olasz szemiotikusnak a „nyitott mű”⁵⁰ fogalmával, amely azt az innovatív képességet jelöli, amelyet a metaforikus-poétikus diskurzus rejt a valósággal való viszonyában. Ezt a fogalmat G. M. Martin egyik tanulmánya nyomán⁵¹ bőségesen átvitték a homíliára, olyannyira, hogy egyesek egész egyszerűen „nyitott homíliá”-ról⁵² kezdtek beszélni. Ez az elnevezés tágabban egy paradigmaváltásnak felel meg a homiletika világában az 1990-es évek táján, amikor is a kommunikáció tudományai felé tartó orientációt, ami uralkodó volt abban a korszakban, a befogadás esztétikája iránti különös érdeklődés váltotta fel.⁵³ Ahogy a bibliai szövegek nyitottak egy olvasási pluralitásra, és mint értelmezendő partitúrák működnek⁵⁴, úgy a prédikációk, amelyek felhasználják vagy „előadják” őket – hogy az esztétika iránt oly fogékony amerikai homiletikának⁵⁵ oly drága „teljesítmény”-nyelvezetet vegyük át –, vajon nyitottak-e ugyanolyan módon a sokféle „hallgatás”-ra, amelynek az igehirdető nem ura. A homiletikai konverzációban, ahogy azt újra elmondjuk majd a harmadik fejezetünkben⁵⁶, a hallgató aktív partner. Ő az, aki végső soron előadja a homília partitúráját; ezt a jelenséget nevezi W.

disszertációnkat *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur* (2001, Vö. 4. sz.), 442–448.

⁵⁰ Vö. U. Eco, *L'œuvre ouverte*, Paris 1965 (olasz eredeti: *Opera Aperta*, Milano 1962).

⁵¹ G. M. Martin, «Predigt als offenes Kunstwerk? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik», *Evangelische Theologie* 44 (1984) 46–58.

⁵² Mint A. Beutel, «Offene Predigt. Homiletische Bemerkungen zu Sprache und Sache», *Pastoraltheologie* 77 (1988) 518–537.

⁵³ Erről tanúskodik a német nyelvű homiletikai társaság kongresszusa, amelynek Actáit E. Garhammer és H. G. Schöttler adta ki *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik* címen, München 1988, és G. M. Martin újabb munkája: *Predigt und Liturgie ästhetisch. Wahrnehmung – Kunst – Lebenskunst* (Christentum heute, Bd. 5), Stuttgart 2003. Ezen esztétika felé fordulás egyébként igaz a gyakorlati teológia összes diszciplinájára, ezt fejt ki például A. Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, München 1991. Különösen az irodalom, a poétika és a teológia közötti strukturális analógiákról van szó azok különböző, kiegészítő és néha az emberi lét misztériumának megvilágítását ellenző próbálkozásaikban. (Vö. K. J. Kuschel, «Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...», Mainz 1991). 2008 végére előkészítünk egy F. Loretan-Saladinnal közösen jegyzett publikációt *Prédication: un langage qui touche juste*, St-Augustin, St-Maurice címen, amelyben a homília nyelvének poétikai megújítását javasoljuk a német költőnő, Hilde Domin irodalmi gondolataiból kiindulva.

⁵⁴ Vö. R. Lischer, «„Performing” the Scripture. Die Schrift „darstellend” », *Pastoraltheologie* 70 (1981) 136–149.

⁵⁵ Vö. M. Nicol számos tanulmányával, köztük: «Preaching as performing Act. Ästhetische Homiletik in den USA», *Pastoraltheologie* 89 (2000) 435–453; vagy «Predigtkunst. Ästhetische Überlegungen zur homiletischen Praxis», *Praktische Theologie* 35 (2000) 19–24.

⁵⁶ Vö. infra, 3.3, 18–19.

Engemann „auredit”-nek vagy a hallgató a fülével felfogott hallgatott szövegnek, szembeállítva a „manuscrit”-tal, az igehirdető keze által írott szöveggel.⁵⁷

A „multivokális homília” eme esztétikai koncepciójának számos előnye van: egyfelől ez felszabadítja az igehirdetőt a teher alól, hogy kötelezettségének érezze, neki kell megadnia híveinek a bibliai szövegeknek „A” jelentését; ez a felfogás aktív felelősségre kötelezi az egyházközséget, hiszen neki kell „meghatározni az értelmet” a felkínált lehetőségek közül, ami a legjobb módja az unalom elleni küzdelemnek, mert a közösségek néha attól tartanak, hogy az unalom hibájába esnek⁵⁸; továbbá a liturgia szerepét mint a prédikáció átfogó keretét és értelmezési kontextusát emeli ki, mivel a liturgiai eszközök összessége (szónoklat, monitio, eucharisztikus imák, egyéb imák, énekek szövegei, a tér és az architektúra kialakítása, virág- és díszítő nyelv, rituális és szakramentális gesztusok ...) hozzájárul az intertextuális hatás révén ahhoz, hogy a prédikáció vezethesse a híveket a participatív hallgatásukban, ítélőképeségükben és megértésükben; és végül lehetővé teszi Isten népének, hogy jobban integrálja az egzegézis eredményeit – amelyekhez a ricoeuri bibliai hermeneutika egyértelműen csatlakozik –, azaz a szentírási szövegnek a leegyszerűsíthetetlen többhangúságát⁵⁹, ami nyitott egy későbbi plurális befogadásra, és a kapcsolódását egy tradícióhoz – vagy még inkább egy tradíciósorhoz («Nachgeschichte»-jét vagy «Wirkungsgeschichte»-jét), melyek ezentúl a szöveg többdimenziójú jelentéséhez tartoznak, ahhoz, ami a mai közösségeknek átadatik.⁶⁰

Ha úgy beszélünk is a homíliáról mint „nyitott és többjelentésű mű”-ről, természetesen nem zárjuk ki a módszeres egzegetikai munkát, ami szükséges a valószínű potenciális értelmezések mezőjének meghatározásához. Ez azt sem jelenti, hogy az igehirdető, a korábban említett veszéllyel ellentétben, kényszerrel érezzen arra, hogy a szövegek által megengedett összes konnotációt feltárja – ki is lenne arra képes? És azt sem jelenti, hogy a prédikációnak valami komplex és homályos lírai nyelvbe kell öltöznie, ami éppen ellenhatást váltana ki, mert a hallgatóság nagy részét megakadályozná abban, hogy az üzenet a maga módján értse meg, és autentikusan újraírja életének textusát.⁶¹ Ráadásul a szövegek „többdimenzionalitási” foka

⁵⁷ Vö. W. Engemann, «Der Spielraum der Predigt und der Ernst der Verkündigung», in: E. Garhammer – H. G. Schöttler (Hgb.), *Predigt als offenes Kunstwerk* (1998, Vö. 52. sz.), 180–200, itt 192.

⁵⁸ Vö. egy lyoni pasztorális teológus csoport maliciózus munkájának gondolatébresztő címevel: Pascal Thomas, *Si vous vous ennuyez pendant le sermon*, Paris 1998.

⁵⁹ Vö. P. Ricœur, «Fides quaerens intellectum.: antécédents bibliques?», *Archivio di Filosofia* 68 (1990) 19–42, átvéve in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 327–354, itt 340.

⁶⁰ Vö. P. Ricœur – A. Lacocque, *Penser la Bible* (La couleur des idées), Paris 1998, 8–14.

⁶¹ «Homilie und Poesie. Über ein enges, aber nicht immer einfaches Verwandtschaftsverhältnis» c. tanulmányában, *Theologie und Glaube* 85 (1995) 64–79, K. Müller óva int a költészetnek a homília általi mindennemű instrumentalizálásától, ugyanakkor felszólítja az igehirdetőket, hogy a költők tanulmányozásával gazdagítsák nyelvüket és szókincsüket.

aszerint változik, hogy épp melyik szöveghelyről van szó: a parabolák nem ugyanolyan ekvivok-fokot képviselnek, mint a parainézis vagy a törvényhozás.⁶²

Ricoeur maga is elismeri: mivel az összes szöveg ugyanazon szentírási kánonba tartozik, ahhoz a horizonthoz, amelynek enyéspontját az „Isten országa” határkifejezés jelöli, lehetséges mindenütt fellelni azt az extravagáns „metaforikusság”-ot, ami a vallási nyelv jellegzetességét adja. Ricoeur számára ugyanis az „Isten” szó „értelmi nyílvevő”-ként szolgál, aminek kettős ereje van: egyrészt „összegyűjti a kánon részleges diskurzusainak összes jelentését”, másrészt „olyan horizontot nyit, amely túllép a diskurzus zártságán”.⁶³

2.3. Egy metaforikus-imaginatív és „kétértelmű” homiletikai nyelv

Mivel a Szentírás minden szövegének Isten neve a témája és célja, az egyházi prédikáció nyelvének is figyelembe kell vennie az „elrejtőzve megnyilatkozó”⁶⁴, mint ismeretlenül ismert transzcendens Isten valóságát. Mivel Isten neve alkotja a Szentírás valamennyi irodalmi műfajának egységesítő elemét és hiányossági mutatóját⁶⁵, a prédikáció, amely megkísérli azt hirdetni, nem korlátozódhat csak arra, hogy leírás, tanítás vagy buzdítás legyen.

Milyen konzekvenciákat vonhatunk le ebből a prédikáció nyelvére vonatkozóan? Az a nyelv, Krisztus paraboláinak mintájára⁶⁶, elsősorban egy imaginatív és szimbolikus kommunikációs formát igényel, hogy megfeleljen annak a kreatív modellnek, amely újraábrázolja a bibliai szövegekben foglalt valóságot, és hogy a hallgatók egész lényét magával ragadja egy ugyanannyira emocionális és spirituális, mint kognitív dinamikában, amely képes őket az átszellemült cselekvéshez elvezetni. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy minden homíliának fel kell vállalnia a parabola alakzatát. Ugyanakkor ez a nyelv afelé is vezeti az igehirdetőt, hogy olyan pasztorális érzékenységet fejlesszen ki, amely „játékosan” képes magával ragadni a hallgatóit a szentírási szöveg által felszabadított új világba, és rávenni őket arra, hogy saját magukért kövessék ezt az imaginatív játékot mindaddig, amíg létre nem hozzák a saját világukat az Országból, és hogy oda be akarjanak lépni. Má-

⁶² Ezzel a kritikával illeti H. Schöer a «nyitott mű» fogalmaz, amelyet – szerinte nem eléggé differenciáltan – a homiletikára alkalmaz G. M. Martin, (Vö. H. Schöer, «Umberto Eco als Predigthelfer? Fragen an Gerhard Marcel Martin», *Evangelische Theologie* 44 (1984) 58–63).

⁶³ P. Ricoeur, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique» (Vö. 49. sz.), 224.

⁶⁴ A Ricoeur által bőségesen kommentált «Én vagyok, aki vagyok» enigmatikus formuláig, Kiv 3,14, amely inkább megőrzi, mintsem feltárná Isten inkognitóját (Vö. «Nommer Dieu» (Vö. 18. sz.), 501; «Fides quaerens intellectum» (Vö. 59. sz.), 341; «Vers une théologie narrative» (Vö. 22. sz.), 335). Ennek kapcsán lásd disszertációnkat *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur* (Vö. 4. sz.), 311–322.

⁶⁵ Vö. disszertációnkkal *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur* (Vö. 4. sz.), 301–305.

⁶⁶ A parabola és a prédikáció közötti párhuzamot lásd M. Dutzmann, *Gleichniserzählungen Jesu als Texte evangelischer Predigt*, Göttingen 1990, különösen 188–199.

sodsorban narratív strukturájú stílust igényel, amely egyesíti az indikatívuszt és az imperatívuszt, az állítást és a parancsot, a jelent és az ígéretet, és bár felfedi az isteni arcot, nem törli el a sötétség, a veszteség és a fájdalom arckifejezéseit sem, amelyek jelen vannak a mi időnkben. Harmadsorban azt igényli, hogy megtartsunk egyfajta feszültséget aközött, ami van, és aközött, ami eljön, a „már” és a „még nem” között, hogy etikai elkötelezettséget és éberséget ébresszünk a hallgatóságban. Egy ilyen feszültséggel telt nyelv tükrözheti azt a benső kapcsolatot, ami egyesíti Isten önmegnyilvánulását és a próféta elküldését az Urát nehezen felismerő népnek, és ösztönözheti a hallgatóságot a létük átfordítására.⁶⁷ Negyedsorban pedig a prédikáció nyelve azt kívánja, hogy dialógusos konverzáció jöjjön létre az isteni ÉN-nek a prédikációban felzengő megnyilatkozása és az azzal szembesülő egyházközség között, a mindig hű isteni kezdeményezés és a szüntelenül „ellenszegülő” emberi válasz között.⁶⁸

U. Ecóval egyetértésben W. Engemann még egy szándékosan kétértelmű prédikáció mellett is kiáll, hogy elkerülje a zárt és „lepecsételt” prédikációk redundanciáját, amelyek azzal, hogy mindent meg akarnak magyarázni a szövegekben, végül megfojtják hallgatóikat diskurzusuk egyértelműségével.⁶⁹ A bibliai elbeszélések többdimenzionalitása, amiről a ricoeuri hermeneutika beszél, és az elbeszélések azon ereje, hogy szüntelenül átalakítja az olvasók tapasztalatát, visszhangra talál a német homiletikus álláspontjában: a prédikációnak élnie kell bizonyos kétértelműséggel, mert maguk a szövegek is, amelyeket magyaráz, ugyanazt teszik különböző fokon: végső soron a Szentírás csak felvázolja az Ország és az örökkévalóság misztériumát, anélkül, hogy meg tudná ragadni.⁷⁰ Továbbá a homília olyan üres terek, nem elfoglalt helyek megőrzésére is hivatott, amelyekbe a hallgatók beléphetnek, és amelyeknek köszönhetően odaadhatják a saját hozzájárulásukat a jelentés felépítéséhez, ami viszont nem lehetséges számukra, ha a prédikáció jelentését teljes egészében előre meghatározva kapják meg. Kétértelmű,

⁶⁷ Vö. P. Ricoeur, «D'un Testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique», in: D. Marguerat – J. Zumstein (éds.), *La mémoire et le temps*, Genève 1991, 299–309, itt 303.

⁶⁸ Vö. P. Ricoeur, «Mythe et histoire», in: *L'herméneutique biblique* (Vö. 6. sz.), 281–304, itt 301–302. A homiletikai nyelv ezen négy dimenziójáért lásd G. Theissen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994, 93–106.

⁶⁹ Vö. W. Engemann, «Wider den redundanten Exzess. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt», *Theologische Literaturzeitung* 115 (1990) 786–800; «„Unser Text sagt...” Hermeneutischer Versuch zur Interpretation und Überwindung des „Texttods” der Predigt», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996) 450–480. Lásd még újabb munkáit *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen* (Arbeiten zur Praktischen Theologie, Bd. 21), Leipzig 2001; *Einführung in die Homiletik* (UTB, Bd. 2128), Tübingen – Basel 2002; és F. M. Lützel (Hgb.), *Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch*, Leipzig 2006.

⁷⁰ Vö. a *Temps et récit* befejezésével, T. III: *Le temps raconté*, Paris 1985, 389.

szimbolikus vagy kérdő dolgot prédikálni annyi, mint komolyan venni a keresztény közösségeket.⁷¹

[Meg kell említenünk, hogy K. Müller kézikönyve, egy inkább fundamentális teológiai szemszögből, bőségesen merít a ricoeuri metafora-elméletből, hogy olyan teológiai esztétikát dolgozzon ki, amely képes homiletikailag tükrözni az emberi szubjektivitás teljes spektrumát Isten Szavának fényénél. A metaforikus diskurzustípusok között nagyon eredeti módon megemlíti az iróniát és a humort, mint amik képesek magukra vonni a hallgató figyelmét és zavarosságának tükrét tartani eléje, anélkül azonban, hogy ezzel megsértenék.⁷²]

3. Egy homiletikai konverzációért

3.1. Egy mulasztás: „a prédikáció szóbelisége”

Nem kis megütközéssel tapasztalhatjuk, hogy a homiletikai irodalomban viszonylag kevésbé veszik figyelembe, hogy az igehirdető először az Ige hallgatója és olvasója, és csak utána mond el egy olyan szóbeli diskurzust, ami meghallgatásra készült. A tanulmányok többsége elsősorban a nyelv és a szöveg különböző tudományaira irányul (történeti-kritikai módszer, nyelvészet, szemiotika, narrativitás, retorika, pragmatika ...) és azokkal a különböző eljárásokkal foglalkozik, amelyek lehetővé teszik azon árok betemetését, amely a múlt adott szocio-kulturális kontextusából származó bibliai elbeszéléseket egy mának szóló aktualitás biztosítására szánt prédikáció szövegétől választja el. Ugyanakkor megéri a fáradságot, ha a homiletikai folyamatban megkülönböztetjük a műben lévő nagyszámú nyelvi aktust, hogy mindegyik szakaszt a maga sajátossága szerint tudjunk értékelni. A svájci francia Bernard Reymond részben erre törekszik, amikor azt hangsúlyozza, hogy az igehirdetőnek a „homiletikai egzegésis” elvégzéséhez nem csak olvasnia kell a magyarázandó Igét, hanem konkrétan a „hallgatás”-ába is bele kell helyezkednie: a bibliai szöveg egy szóbeli prédikáció írásos konkretizálása; ha az igehirdető a hangos felolvasás meghallgatásával kezdi, utána meg tudja írni a kéziratát egy újabb szóbeli kihirdetéshez.⁷³

⁷¹ Vö. W. Engemann, *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen*, Tübingen–Basel 1993.

⁷² Vö. K. Müller, *Homiletik*, Regensburg 1994, különösen 83–108; 197–204; 226–234.

⁷³ Vö. B. Reymond, «Les défis de l’oralité», in: G. Theissen et alii (éds.), *Le défi homilétique*, Genève 1994, 227–235. Egyébként a homiletikai diskurzus (eredeti és végső) «kettős» szóbeliségének mint jellegzetességnek a hangsúlyozására alkotja meg a francia nyelvű református teológus az «oraliture» neológizmust legújabb munkájának címében *De vive voix. Oraliture et prédication* (Vö. 5. sz.).

3.2. A szóbeliségtől az írásbeliségig és vissza

Ebben az összefüggésben a ricoeuri hermeneutikához való fordulás lehetővé teszi, hogy értékes impulzusokat adjunk a szóbeliség/írási viszonyának pontosításához a homiletikában.

Legelőször is a szöveg négy kategóriája közül (beszédelem, mű, írás és a szövegvilág)⁷⁴, Ricoeur hangsúlyozza a beszédaktus és a hallgatás aktusa, valamint az írás aktusa és az olvasás aktusa közötti megkülönböztetést. Míg a szóbeli diskurzusban a beszélő az interlokutorai helyzetéhez kapcsolódó gazdag kifejezéstár segítségével megmagyarázhatja szavait a szemtől-szembeni kommunikációs kontextusnak köszönhetően, addig az írott diskurzus szerzőjének el kell fogadnia egy bizonyos távolságot a befogadótól: ekkor már a szöveg világa hordozza a szerző szándékát, amely – elszakadva a létrehozása eredeti körülményeitől – autonómiát követel, és ez az autonómia teszi képessé a szövegvilágot arra, hogy mindig újra kontextuálódjon a jövőbeni olvasóinak új helyzetei szerint.⁷⁵

Ugyanakkor ezek az egymást követő eltávolodások nem járnak a szerző szándékának teljes eltűnésével. A szerző még nagyon régi munkák esetében is újra megjelenik az „implicit szerző” kategóriájában, abban az értelemben, hogy megbújik a textuális stratégia mögött, amellyel az olvasó befogadói folyamatát vezeti ilyen vagy olyan irányba. Mindamellet a befogadó nincs kiszolgáltatva az implicit szerző önkényességének: ellenkezőleg, aktívan részt vesz a szöveg jelentésének létrehozásában, oly módon, hogy az írott szöveg megértése nem az implicit szerző által felállított stratégia reprodukciójában teljesedik ki, hanem a jelentésnek az olvasó által mint igazi társ-szerzővel létrehozott produkciójában.

Így az írott szöveg megragadása határozottan különböző jellegzetességeket mutat, mint egy szóbeli konverzáció megértése: az olvasónak jóval nagyobb munkát kell elvégeznie, mint a hallgatónak, hiszen az olvasó nem kérdezheti meg közvetlenül a dokumentum térben és időben néha nagyon távoli szerzőjét. Továbbá az írott szövegek, az esetek többségében, gazdagabb szókincset és komplexebb szerkezetet közvetítenek mint a szóbeli diskurzus, ez az eset történetesen egy tudományos értekezés vagy egy irodalmi és poétikai mű esetében, mivel a szerző, akit egyáltalán nem köt a befogadók fizikai közelsége és azok elvárása, több idővel és korrekciós lehetőséggel rendelkezik ahhoz, hogy adekvát fordulatokat találjon a fogalmazásának. Így aztán nem véletlen, hogy a tudomány, az irodalom és úgyszintén a vallások rendelkeznek olyan kidolgozott teológiai stílussal, amely az íráshoz folyamodik. A magasabb reflexiós szint, ami az írás aktusában elérhető, nagyobb be-

⁷⁴ Vö. disszertációkkal *L'herméneutique philosophique de P. Ricoeur* (Vö. 4. sz.), 103–115.

⁷⁵ A textualitás kritériumait lásd, többek között P. Ricoeur, «Événement et sens dans le discours», in: M. Philibert, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris 1971, 177–190; «La fonction herméneutique de la distanciation», in: F. Bovon – G. Rouiller (éds.), *Exegesis* (Vö. 49. sz.), 201–215.

fektetést igényel ugyanakkor az olvasási aktusba; ezért a hermeneutika, mint nyelvi objektumok megértésének művészete, különösen szükséges az írott struktúrájú diskurzusokhoz. Ugyanígy a módszertani eszközök használata is elsősorban akkor nyilvánul meg, amikor a második olvasás alatt az első olvasás során felmerült megértési nehézségeket tárgyasítjuk és elemezzük, hogy végül egy hermeneutikailag átgondolt befogadásig jussunk a harmadik szakaszban.⁷⁶

3.3. Egy nagyon komplex homiletikai folyamat: az „inter-esting” prédikációért

Ha ezeket a filozófiai tételeket a homiletikára alkalmazzuk, tudatára ébredünk a prédikációs folyamat rendkívüli összetettségének, amely a szövegeknek az igehirdető – és az egyházközség! – általi meghallgatásától egészen a homília szószeréről való elmondásáig és a hívek interiorizációs munkájáig tart.

1. Az igehirdető először hallgatója az eredetileg egy közösségnek címzett, szóbeli hirdetésre szánt szentírási szövegeknek, amelyek később írott, sokformájú irodalmi-poétikai konfiguráció rendszerét vették fel, és amelyek, mivel egy hosszú olvasási tradícióba helyeződtek, rendszerint nem teszik lehetővé az azonnali megértést. Amennyire az igehirdető hagyja magát dez-orientálni/újra-orientálni a szentírási helyek által, annyira sikerül elérnie a hallgatóságát. Voltaképpen őt az Egyház megbízta azzal, hogy meglátogassa az Urat az Ő Igéjében a modern Kinyilatkoztatás Sínai-hegyén, mielőtt lemegy a pusztába tanúbizonyságot adni a találkozása tapasztalatáról, és felhívni a hallgatósága tagjait, hogy ők is szerezzék meg a maguk tapasztalatát Istennel, és folytassák azt mindennapi életükben.⁷⁷

2. Következésképpen az igehirdető a reá bízott bibliai perikópák olvasójává és előadójává lesz, ami tőle minőségi egzegétikai képzettséget és magas szintű teológiai gondolkodást követel. Meg kell győződve lennie arról, hogy amit végül a szövegek csúcsaként választ ki, azt sem a Magiszter, sem a leghelytállóbb kommentár, sem a legjobb tudományos lap vagy legfrissebb homiliárium sem adhatja oda neki. Tehát a szubjektumához kell folyamodnia, valamint összes képességét segítségül kell hívnia – szemben azzal, amit a K. Barth-i Isten Igéje-teológia ajánl –, különben homíliája a Szentírás egyszerű parafrázisára vagy egy más által írott szentbeszéd átvételére szűkül. Egyszerre van szüksége teológiai-egzegétikai és kommunikációs képességekre, melyek kiegészítik és nem kizárják egymást: ezek a képességek garantálják, hogy a szentírási szövegek ne legyenek egyszerűen a hallgatók képzeletére utalva (ezzel elveszne újíto erejük jó része), anélkül azonban, hogy az igehirdető le-

⁷⁶ A szöveg interpretációja és az olvasási aktus kategóriáit lásd *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur* c. disszertációmban (Vö. n. 4. sz.), 115–137.

⁷⁷ Ezzel kapcsolatban lásd *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui* c. munkánkat (Vö. 1. sz.), 62–67, és T. G. Long, *The Witness of Preaching* c. könyvét, Louisville – Westminster 1989, mindkettőre erősen hatott Ricœur «*L'herméneutique de témoignage*» c. munkája, in: E. Castelli (éd.), *Le témoignage*, Paris 1972, 35–61.

mondana a saját spontaneitásáról. Ahogy Ricoeur mondaná, „egy második homiletikai naivitás” megtalálásáról van szó a Biblia öreg szövegei iránt, amelyek ugyanakkor mindig alkalmasak arra, hogy megmutassák az Isten által akart új világot.⁷⁸

3. Más írás-gyártókkal szemben az igehirdető egyszerre két kommunikációs stratégiát is követ. Az írás aktusában a textuális stratégiákon keresztül az implicit szerzővel van lelki közösségben – mivel ez utóbbit és annak kinyilatkoztatott szövegét is a Szentlélek sugallta; a katolikus teológia nézőpontja szerint az igehirdető ebben a hermeneutikai dialógusban nagyobb felelősséget visel, mint egy szokásos diskurzusban. Másfelől pedig az igehirdető a magyarázatában, amit a szentírási szövegrészhez adni készül, már elképzei az olvasás „implicit hallgató”-ját is, akihez fordulni fog. Szövegfelfogása tehát sokoldalú.

4. Először, az alkalmazás első szakaszában, az igehirdető próbálja kibontani a szöveg konfigurációs komponenseit úgy, hogy azokat a legteljesebb mértékben játszhatja maga előtt, és hagyja őket összefonódni a saját személyes világával.

5. Majd, az alkalmazás második szakaszában, már az úgynevezett „homiletikai egzegézis” alatt az igehirdető folyamatosan szem előtt tartja, hogy az intra-szubjektív szövegfelfogásnak, amit végez, az életvilág lehetőségeinek inter-szubjektív bemutatásává kell válnia a kinyilatkoztatott szövegek által megmutatott lehetőségek szerint.

6. És az alkalmazás harmadik szakaszában az igehirdető tudatában van annak, hogy a prédikáció végső soron csak a befogadók általi megértésében teljesül be. Beszéd-stratégiáját tehát az implicit hallgatóinak függvényében kell megterveznie. Minél jobban ismeri pasztorális értelemben az egyházközsége tagjait, örömeiket és gondjaikat, lázadásait és kérdéseiket, minél inkább odafigyel annak a „világfalu”-nak mai helyzetére, amivé a világunk vált, a beszéde annál pontosabban érinti meg hallgatóit. Eme harmadik elsajátítási szint, ami az egyházközség tagjainak interpretációs aktusa, abban az értelemben különbözik a másik kettőtől, hogy a hallgatók – rendes esetben – nem olvasnak semmiféle szöveget, nem kell a szövegértésükről világosan szerkesztett módon beszámolniuk, hanem arra hívják fel őket, hogy értelmezenek valamit, amit meghallgatásra kapnak. Ebben az esetben szóbeli kommunikációról van szó, szemben az igehirdető által felolvasott szövegekkel. Ez a kommunikáció, amelyet a magyarázott szövegek liturgiai hirdetése előz meg, visszaadja a Szentírásnak az élő Ige státuszát, és élvezzi az igehirdető fizikai jelenlétéből – hanghordozásából, attitűdjéből, gesztusaiból, szolgálatának minőségéből, a szóbeliség számára annyira lényeges „nem verbális” nyelvezetből – származó előnyöket.

⁷⁸ A «második posztkritikai naivitás» fogalmát lásd: P. Ricoeur *La symbolique du mal*, Paris 1960, 326–327, és «Bevezetés»-ünket: *L'herméneutique biblique* (Vö. 6. sz.), 11–14.

Természetes, hogy a közvetlen párbeszéddel ellentétben a prédikáció majdnem mindig egy távolságtartóbb és személytelenebb monológ formájában valósul meg. De a prédikáció különbözik az előadástól is – jaj a felszólalás módjára felolvasott prédikációknak! –, ám ha úgy jelenik meg, mint a bibliai perikópák világának az igehirdető személyiségén és érzelmein keresztül kiérlelt és átgondolt bemutatása egy adott egyházközségnek, azzal a céllal, hogy a hallgatóknak is sikerüljön felfogniuk a világban élésnek a szövegek által kitárt imaginatív lehetőségeit, és hagyniuk, hogy eme lehetőségek átfomálják őket. Ezen dialógus érdekében a homília is szó szerint „inter-esting” – vagy legalábbis annak kellene lennie! – a latin „interesse” szó etimológiája szerint, tehát a szöveg és a hallgató között helyezkedik el.⁷⁹

7. A homiletikai eljárás így a hallgató „Én-mondás”-ának bátorítását célozza, akiről az igehirdető már a játék kezdetén tudja, hogy eltávolodhat a saját „Én-mondás”-ától és más utakat követhet, mint amit ő kínál neki. Az igehirdető-rétor kétségkívül kísértést érezhet arra, hogy megpróbálja „manipulálni” a hallgatóját, hogy az pontosan az általa ajánlott nézőpontot fogadja el. De ez visszaélés lenne a papi hivatásával mint az Ige szolgálatával: a híveket bátorítani kell, nem uralkodni fölöttük. Ez csak úgy lehetséges, ha a hívek találnak szabad teret a lélegzésre – gondolkodásra – kérdésésre a nekik mondott beszédben, nem pedig „készen” kapják azt választ, amit Isten vár tőlük.⁸⁰

4. konklúzió: a szövegtől a homíliaig, egy többszólamú konverzáció

Paul Ricoeur filozófiai és bibliai hermeneutikáját tanulmányozó teológusok, lelkipásztorok és igehirdetők megtanulhatják úgy felfogni a homíliát, mint egy dinamikus beszédet, amely azoknak a különböző konverzációknak a kereszteződéséből emelkedik ki, amelyeket a saját világukból és nézőpontjukból kiindulva folytatnak:⁸¹ konverzáció a kinyilatkoztatott Ige világával (az eredeti konverzáció „szöveg mögötti világá”-val, a kanonikus irodalmi konfiguráció „szövegének vi-

⁷⁹ Vö. F. B. Craddock, *Prêcher*, Genève 1991, 127–151.

⁸⁰ E kérdésben G. Theissen a homília monológja mellett tör lándzsát: az igehirdető komplex témák egyszerű és világos bemutatásával szolgálhat, «gondolkodnivaló»-t ad a hallgatónak, akinek megvan a lehetősége, hogy szabadon foglaljon állást, az igehirdető nincs kitéve annak a veszélynek, hogy az interlokutorainak közvetlen reakciói befolyásolják őt, vagy eltérítenek a saját gondolatától, hanem így végig tudja vinni a reflexióját. (Vö. *Zeichensprache des Glaubens* (Vö. 10. sz.), 141–142.

⁸¹ A többszólamú konverzáció kérdésében lásd munkánk X. fejezetét, *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui* (Vö. 1. sz.), 518–550.

lágá"-val, az olvasók általi megértésre javasolt „szöveg előtti világ”-gal)⁸², konverzáció a befogadók közösségével, a közösség sajátos színével és tagjainak sokféleségével, konverzáció a Szentírás és a kortárs kulturális világ többi szövegével (az intertextualitás működésében), és végül konverzáció azzal a sajátos liturgiai kerettel, amelyben a homília végbemegy, és amely azt egyedi és előre nem látható eseménnyé teszi.⁸³

Ricoeur segít nekünk a pasztorális és gyakorlati teológiában, hogy ne feledkezzünk meg a homiletikai dialógus egyetlen partneréről sem. Ez nagyon is érthető, mivel az ő műve természetéből eredően konverzáció. Arra hív minket, hogy folytassuk a művét, a távollétében, de vele.

Köszönöm a figyelmüket.

Fordította: Tóth Béla

⁸² E három dimenzió kérdésében lásd különösen P. Ricœur kritikáját: S. M. Schneiders, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco 1991.

⁸³ Az amerikai világból származó kifejezés «Preaching as Creative Event» szerint (Vö. R. L. Eslinger, *A New Hearing. Living Options in Homiletical Method*, Nashville 1987, 135), melyet M. Nicol is átvész a «prédikáció dramaturgiája» értelemben (Vö. *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002).

Megemlékezések



Búcsú Bolyki János professzortól

80 éves korában vasárnap elhunyt Bolyki János, a Károli Gáspár Református Egyetem nyugalmazott professzora. Csendes, de határozott ember volt, a klasszikus értelemben vett lelkész- és tanáregyeniségek sorában talán az utolsó, aki egyaránt helytállt a katedrán és a szószéken is. Évtizedeken keresztül nem csak tanította, nevelte is a jövő teológusnemzedékét. Munkássága elismeréseként 2010-ben a Magyar Köztársasági Érdemrend Középkeresztjével tüntették ki. A Magyarországi Református Egyház tudományos testületének, a Doktorok Kollégiumának „aranygyűrűs teológiai doktora”. Kitüntették Károli Gáspár-díjjal, Pázmány Péter-díjjal, valamint az Ókortudományi Társaság Ábel Jenő-emlékérmével. Temetése június 10-én a Farkasréti Temetőben volt. A Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián többször előadott, és élete végéig lelkes támogatója volt.

Bolyki János (1931 Budapest – 2011 Budapest) a Budapesti Református Lónyay Gimnáziumban érettségizett 1949-ben. A Budapesti Református Teológiai Akadémián 1955-ben kapott lelkészi oklevelet. Nyolc évi segédlelkészi szolgálat (Gyöngyösön, Sárbogárdon és Budapesten) után 1962–1970 között Etyeken, 1970-től 1982-ig Szentendrén volt lelkész. 1982-től 1996 végéig az Újszövetségi Tanszék professzora a Budapesti Református Teológián, s annak jogutódján, a Károli Református Egyetem Hittudományi Karán. Nyugdíjba ment 1996-ban, 1998-ban emeritus professzorrá választották. A KRE Hittudományi Karán ugyan korlátozott óraszámban, de szinte haláláig tanított.

Teológiai doktorátust szerzett 1978-ban, a természettudományok és a teológia kapcsolatának tárgyköréből. Ezt a fokozatot – tanártársaiéval együtt – a MAB 1997. február 28-i Plénuma PhD-fokozatként ismerte el. Ösztöndíjasként 3 hónapot töltött Halléban (1973), 4 hónapot Zürichben (1987–88), kutatómunkára kétszer kapott meghívást 3 hónapra Princetonba (1997 és 2000), egy hónapra pedig Bernbe (1999), az ottani Teológiai Fakultásra, illetve Kutatóintézetbe. A Magyar Tudományos Akadémián a Nyelv és Irodalmi Osztályon 2004-ben DSc fokozatot szerzett „Igaz tanúvallomás. Kommentár János evangéliumához” c. akadémiai doktori értekezésével. Előadást tartott az ELTE–BTK Asszirológiai Tanszékén, a Miskolci Egyetem BTK Doktori Iskolájában, a Pázmány Péter Római Katolikus Egyetem Hittudományi Fakultásán és a Szegedi Római Katolikus Hittudományi Főiskolán, az Evangélikus Hittudományi Egyetemen (itt egy szemeszteren át volt vendégelőadó), a Debreceni, Sárospataki és Pápai Ref. Hittudományi Egyetemen, illetve Főiskolákon, az Apor Vilmos Római Katolikus Tanítóképző Főiskola egyetemi fokú Vallástudományi Szakán (itt is egy szemeszteren át volt vendégelőadó). A Komáromi Selye János Egyetem jogelődjén (Calvin Teológiai Akadémia) 1994–2000 közt alapító tanszékvezető professzor, illetve vendégelőadó volt.

A holland–magyar apokrif kutatások munkaközösségének 1994 óta tagja, az eddig kiadott angol nyelvű tanulmánykötet társszerkesztője és tanulmányírója. Az OTKA T23095. számú, ókortudományi pályázatának témavezetője volt, amit a zsűri maximális pontszámmal értékelt. Választott tagja 1994 óta az SNTS-nek (Societas Novi Testamenti Studiorum), tagja az Ókortudományi Társaságnak, kuratóriumi tagja a Ráday Gyűjteményeknek és a Hermeneutikai Kutatóközpontnak, szerkesztőbizottsági tagja a Leuvenben megjelenő *Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles*-nek, elnöke a KGRE-HTK és az EHE közös Hit és tudomány Jesenius Központjának. Tiszteletbeli doktori címet kapott a Kolozsvári Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Akadémiától 1995-ben és a Miskolci Egyetem Bölcsészkarától 2004-ben. Pedagógiai munkásságáért, nyugdíjazásakor 1996-ban kapta meg a Magyar Köztársaság Tiszti Keresztjének polgári fokozatát. 1998–2002 közt Széchenyi Professzori Ösztöndíjas volt. 2000-ben a Magyar Kulturális Örökség Minisztériumától „Károli Gáspár-díjat” kapott a bibliai tudományok műveléséért, 2002-ben pedig a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány „Pázmány Péter-díj”-ban részesítette teológiai etikai kutatásaiért és oktatási tevékenységéért. 2006-ban a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma „aranygyűrűs teológiai doktorává” választotta. Magyar teológiai folyóiratokban és gyűjteményes kötetekben 1955 óta mintegy 50 ókortudományi tárgyú cikke és tanulmánya jelent meg Újszövetség, apokrifek, intertestamentális iratok témakörében. Egyetemi jegyzeteinek száma: hat. Tíz könyve jelent meg itthon s mintegy 50 tanulmánya. Külföldön (Tübingenben) 1998-ban adták ki a Jézus asztalközösségeiről írt monográfiáját. Nemzetközi folyóiratban vagy gyűjteményes kötetben kb. 20 tanulmányát közölték. Lefordította és bevezetéssel, jegyzetekkel látta el a *Jézus, Sirák fia könyve* c. deuterokanonikus és a *János Cselekedetei (Acta Johannis)* c. apokrif iratokat. Több belföldi és külföldi tanulmánykötet szerkesztője vagy társszerkesztője.

Művei: *Ki a mi Istenünk?* Bp. 1985, *A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében*, doktori értekezés, Bp. 1979; Calvin, Jean: *Válogatás Kálvin János műveiből*. [összeáll. Bolyki János] Bp., Kálvin 1993; *Jézus asztalközösségei*. Bp. 1993; *A Római levél válogatott részeinek magyarázata*. Bp. 1994; *János evangéliuma a görög tragédiák tükrében*. Bp., Kálvin 2002; *Ki a mi Istenünk?* Bp. 1992; *Hit és tudomány*. Bp. 1989; *„Igaz tanúvallomás”: Kommentár János evangéliumához*. Bp., Osiris 2001; Victor János: *Reformáció és nemzeti erő. Válogatás írásaiból*. [szerk. Bolyki János] Bp. 1988; *Szociáletika és társadalom: a zsidó–keresztény etika térhódításának szociológiai–történeti hátttere a Római Birodalomban és örökségének esélyei a 3. évezred küszöbén*. [szerk. Bolyki János és Tenke Sándor] Bp. 1999; *Az imádkozó Kálvin*. Bp. 1985; *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Bp., Kálvin 1998; *„Teremtésvédelem”: Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése*. Bp. 1999; *Újszövetségi etika*. Bp., Kálvin 1998; *Kinyilatkoztatás: két megközelítés*. [Csanády András, Bolyki János] Bp. 1997.

Sulyok Elemér OSB 70 éves

„Utolérnek téged a szavak...” (Mtörv. 4,30) címmel jelent meg Elemér atya ünnepi kötete, amelyet egy bensőséges ünnepség keretében adtak át Pannonhalmán rendtársai és a kötet szerzői jelenlétében. Eredetileg biblikus kötetet terveztek, de ennél szélesebb körű lett, hála Sulyok professzor úr angol irodalmi érdeklődésének és a Pannonhalmi Szemlében kifejtett kulturális tevékenységének. Találón állapította meg az ünnepségen Várszegi Asztrik főapát Elemér rendtársáról: „Ismerjük és szeretjük, de ha őszinték vagyunk, akkor azt tudjuk alázattal mondani: Isten, aki a szíveket ismeri, Ő ismeri Elemért igazán... Magára vonatkozóan zárkózott, ugyanakkor mindig derűt sugárzó, aki időnként huncut mosollyal érzékelte a helyzet fonákosságát...”

Sulyok Elemér Mátészalkán született, 1941. július 7-én. 1960-ban belépett a Pannonhalmi Szent Benedek Rendbe. 1960–1965 között a Szent Gellért Hittudományi Főiskola tanára volt Pannonhalmán. 1965-ben szentelték pappá. 1965–1970 között az ELTE Bölcsészettudományi Karán magyar–angol szakon végezte egyetemi tanulmányait. 1970-ben ugyanott magyar–angol szakos középiskolai tanári oklevelet szerzett. 1969–1971 között a Budapesti Római Katolikus Hittudományi Főiskolán folytatta tanulmányait. 1973-ban ugyanott teológiai doktorátust szerzett. 1971-től a Pannonhalmi Bencés Gimnáziumban magyart, angolt, hittant, a Hittudományi Főiskolán pedig szentírástudományt tanított. 1975–2000 között a Pannonhalmi Szent Gellért Hittudományi Főiskola igazgatója volt. Az 1984/1985-ös tanévben a Leuveni Katolikus Egyetemenen volt ösztöndíjas (mindössze 4 hónapig). 1990-től Révkomáromban volt a magyar nyelvű hitoktatóképző biblikus tanára és igazgatója. 1990-től a Regnum Marianum ifjúsági vezetőképző tanfolyamán biblikus tárgyakat tanított Szombathelyen és Győr-Ménfőcsanakon is. 1993-tól a *Pannonhalmi Szemle* főszerkesztője lett. 1996-ban a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány Kuratóriumának Pázmány Péter felsőoktatási díjában részesült. 1997-ben PhD-fokozatot kapott. 2000-től a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanára. 2004-től egyetemi tanár.

Életét a zsoldárok tanulmányozása és a regula kulturális és spirituális hatása vezérli. Nem tartozik a száraz, elvontan tudományos biblikusok közé, előadásainak mindig van lelki mondanivalója is. Nemcsak a rendi közösségben vívott ki munkás élete osztatlan elismerést, hanem országos szinten is. Közönsége igen vegyes, mert a középiskolai diákok hittanóráin ismerkednek meg páratlan irodalmi műveltségével, diszkrét humorával, a felnőttek pedig a különböző kurzusokon és teológiai tanfolyamokon, az egyetemisták pedig a Sapientia Egyetemen találkozhattak elragadó előadástílusával és egyéniségével. Életének értelmét maga fogalmazta meg egyik írásában Izajás nyomán: „az életemet a magához vonzó hűséges Isten, aki már most bent munkálkodik legbensőmben, igazságkeresésemben és szeretetigényemben” határozza meg.

A születésnapjára összeállított kötetet 35, jórészt biblikus szerző tanulmánya alkotja, közülük 15 tanulmány és cikk a rendtársaktól származik, a többit biblikus kollégái és tisztelői írták. A kötetet Elemér atya talán legteljesebb publikációs jegyzéke egészíti ki (415–430. oldal). A Pannonhalmi Kiadó gondozásában megjelent könyvet Schmal Alexandra és Schmal Károly szerkesztői és kötettervezői munkája teszi ízléses, szép kiadvánnyá.

Sulyok Elemér főbb művei: *Találkozások a Szentírással*, Bencés Kiadó 1996; *A 22. zsoltár*, Pannonhalma 1998, Bakonybél 1998; *Minden kész*, Bencés Kiadó 2000.

A szentírástudomány témakörében írt kb. 200 tanulmány és cikk közül válogatott **fontosabb publikációi:** *A Szentírás, a szenthagyomány és a tanítóhivatal*, Teológia 1979/4; *A monostor mint helyi egyház*, in: *Népek nagy nevelője...* (kiadja: Dr. Szennay A. pannonhalmi főapát), Szent István Társulat 1981; *A barátság*, in: *Egymás közt egymásért* (szerk.: Jelenits I. és Tomcsányi Teodóra), a Híd, valamint a Szeged-Csanádi Püspökség kiadása 1990; *A tereméstörténet biblikus értelmezése*, in: *Corona Fratrum*, Dr. Szennay András főapát úrnak 70. születésnapjára (kiadja: Dr. Várszegi A.), Pannonhalma 1991, másodközlésként in: *A tudomány egésze, A magyar tudomány tudománypedagógiai szemléje* (szerk.: Zsolnai J.), CD ROM, 2005; *Az emmauszi tanítványok*, in: *Apokalipszis, A föltámadás* (szerk.: Benyik Gy.), Szeged, JATEPress 1993; *Elsőszülött a holtak között*, in: *Pannonhalmi Szemle*, 1993/1; *Sebeken átütő szeretet*, in: *Műhely* 1994/6; *Luther Márton (Postilla ádvent negyedik vasárnapján)*, in: *22 híres beszéd*, Móra Könyvkiadó 1995; *A mindennél magasztosabb út*, in: *Az Apostolok Cselekedetei, Szent Pál levelei a korintusiakhoz* (szerk.: Benyik Gy.), Szeged, JATEPress 1995; *Az Úr szolgálja és a szenvedő szolga*, in: *A messiási kérdés* (szerk.: Benyik Gy.), Szeged, JATEPress 1997; *Teológia és kommunio*, Internet 2001; *A misszió kezdete a korai egyházban*, in: *A keresztény és az európai tradíció*, Osiris Kiadó 2001; *A felettébb nagyobb igazság(osság)*, in: *Útjaidon. Ünnepi kötet Jelenits István 70. születésnapjára* (szerk.: Bazsányi S., Horkay Hörcher F., Lázár Kovács Á., Tőzsér E. Sch.P., Zsávolya Z.), Budapest 2002; *„Szólt... és lett”*, in: *Keresztyén Igazság* 2002; *Ősz; Isten fiai és az emberek leányai*, in: *Az Út*, Kolozsvár 2003/ jan.–márc.; *Ellenségek a zsoltárookban*, in: *Világi közösség – vallási közösség* (szerk.: Benyik Gy.), Szeged, JATEPress 2004; *A Szentírás lelki (egzisztenciális) értelmezése*, in: *A Biblia értelmezése* (szerk.: Benyik Gy.), Szeged, JATEPress 2005; *A testvéri együttélés és Isten áldása*, in: *„Kik az igazságra oktattak sokakat”, A 65 éves Rózsa Huba köszöntése* (szerk.: Fodor Gy. és Tarjányi Z.), SZIT 2005.

Recenziók



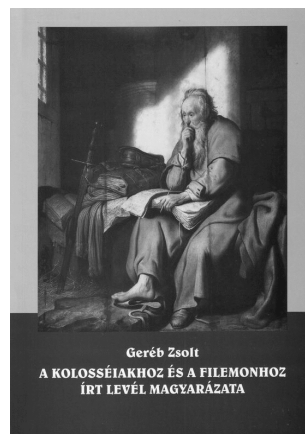
Geréb Zsolt:

A Kolosszéiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázata

Kolozsvár: Erdélyi Református Egyházkerület 2010

Négyévi munkája után örömmel tette közzé és örömmel fogadhatjuk mi is az egyházban *A kolosszéiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázatát*, amit dr. Geréb Zsolt, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet professzora készített. Ezzel azok sorába lép, akik a magyar újszövetségi teológiaművelés területén az írásmagyarázathoz való segítséget kommentárok formájában próbálták nyújtani, kifejezetten a Kolosszéiakhoz, ill. Filemonhoz írt levél anyagához. A felsorolás nem hosszú: Méliusz Juhász Péter (Kol: 1561), Garzó Gyula (Filem: 1896), Masznyik Endre (Filem: 1900), Kecskeméthy István (Filem: 1905), Rédey Károly (Filem: 1905), Varga Zsigmond (Kol: 1953–1954), Tókécs István (Filem: 1957), Békési Andor (Kol, Filem: 1974), Cserhádi Sándor (Kol, Filem: 1978), Gál Ferenc (Kol, Filem: 1992), Szathmáry Sándor (Kol: 1995), Várkonyi András (Filem: 2004). Református talajon a Kolosséi levéllel a közelmúltban főleg Bolyki János, Herczeg Pál és Takács Zoltán foglalkoztak behatóan. Ezeket természetesen Geréb Zsolt ismeri, utal is rájuk. Tudvalevő róla, ahogy ő maga is megemlíti, hogy a Kol-Filem-kommentár írásához nagy előkészületek után lépett, amelyeket nemcsak ott-hon, hanem nemzetközi szinten is folyamatosan folytathatott. Ezt bizonyítja többek között legutóbbi tanulmánya is egy éppen a Kolosséi levél problematikájával foglalkozó gyűjteményes kötetben (Paulus als Diener der Kirche. Die Vorstellung des Apostels in Kolosser 1,21–2,5. In: *Kolosser-Studien*. Hg. Peter Müller, Biblisch-Theologische Studien 103, Neukirchener Verlag, 2009, 33–54). Az SNTS-ben tömörülő újszövetséges professzorok évenkénti tanácskozásain ott volt ő is, hogy Peter Müller professzor szekciójában pont a Kolossé-levél sokoldalú elemzését végezzék. A kommentár tehát ennek a munkának is szép gyümölcse, megbízható eredménye.

Geréb Zsolt a Kolossé- és Filemon-levél magyarázatánál a ma általánosan használt magyarázati sémát választja: a Kolosséi levélnek szánt megfelelő bevezetések (5–28. old.) után, amelyekben tárgyalja a levél szerzőségét, címzettjeit, szövegeit, felépítéseit, tartalmát és teológiáját, kitér még a levél jelentőségére (28–29). Majd ezek tisztázása után végzi a szövegelemzést és annak tényleges magyarázatát (30–205). A Filemonhoz írt levél elemzése szintén ebben a sémában alakul, talán azzal a kiegészítéssel, hogy az irodalomtörténeti bevezetőt (206–223) megtoldotta még két érdekes exkurzussal a rabszolgaság ókori vallástörténeti megítélésével



(214–219), ill. a levél értelmezésének távlataival (222–223) kapcsolatban. Majd a levél exegézise (234–256) után közli a rövidítések (257–258) és a felhasznált irodalom jegyzékét (259–272).

Minden kommentárnak van néhány gázlója, amelyen a szerző fennakadhat, vagy kisebb-nagyobb bajjal/hibával átmehet rajta. A Kolosséi levélnek is vannak problematikus kérdései. Geréb Zsolt előre leszögezte (6), hogy ő a kommentár írásánál a történetkritikai módszer vonalában halad, és hogy ennek szempontjai szerint igyekezett figyelembe venni a szöveg keletkezésének körülményeit, a szerző szándékát, a befogadó gyülekezet körülményeit és a levél egyetemes teológiai üzenetét. Ezek voltak számára a történetkritikai módszer leghasznosíthatóbb előnyei. Természetesen nem mindenütt és egyforma intenzitással lehet ennek eleget tenni. A kommentárból azonban kilátszik, hogy Geréb Zsolt tapasztalt exegéta, és amilyen óvatos a problematikus helyek magyarázatánál, legalább annyira bátor hitvalló is, ahol erre számára mód nyílt. A vitatott kérdéseket vita szintjén tárgyalja, bár a munkából kiérződik, hogy milyen állásponthoz áll közel. Így állapíthatjuk meg, és ez nagyon szimpatikus, hogy maximálisan nyitott a mai exegetikai munka és kutatás számára. Viszont nem mozdul el könnyelműen az aránylag klasszikus felfogástól a ma még forrásban levő, kereső vagy negligáló megoldási javaslatokhoz, amelyek több tisztázatlan kérdést hoznak fel, mint megnyugtató választ. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Geréb Zsolt nem kész tudományos vitára a vallott megállapításait illetően. Ilyen pl. a Pál személyéhez fűződő kolosséi kapcsolatok is, amelyekben a szerző szerint a Kol-levél átmenetet képez a korai és a késői levelek között (7). Mint olyat, a fogsági levelek csoportjában javasolja számon tartani. Véleménye szerint a gyülekezet tagjai nem ismerhették személyesen Pál apostolt, mert nem látogatta meg a városban élő tanítványokat, de a kapcsolatot fiatal munkatársai (Epafrász, Tükchikosz, Onézimosz és Arkchipposz) által tartotta. Ezért a szerző feltételezhetőnek tartja, hogy a Kol-levél titkár segítségével született, még Pál életében, kevéssel a Filemonhoz írt levél után (25). Ezt történeti indokkal és intertextuális kapcsolódásokkal (a Kolossé-levél és a Filemonhoz írt levél között) véli igazolhatónak, úgyszintén a Kolosséi és Efézusi levél között fennálló intertextuális kapcsolattal. Főleg az utóbbi két levél közti számos szó szerinti egyezést (a Kolossé-levélnek több mint a fele) a szerző úgy magyarázza, hogy „az Efézusi levél szerzője igénybe vette a Kolosséi levelet, mely már apostoli tekintéllyel rendelkezett, és melyet egy kisázsiai városban írt Kr. u. 70–90 között. Ha pedig ez így van, akkor a Kolosséi gyülekezetnek címzett levél még a Kr. u. 60-ban bekövetkezett földrengés előtt keletkezett, amikor a város, ill. a keresztyén gyülekezet még a maga megszokott életét élte” (27–28). Hasonló az a megállapítása is, hogy az igehirdetőkön és tanítókon kívül az egyházi tisztségek még nem alakultak ki a gyülekezetben (10), nyilván még korainak tartja a gyülekezet életét a levél írásakor. Lényeges a szerző véleménye a levél sajátosságairól, ill. a Kolossében jelentkezett tévtanításról (19–22). Ezt három

csoportba sorolja: a világ elemeiről szóló elképzelés, az angyalok tisztelete és az aszketikus életvitel. Itt szakszerűen tárja fel az útkeresési variációkat (gnosztikus hatások, misztériumvallások, vallási szinkretizmus, újpitagoreusok, heterodox zsidóság). Ő maga a kumráni beütésű judaista csoport hatását valószínűsítheti a Kolosséban jelentkező tévtanításban. Ezzel szemben az apostol Krisztus uralmát hangsúlyozza, és pedig nemcsak a kozmosz, hanem az egyház dimenziójában is. Így Krisztus jelen idejű Úr, de egyben parúziális Megváltó is: viszont az egyház eszkatológiai reménye az apostol idején inkább térbeli eszkatológiai kategória (Isten mennyei birodalma, az Atya jobbján), amely majd az üdvtörténet további fázisában válik sürgetőbbé. Ezzel jól mutat előre a későbbi korszakra, arra az átmenetre, ami majd az Efézusi levél, ill. a Pásztori levelek keletkezésénél még jobban formálódik, és nyer további sajátos jelleget.

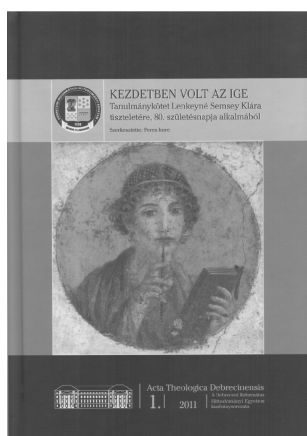
Természetesen, Geréb Zsolt nem zárkózik el azoktól a kritikus nézetektől sem, amelyek a Kol-levél mai kutatásában és kommentárírásában erőteljesebben megjelentek (Eduard Schweizer, Petr Pokorný, Joachim Gnilka, Hans Conzelmann, Cserhádi Sándor, Adreas Lindemann, Ulrich Luz stb.). Imponáló a mód, ahogy ezeknek a szerzőknek a nézeteit hol receptuálja, hol pedig szóval vagy hallgatásával is illedelmesen, kollegiálisan opponál.

Megnyugtató, ahogy a szerzőről egyébként is közismert, hogy jól kezeli a Kol-levél mítikus nyelvét, szakszerűen bontja ki pl. a házitáblák jelentőségét nemcsak a kolosséi gyülekezet, hanem az egész apostoli és posztapostoli egyház számára, úgyszintén és főleg a levél krisztológiáját (elsősorban a különös szépségű Krisztus-himnusz) vagy éppen az ekkleziológiát. A példák sokaságát lehetne folytatni. Azokét is, ahol a szerző kérdések szorításában óvatosan keres megfelelő tudományos, ill. kérügmatikusan is helytálló magyarázatot. Ilyen szempontból is a szerző tudományos munkájával, hitével és írásából jól kiérezhető egyházszeretetével őszinte tiszteletet érdemel.

Örülhetünk, hogy egy szimpatikus, jól használható kommentárt vehetünk kezünkbe Geréb Zsolt tollából. Őszinte köszönet érte a szerzőnek, és dr. Adorján Zoltánnak is, aki nem kis munkával igyekezett a kommentárt lektorálni, ill. olvasmányossághoz, kiadásához hozzásegíteni.

Peres Imre

Peres Imre (szerk.):
Kezdetben volt az Ige
 Debrecen: PATMOSZ 2011



2011. június 25-én a debreceni Nagytemplomban az akadémiai évet záró istentisztelet és egyetemi közgyűlés alkalmával köszöntöttük Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszonyt nevezetes születésnapja alkalmából a tiszteletére összeállított tanulmánykötettel: *Kezdetben volt az Ige. Tanulmánykötet Lenkeyné Dr. Semsey Klára tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Szerkesztette: Peres Imre. Kiadta: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem a PATMOSZ Újszövetségi Kutatóintézet gondozásában, Debrecen 2011, 433 old. ISBN978–963–8429–65–0, ISSN 2062–6045. A tanulmánykötet az *Acta Theologica Debrecinensis* kiadványsorozat 1. köteteként jelent meg.

Mint tudvalevő, Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára kolégiumi nevelői és szervező-vezető tevékenysége mellett évtizedekig újszövetségi munkatárs, előadó és professzor volt a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszékén, amelyet nagynevű Dr. Varga Zsigmond után 1978–2007 közötti időszakban vezetett. Sok diákja és tanítványa szeretettel őrzi tevékeny életének és oktatásának emlékét. A jelen kötet szerzőinek többsége ebből az ő vonzasköréből származik, akikhez szívesen csatlakoztak volt munkatársai, barátai, kollégái és tisztelői. Így érthető, hogy találunk köztük szerzőket idős kollégától egészen teológus hallgatóig. Érődik azonban, hogy mindnyájan egyforma lelkesedéssel és tisztelettel készítették írásaikat.

A kötet nem tipikusan újszövetségi jellegű, de biblikus vonala egyértelmű. Igaz ez akkor is, ha a szerzők között akad katolikus teológus is. Hiszen a biblikumra és vonzásterületére éppen az jellemző, hogy Krisztushoz vonzó és egyesítő ereje van. Ez ebben a kötetben jól érzékelhető. A kötet teológiai irányvonala az ószövetségi témák tárgyalásától indul, és folyamatosan érinti a munkatársak szerinti diszciplínákat: a legtöbb tanulmány újszövetségi jellegű, majd azokat az etika, dogmatika, egyháztörténet és gyakorlati teológia témái követik. Tartalmukra tekintve a következő tanulmányokat olvashatjuk a kötetben: Hodosi-Takács Előd: *Megjegyzések az ókori Izrael istentiszteleti gyakorlatáról* (15–26. old.); Börzsönyi József: *Hiábavalóság?* (27–32); Lészai Lehel: *A tanítványok küldetése* (33–48); Kókai Nagy Viktor: *Isten országa hit Jézusnál* (49–60); Benyik György: *Jézus pere* (61–76); Kállai Dezső: *Megigazulás, hit, új élet* (77–95); Vladár Gábor: *Kálvin megigazulás tana a Római levél komertárjának tükrében* (97–118); Herczeg Pál: *Keresztség a Galata 3,26–29 szerint* (119–

122); Balla Péter: *A rabszolgaság képének páli használata a Hágár-allegóriában* (123–138); Geréb Zsolt: *A Kolosséi levél irodalomtörténeti és teológiai kérdései* (139–156); Pótor János: *Intés a szent és gyümölcsöző életre* (157–164); Szabó Csaba: *A tévtanítások elleni védekezés a 2Pt 3 alapján* (165–172); Nyíri János: *Missziói munkások* (173–177); Baráth Béla Levente: *A koinwniva alapja, igénye és jelei a jánosi levelek bizonyágtételében* (179–186); Muzsnai László: *A követendő példa a 2Thessz 3 szerint* (187–200); Bolyki János: *A Jelenések könyve liturgikus elemei* (201–217); Peres Imre: *Az Apokalipszis kanonizálásának története* (219–236); Marjovszky Tibor: *Az aggáda, avagy több-e az élet, mint a tan?* (237–249); Adorjáni Zoltán: *Jób testamentuma* (251–294); Kustár Zoltán: *„Imádság háza” – minden nép számára? Az eszkatológikus próféciák körüli vita irodalmi lecsapódása a Makka-beusok első könyvében* (295–307); Fazakas Sándor: *„Ki vétkezett?” – A „kollektív szubjektum” szerepe a múltra való emlékezés és a történelmi bűnértelmezés összefüggésében* (309–326); Kustár György: *Messiási váradalmak az intertestamentális korban* (327–351); Ferencz Árpád: *Az erőszakos Isten?* (353–364); Kovács Ábrahám: *Megkérdőjelezett krisztológia: a feltámadás vita a magyar református teológiában a XIX. században* (365–370); Horváth Erzsébet: *Az 1947-es támadás a vallásoktatás ellen* (371–380); Molnár János: *Trianon szelleme a szekuritáté megfigyelési dossziéiban* (381–389); Fekete Károly: *Krisztus uralkodása és visszajövele* (391–413); Kádár Ferenc: *Pew aspect* (415–421); Gaál Sándor: *Közösség és önkéntesség – az önkéntesség teológiai gyökerei* (423–428).

A kötethez a köszöntőt Dr. Bölcskei Gusztáv püspök írta, az előszót pedig a kötet szerkesztője és a jubiláló professzor asszony tanszéki utódja, Peres Imre. A 2000–2010 közötti publikációk jegyzékét (429–432) Csatári Bíborka állította össze.

Peres Imre

Minden kegyelem. A 65 éves Jakubinyi György érsek köszöntése (szerk.: Marton József, Oláh Zoltán)

Budapest–Kolozsvár: SZIT, Verbum 2011–04–19



A magyar katolikus biblikus kutatás legjelentősebb érseki támogatója Jakubinyi György gyulafehérvári érsek, akinek tiszteletére a Szegedi Nemzetközi Biblikus konferencia a 2009-es kötetét ajánlotta 2010-ben Joachim Gnilkadíjban részesült. Nem véletlen, hogy ebben a születésnap ajándékkötetben számos biblikus írt jeles tanulmányt, melyek igen sokszínűek, a szerkesztők azonban ügyesen csoportosították tematikus fejezetekbe az egyes írásokat.

Az ószövetségi szekcióban Rózsa Huba, Xeravits Géza és Oláh Zoltán tanulmányait olvashatjuk Ábrahám alakjáról, a Deutero-Izajás bevezetőjéről, illetve a pásztormotívumról.

A különböző újszövetségi szövegek elemzését tíz szerző tíz tanulmányából ismerhetjük meg. Schmatovich János Jézus feltámadásának kérdését vizsgálja. Kocsis Imre Péter és Pál kapcsolatát. Zamfir Korinna az 'episzkoposz' szót elemzi. Kocsi György a görög erény-tan újszövetségi vonatkozásaival foglalkozik. Sulyok Eemér Pál missziós tevékenységét vizsgálja Martos Balázs Levente pedig a tanítói életformát az újszövetségi szövegekben. Geréb Zsolt A Filemon levél irodalomtörténetével foglalkozik, Herczeg Pál a Kolosszei levél keresztelési problémájával. Kovács F. Zsolt a zsidó főpapok kultikus tevékenységének dekadenciájáról írt. Benyik György Melkizedek és Krisztus papságát vetette egybe.

A bibliai fordítási irodalommal, a homília-irodalommal és az apokrifokkal kapcsolatban is számos tanulmány született. Gyürki László Szántó (Arator) István fordítását elemzi Juhász Gergely a 16. századi antwerpeni nemzeti bibliafordításokról ír. Szécsi József a shema imát mutatja be. Uhde Bernhard német tanulmányában a zsidóság és a kereszténység mai problémáit elemzi. Nagy József tanulmánya a biblikus homiliáról szól. Diósi Dávid a Péter-, a János- és a Tamás-cselekedetek kenyér kommunió problémáját vizsgálja.

A többi tanulmány a szisztematikus teológia, a püspöki hivatal, az egyháztörténet, valamint a hit mai kérdéseivel foglalkozik. Mivel ezek nem tartoznak szoros értelemben a biblikum területéhez, csak a szerzőket sorolom fel: Puskeli Mária, Bara Zoltán, Székely Dénes, Vik János, Nóda Mózes, Kovács Gergely, Lukács Imre Róbert, Jitianu Liviu, Marton József, Gábor Csilla, Martin, Roos, Holló László, Ferenczi Sándor, Benedek József, Máthé András, Csucsuj István, Kovács Sándor, Szász János, Erdő Péter, Andrei Marga, Kránitz Mihály, Korom Imre, Orbán Szabolcs, Farmati Anna, Biró Mária, Mariopn Schnödt, Bereczki Silvia.

Néhány, a közelmúltban megjelent biblikus vonatkozású gyűjteményes kötet: Tarjányi Béla professzor 60. születésnapjára: *Az Ige szolgálatában*, szerk.: Rózsa Huba. Bp.: SZIT 2003; Rózsa Huba professzor 65. születésnapjára: *Akik az igazságra oktattak sokakat*, szerk.: Tarjányi Béla. Bp.: SZIT–SzJBT 2005; *Út, igazság, élet. Biblikus tanulmányok [A magyar biblikus tanárok tanulmányai a Biblia Évében]*, szerk.: Tarjányi Béla. Bp.: Szt. Jeromos Kat. Bibliatársulat 2009; *With Wisdom as a Robe. Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich*, eds. Dobos, Károly Dániel & Kőszeghy, Miklós. Shaffield Phoenix Press 2009; Tarjányi Béla (szerk.) *Biblia éve 2008. Húszéves a bibliatársulat*. Bp.: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2010.

Legjobb tudomásom szerint szerkesztés alatt áll Sulyok Elemér OSB biblikus születésnapi kötete, ami egy újabb lehetőség a magyar biblikusok közös megjelenése számára.

Benyik György

Josef Ernst:

Lukács – egy teológus portréja

(ford.: Horváth Cecília, Friesz Enikő, Kocsi György)

Kairosz Kiadó 2010., eredeti kiadása Düsseldorf 1985.

Josef Ernst Padernborgban újszövetségi professzor. 1926-ban született, 1952-ben szentelték katolikus pappá, 1967-ig lelkipásztor volt, 1968-tól újszövetségi teológiát és exegézist tanít.

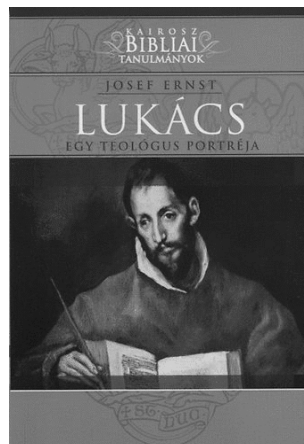
A szerző Lukács életrajzának rövid ismertetése és az evangélium keletkezéstörténetét bemutató tanulmánya után rátér Lukács szövegeinek vizsgálatára, ezeken keresztül rajzolva meg az evangélista portréját. Munkájában nagy figyelmet szentel a formálódó egyházakra, a tanítói hivatal fejlődésére, illetve az egyház világi és szellemi arculatának bemutatására. Figyelme természetesen nemcsak az evangéliumra, hanem az *Apostolok Cselekedetei* egyes szakaszaira is kiterjed. A teológiai tematika miatt az elemzés nem a szövegek sorrendjében halad, hanem fordítva, a kiválasztott témák szerint csoportosítja a perikópákat.

Először Lukács és a politikai világ kapcsolatát mutatja be, majd Lukács Krisztus-képét. Az Isten-kép után sorra veszi az evangélista teológiájának nagy témáit: emberfelfogását, Mária-képét. A kötetet a „Lukács teológiai portréja” című fejezet zárja.

A könyv remekül használható prédikációkra való felkészülésben, mert olyan mutatókkal van ellátva, amelyek oldalszámra hivatkozva jelzik a C évben az olvasmányok rendjében használt szövegeket az *Apostolok Cselekedeteiből*, illetve a hétköznapi evangéliumaiban használt Lukács-perikópákat.

A kötet kísérlet a tudományos exegézis és a perikóпамagyarázat összekapcsolására és a biblikus szövegmagyarázat kérügmatis hasznosítására. Bizonyára a felhasználók sikeresnek fogják ítélni ezt a kísérletet.

Eddig a Lukács-evangélium magyarázatának témakörében Ortensio Spinetoli *Lukács, a szegénység evangéliuma* című munkája jelent meg (ford. Turay Alfréd, Szeged: Agape 1996). Josef Ernst másik, magyarra még nem fordított, jelentős műve: *Anfänge der Christologie*, Stuttgart KBW 1972.



Benyik György

Abstracts



Abdul-Fattah Munif,

The Body in the Mirror of the Islamic Teachings

According to the Islamic religion, man is a compound of body and soul: „He [Allah] Who has made everything which He has created most good: He began the creation of man with (nothing more than) clay and made his progeny from a quint-essence of the nature of fluid despised: but He fashioned him in due proportion, and breathed in him something of His spirit. And He gave you (the faculties of) hearing and sight and feeling (and understanding): little thanks do ye give! (Koran 32:7–9)”

Akiyama Manabu, János,

„The Soul of Jesus Giving His Own Life up for the Community” in *John’s Gospel* in the Mirror of the Biblical and Liturgical Theology of the Byzantine Rite Church

In John’s Gospel, where Jesus appears to Mary of Magdala in Chapter 20, He talks to him in the following fashion: „Do not cling to me, because I have not yet ascended to the Father. But go to the brothers, and tell them: I am ascending to my Father and your Father, to my God and to your God” (1st quote; Jn 20,17–18). That is, Jesus inspired Mary on not adhering to the earthly Jesus; instead, He urged her to go to His disciples and proclaim His resurrection.

This passage has meant „a cross to bear” for long to those interpreting the Bible since it is not only the widely known phrase „Do not cling to me” („*Noli me tangere*”) but also the following one „I have not ascended yet to the Father” that may be difficult to interpret.

Benyik, György,

Evangelical References to Jesus’ Bodily Manifestations

The historical research on Jesus is the child of the Enlightenment; J. Gnilka is right when he states that despite all questionable methods of research we have to say that the historical research has contributed to the fact that „even within the grassroots, the interest in the Jesus of Nazareth increased significantly.” These researches strived for relieving the historical image of Jesus of dogmas, i.e. attention was drawn away from His teaching and directed towards His person. An interesting process lasts from Reimarus to Bultmann; in this period it is hoped that by the help of historical research the real Jesus may be found. The result, however, proved to be different from what had been figured since, unintentionally, scholars got to know the bequeath history of the gospel texts. Later when the reconstruction of an authentic image of Jesus of Nazareth was undertaken, most fell in a trap simply because they did not want to restore Jesus in his own era; scholars looked at Him through the spectacles of their own era and thus Jesus sometimes became a revolutionary or simply a moral teacher or a charismatic Jewish rabbi. In many cases, objective history scholars were consistent in their chosen method; however, the

information obtained by this method was judged by them in a fairly subjective way. Nevertheless, despite all their faults, by today it has become clear that the text of the written canonical gospel has certain antecedents, the exploration of which meant quite a serious task. From this point of view, research once again turned back to the historical text of the gospels. One of the most extreme text critiques was done through an Internet-based voting by a group less known in Hungary called „Jesus seminar”: about a hundred scholars tried to make a decision this way on the words Jesus might actually have said or which can be considered a remake of the original saying and also on which contain the theological teaching that the Church wanted their believers to contribute to Jesus.

Brož, Jaroslav,

„One flesh”: The Spousal Symbolism in Ecclesiology of the Epistle to the Ephesians

The Letter to the Ephesians is considered to be the most mature fruit of the apostle's reflection on the mystery of the Church. In this regard the passage Eph 5,21–33 draws attention of theologians especially for its interconnection of ecclesiological and anthropological terminology. Some exegetes value this text as a high point in the New Testament anthropology. Among many exegetical and theological problems of Eph 5,21–33 I will focus on the character of the terms *σῶμα*, *σάρξ* and *κεφαλή*, to what extent they serve as symbols for the reality of Christ and the Church and of man and woman in the Christian marriage. My opinion is that Paul exploits the rich anthropology of Gen 1–3 more than any other Hellenistic concept of man and woman does. A hint for this is the quotation Gen 2,24 on an institution of marriage, where the Hebrew term „flesh” is used for the new intimate relation of husband and wife.

Cifrak, Mario OFM,

„Laß die Toten ihre Toten begraben” (Q 9,60)

Das Motiv der Zögerung in der Nachfolge Jesu

Das Motiv der Zögerung in der Nachfolge Jesu ist in der synoptischen Tradition aus dem Zyklus von Elija und Elischa übernommen worden (vgl. 1 Kön 19,19–21). Der Artikel will auf der Quellenebene (Q) und der Lukas- und Matthäusredaktion zeigen, daß Jesus solche Zögerungen nicht erlaubt, weil die Dringlichkeit der Nachfolge jeden Grund ihrer Rechtfertigung ausschließt, auch den stärksten, das Begraben der Eltern (vgl. Lk 9,59f//Mt 8,21f). Solch „unmenschliches” Verhalten den Eltern gegenüber ist ein Zeichen, daß mit den familiären Verhältnisse wegen Jesu und der Verkündigung des Reiches Gottes gebrochen werden soll. Diesen Anspruch Jesu, den er zeigt, wenn er ihn beruft, erkennt man im Milieu der Quelle (Q) und dementsprechend in der gesamten Tradition.

Fröhlich, Ida,

„He is but dirt, from dust he was formed“

Concept and image of the body in Qumran thought

Ideas concerning the concept of the body in Qumran are witnessed by antique authors, by the compositions written in the community, and by burial customs practiced in the neighboring cemetery. Qumran anthropology founds on the biblical anthropological system of the ritual purity where human body is considered in its spatial and temporal environment. Space and time are either holy or profane while states of the human body are either pure or impure. Impure is characterized by its relation to the disintegration of the body, and death. In Qumran views physical and ethical impurities result in exclusion from the Temple and holy places. The fear from bodily impurities and sins (i.e. ethical impurities) is motivated by the fear from the demonic and illnesses (sins being considered as grounds for various illnesses, instigated usually by demonic mediators).

The compositions of the Hodayot show distinctive characteristics concerning anthropology. Humans are considered by the author of the hymns as constructions of clay, vessels of impurities (only sins i.e. ethical impurities are mentioned), beings lead by instincts. It is but the gift of the divine spirit (*ruwh*) in the body of the elect which joins the impure, sinful body to God.

Gnilka, Joachim,

Man as Bodily Entity in the Apostle Paul's Interpretation

Man is a body, i.e. *swma*. As they exist as a being appearing in a body, they have a place in the world and a history in time. They received their unique individuality as a being disposing of a body and their unique life story is being written by this in their body. It seems that Paul was especially interested in the anthropological concept of the 'soma' since from among the New Testament authors it is him who uses this word most frequently.

He applies this concept very personally, even to himself as well. During his captivity which might end with execution he hopes that he will never have to admit defeat but Christ will be glorified in his body now as always in front of the entire public whether by his life or by his death (Phil 1,20). This verse sheds light upon the concept of body from two aspects. On the one hand, the body is connected to Christ. The switch of the aspects from the subject „and I shall go on being happy“ to the object „Christ will be glorified in my body“ is very interesting. He must guard his fidelity of faith in his body, i.e. is refers to a life lived in a body. On the other hand, this way the apostle is capable of giving a marvelous testimony of Christ through his martyrdom. Nevertheless, giving testimony is not by any means possible only through this way. It is being done now and always. Thus it is through the platform of the whole world, the wide public where he exerts influence through his body.

Hausmann, Jutta,

Braucht Gott einen Körper?

Der Titel des Vortrags mit seiner Frage nach dem Körper Gottes ist vermutlich von Ihnen allen als rhetorische Frage verstanden worden mit der klaren Antwort „natürlich nicht!“. Unser Gottesbild ist schließlich an einem körperlosen Gott orientiert. Die Antwort ist selbstverständlich, aber dennoch wird im Alten Testament an vielen Stellen von Gott gesprochen unter Verwendung von Begriffen, die Körperteile benennen und so den Eindruck erwecken können, dass Gott einen Körper hat, menschengestaltig/anthropomorph vorgestellt werden kann. Es ist davon auszugehen, dass die alttestamentlichen Aussagen über die Körperteile Gottes zunächst als beschreibende anzusehen sind, Gott also gestalthaftig gedacht wurde. Die Aussage in der Vision in Dan 7,9 legt z.B. ein solches Verständnis nahe: ‚Ich sah, wie Throne aufgestellt wurden, und einer, der uralt war, setzte sich. Sein Kleid war weiß wie Schnee und das Haar auf *seinem Haupt/seinem Kopf* rein wie Wolle.‘

Herczeg, Pál,

„Im Leib leben“: Lebensraum und/oder Bewertung Römer 8,1–13

Die Bedeutung, die Veränderung der Bedeutung und der Gebrauch der betreffenden zwei griechischen Wörter kann folgenderweise dargestellt werden:

σῶμα bezieht sich auf den geschaffenen, neutralen Leib, der immer häufiger mit der Sünde in Zusammenhang gebracht wurde und sogar der Ausdruck des *ab ovo* sündigen Leibes wurde. Im Wortgebrauch der Rabbiner ist σῶμα ein Gefäß, das sowohl mit guten als auch mit bösen Inhalten erfüllt werden kann. Sie wird von ihrer „oberen Beziehung“ bestimmt. Die Frage ist, ob sie durch die Sünde oder durch Gottes Willen beherrscht wird. Im Hellenismus wird der Begriff aufgewertet, die Bedürfnisse des Leibes müssen befriedigt werden. Bei Paulus kommt das Wort in fast allen Bedeutungen vor.

σωμα bedeutet ursprünglich Leichnam, später wird es zum Ausdruck der Ganzheit, bzw. der Vollständigkeit des Menschen. Bei Platon kommt das Wort als Ausdruck der Person vor, in der Sprache von Aristoteles nähert sich die Bedeutung dem Begriff der Substanz. Bei Homer drückt es den ganzen Menschen aus. Das Wort vermag die Ganzheit, die Vollständigkeit der Gesellschaft und des Kosmos, sogar die sichtbare Inkarnation der Ideen auszudrücken. Die Anwendung des Wortes im NT ist vielfältig und nicht eindeutig.

Jakubinyi, György,

The First Paragraph Of The Christmas Martyrology And The Biblical Calendar

The Christmas paragraph was always touching: it related how many years passed from the more important Biblical events to the birth of our Redeemer, i.e. how much time was needed for the Old Testament prophecies to come true.

But what exactly is Martyrology? It is perhaps easier to quote the definition that Dr. István Diós wrote in the preface of Martyrology: „*Martyrology* is a Greek expression; its meaning in a narrow sense is the *list of martyrs*; in a wider sense it is the *book of Christ's witnesses*, i.e. the list containing the name of all those men and women complemented with short biographical data who were the most devoted followers of Christ. The passion history of martyrs was collected as early as in the first centuries A.D. in the so-called martyr files. Further on, this list was extended and then from the 16th century on the Church has officially been publishing *Martyrologium Romanum*, i.e. the Roman Martyrology. In the latest edition of 2004 all those confessors and martyrs can be found whom the Church currently venerates as saints or blessed ones.”

Juhász, Gergely,

Body and Soul in the Exegesis of the Early Reformation:

Resurrection or Immortality of the Soul?

More than a decade ago, when I was preparing my licentiate thesis in which I examined the passages 1:18–26 of the Letter to the Philippians in the mirror of the Saint Paulian eschatology, I wrote a comprehensive study on the monist-dualist debate of Biblical anthropology of the twentieth century literature, with special attention to the approaches of Saint Paul and his first-century pagan, Jewish and Christian contemporaries. In my thesis I concluded that the debate over the faith concerning the existence of the immortal soul and the interim state between bodily death and the resurrection of the body taking place at the time of the Second Coming of Christ at the end of this world was one of the most debated questions of the exegesis of the last century. As I did not find any reference that would contradict it, I arrived at the conclusion that a basically monist Biblical image of man (in which body and soul are two inseparable aspects of man and not some components and thus in them there is no place for a so-called interim state in which the *anima separate* is in existence between bodily death and resurrection) appears first only in the works of the authors belonging to the *Religionsgeschichtliche Schule* and later on in the literature of the topic. Thus the thought that from an allegedly monist Jewish image of man a dualist image develops gradually due to the dualist Greek philosophy, further elaborated by the scholastic writers of the Middle Ages to become a coherent system and officially reinforced by the Fourth Council of the Lateran is the son of modern exegesis.

Kocsis, Imre,

Sōma psychikon – sōma pneumatikon. Die Gegenüberstellung des irdischen und des auferstandenen Leibes in 1 Kor 15,44

1 Kor 15,44 gehört dem Abschnitt 15,35–49, in dem Paulus über dem Leib der Auferstandenen reflektiert. R. Morissette (Biblica 53 [1972] 208–228) hat den Abschnitt mit rabbinischen Texten (TB Sanhedrin 90b; Midrasch Qohelet I,10; TB Ketubboth) verglichen. Die Argumentation ist gleich und geschieht in drei Schritten: man beginnt mit einer Frage, auf die der Rabbi in der Suche einer Antwort einige Beispiele aus den verschiedensten Erfahrungen des menschlichen Lebens aufzählt. Solchen Beispielen folgt ein Schluss a minori ad maius (qal wahômer Schluss): die Naturerfahrungen können uns von der Möglichkeit der Totenerstehung belehren.

Nach der Vorstellung der rabbinischen Texte analysiert Morissette den paulinischen Abschnitt und strukturiert ihn gemäß der rabbinischen Gedankenführung. Den ersten Schritt (Frage) haben wir in V. 35: „Aber jemand wird sagen: Wie werden die Toten auferweckt? Und mit welchem Leib kommen sie?“ Auf die Frage folgen – als zweiter Schritt – zwei aus der Natur genommene Beispiele. Das eine ist das Gleichnis vom Weizenkorn, das uns an das aus dem Johannesevangelium bekannte Jesuswort erinnert (vgl. Joh 12,24). Das Korn muß sterben, um dann wieder lebendig zu werden (V. 36). Es erhält einen Körper durch den schöpferischen Eingriff Gottes (V. 38). Das zweite Beispiel geht die Verschiedenheit der geschaffenen Körper an (VV. 39–41). Außer der Grundverschiedenheit zwischen himmlischen und irdischen Körpern, gibt es eine vielfache Varietät innerhalb der zwei Gruppen.

Kránitz, Mihály,

The human Soul of Jesus in Origen

There are two different comprehensions of the person of Jesus Christ in the 2nd and 3rd centuries at the beginning of the Christian theology: the vision of Christ as only a divine manifestation without any human reference and the perception of his person nothing but as a human. Origen (185–254) was the first thinker writing a monumental work with the title *Peri Archon* elaborating an acceptable view how the two natures of Christ are present in the person of Jesus of Nazareth and how the unity of divine and human can be demonstrate with the emphasis of the human soul of Jesus. We could only admire Origen the Alexandrian master who on the grounds of the Holy Scripture is searching to formulate the very personality of Jesus Christ the Word of God. Through the reality of the human soul of Jesus Origen can attest the possibility of the incarnation, a certain unity of God and the body. The soul is a mediator because it is ready to assume the body and is not despite of his nature to take in God himself. (De Princ 2,6,4)

Marjovszki, Tibor,

Body on the Border of Existence and Non-Existence (mSanhedrin VI)

„We Live in a Body“; this year's Conference is built upon this topic. The following lines are searching to answer the following question: When human life is ended on the basis of law after a legal procedure, does the legal recording of this serves a codification of the proceedings or is there another kind of interpretation of the law? The texts used to explore this question include brief excerpts from the Mishnah and the Tosefta.

Oláh, Zoltán,

Körpervverständnis im Jesajakommentar von Hieronymus

Diese Studie blickt zuerst auf die Art und Weise, wie Hieronymus den Begriff *rf'B'* Fleisch, Körper aus Jesajabuch in seiner lateinischen Bibel übersetzt, und wie er dieses Wort in seinem Jesajakommentar auslegt. Aber nicht nur die Bibelverse mit *rf'B'* werden kurz beobachtet, sondern auch die Kommentarstellen, wo die lateinischen Wörter *caro* und *Korpus* vorkommen.

Diese Studie gliedert sich folgendermaßen:

1. *Caro* – Körper-Biblestellen
2. *Corpus* – Körper, Fleisch Biblestellen
3. Die allgemeine Verwendung von *Korpus* im Jesajakommentar
 3. 1. *Corpus* – als Bezeichnung des menschengewordenen Logos
 3. 2. *Corpus* – als Bezeichnung menschlicher Schwäche und Sterblichkeit
 3. 3. *Corpus* – *Anima*. Die parallel verwendeten Worte: Körper und Seele

Das Körpervverständnis von Hieronymus ist grundsätzlich mit dem in Einklang, was in der patristischen Literatur erwartet wird. Interessant sind aber die nuancierten Auslegungen dieses biblischen Wortes. Anhand der jesajanischen Texten spricht er oft über die Schwäche und Sterblichkeit des Menschen. Oft bietet sein Jesajakommentar spannende Erörterungen über das Problem der Alterung, der Krankheit und der nachlassenden Kräfte. In der Lehre der Kirche fest verwurzelt drückt seinen Glauben an die Auferstehung aus. Seine Einsichte über den auferstandenen Leib des Herrn und die noch ausstehende Auferstehung aller Menschen im jüngsten Gericht bieten ganz interessante Lektüre. Der Leib ist der Ort der Strafe Gottes, aber auch der Ort des Heiles. Leib und Seele gehören aufs engste zusammen. Das Gericht über die Seele zeigt / offenbart sich im Verhalten des Leibes. *Animae iudicium corporis habitudine demonstraret*. Ohne die konkrete Erscheinung des Leibes könnte man kaum was über die Seele aussagen. Aber auf der anderen Seite geht die Seele über den Leib hinaus, lebt nach seinem Tod weiter, und konstituiert den besseren Teil der Seele und Leib Einheit im menschlichen Leben.

Pecsuk, Ottó,

„A Lost Report“ or the Considerations of the *Soma* and the *Sarx* in the Roman Letter

As a background to my short lecture, I need to say that the thought chosen to become the topic of the 22nd Biblical Conference in Szeged, i.e. „We live in a Body“ did not only call upon me only as a lecturer occupied with Biblical theology but also, and at least to the same degree, as the coordinator of the revision of the newly translated Protestant Bible, which is being carried out right now as well. If you like it, I am being pressed as an „official“ also by the following problem: What degree are we capable of transmitting the insights and correlations that have been brought to the surface by the biblical theological literature and exegesis to the public via the Bible translations being used and read nowadays? I am convinced that the closer the translation gets the readers to the understanding of the thoughts by the saintly writer, the better is the translation. My modest experience in the areas of Bible translation and Bible revision shows that the simple Bible reader, being confronted with the variegation of genres and the heterogenic texts of the Holy Scriptures, is faced with the greatest challenge when reading the letters of the Apostle Paul. And even within the Paulian theology, Paul's anthropology deserves special attention due to its refined distinctions and oftentimes hardly noticeable but at the same time very important emphases.

Schmatovich, János,

Sport in der Bibel. Spielübungen und Sportbilder

Der *Sport* (lat. *disportare*, sich zerstreuen, vergnügen) als Leibesübung, Wettkampf und *Spiel* ist aus der Kulturgeschichte bekannt (u. a. Schwimmen, Fechten, Boxen, Bogenschiessen, Ballspiele). Das Spiel hat bis heute keine allgemein anerkannte Definition. Seit *I. Kant* (1724–1804) gilt als wesentliches Kennzeichen des Spieles *die Freiheit von Zwecken*, jedenfalls von solchen, die außerhalb seiner selbst liegen.

Der Sport und das Spiel steht in der Antike oft in Verbindung mit *Götterverehrung und Ritus*. Das Spiel ist religionsgeschichtlich eine Weise des Kultes. In der kultischen Begehung gibt es verschiedene Formen des Spieles. So wird z. B. in den *orientalischen* Religionen die Göttergeschichte (Mythos) durch den kultischen *Tanz* vergegenwärtigt; auch Musik und gesprochenes Wort gehören zum kultischen Spiel. Dieses hat die Absicht, den Kreislauf des Lebens zu erhalten, den Weiterbestand des Weltalls zu sichern, die Götter zu beeinflussen und den Sieg des Guten über die Chaosmächte herbeizuführen.

Szécsi, József,

Gilgul –The Transmigration of Souls in Jewish Thought

Judaism has always maintained a belief in an afterlife, but the forms which this belief has assumed and the modes in which it has been expressed have varied greatly and differed from period to period. Thus even today several distinct conceptions about the fate of man after death, relating to the immortality of the soul, the resurrection of the dead, and the nature of the world to come after the messianic redemption, exist side by side within Judaism. Though these conceptions are interwoven no generally accepted theological system exists concerning their interrelationship. The lecture presents the views of ancient Judaism, of the Talmud, of Medieval Jewish philosophy and of the Kabbalah concerning the afterlife, as well as having a glance on contemporary Jewish thoughts relating the subject.

Zamfir, Korinna,

**The Cultural Background and the Objective of
the Anthropological Commentaries of the First Letter of Timothy**

In contrast to the authentic and the Deutero-Paulian letters, σώμα does not appear in the pastoral letters [PL]. Σάρξ appears just once, in 1 Tim 3,16 in an assertion coming from tradition on the secret of the incarnation (Christ has appeared ἐν σαρκί). Within the pastoral corpus, the attributive noun „bodily” (σωματική) appears once. According to 1Tim 4,8, bodily exercise (σωματική γυμνασία) is not as useful as devotion / piety (εὐσέβεια), since these latter ones carry the promise of both the mundane life and the one to come. From this summary the conclusion can be drawn that the author is not at all interested in the body or the human reality relating to it. However, it is not the case at all. As a matter of fact, the author pays great attention to the fundamental manifestation of bodily life. This becomes evident when reading his passages on the benignity of creation, on marriage and on the code of conduct relating to eating. His standpoint relating to the body, in essence, is delineated in the texts connected to the creation. In these, the anthropology of the author can also be tracked, which is connected to the bodily manifestations of human life.

A kötet szerzői



Abdul-Fattah Munif – arab szakos bölcész, orientalista, iszlámszakértő. Egyetemi diplomáját az ELTE BTK Sémii Filológia és Arab Tanszékén szerezte. Jelenleg végzős PhD. hallgató az ELTE Arab Tanszékén. Szakterülete a Korán-magyarázat és a Saria (iszlám törvénykezés). A Magyarországi Muszlimok Egyháza „Új Gondolat” elnevezésű folyóiratának főszerkesztő-helyettese. Az egyházat előadásokon, konferenciákon képviseli, aktívan részt vesz a vallásközi párbeszédben. 2007-ben előadónk volt.

Akiyama Manabu János 1963-ban, Osakában született. Kobei „Rokkó” nevű jezsuita gimnáziumában végezte középiskolai tanulmányait. 1980 karácsonyán keresztelkedett meg. 1982-től a Tokiói Egyetemen bölcészahallgató, 1986-ban diplomát szerzett klasszika-filológiából. 1991-től a Tokió Egyetem Klasszika-Filológiai Tanszékén tanársegédként dolgozott. 1997-től a Tokió melletti Tsukuba Egyetemén, az Ókortudományi Tanszéken tanszékvezető, görögöt és latint tanít. Szakterülete az ókortudomány, legfőképpen a görög patológia. 2001-ben Herendi-díjat kapott. A 2004/2005-ös tanévben Debrecenben magyar nyelvtanfolyamon vett részt, majd 2005/2006-ban a Nyíregyházi Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatója. A Magyar Patrisztikai Társaság tagja, 2006-tól rendszeres előadó Kecskeméten. A bazilita szerzetesrend harmadrendi tagja. 2009-ben előadónk volt.

Benyik György, 1952-ben Soltvadkerten született. Katolikus biblikus. 1970/71-ben Szegeden, 1972 és 1975 között a budapesti Hittudományi Főiskolán, 1978–1980 között Rómában a Pápai Gergely Egyetemen tanult, Ugo Vanni tanítványa volt. 1977-ben teológiai doktorátust szerzett Budapesten, 1982-ben biblikus teológiai diplomát Rómában, 1997-ben PhD-fokozatot Budapesten. 1978-tól bibliai bevezetést, szöveg-magyarázatot, bibliai hébert, görög nyelvet oktat Szegeden, a Hittudományi Főiskola tanára, 1985-től tanszékvezető. 1988-ban megalapította az évenként megrendezett Szegedi Nemzetközi Biblikus konferenciát, amelynek igazgatója. 2005-től SNTS-tag.

Brož, Jaroslav 1956-ban született Trutnověban (ma Csehország). Római katolikus pap, teológus. 1981-ben érettségizett, 1981–1988 között végezte teológiai tanulmányait a prágai Cirill-Method teológiai fakultáson, itt szerezte licentiátusát is 1994-ben. 1988–1993 között lelképásztor volt. 1994–1997 között tanulmányokat folytatott a római Pontificio Istituto Biblicón, melyet liceniátussal fejezett be (S.S.L.). 1995/1996-ban történelmet, archeológiát és héber nyelvet tanult Jeruzsálemben, a Hebrew University-n. 1997-től a prágai katolikus teológián tanársegéd. 2001-től az Old Testament Abstracts levelező tagja. 1997–2000 között doktori tanulmányokat folytatott Angliában (Praze – Th.D.). 2110-től a Catholic Biblical Association of America tagja.

Cifrak, Mario OFM, 1966-ban született Viroviticában (Horvátország). 1985-ben belépett a ferences rendbe. 1987-től 1989-ig a zágrábi katolikus teológiai egyetem diákja. Klasszika-filológiából doktorált. 1993-ban szentelték pappá. Rómában a Pápai Biblikus Intézetben a bibliai tudományokból licenciátust szerzett 1997-ben. 2001-ben Freiburgban doktorrá avatták. 2001/2002-ben a zágrábi katolikus egyetem meghívott tanára, ahol 2003-ban tanársegédnek nevezték ki az újszövetségi tanszékre. Jelenleg az Ószövetség és a bibliai görög nyelv tanára.

Fröhlich Ida 1947-ben Szegeden született. Budapesten az Eötvös Loránd Tudományegyetemen szerzett történelem–francia–ókori keleti történelem szakos diplomát 1972-ben. 1973-ban egyetemi doktori címet kapott ugyanott. 1979–1984 között több alkalommal járt Leningrádban levelező aspiránsként a SzUTA Keletkutató Intézetében, 1984-ben ugyanitt szerzett PhD-fokozatot. 1992/1993-ban tíz hónapot töltött Philadelphiában, az Annenberg Research Institute-ban, a 'Holt-tengeri tekercek' kutatócsoport tagjaként. 1995-ben ókortudományból habilitált (ELTE BTK). 2002-től a MTA doktora (DSc). 1973–1994 között az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, majd 1994-től a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán oktat, 1995-től egyetemi tanár. 2000-től 2006-ig a kar dékánja. Több külföldi tanulmányúton vett részt. 1998 novemberében Londonban, a University College-ban és az oxfordi Wolfson College-ban tartott előadásokat. Számos tudományos díj és kitüntetés birtokosa: 1973-ban a Magyar Ókortudományi Társaság Révay József-díját, 1999-ben Pázmány-émlékérmét, 2002-ben Scheiber Sándor-díjat kapott. 1998–2002 között Széchenyi Professzori Ösztöndíjban részesült, 2002-ben a Szent István Akadémia választotta tagjai sorába.

Gnilka Joachim 1928-ban született a sziléziai Leobschützben. Tanulmányait Eichstättben, Würzburgban és Rómában végezte. 1953-ban szentelték pappá. 1953–1956 között Würzburgban teljesített kápláni szolgálatot, közben 1955-ben teológiai doktori címet szerzett. 1959-ben habilitált. 1959–1962 között Würzburgban magántanár. 1962-től Münsterben, majd 1975-től Münchenben az Újszövetségi Tanszék tanszékvezető professzora. 1972-től a Pápai Biblikus Bizottság tagja, 1985-től a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja, és a Neuer Echte Bibel sorozat szerkesztője. 1992 óta pápai prelátus. 2005-ben a Stephanus-díj kitüntetettje.

Hausmann, Jutta 1951-ben született Leerseringenben, teológiát Göttingenben, Erlangenben, Neuendettelsauban tanult 1970-től 1975-ig, Romanisztikát Göttingenben és Erlangenben 1971–1973 között. 1975-től 1980-ig a neuendettelsau Diakoniewerkben segédlelkész, illetve hittantanár. 1980–1986 között tanársegéd a neuendettelsau Augustana-Hochschulén (hittudományi egyetem). 1986-ban doktorált az erlangen-nürnbergi Friedrich-Alexander-Universität teológiai fakultásán, 1986–1990 között

hittantanár. A Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) ösztöndíjasa 1990–1992-ben. 1992-ben habilitált a neuendettelsai Augustana-Hochschulén, ahol ezt követően magántanári kinevezést kap. Kutatói ösztöndíjas majd óraadó a Bayreuthon (Öszövetség) 1992/1993-ban. 1993/1994-ben A Bayreuth Biblikus Tanszékének egyetemi tanára és tanszékvezetője. 1994-től a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetem Öszövetségi Tanszékének professzora. 1997-ben kinevezték a bécsi protestáns teológiai fakultás öszövetségi tanszékvezető helyettesévé. 1998/99-ben óraadó a PPKE Hebraisztika Tanszékén. 1999-től Az Evangélikus Hittudományi Egyetem Doktori Iskolájának vezetője. 2002-től a Goldziher Intézet szervező igazgatója.

Herczeg Pál 1939-ben Győrben született. Komáromban végzett gimnáziumi tanulmányai után 1957–63 között a Budapesti Református Teológián tanult, közben már 1962-től (1964-ig) segédlelkészként szolgált Körmenden. 1963-ban kapta meg lelkészi diplomáját. 1964–1988-ig lelkész Lábatlanban. 1974-től a Doktorok Kollégiumának tagja. 1984-ben szerzett teológiai doktorátust (PhD) Budapesten. 1985-től ad elő a Budapesti Református Teológiai Akadémián a Vallástörténeti Tanszék munkatársaként. 1988-tól a Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék vezetője. 1989/1990-ben tanulmányi évet töltött Bernben. 1994–1999 között apokrifokat kutat a groningeni egyetem tanáraival együttműködve. 1997-től Szlovákiában, a Komáromi Református Teológián tanít.

Jakubinyi György Miklós 1946-ban Máramarosszigeten született. Gyulafehérvári érsek. 1952–1963 között végezte a középiskolát Máramarosszigeten, 1960-tól 1963-ig teológiai tanulmányokat folytatott a Gyulafehérvári Teológiai Főiskolán. Márton Áron püspök 1970-ben Rómába küldte, ahol 1970–1974 között a Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum de Urbe (Germán–magyar Kollégium) növendékeként két licenciátust szerzett: általános teológiai licenciátus a Pápai Gergely-Egyetem (Pontificia Università Gregoriana) teológiai karán (1970–1972) és biblikus licenciátust a Pápai Biblikus Intézetben (Pontificio Istituto Biblico), a biblikus karon (1972–1974). A teológiai doktori címet 1978. június 1-jén nyerte el a Pázmány Péter Hittudományi Akadémián, a hittudományi karon Budapesten, mert az állami engedélyre négy évet kellett várnia. Doktori értekezését Dr. Gál Ferenc professzor irányításával írta „A Jelenések könyve eukarisztikus tana a II. Vatikáni Zsinat fényében” címen. 2001-ben a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem díszdoktorává avatta. 2002-ben elnyerte Budapesten a Szent István Társulat Stephanus-díját hittudományi munkásságáért. 2003-ban szintén Budapesten Bethlen Gábor-díjat és Fraknói Vilmos-díjat kapott magyarság-mentő és Márton Áron emlékéért ápoló tevékenységéért. Márton Áron püspök szentelte pappá a gyulafehérvári székesegyházban a szatmári egyházmegye szolgálatára 1969. április 13-án. 1969–1970 között a szatmárnagyváradai római katolikus Ordinarius substitutus, Msgr. Sipos Ferenc kormányzó

titkára. 1974–1992 között a biblikus tudományok (introductio, exegesis, szentírási héber és görög nyelv) tanára a gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán. Szükség szerint más tárgyakat is tanít. Egyúttal 1975–1977 között latint is tanít a Római Katolikus Kántor Iskolában. II. János Pál pápa 1990. március 14-én kinevezte gyulafehérvári segédpüspöknek és Aquae Regiae c. püspökének, majd 1990. április 29-én Csíksomlyón püspökké szentelte a Nuncius. 1991–1993 között a Romániai Püspökök Konferenciájának (CER) első titkára. II. János Pál pápa 1991. július 19-én kinevezte (a segédpüspökség megtartása mellett) a romániai örmény katolikusok ideiglenes Apostoli Kormányzójának (Administrator Apostolicus „ad nutum Sanctae Sedis”). 1993-tól 1994-ig a gyulafehérvári főegyházmegye egyházmegyei kormányzója (administrator dioecesanus) a „collegium consultorum” választása alapján. II. János Pál pápa 1994. április 8-án kinevezi gyulafehérvári érseknek. Teológiai tanár korában (1974–1992) a tanítás mellett nagyobb ünnepeken kíségetett a plébániákon, főleg a szórványban, lelkigyakorlatokat tartott kispapoknak, papoknak, nővéreknek stb. Püspökként a két egyházmegyéjét (Gyulafehérvári Érsekség és az Örmény Kormányzóság) járva püspöki teendőket végez. Részt vett eddig három római Püspökszinóduson (1990, 1991 és 1999). Külföldön zárandoklatokat vezetett és búcsúszónok volt (Szentföld; Franciaország – Lisieux és Sainte Anne d'Auray; Németország – Maria Vesperbild, három Katholikentagon Esperanto-szentmise; Ausztria – Bécs, Linz, Mariazell, Maria Roggendorf kétszer; Jugoszlávia – Doroszló; Magyarország – Budapest, Esztergom, Kiskunmajsa stb.). Előadásokat tartott nemzetközi és ökumenikus szimpóziumokon, kongresszusokon, konferenciákon (Csehország – Prága; Olaszország – Brixen; Németország – kétszer Aachen mellett, Bernsberg, Würzburg, Königstein; Magyarország – Kecskemét, Budapest, Szatmárcseke). Részt vett külföldi egyházi ünnepeken, összeföveteleken. Az 1989-ben alapított Szegedi Biblikus Konferenciának kezdetétől fogva tagja, alkalmi előadója, majd 1994-től társvédnöke is.

Juhász Gergely 1971-ben Budapesten született. 1990-ben érettségizett Budapesten a Piarista Gimnáziumban, teológiai tanulmányait Budapesten és Leuvenben (Belgium) végezte. A Leuveni Katolikus Egyetemen 1996-ban teológiai diplomát szerzett. 1997/1998-ban ugyanott kulturális antropológiai tanulmányokat folytatott. 1998-tól 2006-ig a leuveni Collegium Hungaricum igazgatója volt. 2008-ban teológiai doktori címet (PhD) szerzett. 2002-től magyart tanít az antwerpeni Lessius Főiskolán, ahol ő alapította és vezeti a Magyar Tanszéket. 2008 óta a Roermondi Egyházmegye (Hollandia) Kairos programjában Újszövetséget tanít.

Kocsis Imre 1957-ben született Jakabszálláson. Teológiai tanulmányait a budapesti Hittudományi Akadémián kezdte el (1977–1979), majd Rómában a Pápai Gergely Egyetemen folytatta (1979–1984), ahol teológiai licenciátust szerzett. Hazatérve Budapesten doktorált 1986-ban. 1984-től 1987-ig Kecskeméten kápláni beosztásban

lelkipásztori szolgálatot végzett. 1987-től 1989-ig a Pápai Biblikus Intézetben folytatott tanulmányokat, s biblikus szaklicenciátust szerzett. 1989-től az Egri Hittudományi Főiskola biblikus tanára, illetve óraadó a budapesti Hittudományi Akadémián, 1997-től a PPKE Hittudományi Karán magántanár. Tanári beosztásának megtartása mellett 1999-től a Váci Szeminárium rektora. 2007-től az Apor Vilmos Katolikus Főiskola rektora.

Kovács F. Zsolt 1975-ben született. 1994-től a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetemen tanult filozófiát. 1996-tól Rómában, a Pápai Gergely Egyetemen tanult, ahol 1999-ben teológiai bakkalaureátust, 2001-ben biblikus-teológiai licenciát szerzett. 2001–2004 között Pál apostol írásainak hellén kultúrtörténeti háttérét kutatja Ugo Vanni SJ professzor vezetése alatt. 2002–2003 között kutató a Leuveni Katolikus Egyetemen, ahol a sztoikus filozófia Pálra gyakorolt hatását vizsgálja. 2004-ben védte meg doktori disszertációját a Gregorianán. Jelenleg a Gyulafehérvári Teológiai Főiskola kisegítő tanára és tanulmányi prefektusa. Tagja a Romániai Biblikusok Társulásának, valamint a kolozsvári székhelyű Center for Biblical Studies kutatócsoportnak. Eddig több felekezetek közötti csoportmunkában vett részt társszerkesztő és társelőadó minőségben.

Kránitz Mihály 1959-ben született Budapesten. Teológiai tanulmányait Budapesten és Rómában a Gregorianán végezte. 1989-ben szentelték pappá. 1993-tól megbízott előadóként tanított a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának Levelező Tagozatán, majd 1995-től a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara Dogmatikai Tanszékének docense. 1996-tól a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán az Alapvető Hittan Tanszék vezetője. 2000-ben habilitált, ekkor kapott egyetemi tanári kinevezést a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán az Alapvető Hittan Tanszékre.

Oláh Zoltán Teológiai tanulmányait a 1990-ben a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskolán kezdte meg és a Római Pápai Gergely Egyetemen (Gregoriana) fejezte be teológiai bakkalaureatussal (bachlor) 1995-ben. Biblikus szaklicenciátusi oklevelet 1999-ben szerzett a Római Pápai Biblikus Intézetben. Szakosítása keretében 1996/7-es akadémiai év első félévét a Jeruzsálemi Héber Egyetemen töltötte. 2009-ben a Kolozsvári Babeş-Bolyai Egyetem Római Katolikus Karán védte meg teológiai disszertációját: „Izajás próféta messiásszövegeinek aktualizáló értelmezése a Septuagintában és az egyházatyák kommentárirodalmában” címmel. Jelenleg ószövetséget tanít Gyulafehérváron. Tagja a Kolozsvári Babeş-Bolyai Egyetem Biblikus Tanulmányi Központjának és a Romániai Biblikusok Társulatának. Több tanulmányt jelentetett meg a *Studia Theologica Transsylvaniensia*, a *Sacra Scripta* folyóiratokban és más bel- és külföldi tanulmánykötetekben.

Pecsuk Ottó 1974-ben Budapesten született. Budapesten a Károlyi Mihály Magyar–Spanyol Kéttannyelvű Gimnáziumban érettségizett 1993-ban. Teológiai tanulmányait 1993-tól 2000-ig a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán végezte, majd az 1997/1998-as tanévben a Graduate Theological Union, Berkeley (USA) ösztöndíjasa volt. 1994/1995-ben az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán spanyol-, 1998-tól 2003-ig ugyanott latinszakos hallgató. 2001 óta református lelkész. A 2004/2005-ös tanévben a New College-ban (University of Edinburgh) folytatott tanulmányokat. 2005–2007 között tanársegéd a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karának Hermeneutikai Tanszékén. 2005-től beosztott lelkész (Associate Minister) a Budapesti Református Skót Misszióban (St Columba's Church of Scotland). 2007-ben a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán védte meg doktori disszertációját (doktori dolgozata témája: *Pál és a rómaiak – A Római levél kortörténeti olvasata*). A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadójának munkatársa, a Magyar Bibliatársulat Alapítvány főtitkára.

Perintfalvi Rita Szombathelyen született 1973-ban. Lakóhelye Bécs és Budapest, házass. Tanulmányok: 1992–1996 Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola, Szombathelyen kulturális manager és szociális szervező. 1994–1998 Győri Érseki Hittudományi Főiskola hittanárképző szakán, katolikus hittanári diploma. 1999–2002 között posztgraduális tanulmányok a Szegedi Hittudományi Főiskolán egyetemi teológus szakon, baccalaureátus. 2002–2004 Universität Wien katolikus teológiai fakultás, teológus magisteri fokozat. 2005-től az Universität Wien teológiai fakultásán doktori tanulmányok. Doktori értekezése a 103. zsoltár intertextuális, recepció-esztétikai vizsgálata. 2007-től a Magyarországi Teológusnők Ökumenikus Egyesületének elnöke. 2009-től az ESWTR (European Society of Woman in Theological Research) nemzetközi vezetőségének tagja. 2010-től az Universität Wien, Ószövetségkutató Intézetének tudományos munkatársa.

Schmatovich János 1942-ben a Moson megyei Bezenyén született. 1966-ban szentelték pappá, 1971-ben a Budapesti Hittudományi Akadémián teológiai doktori diplomát szerzett. 1976-ban a római Pápai Biblikus Intézetben biblikus szaklicenciát kapott. A Győri Hittudományi Főiskola tanára, 1981-től egyetemi magántanár a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán.

Szécsi József 1948-ban született Szegeden. 1966-tól folytatott teológiai tanulmányokat a Római Katolikus Hittudományi Főiskolán (ma: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar), ahol 1974-ben teológiai doktorátust szerzett. 1973–1975 között további tanulmányokat folytatott az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán (a Sémi filológiai – Arab Tanszéken, illetve az Ókor-

tudományi – Asszirológiai Tanszéken). 1975–1980 között az Országos Rabbiképző Intézetben tanult, majd ösztöndíjjal egy-egy évet töltött külföldi egyetemeken: 1999 Braham Intézet – New York.; 2000 Yad Vasem Intézet – Jeruzsálem. Munkahelyei: 1975–1985 között az Országos Rabbiképző Intézet főkönyvtárosa. 1992–1999: Wesley János Lelkészképző Főiskolán főiskolai tanár (Ó- és Újszövetségi Tanszék). 1995–1999: Pütkösdi Teológiai Főiskola főiskolai tanára (Ószövetségi Tanszék). 1998/1999-es tanévben oktató a Logosz Egyetem Nyelvészeti Tanszékén. 1999-től az Országos Rabbiképző Zsidó Egyetemen tanít – a Nyelvi Lektorátus és Művelődéstörténeti Tanszék munkatársaként. 1994-ben a Keresztény–Zsidó Társaság elnöke. 1996-ban Scheiber Sándor-díjjal tüntették ki.

Zamfir Korinna Kolozsvárott (Románia) született 1966-ban. Tanulmányok: Orvosi Egyetem (Kv. 1992); Római Katolikus Hittudományi Főiskola, didaktikai kar (Gyfv. 1995), egyetemi oklevél: Babeş-Bolyai Egyetem Róm. Kat. Teológia Kara (Kv. 1998). 1998-tól e karon tanít (jelenleg adjunktus, oktatott tárgyak: ószövetségi introdukció, exegézis, ökumenizmus, lélektani irányzatok a teológiában). Doktori disszertációja témája a katolikus–protestáns egyháztani párbeszéd és korlátozott erdélyi recepciója. Önálló kötet: *Katolikusok és protestánsok. Történelmi visszatekintés és teológiai párbeszéd* (2002). Fontosabb biblikus publikációk: *The Prologue of the Fourth Gospel: Encounter of the Greek Philosophical Thought and the Judaic Tradition*, *Sacra Scripta* (2004/1); *Ecumenical Implications of the Authorship of the Pastoral Epistles for the Understanding of Ministry*, *Sacra Scripta* (2004/2); „Jeremiás szolgálata az üdvösségkövetítő intézmények válsága idején”, in: *Világi közösség – vallási közösség* (szerk. Benyik Gy.), Szeged: JATEPress (2004); „A mélylélektani exegézis”, in: *A Biblia értelmezése* (szerk. Benyik Gy.), Szeged: JATEPress (2005); *A pasztorális levelek szerzőségének és szolgálatértelmezésének ökumenikus vonzatai*, *Pannonhalmi Szemle* (2005/3); *Some Aspects and Effective History of the Old Testament Feminine Presence*, *Sacra Scripta* (2005/1–2).



Kiadja a JATEPress
6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.
<http://www2.u-szeged.hu/jatepress/>

Felelős kiadó: Dr. Benyik György főiskolai tanár
Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő
Méret: B/5, példányszám: 200, munkaszám: 54/2011.