# ISTENI BÖLCSESSÉG, EMBERI TAPASZTALAT

# ISTENI BÖLCSESSÉG, EMBERI TAPASZTALAT

23. Nemzetközi Biblikus Konferencia
a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán
2011. szeptember 08–10.

Szerkesztette
BENYIK GYÖRGY

JATEPress
Szeged 2012

A Konferencia védnökei:

DR. KISS-RIGÓ LÁSZLÓ megyéspüspök,
DR. JAKUBINYI GYÖRGY érsek,
PROF. DR. JOACHIM GNILKA,
PROF. DR. SZUROMI SZABOLCS rektor (PPKE)

Szerkesztő:
BENYIK GYÖRGY

A szöveget gondozta:

POSZTÓS ÁGNES,
ROMÁNNÉ BOLBA MÁRTA,
SZABÓ MÁRIA,
VEREBICS PETRA

Tervezte és tördelte:
SZŐNYI ETELKA

A kötet megjelenését támogatta

a GÁL FERENC HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA és
PROF. DR. JOACHIM GNILKA

ISBN 978–963–315–080–1

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



FARKASFALVY DÉNES O.CIST. APÁT

# TARTALOM

LAUDATION – LAUDATIO (Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.) ..... 11
FARKASFALVY DÉNES O.CIST. ..... 15

BEVEZETŐ (Benyik György) ..... 23

ELŐADÁSOK ..... 33

Adorjáni Zoltán: „…a hosszútűrés mindennél erősebb”
Jób testamentumának erkölcsi intelme ..... 35
Akiyama, Manabu János: A Bölcsesség működése *Sirák fiának könyvé*ben .... 51
Cifrak, Mario O.F.M.: Die sog. Tempelreinigung (Lk 19,45–48)
Im Vergleich zu Lk 13,34f. ..... 59
Cserháti Sándor: Újszövetségi krisztológia az idő függvényében ..... 67
Csernai Balázs: Isten balgasága és az ember bölcsessége.
Szent Pál apostol és a bölcsességi gondolkodás (1Kor 1,18–25) ..... 71
Dragutinović, Predrag: A *σοψία* kifejezés Pál szóhasználatában.
Kísérlet egy szöveg-pragmatikus elemzésre ..... 79
Gnilka, Joachim: A bölcsesség Izraelben ..... 87
Hausmann, Jutta: Weisheit – eine Brücke zwischen Glaube und Verstand .... 95
Herczeg Pál: Kétféle bölcsesség. Egy páli exkurzus az 1Korinthus 2,6–16-ban 101
Horváth Endre: „Benne teremtetett minden és benne áll fenn minden”
A Kolosszei levél Krisztus-himnuszának gyökerei
a bölcsességi irodalomban ..... 107
Jakubinyi György: Minden hiábavalóság? A Préd 1,2–11 magyarázata ..... 119
Juhász Gergely: Antwerp Bibles in the King James Version:
The Test Case of the Book of Proverbs ..... 129
Kocsi György: Ki a bölcs és ki a balga? A 73. zsoltár elemzése ..... 141
Kocsis Imre: „A világ bölcsessége – Isten bölcsessége” (1Kor 1,25–2,16) ..... 153
Kránitz Mihály: Mózes és az egyiptomiak bölcsessége (ApCsel 7,22)
Izrael kezdete és néppé válása ..... 167

Luz, Ulrich: *Szofia, Logosz* és a „szétváló utak” ..... 187
Marböck, Johannes: A bölcsesség bentlakása és a főparancs.
A hagyomány kreatív alakítása Sirák fia könyvében ..... 199
Martos Levente Balázs: Jézus bölcsességi etikája Márk evangéliumában ..... 207
Masarik, Albín: A bölcsesség Jézus kommunikációjában ..... 217
Oláh Zoltán: A Πνεῦμα és a σοφία kapcsolata a Bölcsesség könyvében ..... 225
Perendy László Sch.P.: A szapienciális irodalom recepciója
Antiokhiai Theophilosz fennmaradt művében ..... 239
Peres Imre: Bölcsesség és eszkatológia ..... 273
Perintfalvi Rita: Sind die verborgenen Dimensionen der Metaphern
Träger der göttlichen Weisheit? Gibt es eine verborgene Dimension
des Gottesbildes von Ps 103,13? ..... 285
Piekarz, Danuta: Sapienza e scienza (Is 11,2) ..... 295
Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „A Kohelet abszurd filozófiát képvisel?” .. 301
Szécsi József: A korai posztbiblikus zsidó irodalom bölcsességképe ..... 311
Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.: Some Notes on the Biblical Sources
of the 11th–12th centuries Medieval Canonical Collections ..... 321
Takács Gyula: Az öreg Pál Filemonhoz. A bölcs ember érvelése a kérlelés ... 333
Thorday Attila: A „bölcsesség és kinyilatkoztatás lelke” (Ef 1,17) kifejezés
értelmezése a hellenikus zsidó bölcsességi irodalom tükrében ..... 339
Tyrol, Anton: Chokmah im Psalm 90 ..... 357
Węrgzyniak, Wojciech: “Why is an atheist a fool?”
The Concept of Wisdom in Psalm 14 ..... 367

FÜGGELÉK ..... 375

Interjú Farkasfalvy Dénes O.Cist. Apáttal, a Pápai Biblikus Bizottság tagjával .. 377

KÖSZÖNTÉSEK ..... 383

Peres Imre: Herczeg Pál – biblikus, tudós és író ..... 385
Thorday Attila: Tarjányi Béla köszöntése –
„Aki az igazságra tanított sokakat” ..... 391

RECENZIÓK . . . . . 397

Martos Levente Balázs: *Misztikus malom.*
*Zsoltáridézetek a páli levelekben* (Gyürki László) . . . . . 399
Gerd Theissen: *Az első keresztyének vallása – Az őskeresztyén vallás*
*elemzése és vallástörténeti leírása* (Bogya-Kis Noémi) . . . . . 402
Adorjáni Zoltán: *Jób testamentuma.*
*Bevezetés – fordítás – jegyzetek* (Benyik György) . . . . . 405
*Herczeg Pál, In medio Ecclesiae. Előadások, tanulmányok, prédikációk.*
*Válogatás dr. Herczeg Pál legutóbbi írásaiból*
*70. születésnapja alkalmából* (Peres Imre) . . . . . 407
Armand Puig I Tàrrech: *Jesus – A Biography* (Benyik György) . . . . . 409

A kötet szerzői . . . . . 413

# LAUDATION

Right Rev. Denis FARKASFALVY, O.Cist., begins his remarkable monograph on *Inspiration and Interpretation* (A Theological Introduction to Sacred Scripture, Washington, D.C. 2010) by these few words: "This book is the fruit of a lifelong fascination with the presuppositions of Biblical theology, specifically with the relationship between the doctrine of inspiration and hermeneutics." (p. 1). It is well known that the indicated topic was the fundamental theme of the Pontifical Biblical Commission in 2010. This marvelous book testifies well not only the profound Biblical knowledge of the author, but also his erudition in the field of dogmatic theology, sacramental theology, patristic and medieval ecclesiastical literature – particularly concerning the contemporary Biblical exegesis and St. Bernard's writings – and the modern Church history, moreover the clear and balanced interpretation of the document of the Second Vatican Council on the Sacred Scripture *(Dei Verbum).* This wide notable and indispensable scholarly background is unique in the 21st century within the research of sacred sciences. Nevertheless, Denis Farkasfalvy's style – even the highest scientific quality – is easily readable and enjoyable, and delightfully lucid. How is it possible, particularly when the classical categories are disappearing from our current daily life and our

# LAUDATIO

Főtisztelendő Farkasfalvy Dénes O.Cist. *Sugalmazás és értelmezés. Teológiai bevezetés a Szentírásba* (Washington D.C. 2010) című, figyelemre méltó monográfiáját a következő néhány szóval kezdi: *„Ez a könyv a bibliai teológiai feltételezések, különösen a sugalmazás és a hermeneutika tana iránti életre szóló elragadtatás gyümölcse."* (1. o.) Közismert tény, hogy a jelzett téma a 2010-es Pápai Biblikus Bizottság alapvető kérdése volt. Ez a nagyszerű könyv nemcsak a szerző mély biblikus tudásáról, hanem a dogmatika, a szentségek teológiája, valamint a patrisztikus és középkori egyházi irodalom területén szerzett műveltségéről is tanúskodik, különösen a mai bibliai egzegézist és Szent Bernát írásait illetően – továbbá az egyház újkori történelméről és a II. Vatikáni Zsinatnak a Szentírásról szóló dokumentumáról *(Dei Verbum)* is világos és kiegyensúlyozott értelmezést nyújt. A XXI. században ez a széleskörű, figyelemre méltó és nélkülözhetetlen tudományos háttér a szent tudományok kutatásában egyedülálló. Ehhez társul Farkasfalvy Dénes fogalmazási stílusa – munkáinak kiemelkedő tudományos színvonala mellett is –, amely könnyen olvasható, élvezetes és rendkívül világos. Hogyan lehetséges ez, különösen most, amikor a klasszikus kategóriák eltűnőben vannak napi életünkből, és a középkor aranykorából származó skolasztikus ta-

stable culture – which has been crystalized by the development of the scholastic teaching system from the High Middle Ages – is radically declining and we can see only ruins and some Oases?

The answer for our questions is the personality of the scholar, the author, the professor, and behind everything a Cistercian monk, who was born on 23rd June 1936 in Székesfehérvár (Hungary) and after his high school studies dedicated his life to serve God in monastic community through the teaching and sanctifying of the people, without any hesitation and consideration the difficulties which could cover by shadow of those who are working for the good of people of God. He has begun this life form when the circumstances in Hungary seemed hopeless for the faithful; but the hope can arise anywhere and anytime! Fr. Denis Farkasfalvy has learned through his own life example that the challenges, sufferings, difficulties are only accidental supplements to the real values of the human life which is essentially a free and true gift of God. This is that teaching which can be read in the Bible, and this is that wisdom which was discovered even by St. Bernard of Clairvaux. The "Bible-based spirituality" made a significant effect on the ecclesiastical society in the history, especially on the religious orders in the 11th–12th century, including the Cistercian Order. It cannot be accidentally therefore, that the young Fr. Farkasfalvy defended his doctorate

nítási rendszer fejlődésével megszilárdult kultúránk olyan erőteljes hanyatlásnak indult, hogy mára már csak romokat és néhány oázist látni belőle?

Kérdésünkre választ a Szerző, a Professzor, és mindenekelőtt a ciszterci szerzetes személyisége ad, aki 1936. június 23-án született Székesfehérvárott, és aki középiskolai tanulmányai befejeztével életét annak szentelte, hogy egy szerzetesi közösségben az emberek tanítása és megszentelése által Istent szolgálja, bármiféle megtorpanás nélkül, figyelmen kívül hagyva mindazokat a nehézségeket, amelyek árnyékot vethetnek azokra, akik azért dolgoznak, hogy Isten népének javára váljanak. Akkor vette fel ezt az életformát, amikor Magyarországon a hívők számára a körülmények reménytelennek tűntek; a remény azonban bárhonnan, bármikor feltámadhat! Farkasfalvy Dénes atya saját életpéldájából tanulta meg, hogy a kihívások, szenvedések és nehézségek csupán mellékes velejárói az emberi élet igazi értékeinek, amely élet lényegében Isten ingyenes és valódi ajándéka. Ez az a tanítás, amelyet a Bibliában olvashatunk, és ez az a bölcsesség, amelyet Clairvaux-i Szent Bernát is felfedezett. A „bibliai alapú lelkiség" a történelem során nagy hatást gyakorolt az egyházi társadalomra, különösen a XI–XII. század szerzetesközösségeire, beleértve a ciszterci rendet is. Így hát nem lehet véletlen, hogy Farkasfalvy Dénes fiatalon, 1962-ben, a római Szent An-

dissertation at the University of St. Anselm (Rome) in 1962, under the title: *L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la théologie de saint Bernard,* which was published by the Herder Editing House in 1964. This publication was followed by numerous other books and articles, but his emotion toward the Sacred Scripture, particularly the New Testament has remained constantly strong. It is testified well by his studies in the Pontifical Biblical Institute (Rome). Very possible it could give that spiritual strength which helped him with supernatural graces to fulfill his various mission for his own Cistercian community and for the goal of the entire Church.

Right Rev. Denis Farkasfalvy who among his many occupations (adjunct professor at the University of Dallas; teacher at the Cistercian Preparatory School in Irving, Texas) directed the Cistercian Abbey of Dallas from 1998 to 2012 and built a prayerful monastic family there, which have not forgot the obligations springing from the gifted talents by God. One talent has been officially recognized by the Holy Father, Blessed John Paul II when he nominated Abbot Denis into the Pontifical Biblical Commission, which assignment was renewed for another six years by Pope Benedict XVI in 2008. Denis Farkasfalvy's life as a formal "pater familias" of the Abbey of Dallas, as mathematics teacher, as high school

zelm Egyetemen megvédett doktori disszertációjának a *L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la théologie de saint Bernard* [A Szentírás sugalmazása Szent Bernát teológiájában] címet adta, amely 1964-ben a Herder Kiadó gondozásában jelent meg. Ezt a kiadást számos más könyv és cikk követte, azonban a Szentírás, és különösen az Újszövetség iránti kötődése folytonosan erős maradt. Erről a római Pápai Biblikus Intézetben végzett tanulmányai is tanúskodnak. Valószínűleg ez adhatta neki azt a lelkierőt, amely természetfeletti kegyelmi ajándékokkal tehette teljessé azokat az általa végzett különböző küldetéseket, amelynek tőle telhető végrehajtására saját ciszterci közössége és az egész egyház céljainak megvalósítása érdekében mindig maradéktalanul törekedett.

Főtisztelendő Farkasfalvy Dénes, aki többféle elfoglaltsága mellett (a University of Dallas megbízott előadója, a Texas állambeli Irving város ciszterci iskolájának tanára) 1998 és 2012 között a dallasi ciszterci apátságot irányította, és felépített ott egy imádságos monasztikus családot, amely nem felejtette el az Istentől ajándékba kapott talentumokból származó kötelezettségét. Egyik ilyen talentumát a Szentatya, Boldog II. János Pál hivatalosan is elismerte, amikor kinevezte Dénes apátot a Pápai Biblikus Bizottság tagjának, amely megbízást 2008-ban XVI. Benedek pápa további hat évvel meghosszabbított. Farkasfalvy Dénes élete mint a dallasi apátság „pater familiasa", mint matematikatanár, középiskolai

Principal, as theological professor, as worldwide famous Catholic Biblicist is only one life: a life of a man who has understood the word of God and by his human capacity has intended to glorify God's name in every situation which arises in his life. The example of Jesus Christ and St. Bernard – his Father by his Cistercian vocation – inspired him to interpret the Sacred Scripture as a real sign of the consecration of the human life.

*Anzelm Sz. Szuromi, O.Praem.*
President
Pázmány Péter Catholic University
(Budapest, Hungary)

igazgató, teológiaprofesszor és világhírű katolikus biblikus csupán egyetlen élet: egy olyan ember élete, aki megértette Isten szavát, és emberi képességei által minden az életében felmerülő helyzetben Isten nevét igyekszik dicsőíteni. Jézus Krisztus és Szent Bernát – aki ciszterci hivatása általi atyja – példája ihlette arra, hogy a Szentírást az emberi élet megszentelésének valódi jeleként értelmezze.

*Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.*
rektor
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Budapest

# FARKASFALVY DÉNES O.CIST.

Székesfehérvárott született 1936. június 23-án, jelenleg nyugdíjas ciszterci apát, teológus, a Pápai Biblikus Bizottság tagja, nemzetközi hírű Szentírás-szakértő. Apja gépészmérnök és kerületi iparfelügyelő volt, édesanyja egy fehérvári kereskedő lánya. Dénes volt a család legfiatalabb, negyedik gyermeke. A háború borzalmai érlelték meg benne a gondolatot, hogy pap lesz. Tízévesen került a fehérvári ciszterci gimnáziumba, ahol eminens tanuló volt. Első nagy példaképe Kaszap István, aki a ciszterci gimnáziumban érettségizett és később jezsuita novícius lett. Amikor 1948-ban nyolc kivételével bezárták az egyházi iskolákat, Farkasfalvy Dénes Pannonhalmán lett bencés diák. A politika miatt élete újabb fordulatot vett, ugyanis érettségi után nem vették fel bölcsészhallgatónak, ezért joghallgató lett a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Röviddel első szerzetesi fogadalma után, már mint harmadéves jogász élte végig Budapesten a forradalmat. Életét az 1956-os forradalom is alaposan felforgatta, ugyanis elöljárói tanácsára Ausztrián keresztül Rómába távozott.

Rómában a ciszterciek központi házában lakott, és a bencések Szent Anzelm Egyetemén tanult, amely igen közel van ehhez az épülethez. 1961-ben szentelték pappá, és 1962-ben védte meg a teológiai doktori értekezését ugyancsak itt. Rómában sokat foglalkozott Szent Bernát műveivel, disszertációjának címe: *L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la théologie de saint Bernard* (Herder 1964).

1962-ben elöljárói Dallasba küldték, ahol tökéletesítette angol tudását, és matematikát tanított a ciszterci gimnáziumban. Ennek a gimnáziumnak 12 éven át volt az igazgatója (1962–74 és 1975–81 között), és amennyire egészsége engedte, a legutóbbi évekig tanított. Emellett mind a mai napig előad az University of Dallas teológiai fakultásán. 1988-tól négy cikluson keresztül a dallasi ciszterci közösség apátja. Az új apátot 2012-ben választották meg, mivel a rend szabályai szerint ő már nem volt megválasztható.

Közben kétszer kapott egy-egy év tanulmányi szabadságot, és ezalatt a római Pápai Biblikus Intézetben licenciátust szerzett. 2002-ben II. János Pál pápa a Pápai Biblikus Bizottság tagjává nevezte ki, és ezt a megbízást XVI. Benedek pápa 2008-ban újabb hat évre meghosszabbította. Az immár 104 éve működő Bizottságnak ő az első és mindmáig egyetlen magyar tagja.

## Munkássága

Széleskörű irodalmi munkássága során mintegy húsz könyve jelent meg főként angol és magyar nyelven. Bibliográfiájában 115 cím szerepel, 43 angol és 72 magyar nyelvű munka.

Doktori disszertációja utáni teológiai munkásságát különféle emigrációs folyóiratokban kezdte, főképp a Katolikus Szemlében és a Szolgálatban. Első magyar nyelvű könyve, a *Zsoltároskönyv* a Prugg Verlag (Ausztria) kiadványa volt 1974-ben. Ez a könyv Magyarországon is visszhangot váltott ki, ezért még két kiadásban megjelent. 1976-ban két kisebb kötete, az Alszeghy Zoltán és Szabó Ferenc által szerkesztett Teológiai Kiskönyvtár sorozatban látott napvilágot *(Bevezetés a szentírástudományba* és *A lelki élet teológiája).* Ezek közül az első további két kiadást ért meg, egyiket Budapesten, a másikat Jugoszláviában. 1983-ban jelenteti meg első biblikus kommentárját, Szent Pál Rómaiaknak írt leveléhez.

1965-ben kezdett angolul is publikálni. Első angol nyelvű dolgozata Szent Iréneusz biblikus teológiájáról először a belgiumi *Revue Bénédictine*-ben jelent meg, majd ezt követően két amerikai kiadást is megért. Angol nyelven adta ki az újszövetségi kánonról írt könyvét: *The Formation of the New Testament Canon. An Ecumenical Approach* (Paulist Press 1983). 1986-ban kezdte el Szent János evangéliumának kommentárját, amit 1989-ben fejezett be.

Mint műfordító is jelentős munkát fejtett ki. A zsinati megújulást követő liturgiareform a római breviáriumot a latin nyelvű himnuszok teljesebb és kritikailag helyreállított szövegeit gazdagította, amely szöveggel a magyar lektorok eléggé mostohán bántak. Ezek a himnuszfordítások többek között az új breviárium magyar nyelvre való átültetését akarták szolgálni. Egy másik műfordítási kötet Rainer Maria Rilke vallásos tárgyú verseiből nyújtott válogatást, amely a magyar irodalomban, hiányt pótló és igen kedvelt fordítás lett.

1988 tavaszától a dallasi ciszterci apátság vezetése igen elfoglalttá tette, és ez irodalmi tevékenységének további határt szabott. Mégis egy újabb, hosszabb művet sikerült megírnia magyarul: 1995-ben jelent meg a *Bevezetés az újszövetségi Szentírás könyveihez.* Mint apát sok új munkába fogott 1991–92-ben sikerült felépíteni a Dallasi Apátság templomát, amelyik sokban hasonlít Bélapátfalvára. Az apátság és az iskola épületét is átépítette.

Biblikus irodalmi tevékenységét a Pápai Biblikus Bizottság tagjává való kinevezése után fokozta, elsősorban angol nyelven. Legújabb könyve 2010-ben jelent meg *Inspiration and Interpretation, Theological Introduction to the Bible* címmel a Washingtoni Katolikus Egyetem kiadásában.

**Művei**

1) *L'inspiration de l'Ecriture sainte dans la théologie de saint Bernard,* Studia Anselmiana, vol. 53, Rome (Herder) 1964, 146 pp.
2) "Theology of Scripture in saint Irenaeus": Revue bénédictine 78 (1968) 319–333.
3) "The Role of the Bible in St. Bernard's Spirituality": Analecta Cisterciensia 25 (1969) 3–13.
4) "A Colloquy on Bernard Lonergan": Perkins Jounal XXVIII,3 (1975) 25–29.
5) "La conoscenza di Dio secondo san Bernardo": Studi su san Bernardo di Chiaravalle nell' ottavo centenario della canonizzazione (Convegno Internazionale, Certosa di Firenze, 6–9 novembre 1974), Roma (Edizioni Cistercensi) 1975.
6) An Introduction to the Old Testament, Irving (Cistercian Preparatory School) 1976, 80 pp.
7) An Introduction to the New Testament,Irving (Cistercian Preparatory School) 1976, 77 pp.
8) "Use and Interpretation of St. John's Prologue in the Writings of St. Bernard": Analecta Cisterciensia 35 (1979) 205–226.
9) "'Prophets and apostles': the Conjunction of the Two Terms Before Irenaeus": Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers, ed. by W.E. March, San Antonio (Trinity University Press) 1980, pp. 109–134.
10) "St. Bernard's Spirituality and the Benedictine Rule in the Steps of Humility": Analecta Cisterciensia 36 (1980) 248–262.
11) "The Authenticity of St. Bernard's Letter from His Deathbed": Ibid., 263–268.
12) The Formation of the New Testament Canon. An Ecumenical Approach (co-authored with W.R. Farmer, preface by A.C. Outler), New York/Toronto/Ramsay (Paulist Press) 1983.
13) "The Case for Spiritual Exegesis": Communio (1983) 332–350.
14) "The Ecclesial Setting of Pseudepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon": The Second Century 5 (1985/86) 3–29.
15) "In Search of a 'Post-Critical' Method of Biblical Interpretation for Catholic Theology": Communio (1986) 288–307.
16) "St. Bernard's Interpretation of the Psalms in His Sermons Super Cantica": Erudition at God's service, Studies in Medieval Cistercian History, XI (ed. by John R. Sommerfeldt), Kalamazoo, (Cistercian Publications) 1987, 109–116.
17) Sacraments and Christian Life (in coop. with R. Kereszty), Irving (Cistercian Preparatory School) 1976.
18) "Interpretation of the Bible": Everett Ferguson (ed.), Encyclopedia of Early Christianity New York/ London (Garland) 1990, 466–469.
19) "Über die Gottesliebe, Einleitung": Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, Innsbruck (Tyrolia) 1990, 57–73.

20) “Über die Besinnung am Papst Eugen, Einleitung”: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, Innsbruck (Tyrolia) 1990, 611–625.
21) “Actualidade de São Bernardo”: Actualização, XX,9–10 (no. 227) 949–960.
22) “Sobre a Cristologia de São Bernardo”: Actualização, XX,9–10 (no. 227) 961–974.
23) “Bernard the Theologian: Forty Years of Research”:Communio (1990) 580–594.
24) “The First Step in Spiritual Life: Conversion”: La dotttrina della vita spirituale nelle opere di San Bernardo, Atti del Convegno Internazionale, Roma 11–15 settembre 1990, Analecta Cisterciensia 46 (1990) 65–84.
25) “Die erste Schritt im geistlichen Leben: die Bekehrung. Gebrauch und Bedeutung des Begriffs 'conversio,' Bekehrung”: Erbe und Auftrag 67 (1991) 435–452.
26) “Christological Content and Its Biblical Basis in the Letter of the Martyrs of Gaul”: The Second Century 9 (1992) 5–25.
27) “The Presbyters' Witness on the Order of the Gospel as Reported by Clement of Alexandria” Catholic Biblical Quarterly, LIV,2 (April 1992) 260–270.
28) “The Use of Paul by Saint Bernard As Illustrated by St. Bernard's Interpretation of Philippians 3:13": J. Sommerfeldt (ed.) Bernardus Magister Papers Presented at the Nonacentenary Celebration of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux, Kalamazoo, Michigan (Cistercian Publications) 1992, 161–167.
29) “Matthew's Gospel in the Second Century”: Response to Arthur J. Bellinzoni: The Second Century, 9 (1992) 4, 271–275.
30) “La espiritualidad de los fundadores de Císter a travčs de su recurso a la Sagrada Scritura”: Cistercium XLVIII (1996) 373–378.
31) “Die Spiritualität der Gründer von Cîteaux. Anmerkungen zu ihrem Gbrauch der Heiligen Schrift I nthen frühen Dokumenten: Cistercienser Chronik 105 (1998) 67–78.
32) The Biblical Spirituality of the Founders of Cîteaux: Elder, Rozanne (ed.)The New Monastery. Texts and Sudies on the Earliest Cistercians. Cistercian Publications (Cistercian Fathers Series, # 60), Kalamazoo 1998, 145–158.
33) “The Biblical Spirituality of Early Cîteaux”: Pruit, Thomas (ed.) Cistercians in Texas, The 1998 Jubilee, Irving (Cistercian Abbey) 1998, 18–49.
34) “Bernard’s Concept of the Spiritual Life”: Analecta Cisterciensia 36 (1997) 248–262
35) “The Papias Fragment on Mark and Matthew and Their Relationship to Luke’s Prologue: An Essay on the Pre-History of the Synoptic Problem”: Malherbe, A. J., Norris, F. W., Thompson, J. W. (ed.) The Early Church In Its Context. Essays in Honor of Everett Ferguson. Leiden (Brill) 1998) 92–106.
36) “Cistercians in Texas: The First Forty Years”: Pruit, Thomas (ed.) Cistercians in Texas, The 1998 Jubilee, Irving (Cistercian Abbey) 1998, 18–49.
37) “An Heritage in Search of Heirs. The Future of Ancient Exegesis”: Communio XXV (1998) 505–519.

38) “Jesus Reveals the Father: The Center of New Testament Theology”: Communio XXVI (1999) 235–257.
39) “The Pontifical Biblical Commission’s Document on ‘The Jewish People and their Scriptures in the Christen Bible’”: Communio XXIX (2002) 735–737
40) “The Eucharistic Provenance of New Testament Texts”: R. Kereszty (ed.) Redescovering the Eucharist, Ecumenical Conversations, Mohawk/New York (Paulist Press) 2003, 27–51.
41) “How To Renew the Theology of Biblical Inspiration?”: Szuromi Szabolcs Anzelm (ed.,) “Parare Viam Domino” Commemorative Studies on Rt. Rev. Abbot Polycarp’s 75th Birthday”, Budapest (Szent István Társulat) 2005, 221–252.
42) “The Eucharistic Presence: A Study in Biblical Theology”: Communio XXXII (2005) 205–223.
43) “The Apostolic Gospels in the Early Church”: The concept of Canon and the Formation of the four-Gospel Canon”: Craig C. Bartholomew, Scott Hahn, Robin Perry, Christopher Seitz, Al Wolters, Canon and Biblical Interpretation, vol. 7., Grand Rapids (Zondervan) 2006, 111–122.
44) “Biblical Foundations for a Theology of Inspiration: Nova Et Vetera IV, 4 (2006) 719–746.
45) “Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology”: Communio XXXIV (2007) 438–453.
46) Inspiration and Interpretation: Theological Introduction to the Bible, (Washington, D. C.: Catholic University Press) 2010.
47) “On the Dogmatic constitution Dei Verbum: Inspiration and Interpretation:” Matthew Lamb and Matthew Levering (editors)in Vatican II, Renewal Within Tradition (Oxford/New York: Oxford University Press 2008) 77–100.
48) “Reconstructing Mariology: Mary’s Virginity and the Future of Mariology” in: Communio XXXVII,1 (2010) 47–68.

**Magyar nyelvű publikációk**

1) „A hitoktatás mai irányai az Egyesült Államokban”: Szolgálat 12 (1971) 25–35.
2) „Az új magyar zsoltárfordítás érdekében”: Szolgálat 17 (1973) 32–39.
3) „Új zsoltárfordítás”: Vigilia 39 (1974) 32–38.
4) „A szeretetről szóló tanítás Szent János írásaiban”: Szolgálat 24 (1974) 32–38.
5) Zsoltároskönyv, Eisenstadt (Prugg Verlag) 1975; 2. bővített és átdolgozott kiadás: 1976, 270 lap.
6) Bevezetés a szentirástudományba, Teológiai Kiskönyvtár I/6 Róma 1976, 109 lap; 2. kiadás: Budapest (Szent István Társulat) 1981.
7) „Két régi szöveg a Szentlélekről” (Szent Iréneusz, Adv. haer. III,17,1–3; Szent Bernát, Pent 2,1–2): Szolgálat 26 (1975) 52–55.

8) „A zsinat tanítása Szűz Máriáról”: Szolgálat 27 (1975) 9–18.
9) „Az öröm témája a zsoltárokban”: Szolgálat 32 (1976) 15–24.
10) „Az Egyház mint az Írások szolgája és őre”: Szolgálat 34 (1977) 13–19.
11) „Izajás meghívása”: Szolgálat 39 (1978) 15–18.
12) „Jegyzetek az új magyar bibliafordításokról”: Szolgálat 39 (1978) 81–88.
13) „Megtérés és önismeret”: Szolgálat 42 (1979) 19–24.
14) „A Szentlélek szerepe az Egyházban az Apostolok Cselekedetei szerint”: Szolgálat 43 (1979) 13–18.
15) „Szent Benedek a hivatásról”: Szolgálat 45 (1980) 69–72.
16) „'Barátom, miért jöttél?'”: Szolgálat 45 (1980) 74–76.
17) A lelki élet teológiája, Teológiai Kiskönyvtár IV/8, Rome 1980, 119 lap; 2. kiadás: Budapest (Szent István Társulat) 1983.
18) „Az újszövetségi kánon, mint az ökumenizmus példaképe”: Szolgálat 47 (1980) 26–34.
19) „A breviárium himnuszai magyar fordításban”: Szolgálat 50 (1981) 35–46.
20) „A kenyérszaporítás a pusztában: Mk 6,34–44”: Szolgálat 52 (1982) 74–76.
21) „Az Ószövetség istenképe és a keresztény lelkiség”: Szolgálat 54 (1982) 5–12.
22) „Szent Bernát beszéde a párizsi fiataloknak a megtérésről”: Ciszterci lelkiség, Zirc alapításának 800 éves évfordulójára, 1182–1982, Eisenstadt (Prugg) 1982,18–62.
23) „A kivonulás élménye: Ex 14,5–31”: Szolgálat 57 (1983) 70–71.
24) A Római levél. Bevezetés, fordítás és magyarázat. Eisenstadt (Prugg) 1983, 206 lap.
25) „Péter tagadása”: Szolgálat 58 (1983) 74–77.
26) „Hogyan olvassuk a Jelenések könyvét?”: Szolgálat 60 (1983) 25–34.
27) „A műfordítás egy többnyelvű életben”: Vigilia 49 (1984) 49–51.
28) „Az öröm teológiája Szent János evangéliumában”: Vigilia 49 (1984) 896–902.
29) „R.M. Rilke: Angyali üdvözlet; Krisztus születése” (műfordítások): Vigilia 49 (1984) 932.
30) Himnuszok. Válogatás a Római breviárium himnuszaiból, Budapest (Szent István Társulat) 1984, 326 lap.
31) „Az Ószövetség mint lelki olvasmány”: Szolgálat 64 (1984) 25–34.
32) „Két teremtéstörténet”: Katolikus Szemle 37 (1985) 63–65.
33) „Teremteni és ünnepelni”: Katolikus Szemle 37 (1985) 165–167.
34) „Hit és tapasztalat”: Szolgálat 66 (1985) 14–21.
35) „Prófétai bátorság (Mic 3:5–8)” : Szolgálat 67 (1985) 77–78.
36) „Szentségi bűnbocsánat a János-evangéliumban (Jn 20,22–23)”: Teológia XIX,3 (1985) 139–144.
37) „Elveszett paradicsom”: Katolikus Szemle 37 (1985) 263–265.

38) Karl Josef Kuschel, „Krisztus inkognitóban”; Peter Huchel, „1942 december” (műfordítások), Kardos Klára [(+) szerk.], A Teremtő dicsérete, Eisenstadt (Prugg) 1985, 5 és 16.
39) „Az ember: kétarcú valóság”: Katolikus Szemle 37 (1985) 358–9.
40) „R. M. Rilke, Az utolsó vacsora” (műfordítás): Vigilia, 51 (1986) 165.
41) „Nyolcszoros örömhír”: Katolikus Szemle 38 (1986) 66–68.
42) „A lelki élet kis kátéja”: Katolikus Szemle 38 (1986) 165–167.
43) „Krisztusi szó és keresztény tapasztalat”: Katolikus Szemle 38 (1986) 259–261.
44) „A feltámadás a Máté-evangéliumban”: Szolgálat 69 (1986) 14–20.
45) „Az ember mint az Isten képmása a Szentírásban”: Szolgálat 72 (1986) 5–11.
46) Testté vált Szó. Evangélium Szent János szerint, Első rész (1–6. fejezet), Eisenstadt (Prugg) 1986, 207 lap.
47) Zsolozsmáskönyv hívek számára, Bécs (Opus Mystici Corporis) 1986, 1024 lap.
48) „Keresztény élet – prófétasors”: Katolikus Szemle 39 (1987) 71–73.
49) „A szentírástudomány új útjai”: Teológia XXI (1987) 136–142.
50) Testté vált Szó. Evangélium Szent János szerint, Második rész (7–12. fejezet), Eisenstadt (Prugg) 1987, 183 lap.
51) Zsolozsmáskönyv hívek számára, Második javított kiadás Bécs (Opus Mystici Corporis) 1986, 1024 lap.
52) „A Biblia és értelmezése”, (Nyolc könyvbírálat) Mérleg 22 (1986/2) 178–184.
53) „A szűzi fogantatás”: Katolikus Szemle 39 (1987) 360–362..
54) „Széljegyzetek a Zsolozsmáskönyvhöz”: Vigilia 53 (1988) 152–154.
55) „A Magyarok Nagyasszonya”: Életünk XXI, 1989/10 (München) 1–2.
56) „R. M. Rilke, Krisztus születése”, A Szív, 75 (1989/12) 545–6.
57) Testté vált Szó. Evangélium Szent János szerint, Harmadik rész (13–21. fejezet), Eisenstadt (Prugg) 1989, 192 lap.
58) „Könyvek a Bibliáról” (tizenegy könyvbírálat), Mérleg 26 (1990/4) 223–231.
59) „Szent Bernát a teológus. 50 év kutatásának összefoglalása”: Vigilia 50 (1990) 570–577.
60) Rilke nyomában. Műfordítások, Budapest (Szent István Társulat) 1990, 148 lap.
61) „A Jelenések könyve és az Újszövetségi Kánon”: Apokalipszis. A Föltámadás. Biblikus konferencia 1991–1992, Szeged 1993, 15–18.
62) „Ciszterci gimnázium Texasban”: Új Pedagógiai Szemle 43/6 (1993) 65–77.
63) „Jegyzetek a karácsonyéj evangéliumához”: Vigilia 58 (1993) 887–892.
64) „János evangéliumának 'világa'”: Pannonhalmi Szemle 2 (1994) 6–14
65) „Beszélgetés Farkasfalvy Dénessel”: Vigilia 59 (1994) 61–99.
66) „Az Újszövetség magyar fordításának múltja és jövője”: Somorjai Á. (szerk.) Az egység szolgálatában, Köszöntő Békés Gellért 80. születésnapjára Katolikus Szemle 1994/3–4, 129–142.
67) „Jézus gyermekkora az evangéliumokban”: Teológia 19 (1995) 2–7.

68) Bevezetés az Újszövetség könyveihez, Budapest (Szent István Társulat) 1995, 422 lap.
69) „Jézus szelídsége a Máté–evangéliumban”: Pannonhalmi Szemle 5 (1996) 13–20.
70) Zsoltároskönyv, 3. átdolgozott kiadás, Budapest (Szent István Társulat) 2006, 352 lap.
71) „Balázs Zoltán és Szalai Ákos beszélgetése Farkasfalvy Dénessel”: Századvég (2006) 1–33.

# BEVEZETŐ

## „Bölcsesség"

Ki tesz bölccsé, Isten vagy az emberi tapasztalat? Miért fontos a generációk párbeszéde? Kit érdekel az atyák bölcsessége? Ki érti meg Isten bölcsességét? A bölcsesség azonos az okossággal és az információgazdagsággal vagy a tudományokban való jártassággal? Manapság a „bölcsesség" kifejezést jelzőként általában csak rendkívüli helyzeteket megoldó politikusokra, vallási vagy világi közösségi vezetőkre alkalmazzák – de lehet-e egy egyszerű ember is bölcs?

Speciálisan magyar katolikus érdekesség, hogy az első magyar nyelvű katolikus teológiai folyóiratban – a Pozsonyban, majd Veszprémben, illetve Pannonhalmán kiadott „Egyházi Tár"-ban (1820, 1832) – Guzmics Izidor és más esztergomi kanonokok először bölcsességi könyveket fordítottak magyarra[1].

A héber „hokma" és a görög „szofia" közel állnak egymáshoz, de nem azonos fogalmak – a bibliai korban mindkettőt Isten ajándékának tekintették, amelyre kellő lelki állapotban bárki rátalálhat. Az ószövetségi Bibliában a prófétai szövegek után külön könyvcsoport foglalkozik a bölcsesség témájával (Bölcsesség, Jób, Prédikátor, Sirák fia könyvei), amelynek szövegei sok hasonlóságot mutatnak a Közel-Kelet más bölcsességi gyűjteményeivel is. Más bibliai prózai és költői könyvekben is találunk bölcsességi szöveggyűjteményt, legtöbbet a zsoltárokat szokták vizsgálni. A teljesség igénye nélkül csak néhányat említünk: 9/10., 25., 34., 111., 112., 119., 145. zsoltárok vagy az üdvtörténettel foglalkozó 78., 105., 106. zsoltárok.

Az újszövetségi Szentírás is sok bölcsességi szöveget tartalmaz, melyeket az alábbiakban összegeztünk. Mt 5–7; 8,20; 10,26–31; 11,16–19; 11,25–27.28–30; 12,38–42; 23,34–36.37–39; Mk 2,7.9.21sköv.; 4,2–32 8,35–37; Lk 6,20–49; 7,31–35; 9,58; 10,21 sköv; 11,29–32; 11,49–51; 12,2–7; 12,22–31; 13,34sköv.; 14,34sköv.; Jn 1,1–18; 3,8. 16.20; 4,10.37.44; 6,35; 7,33sköv.; 8,21; 12,25; 13,16; 15,5.20; Róm 8,3sköv; 10,6–8; 12,9–21; 1Kor 1,18–2,16; 8,6; 10,1–4; 2Kor 3,17sköv; 4,4; Gal 4,4sköv; 5,25–6,10; Ef 1,7–10; 3,4–7.8–11; 4,8–10; 5,15–20; Fil 2,5–11; 4,4–9; Kol 1,15–20.26sköv; 2,2 sköv.4,2–6; 1Tesz 4,1–12; 5,14–22; 2Tim 1,9–11; Tit 1,2sköv.; Zsid 1,1–4; 13,1–19; Jakab levél; 1Pét 3,8–17; 4,7–11; 5,5b–9; 1Jn 4,9.

---

[1] Részletesen ld. Benyik Gy.: *A magyarországi biblikus irodalom a kezdetektől 1997-ig.* Szeged, JATEPress 2000. Jób könyve, Prédikátor könyve, Példabeszédek könyve, Bölcsesség könyve, Zsoltárok könyve, Énekek éneke régi magyar irodalma 146–159. Az *Egyházi Tár* az első magyar nyelvű katolikus hittudományi folyóirat, Pesten jelent meg 1832 januárja és 1839 decembere között (közben Pozsonyban, 1835/8. és 1836/6 sz.) Néhány száma *Vallás- és Egyházi Tár* címmel jelent meg. Szerk. Guzmics Izidor, 1839. X. 14. Briedl Beély Fidél. Kiadta és nyomtatta Beiml József.

## A bölcsességi irodalom patrisztikus reflexiója

A bölcsességi irodalom keresztény használatát jól jelzi ezeknek a könyveknek a patrisztikus irodalomban nyomon követhető idézése és használata. Ezek az írások egyben azt is megmutatják, hogy az ószövetségi könyveket hogyan kezdték el használni az ókeresztény egyházban[2]. Az egyszerű kánoni listák ugyanis már ennek a folyamatnak vagy csak a végeredményét közlik, vagy nem adnak információt arról, hogy egy-egy ószövetségi könyv milyen összefüggésben és milyen intenzitással vált idézett és olvasott könyvvé az ősegyházban. A legolvasottabb ószövetségi könyv kétségtelenül a **Zsoltárok könyve**[3] volt, ennek feltűnő nyomait találhatjuk az újszövetségi iratokban is[4], amelyek igen sok esetben és szívesen idéznek a zsoltárokból. A keresztény egyházban ezeket az imádságokat nem csak átvették, hanem szövegük, gondolkodásuk, költői stílusuk a későbbiekben a keresztény himnuszirodalom számára tartalmi és formai értelemben is mintául szolgáltak[5]. A leghíresebb himnuszköltők mind

[2] Jelen tanulmány kiindulópontja DAVID L. BALÁS és D. JEFFERY BINGHAM: "Patristic Exegesis of the Books of the Bible" in. W. R. FARMER: *The International Bible Commentary,* Collegeville, Minnesota 1998. 64–115. CHARLES KANNENGIESSER: *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity,* Brill 2008.

[3] A legjelentősebb zsoltárkommentárokat Órigenész (185–254), Jeromos (340–419), Aquileiai Rufinusz (345–411), Caesareai Euszebiosz (265–339), Alexandriai Szent Athanasziosz (295–373), Thmuiszi Szent Szerápion (†362k), Laodiceai Apollinariusz (†390k), Nagy Szent Baszileiosz (330–379), Heracleai Theodorusz (335–355), Nisszai Szent Gergely (†394), Vak Didimusz (313–398), Tarzuszi Diodorosz (+394) Evagriosz Pontikosz (346– 399), Aranyszájú Szent János 345–407), Alexandriai Kürillosz (†444), Cirusi Theodorétosz (393–466) és Jeruzsálemi Hesychius (†451) írták. Néhányan azonban csak egy-két zsoltárt kommentáltak, mint pl. Veronai Zenon (300–380) vagy Eusebius Vercelli (283–371). Jelentősebb műveket írt és kommentált pl. Poitiers-i Szent Hilarius (315–367), Szent Jeromos (347–419), Nicetas Remesiana (†414), Szent Augustinus (354–430), Cassiodorus (485–583), Szír Szent Efrém (306–373), Gregory Bar Hebraeus (1226–1286). Nicolaus Lyranusig (1270–1349) legalább 28 kommentátort tartunk számon, azt követően pedig még nagyobb a zsoltárt kommentáló szerzők száma. Érdemes még megemlíteni a korai zsidó kommentátorokat, élükön Rasi (1040–1105), Abraham Ibn Ezra (1089–1164) és David Kimchi (1160–1235) aki Péchi Simon szombatos zsoltárfordításaira nagy hatással volt.

[4] Az összes zsoltárból idéznek az Újszövetség szerzői, részletesen ld. NESTLE-ALAND: *Novum Testamentum Graece et Latine,* Stuttgart 1984. 752–757.

[5] Máig érdekes összefoglaló KROLL, J.: *Die chrisctliche Hymnodik bis zum Klemens von Alexandria,* Darmstadt 1968. HENGEL, M.: *Hymn and Christology* (*Studia Biblica* 78 JSNT supl. 3.)

merítettek a zsoltárokból[6]. A zsoltárok patrisztikus irodalmának részletes áttekintése végleg szétfeszítené egy bevezető kereteit, ezért erre nem térek ki bővebben.[7]

Meg kell jegyeznünk, hogy a prófétai könyvekhez viszonyítva az ószövetségi bölcsességi könyvek nem kaptak olyan nagy figyelmet az ősegyházban, ezért sokáig patrisztikus kommentárok sem születtek róluk. Már az újszövetségi szövegek is relatíve keveset idéznek belőlük, legtöbb esetben a bölcsességi könyveknek csak bizonyos szakaszainak kommentálására és idézésére korlátozódtak az atyák. Ezt némiképp tükrözi a bölcsességi irodalom szelektív használata a liturgiában is.

**Jób könyve** az ószövetségi bölcsességi könyvek közül az egyik legkedveltebb olvasmány volt az ősegyházban, majd Alexandriai Kelemen (150–215) és Cipriánusz (200–258) munkássága következtében egyre nagyobb érdeklődést keltett az atyák körében. Órigenész (185–254) volt az első, aki az egész könyvet kommentálta, de ez a munkája sajnos elveszett. Ennek ellenére Athanasziosz, Szent Augustinus, Julian Aclanum (384–455), Jeruzsálemi Hesychius és Nagy Szent Gergely (540–604) ébren tartották az érdeklődést a könyv iránt azzal, hogy mind doktrinális értelemben, mind morális vonatkozásban példaértékűnek tekintették Jóbot és ezt az ószövetségi bölcsességi iratot.

Caesareai Baszileiosz Jób erényei között sorolja fel az alázatot, a türelmet és a hosszan tűrést (Homília 27.). Aranyszájú Szent János az 1. Korintusi levél 10,4-et magyarázva megjegyzi: „Mindnyájan ugyanazt a lelki eledelt ették, és mindnyájan ugyanazt a lelki italt itták, ittak ugyanis az őket követő lelki sziklából: a szikla pedig Krisztus volt". Ezt a szöveget magyarázva használja Jób történetét és úgy tekint rá, mint arra a keresztény előfutárra, aki a keresztény alázattal alávetette magát Isten akaratának. Érdekes módon a keresztény egzegéták negatív példaként gyakorta idézték Jób feleségének szavát – *„Áldd az Istent és halj meg!" (2,8)* – ebben az összefüggésben. Szent Ambrus Jób könyvének 29–31. fejezetét és Dávid imáját (Zsolt 3.) hasonlítja össze. Tertullianus a türelemről írott tanulmányában keresve sem találhatott volna jobb illusztrációt Jóbnál, aki ellenállt a Sátán kísértésének (Pat 14). Jób személye Tertullianus számára az az atléta, aki győzött a szenvedés felett. Nagy Szent Gergely egy teljes könyvben vizsgálja Jób morális magatartását, Jézus Krisztus előképének tartva őt, mert számára Jób szenvedése katartikus és megváltó jellegű. Külö-

[6] A legjelentősebb zsoltárköltők Szír Szent Efrém (306–373) és Romanus Melodus (†565), a latin költők közül ismertek Poitiers-i Szent Hilarius (315–367), Szent Ambrosius (339–397), Aurelius Prudentius Clements (348–413), Sedulius Coelius (400–450), Venatius Fortunatus (530–609) és Beda Venerabilis 673–735). A IV. Toledói zsinat (633) megvédte a nem kánoni himnuszokat is. Magyar fordítások: SÍK SÁNDOR: *Himnuszok könyve* (Bp. 1943), BABITS MIHÁLY: *Amor Sanctus,* FARKASFALVY DÉNES: *Himnuszok* (SZIT Bp. 1984), *Szedő Dénes összes művei* (SZIT Bp. 2011 25–96.)

[7] Igen jó áttekintés L. A. SCHÖKEL–C. CARNINTI: *I Salmi* (Borla 1991. Különösen 16–46. oldalak)

nösen kedveli a következő szakaszokat a könyvből: *„Kikacagja a saját barátja azt, aki Istenhez kiáltott és meghallgatást talált! Kinevetik az igaz jámborságát! A balsorsnak megvetés jár! – gondolja a jómódban élő; rúgás vár azokra, akiknek lába megingott. (14,4–5) „Az ilyen prédát ígér barátainak, mialatt gyermekei szeme eleped. Példabeszéddé tett engem a népnél, s elrettentő példa vagyok előttük" (19,5–6) „Tudod-e a kőszáli kecske ellési idejét? Figyeled-e a szarvastehén fajzását?" (41,1).*

A patrisztikus irodalom egyetlen csoportként kezeli a Példabeszédek, a Prédikátor és az Énekek éneke c. könyveket. Erre a különös kapcsolatra főleg Órigenész Énekek éneke kommentárjában reflektál[8].

Caesareai Baszileiosz a **Példabeszédek könyvé**nek morális mondanivalójára hívja fel a figyelmet. Miután homíliasorozatot mond a Példabeszédekről, a bizánci catenákban[9] is gyakorta szerepel ez a könyv. Különösen kedvelik az 1,2–7-et. *"…[2]hogy bölcsességet, fegyelmet tanuljunk, és megértsük az értelmes beszédet;[3]hogy világos útmutatást kapjunk, igazságosságra, jogra, becsületre;[4]hogy a tapasztalatlan okosságra tegyen szert, az ifjú meg tudásra és körültekintésre.[5]Ha bölcs hallgatja őket, gyarapítja tudását, az értelmes megtudja, hogyan kormányozzon.[6]Hogy megértsük a mondást és a hasonlatot, a bölcsek szavait s fogós kérdéseit.[7]A bölcsesség kezdete az Úrnak félelme, ám a balgák megvetik a bölcsességet és az intést."* Bár Mopszvesztiai Theodorosz kevésbé tartja sugalmazott könyvnek, és ezt a nézetet a II. Konstantinápolyi zsinat (553-ban) visszautasította, de Árius († 336) vitái kapcsán teljesen más összefüggésbe került ez a szöveg Péld 8,22–24: *„[22]Alkotó munkája elején teremtett az Úr, ősidőktől fogva, mint legelső művét.[23]Az idők előtt alkotott, a kezdet kezdetén, a föld születése előtt.[24]Amikor létrehozott, még ősvizek sem voltak, és a forrásokból még nem tört elő víz". A* Lxx alapján az Atya Fiú alárendeltségi viszonyának bizonyítására használta (szubordinatio) ezt a szöveget Jusztinusz, Órigenész és Tertullianus a 8,22, valamint a 25–31 versekről vitázik: *[25]Mielőtt a hegyek keletkeztek volna, korábban hívott létre, mint a halmokat,[26]amikor a földet és a mezőket még nem alkotta meg, és a föld első rögét sem.[27]Ott voltam, amikor az eget teremtette, s az ősvíz színére a kört megvonta,[28]amikor a felhőket fölerősítette, s az ősforrások erejét megszabta;[29]amikor kijelölte a tenger határát – és a vizek nem csaptak ki –, amikor megrajzolta a föld szilárd részét.[30]Ott voltam mellette mint a kedvence, napról napra csak bennem gyönyörködött, mindig ott játszottam a színe előtt.[31]Ott játszottam az egész földkerekségen, s örömmel voltam az emberek fiai között."* A kulcskérdés, hogy vajon ezek alapján a bölcsességet teremtett vagy nem teremtett valóságnak kell tekinteni. Végül az 1Kor 1,22–25 *„[22]A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet*

[8] *Kommentár az Énekek énekéhez* (ford. Pesthy Mónika, Budapest, Atlantisz 1993)

[9] A Trullói zsinat 692-ben megtiltotta új bibliamagyarázatok írását, ezért csak az atyák véleményét gyűjtötték egybe. Az első ilyen gyűjtemény a gázai Prokopiosztól (475–538) származik.

*követelnek, [23]mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, [24]a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége. [25]Hiszen Istennek a „balgasága" bölcsebb az embereknél, és Istennek a „gyöngesége" erősebb az embereknél."* valamint a Kol 1,15–17 *„[15]Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte. [16]Mert benne teremtett mindent a mennyben és a földön: a láthatókat és a láthatatlanokat, a trónusokat, uralmakat, fejedelemségeket és hatalmasságokat. Mindent általa és érte teremtetett. [17]Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn."* alapján minden teremtmény elsőszülöttjének tekintik a bölcsességet és természetesen a vele azonosított Krisztust.

Az Újszövetség nem idézi közvetlenül a **Prédikátor (Ecclesiastes) könyvé**t, talán ezért ritkán utalnak rá az egyházatyák is. Mind Hyppolytus, mind pedig Órigenész csak töredéket idéz belőle, utóbbinak egy tanítványa, Grégoriosz Thaumaturgosz[10] parafrazálta a könyvet, különösen elitélvén benne a hedonizmust és a szkepticizmust. Főleg a Lxx szövege alapján igyekszik harmonizálni benne az egyes szakaszokat. Végül Nisszai Gergely[11] és Jeromos[12] ír róla kommentárt, majd a 6. század végén Gregoriosz Agrimentum, aki ugyan Jeromostól indul ki, de a legjobb patrisztikus kommentárt alkotja meg erről a könyvről. A legtöbb problémája neki is a prédikátor szkepticizmusával adódik, aki mindent csak hiábavalóságnak tekint (1,2).

Az **Énekek éneke** keresztény kommentár hagyományát Hyppolitus nyitja meg, akinek allegorikus magyarázata szerint Krisztus a vőlegény és az egyház a menyasszony. Ezt a házasságteológiát az Ef 5-re alapozza az összes patrisztikus kommentátor, így Órigenész[13] is, aki prédikációs műfajban kommentálta az Énekek énekét, valójában háromszor is (Pesthy 19), előbb csak a nehezebb helyeket magyarázta ún. scolionokban, majd homíliákban kommentálta a híveknek. Órigenész három szinten magyarázza a könyvet: a történeti szint, majd ennek alkalmazása Krisztusra és az egyházra, majd az Isten igéjére és a lélekre. A homíliáiban az egyházi értelem van túlsúlyban, a kommentárjában a misztikus értelem. Ezzel el is indul az Énekek éneke misztikus értelmezésének hagyománya. Órigenész egyenlőséget tesz a szeretet és a szerelem közé: *„Ezért, amikor a szeretetről olvasol, vedd úgy, mintha szerelemről szólna, és ne törődj a szavakkal, hiszen mindkettőben ugyanaz az erény nyilvánul meg."*[14] Ér-

[10] GREGORY THAUMATURGOS: *Paraphrase of Ecclesiastes* (SBL series 29 kiadó John Jarick, Atlanta 1990)

[11] *Gregoire de Nysse, Homélies sur l'Ecclesiastes* (SC 416) Paris 1996.

[12] *Hieronimus, Commentarius in Ecclesiastes* (Fordítás és magyarázat: Gérard Fry) Paris 2001

[13] ÓRIGENÉSZ: *Kommentár az Énekek énekéhez* (ford. Pesthy Mónika, Budapest, Atlantisz 1993)

[14] Pesthy fordítása *i. m.,* 41.

demes egy pillantást vetni a 3. könyv 16-os versére, amely így hangzik: „Milyen szép vagy, én unokaöcsém, milyen gyönyörű vagy, árnyas a fekhelyünk." Ehhez a szöveghez a következő magyarázatot fűzi Órigenész: *„A menyasszony úgy látszik, csak most nézte meg figyelmesebben vőlegényének szépségét, és csak most vette szemügyre galambszemnek nevezett szemével Isten Igéjének fenségét és pompáját. Mert valóban, korábban nem is veheti észre és nem is foghatja fel, micsoda nagyszerűség lakozik az Igében, míg nem kap galambszemet, vagyis, míg nem kapja meg a szellemi megértést. A vőlegénnyel közös fekhelye pedig, amelyről beszél, úgy vélem, a lélek testét jelenti, amelyben eddig élt, és amelyben méltónak találtatott arra, hogy közösségre lépjen Isten Igéjével.*[15] Az allegorikus módszer segítségével a szerelmet a Lélek és Isten találkozási helyének tekinti, amely további misztikus írókat ihlet, pl. Keresztes Szent Jánost a Lélek éneke c. költeményében.

**Sirák fia könyvé**re **(Ecclesiasticus)**[16] utal a Didaché (4,3) „Szakadást ne okozz, békítsd ki a szembenállókat. Ítélj igazságosan!", a Barnabás-levél (19,11)[17] „Őrizd meg amit kaptál és ne tégy hozzá se el ne végy belőle" (Péld 31,9)[18], Tertullianus (Szüzességről 1,13) és Alexandriai Kelemen (vegyes írások 1,13). Ő egyébként úgy véli, a könyv Salamon írása, amely azonban a hellenista filozófus, Herakleitosz hatását is mutatja. (Misc 2.5.24) Hyppolitus zsoltár-kommentárjában, Euszebiosz egyháztörténetében Sirák fiát, mint keresztény szerzőt idézi – ez a nézet Keleten jellemző volt, hiszen hasonlóan vélekedik róla Caesareai Baszliliosz, Nüsszai Gergely és Aranyszájú Szent János is. De Órigenész és Szent Augustinus is gyakorta idézi homíliáiban[19], különösen a Zsoltárok könyvéről írott művében. A Hippói (393) valamint a Karthágói (397,419) zsinatok megerősítették a könyv kánoni tekintélyét. A 6. században számos nagy kompiláció utal Sirák fia könyvére, két évszázaddal később pedig hasonlóan nagy hatást tesz Béda Venerabilis-re (673–735), majd a 9. században Hrabanus Maurusra (776–856), aki a teljes könyvről írt kommentárt.

A **Bölcsesség könyvé**t, amit a Kr. e. 1. században egy névtelen hellenista zsidó írt, számos keresztény atya használta és idézte, pl. Alexandriai Kelemen, Tertullianus és Cipriánusz, akik a salamoni szerzőséget is vallották. Római Kelemen idéz belőle először (1Kelem 27,5), ezt követően Ignatius (Magn 8,2b) és a Barnabás-levél (20,2), a Muratori kánon (68–70), Tertullianus (Valeriánus ellen 2,2), Órigenész (Kelszosz el-

[15] Pesthy fordítása *i. m.,* 149.

[16] A legjobb kommentárt talán JOHANNES MARBÖCK írta: *Jesus Sirach* (HThKzum AT) Herder 2010.

[17] VANYÓ L: *Apostoli atyák* (Bp. 1980. ford. 91–102.)

[18] Uo. 218–246.

[19] Vö. HEIDL GYÖRGY: *Szent Ágoston megtérése: egy fejezet az órigenizmus történetéből.* (Catena Monográfiák. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz 2001)

len 3,72), Jeruzsálemi Kürillosz (katechetikai munkáiban 9,15) Ireneus írásaiban is gyakorta előfordul (Adv. Haer 4.83.3). Ambrosius és Augustinus prédikációját a Bölcsesség könyvéről Cassiodorus tárta fel (Istitutiones Letters 5). Cassiodorus (485–585) azt írja, hogy Bellator[20] teljes kommentárt írt a könyvről (8 könyv a Bölcsességről), de ebből 6 dokumentum elveszett, A 7. században Paterius[21] kompilálta, Nagy Szent Gergely (540–604) készített magyarázatot a Sirák fia és a Bölcsesség könyvéről, de ez hiányos, ezért az első teljes kommentárt Hrabanus Maurus írta a Bölcsesség könyvéről. Annak ellenére, hogy Jeromos hamis feliratú könyvnek nevezte. Alexandriai Kelemen és Augustinus kánoninak tekintette. Ezt a nézetet hivatalosan megerősítette a Sardicai (347), a Karthagói (397), a Trullói (692) és a Trentói (1546) zsinat is.

Az egyházatyák az összes fejezetből idéznek (Augustinus több mint 100-szor), de az ókeresztény szerzők legkedvesebb szakasza a 7,22–8,1. Ez a szakasz megszemélyesíti a bölcsességet, és 21 tulajdonságot sorol fel, belefoglalva a teológiailag provokáló kijelentést: „Nincs benne semmi szenny, mert az örök világosság kisugárzása és Isten fölségének szeplőtelen tükre, és jóságának képmása". (Bölcs 7,26, Zsid 1,3) valamint: „Mert ő az Isten erejének lehelete, és a Mindenható dicsőségének tiszta emanációja."(7,25). Számtalanszor idézik a 7. fejezetet, különösen a keresztény iratok krisztológiai szakaszai: Kol 1,15; 2Kor 4,4; Zsid 1,4; Jn 14,9.10. Ez a krisztológiai vonatkozás különösen fontos lesz a 4. században az arianizmus hódítása, valamint a pneumatológiai viták idején Pl. Ambrus (337–397) kapcsolja össze a Bölcs 7,22.23-at az 1Kor 2,6–16-tal, hogy magyarázza a Szentlelket és annak hatását az egyházban. *„Benne ugyanis lélek van, amely értelmes, szent, a maga nemében egyetlen, sokrétű, finom, könnyed, mozgékony, átható, tiszta, világos, sérthetetlen, a jót kedveli, éles, akadályt nem ismer, jótékony, emberbarát, állhatatos, szilárd, bátor, mindenható, mindent lát és áthatja a szellemet, a gondolkodó, a tiszta és a legfinomabb lényeket."* (Szentlélekről 3,6) A donatista Tyconius (370–390) – aki egyébként Ambrus kortársa – ugyanilyen jelentőséget tulajdonít ennek a szövegnek. A Bölcsesség könyvét a szenvedő igazhoz elképzeléshez is kapcsolták: „*Ne törekedjetek a halálba életetek elhibázott útján, ne siettessétek romlásotokat kezetek tetteivel! Mert a halált nem Isten alkotta, ő nem leli örömét az élők pusztulásában. Hisz mindent azért teremtett, hogy legyen, és a világ teremtményei az üdvösségre szolgálnak. Nincs bennük pusztító méreg, és a földön nem az alvilág uralkodik. Mert az igazságosság halhatatlan."* (1,12–16), 2,7–5,23 *„Ez (a bölcsesség) óvta, akit az Isten elsőként formált, a földkerekség atyját, amikor még ő volt az egyetlen teremtmény, s ez vezette ki bukásából; és ez adta neki az erőt is, hogy mindeneken uralkodjék."*(10,1–2) stb. Az egész fejezet egé-

[20] Bellator (6. század) Cassiodorus barátja, latinra fordította többek között Órigenész Ezdrás könyvéről írott két homíliáját. Továbbá úgy tudjuk, hogy kommentárokat írt Ruth, a Bölcsesség, Tóbiás, Eszter, Judit és a Makkabeusok könyveihez, jóllehet egyik sem maradt ránk.

[21] Szent Paterius (†606) Brescia püspöke, aki kivonatot készített Nagy Szent Gergely pápa műveiből. Az ő munkájának tartják a „Liber testimoniorum veteris testamenti" c. művet.

szen 19,22-ig Istennek az üdvösség történetében megnyilvánuló bölcsességéről szólt. Igen jellemző, hogy a lyoni mártírok[22] levelében a keresztény vértanúkra is alkalmazták a fenti bölcsességi megállapításokat, mint akiket szenvedésük egyesít a feltámadt Krisztussal.

## Összegzés

Nem lehet azonos műfajba sorolni a bölcsességi könyvek patrisztikus kommentárjait: vannak, amelyek prédikációként születtek és vannak, amelyek aprólékosan kommentálják a szöveget. A legtöbb esetben nem fordítanak azonos figyelmet a bölcsességi könyvek teljes szövegére, hanem aszerint, hogy tanbeli vagy morális értelemben mely szöveget tudják jobban felhasználni, idézik vagy kommentálják azokat. A Zsoltárok és az Énekek éneke könyveinél túlteng az allegorikus egzegézis, ami azt jelenti, hogy ezen két könyvet a keresztény hit, a misztika vagy egyháztani igények szerint értelmezik tovább. A többi bölcsességi könyvet legtöbbször a keresztény morális oktatás céljaira használják fel, gazdagon kamatoztatva a családra, nevelésre, házasságra vonatkozó meglátásaikat.

A 23. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián mintegy 30 kutató vizsgálta a bölcsesség témáját, tanulmányaikat e kötetben tesszük közzé. Számunkra nagy öröm, hogy ezen a konferencián adott találkát egymásnak számos volt kelet-európai ország teológiáján oktató professzor. A konferencia két díszvendége Dr. Joachim Gnilka és Dr. Ulrich Luz professzorok voltak. Mindketten újszerűen közelítették meg a bölcsesség témáját tanulmányukban. Nagy örömünkre szolgált, hogy a Sirák fia könyvének legjelentősebb európai kutatója, Prof. Dr. Johannes Marböck – aki egyben a legnagyobb német nyelvű kommentárt írja ennek a könyvnek – megtisztelte konferenciánkat előadásával. Hasonlóan első előadónk volt Ludger Schwienhorst-Schönberger bécsi professzor, aki a Prédikátor könyvének legjobb európai szakértője, Dragutinović Predrag, a belgrádi ortodox teológia professzora, valamint Anton Tyrol Ruzomberok (Rózsahegy) katolikus teológiájáról és Albin Masarik Besztercebányáról. Az is kimondhatatlan öröm volt számunkra, hogy először jelentek meg konferenciánkon lengyel kollégák: Danuta Piekarz és Wojciech Węgrzyniak Krakkóból.

[22] Euszebiosz: *Egyháztörténetet* V.1.től (ford. Baán István) Bp. 1983 SZIT. 186-sköv.

## A Szegedi Nemzetközi Biblikus konferencia jövője

Számomra a legnagyobb öröm és a legnagyobb kihívás, hogy 2014-ben az SNTS konferenciája Szegedre jön. A Szegedi Biblikus Konferencia jövője mindig Isten kezében van, azonban némi tervet én is szeretnék megvalósítani. 2012-ben a 24. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia kitűzött témája a Jézus-kutatás. 2013-ban, a 25. jubileumi konferenciára szeretném visszahívni konferenciánk még élő volt előadóit.

Ebben az évben felállítottuk a konferencia tudományos tanácsadó testületét, amelybe eddig a következő tagok kaptak meghívást. Prof. Joachim Gnilka, Prof. Dr. Ulrich Luz, S.Em.R. Dr. Jakubinyi György, Prof. Dr. Rózsa Huba, Prof. Dr. Fodor György, Prof. Dr. Oláh Zoltán, Prof. Dr. Adorjáni Zoltán, Prof. Dr. Peres Imre, Prof. Dr. Anton Tyrol, Prof. Dr. Mario Cifrák, Prof. Dr. Jutta Hausmann és Prof. Dr. Jaroslav Broz.

A tudományos tanácsadó testület célja a téma meghatározása és a témában lehetséges helyi kutatók felkutatása. Azokat választottam ki, akik már több alkalommal megjelentek a konferenciánkon, és akik már korábban is sokat segítettek tanácsaikkal.

2013 után egy éves szünetet tartunk a konferencia rendezésében, mert egyszerre nem tudok két konferenciát szervezni: SNTS és szegedi biblikus konferenciát is – ez meghaladja a képességeimet. A 25 éves konferenciára szeretnék idegen nyelvű kötetet megjelentetni, és 2014 után a konferenciánkat kétévenként rendeznék, de az előadásokat idegen nyelven publikálnánk. Ezzel talán valóságosan is be tudunk kapcsolódni az európai biblikusok munkájába. Mindenkinek köszönöm, aki ezen terv megvalósításában segítséget nyújt.

Az előadók mellett hálás köszönetemet fejezem ki a kötet szövegének gondozásában nyújtott óriási segítségért Verebics Petrának és Románné Bolba Mártának, az evangélikus teológia doktoranduszainak, Szabó Mária kolleginának, aki héber és görög nyelvi lektorálást végezte, valamint Posztós Ágnesnek a magyar szöveg gondozásáért. Végül – de nem utolsó sorban – ez úton is köszönetet mondok Szőnyi Etelkának az előző 20 és a jelen kötet szerkesztési munkáiért.

Szeged, 2012. április 25. (Márk evangélista ünnepén)

*Dr. Benyik György*
a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia igazgatója

# ELŐADÁSOK

Adorjáni Zoltán

# „…A HOSSZÚTŰRÉS MINDENNÉL ERŐSEBB" JÓB TESTAMENTUMÁNAK ERKÖLCSI INTELME

## 1. JÓB TESTAMENTUMA

### *a) Műfaja*

*Jób testamentuma* (TJób) a jövendöléseket közlő, ószövetségi pszeudoepigráf[1] iratok csoportjába tartozik. E műfaj legismertebb fűzére, a *Tizenkét pátriárka testamentuma,* amelyben – akárcsak a többi ilyen jellegű iratban – a testamentum megnevezés azt a motívumot jelzi, hogy a pátriárka vagy egy kiemelkedő ószövetségi személyiség meghalni készül, magához rendeli utódait, és erkölcsi tanítást, lelki hagyatékot[2] ad át nekik. Ami a testamentumok felépítését illeti, az atya beszédét, amely többnyire monológ, rövid bevezető rész előzi meg, ezt pedig halálának és temetésének elbeszélése követi záradékként.

A lelki hagyaték, az erkölcsi tanítás átadása a következő formában történik: a hagyakozó atya elbeszéli életének eseményeit, és ennek kapcsán intelmeket fogalmaz meg utódai számára. Személyes tapasztalatainak felelevenítésével nyomatékosan szemlélteti, hogy akik Istent szolgálják, áldásban részesülnek, akik pedig elfordulnak tőle, elnyerik büntetésüket.[3]

---

[1] Az ószövetségi „apokrif", illetve „pszeudoepigráf iratok" megnevezések tisztázásra szorulnak. Ezeket minden esetben azon iratok megnevezésére használom, amelyek nem tartoznak sem a kanonikus, sem pedig deuterokanonikus könyvek sorába. Katolikus szóhasználatban az apokrif megnevezés a pszeudoepigráf iratokra vonatkozik, noha jórészt maguk a deuterokanonikus könyvek is álnév alatt készültek; ugyanis szerzőik valamely jelentős bibliai személyiség tekintélye mögé rejtőzve foglalták írásba tanításukat.

[2] SCHENDERLING, J. G., „I. Het Testament van Job. Een document van joodse vroomheid uit het begin van onze jaartelling" In SCHENDERLING, J. G. – COZIJNSEN, L., *Na de Schriften. I. Het Testament van Job. Een document van joodse vroomheid uit het begin van onze jaartelling. II. Het Testament van Salomo. Een document van joodse magie uit de eerste eeuwen van onze jaartelling.* Kampen 1990, 12.

[3] Ld. TJób 43-at, ahol Elifáz éneke olvasható Elihú megbüntetéséről:

[5] Eltöröltettek vétkeink, és törvényszegésünk eltemettetett.
[5] Elihú, Elihú az egyedüli gonosz: nem lesz emlékezete az élők között.
Mécsese is kialudt, fénye homályba veszett;
[6] lámpájának dicsfénye vele megy ítéletre;

A Jób nevéhez fűződő testamentum az ószövetségi profetikus pszeudoepigráf intelem-irodalom sajátos darabja. Tudniillik itt arról is olvashatunk, hogy Jób fiai földi javakat is örökölnek az erkölcsi testamentum átadása mellett; három lánya pedig mágikus erejű zsinórokat (45–51).[4]

*Jób testamentum*ára úgy is tekinthetünk, mint ami kommentár a LXX-ban álló és a Héber Biblia maszoréta szövegénél rövidebb Jób könyvéhez.[5] Pontosabban: olyan

mert ő a sötétségé és nem a világosságé,
a sötétség kapuállói fogják örökölni az ő dicsőségét és ékességét.
[7] Királysága tovatűnt, trónja már megkorhadt,
és méltóságos pompája az alvilágban van.
[8] Szerette a kígyó szépségét, a sárkány pikkelyeit:
de ennek epéje, mérge lesz eledelévé.
[9] Nem nyerte meg az URat magának, sem nem félte őt,
sőt megharagította azokat is, akiket ő megbecsül.
[10] Megfeledkezett róla az ÚR, a szentek is elhagyták őt:
[11] lakhelyévé lesz a harag és a düh;
szívében nincsen szánalom, testének sincsen nyugta.
[12] Nyelvén kobrának mérge volt.
[13] Igazságos az ÚR, megbízhatók az ő ítéletei,
nincs nála személyválogatás;
ő fog megítélni mindannyiunkat.
[14] Íme, az ÚR megjelent! Íme, a szentek felkészültek!
Elöl haladnak a koszorúk a dicsőítésekkel.
[15] Örvendezzenek a szentek, ujjongjon az ő szívük!
[16] Mert elnyerték azt a dicsőséget, amelyre vártak.
[17] Elvétettek vétkeink, törvényszegésünk immár eltisztíttatott!
A gonosz Elihúnak nem lett emlékezete az élők között.

[4] John J. Collins kielemezte TJób szerkezetét, és arra a következtetésre jutott, hogy ez az irat, bár bizonyos mértékben a testamentumműfaj felépítését követi, inkább az olyan művek sorába tartozik, amelyek „a mennyei valóság és a földi illúzió közötti ellentétről szólnak". COLLINS, J. J., „Structure and Meaning of the Testament of Job", in *SBL, Seminar Papers* 1, Cambridge 1974, 51.

[5] A LXX változata mintegy 180 verssel rövidebb a héber nyelvű maszoréta szövegnél. A szakvélemény arra hajlik, hogy a LXX szándékosan „vágta meg" a héber szöveget. Ugyanis a Qumránban talált arámi *Jób-targum töredék* – 11QtgJob – például inkább a hosszabb maszoréta szövegre vezethető vissza. (A LXX hiányait Órigenész pótolta Theodotion fordítása alapján.) Tény, hogy Jób könyvében viszonylag sok a szövegromlás, emiatt pedig sok helyen nehezen érthető. Ez is közrejátszhatott abban, hogy Jób könyvének fordítója gyakran tolmácsolt inkább szabadon, és át is ugrott szövegrészeket. Ld. HAAG H., *Bibliai lexikon.* Ford. Ruzsinszky Éva, főszerk. Diós István, Budapest 1989, 871.

midrás, amely haggadikus legendákat és himnuszokat ötvözött magába.[6] Más szóval: a testamentumműfaj és az elbeszélő jellegű midrás keveréke.[7] De ezzel már a testamentum jellegzetességeinek kérdését érintjük, amelyről később szólok.

## *b) Eredete, keletkezésének helye és ideje*

Már a kutatások kezdeti szakaszában kialakult az a nézet, hogy ez a különleges testamentumirat az esszénus kegyességi irányzat szemléletmódjával mutat rokonságot, és közel áll az egyiptomi, szintén esszénus kegyességet képviselő therapeuták eszmevilágához. Mark Philonenko kielemezte *Jób testamentumá*t, és a therapeuták közösségéhez kötötte az irat keletkezését.[8] Ezt R. P. Spittler azzal egészítette ki, hogy a therapeuta eredetű testamentum montanista átdolgozáson ment át a 2. század folyamán.[9]

---

[6] Vö. SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Crist (175 B. C. – A. D. 135)* III/1., Edinburgh 1986, 552; PHILONENKO, M., „Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes" In *Semitica* XVIII (1968), 13; BĂDILIȚĂ, C., *Trei apocrife ale Vechiului Testament. Iosif şi Aseneth, Testamentul lui Iov, Testamentul lui Avraam. Traducere, note şi prezentări,* Iaşi 2000, 73.

[7] SCHALLER, B., „Zur Komposition und Konzeption des Testaments Hiobs" In KNIBB M. A. – HORST, VAN DER P. W. (szerk..): *Studies on the Testament of Job,* Cambridge 1989, 89.

[8] KOHLER, K.: „The Testament of Job: An Essene Midrash on Book of Job. Reedited and Transleted with Introductory and Exegetical Notes" In KOHUT G. (szerk.): *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut,* Berlin 1897, 273; 287 és 295. PHILONENKO, M., „Le Testament de Job et les Thérapeute", *Semitica* VIII (1958), 41–53; PHILONENKO, M., *Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes* 21–24; ld. még SPITTLER, R. P., „Testament of Job" In CHARLESWORTH, James H. (szerk.) *The Old Testament Pseudoepigrapha I, Apocalyptic Literature and Testaments,* New York – London – Toronto – Sydney – Auchland 1983, 833. Philonenko nézetét bírálta DELCOR, M., „Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques" In WAGNER, S. (szerk.): *Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bible- und Qumranwissenschaft. Hans Bardtke zum 22. 9. 1966.,* Berlin 1968, 74; RAHNENFÜHRER, D., „Das Testament Hiobs und das Neue Testament" in LOHSE E. et al. (szerk.): *ZNW* 62, 3/4, Berlin–New York 1971, 71–72.

[9] SPITTLER, R. P., *Testament of Job* 834. A Montanus (vagy: Montanosz) nevéhez fűződő, valamint az általa és két extatikus prófétanő, Priscilla (Prisca) és Maximilla által alapított keresztyén szekta a Kr. u. 2. század derekán jelent meg. Ez az frígiai karizmatikus szekta az őskeresztyén életformát igyekezett feleleveníteni, illetve megélni, és különös jelentőséget tulajdonított a végső időket is meghirdető karizmatikus prófétálásnak. A montanizmus summás ismertetését ld. a *VI. Der Montanismus* fejezetcím alatt, in HAHN, F. – KLEIN H., *Die frühchristliche Profetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung.* Biblisch-Theologische Studien 116, Neukirchen – Vluyn 2011, 181–198; ld. még SCHNEEMELCHER, W.„Apokalyptische Prophetie in der frühen Kirche" In HENNECKE, E., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II. Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes* (hrsg. Schneemelcher, Wilhelm), Tübingen $^{3}$1964, 485–488.

Ezzel szemben természetesen ellenvélemények is születtek.[10] Igaz ugyan, hogy nincsen feltétlenül közvetlen kapcsolat Alexandriai Philón *De vita contemplativa* traktatusa és az esszénus iratok között, és hogy nem állapítható meg teljes azonosság a testamentum szemléletmódja és az esszénus, illetve therapeuta szemléletmód között; azt azonban mégis meg lehet állapítani, hogy a testamentum esszénus és therapeuta hatásokat is tükröz.

Mivel a testamentum még hivatkozik az áldozatokra, keletkezésének szűkebb idői kereteként a Kr. u.-i 1. századot lehet megnevezni,[11] pontosabban annak második felét. De mindenképpen a Kr. u. 70. év előtt született.[12]

## *c) Jellegzetességei*

Noha a görög nyelven megfogalmazott testamentum elbeszélése Jób könyvének LXX-i változata alapján készült,[13] mégis lényeges eltéréseket mutat a bibliai könyvhöz képest. Ilyen tekintetben az a legszembetűnőbb, hogy a szerző átformálja Jób történetét. Míg a bibliai könyv arra a kérdéskörre összpontosít, miként engedheti meg Isten az őt félő és igaz ember szenvedését, addig a testamentum olyan paradigmatikus, példaszerű történetet alkot, amely ezt nyomatékosítja: a hitbeli harcos a mennyei juta-

[10] Ld. RAHNENFÜHRER, D., *I. m.,* 68–93. Rahnenführer olyan keresztyénség előtti iratnak tekinti a testamentumot, amely nem kapcsolódik az esszénus közösséghez, hanem a hellenista zsidóság missziós jellegű elbeszélése. A témához ld. még COLLINS, J. J., *Structure and Meaning of the Testament of J*ob 35–52; COLLINS, J. J., „The Testament of Job" In STONE, M. E. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period,* Assen/Philadelphia 1984, 349–354; SCHENDERLING, J. G., *I. m.,* 20.

[11] SCHÜRER, E., *I. m.,* 553; SCHENDERLING, J. G., *I. m.,* 20.

[12] PHILONENKO, M., *Le Testament de Job et les Thérapeute* 42; PHILONENKO, M., *Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes* 23–24.

[13] *Jób testamentumá*nak nincs héber szövegváltozata. Van olyan nézet, mely szerint eredetileg héber nyelvű lehetett (KOHLER, K., *The Testament of Job* 264–292; JAMES, M. R., *Apocrypha Anecdota, 2nd Series.,* Cambridge, 1897, lxxii–cii; RIESSLER, P., *Testament des Job. (AjSB),* Ausburg, 1928, 1333), ugyanis a görög szövegben sok a semitizmus, akárcsak LXX-ban, és főleg a testamentum himnikus részeinek hebraizmusai sejtetik azt, hogy az irat megfogalmazása eredetileg héber nyelven történhetett (SPITTLER, R. P., *Testament of Job,* 830). C. C. Torrey nyelvészeti érvekkel igyekezett bizonyítani, hogy a testamentum eredeti változata arámi lehetett (TORREY, C. C., *The Apocryfal Literature. A Brief Introduction,* London, 1945, 123), viszont megállapításait csak néhány kutató tartotta meggyőzőnek. Elképzelhető esetleg, hogy a midrás korai magva, illetve változata héber vagy arámi szájhagyományként élt. Az viszont kétségtelen, hogy a ránk maradt testamentum szövegét görögül fogalmazták meg, mivel szövege a LXX-Jóbbal áll kapcsolatban, itt-ott pedig Jób könyvének targumát parafrazálja (JAMES, M. R., *Apocrypha Anecdota* xclv; PHILONENKO, M., *Le Testament de Job et les Thérapeute* 42; SPITTLER, R. P., *Testament of Job,* 830; SCHENDERLING, J. G., *I. m.,* 21).

lomra tekint, és ezért tudatosan vállalja a küzdelmet, a szenvedést.[14] Míg a bibliai Jób az Istennel szembeni vádaskodás és lázadozás megtestesítője, addig a testamentumban a béketűrés, a céltudatos kitartás és az Isten iránti feltétlen hűség példaképe. Ő maga mondja gyermekeinek (9,1):

„Figyeljetek hát, mert példaként fogom feltárni előttetek mindazt, ami velem történt, és amit magamra vállaltam."

Ezért a testamentum, amint azt már műfajának meghatározásánál láthattuk, inkább a bibliai Jób könyvének feldolgozása vagy midrása, azaz új, önálló elbeszélés Jóbról.[15]

Ebben az újraformált elbeszélésben kevésbé lényegesek a párbeszédek Jób és barátai, illetve Jób és Isten között. A testamentum eleje viszont azzal bővül, hogy Jób, aki itt Egyiptom királya, lerombolja a palotája szomszédságában álló bálványtemplomot (5,2–3; ez a motívum *Ábrahám testamentumá*ban is fellelhető).[16] A testamentum vége pedig azzal egészül ki, hogy Jób három leánya mágikus erejű öveket örököl, s amikor megkapják ezeket, Isten Lelke karizmatikus képességgel ruházza fel őket.

Minden testamentumirat néhány központi gondolatot kíván átadni erkölcsi tanításként. A Jóbé két fontos lelki-erkölcsi hagyatékot emel ki:

a) az Istentől küldetést kapott kiválasztottaknak tudniuk kell, hogy *a hosszútűrés mindennél erősebb* (27,7);
b) a földi mulandó dolgok helyett a dicsőséges és örök mennyeiekre kell tekinteni (pl. 33,1–9; 47,3). Jób testamentumának természetesen egyéb üzenetei is vannak, amelyek kapcsolatban állnak az irat egységességének, illetve szerkesztésének kérdéskörével is,[17] de ezekről itt nincs mód szólani.

---

[14] Vö. COLLINS, J. J., *Structure and Meaning of the Testament of Job,* 37.

[15] Ld. JAMES, M. R., *Apocrypha Anecdota, 2nd Series* lxxii–cii, 104–137; KOHLER, K., *The Testament of Job,* 264–338; vö. még COLLINS, J. J., *Structure and Meaning of the Testament of Job,* 35–52; SCHENDERLING, J. G., *I. m.,* 17.

[16] A szülőföldjéről kivonuló Ábrahám szintén megsemmisíti a bálványok templomát – Jub 12,12: *Életének hatvanadik évében, azaz a negyedik évhét negyedik évében felkelt Ábrám éjszaka, és felégette a bálványok templomát. Mindent felégetett, ami a templomban volt, és erről senki sem szerzett tudomást.* Jób a pogány vallástól elforduló, megtérő prozelita, akárcsak Aszeneth – JózsAsz 10,12: *Gyorsan megragadta a szobájában lévő arany és ezüst isteneit is, melyeknek nem volt se szerük, se számuk, apró darabokra törte mindezt.* Gedeon szintén éjszaka pusztítja el a pogány szenthelyet (Bír 6,25 skk.). Jób viszont nem az angyal utasítására, hanem saját elhatározása alapján kíván cselekedni.

[17] Ld. ehhez: COLLINS, J. J., *Structure and Meaning of the Testament of Job,* 47–52; JAMES, M. R., *Apocrypha Anecdota, 2nd Series,* xciii–xciv; ld. még SPITTLER, R. P., „The Testament of Job: A History of Research and Interpretation" In KNIBB, M. A. – HORST, VAN DER P. W. (szerk.), *Studies on the Testament of Job,* Cambridge, 1989, 12; SPITTLER, R. P., *Testament of Job,* 834; HORST, VAN DER P. W., „The Role of the Women in the Testament of Job" In *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 4 (1986), 273–289; vö. még HORST, VAN DER P. W., „Images of Women in the Testament of Job" In *Studies on the Testament of Job,* Cambridge 107, 109; SCHALLER, B., „Das Testamentum Hiobs und die Septuaginta-Übersetzung" In *Biblica* 61 (1980), 395–396;

A testamentum tehát csak kis mértékben érinti Jób könyvének súlyos teodiceai vonatkozásait. Ugyanis úgy dolgozza át a Biblia nagy szenvedőjének LXX-ban álló könyvét a testamentumműfaj egyedi darabjává, hogy míg a szenvedésről és az oly nehéz hosszútűrés feladatáról szól, elbeszélése mégis bájosan könnyed, sőt olykor sajátos humorral emel ki leggyötrőbb érzéseink és gondolataink mélységeiből.

## 2. Jób bölcsessége: a kitartás

A következőkben, arra való tekintettel, hogy *Jób testamentuma* kevésbé ismert pszeudoepigráf irat, inkább narratív formában fogom ismertetni a már előbb említett elsődleges tanításához kapcsolódó gondolatait, tudniillik azt, hogy az Istentől küldetést kapott kiválasztottaknak tudniuk kell: *a hosszútűrés mindennél erősebb* (27,7) A testamentum már nyitányában megfogalmazza ezt az elsődleges erkölcsi tanítását, szentenciáját, és kiemeli, hogy a kiválasztottság szorosan összefügg a kitartás, a hosszútűrés erényével (1,2–6):

> [2] Azon a napon, amikor *Jób* megbetegedett *s* bevégezni készült házának igazgatását, magához hívta hét fiát és három lányát […] [4] Amikor tehát magához hívta gyermekeit, így szólt: „Gyűljetek körém, gyermekeim! Gyűljetek körém, hogy feltárjam[18] előttetek, amit az ÚR tett velem és mindent, ami csak történt velem. [5] Mert én, Jób, a ti atyátok, a legnagyobb kitartásban tűntem ki, ti pedig választott, előkelő nemzetség *vagytok,* Jákóbnak, anyátok atyjának magvából valók. [6] Én tudniillik Jákób testvérének, Ézsaunak fiaitól származom; a ti szülőanyátok, Dina *pedig Jákób* sarjadéka. Első feleségem ugyanis keserves halállal múlt ki előbbi tíz gyermekemmel együtt.[19]

Jób a következőkkel kezdi élettörténete elbeszélését (2,1–4):

---

SCHALLER, B., *Zur Komposition und Konzeption des Testaments Hiobs,* 88–90; SCHENDERLING, J. G., *I. m.,* 16). ADORJÁNI Z., *Jób testamentuma. Bevezetés – fordítás – jegyzetek,* Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest 2011, 26–29.

[18] A görög ige (ὑποδείξω – ὑποδείκνυμι – *titokban megmutatni, felmutatni; előtárni, jelezni; példával mutatni, példát adni* két dologra is utal. a) Jób titkot kíván felfedni: „beavatja" gyermekeit Isten olyan rejtett dolgaiba, amelyeknek megismerése csak a kiváltságosak számára lehetséges. Tehát TJób is egy beavatott közösséghez szól. b) Jób a hitbeli kitartás példaképeként beszéli el a vele történteket (vö. TJób 1,7).

[19] Az idézett szövegrészletek forrása: ADORJÁNI Z., *Jób testamentuma.*

> [1] „Én ugyanis Jóbáb voltam,[20] mielőtt az ÚR a Jób nevet adta volna nekem. [2] Előzőleg, amikor még Jóbábnak neveztek, egy istenként tisztelt bálvány templomának közvetlen szomszédságában laktam, [3] s miközben alkalmam volt folyton szemlélni a neki szánt égőáldozatok bemutatását, egyre csak töprengtem: [4] „Ez volna vajon az az isten, aki megalkotta a mennyet, a földet és a tengert[21] és minket, embereket? Miképpen tudhatnám meg ezt?”[22]

Kérése nem marad megválaszolatlan, mert egyik éjszaka erőteljes hang szólítja meg e hangnál is erősebb fényben, és tudtára adja, hogy az istenként tisztelt bálvány „nem isten, hanem az ördög hatalma”, s az ördögnek hatalmában áll megtéveszteni az embereket (3,3). Jób, aki a testamentum szerint Egyiptom uralkodója, úgy véli, hogy hatalmi pozíciója elegendő ahhoz, hogy megszüntesse a bálvány tiszteletét (3,7). Mint utóbb majd kiderül, az emberi elhatározás és a királyi hatalom nem elegendő erre. Ha a Sátán is Istentől kaphat hatalmat a kísértésre (vö. Lk 22,31: … *a Sátán kikért titeket, hogy megrostáljon, mint a búzát…*), akkor az embernek is felülről, Istentől kell hatalmat nyernie a Sátánnal szemben, amiként ezt az Újszövetség is tanítja. Jn 3,3-ban ezt olvassuk: *Bizony, bizony, mondom néked: ha valaki nem születik újonnan…* [ἄνωθεν, ez egyben ezt is jelenti: *felülről*]. Jn 1,12-ben pedig ez áll: *Akik pedig befogadták, azokat felhatalmazta arra* [ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν – *hatalmat adott nekik*]*, hogy Isten gyermekeivé legyenek*… És az egyetlen bölcs magatartás is felülről, Istentől származik (Jak 3,15–16.). De mert Jób elhatározása szilárd, és ugyanakkor mindenben kész engedelmeskedni is az Úrnak, a hang tudtára adja (4,4–9):

> [4] Amint a Sátán helyének megtisztításába kezdesz, ő haraggal kel harcra ellened. Csupán egyvalamit nem tehet meg: hogy halált hozzon reád; viszont reád zúdít sokféle csapást. [5] Megfoszt javaidtól, gyermekeidet meggyilkolja; [6]

---

[20] Jób, aki korábban a Jóbáb nevet viselte (1,1; 2,1; 3,1), tulajdonképpen prozelita, azaz az egyistenhitbe, a zsidóságba betért edomita sarj (1,5–6), aki pogány hitű volt (vö. 2,1–4). Viszont álomban (rémálomban) kapott mennyei kijelentés következtében tér meg, és ezért ún. „álomprozelita”, akit a zsidóság „álprozelitá”-nak (גר השקר) tekintett. Azonban a neki megjelenő angyal végül meg is pecsételi (vö. RAHNENFÜHRER, D., *I. m.,* 89).

[21] A 4. vers első fele ősi és közismert hitvallásformula (vö. SPITTLER, R. P., *Testament of Job,* 840, 2c jegyz.). Ld. 2Móz 20,11; Zsolt 145,6; 146,6; ApCsel 4,24; Jel 10,6; 14,7; valamint Judit 13,18: *Áldott az ÚRisten, aki teremtette az eget és a földet* […]; Jub 2,2: *Az Isten, aki alkotta az eget és a földet és a tengert.* ApCsel 14,15 és 17,24 is azt mutatják, hogy a Jób által feltett kérdés olyan állandósult kifejezésmód, amely része volt a zsidó missziói igehirdetésnek, s ezt később a keresztyénség is átvette (vö. 1Thessz 1,9; Jn 17,3, vö. TJób 37,2; ld. RAHNENFÜHRER, D., *I. m.,* 86).

[22] Vö. Jub 12,1–2-vel, ahol Ábrahám kivonulásáról van szó (SPITTLER, R. P., *Testament of Job,* 840, 2b jegyz.): [1] *A tizenhatodik évhét hetedik évében így szólt Ábrám az ő atyjához, Tárához: „Atyám!” Ő pedig így válaszolt: „Ímhol vagyok, fiam!”* [2] *Ő ezt mondta: „Mit segítenek és mit használnak nekünk ezek a bálványok, amelyeket tisztelsz és amelyek előtt te leborulsz?”*

> de ha kitartasz [ὑπομείῃς] nevedet az idők végéig[23] híressé teszem minden földi nemzedék előtt. [7] Akkor majd fordítok *sorsodon:* ismét birtokolni fogod javaidat, kárpótlásod kétszeres lesz, [8] hogy megtudd, nem részrehajló[24] *az ÚR,* jóval fizet kinek-kinek, aki engedelmeskedik neki; [9] a feltámadáskor pedig *életre* kelt. [10] Ugyanis olyan leszel, mint egy ökölvívó [ἀθλητὴς πυκτέων], aki ütéseket osztogat és tűr el, és *így* nyeri el a koszorút.[25] [11] Akkor megtudod, hogy igazságos, megbízható és erős is az ÚR, aki megerősíti az ő kiválasztottjait.

A bibliai kiválasztás- és elhívásmotívum elemeit itt is felismerhetjük: a kiválasztott és feladattal felruházott személy ígéretet, ígéreteket és még új nevet is kaphat. Az előző idézetből (2,1) megtudhattuk, hogy Jób korábban a Jóbáb nevet viselte. (A két névváltozat a LXX–Jób 42,17-ben is olvasható.) Amikor Isten, illetve követe megjelenik egy kiválasztott személynek, a rendkívüli eseményhez gyakran kapcsolódik a személy új identitásának kinyilvánítása, s ezt nevének megváltoztatása is tükrözi: Ábrám – Ábrahám (Szárai – Sára; 1Móz 17,5.15.), Jákób – Izráel (1Móz 32,28), Simon – Kéfás/Péter (Jn 1,42) stb. *József és Aszeneth* történetében Aszeneth új neve *Menedékváros* lesz (JózsAsz 19,5).

A Sátán haragos ellentámadásának mozzanata hasonlóságokat mutat azzal, amire előbb már hivatkoztam, s amit Lk 22,31–33-ben olvashatunk: *„Simon, Simon, íme, a Sátán kikért titeket, hogy megrostáljon, mint a búzát, de én könyörögtem érted, hogy el ne fogyatkozzék a hited: azért, ha majd megtérsz, erősítsd atyádfiait." Ő erre így válaszolt: „Uram, kész vagyok veled menni akár a börtönbe, vagy a halálba is!"* Itt is, akárcsak Jób esetében, Simon Péter biztosítékot kap afelől, hogy nem marad Ura segítsége nélkül; és Jób is megígéri: *Halálig kitartok, és semmiképpen sem fogok meghátrálni!* (5,1: Ἄχρι θανάτου ὑπομείνω καὶ οὐ μὴ ἀναποδίσω. Vö. Jel 2,10).

Jób hosszútűrésének, kitartásának figyelemre méltó hasonlata, illetve metaforája az ökölvívó, az atléta.[26] Ez tipikusan görög és egyben népszerű szemléltetés a hellenista zsidóság körében,[27] amelyet a diaszpórai születésű Pál apostol is előszeretettel használt a hitbeli harc és kitartás szemléltetésére (vö. 1Kor 9,24–27; ld. még 1Tim 4,7–8). Az antik sportvilágból vett képet az alexandriai, tehát szintén egyiptomi keletkezésű *A Makkabeusok negyedik könyvé*ben is megtaláljuk. A makkabeus kor kilencvenéves (vö. 2Makk 6,24) mártírjáról, Eleázárról ezt olvassuk 4Makk 6,10-ben:[28]

---

[23] Vö. az Ábrahámnak adott ígérettel (1Móz 12,2). Míg Ábrahám a hit és engedelmesség örök példaképe, addig Jób a hitbeli kitartás hőse az idők végéig.

[24] Vö. 5Móz 10,7; 2Krón 19,7; ld. még Jak 2,1 (személyválogatás – προσωπολημψία). Az apokrif irodalomban Jub 5,16 skk. 33,18 helyein is előfordul.

[25] A győzelmi koszorú képére ld. TBenj 4,1.

[26] Vö. még TJób 5,1; 27,3–5.

[27] Vö. COLLINS, J. J., *Structure and Meaning of the Testament of J*ob, 41.

[28] Ld. még 4Makk 17,11–17, amely azzal végződik, hogy az elnyomók mindannyian elámultak a mártírok kitartása – ὑπομονή felett.

*az ütlegelt öregember, akárcsak egy derék atléta, felülmúlta a kínzókat.* A sportvilágból kölcsönzött képet Alexandriai Philón is használja, pl. a *De vita contemplativa* 41–44-ben.[29] Amint a példák is mutatják, az alexandriai írások gyakran buzdítanak a sportéletből vett képpel, hogy az istenfélelemben és kegyességben „atlétá"-nak kell lenni.[30] A sportéletből vett kép és a kitartás motívuma több más újszövetségi helyre is emlékeztet.[31]

A testamentum szerint Jób 48 évig hordozta szörnyű betegségét. A testamentum szó szerinti megfogalmazásában a városon kívüli „trágyadomb"-on sínylődött, lakhelyéről és a társadalomból kirekesztve. Amikor végül nyílt szembesülésre hívja ki a Sátánt, aki eddig mindig csak úgy támadt, hogy álcázta magát, akkor maga a Sátán vallja be, hogy Jób kitartása ellen nincsenek „birkózási fogásai". A könyv szerzője itt szintén a sportból, az ökölvívás világából vett képpel szemlélteti Jób és a Sátán viadalát, illetve Jób páratlan diadalát (27, 1–7):

> [1] Én viszont a Sátán felé fordultam, aki a feleségem háta mögött volt, és ezt mondtam neki: „Jöjj csak elő! Ne rejtőzködj tovább! Vajon az oroszlán megmutathatja-e erejét a ketrecben? Vajon a madár röpülhet-e, míg a kosárban van? Jöjj ki hát és hadakozz velem!"
>
> [2] Akkor előjött a feleségem mögül, és amint előállt, jajgatásba kezdett ilyen szavakkal: „Nézd, Jób, feladom és visszavonulok tőled, noha te testi *lény* vagy, én pedig lélek vagyok. Ámbár te vagy csapások alatt, nekem van részem

[29] [41] Mások, noha jó ismerősök és barátok, sőt megtörténik, hogy még rokonok is, noha egy asztalról sóznak, és egy asztalközösséget alkotnak, megbékélés helyett kibékíthetetlenséget tanúsítanak. Azokhoz hasonlóan viselkednek, akik versenyküzdelemre állnak és meghamisítják a testgyakorlást; mint ahogy a jó pénzt szokás hamisítani. Ezek a szerencsétlenek az atléták ellenpéldái; mert csak ilyeneknek nevezhetők. [42] Mert az atléták józanságot tanúsítanak a versenypályákon a görög világ nézői előtt, s ezt a győzelemért és az [olimpiai nyertesek] koszorúiért teszik nagy jártassággal. De meghazudtolják ezt a versenynap elteltével, az éjszaka leple alatt tartott lakomáikon: lerészegednek, ittasan garázdálkodnak, a bor hatása alatt otrombán és fondorlattal sértegetik egymást, s emellett megvető gőggel tettlegességig elmenő, durva bántalmazásokkal is illetik az alulmaradtakat. [43] Ha pedig játékvezető sincs jelen, hogy közbelépve szétválasztaná őket, még nagyobb erővel törnek egymásra, el odáig, hogy gyilkolni, vagy éppen meghalni is képesek; mert kisebb ütést nem akarnak elszenvedni annál, mint amekkorát a másikra mértek ki. Ezek az őrültek azt sem ismerik fel, hogy a bort – amint a komikus költő mondja – úgy merészelik inni, hogy nem csak felebarátjaik, hanem a maguk rontására is törnek. [44] Így aztán, akik röviddel azelőtt épségben és barátokként mennek a lakomákra, kicsivel később ellenségekként távoznak és sebesült testrészekkel, noha előbb egymás védelmére kelnek és igazságot szolgáltatnak, kötözgetnek és gyógyítgatnak, s egymástól kérnek segítséget. (ADORJÁNI Z., *Jób testamentuma,* 41.)

[30] KOHLER, K., *The Testament of Job,* 279.

[31] Jak 1,12; Jel 2,10; vö. még Mt 10,22; 24,13; Mk 13,13.

nagy kellemetlenségben. [3] Ugyanis olyan módon léptél elő, akárcsak egy birkózó a másik birkózó ellenében: egyikük leteperte a másikat, és a felső úgy némította el [ἐφίμωσεν][32] az alsót, hogy teletömte a száját homokkal, [4] majd annak, aki alatta volt, minden tagját összetörte. De miután ő kitartóan tűrte ezt és nem adta meg magát, ezennel a felső kiáltott hangosan.[33] [5] Ekképpen voltál te is alul és csapások alatt, Jób. De felülmúltad birkózási fogásaimat, amelyeket ellened alkalmaztam."

[6] A Sátán ezennel megszégyenítve távozott tőlem három esztendőre.[34] [7] Most tehát, gyermekeim, legyetek ti is hosszútűrők mindenben, ami reátok következik, mert a hosszútűrés mindennél erősebb.[35]

A testamentum – *a hosszútűrés mindennél erősebb* – vezérgondolatához hasonló, *József testamentum*ának szentenciája is (TJózs 2,7):

A hosszútűrés nagy orvosság
és a kitartás sok jót szerez.[36]

---

[32] A kifejezés (ἐφίμωσεν) az ördögűzés egyik *terminus technicus*a, vö. Mk 1,25; 4,39 (KEE. H. C., „Satan Magic and Salvation in the Testament of Job" In *SBL-SeminarPapers* 1., 1974, 59).

[33] TJób 27,2 szó szerint az atlétákról (ἀθλητής) beszél. A küzdelem leírása az olümpiai játékokon birkózó, az ún. *pankration*t (πανκράτιον) űző sportolókra utal. A *pankration* az ökölvívás és birkózás ötvözete. Az ökölharc rendkívül kemény küzdelem volt. A versenyzők ólommal kivert szíjakat is tekertek öklükre. A viadal némelykor halálos kimenetelű volt. A viaskodó párokat sorshúzással választották ki, testüket olajjal kenték be, de az összecsapás előtt a szorítóra terített homokkal szórták be egymást, hogy ezzel tegyék lehetővé a jobb a fogást. A letepert vesztes kiáltással adta tudtul ellenfelének, hogy feladja a küzdelmet és megadja magát.

[34] Vö. Lk 4,13: *Amikor az ördög elvégzett minden kísértést, eltávozott tőle egy időre.* Ld. még Mt 4,11.

[35] […] μακροθυμήσατε καὶ ὑμεῖς ἐν πάντι συμβαίνοντι ὑμῖν, ὅτι κρείττον ἐστὶν παντὸς ἡ μακροθυμία. Jób hosszútűrésére, kitartására nézve ld. még a TJób következő helyeit: 5,1; 26,4: tudatosan egy magasabb rendű cél érdekében *eltűrni, elviselni, magára vállalni* – ὑπομένω; ez a kifejezés sajátosan Jób szenvedő küzdelméhez kapcsolódik (vö. HAAS 1986: 118); 4,10: *állhatatos, kitartó lenni; eltűrni* – καρτερέω; 27,4: *állhatatosság, kitartás* – καρτερία; 7,13; 26,1: *szilárdan, állhatatosan kitartani, helyt állani* – ἔχω; *felvállalni, elfogadni, magát alárendelni* – ὑφίσταμαι; 21,4: *hosszútűrő* – μακρόθυμος; 26,5; 27,7; 28,5; 35,4: *hosszan tűrni, állhatatos lenni, türelmet tanúsítani* – μακροθυμέω; 27,7: *hosszútűrés* – μακροθυμία; 26,3: *elviselni, eltűrni, elszenvedni* – ὑποφέρω; 26,4: (tudatosan egy magasabb rendű cél érdekében) *eltűrni, elviselni, magára vállalni* – ὑπομένω; 27,4: *állhatatosság, kitartás, türelem* – καρτερία) A hosszútűrés bővebb kifejtését ld. HAAS, C., „Job's Perseverance in the Testament of Job" In *Studies on the Testament of Job,* Cambridge 1986, 117–136.

[36] Ez a magatartásforma egybecseng azzal, amit Philón ír le az egyiptomi therapeuták alapvető erényéről, a kitartó, folytonos önmegtartóztatásról (*De vita contemplativa* 34–35): [34] *Mivel számukra az önmegtartóztatás olyan, mintha valami lelki fundamentumot fektetnének le, erre a lelki fundamentumra építik a többi erényt. Napnyugta előtt semmi eledelt vagy italt nem*

A Sátánnal szemben tanúsítandó kitartó ellenállás intelme és a hozzá kapcsolt ígéret Jakab levelében is elhangzik (4,7): *Engedelmeskedjetek azért az Istennek, de álljatok ellen az ördögnek, és elfut tőletek.*

Jób bámulatos kitartással hordozza el a csapások sorozatát s végül a rettenetes fekélyeinek tömkelegét. Ezt az Isten által megengedett próbát annyira magas fokú engedelmességgel és hosszútűréssel fogadja, hogy még humoros is tud lenni. Ezt így meséli el gyermekeinek (20,8–9):

> [8] Testemet férgek rágták. Testem nedve és a gennyes folyások átáztatták a földet. Számtalan féreg volt testemben, [9] és ha egy féreg netán leesett, megfogtam és visszatettem a helyére ezt mondva: „Maradj ugyanazon a helyen, ahova Parancsolód helyezett, *éspedig* mindaddig, amíg ezt meghagyta *neked*.”

Felesége azonban megfárad mellette. Ezt a bibliai történet olyan szűkszavúsággal adja elő, amit nemcsak mi, hanem a testamentum szerzője is bosszantónak tartott, és „megszépítette” felesége képét. Jób 48 évig tartó betegsége alatt a legnagyobb áldozatot is vállalja. Királynő létére szolgai munkát vállal, hogy férje táplálásáról gondoskodjék, sőt még a haját is képes eladni kenyérért egy kenyérárusnak, aki tulajdonképpen a kísértő Sátán, s akit nem ismerhet fel (ld. 21,1–24,10). A testamentum egy siratóénekkel magasztalja megható hűségét (25,1–7).[37] Azonban a Sátán összezavarja gondolatait, és Jób felesége, Szitisz emiatt mondja ki azt a tanácsot, ami a bibliai Jób

---

*fogyasztanának.* […] [35] *Egyeseknek pedig, akiknek nagyobb a tudás utáni vágyakozásuk, a táplálék csak háromnaponként jut eszükbe. Némelyek pedig annyira vigadoznak és tobzódnak, szinte megelégülve a tanokat gazdagon és bőséggel ékesítő bölcsességgel, hogy akár kétszer olyan hosszú ideig is kitartanak,* [ἀντέχειν] […].

[37] [1] Ki ne kérdezné döbbenettel: ez Szitisz, Jób felesége?
[2] Akinek legbelső helyiségét tizennégy kárpit oltalmazta,
és akit bevezettek hozzá, ajtótól ajtóig *haladt,* mígnem
méltóvá tétetett kegyeire?
[3] Most haját kenyerekre cseréli el.
[4] Felmálházott tevéi a nincstelenek vidékeire fuvaroztak javakat,
hogy most a haját adja cserébe kenyerekért.
[5] Íme, az, akinek házánál hét, folytonosan megterített asztal volt,
amelyek mellett a nincstelenek és mindenféle idegen evett,
most eladja a haját kenyerekért.
[6] Lám, kinek voltak arany és ezüst lábmosó edényei?
Most pedig mezítláb gyalogol a földön,
de még a haját is elcseréli kenyerekért.
[7] Íme, ő az, akinek arannyal átszőtt gyolcsruhái voltak, most pedig rongyokat visel,
és elcseréli a haját kenyerekért.
[8] Nézd őt, akinek arany és ezüst ágyai voltak,
most pedig eladja a haját kenyerekért.

könyvéből ismerünk. Ezek a szavak azonban egészen másként hatnak a testamentum összefüggéseiben (21,9–10):

> „Jób, Jób! *Bár* általában még sok mondanivalóm volna, röviden összefoglalom neked: [10] Csontjaim összetörtek szívem erőtlensége miatt. Kelj hát fel, fogd a kenyereket és lakj jól! Azután mondj valamit az ÚR ellen és halj meg! Én pedig megszabadulok a testi szenvedésed okozta fásultságtól."

A hosszútűrő Jób, aki testi és lelki gondozásra szorul, itt lelkigondozóként válaszol feleségének (26,1–6):

> [1] „Lásd, én […] állhatatosan kitartok a csapásokban, […] [2] de a szenvedések mégsem terhelték le lelkemet annyira, mint *ezek* a szavak, amelyeket mondtál: 'Mondj valamit az ÚR ellen és halj meg!' [3] Ezeket is elviselem [ὑποφέρω] teljes egészükben; és te is elviseled mind a gyermekeink, mind pedig vagyonunk elveszítését. Azt akarod, hogy mondjunk valamit az ÚR ellen, hogy ez által elidegenedjünk attól a nagy gazdagságtól? [4] Miért nem emlékezel arra a sok jóra, amelyben részünk volt? Ha tehát a jót elfogadtuk az ÚR kezéből, a rosszat ne tűrjük el? [5] De igen! Legyünk hát hosszútűrők mindaddig, míg könyörül rajtunk az ÚR és irgalmaz nekünk. [6] Hát nem látod a Sátánt, amint hátad mögött áll, és összezavarja gondolataidat, hogy engem is félrevezess? Ugyanis azt akarja, hogy olyannak bizonyulj, mint azon balga asszonyok egyike, akik megingatják férjük egyenességét."

Jób erényének, a hosszútűrésnek magva megvan már Jób 1,21-ben, illetve 2,10-ben, a LXX pedig kibontja ezt, de ezt elsőként a testamentum helyezi ennyire következetesen előtérbe.[38] Ugyanezt emeli ki Jak 5,11, a Jób könyvére hivatkozó egyetlen újszövetségi hely: *Íme, boldognak mondjuk azokat, akik tűrni tudtak* [τοὺς ὑπομείναντας] *a szenvedésekben. Jób állhatatosságáról* [τὴν ὑπομονήν] *hallottatok, és láttátok, hogyan intézte a sorsát az Úr; mert igen irgalmas és könyörületes az Úr.*

A testamentum fő üzenete szerint az engedelmes hosszútűrés: boldogság. Nem önmagában, hanem úgy, ahogy azt a Hegyi beszéd boldogmondásai is mutatják: az ígéretek beteljesedésében való szilárd hittel. Jób ilyen értelemben is mondta a Sátán által összezavart feleségének, amint azt már idéztem (26,3): *Ezeket is elviselem teljes egészükben; és te is elviseled mind a gyermekeink, mind pedig vagyonunk elveszítését. Azt akarod, hogy mondjunk valamit az ÚR ellen, hogy ez által elidegenedjünk attól a nagy gazdagságtól?* Jób a mennyei ország jutalmára tekint, mint lelki atléta, ezért énekel így zsoltárában az őt meglátogató barátai előtt (33,2–9):

[38] RAHNENFÜHRER, D., *I. m.,* 85.

„Hallgassatok! Most megmutatom néktek trónomat s annak dicsőséges ékességét is: *dicsőséges ékessége* ott van a szentek között.
[3] Az én trónom túlvilági,
s ennek dicsősége és ékessége az Atya jobbja felől van.
[4] Az egész világ el fog múlni, dicsősége is elenyészik,
és akik hozzá ragaszkodnak, ott lesznek majd romjai között.
[5] De számomra megvan a trón a szent földön,[39]
és dicsősége megmarad a változatlan világban.
[6] A folyók bizony kiszáradnak
és hullámaik kevélysége az alvizek mélységeibe süllyed.
[7] Az én országom folyamai, ahol az én trónom áll,
soha ki nem száradnak, el sem tűnnek,
hanem mindörökre megmaradnak.
[8] Ezek a királyok le fognak tűnni, a kormányzók is letűnnek,
dicsőségük és dicsekvésük pedig olyanná lesz, akár a tükör;[40]
[9] de az én országom örökkön örökké fennmarad,
s dicsősége és ékessége ott van az Atya szekerein.[41]”

Ezért áll a testamentum végén a *merkava*-tradíció képeivel megrajzolt ígéretbeteljesedés (52,1–12):

[39] Jóel 2,32 alapján az intertestamentális korban jelentkezett az a felfogás, hogy Isten oltalmába fogja venni azokat, akik a *szent föld*ön laknak (vö. 4Ezsdr 13,48–49; 2Báruk 29,2; 40,2; ld. SPITTLER, R. P., *Testament of Job,* 855, 33i jegyz.). A *szent föld* itt preexistens valóság, akárcsak a mennyei Paradicsom. E kettő valószínűleg egy és ugyanaz, amint azt TJób 33,6–7 is sejteti (ld. RAHNENFÜHRER, D., *I. m.,* 81–82).

[40] Vö. TJób 34,4. A tükör itt a mulandóságra használt hasonlat, olyan értelemben, amint azt Jak 1,23–24-ben is láthatjuk, és nem a homályos látásra vonatkozik, mint 1Kor 13,12-ben (vö. SPITTLER, R. P., 856, 33l jegyz.; SCHENDERLING, J. G., *I. m.,* 43, 84. jegyz.).

[41] Az *Atya* (Isten) *szekerei* kifejezés a *merkava*-misztikára utal, amelyet a hellenista zsidóság gyakorolt az Újszövetség korában és az azt követő időben. A misztikus meditáló a mennyei szentélybe emelkedett fel a *merkava*-, illetve *hekhalot*-szövegek segítségével. Extatikus látomásban volt része, viszont megváltozott tudati állapotában nem vesztette el személyiségét, amint az általában a misztikában történik. Ilyen jellegű misztikát tükröző írás 3Hén, és felfedezhető az ApÁb pszeudoepigrafában, illeve a qumráni szöveggyűjtemény szektás költeményeiben is (4Q400–403; 4Q405). A leírt mennyei szentély képe a földit másolja le: a költemények szerzői ezt Ez 40–48. templom-leírása alapján képzelték el, és felhasználták hozzá Ezékiel trónlátomásának elemeit is (Ez 1. és 10.). Úgy tűnik, hogy a 9. vers mögött egy korai, alexandriai *merkava*-tradíció nyomai bukkannak fel (vö. PHILONENKO, M., *Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes,* 17–18; SPITTLER, R. P., *Testament of Job,* 856, 33m jegyz.; FRÖHLICH I., *A qumráni szövegek magyarul.* (SO) 2., javított és bővített kiadás, Piliscsaba – Budapest 2000., 455; SCHÜRER. E., *I. m.:* 269–270, 288–289, 361–364, 462–463).

[1] Miután Jób három napot ágyban betegeskedett, ámde fájdalom és szenvedés nélkül, mivelhogy semmi fájdalom nem vehetett erőt rajta a magára tekert öv miatt. [2] Szóval: három nap múlva meglátta azokat, akik eljöttek az ő lelkéért. [3] Azonnal talpra állt, fogta a hárfát és odaadta lányának, Hémerának, [4] Kasziának egy tömjénező edényt adott, Amaltheia Kerasznak pedig adott egy tamburint, [5] hogy megáldhassák azokat, akik eljöttek apjuk lelkéért. [6] Amint megkapták *ezeket,* meglátták a tündöklő szekereket, amelyek lelkéért jöttek, [7] és mindenikük áldást és dicsőítést zengett *a maga* különleges nyelvén.

[8] Ezek után kiszállt az, aki a nagy szekéren ült és köszöntötte Jóbot [9] – ezt akkor *csupán* a három lány láthatta, és láthatta még maga az apjuk, másvalaki azonban nem láthatta ezt. [10] Fogta a lelket, s amint ölébe vette felszállt, felvitte a szekérre és Kelet felé[42] hajtott. [11] Jób testét pedig betakarták és elvitték a sírhoz: [12] előtte ment a három lánya és *zsinóraikkal* felövezve himnuszokkal magasztalták Istent.

## 3. Záradék

Jób testamentuma tipikusan hellenista zsidó irat.[43] Olyan lírai részekkel gazdagított elbeszélés, amelyben fel lehet fedezni a görög tragédia hatását is.[44] Missziós céllal hirdeti a monoteizmust,[45] éspedig a szektás kegyesség különféle irányzatainak ötvözeteként. Ószövetségi minták alapján szerkesztett erkölcsi intelem a hellenista zsidó apokaliptika,[46] a korai *merkava*-misztika, a qumráni dualista (különösen a 43. fejezet) és a therapeuta szemléletmód, a zsidó mágia (46,3–47,6) és a karizmatikus nyelveken szólás színeivel.[47] Tehát „összekapcsolja a gyakorlati és a spekulatív kegyességet", és ez a kegyességi forma „egyaránt örvendez mind a földi boldogság, mind pedig a mennyei üdvösség felett" (vö. 1Tim 4,7–8).[48]

---

[42] Vö. TJób 40,3. A Paradicsom tudniillik Keleten fekszik (Schenderling, J. G., 52, 119. jegyzet).

[43] Jób testamentuma párhuzamokat mutat *Ábrahám apokalipszisé*vel. Kee, H. C., „Satan Magic and Salvation in the Testament of Job" In *SBL-Seminar Papers* 1, (1974), 53: angyaljelenés, elfordulás a pogányságtól (megtérés), bálványtemplom lerombolása, Isten mennyei trónusának látomása.

[44] Philonenko, M., *Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes,* 14.

[45] A testamentum tiszta zsidó monoteizmusa már Kohler is kimondta a kutatás első szakaszában (Kohler, K., *The Testament of Job,* 272).

[46] Vö. Collins, J. J., *Structure and Meaning of the Testament of Job,* 49–50.

[47] Ld. Spittler, R. P., *Testament of Job,* 836.

[48] Schaller, B., *Zur Komposition und Konzeption des Testaments Hiobs,* 91–92.

A testamentum vizsgálatának korábbi szakaszában az a nézet is megfogalmazódott, hogy ez a pszeudoepigráf irat egy ismeretlen keresztyén író tollából származhatott,[49] illetve egy zsidó származású keresztyén fogalmazta meg, aki a héber midrást úgy fordította görögre, hogy nagy gonddal kerülte az Újszövetség sajátosan keresztyén szókincsét.[50] Vagy pedig a reánk maradt változat a 2. századi keresztyén átdolgozás eredményeként áll előttünk. Ma azonban már bátran mondhatjuk, hogy a testamentum lényegében jellegzetesen zsidó írat maradt, még akkor is, ha itt-ott esetleg keresztyén kéz lektorálásának nyomait is felfedeznénk fel benne.[51]

Igaz ugyan, hogy a testamentum nyelvezete közel áll az Újszövetségéhez, ez viszont annak tulajdonítható, hogy mindkettőt abban a *koiné* dialektusban fogalmazták, amely magán hordozza a LXX hatását. Emellett pedig mindkettő az Ószövetség, illetve a Kr. e. és Kr. u. első század zsidó iratainak szemléletmódjára támaszkodik.

Az Újszövetség csupán egyszer hivatkozik szó szerint Jóbra (Jak 5,11). A szembeötlő itt az, hogy a levél szerzője éppen az állhatatos Jób képét állítja példaként címzettjei elé, tehát éppen azt a vonását, amiről a testamentum már az első soraiban is beszél, s amit a továbbiakban ismételten kiemelni vagy ábrázolni kíván.[52] Ez pedig nem is annyira az ószövetségi Jób képe, hanem sokkal inkább a testamentumé.

Jób testamentuma és Jakab levele között a gondolati, illetve kifejezésbeli hasonlóságok egész sorát lehet felfedezni.[53] Rahnenführer pedig oldalakon keresztül és tematikusan sorolta fel mindazt, ami egybecseng a testamentumban és az Újszövetségben, de végül megállapítja, hogy ezek az egybecsengések mégsem igazolják kettejük közvetlen kapcsolatát.[54] Azt viszont bátrabban mondhatjuk, hogy a testamentum ismert volt a levél szerzője és ugyanakkor a levél olvasóinak nagy része előtt.

---

[49] Ld. MAI, A., *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus.* 7. kötet. Róma 1833, col. 191.

[50] Ld. JAMES, M. R., *Apocrypha Anecdota, 2nd Series,* lxxii–cii; 104–137.

[51] R. P. Spittler az egyiptomi esszénus therapeuták közösségéhez kötötte a testamentum eredetét, és azt állapította meg, hogy ezt utólag montanista kéz dolgozta át (SPITTLER, R. P., *Testament of Job,* 834).

[52] Ld. különösképpen 27,7: *Most tehát, gyermekeim, legyetek ti is hosszútűrők mindenben, ami reátok következik, mert a hosszútűrés mindennél erősebb.* Ld. még 4,11; 7,13; 21,4; 26,1; 26,3.4.5; 27,4.7; 28,5; 35,4.

[53] Vö. SPITTA, FR., „Das Testament Hiobs und das Neue Testament" in *Geschichte und Literatur des Urchristentums.* III/2, Göttingen 1907, 141–206, különösen 369 skk. Spitta olykor meglepő hasonlóságokat fedez fel TJób és az Újszövetség iratai között, mindazonáltal amellett áll ki, hogy a testamentum keresztyénség előtti népi kegyesség szüleménye, és nem tekinthető esszénus jellegű iratnak.

[54] Ld. RAHNENFÜHRER, D., *I. m.,* 83–88.

Akiyama, Manabu János

# A BÖLCSESSÉG MŰKÖDÉSE *SIRÁK FIÁNAK KÖNYVÉ*BEN

## 1. Bevezetés: Alexandriai Kelemen utalása *Sirák fiának könyvé*re, Szent Pál apostolnak a törvényről szóló értelmezésével szemben

Jól ismert, hogy Alexandriai Kelemen (150–215) görög egyházatya gyakran idézte *Sirák fia könyvét,* a deuterokanonikus könyvek egyikét, a *„Gyermekkísérő" (Paidagógosz)* című művében. E *„Gyermekkísérő"* mű, amely 3 kötetből áll, gyakorlati útmutatásokat ad a keresztény tanulónak ahhoz, hogyan mozogjon a nagyváros fényűző világában, miként viselkedjék a felsőbb társadalmi körökben. Számításom szerint, a *Gyermekkísérő* első kötetében 16-szor, a második kötetében 33-szor, a harmadik kötetében pedig 8-szor fordulnak elő a *Sirák fia könyvé*ből idézett szakaszok. Kelemen a „gyermekkísérő"-nek hívja magát e könyv szerzőjeként, sőt a Sirák fia könyvében szereplő „bölcsességet" is így nevezi. Tudjuk, hogy az egyházatyáknak általában nagyon tetszett ez a könyv. Lehetséges, hogy a latin verzióban szereplő „Ecclesiasticus" név is az ókori keresztény egyház katekézisben való használatából származik.

A „gyermekkísérő" kifejezés eredeti görög szava a „paidagógosz", amelyet Kelemen saját művének címként választott, eredetileg Szent Pál apostol *Galatáknak írt levelének* 3,24 szakaszában szerepel. Ebben a szakaszban Pál azt hangsúlyozza, hogy törvény érvényetlenné válik Krisztus elérkezésével, az Ő megváltó életével. Az apostol, „nevelő" jelentéssel használva a „paidagógosz" szót, ebben a részben így szól: „Mielőtt a hit elérkezett, a törvény fogott össze és őrzött meg minket a hitnek, amelynek kinyilatkoztatása a jövőre várt. Így a törvény *nevelőnkké*lett Krisztusra, hogy a hitben megigazuljunk. A hit eljövetelével azonban kikerültünk a *nevelő* keze alól." A *Galatáknak írt levelé*nek 4,4–5 szakaszában is azt írta Szent Pál apostol, hogy „amikor elérkezett az idők teljessége, az Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született, és ő alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából, hogy a fogadott fiúságot elnyerjük". Pál szerint a törvény csak „árnyék" a jövendő Krisztussal szemben (vö. Zsid 10,1). Sőt, Szent Pál azt is hangsúlyozza, hogy a törvény csak bűnre kísérti az embert (vö. Róm 3,20).

Szent Pál apostollal szemben pedig, Alexandriai Kelemen véleménye szerint, nem a törvény, hanem a bölcsesség játssza a „gyermekkísérő" szerepét. Kelemen gondolkodása szerint, a hellének érdekében például, a filozófia jelentősége ugyanaz, mint amit a törvény jelent zsidók számára (vö. *Sztrómateisz* 1,5,28,1–3 stb.). Kelemen szerint a „gyermekkísérő" azt a feladatot tűzi maga elé, hogy a már megkeresztelkedett kereszténytt a tökéletesebb hitre vezesse.

*Sirák fia könyvé*ről azonban gyakran azt jegyzik meg, hogy e könyvben a bölcsességet a törvénnyel azonosítják. Rózsa Huba professzor a bölcsességi irodalmakra vonatkozóan rámutat: „(a bölcsesség) a Példabeszédek könyvében fiatal nő alakjában megszemélyesítve jelenik meg mint az isteni kinyilatkoztatás közlője, aki megszólítja és hívja az embereket. … Jézus, Sirák fia könyve folytatja, sőt továbbfejleszti ezt a tanítást. Különösen kiemelkedik a 24. fejezet, amelyben a megszemélyesített bölcsesség elbeszéli, hogy a Fölséges szájából született, az egekben lakott, majd a Teremtő Isten Izraelben, Sionon jelölte ki lakóhelyét. Végezetül a bölcsességet azonosítja Mózes Törvényével."[1]

De amikor ezt a bölcsességet azonosítjuk a törvénnyel, akkor *Sirák fiának könyve* olyan könyvvé lesz, amely csak a zsidóságra érvényes törvényeket közöl. Ezt követően nekünk csak olyan választási lehetőség maradhat, mint „a törvény vagy Krisztus", ahogy Szent Pál apostol a *Garatáknak írt levelé*ben bemutatta. Alexandriai Kelemen pedig, mint fent is említettük, pl. a filozófiát olyannak tekintette, amely a törvény szerepét játssza a hellének számára. Azért, ha az utókori (keresztényi, valamint a talmudi) értelmezéseket figyelembe vesszük, *Sirák fia könyvé*nek jelentőségét is jobban felértékelhetjük az egész világ számára.

Ebben a tanulmányban szeretném bemutatni a bölcsesség és a törvény különbségét *Sirák fia könyvé*ben, és – különösen e könyvben használt „paradicsom" fogalmát vizsgálva – azt próbálnám meg, hogy a *Sirák fia könyvé*ben található „bölcsesség" lényegét megvilágítsam.

## 2. Megoldandó feladat *Sirák fia könyvé*ben: a bölcsesség és a törvény

*Sirák fiának könyve* különböző témákkal foglalkozó mondások gyűjteményéből áll, amelyek minden rendszer nélkül, lazán kapcsolódva követik egymást. A tematikusan összefüggő mondások kisebb egységeket alkotnak. A könyv mégis megközelítően két nagy részre osztható, az 1–23. és 24–50. fejezetekre. Mindkét rész a bölcsesség dicséretével kezdődik (1,1–10; 24,1–27). Ezek közül az utóbbi részt kezdő 24. fejezetet általában az egész könyv központi részének tekintik. Ebben a fejezetben maga a megszemélyesített bölcsesség beszél, és bemutatkozik, hogy honnan jött, hová tartozik, mit tesz.

E 24. fejezet eleje így kezdődik: „1) A maga dicséretét zengi a bölcsesség, népe közepette dicséri önmagát. 2) Megszólal a Magasságbeli népének körében, és hatalma láttán dicsekedve mondja: 3) „Én a Fölségesnek szájából születtem, s ködként borítottam be az egész földet. 4) Fönt a magasságban volt a lakóhelyem, és a trónusom felhőoszlopon állt. 5) Bejártam egymagam az égi köröket, megjártam a szakadék mélységét."

[1] Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése II.*, Budapest 2002, 374.

E fejezetet pedig, ahogy fent is említettük, általában úgy értelmezték, hogy a bölcsesség a törvénnyel azonosította magát. Az azonosítás alapszakaszának különösen a 24,23–34[2]-et tekintik.

A kezdő szakasz így fordul elő: „24,23) Ez mind áll az Istennel való szövetség könyvére, és a törvényre, amit Mózes adott nekünk, Jákob családjának öröksége gyanánt."

A Septuagintában szereplő görög szöveg így fordul elő:

> „24,23) Ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς κληρονομίαν συναγωγαῖς Ιακωβ."[3]

Azt tudjuk, hogy eme szavak közül a „νόμον" helyett, néhány kéziratban a „νόμος" olvasat szerepel. De mégsem tudjuk azt kikövetkeztetni, hogy ebben a részben a szerző a bölcsesség és a törvény azonosításáról szól.

Ezt a részt követően a *Teremtés könyvé*ben szereplő négy folyóról kapott hasonlat következik így:

> „24,25) Bőven, mint a Pison, árasztja a bölcsességet, mint a Tigris folyó az első termés napjain. 26) Úgy megtölt belátással, ahogy megduzzad az Eufrátesz folyó, vagy mint a Jordán aratás idején. 27) Okulástól árad, akárcsak a Nílus, vagy miként a Gichon a szüret napjain."

A görög szöveg így szerepel:

> „24,25) ὁ πιμπλῶν ὡς Φισων σοφίαν καὶ ὡς Τίγρις ἐν ἡμέραις νέων, 26) ὁ ἀναπληρῶν ὡς Εὐφράτης σύνεσιν καὶ ὡς Ἰορδάνης ἐν ἡμέραις θερισμοῦ, ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν, ὡς Γηων ἐν ἡμέραις τρυγήτου."

E mondat alanya a „νόμος" (törvény), a tárgyak pedig a „σοφία" (bölcsesség), „σύνεσις" (belátás) és „παιδεία" (okulás). Eme mondat értelme tehát az, hogy a törvényt betöltik, mint a folyót, a bölcsességgel, a belátással és az okulással. Innen sem következtethetjük ki azt, hogy ebben a szakaszban a törvényt a bölcsességgel azonosítják. Amit feltételezhetünk csak az, hogy amint a víz betölti a folyót, úgy a bölcsesség tölti meg a törvényt. Tulajdonképpen az igazabb lenne, hogy „a bölcsesség gyümölcsei Mózes törvényei".[4]

---

[2] RÓZSA Huba, *Az Ószövetség keletkezése II.,* 531.

[3] *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol XII,2 Sapientia Iesu Filii Sirach,* edidit Joseph ZIEGLER, 2. durchgesehene Aufl., Göttingen 1980.

[4] *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján,* Budapest 2004, lábjegyzet Sir 24,35–37-re Sir 24,17–23 alapján.

## 3. „Paradicsom" *Sirák fia könyvé*ben, a *Teremtés könyvé*ben és a Talmudban

Egyébként ebben a 24. fejezetben (23–27 sz.) szereplő négy folyó eredetileg a *Teremtés könyvé*nek 2. fejezetében (10–14. sz.) fordul elő, ahol a Paradicsom alkotását írták le. A *Teremtés* második fejezetének 4. szakasza után következő részről általában azt mondják, hogy a Jahvista hagyományhoz tartozik, amely Kr. e. 950 körülről származott.[5] De a négy keleti folyó nevét figyelembe véve azt feltételezhetjük, hogy ezt a szakaszt a babiloni fogság után írták, és e könyv szerkesztése során helyezték a jelenlegi helyére.

A *Teremtés könyvé*nek érintett szakasza így fordul elő: „2,10) Egy Édenben eredő folyó öntözte a kertet, s ott négy ágra szakadt. 11) Az egyiknek a neve Pison: ez átfolyik Havilla egész földjén, ahol arany található. 12) Ennek az országnak aranya kiváló, van ott még bdellium és ónixkő is. 13) A második folyó neve: Gichon, ez öntözi Kus egész földjét. 14) A harmadik folyó neve: Tigris, ez Assurtól keletre folyik. A negyedik folyó az Eufrátesz."

Természetesen, ebben a szakaszban nem fordul elő a „törvény", de a „bölcsesség" szó sem. *Sirák fiának könyvé*ben pedig gyakran található a Paradicsom leírása. A fent említett szakaszról (24,25) is azt jegyezték meg, hogy „az egész részben a Paradicsom és annak négy folyója lebeg a szerző szeme előtt".[6]

A *Teremtés könyvé*nek következő részében a szöveg így fordul elő: „2,8) „Kelet felé az Úristen Édenben kertet telepített, és oda helyezte az embert, akit alkotott. 9) Aztán még Isten a földből mindenféle fát növesztett, mely tekintetre szép és táplálkozásra jó, s a kert közepén az élet fáját, meg azt a fát, amely fölismerteti, hogy mit lehet megtudni a jóból és a rosszból."

Ezzel a résszel szoros kapcsolatban itt szeretnék hivatkozni a Talmud megjegyezési hagyományára. A későbbi zsidóság szerint a következő hét tárgyat tekintették annak a teremtménynek, amelyeket e világ előtt, öröktől fogva teremtett az Isten.[7] Sőt, a Babilóniai Talmud „moed" című kötetének Gemarájában egy Baraitha által magyarázott értelmezést találhatunk, ahol a szöveg így áll (Pesahim 54a):[8] „Hét dolog teremtetett a világ teremtése előtt: 1. Mózes öt könyve (vö. Péld 8,22), 2. a megtérés (Zsolt

---

[5] Schmatovich János, *Az Ószövetség üzenete: Teológiai áttekintés – Bibliai perspektíva,* Pannonhalma 1997, 48.

[6] *Biblia: Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás,* Budapest, Szent István Társulat 2006, 976.

[7] Kruse Heinz, *WISDOM: Theology of the Old Testament Wisdom Literature, An Introduction* (japánul), Tokyo 1982, 84.

[8] Strack, H. L.–Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 2. Bd., München 1961 (3. unveränderte Aufl.), 353. Talmudra vonatkozóan, ld. Adalbert Rebić, *Bibliai régiségek* (magyarul ford. Kalacsi János), Szeged 2000, 15.

9,2–3), 3. az Édenkert (Ter 2,8), 4. a Géhinnom (Iz 30,33), 5. az isteni trónus (Jer 17,12), 6. a templom szentélye (Jer 17,12) és 7. a Messiás neve (Zsolt 72,17)".[9]

Ezek között az Édenkertre vonatkozóan a *Teremtés* 2,8 szakaszát így fordítják: „Az Úristen kertet telepített Édenben, keleten, és oda helyezte az embert, akit teremtett".[10] Itt a „keleten"-nek fordított eredeti szó „miqqédem". A „qédem" szót valójában „kelet"-nek értelmezhetjük, de az is biztos, hogy a „qédem" szót „hajdani örök"-nek fordíthatjuk (vö. Mik 5,1; Iz 45,21; 46,10; Hab 1,12; Neh 12,46; Zsolt 74,12; 77,6; 77,12; 143,5 stb.). Erről a szakaszról azt jegyezi meg Orosz Athanáz miskolci püspök a görög egyházatyák hagyománya alapján, hogy „a görög Biblia 'keleten' helyezi el a paradicsomkertet. A héber miqqédem szó viszont nem égtájra utal, hanem inkább időbeli értelmet sugall (a későbbi zsidó Biblia-fordítók így értelmezik: 'kezdetben')."[11]

Manapság általában ezt a „miqqédem" kifejezést „keleten"-nek fordítják, de ez a fordítás sem tükrözheti a „mi" elöljáró „valamiből" jelentését. Azért, „a kezdetben" vagy „a kezdetből" fordítás elég jónak tűnik a héber szóhasználat alapján is.

A Talmudban szereplő magyarázat alapján azt is feltételezhetjük, hogy a Paradicsomot megtalálhatjuk a világ és az idő teremtése előtt is. Mint fent is említettük, *Sirák fiának könyve* alapján már megerősíthetjük, hogy a bölcsesség a törvénynél előbb megjelenve megtölti a törvényt, ahogy a víz elsődlegesen betölti a Paradicsom folyamait.

## 4. Paradicsom az Újszövetségben

A Paradicsom fogalmát megtalálhatjuk az Újszövetségben is. Ez a szó háromszor szerepel az Újszövetségben, mégpedig: Lk 23,43; 2Kor 12,4; Jel 2,7.

Először: *Lukács evangéliumá*ban a keresztre feszített Jézus a jobb latornak ígéri meg a Paradicsomot így: „23,43) Jézus azt felelte neki: 'Bizony mondom neked, még ma velem leszel a paradicsomban'". Erről a szakaszról azt jegyzik meg, hogy a Paradicsom az igazak tartózkodási helye a világ végéig, a föltámadásig tartó „közbülső" időben.[12]

Másodszor: a 2Kor 12,4-ben a Paradicsom Szent Pál apostol mondatában így fordul elő: „12,3) S tudom, hogy ugyanez az ember, testben-e, vagy testen kívül, nem tudom, Isten tudja, 4) elragadtatott a paradicsomba, és titkos igéket hallott, amelyeket embernek nem szabad kimondania".

---

[9] vö. *The Babylonian Talmud, Seder Mo'ed II,* tr. Rabbi dr. I. Epstein, London 1961, 265; *Magyar Katolikus Lexikon,* „messianizmus".

[10] *Biblia: Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás,* 28.

[11] Orosz Athanáz (összeállította), *A görög atyák bibliája korabeli értelmezésekkel, I. a Teremtés könyve,* Nyíregyháza 2000, 48.

[12] *Magyar Katolikus Lexikon,* „Paradicsom", II–2.

És harmadszor: a *Jelenések könyvé*ben így szerepel ez a szó: „2,7) Akinek van füle, hallja meg, mit mond a Lélek az egyházaknak. A győztesnek enni adok az élet fájáról, mely Isten paradicsomában van."

Ezek közül, azt mondhatnánk, hogy az utolsó, a *Jelenések könyvének* szakaszában tükröződik a *jánosi evangélium* teológiája. Eme evangéliumban a keresztre feszített Jézus már a dicsőséges, feltámadt Krisztust jelenti, aki halála után (Jn 19,33) saját oldalából vért és vizet öntött ki (Jn 19,34). A *Jelenések könyvé*ben szereplő Bárány is, akit mintha leölték volna (Jel 5,6), a feltámadt Krisztust jelképezi, aki keresztre feszítve a halállal szemben a feltámadott életet fejezi ki. Azért az itt szereplő „élet fája", amely *Teremtés könyvé*ben is előfordult a Paradicsomban (Ter 2,9), úgy is mondhatnánk, a halált legyőző Krisztus testét jelképezi.

Amikor ilyen értelmezést alkalmazunk a fenti *Lukács evangéliumá*ról idézett szakaszra is (23,43), azt mondhatnánk, hogy a jobb lator keresztre feszítve Krisztussal együtt, már a feltámadás utáni örök életbe lépett be. Ebben az értelemben ez a gonosztevő már Krisztus közösségéhez tartozik, az Ő élő testéhez.

A Szent Pál apostol mondatában idézett Paradicsomra vonatkozóan pedig azt jegyzik meg, hogy a Paradicsom, amennyiben Isten és a halottak tartózkodási helye, a világon kívül helyezkedik el, az éggel szerepel együtt.[13] Azt is mondják, hogy „a paradicsom nem földrajzi hely, hanem az Istennel való boldog együttlét állapota".[14]

Ezért azt mondhatnánk, hogy a Paradicsom, e világon kívül helyezkedve el, a meghalt és feltámadt Krisztus testében tartózkodó hívőket fogadja be. *Sirák fiának könyvé*ben is a bölcsesség, amelynek a lakóhelye a Paradicsom, így vall magáról: „ősidőktől fogva, a kezdet kezdetén teremtett és nem pusztulok el soha, mindörökre" (Sir 24,9).

## 5. A BÖLCSESSÉG ÉRTELMEZÉSE SZENT PÁL *ELSŐ KORINTUSI LEVELÉ*BEN ÉS *SIRÁK FIA KÖNYVÉ*BEN

Szent Pál azt mondja a *Korintusiaknak írt első levél* elején, hogy a keresztre feszített Jézus Krisztus az Isten ereje és bölcsessége, amely a világi balga bölcsességgel szemben áll:

> „1,20) Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége? 21) Mivel a világ a maga bölcsességével nem ismerte fel Istent isteni bölcsességében, úgy tetszet Istennek, hogy balgaságnak látszó igehirdetéssel üdvözítse a hívőket. 22) A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, 23) mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogá-

[13] *Magyar Katolikus Lexikon,* „Paradicsom", II–2.

[14] *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján,* lábjegyzet Ter 2,11-re.

nyoknak meg balgaság, 24) a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége."

Szent Pál így megvilágítja, hogy az Isten bölcsessége a világi bölcsességtől eltérő szintre helyezkedik. A következő, második fejezetben is így szól Szent Pál: „2,6) a tökéletesek körében mi is bölcsességet hirdetünk. Nem ennek a világnak a bölcsességét, sem az e világ pusztulásra ítélt fejedelmét, 7) hanem Isten titokzatos, rejtett bölcsességét, amelyet Isten öröktől fogva megdicsőülésünkre rendelt."

Így Szent Pál apostol azt hangsúlyozza, hogy az Isten bölcsessége öröktől fogva rendelt dolog. Visszatekintve *Sirák fiának könyvé*re, e könyv kezdetén is így jellemzik az Isten bölcsességét: „1,4) minden más dolognál előbb teremtette (Isten) a bölcsességét, öröktől fogva az okosságot".

Így, a *Sirák fiának könyvé*ben szereplő Isten bölcsessége, ugyanúgy, mint a Szent Pál apostol *első korintusi level*ében, minden teremtménynél előbb teremtetett, a Paradicsomban lakik. A bölcsességnek ilyen jellemzése azt a lehetőséget nyithatja meg, hogy itt a keresztre feszített Krisztust úgy fogadják, mint aki feltámadt és ősidőktől fogva újjá teremte saját közösségének történetét.

*Sirák fia könyvé*nek 42,15-től 50,29-ig terjedő részében a szerző először (42,15 43,33) az Isten dicséretét beszéli el a teremtésben, ezt követően (44,1 50,29) azok dicséretét, akik a történelem kezdetétől fogva Isten kegyelmét bírták és bölcsek voltak. Főleg az utóbbi részben, a 44,1–50,26-ban, a szerző a Hénoktól Simon főpapig terjedő ősatyák történetére hivatkozik. Ebben a részben ő nem a zsidók és Isten közötti szövetség történetét beszéli el, hanem az Isten bölcsességének történetét, amely öröktől fogva az Isten népével együtt él. Párhuzamos példák találhatóak további ószövetségi részekben is (Neh 9, Ez 20, Zsolt 78, 105, 106, 135, 136), de *Sirák fia könyvé*nek e szakasza a csúcspontjához érkezik. A bölcsesség, ahogy a törvényt gyümölcsözi, úgy alkotta meg a történelmet is. Ez a történelem a Sirák fia idejének főpapjával, Simonnal (Kr. e. 218–192) zárul.

## 6. Az „Isten félelme": *Sirák fia könyvé*nek főtémája

Mint fent is említettük, *Sirák fia könyvé*nek 24. fejezetében fordul elő a Paradicsom leírása. Ezen túl, a 40. fejezetben is kétszer szerepel a „Paradicsom" szó: „40,17) a jóság olyan, mint az áldott paradicsom, és a jótékonyság örökre megmarad". Aztán ugyanennek a fejezetnek 27. szakaszában is: „40,27) az Úrnak félelme áldott paradicsom, minden dicsőségnél jobban megvédelmez".

Az utóbbi mondatban található „az Isten (vagy az Úr) félelme" kifejezésre vonatkozóan rámutatnak arra, hogy ez *Sirák fia könyvé*nek főtémája. Ez a téma szerepel már e könyv kezdő fejezetében is, így: „1,18) a legfőbb bölcsesség az Úrnak félelme

békét s egészséget teremt maga körül". Ezt a szakaszt idézi Alexandriai Kelemen is a *Gyermekkísérő* 1. könyvében (*Paed.* 1,69,2). Kelemen azt a mondatot is idézi ugyanabban a könyvben, hogy „az Úr félelme kiűzi a bűnt, de azt, aki a félelmet nem ismeri, nem teheti igazzá" (*Paed.* 1,68,3). Ez a mondat a Sir 1,21-ben található, amely a latin verzióban az 1,27–28-ban szerepel, de a mai fordításokban általában nem található. Ezenkívül Kelemen idézi *Sirák fiának könyvé*ből a kezdő mondatot is, így: „1,1) Minden bölcsességnek az Úr a forrása, örök időkre otthon van az nála" (*Paed.* 1,97,3).

Biztos, hogy *Sirák fia könyvé*nek a fő gondolata „az Isten félelme".[15] Azt mondhatnánk, hogy Kelemen úgy szerkesztette a *Gyermekkísérő* művét, hogy ezt a témát használta keretként. Valószínűleg az ókori keresztény egyház tagjait is általában úgy tanították a bölcsességre, hogy „az Isten félelme a legfőbb bölcsesség".

Ahogy fent is említettük, *Lukács evangéliumá*ban Jézus megígéri a jobb latornak, hogy „Bizony mondom neked, még ma velem leszel a paradicsomban" (23,43). Ez a gonosztevő elsősorban a másik latortól kérdezte, aki szintén keresztre feszítve, káromolta Krisztust: „Nem *félsz* az Istentől?" (23,40). Ezért, azt is mondhatjuk, hogy az Isten félelme lehetővé teszi a Paradicsomba való belépést. *Sirák fiának könyve* azt is megvilágítja, hogy aki a Paradicsom közepén ül, erősen félelmetes: „Csak egyetlen bölcs van, s roppant félelmetes, ahogy a trónján ül és onnan országol: az Úr" (1,8–9).

## 7. Összegzés

Mint ebben a tanulmányban megvizsgáltuk, ha a törvényt és a bölcsességet a különböző szintekre tesszük *Sirák fiának könyvé*ben, azt remélhetjük, hogy a keresztre feszített Krisztus kerül a bölcsesség helyére, valamint a bölcsesség által irányított világ válthat az új Paradicsommá, az élő Krisztus közösségévé és az Ő testévé. Alexandriai Kelemen is, *Sirák fia könyvé*ben található ilyen lehetőségnek figyelmet szentelve, e könyv tanításait a *Gyermekkísérő* művének kereteként használta, a könyvben szereplő bölcsességet pedig a saját írásának vezérlőjeként. A deuterokanonikus könyvek értékelésével kapcsolatban azt mondhatnánk, hogy érvényesebb lehet az ókori egyházatyák magyarázatának fénye, mint a törvényi közösség szempontja.

[15] Kruse Heinz, *Wisdom,* 188.

Cifrak, Mario O.F.M.

# Die sog. Tempelreinigung (Lk 19,45–48) im Vergleich zu Lk 13,34f.

## 0. Problematik

Im lukanischen Doppelwerk spielt der Jerusalemer Tempel eine sehr wichtige Rolle. Zum ersten Mal kommt der Tempel in Lk 2,27 vor. Diese Stelle ist der Teil der Perikope 2,21–40, in der es um die Darstellung Jesu im Tempel geht. Im Heiligtum bekam Simeon die geistliche Prophezeiung, er werde nicht sterben, bevor Christus, der Herr gekommen ist. Jetzt vollzieht sich diese Vision, er trifft auf den Herrn. Ebenfalls in diesem Zusammenhang tritt die Prophetin Hanna auf, die ihr Leben gänzlich dem Dasein im Tempel verschrieben hat. Mit Fasten und Gebeten diente (λατρεύουσα) sie Tag und Nacht. Ihr Dienen bezieht sich auf den Christus.[1] Sie lobte Gott und redete über Jesus zu allen die Erlösung Jerusalems erwarteteten (vgl. Lk 2,38). Was Dienen (λατρεύειν) bedeutet, erklärt am besten Apg 24,14–15: „… glaubend allem gemäß dem Gesetz und dem in den Propheten geschriebenen, Hoffnung habend auf Gott, die auch diese selbst erwarten, daß zukünftig eine Auferstehung sein wird von Gerechten und Ungerechten". Das Dienen des **Z**wölfstämmevolkes umfängt das ganz mit der Hoffnung Israels auf die Auferstehung begründende Dienen (vgl. Apg 26,6–8). Daraus ergibt sich, dass das Dienen Hannas noch mit Tempel verknüpft ist. Lk 1,68–75 richtet sich auf einen Retter, der die Verehrung Gottes dem Volk Israel ermöglicht.[2] Wenn dieser Retter auf dem Thron Gottes sitzt, dann verehrt man in ihm Gott selbst. Dies ist Christus, der Auferstandene. Damit entsteht eine enge Beziehung zwischen dem Tempel und dem Auferstandenen.

Jesus kommt auf seinem Weg nach Jerusalem in den Tempel. Erstmalig besuchte Jesus den Tempel schon als zwölfjähriger Junge. Seine suchenden Eltern finden ihn inmitten der Lehrer im Tempel. Der Tempel ist der Ort, wo man lehrt. Daher erscheint in dieser Perikope das Bild von Jesus als der Lehrer. Sein zweites Kommen in den Tempel bedeutet für diesen seine Reinigung.

---

[1] Vgl. R. F. O'Toole, *Acts 26*. The Christological Climax of Paul's Defense (Ac 22:1 – 26:32) (Rome 1978) 99–100.

[2] Vgl. M. Cifrak, „Benedictus (Lk 1,68–79)", *Zsoltárok, himnuszok, imádságok*.. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia (Szeged 2009) 153–160.

## 1. Lk 19,45–48

Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας [46]λέγων αὐτοῖς· γέγραπται· καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν. [47]Καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ. οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ, [48]καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν, ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων.

(Und hineingehend ins Heiligtum, begann er hinauszuwerfen die Verkaufenden, [46]sagend ihnen: Geschrieben ist: Und es wird sein mein Haus ein Haus des Gebets, ihr aber machtet es zu einer Höhle von Räubern. [47]Und er war lehrend täglich im Heiligtum. Die Hochpriester aber und die Schriftkundigen suchten ihn zu vernichten, und die Ersten des Volks, [48]und nicht fanden sie, was sie tun könnten, denn das ganze Volk klammerte sich an ihn, ihn hörend.)

Jesus geht in den Tempel hinein und damit schließt sein Aufsteigen nach Jerusalem (vgl. 19,28) und seine Annäherung der Stadt ab (vgl. 19,29–44).[3] Er begann die Verkaufenden hinauszuwerfen, ihnen sagend: „Geschrieben ist: Und es wird sein mein Haus ein Haus des Gebets, ihr aber machtet es zu einer Höhle von Räubern". Solche tätige Situationen, wobei Jesus hinauswirft, hinaustreibt, sehen wir oft im Bezug auf die Austreibung von Dämonen. Beim Hinauswerfen der Händler zitiert er die Schrift, er benutzt hierzu ein Mischzitat aus Jes 56,7 und Jer 7,11.

a) Jes 56,7: ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. Lukas lässt im Vergleich zum jesajanischen Text den Ausdruck πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ausfallen und substituiert das Verb καλέω mit εἰμί. Der Akzent liegt hier also auf dem Haus, insofern es ein Ort des Gebetes ist. In der hl. Schrift wird der Tempel als Gebetsraum verstanden (vgl. auch Apg 3,1). Wir wissen, dass der Tempel das Haus des Vaters Jesu ist (vgl. Lk 2,49).[4] In ihm muss (δεῖ) er sein. Dementsprechend soll das Gebet zu den Aktivitäten Jesu gehören. Er verbrachte die ganze Nacht im Gebet zu Gott (vgl. Lk 6,12) und war im Gebet versunken am Garten Gethsemane am Ölberg (vgl. Lk 22,45). Sein Gebet findet nicht im Tempel statt und richtet sich trotzdem an Gott. Nur im Gebet entsteht eine enge Beziehung zwischen ihm und Gott. An seinem Gebet soll man seine wahre Identität erkennen.[5] Er ist der Sohn Gottes. Er trat auch

[3] Vgl. Ch. H. Giblin, *The Destruction of Jerusalem According to Luke's Gospel*. A Historical-Typological Moral (Rome 1985) 58–59.

[4] Vgl. R. F. O'Toole, *Luke's Presentation of Jesus:* A Christology (Roma 2008) 166–167.

[5] Vgl. B. Blue, „The Influence of Jewish Worship on Luke's Presentation of the Early Church", *Witness to the Gospel*. The Theology of Acts (Grand Rapids – Cambridge 1998) 495–496.

als Lehrer auf, wie es seine weise Art der Schriftauslegung zeigt. (vgl. Lk 24,27.32). Am Tempel lehrt Jesus jeden Tag (καθ' ἡμέραν; Lk 19,47; 22,53). Mit dem Tempel ist Jesus auf zweierlei Weise verbunden: als Sohn Gottes und als Lehrer. Dadurch sind auch sein Gebet und seine Lehre stark geprägt. Besser gesagt, sein Gebet ermöglicht seine Lehre bzw. die Schrift zu verstehen.

Jes 56,7 zitierend, weist Jesus auf den Tempel als Gebetshaus hin, obwohl er selbst nicht in ihm betet. Seine Berechtigung zur Reinigung des Gebetshauses unterstreicht er mit den Worten: „ihr aber machtet es zu einer Höhle von Räubern". Er weisst damit auf das Zitat von Jer 7,11 hin.

b) Jer 7,11: μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ ἐκεῖ ἐνώπιον ὑμῶν καὶ ἐγὼ ἰδοὺ ἑώρακα λέγει κύριος. Der Prophet Jeremia verkündet das Wort JHW in seiner Tempelrede.[6] Gott beschuldigt sein Volk, weil es sich wie Räuber benimmt und den Tempel missbraucht. Der Tempel ist nicht mehr eine Stätte, an der man nach dem Willen Gottes fragt, sondern eine Höhle für seine Verächter. Darum verlässt Gott den Ort seiner Gegenwart. Nach der Meinung Jesu ist der Tempel nicht mehr die Gebetstätte. Ist er wieder nach seiner Reinigung durch Jesus als Gebetshaus anzusehen?

Jesus lehrte dort jeden Tag (vgl. Lk 21,37), setzt also seine Lehrtätigkeit fort. Jesus im Gebetshaus ist erkenntlich als Sohn Gottes, dem die Jünger huldigten (προσκυνήσαντες; Lk 24,52).[7] Die Huldigung erweist man dem Gott im Jerusalemer Tempel (vgl. Apg 8,27; 24,11).

c) Apg 8,26–40: Ein aithiopischer Mann, ein Eunuch, der nach Jerusalem gekommen war um anzubeten, saß auf seinem Rückweg auf seinem Wagen, und las den Propheten Isaias. In diesem Bericht kommen beide Termine, das Anbeten und die Schrift, eng zusammen vor. Erstaunlicherweise versteht er nicht, was er liest. Erst die Auslegung des Philippus hat ihm geholfen, das Evangelium, Jesus kennen zu lernen. Der Autor der Apostelgeschichte fasst in 8,32–33 (entspr. Jes 53,7–8) die Passion Jesu zusammen.[8] Er stellt den leidenden Jesus als Gottesknecht vor und sein Leiden als Dienen. Das Portrait Jesu als Gottesknechtes weist gleichermaßen auf seine Auferstehung hin, weil Gott seinen Knecht verherrlicht (vgl. Apg 8,33).
Lk 19,47b ist der Höhepunkt der Feindschaft der Hohenpriester, der Schriftkundigen und der Ersten des Volkes mit Jesu, sie suchten ihn zu vernichten (vgl. auch Lk 13,33):

---

[6] Vgl. J. SCHREINER, *Jeremia*. 1 – 25,14 (Würzburg 1981) 56–58.

[7] Vgl. D. PETERSON, „The Worship of the New Community", *Witness to the Gospel*. The Theology of Acts (Grand Rapids – Cambridge 1998) 385–386.

[8] Vgl. R. F. O'TOOLE, „How Does Luke Portray Jesus as Servant of YHWH", *Bib* 81 (2000) 345.

13,33: οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἰερουσαλήμ
19,47b: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ

Als Jesus in die Stadt kommt und den Tempel betritt (vgl. Lk 19,45), erinnert man sich an diese Prophezeiung (in Lk 13,33), die jetzt in die Erfüllung gehen kann.[9]

## 2. Lk 13,34f.

Ιερουσαλὴμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ὄρνις τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. [35]ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω [δὲ] ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως [ἥξει ὅτε] εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

(Jerusalem, Jerusalem, die tötet die Propheten und steinigt die zu ihr Geschickten, wie oft wollte ich zusammenführen deine Kinder, auf welche Weise ein Vogel zusammenführt seine Brut unter die Flügel, und nicht wolltet ihr. [35]Siehe, gelassen wird euch euer Haus öde. Ich sage euch [aber]: Nicht sollt ihr sehen mich, bis [kommen wird, wann] ihr sprecht: Gesegnet der Kommende im Namen des Herrn.)

Jerusalem wird als Stadt vorgestellt, welche die zu ihr gesandten Propheten tötet. Der Sender der Propheten ist Gott (ἀπεσταλμένους). Das Bild vom Vogel mit seiner Brut ist der Ausdruck der persönlichen Intimität.[10] Der Grund der Ablehnung solcher Bewachung, die Jesus wollte, gründet sich auf die Stadtreputation als Prophetenmörderin. Also Jerusalem ist die prophetenfeindliche Stadt schlechthin. In eine solche Stadt begibt sich Jesus. Er ist auch zu ihr gesandt (ἀπεστάλην; Lk 4,43).

Jesus spricht über das Haus der Jerusalemer Bewohner, das ihnen gelassen wird. Der Tempel wird zerstört werden (vgl. Lk 21,6). Das Haus wird verschont, es gehört den Bewohnern von Jerusalem. An das ihnen gelassene Haus knüpft Jesus die Tatsache seines Verschwindens an. Die Bewohner von Jerusalem werden ihn nicht sehen. Sein Wiederkommen wird mit Hilfe des Zitats aus Ps 118(117),26 angekündigt. Dieses ereignet sich bei seinem Einzug in Jerusalem (vgl. Lk 19,38):

Ps 117,26: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου

[9] Vgl. F. Ó Fearghail, *The Introduction to Luke – Acts.* A Study of the Role of Lk 1,1 – 4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work (Roma 1991) 51.
[10] Vgl. Ch. H. Giblin, *The Destruction,* 50–51.

Lk 13,35: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου
Lk 19,38: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου·

Im Psalm wird auch das Haus des Herrn als Segensraum erwähnt. Beim Einzug in Jerusalem taucht noch der Titel „König" (ὁ βασιλεύς) auf, der sonst nicht im Psalm vorkommt. Unter diesem Titel wurde Jesus gekreuzigt (vgl. Lk 23,38; auch VV. 2.3.37). Aber bei seiner Himmelfahrt hat er seine Jünger gesegnet (vgl. Lk 24,51), wobei hier der Himmel das Haus des Herrn (οἶκος κυρίου) bedeuten kann. In diesem Zusammenhang des Todes und der Himmelfahrt, wäre sein Wiederkommen zu sehen.[11] Seitdem ist er der Kommende. In seinem Namen wirken und verkündigen die Apostel (vgl. Apg 2,21.38; 3,6). Man merkt eine gewisse Nähe der Termini: das Haus des Herrn und der Name des Herrn. In diesem Hinblick ist die Wichtigkeit der Petrusrede in Apg 4,8–12 zu betonen.[12] Darin kommt eine Anspielung auf Ps 118(117),22 vor. Der Verwerfung des (Eck)steins als Bild für Jesu Verurteilung, entspricht die Ausschließlichkeit der Rettung in seinem Namen.[13] Nach dem Ps 118(117),22 ist der verworfene Stein zum Eckstein, bzw. Hauptstein geworden. Mit Hilfe dieses Bildes bildet Jesus seine Prophezeiung in Lk 20,17. Durch die Tat der Hände der Jerusalemer Obrigkeit soll er sterben und in diesem neuen übertragenen Bild, das dem Tod folgenden Ereignis. D.h. die Ankündigung seiner Auferstehung von den Toten.[14] Jesus sieht sich selbst als Fundament, als Haus für Gottes Namen (vgl. 2 Sam 7,13; Lk 1,32).

Der Kommende weist auch auf die Parusie hin (vgl. Lk 9,26). Der Menschensohn läßt auf sich im wachenden Gebet warten und sein schützendes Zeugnis spüren.[15]

[11] Vgl. auch A. RUCK-SCHRÖDER, *Der Name Gottes und der Name Jesu*. Eine neutestamentliche Studie (Neukirchen-Vluyn 1999) 166.

[12] Ausfürlicher M. CIFRAK, *Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte*. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte (Würzburg 2003) 166–192.

[13] Vgl. auch A. Ruck-SCHRÖDER, *Der Name,* 189.

[14] Vgl. J. J. KILGALLEN, *Twenty Parables of Jesus in the Gospel of Luke* (Roma 2008) 173.

[15] Vgl. R. F. O'TOOLE, *Luke's,* 148–153.

## 3. Synthese

Unser Versuch, diese Perikope *in examine* zu synthetisieren, begründet sich auf die analysierten Motive.

a) der Tempel
Er erweist sich als Gebetshaus und als Lehrhaus. Jesus betet und lehrt. Er nimmt die Gebete entgegen (vgl. Apg 1,24; 7,59–60) und in seinem Namen wird es gelehrt (vgl. Apg 5,28). Er benimmt sich als Gott. Daraus folgt die Behauptung, die wir in der Stephanusrede finden, dass Gott nicht in Handgemachtem wohnt (οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ; Apg 7,48).

Der Tempel als Haus (οἶκος) verrät die richtige Bedeutung von Gott.[16] Eine ähnliche Idee über Gott finden wir auch in Apg 17,24: „Gott, der die Welt und alles in ihr schuf, dieser, (der) Herr von Himmel und Erde ist, wohnt nicht in handgemachten Tempeln". Der Tempel wird bezeichnet analog mit der Idolatrie Israels wegen ihrer Verwerfung des Gerechten (vgl. Apg 7,52).[17]

Wenn wir nun den Tempel bzw. das Haus Gottes abschaffen, dann sind uns nur das Gebet und die Lehre übrig geblieben.

b) das Gebet
Die betende Beziehung Jesu zu Gott und die an Jesus gerichteten Gebete zeigen, dass Jesus selbst zum Haus des Gebets geworden ist.[18] In diesem Sinne geht es dann um kein handgemachtes Haus. Auf seine Fürsprache bei Gott darf man sich verlassen. Das bezeugt auch das Gebet in Apg 4,24–30. Jesus ist nicht nur der Lehrer und das Beispiel für die Jünger sondern auch der Verursacher des Gebets.[19] Die Gemeinde betet wie er betete, aber betet auch durch ihn. Außerdem wurde der Ort erschüttert, an dem sie versammelt waren, und wurden alle vom heiligen Geist erfüllt (vgl. Apg 4,31). Der Ort (ὁ τόπος) bezeichnet auch den Tempel (vgl. Lk 2,7; Apg 6,13.14; 7,7.49; 21,28bis). Es entwickelt sich eine gewisse Konkurrenz zwischen dem Tempel und dem Ort des Gemeindegebets. Diese findet sich schon in Lk 2,7. Gott will einen Ort der Verehrung haben (vgl. Apg 7,7), den er zerstören wird (vgl. Apg 6,14). In 2 Sam 7,13 geht es um das Bauen des Hauses für Gottes Namen (αὐτὸς οἰκοδομήσει μοι οἶκον τῷ ὀνόματί μου). Heilung, Zeichen und Wunder geschehen also durch den Namen des heiligen Knechtes Gottes Jesus (vgl. Apg 4,30).

---

[16] Vgl. J. J. Kilgallen, *The Stephen Speech*. A Literary and Redactional Study of Acts 7,2–53 (Rome 1976) 91.

[17] Vgl. G. O. Holmås, „'My house shall be a house of prayer': Regarding the Temple as a Place of Prayer in Acts within the Context of Luke's Apologetical Objective", *JSNT* 27 (2005) 412.

[18] Vgl. J. J. Kilgallen, *Twenty,* 176.

[19] Vgl. N. Hohnjec, „Molitva zajednice između tradicije i nevolje (Dj 4,23–31). Lukin tekst, prethodni tekst i značenje o molitvi", *Bogoslovska smotra* 74 (2004) 632.

c) die Lehre

Wir erfahren aus dem Abschnitt des Evangeliums 19,47–21, 37, dass Jesus jeden Tag im Tempel lehrt. Jesus lehrt den Weg Gottes (vgl. 20,21), als Lehrer spricht er über die Auferstehung der Toten (vgl. Lk 20,28.39) und die Zerstörung des Tempels (vgl. Lk 21,7). In diesem Kontext erzählt Jesus das Gleichnis über die mörderischen Bauern (vgl. Lk 20,9–19). Die Wertangabe des Gleichnisses liegt in der Behauptung des Endschicksals von den bösen Bauern: der Herr wird kommen und diese Bauern zu Grunde richten und den Weinberg anderen geben. Jetzt wendet sich Jesus mit seiner Antwort auf die Frage über das Schicksal der Bauern an die Zuhörer, denen Ps 118,22 zitiert. Mit diesem Psalm zielt Jesus auf die Wirklichkeit, die prophetisch im voraus angesagt wurde. Er will sich mit dem geliebten Sohn des Gleichnisses identifizieren und den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten sagen, in wessen Namen er handelt. Darauf zielt sein Gleichnis von Anfang an. Dieselben Bauern sind nämlich gleichzeitig auch die Bauenden, die mit dem geliebten Sohn, d. h. Jesus, schlecht umgehen werden.[20] Sie werden ihn töten, aber er wird zum Eckstein werden. Das Bild vom wichtigen Baustein ist eben das Bild vom ganzen Gebäude, das Gott, nach der dem David gegebenen Verheißung, bauen wird (vgl. 2 Sam 7,1–17). Seine Verheißung hat Gott in der Auferweckung Jesu erfüllt. Dieser Stein wird den Bauenden, bzw. den Bauern zur Drohung werden (vgl. Lk 21,27; 22,69).[21] Der Auferstandene wird sie zu Grunde richten. Der Weinberg wird anderen gegeben werden (ἄλλοις; Lk 20,16).

## 4. Das Gebet und die Lehre der Urchristen

Zum ersten Mal erwähnt der Autor der Apostelgeschichte den Tempel in Apg 2,46.[22] Damit eröffnet sich die Tempelerzählung (vgl. 3,1–4,22; 5,12–40 und 6,8–8,3). Diese Erzählung prägt die Verkündigung und die Lehre der Apostel. Ihr Wort bestätigt ihr Wirken, d.h. ihre Machttaten und Wunder. Wir finden Petrus und Johannes auf dem Weg zum Tempel zur Stunde des Gebets (vgl. Apg 3,1).[23] Auf diesem Hintergrund erwirken sie die Heilung des Gelähmten. Das ist ein eschatologisches Ereignis (vgl. Jes 35,6), das Petrus in seiner darauf folgenden Rede expliziert hat (vgl. Apg 3,12–26). Diese Handlung hat die jüdische Obrigkeit aufgebracht, „weil sie das Volk lehren und verkünden in Jesus die Auferstehung aus Toten" (Apg 4,2). Der Tempel führt zu Jesus, dem Messias (vgl. Lk 1–2). Das Zeugnis der Apostel für die Auferstehung findet

[20] Vgl. H-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Münster 1986) 310–311.

[21] Vgl. H-J. Klauck, *Allegorie,* 308.

[22] Vgl. G. O. Holmås, „My house", 401.

[23] Vgl. G. O. Holmås, „My house", 403–404.

die Opposition der Führenden des Volkes. Jerusalem zeigt sich „blind" und „das Haus des Gebets" scheint noch einmal als Räuberhöhle.

Paulus betete im Tempel (vgl. Apg 22,17). Hier bekam er das Mandat, der Heidenapostel zu werden (vgl. Apg 22,21). Dieser Abschnitt ist Teil der Apologie Pauli. Es ist nicht Paulus, der gegen das Gesetz lehrt und den Tempel gemein macht, sondern die Juden, die sein Zeugnis für die Auferstehung Jesu verwerfen und nicht sehen, dass der Tempel auf ihn hinweist.[24]

## 5. Schluss

Die sog. Tempelreinigung ist am Schlüsselpunkt plaziert worden. Jesu betrat den Tempel zum zweiten Mal (vgl. Lk 2,41–52). Lk 19,45–48 konzentriert sich auf den Vers 46, aufs Zitieren des Alten Testaments. Der Tempel ist nicht mehr das Haus des Gebets, sondern die Raüberhöhle. Er weist auf den nicht handgemachten Tempel, d.h. auf den Auferstandenen hin. Um ihn als Gebetshaus werden sich alle Völker sammeln (z.B. der Eunuch aus Aitiopien). Paulus wurde damit beauftragt. Die Reinigung des Tempels kann also ein prophetisches Zeichen des Gerichts Gottes sein. Seitdem zeigt sich mehr der Widerstand der Juden gegen Jesus und die Glaubenden. Jesus prophezeite das Schicksal Jerusalems als Folge von ihrer Blindheit und Untreue. Sie haben die Zeit der Heimsuchung (τῆς ἐπισκοπῆς) nicht erkannt (vgl. Lk 19,44). Das ereignet sich im Gegenteil von Lk 1,78–79, wo „nach uns schauen wird (ἐπισκέψεται) der Aufgang aus der Höhe **z**u erscheinen den in Finsternis und Schatten des Todes Sitzenden, auszurichten unsere Füße auf den Weg des Friedens". In der Kindheitsgeschichte aktualisiert das Tempelgebet die Heilserwartung, die zu Jesus führt. Jetzt ist der Tempel eine Räuberhöhle geworden und kein Gebetshaus. Das erklärt ihre Blindheit und Verwerfung Jesu. Er wird zum Eckstein werden.

[24] Vgl. G. O. Holmås, „My house", 413–414.

Cserháti Sándor

# ÚJSZÖVETSÉGI KRISZTOLÓGIA AZ IDŐ FÜGGVÉNYÉBEN

Az idő dimenziója egyszerre az általános emberi tapasztalás tárgya, s ugyanakkor az emberi értelem számára a legnagyobb kihívások és próbatételek közé tartozik. Ennyiben közelről érinti a konferenciánk elé kitűzött kérdéskört. Mégsem akarok most belebonyolódni a filozófiának ebbe az útvesztőjébe. Ha jól emlékezem, Augustinus válaszolt így, amikor az idő mibenlétéről faggatták: Ha kérdezik, nem tudom, ha nem kérdezik, tudom. Én mindenesetre így vagyok ezzel a fogas kérdéssel. Mióta Bergson az időt a tudatállapottól tette függővé, és mióta Einstein viszont a mindenséget az idő függvényének láttatta, inkább morzsolgatom az időt, hogysem kifejtsem.

Hálás téma lenne az Újszövetség kettős időfogalmáról, a χρόνος-ról és a καιρός-ról értekezni. Kétségtelenül az írásmagyarázat szempontjából meghatározónak kell tekintenünk a kettő között meglévő jelentéstani különbséget. Én ma mégis – meggyőződésem szerint – még ennél is fontosabb újszövetségi kérdéskört kívánok érinteni, mégpedig a Jézus Krisztussal való közösség idői összefüggéseit. Az időnek egyszerű, köznapi tapasztalatából kiindulva szeretnék rákérdezni arra, hogy mit vall az Újszövetség Jézus Krisztusról az idő hármas tagolására, a múltra, a jelenre és a jövőre vonatkozva. Elmondhatjuk-e az Újszövetség tanúságtételéhez kötött lelkiismerettel: A Christus incarnatus, a Christus praesens és a Christus adveniens valóban egy és ugyanaz, tehát Krisztus a Zsidókhoz írt levél szavaival „tegnap és ma és mindörökké ugyanaz" (13,10)?

Az újszövetségi kutatás területén csak egy kissé is járatos kutató azonnal tudja, hogy az újszövetségi teológia mindmáig legérzékenyebb pontjához nyúltunk. A formatörténeti kutatás eredményei alapján ugyanis Bultmann és tanítványai azt állították, hogy a húsvét előtti Jézusról, vagy másképpen „a történeti Jézusról" valós képet a számunkra elérhető források alapján nem kaphatunk, hiszen a róla szóló hagyományt olyanok ápolták és formálták, akik húsvét utáni tapasztalataikat visszavetítették a húsvét előtti időre. Úgy beszéltek tehát róla, mintha Jézus már földi életében, a kínos halálra készülve is tudatában lett volna megváltó küldetésének. Amíg Jézus húsvét előtt Isten országa eljövetelének hírnöke volt, addig húsvét után a „hirdetőből hirdetett lett"[1]. De erre a történetileg hitelesnek alig tekinthető húsvét előtti Jézusképre teológiai szempontból tulajdonképpen nincs is szükség, mert Bultmann szerint „keresztyén hitről csak attól fogva beszélhetünk, amióta az a keresztyén 'kérügma' létezik, amely Jézus Krisztust mint Isten eszkatológikus üdvtettét, mégpedig mint

[1] *Theologie des Neuen Testaments,* Evang.Verlagsanstalt, Berlin 1959, 35.

megfeszítettet és feltámadottat hirdeti"[2]. De ezzel a Bultmann és követői által képviselt állásponttal szemben némi bénultság után keresztyén és zsidó indíttatású kutatók részvételével megerősödött a történeti Jézus utáni nyomozás, és egy történetileg is elfogadható Jézus-kép kimunkálásának szükségessége. Újra hangsúlyt kapott tehát a „tegnap" Krisztusa. Azt is elmondhatjuk, hogy habár már kezdettől fogva jelen volt valamilyen formában a keresztyén hitvilágban, ám inkább az egyházi élet peremére szorult mozgalmak (ebionitizmus, montanizmus, chiliazmus, zwickaui profétizmus, jahovitizmus stb.) gondolkodásában jellemző a krisztológiai hangsúlynak a jövőbe tolódása. Egyszersmind ugyanez állapítható meg sok főáramlatban sodródó egyháziasabb hívőről is, akiben az a robusztus Krisztus-kép él, amelyet Michelangelo festett meg az ítéletre jövő Úrról a Sixtus-kápolna falára.

Be kell látnunk, hogy a múlt, a jelen és a jövendő Jézus-képében több a különbség, mint az azonosság. Amikor az újszövetségi teológia minden lényeges megállapítása a Krisztusról vallott állásfoglaláson múlik, ez krisztológiai változatosság zavaróan, sőt bénítóan hathat. Viszont erőtlenné válik a keresztyén hit akkor, ha Krisztus-ismeretünk egysíkúvá válik, és a múltnak, jelennek, és a jövőnek valamelyik dimenziója hiányzik belőle. Ha figyelmesen vizsgáljuk az Újszövetség tanúságtételének egészét, kitűnik belőle az a boldog felismerés, hogy a feltámadott Úrral való közösség a mindenkori jelen ajándéka. Nemcsak emlékezünk reá, mint a múlt egy nagyszerű alakjára, nem mi elevenítjük meg Őt, hanem Ő keres meg minket, gyűjt össze nyájába, és pásztorol életünk próbára tevő útjain. De nem tudná ezt megtenni, ha feltámadása révén nem részesült volna Isten létformájában, és még mindig a tér és idő foglya lenne. Ugyanakkor rászorulunk arra az igére, amelyet csak testi mivoltában közölhetett velünk, földhöz ragadt emberekkel. Mit tudhatnánk szándékáról, s főleg személyének titkáról, ha a szájhagyomány útján nem szerezhetne tudomást minden kor gyermeke róla? A prófétai igehirdetés útján ugyan a jelenben is megszólít minket, de mi volna az a rosta, ami elkülöníti az élő ige magvát a haszontalan ocsútól? Az élő Úr hatalma most még rejtve van, és nem ellenállhatatlan, de el nem rejtőzhetünk előle, végül mégiscsak szembe kell néznünk vele. Ha Jézus Krisztus egy tegnap, ma és mindörökké változatlan ikonként áll lelki szemeink előtt, sajnálatra méltó keresztyénekké válunk. Amennyiben a három létforma sajátosságát megőrizzük, és komplementer módon érvényesítjük, lehet valami sejtésünk az újszövetség teológiai gazdagságáról.

Adós maradtam még a kiinduló kérdésre adandó felelettel. Amint láttuk, a húsvéti esemény után kialakult hagyomány az újszövetségi teológia művelői nagy hányada szerint nem ad történetileg hű képet Jézus földi működéséről, vagyis az előadás szellemében fogalmazva, a „tegnap Krisztusáról". Mert ha nem, akkor nem nyújthat segítséget a jelenben is ható élő Úr megismeréséhez. Akkor most más Krisztussal van dolgunk, mint amilyennel a tanítványoknak volt dolguk. Ha igazat kell adnunk Martin Kähler nevezetes kijelentésének, aki szerint „a valóságos Krisztus a prédikált

[2] *Uo.,* 2.

Krisztus"[3], akkor elkerülhetetlenül fel kell tennünk magunknak a kérdést: mennyire megbízható az élő Úrról szóló tanúságtételünk? Nyilván fontos, hogy a megfeszítettről és feltámadottról szóljon az igehirdetés (1Kor 11,26; Róm 4,25; 8,10), de ezzel már tudom-e azt is, hogy ki az, akire hagyatkozhatom, és akit követhetek?

Hálás vagyok, hogy egy nemrég hallott konferenciai előadáson újra felfedezhettem néhai Heinz Schürmann erfurti újszövetséges felismeréseit, az evangéliumi hagyomány tényleges viszonyait. Nem vitatja, hogy Jézus feltámadásának ténye új színben láttatja a Jézus földi működését felidéző emlékeket. Ugyanakkor azonban rámutat arra a hagyományra is, amelynek „Sitz im Leben"-je a húsvétot megelőző viszonyokra utal. Ez Jézussal testközeli kapcsolatban keletkezett hagyomány sok tekintetben meghatározó a feltámadott Úrral való kapcsolatban is. Schürmann például sokat foglalkozik Jézus igehirdetésével, amelynek súlypontja az Isten országának érkezéséről szóló híradás. De szerinte az Isten országával kapcsolatos sokféle várakozás közül Jézus azokat bátorította, amelyek az ő Istenről, mégpedig a szerető „Abba"-ról szerzett tapasztalatinak megfelelnek. Ez a viszony Istennel a kulcs Jézushoz, legyen ez akár a húsvét előtti, akár a húsvét utáni Jézus, aki viszont ezért lehet a kulcs a kegyelmes Istenhez[4]. Viszont Pál apostol szerint egyúttal ez az Abbá-viszony a kulcs Isten és a hívő kapcsolatához is (Gal 4,6; Róm 4,6). A húsvét előtti és a húsvét után nézőpontból keletkezett Jézus-hagyomány tehát – mondhatnánk – komplementer összefüggésben vannak egymással, kölcsönösen feltételezik és kiegészítik egymást. Schürmann ezt írja egy helyen: „Az igehirdetés mindkét formájának, a húsvét előttinek és utáninak, központi mondanivalóját, amint egyrészt azok a királyság szimbolikus fogalmába, másrészt pedig a hitvallásokba tömörítve foglalhatók össze, együtt kell látnunk. „Az Írás közepét" éppen ebben a kétpólusú mivoltában kell keresnünk. Az Írás tehát talán inkább egy olyan ellipszishez hasonlít, amelynek két gyújtópontja van, mintsem egy egyetlen középponttal rendelkező körhöz? Ezt gondolhatja az ember, ha a két „gyújtópont": Jézus epifániája és páskája eszkatológikusan ugyanolyan erős megvilágításba kerülnek."[5]

Most már konferenciánk főfeladatára, „az isteni bölcsesség" keresésére gondolva, ajánlatos megszívlelnünk az apostoli intelmet: „Ismered az írásokat, amelyek bölccsé tehetnek téged az üdvösségre a Krisztus Jézusba vetett hit által."(2Tim 3,15) Két dolog lesz világossá ebből: Az isteni bölcsességet nem a saját kútfejünkből, hanem a teljes Szentírásból meríthetjük. A másik pedig: Elveszhetünk az Írás sokrétűségében, ha nem e középpontjából kiindulva szeretnénk bölcsebbé válni. A középpont viszont nem valami absztrakt igazság, hanem az élő Jézus Krisztus, aki az Újszövetség két gyújtópontú tanúbizonysága szerint egyszerre Christus incarnatus, Christus praesens és Christus adveniens, de mint ilyen „tegnap és ma és mindörökké ugyanaz" (Zsid 13,8).

---

[3] *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, bibliscche Christus,* Theologische Bücherei 2. CHR. Kaiser Verlag, München 1969, 44.

[4] H. SCHÜRMANN, *Gottes Reich-Jesu Geschick,* St. Benno-Verlag, Leipzig 1985, 30. 44. 64.

[5] *Uo.,* 96–97.

Csernai Balázs

# Isten balgasága és az ember bölcsessége. Szent Pál apostol és a bölcsességi gondolkodás (1Kor 1,18–25)

## Bevezetés

Az Ószövetségben úgy tekintettek a Bölcsességre, mint Isten ajándékára, amelyet elsősorban azok kaphattak meg, akik félték Istent. Anélkül, hogy belemennénk az istenfélelem pontos meghatározásába, elmondhatjuk, hogy ez a kifejezés az Istennel való helyes kapcsolatot írja le. E helyes istenkapcsolat gyümölcse a bölcsesség.

Már csak ezért is feltűnő, hogy Szent Pál apostol a Korintusiakhoz írt első levelében megkérdőjelezi a bölcsességet, és kifejezetten lemond a bölcsesség hirdetéséről. Helyette Krisztus keresztjét hirdeti, ami balgaságnak tűnik. Krisztus keresztje, a szenvedő igaz kiemelkedő példája elvezet bennünket a Bölcsesség határaihoz. Miért szenved az igaz, és miért van jó sora a bűnösnek?[1] Erre a kérdésre a bölcsességi irodalom nem tudott megnyugtató választ adni. Saját tapasztalatunkból tudjuk, hogy a szenvedés miértjére nincs végső és megnyugtató válasz, hiszen a szenvedés éppen a személyünket kérdőjelezi meg. Amint több kutató kimutatta, az apostol az 1Kor 1–4-ben bölcsességi eszközökkel érvel. Most arra a kérdésre keresünk választ, hogy hogyan lehet Krisztus keresztje a bölcsesség forrása, vagy más szavakkal élve hogyan találhatjuk meg az isteni bölcsesség forrását egy igaz – Jézus Krisztus – szenvedésében.

## A kérdés, amire Szent Pál választ keres

Egy szöveget akkor értettünk meg, ha ismerjük azt a kérdést, amelyre ez a szöveg válaszol. Rengeteg zseniális válasz áll rendelkezésünkre, de gyakran megfeledkezünk a kérdésekről, s ezzel elveszítjük a válaszok értékét. Egészen nyilvánvaló, hogy Korintusban különféle nehézségek és feszültségek léptek fel, hogy azonban konkrétan miben álltak ezek, abban a kutatók még nem jutottak egységre. Csupán az apostol válaszait ismerjük, s ezek alapján kell rekonstruálnunk a kérdéseket. Húsz évszázaddal későbbről szemlélve az eseményeket nagyon könnyen a mi mai nehéz kérdéseinket vetítjük bele az akkori időkbe. Hiszen a saját nehézségeink és kérdéseink vezetnek

[1] A bölcsesség meghatározásához és határaihoz l. Köhlmoos: *Art. Weisheit / Weisheitsliteratur* in: TRE 35, 486–497 kül. 490–493.

bennünket kutatásaink során, s ezekre szeretnénk egyértelmű válaszokat kapni. Szent Pál azonban elsősorban a korintusiaknak írt, s nem nekünk. Első levelét mintegy két évvel azután írta, hogy elhagyta Achája fővárosát, s ezt a levelet a közösséggel való mély harmónia hatja át.[2] A levél bevezető részében az apostol elismeri és dicséri a közösség bölcsességét, gazdagságát és lelkesedését. A korintusiak tehát szemmel láthatólag azon a pályán haladnak előre, amelyet Szent Pál kijelölt számukra, s ez ellen neki sincsen lényegbevágó kifogása. A levél minden gondolatát alapvetően meghatározza az apostol és közössége közti egység; itt még nyoma sincs azoknak a nézeteltéréseknek, amelyekről a 2Kor-ból értesülünk. A közösségnek természetesen szüksége van az útmutatásra és itt-ott bizonyos dolgok kijavítására, ezek azonban nem érintik a lényeget. A közösség nem hagyta el a krisztusi utat, s az Evangéliumtól való elszakadás veszélye sem áll fenn.

J. Beckerrel tehát elmondhatjuk, hogy az apostol és a korintusiak közötti különbségek a különböző kulturális háttérből adódnak.[3] A mélyben felfedezhetünk azonban egy teológiai jellegű különbséget is. Amíg Szent Pál a kereszt felől érvel és a kereszt teológiáját hirdeti, addig a korintusiak a dicsőséget keresik, vagyis a „dicsőség teológiáját" művelik. A korintusiak a szenvedésen, kereszten és halálon diadalmaskodó Feltámadottat állítják a középpontba, aki mennyei dicsőségét a benne hívőkkel is megosztja.[4] Bármilyen szimpatikus is egy ilyen teológia, nagy gyengesége, hogy megfeledkezik a keresztről, Szent Pál Evangéliumának a szívéről.

A misztériumvallások hatására Korintusban túlértékelték a keresztelő személyét.[5] „Így Korintusban a keresztények bizonyos nevek lekötelezettjeinek tudták magukat, s általuk határozták meg új identitásukat."[6] Az üdvösség ajándékára koncentrálva a korintusiak versenyezni kezdtek, kit ki keresztelt, s ezáltal ki jutott nagyobb üdvösségre. Természetesen ők is tudták, hogy az üdvösséget Krisztustól kapták, de nem rá, hanem elsősorban ajándékaira figyeltek. Valószínűleg ez lehetett Korintusban a prob-

[2] Vö. BECKER: *Paulus,* 209–212. A legtöbb kutató az apostol és közössége közt fennálló különbségekre helyezi a hangsúlyt. A különféle pártok és csoportok kialakulásának hátterében pedig gyakran Apollót fedezik fel (pl. KREMER: *1Kor,* 37). Ha azonban ez így volna, az apostol bizonyára nem szerette volna, hogy éppen Apolló utazzon Korintusba (vö. 1Kor 16,12). Valószínűleg közelebb áll az igazsághoz KONRADT: *Weisheit,* 192k. aki a pártoskodást Apolló tanítványainak tulajdonítja.

[3] BECKER: *Paulus,* 209–212.

[4] Így BECKER: *Paulus,* 215 is, aki ebből a tudásból vezeti le a Korintusban használatos bölcsesség-fogalmat: „In Korinth vollzieht man vermittels des Geistes recht unmittelbar die identifikatorische Einheit mit dem erhöhten Herrn und partizipiert so schon jetzt an seiner Weltüberlegenheit und endgültigen Herrschaft (4,8), ja man versteht das Heilsgeschehen als geistliche Offenbarung der tiefsten Geheimnisse Gottes. Dies interpretiert man als verborgene Weisheit, die der Welt nicht zugänglich ist (2,6–12)." Vö. még CSERHÁTI: *1Kor,* 47k.

[5] SCHNELLE: *Paulus,* 208, utal a Lélek ajándéka és a keresztelő személye közti kapcsolatra.

[6] SCHNELLE: *Paulus,* 208.

lémák gyökere. Innen érthetjük meg az apostol gondolatmenetét is: ő a kereszt felől szemléli a közösséget, minden olyan kérdést és eseményt, ami az ottani kereszténye-ket érinti, kizárólag a kereszt fényében szemlél és ad útmutatást. Az 1Kor 1,18–25-ben Isten bölcsességét is ebből a szempontból tárja a korintusiak elé.

## Exegézis

Ebben a helyzetben nem bölcsességet, jó tanácsokat vagy gyakorlati tudnivalókat ad a korintusiaknak, hanem Evangéliumát, jobban mondva a keresztre feszített és feltámadt Krisztus Evangéliumát hirdeti az apostol (18.v.). Szent Pál egyébként minden elméleti és gyakorlati kérdést a kérügma mélyéből világít meg, gyakorlati tanácsaiban és teológiai gondolatmeneteiben tehát kérügmájának gyakorlati alkalmazásait fedezhetjük fel. Az Evangélium hirdetésében (vagyis a kérügmában) ugyanis a keresztre feszített Krisztus hatékonyan van jelen. Amikor közelebbről szemügyre vesszük a ὁ λογός ὁ τοῦ σταυροῦ kifejezést, felmerül a kérdés, hogy ebben az esetben egy *genitivus obiectivus*-szal vagy *subiectivus*-szal van dolgunk. Legtöbbször *genitivus obiectivus*ként értelmezzük, s akkor úgy fordíthatjuk, mint *keresztről szóló szó,* vagyis a keresztről szóló beszéd.[7] *Genitivus subiectivus*ként is értelmezhetjük azonban, és akkor a *kereszt szava* lenne a fordítás, vagyis az a szó vagy tanítás, amely magából a keresztből származik.[8] A páli teológia középpontja Krisztus keresztje és a keresztre feszített Krisztus. A megfeszített – és pont ő! – az Isten Fia, és éppen a kereszt nyilatkoztatja ki az Isten és ember között fennálló alapvető ellentétet.[9] Ezt a szakadékot kizárólag Isten hidalhatja át; Pál szerint éppen ez történik a kereszten. A kereszt tehát válaszút elé állít: emberileg nézve a megfeszített Messiásról szóló tanítás tökéletesen abszurd, bolondság, görög szóval μωρία. Hiszen az apostol szigorú egyistenhitet hirdet, vagyis a hatalmas, mindenható Istenről tanít, aki egy tehetetlen, megfeszített emberroncsban tárja fel, nyilatkoztatja ki önmagát. Szent Pál tudja, hogy ez hihetetlennek tűnő paradoxon, de tudja azt is, hogy kizárólag Krisztus keresztje képes arra, hogy Isten erejét (δύναμις) közvetítse. Az apostol tehát mindent az igehirdetés lapjára tesz fel és lemond mindenféle rábeszélésről. Ezzel mutatja meg, hogy az ember üdvözülése nem az apostolon, hanem az általa hirdetett Keresztrefeszítetten múlik.

Felmerül a kérdés, hogy az, amit Pál a keresztről hirdet, az valami eddig ismeretlen, az Ószövetség hitével összeegyeztethetetlen újdonság-e. Még sarkosabban így fogalmazhatjuk meg e kérdést: Az apostol ilyen megnyilvánulása nem távolítja el őt az

[7] Így fordít a Szent István Társulat (Bp. 2006) és a Kálvin Kiadó Bibliája (Bp. 2007); mindkét értelemre nyitottan („a kereszt igéje") fordít a Szent Jeromos Bibliatársulat Szentírása (Bp. 1997).

[8] Így Cserháti: *1Kor,* 90f.

[9] Vö. Cserháti: *1Kor,* 97.

ószövetségi hagyományoktól? Ott – amint a bevezetőben láttuk – a bölcsesség Isten ajándékaként jelent meg. Erre a kérdésre válaszolva és gondolatának hitelességét igazolva Szent Pál éppen ezen a helyen nyúl vissza az Ószövetséghez (19.v.). Ezzel bizonyítja az Írásokhoz való hűségét, és rámutat arra, hogy az általa hirdetett újdonság már réges-régen megfogalmazódott a zsidó hagyományokban. Maga az idézet az Iz 29–14-ből való, s az eredetivel összevetve láthatjuk, hogy az apostol egy szót megváltoztatott: a LXX-ban található κρύψω helyére az ἀθετήσω szót írta.[10] Az emberi bölcsesség behatárolt, véges. Itt érdemes megjegyezni, hogy az apostol a σοφία szóval kétféle bölcsességet fejez ki. Egyrészt az ember bölcsességét, másrészt Isten bölcsességét. A 19. v.-ben a korlátolt emberi bölcsességről van szó, amely hajlamos megfeledkezni határairól, s így önmagát teszi meg minden dolgok mércéjévé. Amikor ugyanis az ember saját megismerő képességét teszi meg az Istenhez és a világhoz való közeledésének mércéjévé, azonnal be is zárul előtte minden rajta kívül eső dolog megismerésének lehetősége. „A bölcsek ember- és világközpontú bölcsességét, amely csak saját bölcsességét hajlandó mértékként elismerni, Isten velőkig ható eszkatologikus ítélete fogja megsemmisíteni."[11] Ezen a határon bukik meg az emberi bölcsesség: a csak emberi bölcsesség sohasem vezet el az Istennel való személyes találkozáshoz.

Ezért némulnak el a bölcsek, az írástudók és a vitatkozók (13.v.). Az Isten és ember közti szakadékot az emberi értelem egyedül képtelen áthidalni. A bizalom helyett (amit Pál hitnek is, görögül πίστις-nek nevez) az evilági bölcsesség a biztonság illúzióját keresi, amikor olyan bizonyítékokat keres, amelyek megfelelnek az önmagának felállított kritériumoknak. Ezáltal azonban nem Istent találja meg, hanem önmagába záródik és kiüresedik. Isten kiiktatja ezt a bölcsességet, hiszen ez csupán önmagát találhatja meg, Istent azonban nem.

Miután az apostol leírta az ember Isten felé való törekvésének a kudarcát, bemutatja azt is, hogyan válaszol Isten erre az emberi kudarcra (21.v.). Eddig az istenkapcsolat lehetetlenségéről volt szó, most azonban Szent Pál arra tér ki, hogyan valósulhat meg mégis az Isten és ember közötti kommunikáció. A 21. vers első felében összefoglalja az eddig mondottakat, vagyis hogy a világ nem ismerte fel Istent. Mivel azonban az apostol gondolkodása az Ószövetségben gyökerezik, feltételezhetjük, hogy nem csupán elméleti ismeretekre gondol, hanem elsősorban a megfelelő istenkapcsolatot, Isten elismerését hangsúlyozza.[12] Itt ugyanis egyetemesen beszél minden em-

[10] A κρύψω ebben az esetben meglehetősen félreérthető lenne. Érdekes, hogy Justin: Dial. 78,11 az idézetet ugyanebben a Pálnál is látható alakban hozza; vö. SCHRAGE: *1Kor I,* 174.

[11] SCHRAGE: *1Kor I,* 175. Jól fejezi ki ugyanezt KREMER: *1Kor,* 39: „In biblischer Diktion, die ein Mißlingen menschlicher Bemühung oft auf Gott zurückführt, wird hier ausgedrückt, daß menschliche Weisheit und Vernunft zum Gegenteil von dem führen, was damit erstrebt wird."

[12] Hasonlóan vélekedik SCHMITHALS: *Art. γινώσκω* in EWNT 1, 596–604, itt 600; SCHRAGE: 1Kor, 178: „Der Sinn von οὐκ ἔγνω ist, daß die Menschen Gott die Anerkennung verweigert haben, nicht aber, daß sie Gott intellektuell und rational nict erkannt haben oder Gott sich ihnen entzogen hätte. Wer Gott aber nicht anerkennt, der erkennt ihn auch nicht."

berről, zsidókról és görögökről egyaránt; máskor azonban sohasem említi, hogy a zsidók ne ismernék Istent. Sőt, a Róm 1,19–25-ben Szent Pál kifejezetten arról beszél, hogy még a pogányok is (bizonyos szinten) megismerhetik Istent, ennek ellenére nem adják meg neki a megfelelő hódolatot. Mindez ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ – Isten bölcsességében történt. Ez egyrészt jelentheti azt, hogy Isten bölcsessége ítélte az ember istenkeresését kudarcra. Vagyis Isten kezdettől fogva úgy határozott, hogy tévútra vezeti az embert, hogy senki se juthasson el a maga erejéből Istenhez. Bár ez a gondolat ellenkezik a bölcsességi hagyománnyal, a Róm-ban az apostol hasonló gondolatmenetet követ. Ha az Isten bölcsességét a bölcsességi hagyomány felől próbáljuk megérteni, akkor ez alatt a bölcsesség alatt azt az utat érthetjük, amelyen az ember megismerheti Istent. A bölcsességi irodalomban gyakran találkozunk azzal a gondolattal, hogy Isten megismerhető a teremtésből, ill. a Tórából. A Róm 1,18–23-ban maga Pál is utal erre a lehetőségre. A bölcs az istenfélelem segítségével juthat előre az istenismeret útján. A bölcsesség e két értelmezése véleményem szerint nem zárja ki egymást. Bár az ember alapvetően képes a bölcsesség által és értelme használatával megismerni Istent, a vele való igaz kapcsolat mindig Isten kegyelmének, nem az ember ügyeskedésének a gyümölcse. Az ember azért nem ismerte meg Istent a teremtésből, mert csak az emberi bölcsességre hagyatkoztak, így megfeledkeztek az istenfélelemről, az Istenhez való megfelelő viszonyulásról. Mégsem az emberi bukásé az utolsó szó. Bár az emberi bölcsesség mindig zsákutcába vezet, általa Isten nem érhető el, Isten azonban elérheti az embert, ő nyit meg egy másik utat, amelyen ő maga jön el az emberhez. Amint az εὐδόκησεν[13] szó mutatja, Isten a kezdeményező. Isten szabadon cselekszik az ember üdvösségére az őrültségnek tűnő kereszt hirdetésével. A keresztről szóló beszéd Jézus értelmetlen halálba-menetelét állítja szemünk elé, ill. Krisztus önátadását a kereszten. Amint fent említettük, a megfeszített, önmagát átadott Krisztus jelen van a kérügmában. A kérügmában Krisztus saját önátadását kínálja fel a hallgatónak. Ez az önátadás kihívást jelent az ember számára, hiszen döntés elé állítja őt: vagy elfogadja vagy elutasítja ezt az odaadást. Az igehirdetés elfogadása által születik meg a hit.[14] és általa részesül az ember az üdvösségben. Ez a folyamat nem zárja ki a bölcsességet, de a lényege nem az értelmes gondolkodás, hanem az üdvösség befogadása. A befogadás segít hozzá a megértéshez és nem fordítva, hiszen az üdvösség nem a megértéstől függ. Isten elfogadása és elismerése az igazi, isteni bölcsesség megszerzésének feltétele. A 21. versről mondottakat tehát így foglalhatjuk össze: Mivel az ember természetes eszközeivel nem ismerte fel Istent (az emberi böl-

[13] Ez a szó Isten szabad, kegyelmi választását, döntését fejezi ki. Vö. LÉGASSE: *Art. εὐδοκέω* in EWNT 2,187–189, itt188: „Das Heil der Gläubigen [beruht] auf einer göttlichen Entscheidung."

[14] Most nem vállalkozhatunk arra, hogy pontosan meghatározzuk, mit ért Szent Pál a hit alatt. Abban azonban minden kutató egyetért, hogy a hit által az emberi engedi, hogy Isten átalakítsa az életét.

csesség ugyanis csak a saját határait ismerte fel Isten helyett), Isten más módon szólította meg az embert, más módon lépett kapcsolatba vele. Isten nem a bölcsesség, hanem a kereszt által közeledik az emberhez az igehirdetésen keresztül. Itt fontos megjegyeznünk, hogy a kereszt az apostol szóhasználatában nem csupán a kínzó- és kivégzőeszközt jelenti, hanem elsősorban Krisztus önátadásának a helyét. A kereszt az a hely, ahol Isten Krisztusban az embernek adja magát, a kereszt hirdetése pedig ezt az eseményt teszi jelenvalóvá és hatékonnyá.

Ezzel már meg is magyarázta az apostol azt a paradoxont, hogy a bizonyosságot kereső embereknek miért csak a megfeszített Krisztust hirdeti (22.v.). Az ember legmélyebb kérdéseire, amelyekre a nemhívők a bölcsesség ill. különféle jelek által akarnak biztos választ találni, csak Krisztus kereszten való önátadásának elfogadásával lehet megtalálni a végső választ. A bennünk lévő igénynek, amellyel biztosítékokat keresünk, az az emberi bölcsesség az alapja, amely csak az önmaga által felállított kritériumoknak megfelelő dolgokat hajlandó elfogadni. Kremer szavaival ez odáig fajulhat, hogy az ember már azt is előírja Istennek, „hogy neki hogyan kell magát kinyilatkoztatnia."[15] Szent Pál éppen ennek a fajta bölcsességnek a használhatatlanságát leplezi le, és mutat rá arra, hogy ez a fajta emberi bölcsesség akadályozza meg az embert az Istennel való találkozásban. Ezért nem megy bele Szent Pál hosszú bizonygatásokba, nem is annyira meggyőzni próbálja hallgatóit, mint ahogyan ezt Lukács írja róla az ApCselben,[16] ehelyett hagyja a megfeszített Krisztust szóhoz jutni, és erejét kifejteni. Ezzel az apostol két dologra mutat rá: A bizonyítékok hajhászása mindig illúzión alapul, ha megtaláltunk egy ilyen bizonyosságot, csak abban lehetünk bizonyosak, hogy elszakadtunk a realitástól. Másrészt pedig az élet végső alapját úgy lehet megtalálni, ha az ember elfogadja a kereszt Evangéliumát. A hit eme lépésének helyességét meg lehet indokolni, de sohasem lehet bebizonyítani – a kereszt emberileg nézve mindig balgaság marad.

A kiválasztottak – az apostol szóhasználatában ők a hívők – a megfeszített Krisztusban találják meg az isteni erő és bölcsesség forrását (24.v.). Szent Pál most azonban nem a keresztet, hanem Krisztus személyét állítja elénk, aki Isten megtestesült ereje és bölcsessége.[17] Természetesen továbbra is a megfeszített Krisztusról beszél, aki a kereszten adta oda önmagát. Krisztus maga a kereszt által közli velünk az erőt és a bölcsességet. Krisztus elfogadásával tehát megnyílik az ember előtt az út az isteni bölcsesség felé.

Emberileg szólva mindez balgaságnak és igencsak gyengének tűnik (25.v.). Hiszen a kereszt, ill. az odaadás nem megerősítik, hanem sebezhetővé teszik az embert – ez-

[15] KREMER: *1Kor,* 40.

[16] Vö. a πείθω szó előfordulását az ApCselben, ill. Pál leveleiben.

[17] Vö. SCHRAGE: *1Kor I,* 191: „So gewiß Gott damit anders das Heil beschafft, als Juden und Heiden es erwarten und wünschen, aber paradox, skandalös und unkontrollierbar auch für die Glaubenden bleibt, so gewiß ist dieser Gekreuzigte die Weisheit Gottes in Person."

által igen nehéz érvényesülni. Krisztus mégis ezt az utat járja. Sebezhetővé válik és megsebződik, odaadja magát, és keresztre feszítik. Így az ő útja is a kudarcon, a szenvedésen és mindazon át vezet, amit az ember egyébként szeretne elkerülni. Az apostol azonban emlékeztet bennünket arra, hogy Istennek ez a gyenge és balga útja erősebb, ill. bölcsebb, mint minden emberi erő és bölcsesség. Schrage mindezt így fogalmazza meg: „Még ott is, ahol Isten a balgaságban és a gyengeségben nyilatkoztatja ki magát, mivel ő Isten, ő a kerekedik felül."[18] Ő részt vállal emberi balgaságunkban és gyengeségünkben, hogy üdvözíthessen minket.[19] Istennek ez az új cselekvésmódja teszi lehetővé az ember számára a hitet, a bizalmat, vagyis azt, hogy az ember szabadon és felelősen válaszoljon Isten odaadására és kapcsolatba lépjen vele. Egy ilyen kapcsolat kizár mindenféle kényszert. Így és csak így éri el Isten az embert, és nyitja meg előtte a vele való kapcsolat útját. Az ember csak Isten elismerésével léphet be e kapcsolatba – ezt nevezték az ószövetségi bölcsek istenfélelemnek.

## Szent Pál apostol és a bölcsesség

E gondolatok után vessünk még egy pillantást arra, hogyan próbálja megoldani Szent Pál a bölcsességi hagyomány nagy kérdéseit. Hiszen ő ebben a szakaszban is bölcsességi gondolatmenetet követ, a bölcsességi hagyományokat gondolja tovább. Ez a hagyomány az egyén és a közösség számára olyan utat kínált fel, amely elvezet a sikeres életre, egy lehetőleg szenvedésektől mentes életre. Ez a kísérlet azonban mindig csalódáshoz vezetett, hiszen senki sem tudta garantálni, hogy a bölcs ment marad a szenvedéstől és a szerencsétlenségtől. Szent Pál Krisztus keresztjénél találja meg e rejtély nyitját, hiszen itt tárja fel magát Isten véglegesen, itt adja kinyilatkoztatásának teljességét.

Az Isten és ember közötti kapcsolódási pontot az apostol a keresztben látja. Ezért választja éppen a botrányt jelentő keresztet teológiájának fix pontjául. Gondolkodásában minden a kereszttől függ, minden a kereszt fényében válik láthatóvá és értelmezhetővé. A kereszt, ahol első ránézésre Jézus embertől és Istentől elhagyottan haldoklik, ez a kereszt az a hely, ahol Isten megfeszített Fia által megszólítja az embert. Isten egészen közel jön az emberhez, eljön az ember istentelenségébe, így hidalja át a közte és az ember között tátongó szakadékot és ajándékozza meg az embert isteni jelenlétével. Így tárja fel a kereszt Isten bölcsességét: már nem az ember keresi Istent, hanem Isten keresi az embert, és a magányban, a halál hatalmában találja meg őt. Ezért jön el Krisztus a halál hatalmába – ezt látjuk a kereszten –, hogy az embert megajándékozza életével.

---

[18] Schrage: *1Kor I,* 189.

[19] Vö. Schrage: *1Kor I,* 189: „Gott partizipiert an dieser Torheit und Schwäche, um im Kreuz – selbst schwach und töricht – die Toren und Schwachen zu retten."

Befejezésül elmondhatjuk tehát, hogy Szent Pál találja meg mindazt, amit a bölcsességi hagyomány keresett: a sikeres életre vezető utat. Hiszen az Istennel való kapcsolat szempontjából a bölcsességi hagyomány és az apostol ugyanazt tanítják: Isten a kezdeményező. Ő mutatja meg magát – a teremtésben, a világban látható rendben, később a Tórában, végül Szent Pál tanítása szerint Krisztusban és a kereszten.[20] „Az igazi istenismeret nem az ember cselekvéséből jön létre, hanem Isten cselekvéséből, amely üdvösséget szerez annak, aki hisz."[21] A kinyilatkoztatás elfogadása azt jelenti, hogy alárendeljük magunkat Istennek, ezt nevezi a bölcsességi hagyomány istenfélelemnek, s ezt nevezi Pál hitnek. Ebből a szempontból leplezi le a bölcsességi hagyomány a gonoszokat, akik saját magukat teszik meg az élet urává; az apostol pedig leleplezi az evilági bölcseket, akik ítéletet tartanak Isten fölött. Szent Pál apostol tehát a bölcsességi hagyományban él, ő egy igazi „bölcs", hiszen bölcsességét Istentől kapta ajándékba, a maga részéről elfogadta és elismerte Istent, aki az apostolnak és minden embernek kinyilatkoztatta magát Krisztusban.

## Irodalom


BECKER, Jürgen: *Paulus, der Apostel der Völker*. (UTB 2014) Tübingen $^{3}$1998

CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Budapest 2008.

KÖHLMOOS, Melanie: *Art. Weisheit* In: TRE 35, 486–497.

KONRADT, Matthias: *Die Korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz*. Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1Kor 1–4. In: BZNW 94 (2003), 181–214.

KREMER, Jacob: *Der erste Brief an die Korinther*. (RNT) Regensburg 1997.

MERKLEIN, Helmut: *Die Weisheit Gottes und die Weisheit der Welt (1Kor 1,21)*. Zur Möglichkeit und Hermeneutik einer „natürlichen Theologie" nach Paulus. In: Ders.: Studien zu Jesus und Paulus. (WUNT 43) Tübingen 1987.

NOACK, Christian: *Haben oder Empfangen*. Antithetische Charakterisierungen von Torheit und Weisheit bei Philo und bei Paulus. In: Deines, Roland és Niebuhr, Karl-Wilhelm (szerk.): Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. (WUNT 172) Tübingen 2004.

O'CONNOR, Jerome Murphy: *Pál története*. Budapest 2007.

SCHNELLE, Udo: *Paulus.* Leben und Denken. Berlin 2003.

DERS: *Theologie des Neuen Testaments*. (UTB 2917) Göttingen 2007.

SCHRAGE, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther*. 1. kötet 1Kor 1,1–6,11. (EKK VII/1) Neukirchen-Vluyn 1991.

ZELLER, Dieter: *Der erste Brief an die Korinther*. (KEK 5) Göttingen 2010.


[20] MERKLEIN: *Weisheit,* 382–384 vizsgálja a teremtés, a Tóra és a kereszt közti kapcsolatot. A kereszt az új teremtés kezdete. Minden esetben érvényes, hogy az istenkereső embernek mindvégig nyitottnak kell maradnia Isten mássága előtt.

[21] MERKLEIN: *Wesiheit,* 381.

Dragutinović, Predrag

# A *ΣΟΦΊΑ* KIFEJEZÉS PÁL SZÓHASZNÁLATÁBAN KÍSÉRLET EGY SZÖVEG-PRAGMATIKUS ELEMZÉSRE

*" …interpretations and applications of biblical texts are true insofar as they bring about love."*[1]

Az „Isteni bölcsesség – emberi tapasztalat" témakör egy igazi teológiai téma, amely az *Isteni* emberi megtapasztalásának és e lehetőségek határának központi kérdését veti fel. Egyenesen arról van szó, hogy mi a feltétele annak, hogy az ember megragadja Istent. Mindez meghatározza a teológiáról alkotott képünket is.

Ez a megfogalmazás „Isteni bölcsesség – emberi tapasztalat" a következő kérdéseket veti fel: hogyan fejezi ki az emberi tapasztalat Isten bölcsességét? Hol találkozhatunk Isten emberileg megtapasztalt bölcsességével – Istenről szóló emberi beszédünkben (teológia), emberek rendkívüli adományaiban (természetfeletti képességek), vagy az Isten kinyilatkoztatott akaratának megfelelő életben (etika)? S végül: A kereszt valóban minden olyan „bölcsesség" végét is jelenti, amelyet nem ez az esemény határoz meg? Hol tapasztalható meg Isten bölcsessége?

Ezt az igen összetett, bár alapvető témát a σοφία fogalom páli használatának útján közelítem meg, méghozzá egy szöveg-pragmatikus elemzésével. Ez a módszer úgy tekint a szövegre, illetve a beszéd egyes szakaszaira, mint kommunikációs folyamatra, a szöveg kommunikációs célja és sikere, a szociálantropológiai elhelyezkedése, vagy az első hallgatók vallásos tapasztalati világához való kapcsolódása és az ezzel összefüggő etikai kérdések szempontjából.[2] A pragmatikus szövegelmélet úgy tekint egy szövegre, mint egy „írás általi tevékenységre", amennyiben a szöveg a szerző és az olvasó közötti viszonyra és a szituációs kontextusra módosító hatással akar lenni, és esetleg képes is erre.[3] A σοφία kifejezés Pál apostol írásaiban szinte csak az 1Kor 1–3-

---

[1] U. LUZ, *Mattew in History. Interpretation, Influence and Effects,* Fotress Press, Minneapolis 1994, 94.

[2] Vö. M. MAYORDOMO: *Pragmatik II. Neutestamentlich* In LBH, 448.

[3] W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methode,* Herder, Freiburg 1987, 135.

A módszer áttekintéséhez és hermeneutikai méltatásához vö. O. WISCHMEYER, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch,* A. Franke Verlag, Tübingen–Basel 2004, 149–158. Vö M. EBNER – B. HEININGER: *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis,* Schöningh, Paderborn 2007, 11 „Die Durchführung der pragmatischen Analyse zielt

ban fordul elő, és még egyszer a 2Kor 1,12-ben. A Róm-ban csupán egyetlen egyszer fordul elő ez a szó, akkor is formálisan egy Ószövetségre való utalásban (Róm 11,33). Figyelemreméltó ez az eredmény. Először is felmerül a kérdés, hogy egy olyan kifejezés, ami az 1Kor elejét lényegileg meghatározza, miért tűnik el nyomtalanul a levél többi részében? Másrészt felmerül a kérdés, hogy Pál a ma autentikusnak elismert leveleiben miért nem használja többé ezt a szót? Erre a kutatók úgy válaszolnak, hogy az 1Kor 1–3-ban az apostol saját teológiai nyelvezetétől független kifejezésmóddal él.[4] Az eddigi eredményeink valóban egyértelműen azt mutatják, hogy a σοφία kifejezés nem tartozik sem az apostol teológiai alapszókincséhez, sem a tradicionális beszédmódhoz. E szó forrását sokkal inkább a korintusi közösségben találjuk meg, pontosabban e közösségen belül olyan körökben, amelyek előszeretettel hivatkoztak a σοφία-ra.[5] E fogalom halmozása és a hol negatív hol pozitív értékelése az 1Kor 1–3-ban felveti továbbá a kérdést, hogy Pál az 1Kor 2,6-ban vajon más bölcsességről beszél-e, mint korábban az 1,24.30-ban? Mit jelenthetett *neki* ez a szó? Talán a φιλοσοφία-ra gondol, de akkor miért nem mondja ki nyíltan? A kifejezés hiánya az 1Kor további fejezeteiben valamint a páli iratokban megmutathatja azt az irányt, hogy milyen ekleziologiai/teológiai értéket tulajdonított Pál e fogalomnak.

Az 1Kor elején Pál szembeállítja az emberi bölcsességet Isten bölcsességével. Igehirdetése οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (1,17); Isten megsemmisíti τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν (1,19), és leleplezi a világ bölcsességének balgaságát: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; (1,20). A világ bölcsessége nem volt képes arra, hogy felismerje Isten bölcsességét, ezért döntött úgy Isten, hogy a hívőket az igehirdetés balgaságával üdvözítse (διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος, 1,21). A megfeszítettről szóló igehirdetést szembeállítja mind a zsidók, mind a görögök törekvésével: „A zsidók jeleket követelnek, a görögök bölcsességet keresnek (σοφίαν ζητοῦσιν), mi pedig Krisztust hirdetjük, a megfeszítettet: a zsidóknak botrány, a pogányoknak balgaság, a meghívottaknak azonban, zsidóknak és görögöknek: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége (θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν)" (1,22–24). A közösség, ami emberi vagy világi szempontból nem sok mindennel dicsekedhet (1,26–27), mégis *Jézus Krisztusban* van, „akit Isten bölcsességünkké, megigazulásunkká, megszentelődésünkké és megváltásunkká tett" (1,30). Az 1Kor 2,1.4–5-ben Pál elhatárolódik attól a bölcsességtől, amit a közösség bizonyos tagjai nyilvánvalóan nagyra tartanak: Nem azért jött, hogy ragyogó beszédeket vagy tudós bölcsességet adjon elő (οὐ

gewöhnlich auf die Bestimmung des Sprechaktes, sucht also die Absichten des Autors offen zu legen und fragt danach, welche sprachlichen Mittel er einsetzt, um den Leser zu einer zu bewegen." *(A pragmatikus analízis a beszédaktus meghatározását célozza, megkísérli tehát a szerző céljainak feltárását, és azt kérdezi, hogy milyen nyelvi eszközöket használ fel annak érdekében, hogy az olvasót egy bizonyos irányba indítsa.)*

[4] Vö. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, I.,* EKK VII/1, Zürich–Braunschweig–Neukirchen–Vluyn 1991, 129.

[5] Vö. U. WILCKENS, *σοφία κτλ.* In ThWNT VII, 520.

καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας), igehirdetése nem bölcs szavakból (οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις]) állt, hogy a közösség hite ne emberi bölcsességre (μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων) épüljön, hanem Isten erejére. Ettől (2,6–7,13) kezdve egy olyan bölcsességről van szó, amely más, mint a világ vagy az emberek bölcsessége: „mi ellenben Isten rejtett bölcsességének titkát hirdetjük (ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην), amelyet Isten minden idő előtt a mi megdicsőülésünkre rendelt el." A 2Kor 1,12-ben Pál egészen röviden és mellékesen még egyszer emlékezteti közösségét arra, hogy az ő apostoli működésének alapja a korintusiak között nem emberi bölcsesség, hanem Isten kegyelme volt (οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ). Futólag említ tehát egy olyan problémát, amely nyomokat hagyott a közösségben (l. a 2Kor 11,19-et is).

A fenti megközelítésből világossá válhatott, hogy Pál a bölcsesség kétféle megközelítéséről beszél. Az elsőt a világ bölcsességének, vagy emberi bölcsességnek nevezhetnénk, amely feltehetően szerepelt a korintusiak teológiai nyelvében, és nyilvánvalóan a közösség megosztásához vezetett, hiszen egyesek „bölcsebbnek" tartották magukat másoknál. Pál szerint a másik Isten bölcsessége, amelyet csak a kereszt felől lehet megérteni, és amely minden más egyéb értéket és szempontot felborít, s egy új rendet állít fel (1Kor 3,18–19): „Ha valaki közületek bölcsnek gondolja magát (εἴ τις δοκεῖ σοφὸς) ebben a világban, akkor váljon balgává, hogy bölccsé váljon (μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός). Mert e világ bölcsessége balgaság Isten előtt (ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν)."

A szövegekből nehéz megállapítani, hogy a korintusiak milyen konkrét elképzeléseket kapcsoltak össze a Pál által vitatott σοφία kifejezéssel. Lehetséges, hogy a korintusiak bölcsességfogalmát egy zsidó-apokaliptikus bölcsességi teológia határozza meg (vö. pl. Dán 2,19–23.28–30.47; Bölcs 9,13–19). Az is lehetséges, hogy a korintusiak egy csoportja egy magasabb krisztológiát képvisel, amely alig hagy helyet a keresztnek.[6] Ezzel egy olyan magabiztosságot képviselnének, amely könnyen a saját álláspontot teszi egyedül érvényessé, és így mások szempontjait megveti. Esetleg egy olyan filozófiára való utalással van dolgunk, amelynek képviselői „bölcsebbnek", vagy „intellektuálisabbnak" érezték magukat másoknál.[7] A kutatók gyakran fedezik

[6] Vö. H. WEDER, *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken.* FRLANT 125, Vandenhoeck & Ruprecht, Tübingen 1981, 128. WILCKENS: *σοφία,* 519–520 „[Paulus] gegen eine Christologie polemisiert, die seiner theologia crucis, die für ihn das Zentrum christlichen Glaubens und christlicher Verkündigung ist, diametral entgegen steht." ([Pál] *egy olyan krisztológia ellen polemizál, amely tökéletesen ellentétes a kereszt teológiájával, amely számára a keresztény hit és igehirdetés közepe).*

[7] H.-D. BETZ, „The Gospel and the Wisdom of the Barbarians. The Corinthians' Question Behind Their Questions". In: *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze.* Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 88–97.

R. FELDMEIER, „Göttliche Philosophie. Die Interaktion von Weisheit und Religion in der späteren Antike". In: R. HIRSCH–LUIPOLD, H. GÖRGEMANNS, M. VON ALBRECHT, T. THUM

fel Apollóban Pál és a korintusiak eme vitájának kulcsfiguráját. Ez a vélemény adja magát, hiszen Pál gyakran említi Apollót az 1Kor-ban, és mert Apollót az ApCsel 18,24 a hellenista zsidó bölcsesség képviselőjeként említi.[8]

Ugyanilyen nehéz Pál σοφίαról való elképzelésének megállapítása az 1Kor 2,6–7.13 alapján. Bizonyossággal csak annyit mondhatunk, hogy bizonyos korintusiak bölcsességfelfogásának helyesbítésével állunk szemben.[9] Hiszen az 1Kor 2,6–16 több kérdést vet fel, mint amennyi bizonyosat elárul Pál bölcsességértelmezéséről. Más bölcsességről van szó, vagy Pál folytatja az előző bölcsességről szóló értekezését?[10] Amit eddig mondott a bölcsességről, azt ironikusan tette, csupán valami „kvázi-bölcsességről" beszélt, s most mondja el igazán, mi is igazán a bölcsesség? Éppen erről azonban itt semmit sem hallunk. Máshol talán mégis: először is az 1Kor 12,30-ben arról van szó, hogy az apostol a korintusiaknak egy magasabb rendű út bemutatását ígéri meg (ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι), s ezt teszi, amikor megosztja velük a szeretethimnuszt (1Kor 13). Mi köze van Pál bölcsességértelmezésének a felebaráti szeretethez? Éppen a szeretet az a bölcsesség, amelyet a tökéleteseknek hirdet (vö. 1Kor 2,6)? Erre mindjárt visszatérünk.

Mindenesetre a szövegekből világosan látszanak a különböző bölcsességértelmezések ekkleziologiai következményei: Mit hozott az emberi bölcsességre való hivatkozás? Megosztást, féltékenységet, irigységet, kölcsönös lenézést és megvetést (1Kor 3,3). Isten bölcsessége ezzel szemben „Krisztus Lelkének bírása" (1Kor 2,16), vagyis a közösség lelke (1Kor 12,4!). A bölcsesség (bölcs cselekvés) a Lélek sokféle ajándékának egyike (vö. 1Kor 12,8: ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας). Hogyan lehet azonban igazolni a bölcsességet az Egyház életében?

---

(szerk.): *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit,* STAC 51, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 113–114.

[8] M. KONRADT, „Das korintische Weisheit und das Wort vom Kreuz. Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1 Kor 1–4". In: ZNW 94 (2003), 181–124.

*Forschungsbericht,* 181, 3. jegyzet. M. KONRADT szerint nem feltétlenül Apolló vezette be a bölcsesség fogalmát Korintusban (uő, 214.)

[9] vö. „[…] so depraviert Paulus doch das hohe Stichwort seiner Gegner als Menschenweisheit und ihr behauptetes Pneumatikertum als sarkische Existenz." *(… így Pál mégis emberi bölcsességnek minősíti le ellenfelei nagyra tartott kifejezését, állítólagos lelkiségüket pedig testi létformának tekinti.)* WILCKENS, *σοφία,* 521.

[10] vö. „Dass Paulus in 2,6 von einer anderen Weisheit spricht als zuvor in 1,24.30, ist durch nichts angedeutet. Umgekehrt sagt Paulus in 3,1–4 durchaus nicht, er habe die in 2,6–16 vorgetragenen Gedanken nur einer besonderen Gruppe (und den Korinthern womöglich überhaupt nicht) vortragen können." *(Semmi sem utal arra, hogy Pál a 2,6-ban egy másik bölcsességről beszélne, mint korábban az 1,24.30-ban. Ellenkezőleg a 3,1–4-ben Pál alapvetően nem azt mondja, hogy a 2,6–16-ban előadott gondolatokat csak egy különleges csoportnak [a korintusiaknak pedig lehetőség szerint egyáltalán nem] tudná elmondani.)* A. LINDEMANN: *Der erste Korintherbrief.* HNT 9/1, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 74.

A következőkben szeretném kifejteni a saját álláspontomat a korintusi vita értelmezésével kapcsolatban. Két lehetőség áll előttünk: a jelenséget egyfelől elsősorban nem teológiai, hanem szociológiai kérdésnek tekintjük, másfelől felismerhetünk benne egy tisztán teológiai dimenziót is.[11] A szakadás hátterében bizonyára konkrét teológiai beállítódások vannak. Azzal a problémával állunk szemben, hogy nagyon keveset, szinte semmit sem tudunk arról a teológiai vitáról, ami a korintusiak között zajlott a bölcsesség mibenlétéről, annál jobban tudjuk azonban, hogy ez milyen nehézségeket okozott a közösségen belül. Ugyanez áll Pálra is: Az 1Kor 2,6skk.-ben nagyon rejtélyesen és egyáltalán nem egyértelműen beszél a bölcsességről. Ezért tűnik megfelelőnek, hogy a bölcsesség kifejezésnek ne csak a vallásszociológiai helyére koncentráljunk, hanem próbáljuk meg magából a szövegből kihámozni, hogy Pál hogyan értékeli az egyik ill. másik bölcsesség-értelmezésnek az egyházi-gyakorlati következményeit.

Tézisem, amelyet megfogalmazását követően a szövegpragmatika segítségével igazolni szeretnék, így hangzik: Az 1Kor 13-ban – a bölcsesség kimondott említése nélkül – kell elismerniük a korintusiaknak, hogy Pál éppen itt hirdet „a tökéleteseknek bölcsességet" (1Kor 2,6). Itt válnak majd láthatóvá a kereszt következményei.

A bölcsességről szóló említett értekezés (1Kor 2,6skk) úgy hat, mint egy, a témához szóló bevezető. Ezt követően a korintusiakat egy meglepetés éri: ahelyett, hogy kifejtené a témát, Pál a közösség problémáiról beszél. Ezt a fordulatot nagyon szépen írta le S. Vollenweider: „A 2,6–16-ban lévő bölcsességről szóló ihletett bölcsességi beszéd után egy sokkterápia következik … A 2,1–16-ban mint egy „trójai falóval" Pál visszavezeti a korintusiakat a hétköznapok és a közösség szintjére, és az irigység és vita létét (vö. 1,11) a hús működésére vezeti vissza."[12] A korintusiak még egyáltalán nem képesek arra, hogy a lelki beszédet meghallják, mert még „kiskorú gyermekek Krisztusban (ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ)", és „földi beállítódásúak (ὡς σαρκίνοις)" voltak, s még most is azok (3,1skk). Bár Pál a levél hátralévő részében már nem beszél a bölcsességről, mégis ad nekik szerintem egy utolsó eligazítást ezzel kapcsolatban a 13. fejezetben, amelyet egyébként az egész levél csúcspontjának tekintek.[13] A szeretet

[11] Vö. M. KONRADT: *Weisheit,* 182–183, aki megkísérli a kétféle megközelítés kombinációját is.

[12] S. VOLLENWEIDER, „Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1 Kor 1 und 2" In A. DETTWILLER – J. ZUMSTEIN, *Kreuzestheologie im Neuen Testament,* WUNT 151, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 56.

LAMPE a 2,6–16 szakaszt „trójai falónak" nevezi. P. LAMPE: *Ad Ecclesiae Unitatem. Eine exegetisch-theologische und sozialpsyhologische Paulusstudie,* Bern 1989, 55–56.

[13] Így vélekedik R. Bultmann K. Barthtal folytatott vitájában. Vö. R. BULTMANN: „Karl Barth. Die Auferstehung der Toten" In *Glauben und Verstehen,* I. Mohr Siebeck, Tübingen 1954, 64. „In *Gottes* Urteil sind wir die Gerechtfertigten, und die 'allerletzte Möglichkeit', dass dies zur Wirklichkeit in unserem zeitlichen Leben wird, ist die ἀγάπη. Sofern der erste Korintherbrief nicht vom Thema des rechtfertigten Glaubens geleitet ist, sondern vom Thema des zeitlichen

tulajdonságainak bemutatása után, amely a magasabb rendű út (1Kor 12,31), Pál relativizálja az isteniről szóló minden magabiztos tudást:

> „ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.” (1 Kor 13,11–13).

Meg kell jegyeznünk, hogy Pál itt gyakran használja a νήπιος szót[14], amelynek ismétlése a korintusiakat itt a 3,1-re emlékezteti, ahol őket nevezte „kiskorú gyermekeknek”. Ez a szó egyébként az egész levélben csak ebben a két összefüggésben fordul elő. Bár Pál itt látszólag önmagáról beszél, nehéz volna ebben egyfajta önéletrajzot felfedezni.[15] Sokkal inkább a korintusiakat szólítja meg. Nekik szól a ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ (3,1), és az egyes szám első személyben ráismerhetnek önmagukra, ill. a bölcsességértelmezésükre. Ami pedig következik, az a korintusi bölcsesség szélsőségesen aprólékos dekonstrukciója, amely a következő szinteken mozog:

1) A jelenlegi és a jövőbeli ellentétét erősen hangsúlyozza az ἄρτι – τότε kétszeri alkalmazása.[16] Pál itt egy *eszkatologikus fenntartással* él. Az igaz ismeretet nem szerezheti be magának az ember addig, amíg ezen a földön él. Ennek messzemenő következményei vannak az isteniről szóló tudásunk értelmezése szempontjából.

2) A mi tudásunk nem más, mint „tükörben való szemlélés” (vö. Bölcs 7,26), és „talányos töredékek látása”. Az az ismeret, amelyet birtokolni vélünk, elmúlik, mert az csak „részleges” (13,8–9). Itt mintha egy posztmodern Pált hallanánk, aki nagyon közel áll hozzánk, amennyiben mi is megértettük már: minden ismeret mindig konstruktív, pontszerű és képzeletbeli.[17]

3) Ugyanilyen feltűnőek a ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται (13,10) szavak. A τέλειος szó csupán három összefüggésben fordul elő az egész levélben, ebből kettő az általunk vizsgáltak közé tartozik (2,6; 13,10; 14,20).[18] Tulajdon-

---

Leben der Gläubigen, ist K. 13 sein eigentlicher Höhepunkt.” *(Az* Isten *ítélete szerint vagyunk mi megigazultak, és a 'legutolsó lehetőség', hogy ez az időbeli életünkben megvalósuljon, az* ἀγάπη*.. Tehát az első Korintusi levél meghatározó témája nem a megigazult hit, hanem a hívők evilági élete, így a 13. fejezet a levél igazi csúcspontja.)*

[14] A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text,* NIGTL, Eerdmans, Grand Rapids 2000, 289–290.

[15] Pálra nem jellemző, hogy így beszélne saját magáról. Amikor önmagáról beszél (περιαυτολογία), akkor ezt nem absztrakt, hanem konkrét módon teszi (vö. pl. Gal 1,13skk; 2Kor 11,22skk; Fil 3,5skk).

[16] Vö. LINDEMANN, *Korintherbrief,* 291.

[17] Vö. R. RUFFING, *Einführung in die Philosophie der Gegenwart.* W. Fink, Paderborn 2005, 210–211.

[18] vö. A. THISELTON, *Epistle,* 232skk.

képpen már a 2,6–7-ben megállapította Pál, hogy a tökéletesek között hirdetett bölcsesség „Isten rejtett bölcsességének a titka". Ez a bölcsesség a „keresztre feszített bölcsesség", az Úr Krisztus (2,8). A korintusiak, akik a 2,6 után azt gondolták, hogy még hallanak valamit a tökéletes bölcsességről, itt egy újabb hideg zuhanyt kapnak. A tökéletes még nincs jelen, csak a jövőben valósul meg, és töröl el minden részlegeset. S ha a korintusiak szeretnének ebben az összefüggésben még valamit megtudni, akkor az a 14,20-ban következik, ahol az ismert szavak együtt csendülnek fel: τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶν τέλειοι γίνεσθε: „a rosszasággal szemben legyetek gyermekek, az értelemben pedig legyetek felnőttekké!"[19]

4) A szeretetnek elsőbbsége van a tudással szemben. A szeretet a legnagyobb (13,13). Ez a 8. fejezetben kifejtettek kisarkítása. A korintusiak ott azt a figyelmeztetést kapták, hogy a saját tudásukat ne tekintsék abszolútnak (8,1.7.10–11, különösen 8, 1: ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ), hanem állítsák a gyenge (a megismerésre képtelen) testvérek szolgálatába. Itt mondja ki az apostol a figyelmeztetést: az ismeret elmúlik és részleges (13,2.8), csak a szeretet marad meg: „a szeretet nem múlik el" (13,8).

Így fogalmazhatjuk meg azt a kérdést, amit Pál itt a korintusiaknak címezve kifejt: Lehetséges olyan biztos ismeretre építeni, ami a másik embertől elvitatható, s ilyen módon a közösség megosztottságához vezet? A válasz pedig: nem! Akkor viszont mi alapozhatja meg a keresztény ember létét, ha a biztos ismeret képtelen erre? Véleményem szerint Pál a keresztre alapozott etikáért szállna síkra, amelyet az ἔσχατα felé vándorló közösségnek kell megvalósítania. Így helyesbíti a korintusi bölcsességet – azt az igényüket, hogy olyan biztos tudással rendelkezhetnek, amellyel mások nem.[20]

---

[19] vö. P. LAMPE, *Die Wirk1ichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie. Neukirchener,* Neukirchen-Vluyn 2006, 147. „Gilt in der Kreuzesexistenz das eschatologische ‚Noch Nicht', ist der Christ zurückverwiesen an die Welt und das Verantwortlichsein in ihr. Paulus versuchte, die Enthusiasten in Korinth, die bereits in der Gegenwart sich unsterblich wähnten, auf die Erde zurück zu holen. Die zwischenmenschliche Horizontale wurde wieder betont (1 Kor 11; 12–14) gegenüber dem einseitigen Beleuchten der vertikalen Kyriosgemeinschaft." *(Amennyiben a kereszt létmódjában az eszkatologikus „még nem" érvényesül, a keresztény ember visszazökken a világba és a benne lévő felelősségébe. Pál megpróbálta visszahozni a földre azokat a túlfűtött korintusiakat, akik már a jelenben halhatatlannak vélték magukat. Ezzel a felebaráti horizontális kapcsolatokat hangsúlyozza [1Kor 11;12–14] a vertikális, Úrral való kapcsolat egyoldalú megvilágítása helyett.)* Vö A. MUNZIGER, „Gewissheit der Liebe. Paulinische Impulse für den Umgang mit Kontingenz als Beitrag zur Fundamentaltheologie" In EvTh 3, 2008, 207.

[20] Vö. S. VOLLENWEIDER, „Aussergewöhnliche Bewusstseinzustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese" In G. THEISSEN – P. v. GEMÜNDEN (szerk.): *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums,* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, 84.

Pál újra a keresztre hivatkozik etikai kérdések megközelítésekor. A Fil 2,8-ban Krisztus

Ezzel Pál nem tilt meg minden Istenről, illetve az ő múlt, jelen vagy jövendőbeli tetteiről szóló beszédet (vö. mindjárt 1Kor 15), viszont minden teológiát azon lehet lemérni, hogy hogyan járul hozzá az egyházi közösség felépítéséhez. Krisztus keresztje marad mindvégig az a hely, ahol a mi teológiánk is megfeszíttetik.

## Befejező megjegyzések

1) Isten bölcsességét – ahogy Pált és a korintusiaknak szóló üzenetét értem – a felebaráti szeretetben lehet megtapasztalni, abban a szeretetben, amely olyan feltétel nélküli, mint Isten szeretete, ami egyszer s mindenkorra a kereszten vált láthatóvá. Az olyan „bölcsesség", amely elválasztja egymástól az embereket, vagy lenézi embertársát, és világi szempontból méricskéli őt (vö. 1Kor 1,26–27), nem Isten kereszten kinyilatkoztatott bölcsessége. Az Egyház az a hely, ahol Isten bölcsességét mint szeretetet élik. Ez az a közösség, ahol az egy Lélek a különböző ajándékokat egyesíti, és ahol Krisztus egyetlen Testében a világ szempontjából leggyengébbek egyszersmind a legfontosabbak.[21] A keresztény lét nem ad az embernek új σοφία-t, hanem a válogatás nélküli szeretet némít el minden emberi σοφία-t. Isten bölcsességét keresztényként csak a szeretetben tapasztalhatjuk meg, amely képes az egész közösség szabályozására: οὕτως οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐδεὶς σοφός, ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; (1 Kor 6,5).

2) Mit jelenthet ez a mi mai Egyházunknak? Úgy látom, hogy az egyházak régóta azon a kérdésen vitatkoztak, hogy „kié a *jobb* vagy az *egyetlen* bölcsesség?", miközben elfelejtették minden emberi ismeret átmeneti voltát (1 Kor 13,12: ἐν αἰνίγματι, ἐκ μέρους). Ezért Pál hangja továbbra is megkérdőjelezi saját teológiai megközelítéseinket, és egyszersmind a kölcsönös szeretetre apellál a tökéletes tudás felé vezető utunkon.

Fordította: *Csernai Balázs*

---

kereszthalálának van paradigma szerepe a keresztény közösség számára: „Senki ne keresse csak a maga javát, hanem a másét is. Legyetek egymás között azzal a beállítottsággal, amely megfelel a Jézus Krisztusban való életnek" (Fil 2,4–5). Ezzel Pál az etikát krisztológiailag és a kereszt teológiájával alapozza meg.

[21] Vö. V. Koperski: "Knowledge of Christ and Knowledge of God in the Corinthian Correspondence", In R. Bieringer (szerk.) *The Corinthian Correspondence,* BETL 125, Leuven University Press, Leuven 1996, 395. "The possession of the kind of knowledge which recognizes the power of God at weaknesses carries with it the corresponding obligation of loving responsibility for other, in particular the weak, and also the eschatological assurance of salvation for those who believe." *(Annak a fajta bölcsességnek a birtoklása, amely a gyengeségben felismeri Isten hatalmát, magával hozza a másokért, különösen a gyengékért vállalt szerető felelősség megfelelő kötelességét, és az üdvösség eszkatologikus bizonyosságát azoknak, akik hisznek.)*

Gnilka, Joachim

# A BÖLCSESSÉG IZRAELBEN

A vallási és szellemtörténeti háttér a történelem ezen szakaszában igen sokrétű volt. Ez lehetőséget ad arra, hogy különböző irányzatokat és tartalmakat különböztessünk meg. De léteznek átfedések és újbóli egymásratalálás is. Mi egy általános jelenség bemutatásával kezdjük. Ezt bölcsességnek hívják.

Új életérzés mutatkozik meg a bölcsességre való törekvésben, a bölcsesség utáni sóvárgásban. A kereszténységet megelőző két-három évszázadban ez a zsidóság egyik mértékadó faktora. A bölcsességre való törekvést szívesen tekintjük a görögöktől nyert elemnek, és hajlanánk rá, hogy inkább az igazságra való törekvést tartsuk a zsidókhoz illőnek. De rá kell jöjjünk, hogy a bölcsesség gyökerei valójában keletig nyúlnak, Arábiáig, Mezopotámiáig és Egyiptomig. A maga módján Izrael is átvette a vágyat a bölcsességre, és végül a Törvénybe építette be ezt az elemet. A bölcsesség nyilvánvaló önállósága leginkább a vele foglalkozó irodalom mennyiségén mérhető le, és amely keletkezésének hátterében önálló iskolák fennállását feltételezhetjük.

Ezt a bölcsességi irodalmat szoktuk a következő nevekkel jelezni: Példabeszédek könyve, Prédikátor (Qohelet), Jézus, Sirák fia könyve, Salamon bölcsessége, melyeknek pontos időbeli besorolása nehéz, de általában a Kr. e. 3–1. század között keletkezhettek. Sőt egy régebbi könyv, Jób könyve is – bizonyos vonatkozásban – idetartozik. Az is igen feltűnő, hogy bár a bölcsesség fogalma már a Biblia régebbi szövegeiben is megtalálható, viszonylag ritkán találkozhatunk vele, és ott az értelme a művészetre való képességre vonatkozik (Kiv 28,3; 31,6; 26,1), a fent említett könyvekben viszont uralkodó fogalom.[1] Így a Példabeszédek könyve így kezdődik: „Salamonnak, Dávid fiának, Izrael királyának mondásai, hogy bölcsességet, fegyelmet tanuljunk, és megértsük az értelmes beszédet…". Hasonlóan hangzik Sirák fia könyvének bevezetője is: „Minden bölcsességnek az Úr a forrása" (Bölcs 1,6; Préd 1,17; Jób 28,28).

De először is meg kell állapítsuk, hogy a bölcsesség Izraelben sem jelent mást, mint azon fáradozni, hogy az életben megtaláljuk a helyünket. A bölcs tanító – gyakorta említik példaképként Salamont mint a bölcsek bölcsét – az élet különböző területeire ad tanácsokat. Különösen konkrétak Sirák fia mondásai. Tanácsokat oszt a legkülönbözőbb emberekkel való találkozásra nézve: elöljárókkal, asszonyokkal, idegenekkel, gazdagokkal és hatalmasokkal (9–13); valamint különböző élethelyzetekre: az egészség megőrzésére (30,14sköv), a gyerekek nevelésére (30,1sköv), az előkelő asztalnál való viselkedésre (31,12sköv), a társadalmi életben való részvételre (32,3sköv), a szol-

[1] Sajátos értelemben a bölcsesség fogalmát Salamon bölcsességével kapcsolatban szokás használni (1Kir 5,9.26; 10,7; vö. Zsolt 37,30; 51,8; 90,12; 111,10).

gákkal való bánásmódra (33,25sköv), a barát választására (37,1sköv), az orvossal kapcsolatos magatartásra (38,1sköv) és sok másra.

A bölcsességet mint a legnagyobb elérhető jót ajánlják: „Boldog ember, aki megtalálta a bölcsességet, az az ember, aki okosságra tesz szert! Ennek birtokába jutni jobb, mint ezüstöt szerezni, aranynál többet ér ennek elérése. A korallénál is nagyobb az értéke, nem vetekszik vele semmi drágaságod. A jobb kezében a hosszú életet tartja, a balban meg a vagyont és a dicsőséget. Az ő útjai mind barátságos utak, és az ösvényein mindenütt jólét van. Aki utána nyúl, annak az életfája lesz, boldog ember, aki belekapaszkodik" (Péld 3,13–18). A bölcsességi irodalomban hosszú nemzedékeken keresztül felhalmozódott tapasztalatokat adnak át, amelyek alkalmasak lehetnek arra, hogy mások követhessék őket és segítségükkel eligazodhassanak az életben. A bölcsesség továbbadása pedig az apának gyermekével közölt tapasztalatainak és tanácsainak formáját ölti. „Fiam, ne feledd el a tanításomat, parancsaimat őrizd meg szívedben" (Péld 3,1; vö. 3,11.21; Sir 7,3 stb.). A hagyományozás és tanulás, valamint az új tapasztalatok gyűjtése során a bölcsességet nemcsak megőrizték, hanem gyarapították is. Ez a folyamat soha nem zárult le, és mindig nyitva állt új praktikus ismereteket befogadására. A mondások és a metaforák kifejezetten alkalmasak arra, hogy emlékezetbe véssék őket, de használhatóak az általuk megőrzött igazság vagy a bölcsesség magyarázatára is. „Aki szurokhoz nyúl, szurkos lesz a keze, aki dölyfössel barátkozik, ahhoz lesz hasonló" (Sir 13,1). „Ki szánja a bűvölőt, ha megmarja a kígyó, vagy azokat, akik fenevadak közelébe mennek? Így jár, aki gonosz emberhez szegődik, és belegabalyodik az ő bűneibe"(12,13sköv). „Csökönyös lesz a ló, ha nem idomítják, a magára hagyott fiú szemtelen lesz"(30,8). „Ha mézet lelsz, csak annyit egyél, amennyi jólesik, különben torkig leszel vele és kihányod. Ritkán tedd lábadat más ember házába, különben jóllakik veled és meggyűlöl" (Péld 25,16sköv). Ha etikai elvekre kérdezünk rá, amelyek e szabályok mögött rejtőznek, akkor meg kell állapítanunk, hogy gyakorlati élettapasztalatok átadása van túlsúlyban. Az a jó, ami használható, ami az életben már bizonyított. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az egoizmust propagálná. Inkább arról van szó, hogy a tett és következmény összefüggésében kell szemlélni az életet. Tisztában kell lenni azzal, hogy az ember a saját tettei gyümölcsét nyeri el: „Aki gazságot vet, az nyomort arat, és őt magát veri haragjának botja"(Péld 22,8). „Aki (másnak) vermet ás, maga esik bele, s aki fölhengeríti, legurul a kövön" (26,27).

A bölcsesség még a szegényen is segít, a nyomorult kérését sem szabad figyelmen kívül hagyni, a szenvedőtől sem szabad elfordítani a fülüket, az özvegynek és az árvának férjeként és apjaként kell viselkedni (Sir 4,1–10). A gazdagság veszélyeitől őrizkednünk kell. A gazdagság megakadályozza a megtérést és nem véd meg a harag napján (5,1–8). Néhány olyan gondolatot elővételeznek ezek a szövegek, amelyet majd az újszövetségi írásokban is olvashatunk. Vagy a másik oldalról: ez utóbbi a bölcsességi hagyományban gyökerezik. Most elsősorban a szinoptikus evangéliumokra,

Jézusnak a hegyi beszédben elhangzott útmutatásaira, vagy a Jakab levélre gondolunk. Erre még a későbbiekben visszatérünk.

A tapasztalat horizontja, amelyekből ezek az útmutatások származnak, szolgál kiindulópontul az Izrael bölcsessége és más országok bölcsességi irodalma (Egyiptom, Mezopotámia) között megmutatkozó egybeeséseknek. Izrael számára egyértelmű, hogy a bölcsességet JHWH-tól származónak tekintsék. Végül is Isten bölcsessége az, ami az embert megragadja. „Minden bölcsesség az Istentől származik" (Sir 1,1). „A bölcsesség kezdete az Úr félelme" (1,20). A bölcsesség egyben Isten hívása is. Az egyes embert szólítja meg és állítja döntés elé (vö. Péld. 1,1–9). Ez a háttér már előre vetíti azt, hogy a bölcsességet végül a Tórával azonosították.[2]

Majd az egyes ember kerül az előtérbe,[3] az egyesek személyes felelőssége kerül hangsúlyos pozícióba. Mindenki a saját hibájáért felel: „Eléd öntötte a tüzet és a vizet, amire vágysz, az után nyújtsd a kezed. Az ember előtt ott az élet és a halál, megadatik neki, amit választ magának" (Sir 15,16sköv). Valószínűleg a Sir 2,12 a „két út" tanának első megfogalmazása, olyan elképzelés ez, amelynek igen gazdag hatástörténete lett a maga korában (vö. Zsolt 1; 3Kir 18,21), sőt később a hegyi beszédben (Mt 7,13), egészen a korai kereszténységig (Did 1,1). De megjelennek már itt az antropológiai gondolkodás alapfogalmakai is, mint a *jeser* (ösztön, jellem Sir 15,14; 27,6; 37,3) „test és vér" az ember esendőségének kifejezésére (14,18; 17,31); vagy a „szív" mint a gondolkodás és a lelkiismeret központja (17,6; 37,14–17): „Az ember lelkiismerete jobb útmutató, mint az őr az őrhelyen…A tervek gyökere a szívben van." Mindezen fogalmak Izrael szellemi fejlődésének egy-egy újabb lépéseként tekinthetők.[4] Számunkra az a fontos, hogy az Újszövetségben ugyanezzel a jelentéstartalommal bukkannak fel. Bár itt még nem jelenik meg a késő rabbinikus irodalomban *jeser* (ösztön) fogalma, de a szóképek a jó és a rossz gyümölcsfáról, amely jó vagy rossz gyümölcsöt hoz (Mt 7,17–19 és párhuzamai; 12,33) szintén ebben az irányba mutatnak. A szív antropológiai fogalmát az Újszövetségben gyakran használják, az emberi gondolkodás, érzelmek és törekvés sokféle nüanszának kifejezésére.[5] A lelkiismeret fogalma, amely számunkra az újszövetségi levélirodalomban igen fontos, a bibliai görögségben valószínűleg a Bölcs 17,12-ben található meg először (vö. Préd 10,20). Az Újszövetség felfogása szerint is az emberi lét részlegessége és korlátozottsága kategóriájának te-

[2] Von Rad szerint a bölcsesség konkrét azonosítását a törvénnyel, Jézus, Sirák fia könyvében találhatjuk meg. Ld. Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments, Band 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels,* München 1957, 458.

[3] Schmid a bölcsesség antropologizálásáról beszél. Ld. H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin 1966, 155.

[4] Vö. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* (WUNT 10) Mohr, Tübingen 1969, 255kk.

[5] A Konkordancia szerint a „Szív" az Újszövetségben 157-szer fordul elő, és szinte minden szerzőnél, kivétel 1–2 Jn, Jud. A *jeser*hez vö. görög ennoia, vö. Zsid 4,12.

kinthető a „test és vér". Sem az isteni kinyilatkozatást megragadására nem képes (Mt 16,17), sem pedig az Isten országának öröklésére nem alkalmas (1Kor 15,50; vö. Gal 1,16; Zsid 2,14).

A bibliai bölcsességnek egyik sajátossága – és ebben különbözik az egyiptomi bölcsességtől –, hogy nem fejlesztett ki szociális állapotra vagy foglalkozásra vonatkozó ethoszt. Kevésbé érdekli az állampolgárok, udvari emberek, hivatalnokok etikája. Szabályai minden emberre vonatkoznak. Ez az univerzalizmus legalább is abban az értelemben igaz, hogy ez a bölcsesség mindenkinek átadható és általános emberi tapasztalatok tükröződnek benne. Ez persze nem jelenti azt, hogy mindeközben szem elől tévesztené Izrael kiemelt szerepét: „Minden népnek van egy uralkodója, de Izrael az Úr tulajdona" (Sir 17,17). Főleg Sirák fia könyve az, amely ezt mindig szem előtt tartja. Így feltételezhetjük azt is, hogy ez az irat Izrael/Jeruzsálem történelmi szituációját tükrözi. Emlékezzünk csak arra, hogy a helyzetet az ellentmondás jellemezte a hellenizmus és a zsidóság között, vagyis azok közt, akik a hellenista gondolkodásmódhoz való közeledést támogatták és részben aktívan űzték, valamint a másik oldalon azok közt, akik ez ellen fellázadtak és az atyák hitének szabadságát védelmezték az idegen hatással szemben. Jóllehet maga Sirák is az eretnekek elleni polémia nyelvét beszéli a bölcsesség-hagyományban. Beszél bolondokról, gyúnyolódókról, bűnösökről, erőszaktevőkről. De akadnak olyan helyek, amelyeken aktívan beleszól az ellentétes álláspontok vitájába: „Ébredjetek istentelen emberek, és vegyétek észre, hogy elhagytátok a magasságos törvényét!" (41,8). „Irgalmazz, ó Uram, irgalmazz nekünk, te, aki a mindenség uralkodó Istene vagy, tekints le ránk, ültesd félelmedet minden pogány népbe! Az idegen népek ellen emeld föl kezedet, hogy ők is lássák hatalmas tetteidet" (36,1sköv).[6] Óva int a hamis bölcsességtől is (3,21–24).

Emellett megtalálhatjuk az azon való fáradozást is, hogy a teremtésre mint egészre tekintsenek és a rendjét igazolják. Ezen a ponton bepillantást nyerhetünk a biblikus teológia egy új áramlatába, amely a bölcsességi iskolák révén született meg. Az elképzelés, hogy a világ mint teremtés jó, nyilvánvalóan a teremtéstörténetben (Ter, 1,31) gyökerezik. De hogy a teremtés során már megjelenő dolgok célszerűségéről beszéljünk, és hogy a jót és a rosszat is igazoljuk: mindez egy korábban ismeretlen gondolkodásmód eredménye amely mint olyan már csírájában tartalmazza teodícea gondolatát. Ez akkor is igaz, ha mai szemszögből csak optimista és jóindulatú kísérletnek nevezhetjük.[7] Különös nyomatékot kap ez az igyekezet Sir 39,16–35 teremtési himnusza kapcsán: „Kezdettől fogva meg voltam győződve, átelmélkedtem és írásba foglaltam: Az Úristennek minden műve jó, ami szükséges, azt bőven és kellő időben megadja" (39,32sköv).[8]

---

[6] Vö. HENGEL, *I. m.,* 270–275. Ennek jellemzőihez ld. még Stadelmann, Ben Sira passim.

[7] Vö. *Uo.*, 265, a sztoikus filozófiai hatást nyugtázza.

[8] Ez a megállapítás keretezi az éneket vö. 39,16.

Isten mindent tud, semmit sem lehet elrejteni a szeme elől. Semmit nem kell haszontalan dolognak tekintenünk. Az Eufrátesz és a Nílus igazolja, hogy az Isten képes a kietlen és sós pusztát is vízben gazdag földdé változtatni. A víz, a tűz, a vas és a só, a búza java, a tej meg a méz, a szőlő leve, az olaj és a ruha: mindezeket a javakat az Isten az ember számára készítette elő (39,26; vö. 29,21).[9] De létezik rossz is: vihar, tűz és jégeső, éhség és pestis, vadállatok, skorpiók, kígyók, és a bosszú kardja. Sirák úgy oldja fel ezeknek a legkülönbözőbb jelenségeknek az egymásmellettiségét, hogy egyfajta büntetéstannal kapcsolja össze. Tehát a jó dolgok a jóknak javára válnak, de a gonoszok kezében rosszak lesznek (39,27–30). A bosszú kardjával pedig az istentelenek találkoznak.

A Prédikátor is úgy látja, hogy a létezés rendjét poláris ellentétek hatják át. Mindennek megvan az ideje. Ezt egy igen kifejező listával szemlélteti: a születés és a halál; az ültetés és az ültetvény kiszedése, az ölés és a gyógyítás, a bontás és az építés, a sírás és a nevetés, a jajgatás és a tánc, az eldobálás, és összeszedés stb. végtelen körforgásban követik egymást (Préd 3,1–9). Ám a Prédikátor sem tudja megragadni a folyamatos mozgásban levő ellentétek áramlását, így az értelmük végső soron megmagyarázhatatlan marad. Isten a maga idejében mindent szépnek alkotott, de az ember nem tudja felfogni Isten művének értelmét (3,11). Míg Jézus, Sirák fia és más bölcsesség-tanítók még képesek voltak az univerzum értelmének biztos megragadására, addig a Prédikátor már tanácstalan. Sőt, ő még ezen túl is mindent megkérdőjelez, jóllehet ez ellentmond a bölcsesség lefektetett princípiumainak. Az ő végeredménye, amit *ceterumcenseo*-ként az egész könyvön végigvonul: „Minden csak szélkergetés!" (12,8). A héber *hevel* szó, amely ennek a szóképnek alapja jelentése: „értéktelen". A teremtményi lét mulandóságára akar ezzel emlékeztetni, azonban a Prédikátor elején található szókép még nem vesztette el másik jelentését: „elillanó lehelet".[10] Ennek ellenére a Prédikátor hivatása, hogy keresse a bölcsességet és mindent megvizsgáljon, ami az ég alatt létezik, legyen szó akár gonosz ügyletről, amelynek az Isten az emberek fiait kiteszi (1,13).

Amikor ennek a teljes szkepticizmusnak az alapélményére kérdezünk rá, a válasz a halál előtti tanácstalanság. Minden, ami a porból lett, visszatér a porba (3,20). Ezzel a Ter 3,19-ben található szót fordítja vissza a Prédikátor úgy, hogy ezzel az embert és az állatot egy sorba helyezi. „És ki tudja, vajon az emberek fiainak éltető lehelete fölfelé száll-e, és vajon az állatok éltető lehelete lefelé, a földbe száll-e?" (3,21). A kételye odáig megy, hogy azt is kijelenti, a halottak szerencsések, de még inkább azok, akik meg sem születtek, mert azoknak nem kell meglátni a gonosz tetteket, amelyek a nap alatt megtörténnek (4,2). Joggal fedezhetjük fel ebben a gondolkodás-

[9] Ez azt a benyomást kelti az emberben, hogy Sirák fia vegetáriánus volt.

[10] Egyébként ezt a szót az idegen istenek elleni polémiában használják. Vö. Mtörv 32,12; 1Kir 16,13.26; 2Kir 17,15; Iz 57,13. Valamint A. LAUHA, *Kohelet,* Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn 1978, 18.

módban a modern ember mentalitásának elővételezését, és pontosan ez adja meg ennek a könyvnek az időszerűségét ma is.[11] Vajon abban állna filozófiája, hogy az embernek a földi boldogságot kell inkább magáévá tennie, szerencsével eltelnie, és a testet borral elkábítani (2,1sköv), hogy úgy legyen boldog, hogy elfeledteti magával, hogy valójában mennyire reménytelen és szerencsétlen?[12] De íme ez is csak hiábavalóság volna (2,1).

Az ember azt kérdezi magától – már a rabbik is ezt tették –, hogyan lehetséges, hogy ezen könyv „radikális evilágisága" (N. Lohfink) ellenére bekerült a kánonba. Általában teológiailag igen eltérően értékelik a Prédikátort. Vagy elvetették a teológiáját, vagy azt olvasták ki belőle, hogy Isten transzcendenciáját ugyanúgy a lehető legnagyobb mértékben kiemelte, mint azt a gondolatot, hogy az ember ki van szolgáltatva a halálnak mint végső célnak.[13] Az utóbbi valóban találó. A Prédikátor azonban nem az Isten létezésében kételkedik. Istenképének hiányossága abból adódik – amely egyébként a bölcsességi irodalom egészére is jellemző –, hogy a történelemben működő Istent elhanyagolja, vagy egyáltalán észre sem veszi. Az ősi bibliai istenkép szerint Istent kevésbé mint létezőt gondolták el, inkább a tevékenykedő Istenként ragadták meg. Az istenképnek az az átalakulása, amelyet a hellenista hatás alapoz meg, krízishez vezetett.[14] A Prédikátornál teljes az áttörés. Az istenek meghalnak, amikor már nem hatnak a világra. Persze a Prédikátor nyilván nem érkezik el erre a pontra, bár a teljes szkepticizmusa ebbe az irányba mutat. De nem is talál követőkre, vagy legalább is nem maradt fenn számunkra ismert követő. Talán a csodálatos nyelvezete is hozzájárult ahhoz, hogy műve fennmaradhatott. De mégvalamit hozzá kell tenni: a Prédikátor és a bölcsességi irodalom – mint ahogy szinte a teljes Ószövetség – nem ismerik a halál utáni élet gondolatát, sem a test feltámadását vagy a lélek halhatatlanságát. Ez utóbbival, amely a hellenista gondolkodásból fakad, valószínűleg amúgy sem tudott volna a teljesség gondolata által meghatározott ószövetségi antropológiára dűlőre jutni. A feltámadás reménye még várat magára. Az evilági horizontból való kitörés hiánya fontos alapja a krízis kitörésének.

De van a bölcsességnek egy egészen más kifejeződése is az ószövetségi és zsidó bölcsességi irodalomban. Ez elválik az eddig vázolttól, amely szerint az Isten félelmében gyökerező életvitel gazdag tapasztalati kincsében rejlik a bölcsesség. Jóllehet – mint ezt a szerzők egybehangzóan állítják – valószínűleg későbbre datálható, külön hagyományról van szó (főként Jób 28,20–27; Bölcs 9,1–18; Sir 24,1–22; 1,1–10; Péld 8,22–31; 9,1–18), mégis a bölcsességi iratokba beillesztve, a „praktikus" bölcsességgel egy-

[11] vö. N. LOHFINK, *Kohelet,* Echter Verl., Würzburg 1980, 16k.; L. MARCUSE, *Die Philosphie des Glücks,* Zürich 1972, 79.: „Egyáltalán nem örült annak, hogy az emberek egyszer még az Atom-bombát is feltalálják."

[12] MARCUSE, *I. m.,* 90.

[13] vö. LAUHA, *I. m.,* 14–20.

[14] vö. VON RAD, *I. m.,* 439 sköv., 466sköv.

beolvadva találjuk. Ami ezeket az elmélkedéseket meghatározza és kiemeli, az a tény, hogy a bölcsesség mint személy lép fel bennük: hatalommal bíró asszony, patróna, Isten társa. Persze itt egy képről beszélünk, de a képi beszéd mögött realisztikusnak tűnő ábrázolás rajzolódik ki.

„Honnan is származik tehát a bölcsesség, és az értelemnek hol a lelőhelye? Fátyol takarja minden élő elől, el van rejtve az ég madarai előtt. Maga az alvilág és a halál is vallja: mi csak hallomásból tudunk róla. Egyedül az Isten ismer hozzá utat, egyedül ő tudja, hol a lelőhelye. [Mert a szeme ellát a Föld határáig, ő mindent lát, mi az ég alatt van.] Amikor a szélnek megszabta a súlyát, és a vizeket mércéjével mérte, amikor az esőnek korlátot szabott, és a mennydörgések útját kijelölte, akkor volt, hogy látta, a súlyát lemérte, megvizsgálta és lehatolt mélyére. Az embernek akkor csupán ennyit mondott: „Az Isten félelme, lásd, ez a bölcsesség, az okosság meg: kerülni a bűnt" (Jób 28,20–27).

Mi az, amit mi megtudhatunk a bölcsességről? Ő Istennél található. Csak Isten ismeri a helyét. Az ember számára hozzáférhetetlen. A Péld 8,22sköv szerint, Isten elsőként teremtette és csak ezt követően hozta létre a világot. Az idő kezdete előtt megalkotta, a kezdet előtt, még a föld megteremtése előtt. Ezért nem csupán Istennél van, hanem preexistens is. Bizonyos értelemben Isten és a teremtés között lebeg. Kívül áll a teremtésen és mégis teremtményszerű.[15] A teremtésben való részvétele vitatott. Talán alkotómesternő, építész, akire Isten figyelt, amikor a Földet alkotta? Vagy egyszerűen játszótárs, nevelt gyerek, aki a teremtésben során ott lábatlankodott és akiben Isten örömét lelte?[16] Akárhogy is legyen a bölcsességi irodalomban, mindenesetre kezdetektől fogva jelen volt a teremtés minden művénél (vö. Péld 8,24–29), így egyedülálló, teljes tudással bír a teremtés egészére nézve.

Mindez előfeltétele annak, hogy a bölcsesség asszonya odalép az emberhez, és meghívhatja, hogy részesedjen belőle és az ő javaiból. A Péld 9,1 sköv ez a meghívás egy ünnepi lakoma képét ölti: „Gyertek, egyetek a kenyeremből, igyatok a borból, amelyet kevertem! Éltek, csak hagyjatok fel a dőreséggel és járjatok az értelem útjain!" (Péld 9,5). Létezik olyan elképzelés is, miszerint próbálna ugyan az emberekért fáradozni, de próbálkozásai elutasításra találnak, majd ekkor ismét visszatér a mennybe (Henaeth 42,1f.). A Sir 24,6-ban ez az elképzelés annyiban, módosul, hogy a bölcsesség Izraelben talál magának lakhelyet. Ebből fejlődött ki az az elképzelés, hogy a bölcsességet a Törvénnyel azonosítsák, amelyet a későbbiekben szintén preexistensnek véltek.

Legalább meg kell említsük azt a problémát, amely a megszemélyesített bölcsesség hátterében áll. Lényegében két értelmezési lehetőség létezik. Vagy azt feltételezzük, hogy a megszemélyesítés a bölcsesség és Isten közeli viszonyából fakad, tehát egyfajta spekulatív fejlődésben gondolkodunk. Vagy pedig számolunk az idegen hatással. A

[15] vö.PLÖGER, *Sprüche Salomos,* Neukirchner Verl., Neukirchen-Vluyn 1984, 93.

[16] Az erről szóló vita a Péld 8,30a magyarázatába sűrűsödik össze. Vö. Plöger, *I. m.,* 94.

hellenista hatást itt joggal elvethetjük.[17] Sokkal inkább feltételezhetjük egy ókori keleti nő-istenség átértelmezését, akit az Istennek rendeltek alá, és Isten tulajdonságaként oldották fel. Ebbe az irányba mutat a szeretet motívuma is. Ugyanis szereti őt az Isten (Bölcs 8,9) és mindazok, akik felismerik (6,12). Mert magasztosabb, mint a nap és szebb, mint a fény (7,29).

A megszemélyesített bölcsesség a szinoptikus hagyományban tovább él. Valószínűleg Jézus igehirdetésében is megvolt a maga szerepe: „Az igazságosság lesz a bölcsessége minden gyermekének." (Lk 7,35; Mt 11,29: „a művein keresztül" vö. Lk 11,49). De mindenekelőtt igen fontos szerepet játszik az újszövetségi krisztológia kibontakozásában, amit itt most csak megemlíteni tudunk. Később pedig a korakeresztény himnuszok Krisztust a preexistens bölcsességgel azonosítják. Az ő preexisztens létét az Istennél egyértelműen mint társ-teremtőséget értelmezik (Kol 1,16; Jn 1,3; Zsid 1,2). Ez eredményezi a „bölcsesség" és az „Ige" *(logosz)* felcserélhetőségét (v.ö. Bölcs 16,26; 18,25; 32,6).

## A szövegben közvetlenül nem idézett, de felhasznált szakirodalom:

H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit,* Tübingen 1958.
G. von Rad, *Weisheit in Israel,* Neukirchen 1970.
B. R. Hailson, *Hokmah-Sophia. A Study of Wisdom in the Hellenistic Age,* Liverpool 1972/73.
G. E. Bryce, „Omen-Wisdom in Ancient Israel" *JBL* 94 (1975), 19–37.
M. Gilbert (Szerk.), *La Sagesse de l'Ancien Testament,* Louvain 1979.
M. Kuchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen,* Fribourg–Göttingen 1979.
H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter,* Tübingen 1980.
R. E. Murphy, „Qohelet interpreted. The bearing of the past in the present" *VT* 32 (1982), 331–337.

Fordította: *Benyik György*

[17] Hengel, *I. m.,* 277köv.

Hausmann, Jutta

# WEISHEIT — EINE BRÜCKE ZWISCHEN GLAUBE UND VERSTAND*

Die enge Verbindung von Weisheit und Vernunft zeigt sich bereits im Wortfeld der Rede über Weisheit. Sie geschieht im Hebräischen durch Ableitungen der Wurzel חכם bzw. in der Septuaginta durch das griechische σοφία sowie Ableitungen davon. Daneben treten im Hebräischen die Substantive בִּינה und דעת sowie die dazugehörigen Verben בין und ידע.[1]

Die alttestamentliche Rede von der חכמה, der Weisheit, kann auf angeborene bzw. erworbene intellektuelle Kompetenzen verweisen, ist aber viel umfassender als Intelligenz. Weise ist nicht der Mensch, der im Laufe der Jahre durch viel Lesen und sonstiges Sammeln von Informationen eine Fülle an Wissen angehäuft hat. Zwar ist das die Weisheit bezeichnende Nomen חכמה auch im Sinn von Wissen oder ebenso Wissenschaft denkbar, doch ist bei seiner Verwendung eher an durch Erfahrung gewonnene Erkenntnis zu denken, die auch kritisch reflektiert werden kann.[2]

Weisheit hat zu tun mit menschlichem Verstehen und menschlicher Erkenntnis (vgl. u.a. von Rad; Preuß). Sie kann zugleich intellektuell und pragmatisch sein (Dell). Weisheit begegnet als Vermögen praktischer Fähigkeiten: So sprechen Ex 35,25f von der Kompetenz der Frauen, für die Ausstattung der Stiftshütte zu spinnen, Jer 9,17f von derjenigen der Klagefrauen zu trauern und zum Trauern anzuleiten. In Ex 28,2–4 lesen wir über die Fähigkeit von Männern zum Entwerfen und Schneidern der Gewänder für Aaron und seine Priester, nach Ex 31,3–6 / Ex 35,31–36 besteht ihre Fähigkeit in der Arbeit mit kostbaren Metallen und im Herstellen von Statuen (vgl. Ex 36,1–8; 1Kön 7,14; Jes 40,20; Jer 10,9; Handwerk). Administrative Fähigkeiten begegnen bei Josef (Gen 41,33.39–40; vgl. Ps 105,22) sowie bei Daniel und seinen Freunden (Dan 1,20). Jes 19,11f ironisieren demgegenüber die fehlende Kompetenz der Weisen am Hof des Pharao (vgl. auch Jer 49,7).

---

* Vor allem der Anfang des Vortrags übernimmt Teile meines Artikels Weisheit in WILAT.

[1] Subjekte der Weisheit sind nahezu ausschließlich Menschen. Jes 31,2 und Hi 9,4 stellen die göttliche Weisheit der menschlichen als diese bei weitem übertreffende vor.

[2] Dem Alten Testament sind die weisheitlichen Schriften aus Mesopotamien besonders nahe, noch mehr aber diejenigen aus Ägypten. Es begegnen analoge Themen, teilweise analoge Formen. Spr 22,17–23,10 entsprechen zudem im Wesentlichen der Weisheit des Amenemope (zur Nähe von Sprache und Themen zwischen Ägypten und Israel vgl. Shupak, Schipper; auch Assmann).

Es geht bei der Weisheit um eine Erkenntnis, die den Einzelnen wie die Gemeinschaft zu gelingendem Leben befähigt. Gelingendes Leben kann sowohl Vermeidung von Krisen (so Proverbien) als auch Bewältigung von Krisen (so eher bei Hiob und Qohelet) bedeuten. Weisheit ist damit handlungsorientiert und wird so zur Lebenspraxis.

Die Rede von der Weisheit ist u.a. geprägt von der Vorstellung einer geordneten Welt, in der alles seinen Platz und seine Zeit hat (Pred 3). Diese wird als eine von Gott gegebene gedacht (vgl. Ps 104: Gott hat die Welt in Weisheit geschaffen; vgl. auch Spr 8,22ff), zu der der Mensch durch Erfahrung und Erkenntnis Zugang hat (vgl. u.a. Schmid 1968) und in die er sich sachgemäß einfügen kann.

Weisheit lebt zweifelsfrei von gemachter Erfahrung und deren Systematisierung. Wenn gemachte Erfahrungen in Sprache verdichtet werden und z.B. in Form von Sprichwörtern weiter vermittelt werden, so steht dies nicht in Widerspruch zu der Einsicht, dass jeder Mensch seine eigenen Erfahrungen machen muss. Weisheitsliteratur weiß allerdings um die Allgemeingültigkeit von menschlichen Erfahrungen im Laufe der Generationen und in unterschiedlichen Kontexten. So gilt Zeit übergreifend: „Wer Zucht liebt, der wird klug; wer aber Zurechtweisung hasst, der bleibt dumrn." (Spr 12,1) ebenso wie „Eine gute Botschaft aus fernen Landen ist wie kühles Wasser für eine durstige Kehle." (Spr 25,25). Die Sprüche der Proverbien sprechen nicht über konkrete Einzelfälle, wohl aber über immer wiederkehrende Grundstrukturen, die sich hinter den von einzelnen gemachten konkreten Erfahrungen zeigen, die typisch sind für menschliches Verhalten und Ergehen. Gleiches gilt für die Erfahrungen eines Hiob oder Qohelet wie für die weiteren weisheitlichen Texte der Septuaginta. Die alttestamentliche Sprichwortliteratur traut dem Leser viel zu und formuliert ihre Texte deshalb so, dass der Leser selbst erkennen muss, ob er zu den dort paradigmatisch geschilderten Weisen oder zu den Toren gehört, zu den Rechtschaffenen oder zu den Frevlern. Die Verfasser der Spruchliteratur haben für sich entschieden, aber sie zwingen ihre Entscheidung dem Leser nicht auf.

Paradigmatisch soil nun an einigen ausgewählten Sprüchen deutlich gemacht werden, wie im Proverbienbuch Erfahrung reflektiert wird:

**a** Die größte Nähe zu Glaubensäusserungen zeigt in den Proverbien unverkennbar eine Aussage wie die in Prov 1,7: JHWHfurcht als Anfang der Weisheit. Damit wird das Achten/Ehren Gottes (ירע) in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Erkenntnis (דעת) gestellt. Reflexion und Bindung an Gott gehören damit zusammen. Boström: “the expression is used about a person who lives in a relation of obedience

and trust towards the deity. but it does also, in the same way as 'righteous', designate a certain life-style of socio-ethical qualities"[3]

**b** Mit dem Zusammenhang von Tun und Ergehen werden wir mit Sprüchen wie Prov 10,4f. konfrontiert: wer faul ist, wird/bleibt arm, wer fleißig ist, wird reich (vgl. auch 13,4). Zugleich erhält der Fleißige eine positive Wertung als Person (wer während der Ernte Vorräte anlegt, ist ein kluger Sohn), der Faule hingegen eine negative (wer während der Ernte schläft, ist ein schandbarer Sohn) Dies ist die allgemeine Aussage einer Grundsatzerfahrung, die wie alle Sprüche mit einer ähnlichen formalen Struktur vor die Frage stellt, ob man der einen oder der anderen Gruppe zugehören möchte und je nach Entscheidung zu entsprechendem Verhalten einlädt.

Dem Einwand, dass allzu oft andere Erfahrungen gemacht werden und fleißige Arbeit auch nur gerade das Existenzminimum sichert und oft noch nicht einmal das, andererseits wird (übermäßiger) Reichtum durch unlautere Mittel erworben, wird schon im AT begegnet, wie wir in der schon aufgezeigten Wertung der Personen sehen. Auch finden wir in der Fortsetzung in Prov 10,7 eine die Zweifel am Wirken des T-E-Z abfangende Aussage: Das Andenken des Gerechten bleibt im Segen; aber der Name des Gottlosen wird verwesen. Was positiv aussieht, wird sich dann doch als Bumerang erweisen, bzw. langfristig zahlt sich sachgemäßes Verhalten aus.

Garant (?) eines letztlich dann doch nicht ins Leere laufenden T-E-Z ist JHWH, denn er sorgt dafür, dass der Gerechte nicht verhungert und Gier sich nicht auszahlt (Prov 10,3). Dies wird auch durch eher allgemein formulierten Spruch in Prov 13,11 unterstrichen: Hastig errafftes Gut zerrinnt, wer aber ruhig sammelt, bekommt immer mehr. Ähnliches lesen wir auch u.a. in Prov 28,20.28. Reichtum wie überhaupt Erfolg als Folge von Fleiß ist durchaus ein angenehmes Nebenprodukt, Reichtum um jeden Preis bzw. auf Kosten anderer wird jedoch zu einer fragwürdigen Größe. So finden wir in den Proverbien auch klar die Relativierung von Reichtum formuliert, so in Prov 13,8: Mit Reichtum muss mancher sein Leben erkaufen, aber ein Armer bekommt keine Drohung zu hören.

**c** Ein wichtiges thematisches Feld ist das Beispiel der Sprache.
So ruft Prov 13,3 – wie auch andere Sprüche in den Proverbien – zu einem bedachten Umgang mit Sprache auf, um das eigene Wohlergehen nicht zu gefährden: wer seine Zunge behütet, bewahrt sein Leben, wer aber mit dem Maul herausfährt, über den kommt Verderben. Aber auch das Wissen um das Wohl oder Wehe des Gesprächspartners durch die Weise des eigenen Sprechens wird nicht aus dem Blick verloren: Freundliche Reden sind Honigseim, trösten die Seele und erfrischen die Gebeine. (Prov 16,24) Zu beachtgen ist dabei das Wissen um psychosomatische Zu-

[3] BOSTRÖM, L., *The God of the Sages,* CB.OT 29, Stockholm 1990, 214.

sammenhänge. Oder negativ: Eine falsche Zunge hasst den, dem sie Arges getan hat, und glatte Lippen richten Verderben an. (Prov 26,28)

Ein Blick auf die Verhaltensformen, die in den Proverbien angesprochen werden, zeigt einerseits, dass es um Dinge des alltäglichen Lebens geht, andererseits um ethische Fragen. In diesen ergeben sich Berührungen mit den Geboten der Thora, mit dem formulierten Gotteswillen. Diese Berührungen machen deutlich, dass Gebote nicht einfach nur göttliche Satzungen sind, sondern dass diese in Einklang stehen mit den Erfahrungen des Menschen, vernünftig und nachvollziehbar sind. So sind Gebote einerseits aus Gehorsam gegenüber Gott einzuhalten, andererseits, weil deren Sinn wie der Nutzen erkennbar ist.

Reflexion wird in Worte gefasst und vermittelt, auf Einsicht zielend, die dann entsprechendes Verhalten ermöglicht. Auffallend dabei ist, dass in den Sprüchen kaum direktive Äußerungen im Form von Imperativen gemacht werden – im Gegensatz zur Spruchliteratur z.B. in Ägypten! –, sondern weitgehend in Form von Aussagesätzen formuliert wird. Damit wird auf Reflexion und Entscheidung durch die Lesenden gesetzt.

Deutlich ist, dass in den Proverbien 10ff. die Verbindung von Weisheit und Verstand wesentlich sichtbarer ausgeprägt ist als in den ersten 9 Kapiteln, die viel stärker eine theologisch geprägte Reflexion erkennen lassen und damit auch den religiösen Bezug klarer werden lassen.

## Psalm 1

Ein wesentlich deutlicheres Miteinander von Glaube und Verstand findet sich auch in den Weisheitspsalmen, von denen Psalm 1 besonders zu nennen ist. Psalm 1 bildet zusammen mit Psalm 2 den redaktionellen Vorspann zum Psalmenbuch[4], beide stehen ohne Überschrift und Gottesanrede und werden so zur Einleitung und zum Interpretationsrahmen für die folgenden Psalmen. Sie sind durch Seligpreisungen (אשרי) in 1,1 und 2,12 verklammert, ebenso durch Stichworte verbunden; Anspielungen auf Dtn 6,4-19; Jos 1; Mal 3 finden sich in beiden Psalmen, womit nicht nur eine Verbindung zur Tora, sondern auch zu prophetischem Gedankengut hergestellt wird.[5] Während Ps 1 die Bedeutung der Tora für Israel hervorhebt, konzentriert sich Ps 2 auf das Miteinander von Israel und Völkerwelt.[6]

[4] Mit Zenger, NEB, 45.

[5] Vgl. auch Nähe zu Jer 17,5–8, bes. v.7, so mit Ebach, 3.

[6] Vgl Zenger, 45.

Psalm 1 begegnet mit der Sprache und Bildwelt der Weisheit. Diese zeigt sich vor allem im Gegensatz der beiden vorgestellten Lebensweisen (jeweils mit Bild- und Sachhälfte), zu dem u.a. Jer 17,5–8 zu vergleichen sind sowie und zahlreiche Stellen in den Proverbien. Wie das Sprüchebuch ist der Psalm an einer Anleitung zum rechten Weg interessiert, er formuliert jedoch weniger eine offene Entscheidungsmöglichkeit, sondem ein eindeutiges Interesse an einer bestimmten Einstellung und daraus resultierendem Handeln.[7] Der Psalm ist damit nicht Aufforderung zur Wahl zwischen zwei Wegen, sondern dezidierte Einladung zum Weg der Tora.[8] Wie sehr der Psalmist am rechten Verhalten orientiert ist, zeigt die Verbenreihe gehen – sitzen – stehen, zu der Dtn 6,7 zu vergleichen ist mit dem Aufzeigen des idealen Verhaltens in den Augen der Tora.[9]

Zur Lektüre der Tora gehört nach Ps 1,2 Lust und keine zeitliche Einschränkung.[10] Sie ist vom ständigen Rezitieren geprägt und wird damit quasi zum Teil des Menschen. Wenn in Ps 1,2 vom Lesen „seiner" Tora gesprochen wird, ist eine doppelte Lesart möglich: das Suffix der 3. sgl. kann auf JHWH bezogen werden, aber auch auf den Lesenden selbst. Bei der ersten Lesart ist der Geber der Tora im Blick, bei der zweiten derjenige, – der sie sich zu eigen gemacht hat. Eine klare Entscheidung für eine der beiden Lesarten ist weder syntaktisch noch vom Kontext er möglich, soll aber möglicherweise auch gar nicht gefällt werden, da bewusst beide Aspekte für die Lesenden mitschwingen sollen.

Die Vielschichtigkeit wird auch noch an einer ganz anderen Stelle erkennbar: Der Baum, von dem in Ps 1,3 metaphorisch geredet wird, ist nicht gepflanzt, sondern *ver*pflanzt. Mit dieser Sprachform wird er an mehreren Orten zugleich denkbar, worin ein Zeichen für die Vielfältigkeit auch in der Torarezeption gesehen werden kann,[11] so aber nicht eindeutig bei שתל.[12] Die Baum-Metapher ist darüber hinaus in Analogie zu Ez 31 lesbar, womit eine „Königsperspektive" eingebracht wird, die noch dazu unterstrichen wird durch die Nähe des Psalms zum Königsgesetz in Dtn 17,14–20.[13] Auch können intertextuelle Bezüge zu Ps 92,1416; Ez 47,1–12 und Sir 24 herangezogen werden, die auf die Lebenskraft verweisen, die von Jerusalem bzw. vom

[7] Vgl. die Nähe zu Ps 37; 112; 119

[8] Ebach, 5.

[9] So zenger, NEB, 47. Auch Zenger, HBS 18,37, Anm. 93. Über das Stichwort Tora is der Text ferner an Ps 19; 37; 112; 119 gebunden, vgl. auch die Nähe zu Dtn 6; 30,19.

[10] Zum Rezitieren bei Tag und Nacht vgl. auch Dtn 6,7; Jos 1,8. Die Rede von Tag und Nacht ist als Merismus verstehbar und damit als „immer" zu interpretieren. Es kann aber auch an helle und dunkle Zeiten gedacht werden.

[11] Dazu Ebach, 3.

[12] '711117. ART, M-K., *Bei Beyse,* ThWAT VIII, 535–537, fmdet sich kein Hinweis auf diese Konnotation.

[13] Zenger, HBS 18, 37.

Heiligtum ausgeht.[14] Damit ist erneut eine Vielschichtigkeit gegeben, die nicht die aufgelöst werden kann und wohl auch nicht soll.[15]

Diese Vielschichtigkeit in den Aussagen führt ebenso in die Nähe zu den Proverbien wie der klare Kontrast wird zwischen Frevlern und Lernenden der Tora. Auch die Absicht des Psalms berührt sich mit der Spruchliteratur mit der Einladung an die Lesenden, den rechten Weg zu wählen.

Weisheit im Alten Testament macht deutlich, dass Gottesbeziehung und Reflexion zueinander gehören. Wenn in einigen Textkomplexen der Schwerpunkt mehr auf der Reflexion von Erfahrung und deren Vermittlung liegt, in anderen eher der Gottesbezug im Vordergrund steht, so ist dies in erster Linie dem Sitz im Leben der Texte und damit dem Bezug zur konkreten Situation zuzuschreiben, nicht aber einem Gegensatz. Wie sehr Verstand und Glaube zusammengehören, wird ja letztlich auch schon darin sichtbar, dass Glaubenserfahrungen in Worte und Satze gefasst werden, was ohne einen Reflexionsprozess sowohl beim Formulieren als auch beim Rezipieren undenkbar wäre.

[14] So Zenger, HBS 18,37.

[15] Vgl. dartiber hinaus mit Zenger (ebd) die Anspielungen von Ps 1,2.3b aufJos 1,7–8.

Herczeg Pál

# KÉTFÉLE BÖLCSESSÉG. EGY PÁLI EXKURZUS AZ 1KORINTHUS 2,6–16-BAN

Be kell vallanom, hogy még a végső pont leírása után sem alakult ki bennem a perikópa letisztult jelentése. Nyitva maradtak felvetett kérdések, még ha a végén próbálok is valamiféle álláspontot képviselni. Így azzal kell jellemeznem munkámat: klaszszikus egzegézissé nem állt össze bennem az anyag. Szívesen írtam volna a címben kérdőjelet, de legalábbis jelzem előre: inkább *exkurzusnak* érzem az 1Kor-ban ezt a szakaszt.

Az irodalomban találtam utalást Ulrich Wilckens 1959-es tanulmányára, melynek címe Weisheit und Torheit, ehhez azonban nem jutottam hozzá. A róla szóló hivatkozásokat persze próbáltam hasznosítani. Nem csak az én munkámat jellemzi a kétely és lezáratlanság. Az általam használt irodalomban is előfordul ugyanez. Minden olvasónak és kutatónak szembesülnie kell azzal, hogy többféleképpen értelmezhető és értelmezett kifejezések, analógiák, mondatok vannak a szövegben. Ezeket – már csak a magam mentségére is – jórészt ismertetni fogom.

Vegyük hát sorra a kijelentéseket és problémákat!

1. A földrajzi és kultúrtörténeti háttér tisztázott számunkra, ha az 1Kor-ral foglalkozunk. A *szellemtörténeti háttér* azonban már nem annyira. Elsősorban a gnózisra, gnoszticizmusra gondolok. Bár manapság már inkább szkeptikusok vagyunk a gnózis korai jelentkezését illetően – Schmithals már nem borzolja gondolatainkat a korinthusi gnózissal – de perikópánkkal kapcsolatban mégis felvetődik: Vajon mennyiben voltak a gyülekezetben, városban gnosztikus nézetek érzékelhetők, mennyiben velük vitázik az apostol? Sőt azt a szélsőséges nézetet is képviseli éppen Wilckens, hogy Pál egészen gnosztikusként beszél. (Bár úgy említi ezt, hogy a gnózis korinthusi értelmezése szerint, azaz Wilckens a korinthusi gnózis jellegét inkább a filozófia felé közelíti.) Amikor a dualizmust említjük, rutinszerűen előkerül a gnózis jelenlétének kérdése is.

2. Folytassuk is azonnal a *dualizmus* észrevételezésével. Hogy a fogalmazás, tételezés dualista, az vitán felül áll. De milyen eredetű, kiindulópontú a dualizmus? Gnosztikus? – ezt már részben redukáltuk, sőt majdnem leírtuk mint princípiumot. Felvetődik, hogy a hellenista misztikában is találunk bizonyos dualista vonásokat. Amikor azonban ezeket megpróbáljuk pontosan definiálni, kiderül, hogy ugyanezekkel az észrevételekkel ugyanúgy beszélhetünk a zsidó apokaliptika dualizmusáról is, mint lehetséges forrásról. Egy példát említek: a misztérium és apokalipszis fogalmak használata mindkét szemléletre jellemző. Miután azonban a jelenlegi világról, illetve a

világ mulandó fejedelmeiről olvasunk (jelen aión és mulandó arkhón), számomra erősebbnek tűnik a zsidó apokaliptika hatása.

3. Bármenyire is furcsa a Korinthusi levéllel kapcsolatban a *szerzőség* problémájáról szólni, ezzel a perikópával kapcsolatban mégis meg kell tennünk. Fascher exkurzusnak nevezi ezt a szakaszt, ennyiben tehát az ő véleménye szerint Pál a szerzője. Van olyan teológus, aki nem exkurzusnak tekinti, hanem éppen az apostol gondolatai konzekvens folytatásának (Lang). És olyan is van, aki pedig úgy véli, hogy Pál ellenfelei fogalmazták ezt meg, és utólag szerkesztették bele a levél szövegébe. (Éppen Lang idézi egy bizonyos Wildmanntól.) Schrage előbb azt írja, hogy Pál az apológia lendületében, polemikusan hivatkozik egy magasabb szintű bölcsességre, később pedig azt említi, hogy netán Pál önmagával is vitatkozik – mint ahogy többször találunk ilyesmit leveleiben, teszem hozzá a magam részéről Schrage szavaihoz. Ugyanis a retorika lendülete valóban beleviszi az apostolt olyan érvelésekbe, ahol nem volt valós vitapartner, hogy ő saját maga védi ki eleve a lehetséges ellentmondásokat. Szeret rapszodikusan is fogalmazni, mint ahogy olvashatjuk többször: „Mit mondjunk tehát?" (Róm 6,1) vagy „szó sincs róla" (Róm 6,15). Megjegyzem, a 'mé genoito' többet jelent a magyar kifejezésnél, inkább 'horribile dictu' az értelme. Azonkívül sokszor a diatribé stílusát követi az apostol (Róm 8, Gal 3). Ha nem is teljes lendületében, de itt is ebben a stílusban fogalmaz az apostol. Összefoglalva: Pál *szövegeinek* értelmezésénél *személyiségét és stílusát is konstitutív módon* számításba kell vennünk.

A formai, stilisztikai, fogalmi tisztázási kísérletek után merüljünk el a perikópa tartalmi problémáiba is.

1. Az 1. részben az apostol a bölcsességet – sem itt, sem a 2. részben nem használ névelőt, tehát általánosságban használja a kifejezést – szinte teljesen 'leírja'. Bolondságnak tekinti a világ bölcsességét, összehasonlítva Isten bölcsességével, amit meg a világ tekint bolondságnak… És mintha az apostol vállalná is – legalább a vita kedvéért – ezt a minősítést. Elég meredek itt a szöveg. A retorika lendülete belevitte ebben a kifejezésbe, csak itt nem tette hozzá, hogy 'mé genoito' – (bocsánat!) Azután rádöbben: ez azért így Korinthusban nem képviselhető minden további nélkül, ezért kell szólnia részletesebben *Isten bölcsességéről* is. Itt sem ad közelebbi definíciót – véleményem szerint mintha magáról a Krisztus-eseményről szólna vele, vagy éppenséggel az Ef 1 módján Istennek az idő teljességének rendjéről kezdettől fogva elrendelt akaratát jelentené, amelyben Krisztusban egybefoglal mindeneket (Ef 1,10). – itt is említi a bölcsességet. Ugyancsak ezt sejteti a misztérium és apokalipszis említése: Pál tud a titkok kijelentéséről, hiszen a misztérium sorsa végül is az, hogy Isten leleplezi, talán előbb a kiválasztottaknak, majd pedig a mindenségnek. Az 'Isten bölcsessége' kifejezés valahogy ily módon tölthető ki tartalommal.

2. Ha nem is definiálja a bölcsesség kifejezést, de részben megközelíthetővé teszi a fogalmat: nem a világ bölcsessége ez, sem nem a világ mulandó fejedelmeinek, hatalmainak bölcsessége. De ezzel azért nem jutottunk sokkal előbbre. Kik ezek az *arkhónok?* Teljesen megoszlik a kommentátorok véleménye. Az egyik oldal a kor

valós politikai–társadalmi vezetőire gondol. Ezt támasztja alá a kijelentés, hogy ha ezek felismerték volna Isten bölcsességét, nem feszítették volna meg Jézus Krisztust. Az ApCsel igehirdetéseiben név szerint többször is említik Pilátust, Heródest (4,27; 13,28). A másik oldalon (Wendland, Lietzmann, Schrage) az egyházatyákra is hivatkozva (Ignatius, Justinus) a világ szellemi és démoni hatalmaiként értelmezik az arkhón kifejezést. Ugyancsak gondolnak a Hénókh könyvében szereplő 'világ őrizőire', szellemi hatalmakra is, akik szerették volna Isten titkait megismerni. Mindenesetre Pál apostolnak ez a kifejezés adta a továbblépés lehetőségét: egy ószövetségi idézet argumentációként való felhasználására. Maga az idézet is egy külön probléma. Iz 64 az alapja, de nem szószerinti idézet. Azonkívül a Zsolt 30k is analógia lehet. Órigenész az Illés-apokalipszis szövegében véli a párhuzamát megtalálni. Van, aki szerint zsinagógai liturgiából származó átvétel. Ki tudná ma ezt eldönteni? Szinte ki kell mondanom: a nem kívánt törlendő az idézett véleményekből…

3. Az Isten titkos bölcsességét a *tökéletesek* (teleioi) között hirdeti az apostol. Újabb megoldhatatlan probléma: kik ezek a tökéletesek? Csak néhány helyen fordul elő ez a szó a páli irodalomban, ehhez hasonló jelentésben, kontextusban csak a Fil 3,13-ban. Egyéb helyeken (deuteropáliakban) inkább a felnőttkor szinonimája. Lang egyszerre 2×2 lehetőséget is említ: minden megkeresztelteltre gondol, vagy különös ajándékkal kiemelt hívőkre? Avagy a titkos bölcsesség egy magasabb szintű ismeret, vagy pedig a keresztről szóló beszéd? Nem dönti el, csak arra gondol: leginkább a misztériumi bevatatottak kategóriájával vethető össze. Nekem jobban tetszik a Lietzmann által hozott analógia: a teleioi a pneumatikusok, akik képesek a bennük lakozó isteni pneuma által az isteni bölcsességet megérteni. Lietzmann ehhez idézi Hermes Trismegistos szövegét: „ezek azután a kérügma birtokosai, és megkeresztelkedtek az értelemnek, ők az ismeret birtokosai és teljessé lett emberek, az értelem befogadói". (Görög szövegét és pontos forráshelyét nem közli.) Philo is említ a teleios szóval 'tökéletes filozófust', aki magában minden szenvedélyt legyőzött. A legjobb megoldást talán mégis Schrage kínálja: a kifejezés valószínűleg a korinthusiak *önmegjelölése,* vagy esetleg a gnosztikusokkal szemben *Pál által a korinthusiakra alkalmazott kifejezés.*

4. Lépjünk innen tovább. Ha tehát titkos a bölcsesség, kiváltságosok lehetnek csak a birtokosai, és ha misztérium és kijelentés tartozik hozzá, akkor felbukkan egy újabb szó: Isten *mélysége* (bathos). Megint sejthető a misztériumok nyelvének használata. Miután pedig ezt a Lélek – a Szentlélek – vizsgálhatja egyedül, törvényszerűen gondolunk arra, hogy a teleioi *egyik szinonimája a pneumatikoi lenne.* (Amint a következőkben még szóba is kerülnek mint kategóriák.) Fascher két izgalmas szöveget közöl ehhez. Az egyik egy sztoikus formula: „ho theos pneuma estin dia pantón dielélythos kai pant'en heautó periekhon" – az Isten Lelke mindenen áthatol és mindent önmagába foglal. (Kleanthes) A másik idézet Senecától származik: „ratio…nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa". (Epistula 66,12.) Miután a ráció nem tud mit kezdeni a misztériummal, ezért csak Isten Lelke tudja Isten mélységeit vizsgálni. Az *ereunai* – vizsgálni kifejezés azonban nem valamiféle módszer,

amivel eredményt lehet elérni, hanem ajándékként, kijelentésként kapja a tökéletes, pneumatikus hívő. Wendland szavaival: Isten bölcsessége Isten által jut az emberekhez.

5. Folytatva azonnal Wendland gondolatait: az Isten mélysége-bölcsessége és a Lélek munkája kapcsolatát az apostol egy példával illusztrálja. Eszerint az ember *mélységeit,* talán mondhatjuk: rejtett énjét – a kutató *emberi lélek* tudja csak vizsgálni. (A szövegben pneuma van!) És ezzel ismét benne vagyunk egy problémában: hogy definiáljuk az apostol által említett emberi lelket? Annyi bizonyos, hogy más az Istentől ajándékba kapott Szentlélek, és más fogalom az emberi pneuma. Nincs sehol a páli levelekben erről definíció, csak a pszichikus-pneumatikus ellentétpárból tudunk rá következtetni. A pszichikus ember az, aki a maga testi-anyagi korlátai között él, testi–pszichikai hatásokra testi–pszichikai módon reagál. (Sajnos a protestáns fordítás ezt nem oldja fel: a Károliban 'érzéki ember' van, ami ma egészen mást jelent, az 1990-es fordítás pedig kikerüli a problémát, és 'nem lelki embert' fordít. A magam részéről szívesen fordítanám-értelmezném 'természeti, ösztönös' emberként.) Ezzel szemben olvashatunk a pneumatikus emberről, ami azt jelentené, hogy Isten ember-voltunkat ennél többé teremtette, pneumát is adott a psziché mellett. Pszichéje ugyanis az állatnak is van, pneumája csak az embernek (kivéve a Préd 3,19 szkeptikus megjegyzését.) Azaz az anthropológiai pneuma Istentől adott képessége az embernek arra, hogy több legyen, mint ösztönös ember, hogy tudjon felül emelkedni a testiség (sarkikos volta) határain, tudjon Istennel és elvont fogalmakkal kapcsolatot teremteni.

Ez segíthet a *teleioi* kifejezést értelmeznünk. Lietzmann bővebben így fogalmaz: akiket másutt az apostol testinek (szarkinosz) nevez, azok itt 'pszükhikoi anthrópoi' – olyanok tehát, akikben csak pszükhé van (Seele németül). A pneumatikoi pedig azok, akik pneumával rendelkeznek, ami emberfeletti, isteni szubsztancia (de nem a Szentlélek – vetem közbe, és ajándékozott képesség!) – ezért képesek az isteni titkokat megérteni. Erre a csak pszichével rendelkező ember nem képes. Ezt Lietzmann nem a görög filozófia szerinti szóhasználatnak tekinti, hanem a misztika nyelvéhez hasonlítja, bár a gnosztikusok is tudtak a psziché és a pneuma fundamentális különbségéről.

Hivatkozom még Lang okfejtésére is. Ő kifejti: a Gen 2,7 alapján a *zsidó bölcsességirodalom* foglalkozik a pszichikus és pneumatikus ember szembeállításával. Nem a teremtett ember, hanem a megajándékozott ember rendelkezik bölcsességgel. A szóma – érdekes, nem a szarx szót használja a bölcsességirodalom – nagyon megterheli a pszichét (Seele). A földi sátor elnyomja a lelket. A Salamon Bölcsessége irat szerint (9,14–17) pedig csak az ismerheti meg Isten tanácsvégzését, aki a pneumát kapta. (A magam részéről azért hozzáfűzöm, hogy számunkra a Genezisre való hivatkozás ebben az esetben nem problémátlan. Ott az Istentől kapott lélek az 'élet lehelete', héberül 'nesámá', még csak nem is a 'nefes'. A görög kifejezésekkel való összevetése nem oldható meg. A LXX-ban 'pnoé dzóész' van = valóban 'életnek lehelete'.)

Kérdés marad: vajon az apostol szerint két szintű keresztyénség van? Az bizonyos, hogy, hogy a 3. rész 1. verse máris mint testiekről beszél, és ilyen rétori kettősséggel több helyen is találkozunk. Ugyanakkor úgy érzem, hogy ontológikus, státusz szerinti kettős szintről nem lehet beszélnünk. A keresztyén lét a kezdettől, a kereszte-

léstől kezdődően mindhalálig kell hogy formálódjon, alakuljon, igyekezzen a teljességre. (Róm 12,1–2. 2Kor 3,18 stb.) A pszükhikosz-szarkinosz jelző pedagógiai, etikai, apologetikus célokat szolgál, azonnal kihívássá és felszólítássá is válik…

6. Az isteni titkok szférájától azután az apostol visszalép a gyülekezet problémái szintjére. Vajon valós ellenfelekkel vitatkozik, vagy önmagának tesz fel kérdést? Mindkettő lehetséges. A valószínű kérdés ez: miért van különbség ember és ember között, miért nem lehet egyértelműen megítélni a kategóriákat? *Milyen lehetőségei vagy korlátai vannak az ismeretnek, megismerésnek?* Az előbb említett apológia most a megismerés–kiismerés aspektusában folytatódik. Talán a büszke gnosztikusok miatt, talán a gyülekezetben előforduló elit védelmében, vagy éppen az elittel, a teleioijal szemben ellenérzést tanúsítók visszautasítására, de érdekes fejtegetésbe kezd az apostol. Bizony van két kategória, és nem ugyanazok a lehetőségeik. Ahogy az általános bölcsesség mondja: hasonló a hasonlónak örül, itt így fogalmaz az apostol: a pneumatikust csak a pneumatikus tudja felfogni, megítélni. Szinte szójáték két szó használata: előbb a *szynkrinein* szót használja, melynek jelentése: összevetni, értelmezni, analógia alapján megítélni – erre van képessége a pneumatikus embernek. A pneumatikust azonban nem tudja az megítélni, megvizsgálni, megpróbálni – *anakrinein* a görögben – aki csak pszichikus ember. Nem tudja minősíteni. A pneumatikus embernek van bizonyos képessége ezekben a dolgokban, a pszichikus azonban ebből kimaradt.

7. Még egy rétori kérdés és egy idézet van a perikópa végén. Erősen rétori, ugyanis az *Úr gondolatainak* megpróbálása, megvizsgálása eddig nem került szóba. De mint a bölcsességirodalomban, különösen pl. Jób könyvében – az efféle argumentáció gyakori, Pál is alkalmazza. Azaz olyan kijelentést tenni (adni az ellenfél szájába), amire eleve a 'távol legyen' a lehetséges válasz. Ennek alátámasztására az apostol egy ószövetségi idézetet is használ az Iz 40,13-ból: „ki ismerte meg úgy az Úr gondolatait, hogy őt kioktathatná"? Van azonban gondunk ezzel a szöveggel is: a MT-ban még *ruah* van, azaz lélek, míg a LXX ezt *nousz*ként fordítja, ami értelem, gondolat. Pál itt a LXX-ból idéz tehát. Ugyanakkor később – épp ebben a levélben is – hosszan beszél a *lelkek megítéléséről,* sőt annak karizmájáról (Róm 12) (Elgondolkozhatunk azon, hogy vajon a görögül fogalmazó Pál rétori lendülete adta-e tolla alá a LXX nem legszerencsésebb idézetét, vagy a feltételezett más szerző szavai ezek? Nincs rá persze felelet.) A mondanivaló ettől független: ugyanazt ismétli, mint a korábbi versek: Isten bölcsességéhez, a misztériumhoz, a pneumatikus dolgokhoz csak az erre elhívottak és megajándékozottak tudnak hozzájutni.

## Összefoglalás

Pál stílusát még egyszer említve: amikor önmagáról, saját helyzetéről ír vagy vall, mindig nagyon őszinte, nagyon emberi, és legtöbbször nagyon alázatos a hangneme. Bűnös, gyenge, erőtlen stb. Amikor azonban vitába keveredik, amikor – bár legtöbb-

ször jogtalanul és élesen – támadják, akkor sokszor lehengerlően, szinte gőgösen védelmezi apostolságát, küldetését. Néha kifejezetten goromba is. Ezeket azután többször megbánja, visszavonja, pl. „esztelenné lettem" – mondja. De személyiségéhez, mondanivalójához hozzá tartoznak. Mi csak azt tehetjük, hogy a teljes páli életműben ennek megfelelő rangot vagy helyet tulajdonítunk nekik. Így tekintek erre a perikópára is.

Bővebb jellemzésként: ez a perikópa *apológia.* Műfaja meghatározza érvelési módját és stílusát. Amit pedig Pál személyisége tesz ehhez hozzá: a rétori lendület, a szenvedélyek fel-fellobbanása. Azonkívül a páli stílus egy másik jellemzőjét is említhetjük, amit Varga Zsigmond *menanderezésnek nevezett: egy szót kiragadva az előző mondatból indít egy új mondatot, gondolatot.* Tehát nincs egy eleve elhatározott koncepciózus vonalvezetés, hanem néha szinte ad hoc módon, más szóval kifejezve: ad vocem bölcsesség, ad vocem lélek, ad vocem megismerés stb. következnek, zuhognak a mondatok. Ezzel is szeretném véleményemet alátámasztani: én *páli exkurzusnak* tekintem ezt a perikópát. (Mint ahogy ennél nagyobb súlyúakat és rendezettebbeket is találunk leveleiben, pl. az 1Kor 13-at.) És ha már kezdetben problémáztam azon, hogy milyen jellegű dualizmust tulajdonítsunk ennek a perikópának, hadd tegyek hozzá a magam részéről még egy jelzőt: sokszor akár *rétori, retorikus dualizmusnak* is tekinthetnénk.

Akkor mi lenne a teológiai minősítése, mint exkurzusnak? Persze kanonikus szöveg, isteni kijelentés a számunkra. De nem tekinthetjük Pál teológiája centrális alkotóelemének. Inkább úgy fogalmaznék: rendkívül érdekes kitételek, szemléletes kijelentések, (bocsánat: mazsolák a kalácsban). Olyan vonások Pál személyéről és kérügmájáról, melyek az összképnek egy-egy plusz vonást adnak, ezzel teszik életszerűbbé, emberibbé, és mindenképpen ismertebbé gondolatait, evangéliumát, gyülekezetépítő munkáját. Isten üdvtervéről, Isten Lelke munkájáról, a testi–pszichikus és pneumatikus létről vannak ennél súlyosabb, letisztultabb szövegei is. De ez is itt van a Bibliánkban – egy reális életkép az apostol életéből és gondolataiból. Észrevéve egyediségét, sajátosságait csak teljesebb lesz az összképünk az apostolról is, meg a korinthusi gyülekezetben zajló életről is.

## Irodalom

Hans Conzelmann, *Das erste Brief an die Korinther,* Meyer 5. V+R, Göttingen 1969/11.
Erich Fascher, *Die Briefe des Paulus an die Korinther,* ThHandkomm. zum NT. 7/1, Ev. Verlangsanstalt, Berlin 1980/2
Friedrich Lang, *Die Briefe an die Korinther,* NTD 7. V+R, Göttingen 1986.
Hans Lietzmann, *An die Korinther,* von W,G.Kümmel ergänzte Auflage. Tübingen, Mohr Handb. zum NT. 1949.
Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther,* EKK 7/1. Benziger-Neukirchener 1991.
Heinz-Dietrich Wendland, *Die Briefe an die Korinther,* NTD 7. V+R, Göttingen 1948.

Horváth Endre

# „Benne teremtetett minden és benne áll fenn minden" A kolosszei levél krisztus-himnuszának gyökerei a bölcsességi irodalomban

A Kolosszeiekhez írt levél Krisztus-himnusza, amelyek Krisztust mint a „láthatatlan Isten képmását" mint „minden teremtmény elsőszülöttjét" ünnepli, és kijelenti: „benne teremtetett minden az égben és a földön… Minden általa és érte teremtett… és minden benne áll fenn" (Kol 1,15–20) kétségtelenül az újszövetségi iratok krisztológiájának legfejlettebb megállapításaival szembesítik a keresztény olvasót. Nem utolsó sorban az ősegyház hitvallásának egy olyan megfogalmazásával állunk itt szemben, amelynek zavarba ejtően kevés köze van az evangéliumok által bemutatott názáreti Jézushoz, hiszen ez a hitvallás nem Jézus messiási vagy istenfiú mivoltáról, hanem a preegzisztens Fiú teremtésben betöltött szerepéről beszél. Mi módon jut el az ősegyház krisztológiai reflexiója során erre a megállapításra?

Az elmúlt évtizedek kutatómunkája nyilvánvalóvá tette, hogy az Újszövetség krisztológiai reflexióját belső, organikus fejlődésnek kell tekintenünk, és semmiképpen sem az eredeti (zsidó-keresztény) hitvallásnak a görög szemlélet általi átformálásnak, vagy esetleg meghamísításának[1]. Az Újszövetségen belüli krisztológiai fejlődés ugyanis szemünk elé állítja a Krisztus-esemény belső mélységeinek fokozatos feltárulását a tanúságot tevő ősegyház tudatában. Az újszövetségi iratok krisztológiai reflexiójában megfigyelhető tehát egy nyilvánvaló fejlődés: A jeruzsálemi ősközösség kezdeti hitvallásában Jézus mint „szent Szolga" (ApCsel 4,27) jelenik meg, amely nyilvánvaló utalás Izajás könyvének szenvedő Szolgájára, valamint az „Igaz"-ra (ApCsel 7,52). Ám a Jézusban végbevitt megváltói mű nagysága – az egész világ kiengesztelése Istennel, és az eszkatológikus új teremtés kezdete – az első pillanattól fogva nyilvánvalóvá teszi, hogy a „szent Szolgának" nevezett Jézus nem csupán Isten végső és legnagyobb küldötte, hanem egyedülálló helyet tölt be Isten és az emberiség között. A Márk-evangélium ábrázolásában Jézus alapvetően, mint a Szentlélek teljességével érkező küldött jelenik meg, akinek működése, szenvedése és feltámadása végül felismerteti

[1] vö. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistischeReligionsgeschichte,* Mohr, Tübingen 1975. és „Christologie und neutestamentliche Christologie", In *Neues Testament und Geschichte. Zu O.Cullmanns 70. Geburtstag,* TVZ-Mohr, Tübingen 1972.

övéivel Istenfiúságát is. Máté és Lukács evangelisták reflexiójukban egyrészt rámutatnak, hogy Jézus születése is a Szentlélek műve, másrészt hangsúlyt nyer, hogy ez a Szentlélek teljességével érkező küldött, aki „Szentlélekben keresztel" (Mt 3,11; Lk 3,16), vagyis oly módon birtokolja a Lelket, hogy adni is képes azt. A János-evangéliumban a „Fiú" kifejezés nyer különleges teret, feltérképezve ennek a krisztológiai címnek összes teológiai távlatát. A Filippi levél Krisztus-himnuszának – a János-evangéliumtól korábban keletkezett – hitvallása a doxológikus teológia nyelvezetén mondja ki Jézus Krisztus preexisztenciáját és Istennel azonos méltóságát. A páli levelek pedig Krisztus megváltói művének Istennel összekapcsoló hatását elemzik. Az újszövetségi krisztológiai reflexió fejlődésének legvégén találjuk azokat a kijelentéseket, amelyek Jézus Krisztusnak teremtésben betöltött kozmikus szerepére utalnak. Ezek közül a legjelentősebbek: a János-prológus tanítása az isteni Logoszról, a Zsidókhoz írt levél kijelentése, miszerint Isten a végső napokban „Fia által szólt hozzánk, akit a mindenség örökösévé rendelt, s aki által a világot is teremtette" (Zsid 1,2), s végül a Kolosszei levél Krisztus-himnuszának fent említett kijelentései.

Ez utóbbi három újszövetségi hely közös jellemzője, hogy nem csupán Jézus Krisztus megváltói szerepét emeli ki, nem is csak a szentháromságos isteni közösségbe kapcsolódásunkat világítja meg, mint azt a jánosi iratok teszik, hanem ezen túlmenően a preegzisztens Fiúnak szerepet juttatnak a világmindenség teremtésében is. Valószínűsíthető, hogy a szent írók a Fiúnak erre a protológiai szerepére abból a tényből kiindulva jutnak el, hogy ő, aki az eszkatológikus „új teremtés" megvalósítója, szükségszerűen helye kellett legyen a kezdeti teremtésben is. Mégis Krisztusnak a teremtésben betölt szerepéről szóló kijelentések csak akkor válnak érthetővé, ha a fent említett szövegeket az ószövetségi bölcsességi irodalom elgondolásainak fényében vizsgáljuk meg.

## A bibliai bölcsességszemlélet

A bibliai bölcsességszemlélet, amely mélyen gyökerezik az ókori Kelet bölcsességszemléletében, alapvetően gyakorlati irányultságú: nem elsősorban a valóság fogalmi megragadását célozza, hanem nemzedékek tapasztalatát összegezve a helyes cselekvésben és az élet kiegyensúlyozott élésében kívánja segíteni az embert. Éppen ezért a bölcs az az ember, aki keresi a valóság értelmezésének kulcsát, és a valósággal szemközt igyekszik megtanulni helyesen élni. Az ókori Kelet bölcse tehát a világ belső törvényszerűségeit keresi, mindezt azonban gyakorlati céllal, meg van ugyanis győződve, hogy a bölcsesség megszerzésével utat talál a sikerhez, a gazdagsághoz és a boldogsághoz is: „Általam uralkodnak a fejedelmek és ítélkeznek a főemberek az egész földön. Nálam van a gazdagság, s nálam a dicsőség. […] Gyümölcseim jobbak, mint az arany s a színarany, hasznom többet ér, mint a válogatott ezüst". (Péld 8,15.19) A bibliai bölcsességszemlélet azonban tudatában van saját korlátainak is,

éppen ezért a bölcsességet nem annyira saját erejéből igyekszik megszerezni, hanem Istentől könyörgi ki. Ebben az értelemben a bibliai bölcs mintaképe Salamon király: nem csupán szerteágazó ismeretei, helyes ítéletei és igazságos uralkodása emelik őt a bölcs példaképévé, hanem a bölcsesség keresése. Az 1Kir 3 szerint ugyanis a trónra lépő Salamon ezzel a kéréssel fordul Istenhez: ajándékozza meg őt a bölcsességgel. A bölcsesség forrása ugyanis Istennél, a mindenség Teremtőjénél van. Ezt az alapigazságot fogalmazza meg a több helyen is elismételt kijelentés: „A bölcsesség kezdete Isten félelme” (Péld 1,7). De ugyanezt fejezi ki megkapó módon Jób könyvének 28. fejezete is.

Az a tény, hogy a bölcsességet különleges módon kapcsolatba hozták az isteni szférával, már a környező népek számára is megkülönböztette a bölcsességet az egyszerű emberi tapasztalattól. Az egyiptomi vallási felfogás szerint Maat, a bölcsesség, Ra isten kedves leánya, akit ezért fiatal nőként ábrázolnak. Lehetséges, hogy a Péld 7–9, amely a bölcsességet ugyanígy fiatal nőként személyesíti meg, az egyiptomi szemléletből merít. A Példabeszédek könyvével összhangban az egész bibliai bölcsességi irodalom, ha gondosan kerüli is a bölcsesség divinizálását, mégis az isteni szférába helyezi[2], Isten egyfajta megnyilvánulását ismeri fel benne[3]. Éppen ezért a bölcsesség ilyen fajta megszemélyesítésétől már csupán egyetlen lépés az a reflexió, amely felismeri a bölcsességben Isten teremtő cselekvésének belső mércéjét. A bibliai felfogás ugyanis a bölcsességre ugyanis nem csupán úgy tekint, mint az egyén életét irányító legfelső normára, hanem mint a világ népeinek életét meghatározó, sőt az egész kozmosz átható belső törvényre. Így a bölcsességnek a teremtésben való szerepéről beszél a Példabeszédek könyve: „Útjai elején **szerzett** engem az Úr, kezdetben mielőtt bármit is alkotott. Öröktől fogva **rendelt** engem, ősidők óta, még a föld előtt. Nem voltak még a tengerek, én már **fogantattam,** még nem törtek elő a vízben dús források, még nem álltak a hegyek súlyos tömegükkel, a halmok előtt **születtem.** Még nem teremtette meg a földet és a folyókat és a földkerekség sarkait. Amikor az eget felállította, már ott voltam, amikor biztos törvénnyel kört vont a mélységek fölé. […] Amikor a föld alapjait megvetett, ott voltam mellette, mint építőmester”. (Péld 8,22–30) Mit tudunk meg tehát a bölcsességről a Példabeszédek könyvének ebből az egész bölcsességi irodalom számára meghatározó szövegéből? B.Costacurta[4] a Péld 8,22–30 elemezve sorra veszi a kifejezéseket, amelyek e szövegben a bölcsesség és Isten kapcsolatát jellemzik, hogy ezáltal határozza meg közelebbről a bibliai bölcsességfelfogást. A Péld 8,22–30 szerint Isten a bölcsességet „szerzi”, „rendeli” és nemzi („fogantattam”). A legelső ige, amely a bölcsességre vonatkozóan megjelenik a קנה ige, amely szerepel Káin nevében és a Ter 4,1-ben is („Embert **szereztem** az Istentől”). Más helyütt azonban ugyanez a kifejezés Isten teremtő cselekvésére utal, így

[2] ROSSANO – RAVASI (szerk.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* Edizioni San Paolo, Milano 1988, *Sapienza,* 1427–1442.

[3] ZENGER, *Einleilung in das Alte Testament,* Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 2001, 294.

[4] COSTACURTA, *La letteratura sapienziale,* PUG, Roma 2001.

a Ter 14,19 „Áldja meg Ábrámot a fölséges Isten, aki az eget és a földet **teremtette/szerzette**”, illetve a Zsolt 139,13: „Te **teremtetted** bensőmet, anyám méhében te szőttél egybe”. A קנה ige tehát a bölcsességet Isten teremtésének eredményeként állítja az olvasó elé. Mégis sokatmondó, hogy ezt nem a teremteni (ברא) ige általánosabban használatos formájával teszi, amivel a bölcsesség különleges helyzetére utal a teremtésen belül. A másik alkalmazott ige a נסך, amely annyit jelent, mint folyadékot vagy áldozati italt kiönteni, illetve jelzi a kovács művészetét, amellyel a felforrósított fémnek a kívánt formát megadja (így például Iz 40,19: „A bálványszobrot mesterember **önti**”); ez a kifejezés azonban szerepel a Zsolt 2,6-ban is, amellyel Isten a Messiást királlyá **„rendeli”** Sion hegyén. Ez a kifejezés tehát ismét bizonytalanságban hagyja az olvasót, miben is áll pontosan Isten cselekvése a bölcsességgel szemben: megformálja, mint kovács a fémet, vagy hatalommal felruházva a megfelelő helyre rendeli. A nyugati nyelvek fordításai e második eshetőséghez állnak közelebb. Végül a harmadik ige, amelyet Isten és a bölcsesség kapcsolatának leírására a szent szerző a Péld 8,24–25-ben alkalmaz, a חול, amely „nemzeni”, „születni” jelentést hordozza, de ez alkalommal sem az általánosabban használatos ילד igét használja a szöveg. Ha mindezek alapján szeretnénk meghatározni Isten és a bölcsesség kapcsolatát, akkor elsősorban egy zavarbaejtő komplex viszonyról kell beszélnünk: a bölcsesség biblia felfogása szerint semmiképpen sem beszélhetünk egy második istenségről, a bölcsesség nem azonosítható Istennel, mégis a földi szféra felett áll és Isten oldalán cselekszik a teremtés művében.

Megtudhatunk viszont számos dolgot a bölcsesség és a teremtett világ viszonyáról: mivel Isten minden más teremtmény előtt „szerzi” a bölcsességet, aki jelen van a teremtésnél és ezért minden más dolog előtt van. („Útjai elején szerzett engem az Úr, kezdetben mielőtt bármit is alkotott”. Péld 8,22) A szöveg tehát azt jelzi, hogy a bölcsesség Isten legelső teremtménye. Ezt a kijelentést erősíti meg Sirák fia könyve is, amikor a bölcsesség kijelenti önmagáról: „A Magasságbeli szájából jöttem elő, […] Ősidőktől fogva, a kezdet kezdetén teremtett előtt” (Sir 24,5.9). E helyütt azonban többet is mondhatunk a bölcsesség szerepéről. Ugyanis ahol a bölcsesség, mint a teremtés kezdete jelenik meg, a szent író nem a בראשית, „kezdetben” kifejezést használja, hanem csak a ראשית szót. Vagyis a kifejezés nem azt állítja, hogy a bölcsesség lett elsőként megteremtve, hanem hogy „kezdetként” szerezte őt Isten, ami jelzi, hogy a bölcsesség az Isten oldalán részt kap a világ teremtésének művében.

Ténylegesen azonban a szöveg a bölcsességnek a teremtés művében betöltött pontos szerepére vonatkozóan is homályban hagyja az olvasót: egyrészt a teremtés tényleges cselekvését Isten végzi, a bölcsesség azonban „mindent elrendez”. A szent szerző tehát gondosan ügyel, hogy magánál a teremtésnél a bölcsesség ne „társteremtőként” jelenjen meg, vagyis ne tűnjön valamiféle második istenségnek. Több helyen mégis előtűnik a bölcsesség aktív szerepe is, hiszen a „mindent elrendeztem” éppen arra utal, hogy a kozmoszon belül uralkodó belső rendet és törvényszerűséget a bölcsesség határozza meg. A teremtő Isten, amikor a világot kozmosszá formálja, azt a bölcsesség mértéke szerint teszi. Igen találó ezért a rabbinikus irodalomban található

megfogalmazás, amely a bölcsességi irodalom tanítását a következő módon foglalja össze: a Teremtő a Tórát szemlélve, amely az isteni bölcsesség evilági kifejeződése és a Tórára tekintve teremtette meg a világot[5]. Érdekes megjegyezni, hogy a Péld 8,26–30 a teremtés művét elsősorban úgy írja le, mint a dolgokat a megfelelő helyre állítani, vagyis Isten egyfajta építészmérnökként jelenik meg előttünk. Ennél a kozmosszá formálásnál és a megfelelő helyre állításnál van tehát jelen a bölcsesség. Különösen megragadó a Péld 8,30 kifejezése, amely azt a teremtő aktivitásban való részvételt összekapcsolja a „játszadozással” és „gyönyörködéssel”, azt sugallva ezáltal, hogy Isten és a bölcsesség teremtői művében a teremtés a játék könnyed kreativitásával történik.

Mindent összevetve mind Isten és a bölcsesség szerepe, mind pedig a bölcsesség szerepe a teremtésben, zavarbaejtően meghatározatlan marad: a bölcsesség az isteni szférához kapcsolható, mégis teljesen nyilvánvaló, hogy a szent szerzők semmiképpen sem beszélnek valamiféle második istenségről. A bölcsességet nevezhetnénk Isten jelenlétének és cselekvésének egy formájának, ugyanúgy ahogyan az Ószövetségben Isten lelke és Isten igéje az egyetlen Isten működésének és jelenlétének egy-egy különleges aspektusa. Azzal a különbséggel, hogy az Ószövetségben sehol találkozunk Isten lelkének és Isten igéjének olyan jellegű megszemélyesítésével, mint azt a bölcsesség esetében megfigyelhetjük[6]. A bölcsességnek Istennel szemben elfoglalt helye tehát nem határozható meg pontosan. Több ponton találkozik azonban a sztoikus filozófiában a „logosznak”, a világot átható és rendezett kozmosszá formáló értelemnek, fenntartott szerepkörével. Éppen ezért nem meglepő, ha Alexandriai Filón művében a bibliai bölcsességi elgondolások és a hellenista filozófiai szemlélet elemei egyetlen rendszerré olvadnak össze. Az újszövetségi iratok a filóni szintézist is feltételezve alkalmazzák a bölcsességi irodalom elgondolásait Krisztusra és értelmezik az ő megváltói művét.

## „Elsőszülött a holtak közül” (Kol 1,18b)

Az ószövetségi bölcsességi irodalom elgondolásai több helyütt felfedezhetők az újszövetségi iratokban is. A bevezetőben említett három szentírási hely: a János prológus, a Zsid 1,2 és a Kol 1,15–20 szövegei Krisztusnak a teremtésben betöltött szerepét olyan módon ábrázolják, hogy abban az ószövetségi bölcsesség tulajdonságait alkalmazzák Krisztusra.

[5] Zenger, *Einleilung in das Alte Testament,* 294.

[6] Brown, R. E./Fitzmayer, J. A./Murphy, R. E., *The New Jerome Biblical Commentary,* Geoffrey Chapman, London 1997, 450.

A Kolosszei levél legtöbb értelmezője, a Kol 1,15–20 perikópában egy eredetileg a bölcsességet dicsőítő és csupán később Krisztusra alkalmazott himnuszt ismer fel[7]. Bár a Kol 1,15–20 perikópa nem felel meg minden szempontból a görög himnusz követelményeinek, mégis kétségtelen, hogy emelkedett prózáról, formáját tekintve egy zsoltárhoz hasonló művel állunk szemben[8]. Ha általános is a meggyőződés, hogy egy korábbi bölcsességi himnusz átdolgozásával van dolgunk, mégis vitatott, milyen mértékben történt ez az átdolgozás. Valószínűnek tűnik azonban, hogy elsősorban a himnusz második része (Kol 1,18b–20) került átdolgozásra, amely Krisztusnak Isten és a világ közötti engesztelő szerepét ecseteli, míg az első részben az 1,18a versben legfeljebb az „egyház" kifejezés beszúrás a keresztény redaktor részéről.

Az értelmezések nagy része megegyezik abban, hogy a himnuszt két részre oszthatjuk fel: a Kol 1,15–18a és a Kol 1,18b–20. A két rész tematikailag különbözik egymástól, míg felépítésük paralell szerkezetet mutat: mindkettő Isten egy-egy művének beteljesülését dicsőíti[9]. A himnusz első versszaka Krisztusnak a teremtés művében betöltött szerepét emeli ki – ahogyan A. Standhartinger fogalmaz: egy „teremtés közvetítő-trónralépési himnusszal"[10] állunk szemben; míg a második versszak Krisztus megváltói szerepét hangsúlyozza, amellyel Isten és a világ közötti kiengesztelődést megvalósította.

A himnusz elemzésében a következő módszert alkalmazzuk: először a himnusz második versszakát elemezzük, amely Krisztus kozmikus kiengesztelő szerepét magasztalja, csak azután az első versszakot, amely Krisztusnak a teremtésben betöltött szerepét taglalja. Ezzel nem a mű egységét akarjuk megkérdőjelezni, de ahogyan a bevezetőben említettük, az újszövetségi krisztológiai belső fejlődését követve először Krisztus megváltói szerepére reflektált az ősegyház, csupán egy későbbi ponton, Krisztusnak az eszkatológikus „új teremtésben" való központi szerepét felismerve, kerül előtérbe a teremtésben való részvételre való reflektálás. Bár a bölcsességi irodalom hatása az újszövetségi krisztológiára, amelynek vizsgálata a jelen munka célja, a himnusz első versszakában figyelhető meg, mégis hasznos előbb a második versszak tanítását is szemügyre vennünk: ezáltal könnyebben megérthetjük a Krisztus-himnusznak azokat a kijelentéseit is, amelyek túllépik az ószövetségi bölcsességi irodalom elgondolásait.

---

[7] ROSSANO – RAVASI (szerk.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Colossesi,* 287. Hasonló véleménnyel van FABRIS, R., „Inno cristologico", In SACCHI, A., *Lettere paoline e altre lettere,* Logos Corso di Studi Biblici 6, Elle Di Ci, Torino 1995, 499. KÄSEMANN egyenesen egy kereszténység előtti gnosztikus himnuszt ismer fel benne (*Eine urchristliche Taufliturgie* In *Exegetische Versuche und Besinnungen, I.*, Göttingen 1970, 34–51.)

[8] STANDHARTINGER, *Kolosserbrief,* http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/dasbibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/k/referenz/51912/cache/dd4298212a2b91f1acf2afa1d2b442c3/

[9] FABRIS, *Inno cristologico,* 500.

[10] STANDHARTINGER, *Kolosserbrief.*

A himnusz Krisztus megváltói szerepéről beszélve mindenekelőtt „kezdetnek” (ἀρχή) nevezi őt. Az ἀρχή kifejezés az újszövetségi Szentírásban szinte minden alkalommal a teremtés vagy az evangélium hirdetésének kezdetére vonatkozik. Csupán néhány szentírási hely van az Újszövetségben, ahol Krisztust ezzel a címmel illetik, mindegyik kivétel nélkül a jánosi iratokban található. Mindenekelőtt a Jn 8,25-ben találjuk Jézus rejtélyes kijelentését, aki a zsidók kérdésére: „Ki vagy te?”, így válaszol: „A kezdet, amit mondok nektek”. A János-apokalipszis két alkalommal is alkalmazza Krisztusra „kezdet” megnevezést: az Apk 3,14 „Isten teremtése kezdetének” nevezi, az Apk 22,13 pedig Krisztusra alkalmazza az Iz 48,12b parafrázisát: „Én vagyok az első és az utolsó, a kezdet és a vég”. Az Apk 3,14 minden kétséget kizáróan a Péld 8,23 kifejezését hozza, amely a bölcsességet nevezi „kezdetnek” (ראשית). Lehetséges volna tehát, hogy a Kol 1,18b megnevezését visszavezessük a bölcsességi irodalom tanítására. Mégis, a következő versek szótériológiai tartalma miatt helyesebbnek látszik, ha ennek a megjelölésnek is szótériológiai tartalmat tulajdonítunk és összefüggésbe hozzuk a 1Jn 1,1 kijelentésével: „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és kezünk tapintott, az élet Igéjét hirdetjük…”. A „hallani”, „látni”, „tapintani” kitételek nyilvánvalóvá teszik számunkra, hogy 1Jn 1,1 a szótériológiai „kezdetre”, vagyis a Krisztus-esemény egészére utal, nem pedig a protológiai kezdetre. Ez azonban megfelel a Krisztus-himnusz második versszaka tematikájának. Azáltal, hogy a Kol 1,18b kifejezését a jánosi iratokra támaszkodva értelmeztük, egyben feltételezzük a páli iskola hatása mellett a jánosi iskola hatását is a levél szerzőjére, ami azonban egyáltalán nem kizárható lehetőség.

A himnusz második Krisztusra vonatkozó kijelentése szerint „ő elsőszülött (πρωτοτόκος) a holtak közül” (Kol 1,18b). Ez a kijelentés már félreérthetetlenül jelzi, hogy a himnusznak ez a része a szótériológiai szemszögből kiindulva vizsgálja Krisztus művét. Pál apostol az 1Kor 15,20-ben kijelenti Krisztusról, hogy „feltámadt, mint az elszenderültek zsengéje”. Ez a kifejezés jól érzékelteti, hogy a keresztény hitvallás szerint milyen következményei vannak Krisztus feltámadásának: feltámadásával elhozta az emberiségnek az élet teljességének lehetőségét, vele megkezdődött az egész emberiség feltámadása és az eszkatológikus új teremtés. Bár az „elsőszülött a holtak közül” megjelölés nem beszél magáról a feltámadásról, a születésre való utalás miatt (πρωτότοκος) a megnevezés tartalmát mégis ki kell egyenlítenünk a 1Kor 15,20 mondanivalójával: az értünk kereszthalált szenvedett Krisztus feltámadásával az örök életre „elsőként megszületett” a holtak közül, és elhozta a fizikailag és lelkileg holtak számára az életnek ugyanezt a lehetőségét. Az „elsőszülött a holtak közül” kifejezés azonban ennél gazdagabb tanítást foglal magába: az „elsőszülött” kifejezés ugyanis a héber בכור kifejezés fordítása, amely cím a zsidó családban nem csupán az elsőként megszületett gyermekre vonatkozik, hanem mindenekelőtt a családban betöltött különleges szerepére (MTörv 21,15–17), aki az atyával való különleges kapcsolata révén gyakorol hatást a többi testvérre, és mint Istennek szentelt személy (Kiv 13,2.11–15 és Lk 2,22–24) kegyelemközvetítő képességgel rendelkezik. Az „elsőszülött” kifejezéssel tehát a Kolosszei levél szerzője nem egyszerűen a feltámadásban részesülő

„holtak" sorában legelsőnek nevezi Krisztust, hanem szótériológiai szerepét jelöli meg. Ez a megállapítás annál fontosabb számunkra, mivel a himnusz első versszakában ugyanezzel a megjelöléssel fogunk találkozni Krisztusnak a teremtésben betöltött szerepére vonatkozóan.

A Kol 1,18b befejező megjegyzése, miszerint azáltal, hogy feltámadásával az életet közvetíti az emberiség felé, azáltal Krisztus „elsőséget nyer mindenben" a Filippi levél Krisztus-himnuszának kijelentését idézi az olvasó emlékezetébe, amely szerint az Istennel egyenlő méltósággal bíró preexistens Fiú, aki vállalja a kereszt gyalázatát Istentől „olyan nevet kapott, amely felette áll minden más névnek" (Fil 2,9b)[11]. Egyben magyarázza Krisztusnak, mint az Egyház illetve a kozmosz fejének szerepét is: ez az elsőség mindenek előtt a kegyelemközvetítői szerepet jelenti és nem csupán egyfajta méltóságot[12].

A Krisztus-himnusz e második versszaka helyes értelmezésében központi jelentőséggel bír a Kol 1,19-ben szereplő „teljesség" (πλήρωμα) kifejezés. Krisztusnak ilyen módon való megnevezése ugyanis ismételten a bölcsességi irodalom területére vezet minket. A „teljesség" kifejezés elsősorban Krisztus isteni képességét jelöli, amely lehetővé tette, hogy Istennel „kibékítsen keresztje vére által mindeneket mind a földön, mind az égben". Ezt az értelmezést támasztja alá az *Exegetische Wörterbuch* ide vonatkozó magyarázat, amely a Kol 1.19-et E. Lohse fordítása szerint idézi: „úgy tetszett az isteni teljességnek, hogy a maga egészében Krisztusban lakozzék…"[13] A Kol 2,9 megerősíti ezt a fordítást, amikor arról beszél: „Krisztusban lakozik testileg az istenség egész teljessége (πλήρωμα)". Ha a teljesség megnevezés nem is érzékelteti a zsidó-keresztény hit istenképének személyes voltát, mégis ezáltal nyilvánvalóvá válik az olvasó számára Krisztus személyiségének különleges volta, hiszen az isteni teljességet testileg hordozva valósítja meg a kozmosz és Isten közötti kiengesztelődést.

## „Minden teremtmény elsőszülöttje" (Kol 1,15)

Krisztus központi szerepe a kozmikus kiengesztelődésben érzékelteti számunkra azt a kozmikus távlatot, amelyben a Krisztus-himnusz szerzője a megváltó személyét szemléli. Nem meglepő tehát, ha az újszövetségi krisztológiai reflexió ezen a ponton már nem a „pro nobis" keretein belül, hanem az egész kozmoszra vonatkozóan igyekszik meghatározni Krisztus szerepét. Ehhez a meghatározáshoz az ószövetségi bölcsességi irodalom elgondolásait hívja segítségül, ily módon fejezve ki Krisztusnak a teremtésben való szerepét is. Az előző fejezetekben azonban megállapítottuk, hogy

[11] Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002, 340–341.

[12] Rossano – Ravasi (szerk.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Colossesi,* 288.

[13] Alz – Schneider (szerk.), *Exegetisches* Wörterbuch, III, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, 262–264.

a bölcsességi irodalom felfogása a bölcsességről mindvégig megmarad egyfajta kétértelműségben, és a bölcsesség szerepének fontossága mellett sem beszélhetünk a bölcsesség divinizálásáról. A félreérthetőségnek ezt a vonását hordozza ezért a Kolosszei levél Krisztus-himnuszának első versszaka is, és csakis a második versszak fent vizsgált kijelentései teszik egyértelművé a megfogalmazott tanítást.

A Krisztus-himnusz első versszaka a következő kijelentéseket teszi Krisztusról: „ő a láthatatlan Isten képmása (εἰκών)”, „ő minden teremtmény elsőszülöttje (πρωτότοκος), mert benne teremtetett minden a mennyben és a földön”, „minden általa és érte teremtetett”, „ő mindenek előtt van és minden benne áll fenn”. Ezeket a kijelentéseket helyesen értelmeznünk egyedül az ószövetségi bölcsességi irodalom és a himnusz második versszakában kifejtett keresztény hitvallás alapján lehetséges. A himnusz legelső megállapítása, vagyis amely Krisztust Isten „képmásának” nevezi, egy a Szentírásban többször megjelenő témát elevenít fel: az ember teremtetett Isten képmására (Ter 1,27), illetve Pál apostol Krisztust nevezi „Isten képmásának” (2Kor 4,4), míg a Krisztusban hívők meghívást kaptak, hogy ehhez az isteni képmáshoz váljanak hasonlóvá. („Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelt, hogy hasonlóvá legyenek Fia képmásához, s így legyen elsőszülött a sok testvér között”. Róm 8,29, ugyanezt fogalmazza meg 2Kor 3,18 és Kol 3,10 is). A Kolosszei levél Krisztus-himnusza azonban nem egyszerűen csak „Isten képmásának” nevezi Krisztust, hanem mint „a láthatatlan Isten képmását” nevezi meg. A „láthatatlan Isten” kifejezést az újszövetségi iratok közül Istenre csupán az 1Tim 1,17 alkalmazza, azonban ezt a gondolatot fejti ki a Jn 1,18, amikor így fogalmaz: „Istent soha senki nem látta, az egyszülött Fiú, aki az Atya keblén van, ő nyilatkoztatta ki nekünk”. De ugyanezt a kérdést emeli ki Pál apostol, amikor kijelenti: „Mindaz, ami láthatatlan Istenből: örök ereje és istensége, a világ teremtése óta a teremtményekből az értelem felismeri”. (Róm 1,20) Ezek alapján a „láthatatlan Isten képmása” megnevezés alapjait egyrészt a Bölcsesség könyvében, másrészt Alexandriai Philón munkásságában kell keresnünk. A görög nyelven íródott deutorkanonikus Bölcsesség könyve megállapítja a bölcsességről: „ő az örök világosság kisugárzása, Isten fölségének szeplőtelen tükre, jóságának képmása”. (Bölcs 7,26) A Bölcsesség könyvének ez a verse több úton is befolyásolja az újszövetségi iratokat: a Zsidókhoz írt levél idézi ezt a helyet, amikor Krisztusról jegyzi meg: „ő Isten dicsőségének kisugárzása” (Zsid 1,3), míg a „képmás” (εἰκών) kifejezés a Kolosszei levél mondanivalójának teológiai eszköztárában kap helyet. Ugyanígy Alexandriai Philón is Isten képmásának nevezi a bölcsességet[14]. Viszonylag könnyen értelmezhető a Bölcs 7,26 kijelentése, hogy a bölcsesség „Isten fölségének szeplőtelen tükre, jóságának képmása”: A bölcsesség, mint az a belső törvényszerűség, amely szerint Isten megteremti a világot, sőt, mint „a mindenség művésze” (Bölcs 7,21) felismerhető a természet rendjének belső szépségében. Ebben a világ felépítésében megmutatkozó isteni bölcsességben viszont, mint egy tükörben, felismerhető maga a teremtő Isten, aki mindent bölcsen alkotott. Hogyan alkalmazhatjuk azonban

[14] Alexandriai Philón, *Legum Allegoriae,* I 43. idézve: STANDHARTINGER, *Kolosserbrief*.

ezt a kijelentést Krisztusra, azzal hogy őt nevezzük a „láthatatlan Isten képmásának"? Ezt a kijelentést nem tudjuk másként értelmezni, mint hogy a Krisztus-himnusz szerzője Krisztusban ismeri fel a teremtett világ belső törvényszerűségét, rendező elvét: Ahogyan Isten a hívőket arra rendelte, „hogy hasonlóvá legyenek Fia képmásához, s így legyen elsőszülött a sok testvér között" (Róm 8,29), ugyanúgy az egész teremtést a krisztusivá válásra, a fiúság megvalósítására rendelte. Egy téma, amely a későbbi dogmatikai fejtegetésekben igen termékenynek bizonyul.

Még figyelemre méltóbb megállapítása a himnusznak, miszerint Krisztus, a szeretett Fiú, minden teremtmény elsőszülötte (πρωτότοκος, Kol 1,15b). Az eddigiekben felvázoltak révén felismerhetjük e kijelentésének az ószövetségi bölcsességi irodalomból eredő gyökereit. Mindenek előtt a Péld 8,22 versére kell visszaemlékeznünk, amely a bölcsességet Isten teremtése kezdeteként (ראשית) határozta meg, a bölcsességet ezáltal nem csupán, mint Isten legelső teremtményét, hanem mint a teremtéskor jelen lévő, pontosan ugyan meg nem határozott módon, de a teremtés aktusában is részt vevő „társát". A Kolosszei levél Krisztus-himnusza azonban továbbértelmezi ezt a kijelentést: a szeretett Fiúról beszélve nem egyszerűen csak a teremtésben aktívan részt vevő „kezdetként" szemléli azt, hanem már mint „elsőszülöttről" beszél róla. A himnusz fentebb elemzett második versszaka is bizonyítja, hogy az „elsőszülött" kifejezés nem állítja a Fiút a teremtmények oldalára, megkérdőjelezve ezzel a keresztény hitvallás alaptételét, Krisztus Istenfiúságának megvallását. Hasonlóképpen az a megállapítás, hogy Krisztusban az „isteni teljesség a maga egészében" lakozik és teszi lehetővé, hogy véghezvigye a kozmikus kiengesztelődést, meggátol bennünket abban, hogy a Kol 1,15b kijelentését ariánus értelemben fogjuk fel és Krisztust egyfajta „második" Istennek tekintsük. Krisztusnak a teremtett világgal szembeni „elsőszülött" volta jelzi, hogy Isten örök tervében központi szerepet juttatott szeretett Fiának: ahogyan a bölcsességről állítottuk, hogy mint Isten első teremtménye, formát ad a világnak, ugyanezt állítjuk Krisztusról, a szeretett Fiúról, „Isten öröktől fogva elrejtett bölcsességéről" (1Kor 1,7) is[15].

Hasonló nehézségekkel találjuk szembe magunkat a himnusz következő kijelentésének értelmezésénél is: „benne teremtett minden a mennyben és a földön". (Kol 1,16) A bölcsességi irodalom ugyan a bölcsességben a teremtett világ belső törvényét ismeri fel és Isten „társát" a teremtésnél, sehol sem szerepel azonban, hogy Isten a bölcsességben teremtene, vagyis a bölcsességet a teremtés egyfajta alapjaként jelölné meg. Úgy tűnik, a Kolosszei levélnek ez a kijelentése Krisztusról beszélve túllép azon, amit az ószövetségi bölcsességi irodalom a bölcsességről megfogalmazott. Valójában nyugodt szívvel fenntarthatjuk azt a megállapítás, hogy a Kolosszei levél krisztológiájában szándékosan túllépi a bölcsességi irodalom nyújtotta kereteket, hiszen nyilvánvaló, hogy a bölcsességi irodalom nem kívánta valamiféle isteni személynek bemutatni a bölcsességet, amit a Krisztus-himnusz viszont Krisztusról kifejezetten állít. Éppen ezért a Kol 1,16 kijelentését hasznosabb az újszövetségi tapasztalat felől

[15] vö. FABRIS, *Inno cristologico,* 502–505.

értelmeznünk. A páli és jánosi iratokban ugyanis a Krisztusban lenni (ἐν Χριστῷ εἶναι) gyakorlatilag szinonímája a keresztény létmódnak. Ahogyan az, aki Krisztusban van, új teremtmény, vagyis az eszkatológikus új teremtés részese Krisztusban, ugyanígy a teremtésben is hasonló szerepet játszik a preegzisztens Fiú és az egész teremtett világról kijelenthetjük: „minden benne teremtett”.

Az eddigiekben elhangzottaknak, amelyben egybekapcsolódnak az ószövetségi bölcsességi elgondolások és az újszövetségi hit tapasztalata, mintegy összefoglalásaként és koronájaként jelenti ki a himnusz Krisztusról: „Minden általa és érte teremtetett” (Kol 1,16c). A kijelentés, miszerint „minden **általa** teremtetett”, még csupán az ószövetségi elgondolás alkalmazása lenne Krisztusra. A „minden **érte** teremtetett” azonban már teljes egészében nyilvánvalóvá teszi Krisztus méltóságát, aki nem csak valamiféle eszköze a teremtésnek, hanem célja és beteljesedése is. „Én vagyok a kezdet és vég”, mondja a János apokalipszis Istenről, az Atyáról és Krisztusról is, az Atyaistennel egyenlő méltóságúnak jelentve ki ezáltal a Megváltót. Végül a himnusz első részének befejező kijelentései: „Ő előbb van mindennél és benne áll fenn minden” (Kol 1,17) minden nehézség nélkül értelmezhető a bölcsességi irodalom elgondolásai felől: hiszen a bölcsesség, a teremtett világ rendező elveként Isten művének kezdete, ezért szükségszerűen „előbb van mindennél” és mint a teremtés belső törvénye önmagában tartja össze a világot, „benne áll fenn minden”.

A Kolosszei levél Krisztus-himnuszát elemezve megállapíthatjuk tehát, az újszövetségi krisztológiai fejlődés egyik legfejlettebb kifejeződését találhatjuk meg benne, amely az ószövetségi bölcsességi elgondolások alapján mondja ki a Fiú szerepét a világ teremtésénél. Mivel azonban a bölcsességi irodalomban magának a bölcsességnek pontos viszonya Isten felé a meghatározatlanság homályában marad, ezért ez a homály és a félreérthetőség lehetősége érezhető magán a Krisztus-himnuszon is: ismételten felmerül a kérdés, vajon a teremtés művében betöltött szerepe révén a Fiút a teremtményekhez, vagy pedig Istenhez tartozóként jelöljük meg. Végső soron a himnusz második, a kozmikus kiengesztelődésre vonatkozó része teszi félreérthetetlenné, hogy a levél szerzője egyáltalán nem vonja kétségbe Jézus Krisztus istenfiúi méltóságát, a keresztény hitvallás alapját. Megállapíthatjuk tehát, hogy a Kolosszei levél Krisztus-himnusza, felvállalva a félreértés lehetőségét is, kimondja Krisztus egyedülálló szerepét nemcsak a kiengesztelődésben, hanem a világ teremtésében is. Mindezzel azonban túllépi azokat a bölcsességi alapokat, amelyet az ószövetségi iratok kínáltak fel számára: ahogyan az újszövetségi iratok kijelentéseiben Isten Lelke és Isten Igéje, ha fel is használja az ószövetségi tanúságtételt, ténylegesen sokkal többet állít: a második és harmadik isteni személyt mutatja be számunkra; ugyanúgy a Krisztus-himnusz is túlnő az ószövetségi bölcsességi irodalom elgondolásain és Krisztust Isten Fiának vallva tesz kijelentéseket Krisztusnak a kozmosz teremtésében és beteljesedésében betöltött központi szerepére vonatkozóan.

Jakubinyi György

# MINDEN HIÁBAVALÓSÁG? A PRÉD 1,2–11 MAGYARÁZATA

Személyes élménnyel kezdem. A kommunista időben diákkoromban egy időben a vasárnapi nagymise alatt iskolába kellett menni, és ott ateista előadást hallgattunk, amelyben bőven támadták a Szentírást. Természetesen mi, hitvalló katolikus diákok vagy a korai szentmisére mentünk, vagy kimentünk a Tisza-parti filiába. A plébániai hittanórán pedig jó plébánosunk mindent megmagyarázott. A Szentírást szovjetből fordított *Az ateista kalauza* és hasonló című könyvekből vették. A marxizmus–leninizmus szentírásmagyarázó, pontosabban cáfoló tekintélye Friedrich Engels volt, aki kimutatta, hogy az Újszövetségben az osztályharcos könyvek a legrégibbek (Lk, Jel stb.), míg a keresztény türelmet és szenvedést hirdetők későiek. Ezek ugyanis akkor keletkeztek, amikor „a forradalmi ősegyházba befurakodtak a gazdagok, és letörték a kezdeti osztályharcos szellemet".

Egy ilyen előadáson hallhattunk először arról, hogy van a Szentírásnak egy olyan könyve, amely az anyagvilág örökkévalóságát tanítja és fixista. Ez pedig a Prédikátor könyve, amely nyíltan hirdeti, hogy nincs változás a természetben, nincs fejlődés, minden úgy történik és úgy fog történni, ahogy eddig történt. Érthető, hogy kispap koromban a gyulafehérvári szemináriumban előszeretettel foglalkoztam azokkal a szentírási szakaszokkal, amelyeket a marxizmus–leninizmus meglovagolt, akárcsak a kollektivizáláskor. És az is érthető, hogy szentírástanár koromban hallgatóságomnak előszeretettel fejtettem ki ezeket a szakaszokat, mert majd ezek felől kérdik őket a hittanosok.

Amikor P. Benkő Antal SJ, a *Szolgálat* bécsi szerkesztője 1986-ban felkért, hogy a külföldi magyar jezsuiták szerkesztette szentírásmagyarázat-sorozatba írjak egy ószövetségi kommentárt – addig ugyanis csak újszövetségi jelent meg –, választásom érthető módon a Prédikátor köntvére esett. Természetesen a könyv rövidsége is döntő volt, mert a kommentárt sürgősen meg kellett írni.

Röviden említeni kell a **Prédikátor könyve szentírási bevezető (introdukció) adatait** is, amelyek szükségesek a könyv értelmezéséhez.

A Prédikátor könyve – műfaját tekintve – beletartozik az ókori Kelet nagy bölcsességi irodalmába, amely „nemzetközi" irányzat volt. Célja a világ és az emberi élet összefüggéseit kutatni, megtalálni ebben a keretben a boldogságra vezető utat. Éppen ezért a bölcsességi irodalom egészen gyakorlati kérdésekkel foglalkozik: társadalmi élet, hétköznapok, barátság, magaviselet stb. Később kitér a végső elvekre is, de ekkor már a bölcsességi irodalom helyét a bölcselet maga veszi át.

A Prédikátor könyvének héber szövege, a sugalmazott, kanonikus szöveg jó állapotban van. A kumráni 4. sz. barlangban 1952-ben találtak Préd töredékeket (4QQoh). Feltételezik, hogy a töredékek a Kr. e. II. sz. közepéről valók, s így jelenleg ezek a könyv legrégibb szövegei. A nyelvi összehasonlítás alapján feltételezik, hogy Kr. e. 500–200 között írták meg a Szentföldön. Szerzője a cím szerint Dávid fia, Izrael királya Jeruzsálemben. Világos, hogy álnév. A zsidó hagyomány minden bölcsességi könyvet Salamon királynak tulajdonít. Az Énekek éneke midrása említi a zsidó hagyományt, hogy Salamon fiatal korában írta az Énekek énekét, meglett férfi korában a Példabeszédek könyvét, és kiábrándult öreg korában bűnbánóan megírta a Prédikátor könyvét. Szellemes megfigyelés, de nem több ennél. A legvalószínűbb feltevés szerint a Prédikátor könyvének szerzője fogság utáni bölcs, akinek iskolája lehetett Jeruzsálemben. Habár nevét nem ismerjük, tanítványai a könyv utószavában (12,9–14) megörökítik mesterük arcképét.

A zsidó kánonban a harmadik csoporthoz tartozik (כתובים *Kötuvim = Írások*), tehát a legújabb könyvekhez, az öt ünnepi tekercs (חמש מגלות *Chámés Megillót*) között a negyedik, az őszi sátoros ünnepen (סכות *Szukót*) olvassák fel. Ezért az ötkötetes Tóra kiadásokban (מקראות גדולות *Mikráót gödolót*) a Számok kötet végén hozzák a Rási[1] féle kommentárral. Ebből merítem a zsidó magyarázatot.

A Prédikátor könyvének felépítését is eltérően magyarázzák. Norbert Lohfink SJ[2] feltevése nagyon meggyőző, de csak feltevés:

| | |
|---|---|
| 1,2–3 | Keret |
| 1,4–11 | Kozmológia (költemény) |
| 1,12–3,15 | Antropológia |
| 3,16–4,16 | I. Társadalombírálat |
| 4,17–5,6 | Vallásbírálat (költemény) |
| 5,7–6,10 | II. Társadalombírálat |
| 6,11–9,6 | Ideológiabírálat |
| 9,7–12,7 | Etika (végén: költemény) |
| 12,8 | Keret |

[1] Rábbénu Slomo Jiccháki rabbi (Salamon, Izsák fia, Mesterünk, a kezdőbetűkből *RáSI*) Troyes-ban élt 1040–1105. Az ő szentíráskommentárját kötelező kinyomtatni a nagy Szentírás-kiadásokban lábjegyzetként. A Préd magyarázatában azt vallja, hogy a könyv a gonoszok, a hitetlenek sorsát ábrázolja, ami pedig jó benne, az az igazakra vonatkozik! Rásit a ספר מדברים, תורת הו תמימה *Széfer Dövárim,* Schlesinger Jos., Budapest, év n., 201–209 alapján idézem és fordítom.

[2] Norbert LOHFINK, *Kohelet* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg [2]1980,10. Minden Lohfink idézet innen van.

## A Préd 1,2–11 magyarázata

A választott szakasz **Préd 1,2–11** a címet követi. A magyarázatban egységes szakasznak tekintem. Hallgassuk meg a perikópát szószerinti fordításomban:

*2 Hiábavalóságok hiábavalósága, mondja a Prédikátor,*
*hiábavalóságok hiábavalósága, minden hiábavalóság!*
*3 Mi haszna az embernek minden fáradozásából, amivel fáradozik a nap alatt?*
*4 Nemzedék jön és nemzedék megy, és a föld örökké fennáll.*
*5 És fölkel a nap és lenyugszik a nap, és helyére siet, ott kel föl ő.*
*6 Délre tart és északra fordul. Fordul, fordul, jár a szél.*
*Körforgásaihoz visszatér a szél.*
*7 Minden folyó a tengerbe megy, és a tenger nincs tele. A helyre,*
*ahova a folyók mennek, oda térnek vissza ők, hogy menjenek.*
*8 Minden dolog fárasztó: az ember nem tudja kibeszélni (magát),*
*a szem nem lakik jól látással, és a fül nem telik el hallással.*
*9 Mi az, ami volt? Az, ami lesz. És mi lett? Az, ami lesz.*
*És semmi új sincs a nap alatt.*
*10 Van dolog, amelyre azt mondják: Nézd ezt, ez új! (Pedig)*
*már megvolt az időkben, amelyek előttünk voltak.*
*11 Nincs meg az elsők emlékezete, és a későbbieké sem, akik lesznek:*
*Nem lesz emlékezetük azoknál, akik utóbb lesznek.*

## Szövegjegyzetek

**2** A héber הבל *(hevel)* jelentése: szélfúvás, vízpára, lehelet. Átvitt értelemben hiábavalóság. A Szentírásban máshol is szerepel ilyen értelemben, pl. Zsolt (39,6–7 stb.). Tulajdonképpen ez Ábel héber neve is (הבל *Hevel,* csak pausában *Hável* = a leheletszerű, a rövid életű). A LXX így fordítja: ματαιότης *(mataiotész)* = üresség, hiábavalóság. A latin Vg: *vanitas*. A régi magyar fordítás „hiúság” ma már nem hiábavalóságot, hanem öntetszelgést jelent.

A „hiábavalóságok hiábavalósága” héber felsőfok = a legnagyobb hiábavalóság (vö. Énekek éneke = a legszebb ének, Hohelied!).

A *hevel* szó 35-ször fordul elő a könyvben, s így annak egyik alapvető gondolatát fejezi ki. Rási szerint a *hevel* jelentése: a teremtett világ alacsonyrendű a Teremtővel szemben.

A Prédikátor könyve szerzője egyes szám első személyben beszél. Kivétel a bevezető perikópánk és az utószó, amelyet tanítványai függesztenek a mester könyvéhez. Ezért feltételezik, hogy perikópánkat a kiadó, illetve a szerkesztő függesztette a könyv elé.

„Mondja a Prédikátor." Ebben a stílusban kezdik a próféták is beszédjüket: „Ezeket mondja az Úr". A bölcs tudatában van annak, hogy megfontolás útján keresi Isten igéjét, nem közvetlenül közvetíti azt. A mondatot megismétli a 12,8 is, s így a kettő az egész könyvet közrezárja *(inclusio).*

**3** „A nap alatt" kifejezés 29-szer fordul elő a könyvben. Ez is a Préd egyik kedvenc kifejezése. Zimmerli[3] úgy gondolja, hogy a kifejezés a földi élet szűk keretét emeli ki. Rási saját alapvető értelmezését követi ennél a versnél is: a Tóra a világosság. Nem szabad feladni a Tórával való foglalkozást a Napért, amely a bálványimádás jelképe.

**4** A 4–8. v. egyetlen bölcsmondás (héberül: משל *másál*). A föld, a nap, a szél és a tenger mind az emberi állapotot jelképezi. Nem adnak igazat Ibn Ezra spanyol-zsidó magyarázónak († 1164), aki a négy elemben a görög természetbölcselet négy elemét látta meg: föld, tűz, levegő és víz. A Prédikátornál ugyanis mindig az ember áll a középpontban.

Mind a négy elem alá van vetve az egyhangúságnak: semmi új nem történik velük. Ilyen az ember is: mivel az emberi sorsok is ismétlődnek, az ember sem számolhat be semmi újdonságról (8. v.).

A Prédikátor nem hirdeti az anyag örökkévalóságát, hiszen nem bölcselkedik, hanem az általános emberi szemléletmódot követi. Az egymást követő nemzedékekhez viszonyítva „a világ örökké fennáll". Rövid emberi életünkben nem tapasztaljuk meg a természet fejlődését. A látszat szerint minden változatlan, minden ismétlődik. Galilei perében 1616-ban ezt a verset hozták fel tétele ellen.

Szent Jeromos[4] lelki értelmet ad a szakasznak. A távozó nemzedék a zsidóság, az érkező nemzedék a kereszténység, s a föld addig áll fenn, amíg az egész világ meg nem tér. Akkor eljön a vég, s a föld és ég elmúlnak, de a földből vett ember örökké dicsőíti Istent.

Rási ismét alapvető értelmezését követi. A gonosz – akinek szól a könyv – nem élvezheti azt, amit összeharácsol, mert nemzedék megy, nemzedék jön, s a fiai kezéből visszakövetelik, amit ő rabolt össze. „A föld örökké fennáll" szerinte az igazakra vonatkozik, mert „az igazak fogják örökölni a földet" (Zsolt 37,11).

---

[3] Walter ZIMMERLI, „Das Buch des Predigers Salomo", in: *Sprüche/Prediger* (ATD 16/1), Göttingen [3]1980,121–249 alapján idézem a német evangélikus egzegézis nagy képviselőjét.

[4] Minden Szent Jeromos idézet forrása: S. Eusebii Hieronymi *Commentarium in Ecclesiasten,* in: *PL* 23,1010–1116. A kommentárt Betlehemben írta 390 után a Vetus Latina általa héber alapon javított szövegéhez. A Préd Vg fordítását 397-ben Betlehemben készítette egyetlenegy nap alatt!

**5** A héber שׁוֹאֵף *só'éf* szó kapkodást, loholást jelent.

Az ószövetségi zsidó nép világképe a földközpontú mezopotámiait követi. A föld oszlopokon áll, és vizek veszik körül. Fölötte feszül az égbolt, a nap pályája. A nap lenyugvása után a föld alatti vizekben visszatér keletre. „Sietnie" kell, hogy másnap idejében ugyanott fölkelhessen.

Szent Jeromos a szó szerinti értelem után kifejti a lelki értelmet is: Krisztus, az Igazságosság Napja felkel az igazaknak, de lenyugszik az álprófétáknak. Az Atyától indul ki, s oda vonz minket is.

**6** „Délre tart, és északra fordul" vonatkozhat az előző versre is, s akkor a nap évi körútjáról van szó, amely meghatározza az évszakok változatlan körforgását. Így érti Rási is. Szerinte a szél a nap erejét jelzi, az „észak" az éjszakát, a „dél" a nappalt, a „fordul, fordul" pedig a decemberi és a júniusi napfordulókat.

A szél mindenfelé fúj, s ezért úgy tűnik, hogy időnként megismétli útjait. Persze vannak állandó szelek is, amelyek időnként ugyanabban az irányban fújnak. A Prédikátor számára csak az fontos, hogy a szelek is tételét igazolják: minden hiábavalóság, mert minden csak ismétlődés.

**7** A modern fordítások eltérően értelmezik a mondatot. A TM értelme: csak azért térnek vissza a folyók arra a helyre, ahova ismételt folyásuk alatt folynak, hogy ismét folyhassanak. Az ókori író feltételezi, hogy a naphoz hasonlóan a folyók is valahol a föld alatt visszatérnek kiindulópontjukhoz. Rási is így gondolta még. Azzal érvel, hogy az Isten „hívja elő a tenger vizét és kiönti a föld színére" (Ám 5,8).

A Prédikátor számára megint csak az a fontos, hogy a folyók folyásával is igazolhatja: minden hiábavalóság, mert minden csak ismétlés, nincs haladás, nincs a munkának látszata.

Nem tartozik ide, de megemlítem, hogy a Nobel-díjas Elie Wiesel kétkötetes emlékiratainak ezt a verset adta címként kettéválasztva: I. kötet: *„Minden folyó a tengerbe ömlik",* II. kötet: *„… és a tenger nem telik meg".* Ilyen szellemes megoldást csakis talmudista műveltségű professzor találhatott.[5]

**8** A TM úgy is érthető, hogy „minden dolog fáradozik", vagyis a földön minden igyekszik, fáradozik, de célt nem ér, mert semmi sem telik be azzal, amire törekszik.

A לֹא־יוּכַל „nem tudja" héber megfelelője másképp pontozva „nem fejezi be" jelentést is nyerhet. Ez talán jobban illene az összefüggéshez: nem ér a beszéd végére (sohasem fejezi be) stb. A BHS valószínűnek tartja, hogy ez lett volna az eredeti értelme, de szövegtanúi nincsenek.

---

[5] Francia eredeti: Elie WIESEL, *tous les fleuves vont à la mer, Mémoires,* Seuil, Paris 1994; *…et la mer n'est pas remplie, Mémoires 2,* Seuil, Paris 1996. Magyar kiadása: Uő, *Minden folyó a tengerbe siet,* Esély Könyvklub Budapest 1996.

Világos az, hogy a szentíró három példával támasztja alá tételét: minden unalmas, fárasztó, mert semmivel sem lehet betelni. Rási ismét lelki értelemben magyarázza: a Tórán kívül minden más fárasztja az embert.

**9** Rási ezt a verset is a gonoszokra alkalmazza: csak a Tóra tanulmányozása lep meg mindig újdonságokkal, új meglátásokkal.

A „semmi sem új a nap alatt" szállóigévé vált. TM: ואין כל־חדש תחת השמש, LXX: καὶ οὐκ ἔστιν πᾶν πρόσφατον ὑπὸ τὸν ἥλιον, Vg/NeoVg: *Nihil sub sole novum*. Az egyik közmondáslexikon[6] szerint Terentius (élt Kr. e. 185–158. *Eunuchus,* 41) mondta: *Nullum est iam dictum quod non sit dictum prius.* (Semmit sem mondtak, amit már nem mondtak volna előbb.) Szent Jeromos is idézi Terentiust a Prédikátor-kommentárjában versünknél (*PL* 23,1071a). Az idézett lexikon szerint a modern nyelvek is mind átvették Terentiust vagy a Prédikátort, és közmondássá vált.

Lohfink szerint a mondásnak nincs negatív értelme: A dolgok állandó körforgása a világegyetem csodálatos szilárdságát hirdeti. Ebben a világrendben az „új" csak zavaróan hatna, csak rosszabb lehetne a már meglevőnél.

**10** A TM-ban „volt" áll a „voltak" helyett, de több kéziratban „voltak" szerepel, s ez egyezik a többes számú alannyal.

**11** Csak azért látszanak újnak a dolgok, mert elfeledkeztünk az előző dolgokról. Rási ismét a gonoszokra gondol: a Szentírás szerint nincs emlékük (pl. Abd 18: Ézsau) vagyis utóduk, aki fenntartaná emlékezetüket.

## Magyarázat

A Prédikátor azonnal megnevezi témáját: minden hiábavalóság, az emberi igyekezetnek nincs eredménye, haszna (2–3. v). Ezt igazolja a természet is. Négy elemet említ példaként, amelyek állandó körforgásban vannak. Valóban semmi sem új a nap alatt (4–8. v). Ugyanezt lehet tapasztalni az ember életében is: nemzedékek váltják egymást (4. v), és újnak is csak azért nevezünk valamit, mert elfeledkezünk a régiekről (8–11. v). A kommunista magyar humorista lap, a *Ludas Matyi* régi viccrovatának is ez volt a jelmondata: „Régi viccek nincsenek, csak öreg emberek vannak. Az újszülöttnek minden vicc új!"

A teremtett világ látványa elbűvöli a többi bölcset (Jób 38–40; Zsolt 104), a Prédikátort azonban untatja az egyhangúság. Kiábrándultan teszi le kezéből Isten terem-

[6] Renzo Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche. 10.000 citazioni dall'antichità al rinascimento,* Rizzoli, Milano 1991, 373. Itt olvasható a sok modern idézet, pl. Goethe *Faust*jában, Schiller *An die Freude* lírájában (vö. 43.: *Neues – hat die Sonne nie gesehen*.)

tett képeskönyvét. Hangja csalódottságot árul el, de már keresi azt a pontot, amelyre támaszkodva felülemelkedhet az élet egyhangúságán.

A zsidó és a keresztény magyarázók örök problémája volt: Hogyan nevezheti a Prédikátor hiábavalóságnak azt, amire Isten a teremtéskor rámondta, hogy jó (Ter 1)? Szent Jeromos megoldása találó: A teremtett világ önmagában véve jó, de Istenhez viszonyítva hiábavalóság. *Quid hoc ad aeternitatem?* (Mi ez az örökkévalósághoz képest?) – volt a szentek jelszava (pl. Clairvaux-i Szent Bernát, Gonzága Szent Alajos stb.). Az örök értékek előtt minden földi érték elenyészik.

A Prédikátor nem „fixista", aki tagadná a fejlődést. Nem is materialista, aki az anyagvilág örökkévalóságát hirdeti. A Prédikátor hívő gondolkodó, aki figyeli a természetet, az emberi életet, és elmélkedéseit papírra veti.

Általános emberi tapasztalatról beszél. A természet fejlődését meg sem figyelhetjük földi életünkben: mintha a föld mindig változatlan maradna. „A történelem ismétlődik", szoktuk mondani. A régi események felelevenítése meggyőz arról, hogy alapjában véve a jó és a rossz küzdelme ismétlődik, talán újabb köntösben. De a Prédikátor most csak a tényeket állapítja meg. Még nem ad feleletet a felvetett kérdésre: Mi haszna az embernek minden fáradozásából? A választ már első sora sejteteti: Minden hiábavalóság!

A Prédikátornak ma is igazat adnak. Örök emberi tapasztalat, hogy a világrend nem változik, minden ismétlődik. Ezt a keresztény is tudja, de azért nem lesz pesszimista. Éppen a földi dolgok hiábavalósága készteti arra, hogy örök célt keressen, hogy Krisztusban lássa meg törekvései egyedüli értelmét. Nem vethetjük a Prédikátor szemére, hogy nem ismerte Krisztust. S a szempontja is más volt. Az ő indítéka ma is érvényes, ma is a keresztény gondolkodás kiindulópontja lehet: a halál szemszögéből nézve minden mulandó, hiábavaló. A rövid földi élet keretében semmi újdonság nincs, a nagy természet és az emberi történelem is önmagát ismétli, újabb és újabb kiadásban játszódik le a jó és a rossz örök küzdelme. A Prédikátor azonban ebben a bevezetőben még erre sem tér ki: most csak a dolgok egyhangúsága érdekli.

A címben felvetett kérdésre „Minden hiábavalóság?" a Prédikátor könyve végén ad választ, de ezt már a tanítványok írják, a Mester több kijelentése alapján:

**12,13** *A beszédnek vége. Minden elhangzott. Az Istent féld és parancsait tartsd meg, mert ez minden ember.*

Nekünk keresztényeknek marad az igazság: a földi élet mulandó, minden tettünknek egy értelme van: Isten szolgálata, amely üdvösségre vezet. S ez a keresztény élet alaptörvénye is.

Érdemes idézni újabb szentírásmagyarázók összefoglaló véleményét a könyvről.

Addison G. Wright, S. S.[7]: „A könyv kánoni jellege biztosítja, hogy a kritika, amelyet a Prédikátor a teológiával, a konvencionális bölcsességgel és vallásossággal szemben képvisel, minden korban ugyanúgy érvényes marad. (…) A szerző ragaszkodása

[7] „A Prédikátor könyve" In: *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata,* SZEJT, Budapest 2002, 755. (Az angol eredeti 1990-ben jelent meg.)

az élvezetekhez fontos jel mindazoknak, akik a bibliai vallás üzenetét nem annyira a szeretetben és szociális érzékenységben, inkább az aszkétizmusban látják, vagy úgy érzik, hogy a bibliai vallás némiképp hadat üzen az örömöknek. A Prédikátor negatívan vélekedik a munkamániáról, aminek „építően provokatívnak" kell lennie azok számára, akik úgy hiszik, a munkamánia érték, ill. a vallási áldozattal szinonim. Végül pedig nem mondhatjuk el a szerzőről, hogy Istennel szoros személyes kapcsolata lett volna… Nyilvánvaló, hogy hívő emberek ezrei botladoznak a sötétségben, akárcsak a Prédikátor, és mégis méltóságukra találnak az egyházi közösségben, hiszen e könyv is érdemesnek bizonyult arra, hogy elfoglalja helyét a bibliai írások között. Értékrendjét persze szembesíteni és árnyalni kell a Bibliában fellelhető más hangokkal, döntő jelentőségét azonban így sem vitathatjuk el."

Antoon Schoors belgiumi professzor[8] megvédi a Préd jelentőségét: egészen emberi szemléletet tükröz, és ezzel a Szentírás emberi jellegét is biztosítja. Ám ugyanakkor a teljes Szentírásban kiegészítésre szorul Isten-képe és a halálról vallott felfogása. „(A Prédikátor) számára nincs remény. A halál vigasztalan vég. Ezt a felfogást kell kiigazítani Jézus feltámadása alapján: örök életre kaptunk hivatást Istennel. Másrészt a Prédikátor segít minket abban, hogy a halál utáni életben ne annyira jutalmat lássunk: a helyeset azért kell megtennünk, mert helyes, és nem azért, hogy a mennyországot kiérdemeljük. A Prédikátor kétségbeesett kérdéseire csak Jézus adja meg a választ: Isten velünk van és nem hagy el minket. „Isten mondja ki az utolsó szót, és a Prédikátor éppen ebben lát problémát, mi pedig azt mondjuk: ez a mi javunkra válik."

Befejezem az előadást, mert nem akarok véteni a Prédikátor intelme ellen:

**12,12** *És ezeknél többtől, fiam, óvakodj! A sok könyv csinálásának nincs vége, és a sok tanulmányozás a test kifárasztása.*

## Felhasznált irodalom

P. Benkő Antal SJ atya kérésére írtam meg Préd kommentáromat, amelybe az atya bedolgozott egy angol kommentárt is. Nevét nem akarta társszerzőként, s ezért Sr. Baternay Ágota RSCI szentírástanár-nővér nevét adta, én pedig álnéven szerepeltem a diktatúra miatt: Szigeti Miklós – Baternay Ágota, *Minden hiábavalóság? A Prédikátor könyvének magyarázata,* Prugg Verlag, Eisenstadt (Kismarton) 1988 (144 o.) A lektor P. Szabó László SJ, bejruti biblikus professzor soknak találta a Rási idézeteket. Amikor lehetőségem nyílt rá, kiadtam az eredeti kéziratom a Benkő-féle változtatások nélkül, meghagyva a sok Rási rabbi fordítást, amely szerintem első alkalommal érte el a magyar közönséget. Ezt a második kiadást ezért jogosan első–második kiadásnak nevezem: Jakubinyi György, *Minden hiábavalóság? A Prédikátor könyvének magyarázata,* Gyulafehérvár 2000 (Gloria Nyomda, Kolozsvár, 184 o.) A Szent

[8] Antoon Schoors, *Ecclesiastes* In: *The International Bible Commentary. An Ecumenical Commentary For The Twenty-First Century,* Ed. William R. Farmer, Bangalore 2004, 944–953.

István Társulat új szentíráskommentár-sorozata első ószövetségi köteteként ezt az első–második kiadást változatlanul kiadta: JAKUBINYI György, *A Prédikátor könyve* (Szent István Bibliakommentárok 5. kötet), Budapest 2008. Mivel 1987-ben írtam a kommentárt, csak az addig megjelent vonatkozó irodalmat dolgoztam fel, és abból is csak azt, amihez 1987-ben Gyulafehérváron hozzá lehetett jutni. Ezért az előadásban nem sorolom fel a teljes bibliográfiát, amelyet felhasználtam, hanem csak az előadás témáját képező Préd 1,2–11 kommentárra vonatkozó utalásokat. Amikor kétszer is megjelent változatlan eredetim, már érsek voltam, és nem volt időm átdolgozni, illetve beledolgozni az 1987 óta megjelent vonatkozó irodalmat.

Charles BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse* (Genève, [5]1966) Jel kommentárjában minden versnél hozta a saját magyarázatát, de a lábjegyzetben feltüntette más vallású egzegéták véleményét is. A Préd-kommentár írásánál az ő módszerét követtem. A zsidó Rási, a katolikus Norbert Lohfink SJ, a református Zergi Gábor[9] és a lutheránus Walter Zimmerli Préd kommentárját idézem szakaszonként. Így reméltem, hogy kommentárom vallásközi és ökumenikus is lesz.

[9] ZERGI Gábor, „A Prédikátor könyvének magyarázata" In: *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata,* A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1972, 611–623. Átdolgozott kiadás 1995, 667–679.

Juhász Gergely

# ANTWERP BIBLES IN THE KING JAMES VERSION: THE TEST CASE OF THE BOOK OF PROVERBS

## Early Modern Translations of the Book of Proverbs (1533–1611)

In an article published in the volume *"The King James Bible after Four Hundred Years: Literary, Linguistic and Cultural Influences"* edited by Hannibal Hamlin and Norman Jones for Cambridge University Press,[1] I argue that the characteristic language of the King James Version is the result of the balancing of opposing tendencies of its predecessors while incorporating them into the text.[2] I also argue that the Antwerp English bible translations have played a decisive role in the naissance of the text of the Authorized Version.[3] To put it somewhat bluntly, by modern standards of copyright, the Authorized Version would be considered today as a form of plagiarism. It is common knowledge that the King James Version relies heavily on William Tyndale's biblical translations: scholars estimate that approximately 76–90% of Tyndale's translation is incorporated verbatim in the King James Bible.[4] It is less

[1] Gergely JUHÁSZ, "Antwerp Bible Translations in the King James Bible", in *The King James Bible after Four Hundred Years: Literary, Linguistic and Cultural Influences,* ed. Hannibal HAMLIN and Norman W. JONES, Cambridge: Cambridge University Press 2011, pp. 100–123.

[2] p. 113.

[3] *Passim.*

[4] Based on a study of eighteen sampled passages from those portions of the Bible which were translated by Tyndale, Nielson and Skousen proposed the overall figure of 83 percent for the entire Bible. Their study suggests the figures of 76 percent for the Old Testament and 84 percent for the New Testament (Jon NIELSON and Royal SKOUSEN, "How Much of the King James Bible Is William Tyndale's?," *Reformation* 3 (1998): 49–74. The study by Nielson and Skousen is uncritically copied by other scholars (e.g. David DANIELL, *The Bible in English. Its History and Influence,* (New Haven: Yale University Press 2003), 805, n. 813.) It should be noted however that these numbers are only indicative, as the study by Nielson and Skousen is based on a very limited sampling of the texts, most of the passages chosen for their familiarity. The methodology used by the authors is defendable, but not necessarily the best. Their study also indicates that the King James Version and the Wycliffe Bible, two supposedly independent translations made from different source texts and from different languages, have about seventy percent in common (it is not entirely clear from their study which edition of

known, however, that also other Antwerp biblical translations, namely that of George Joye, Myles Coverdale and John Rogers' Matthew's Bible made their ways into the most important English Bible Translation. In this paper I would like to investigate how these early English biblical translations, prepared and printed in Antwerp, were employed in the King James Version. To illustrate these two points I will use here the test case of the Book of Proverbs, and will confine my scope to chapter one of the book.

As is the case for several books of the Old Testament, the first printed English translation of Proverbs, of which we see the title page here, was prepared by the Protestant George Joye in 1533 or 1534. Joye was living at the time in self-exposed exile in Antwerp and worked for various printers in the town. He had the terrible misfortune of dying eventually peacefully in his own bed in his native county. Furthermore he had a falling-out both with William Tyndale, the undisputed authority of English Biblical translation of the era and with the much younger martyrologist John Foxe. Accordingly he was carefully excised from all later editions of Foxe's *Acts and Monuments,* commonly known as the *Book of Martyrs*. These events explain the fact that he is virtually unknown today despite his achievement that besides Proverbs, he also prepared the first printed English translations of Psalms, Isaiah, Ecclesiastes, Jeremiah, and Lamentations.

The second translation of the Book of Proverbs prepared by another Antwerp exile Myles Coverdale, and was published in the 1535 Coverdale Bible, the first complete printed English Bible, which, as Guido Latré's research has demonstrated, was also published in Antwerp. Coverdale's translation was then revised by John Rogers, the chaplain of the English House in Antwerp, for his edition of the Bible published in 1537 under the fictitious name of Thomas Matthew. Coverdale also prepared another revision for the Great Bible, which accommodated some readings from the Vulgate to make it more acceptable to a conservative readership and which remained the authoritative text for two decades. None of these editions were translated from the

---

the Wycliffe Bible they used). It should also be noted that the authors did not take into account Tyndale's 1535 and 1536 New Testament editions, nor Tyndale's 1530 edition of Genesis. Furthermore they completely ignored George Joye's two editions of Tyndale's New Testament (Antwerp 1534 and 1535) and other sixteenth-century translations. Westcott suggested the estimates of nine tenth (ninety percent) for 1 John and five sixths (eighty-three percent) for Ephesians (Brooke Foss WESTCOTT and William Aldis WRIGHT, *A General View of the History of the English Bible,* 3d ed. (London and New York: The Macmillan Company 1905), 158, n.151.). Donald Coggan accepted the figure of ninety percent: Donald COGGAN, *The English Bible,* (London: Published for the British Council and the National Book League by Longmans Green & Co. 1963), 19. Butterworth's calculation of eighteen percent is misleading as he based his calculation on matching clauses and phrases only. At the same time, he frequently emphasizes that Tyndale's wording has made it into the King James Bible essentially without change: Charles C. BUTTERWORTH, *The Literary Lineage of the King James Bible, 1340–1611,* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1941), *passim.,* e.g. 56–64.

Masoretic text but relied on various other sources. The 1535 Coverdale Bible claimed that it was based on 'five sundry interpreters'. There is no agreement in the identification of these 'five sundry interpreters' in the secondary literature: beside the Vulgate scholars usually enumerate Luther's Bible, the Zürich Bible, and Sante Pagnini's Latin version, to which additionally Erasmus's Latin New Testament, the Zürich Psalter, or the Worms Bible are sometimes named, though no satisfactory identification has been made. But as I have argued in the abovementioned book chapter, the gratuitous claim that by 'Dutch' Coverdale actually meant German (or exclusively German) is mistaken, and given its Antwerp origin, it would make a lot more sense to look among the contemporary Dutch Bible translations as possible sources for Coverdale.[5]

Though still being a revision of earlier translations, the 1560 Geneva Bible contained the first English rendering of the Book of Proverbs which was compared to the Hebrew text, followed by a series of reactionary biblical editions, generally known as the Bishops' Bible. The first version of the Bishops' Bible saw the light of day in 1568. By royal junction its 1602 edition formed the basis for the translators of the KJV. About a year before the publication of the King James Bible, in 1609–1610 Gregory Martin's translation was published in the Catholic Douai Old Testament. It is generally agreed that it was too late to influence the formulation of the Authorized Version.

Also some **partial biblical translations and commentaries** contained at least parts of the Book of Proverbs in English, such as the 1540 compilation of Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Wisdom and Ecclesiasticus,[6] the metrical translation of John Hall published in 1550 (which had been earlier pirated by Thomas Sternhold),[7]A godly and learned exposition vppon the proverbs of Solomon printed in London in 1580, being Marceline Outred's English translation of the Genevan pastor Michael Cope's French commentary[8] or Thomas Wilcox, *A Short yet Sound Commentary on the Proverbs of Salomon* (London 1589). These have either contained no new translation or played no significant role in the final formation of the text in the Authorized Version, but some of them will be occasionally mentioned in my paper.

Having sketched history of the various editions briefly, let us turn now to the text itself.

---

[5] JUHÁSZ, "Antwerp Bible Translations in the King James Bible", p. 104.

[6] *Here Begynneth the Prouerbs of Solomon. Wherunto is added dyuers other Bookes of the Byble. Uery good and profytable for euery Chrysten man for to know,* London: Robert Redman 1540 [translation from Coverdale Bible].

[7] John HALL, *Certayn chapters take[n] out of the Prouerbs of Solomo[n],* London: Thomas Raynalde 1550.

[8] Michael COPE, *A godly and learned exposition vppon the proverbs of Solomon,* trans. by Marceline Outred, London 1580.

**Verse 1.**

Salomon kynge of Israel the sonne of Dauid wrote certayn **senteces: (Joye)**
These are the prouerbes of Salomon the sonne of Dauid kynge of Israel **(Coverdale)**
The Prouerbes of Salomon the sonne of Dauid king of Israell **(Matthew, Great Bible, Bishops, KJV)**
The Parables of Salomón the sonne of Dauid King of Israél **(Geneva, Douai)**
מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל׃
Parabolae Salamonis, filii David, regis Israel **(Vulgate)**
SOLOMON DAVIDIS filius, rex israelitarum, **sententias** conscripsit **(Melanchthon)**

The first verse of the book functions as title and summary. The Vulgate renders it accordingly, and Jerome opted to translate מָשָׁל with *parabola* (a legitimate possibility) that was picked up by the translators of Geneva and embraced by Gregory Martin for the Catholic Old Testament. But in the first printed English translation of the Book of Proverbs, George Joye expanded the verse into a full sentence with an active finite verb of which Solomon is the subject and 'sentences' is the direct object. Naturally the question arises whether this is a case where Joye exhibits his alleged custom of "expanding and adding words of his own" as some of the historians of the English Bible say? The answer is clearly no. As usual, Joye, distrusting the Vulgate but lacking the knowledge of Hebrew and Greek, used a fresh critical Latin translation of Proverbs as his source text. There is no doubt that he relied on Philip Melanchthon's translation that was first published in Nüremberg in 1525. For Melanchthon's translation of verse 1 reads as follows: *SOLOMON DA VIDIS filius, rex israelitarum, sententias conscripsit*. Joye translated Melanchthon's version faithfully. With regard to the translation of *sententia* (Melanchthon's rendering of מָשָׁל), which also carries the meaning of a maxim, a wisdom saying or a proverb, Joye stuck to the most obvious meaning of the term and used the English etymologically derivative term 'sentence'. Most likely he thought that if Melanchthon differed from the Vulgate, he must have done so to translate a Hebrew word which does not necessarily mean a figure of speech but a simple sentence. A further interesting aspect of Joye's translation should be highlighted. Uniquly among the translators Joye moved forward the phrase 'king of Israel' immediately after the name of Solomon in order to avoid ambiguity as to the question of to whom this title belongs: to David or to Solomon? His translation is the only one that does not leave any doubts about it. It should be also noted that he preferred the Vulgate's wording in translating this term (which is in fact closer to the Hebrew than Melanchthon). Probably he thought that the title "King of the Jews" would convey too much unwanted assositiations for a Christian reader.

Following Luther's example or its Dutch translations, Coverdale also turned the verse into a full sentence, but without an action verb. By doing so he brought the translation also closer to the Vulgate and translated מָשָׁל with proverbs, which found its way into the KJV. The editor of the third Antwerp Bible, John Rogers lined up the verse with the Vulgate (and thus with the Hebrew) even more by leaving out the demonstrative pronoun and copula and accordingly the final form of the verse that was eventually accepted by the translators of the Authorized Version was born entirely in Antwerp.

## Let us turn our attention to verses 2–3.

to teach men wysdome/ nurtoure/ vnderstondinge/ prudence/ rightuousnes/ and to do right iugment in dew order **(Joye)**
to **lerne** wyßdome nurtoure, vnderstondinge, prudence, rightuousnesse, iudgment and **equite (Coverdale)**
too lerne wisdome **instruccion,** vnderstanding prudence, righteousnesse, iudgement & equite. **(Matthew)**
to learne wisdome, **& to perceaue the** instruccyon **and to perceaue the wordes of** vnderstondynge: **& therby to receaue** prudence, ryghteousnes, iudgement and equite. **(Great Bible)**
To **knowe** wisdome, & instruction**,** to vnderstand the wordes of **knowledge,** To receiue **instruction to do wisely, by iustice and** iudgement and equitie, **(Geneva)**
To learne wisdome and instruction**,** & to perceaue the wordes of vnderstandyng, To receaue the instruction of **wisdome,** iustice, iudgement, and equitie: **(Bishops)**
To know wisdom, and **discipline** to vnderstand the wordes of prudence: and to receiue instruction **of doctrine,** iustice, and iudgement, and equitie **(Douai)**
To knowe wisedome and instruction, to perceiue the words of vnderstanding, To receiue the instruction of wisdome, iustice, and iudgement & equitie, **(KJV)**

As is apparent at first sight, the subsequent revisions meant a gradual moving away from Joye's translation. It is striking, however, to observe how close Coverdale's rendering followed that of Joye. While identical phraseology in the previous verse could have been only a coincidence, the similarities in this verse cannot be the product of sheer chance; neither can they be explained by the fact that Coverdale was doing the proofs of some of Joye's translations and thus Joye's wordings could have played a role unconsciously when Coverdale executed his own translation. No, this is, beyond any doubt, direct dependence on Joye's translation. We should also point out the fact that while three of Joye's wordings made it into the KJV in this verse, only one out of the two innovations of the Coverdale Bible was successful. His later revisions in

the Great Bible introduced the phrases 'to perceiue the words of' and 'to receaue' (though with some circumlocution) for all subsequent versions. As can be seen, this verse was quite problematic and the translators offered a variety of possible translations. This time the King James Bible distilled its final result by choosing a word or a phrase from all former translations, with, of course, the exception of the Douai version. All in all, out of the 21 words of the verse in the KJV, one third was already formulated in Antwerp, one third was Coverdale's revision in the Great Bible and one third was contributed by Geneva and the Bishop's Bible. With regard to the Catholic translation, it is interesting to observe that Gregory Martin is clear about his theological priorities by re-introducing two nouns in the verse: discipline and doctrine, both of them originating from Jerome.

We turn no to verse 7.

> The feare of god is the beginnynge of wysdome. Contrary wise. Foles despyse wysdome & erudicion. **(Joye)**
> The feare of the LORDE is the begynnynge of wysdome. But fooles despyse wysdome and nurtoure. **(Coverdale)**
> The feare of the Lord is the begynnynge of wysdome. But fooles despise wysdome & instruccion. **(Matthew, Great Bible)**
> The feare of ye Lord is ye beginning of knowledge: but fooles despise wisedome & instruction. **(Geneva)**
> The feare of the Lorde is the begynnyng of knowledge: but fooles dispise wisdome and instruction. **(Bishops)**
> The feare of our Lord is the begynning of wisdom. Fooles despise wisedom and doctrine. **(Douai)**
> The feare of the Lord is the beginning of knowledge: but fooles despise wisedome and instruction. **(KJV)**

Again we see how the Antwerp Bibles all contributed to the final form of the wordings in the KJV in this well known verse of the Book of Proverbs. Out of the 16 words of the final text in the Authorized Version, 11 is from Joye, 3 from Coverdale (the Lord, but), and one (instruction) from John Rogers. Geneva has contributed only one word (knowledge). The Bishops' bible simply copied the wordings of Geneva.

But a thorough investigation of the verse reveals further interesting details. Joye's formulation seems to be quite awkward with a superfluous 'contrary wise' which is absent from the Masoretic text and from Jerome's translation, and he is clearly amiss with his 'god' instead of 'the Lord'. The Hebrew text has the *tetragrammaton,* and the Vulgate correctly translates it with *domini*. Again we could ask, is this a case where Joye exhibits his alleged carelessness and custom of "expanding and adding words of his own" as his critiques say? The answer is again negative. Here, too, Joye followed Melanchthon's translation which reads: ***Dei*** *metus scientiæ initium est.* ***Contra,*** *sa-*

*pientiam et* ***eruditionem*** *stulti adspernantur.* Not only the use of the words 'god' for *dei* and 'contrary wise' for the Latin *contra* are clearly the signs of Joye's reliance on Melanchthon but also the word *erudition* was taken over from Melanchthon's Latin text. Melanchthon, on his turn, must have been influenced by the LXX where the translator used φόβος **θεοῦ** instead of φόβος **κυρίου** that one might expect for the translation of the MT.

We also see that the translators struggle with the exact rendering of what the Hebrew text has as חָכְמָה in the second half of the verse. Joye, as has been observed, borrows Melanchthon's 'erudition', and the Vulgate's formulation explains Gregory Martin's use of *doctrine* in the Douai Old Testament. Coverdale uses 'nurtoure', no doubt carried over from verse 2, where, as has been observed, he copied Joye.

Let us take a look at verse 8.

> Here therfore (my chyld) thy fathers discipline/ & dispyse nat thy mothers lessons: **(Joye)**
> **My sonne,** heare thy fathers **doctryne,** and **forsake** not **the lawe of yi mother: (Coverdale, Matthew, Great Bible, Bishops)**
> My sonne, heare thy fathers **instruction,** and forsake not thy mothers **teaching. (Geneva)**
> My sonne, heare the discipline **of thy father,** and **leaue** not the lawe of thy mother: **(Douai)**
> sonne, heare the instruction of thy father, and forsake not the law of thy mother. **(KJV)**
> My sonne thy father **harke vnto/ & to his lore enclyne/** Forsake **thou not** thy mothers law/ **but sure let it be thyne (Hall)**

The evolution of the translation of the verse is again, interesting. Joye's choice of words in this verse seems to be influenced more by the Vulgate which reads "audi fili mi disciplinam patris tui et ne dimittas legem matris tuae", whereas Melanchthon's text reads: "Audi fili paternam castigatione[m], & matris tuć legem ne negligas." The Hebrew noun that is rendered by *disciplina* or *castigatio* in these Latin versions is מוּסָר and Coverdale chose to render it with doctrine but I have not been able to trace back his source for doing so. Luther used "der Zucht deines Vaters" in his translation. Although the general tendency in the Geneva Bible is one of sharpening rather than smoothing the edges, here the translators opted to render מוּסָר with 'instruction', which was sanctioned by the Authorized Version.

Interestingly, Joye's is the only version that used inclusive language: with its 'my child', no doubt, reflecting Luther's "Mein kind" or its echo in one the Antwerp Dutch Bibles. It must be however, pointed out that he was not consequent in applying this and in vv. 10 and 15, Joye, too, used the vocatives 'son' and 'my son'.

Furthermore both Joye and the translators of Geneva show uneasiness about the translation of the singular *legem* and the plural תּוֹרָה with law or laws, which would be the expected translation. Interestingly, many modern dictionaries refer to Proverbs 1:8 where תּוֹרָה caries the meaning of "instruction (given by men)" (so Holladay) or "human instruction" (so Brown-Driver-Briggs). Noteworthy is, however, the fact, that Joye, although he did not know Hebrew, and although both the Vulgate and Melanchthon used the singular *legem,* he used the noun 'lessons' in the plural. It would be interesting to know, whether this was only by chance, or as I suspect, he used other sources besides these two. On the other hand, the translators of the Geneva bible, who checked their work against the Hebrew text, used the singular 'teaching'. Apparently the phrase 'of thy father' in the KJV instead of 'thy fathers' was first proposed by Gregory Martin's version. Should it be the only instance, it would not be possible to tell whether this is mere coincidence or real influence, but there are other instances in the chapter that suggest that the revisers of the KJV might have had access to Gregory Martin's translation.

Finally, it is interesting to take a quick look at John Hall's 1550 metrical version:

> "My sonne thy father harke vnto
> & to his lore enclyne
> Forsake thou not thy mothers law
> but sure let it be thyne".

In his edition, this is the opening verse of the book. We see that Hall was aware of Coverdale's translation, but used great creativity to match the rhythm and produce the rhym.

### Verses 12–13

נִבְלָעֵם כִּשְׁאוֹל חַיִּים וּתְמִימִים כְּיוֹרְדֵי בוֹר: כָּל־הוֹן יָקָר נִמְצָא נְמַלֵּא בָתֵּינוּ שָׁלָל:

degluttiamus eum sicut infernus viventem et integrum quasi descendentem in lacum omnem pretiosam substantiam repperiemus implebimus domos nostras spoliis (Vul) et quemadomodum inferi uiuos absorbeamus, probos, tanquam ruentes in uoraginem, Magnas opes reperiemus, ćdes nostras spolijs locupletabimus, (Melacnthon)

**let vs swolow them vp quik lyke hell/ & deuowre the perfyt lyke a whyrlepit: for thus shall we fynde great ryches and garnishe oure houses wyth spoyle: (Joye)**

let us swalowe the[m] vp like **ye** hell, **let us** deuoure **the[m] quycke and whole, as those that go downe in to the pytt. So** shal we fynde **all maner of costly** riches, and **fyll** oure houses wyth spoyle**s.** (**Coverdale,** Matthew, Great Bible)

**We wil** swallow them vp **aliue** like **a graue euen** whole, as those that go downe into the pit: We shall finde all **precious** riches, and fill our houses with

spoyle: **(Geneva)**
Let vs swallowe them vp lyke **the** graue quicke and whole, as those that go downe into the pit: So shall we finde all maner of costly riches, and fill our houses with spoyles: **(Bishops)**
let vs swalow **him** aliue **as** hel, and whole as **one descending** into **the lake**. We shal finde al precious **substance, we shal** fil our house with spoiles. **(Douai)** (KJV)

We see once again that the lion's share of these verses gained their final wordings already in Antwerp: out of the 32 words, both Joye and Coverdale contributed 12 words. Out of the remaining 8, 3 are found in Geneva (alive, grave, precious), the definite article comes from the Bishops' Bible, and again we see a case where 4 words made their first appearance, at least as far as I could trace them back, in the Catholic Old Testament. It should not be left unobserved, that although both Melanchthon and the Vulgate uses *spoliis* in the plural, Joye's translation correctly used the noun 'spoil' in the singular, corresponding to the singular שָׁלָל in the Hebrew. Coverdale, based probably on the Vulgate, changed it into plural, but Joye's translation was vindicated by both Geneva and the KJV.

Another interesting detail in the translation of this example is the translation of the words שְׁאוֹל and בּוֹר in verse 12. The Hebrew parallelism in the verse was correctly recognised by Joye, but was somewhat obscured in his translation of these two words that are synonyms in the original. His whirlpit was no doubt the translation of Melanchthon, for *vorago,* can mean a whirlpool. This meaning was probably reinforced by the Vulgate's *lacum*. The translators of the Geneva Bible correctly rendered שְׁאוֹל with grave, and this was preserved by the Authorized Version.

A last passing remark on this example can be made on the fact that though Coverdale also used the word 'quick' in his translation of verse 12, he did it in a different meaning (nl. translating the Vulgate's *viventem*) than Joye used the word in his own rendering, and therefore I have marked the word as originating with Coverdale. Nonetheless, Coverdale's choice of word was undoubtedly influenced by Joye's work in this case as well.

## The Greater Picture

Having surveyed the thorough analysis of these minute details in some sample verses of Proverbs 1, it is perhaps interesting to take a look at the entire chapter, as a whole.

First, let me present you with the chapter in the 1535 Coverdale Bible compared to Joye. Joye's words are marked with red, phrases originating from Coverdale are marked with blue.

Even visually, we can conclude two things. First that Joye's text was used liberally and substantially by Coverdale, and second that he did not feel himself bound to follow Joye slavishly. When we take a look at the details, we see this confirmed. Verse 20 is for example taken over from Joye without any modification: "Wyßdome crieth without, & putteth forth hir voyce in the stretes." In v. 15 "My sonne/ walke nat with the[m]/ but refrayn thy fete from their wayes/" only the word 'feet' is turned into the singular 'foot'. In some of the verses Coverdale sticks to Joye closely but changes minute details, mainly for stylistic reasons. 'Wherefore' becomes twice 'therefore' (vv. 26), "All my counselles ye despyse" becomes "but all my coucels haue ye despysed" (v. 25), "Tha[n] shall they call vpon me/ & I shall nat here them:" becomes "Then shal they call vpon me, but I wil not heare" (v. 28). At other places the changes are quite substantial, and Coverdale's words show no similarity at all to Joye's. V. 27 was completely absent from Melanchthon's text, and accordingly Joye left it out. Coverdale supplied it from the Vulgate.

Sometimes Coverdale simplifies Joye, as in v. 17 where Joye's "In vayne are nettes bente for byrdes before theyr eyes." was turned into "But in vayne is ye net layed forth before the byrdes eyes." At other times he makes the text more complicated or awkward: for example "These are the pathes of couetouse men:" becomes "These are the wayes of all soch as be couetous." In v.6. Joye's "the prudent getteth experience in to the vnderstandynge of Prouerbes and interpretation of the wyse." becomes the long circumlocution: "and by experience, he shal be more apte to vnderstonde a parable, and the interpretacion therof: the wordes of the wyse, and the darcke speaches of the same." In v.29 Joye's "for they hated knowlege" is changed into "And yt because they hated knowlege". Other changes are introduced to bring the text closer to the Vulgate: like in v. 22, where's Joye's text reads: "Howe longe at last (ye vnwyse) wyl ye loue foulisshnesse/ how ye skorners how long wyll ye delyte in mockynge/ and ye foles/ how longe wyll ye hate knowlege?" which was rendered by Coverdale as "O ye childre[n], how loge wil ye loue childyshnesse? how longe wil ye scorners delyte in scornynge, & ye vnwyse be enemies vnto knowlege?".

Some of the changes are theologically motivated, such as that in v. 21 where Joye's "she goth before the multytude" is rendered by Coverdale as "She calleth before ye congregacion." Interestingly, the Geneva Bible and the Authorized Version were to reject both of these readings and opt for the theologically natural and much more mundane "She calleth in the hye streete" and "Shee crieth in the chiefe place of concourse" respectively. In verse 23, he changes Joye's "Beholde I shall blowe forth my spyrit vpon you/" into "I wil expresse my mynde vnto you" lest his readers would expect some ecstatic divine overwhelming. Here the KJV vindicated Joye, at least partly, with its: "behold, I will powre out my spirit vnto you." Generally, however, there is no clear theological motivation discernable behind Coverdale's alterations.

A second comparison gives an overview of the way theses Antwerp bibles, including the Matthew Bible were incorporated in the KJV.

Here again words and phrases coming from Joye are marked with red, those originating with Coverdale with blue and green is used to mark John Rogers' Matthew Bible. Black normal type is used for words and expressions coming from the the Geneva Bible, and the Douai Bible. Capitalized words represent phrases that have no precedents in the previous versions.

Again, even visually we can observe that both Joye and Coverdale have played a significant role in the formulation of the King James Bible. The third Antwerp bible contributed only one word, namely 'instruction' in vv. 2 and 7 for the Hebrew מוּסָר. Verse 14 (Cast in thy lot among vs, let vs all haue one purse:) found its final form entirely in Antwerp, and a number of verses have undergone only slight changes after Coverdale or were simplified by leaving out some of Coverdale's words (e.g. v.6). In a number of cases, where Coverdale changed Joye, the translators of the AV returned to Joye.

There are also verses that have practically no resemblance to any of the Antwerp Bibles. For example verse 5: "A wise man wil heare, and wil increase learning: and a man of vnderstanding shall attaine vnto wise counsels" took shape entirely in Geneva, with only two words 'wise' and 'hear' originating with Joye, though in slightly altered form. Interestingly, as has been observed, Douai seems to have contributed to the final form in some of the places.

With regard to the originality of the KJV the numbers are telling. The chapter consists 518 words in the AV. Out of these 340 or 66% came from Antwerp. 153 or 30% comes from the Great Bible, Geneva, the Bishops Bible or the Douai OT. And 25 or less than 5% originates with the royal commission.

Besides the abovementioned "CHIEFE PLACE OF CONCOURSE" the translators of the KJV contributed the term OPENING in the expression 'in the opening of the gates" in verse 21, though it was clearly a combination from the 'open gates' of the Coverdale/Matthew/Great Bible/Bishops' Bible tradition and the 'entering of the gates' in the Geneva Bible.

In verse 22 the above cited question the פְּתָיִם, i.e. Joye's unwise, Coverdale's 'children' and Geneva's 'fools' become 'simple ones' in the Authorized Version and so it will able to render the *figura etymologica* with פֶּתִי: "How long, ye SIMPLE ONES, will ye loue SIMPLICITIE?"

For the Hebrew תּוֹכַחַת rendered 'rebuke', 'correction' or 'norturing' in the preKJB versions, the translators of the Authorized Version systematically introduce the term 'reproof'. All in all consistency and style seems to be driving force in introducing new readings.

## Conclusion

By way of conclusion a few interesting observations can be made.

The final text of the KJV of the first chapter of the Book of Proverbs has been shaped substantially by Antwerp Bible translations. This is all the more interesting because this book was not translated by Tyndale, and none of the Antwerp translations of this book was rendered directly from or compared to the Hebrew.

Furthermore it became evident that Coverdale used Joye as a direct source for his translation. Even typographical clues (such as punctuation, spelling and abbreviation of words) show that Coverdale had a copy of Joye's Proverbs in front of him while translating. So among the 'five sundry interpreters,' whom Coverdale refers to as his guides and source texts, Joye must be counted. Although in this paper I have not had the opportunity to demonstrate, but I am certain that Coverdale's use of Joye's translations of the Old Testament books is the reason behind Coverdale's alleged dependence on the Zürich Bible. My initial, cursory study of the examples that are offered by scholars for such dependence proves that in each and every single case of these places Coverdale borrowed Joye's translation verbatim, and thus the dependence is only a proof of Joye's use of the Zürich Bible but not that of Coverdale's. I still have to do further research on that (and I only hope that I will get the possibility to do it).

Finally, I would also like to point out that it was Joye, who referred to Wisdom with the feminine pronoun "she" for the first time in the history of English Bible translation (in Wycliffe Wisdom was still referred to with the pronoun "it"), a usage which was carried into all later Tudor translations and was eternalized by the KJV.

Kocsi György

# Ki a bölcs és ki a balga?
# A 73. zsoltár elemzése

Motto:

| | |
|---|---|
| Nel mezzo del camino di nostra vita | Az emberélet útjának felén, |
| mi ritrovari per una selva oscura, | egy nagy sötétlő erdőbe jutottam, |
| chè la diritta via era smarrita | mivel az igaz útat nem lelém. |

Dante Alighieri, La Divina Commedia, Inferno, Canto I.,

## 1. Zsoltár-exegézis

Ha a Zsolt 1–2 helyzetét a szerkesztésnek köszönheti, és később kerülhetett a mostani helyére, ahogyan ezt a legújabb zsoltár-kommentárok közösnek mondható véleménye mutatja; és lényegében hasonlót mondhatunk a Zsolt 150-ről, akkor már csak 147 zsoltárnak a közepét kell megtalálni. Sőt azt is tudjuk, hogy vannak zsoltárok, melyek kétszer is szerepelnek a Zsoltárok könyvében, s némelyeket összevontak, máskor meg szétbontottak Zsolt 14 + Zsolt 53 // Zsolt 70 + Zsolt 40,14kk. // Zsolt 108 és Zsolt 57 + Zsolt 60. Ismerős a Zsolt 9 és 10 azon kívül pedig Zsolt 42+43 problémája is. Még kiegészítésként megjegyezzük, hogy a a Zsolt 73 a Zsoltárok könyve harmadik részének az elején áll, egyúttal az Ászáf-zsoltárok gyűjteményének is az elején ((Ps 73– 83) (50)). És ha ezeket mind tekintetbe vesszük, akkor nem erőltetett az az elképzelésünk, hogy a Zsolt 73 kb. a zsoltáros könyv közepén áll, tehát a Zsoltárok könyvének a közepe. Nemcsak a mondanivalóját illetően, hanem bizonyos mértékig úgy is, hogy a zsoltárműfajok közepe is. Ezen pontosabban azt értjük, hogy több műfajt is magában foglal, eklektikus stílusú zsoltár. Erre még alább is kitérünk.

## 2. A zsoltár fölosztása

A zsoltár elején a bizalom hangja nyilvánul meg, s a végén úgyszintén. Közben azonban meglehetősen szélesen terpeszkedik a szkepszis. Összességében viszont túlteng a pozitív, bizakodó beállítottság. A Zsolt 73 úgy néz ki, mint az emberi élet:

1. bizalom (73,1) (a gyermeki fázis);
2. kételkedés (73,2–14) (a felnőtt fázis);
3. kiküzdött bizalom (73,15–28) (a tapasztalt idős ember fázisa, bizonyos értelemben a második naivitás kora).

Ezt a beosztást az *ak* (bizony) és a *weani* (de én), valamint az *im* (ha) struktúrajelző kapcsoló kötőszók is támogatják. Ez lenne a makrostruktúra. Ezen belül további tagolás is lehetséges éppen az előbbi kapcsoló kötőszók segítségével; s idetartozik még az általában fordulatot jelző *hinné* is. Jelen esetben viszont inkább összefoglaló, következtető jelentése van: (pl.: *„Íme, ez az eredmény!"*): „Íme, ilyenek a bűnösök" (14. v.). Persze más beosztások is lehetségesek[1] más elvek alapján. Beosztásunkat azonban kellően alá tudjuk támasztani. Az 1. verset témamondatnak tartják, amihez képest a második vers mindenképpen ellentétet, s új gondolatot fogalmaz meg. Nem kétséges, hogy új gondolat indul el. Viszont nem pillanatfelvétel készül a szerző lelkiállapotáról, hanem amikor papírra veti e gondolatait, már a végső konklúzió birtokában van (28. v.). A 3. és 4. vers tökéletesen simul a másodikhoz, és a *kí* (mert) kötőszóval csak a kételkedése okát fejti ki. A gondolatok logikusan következnek egymásból, folytatja a gonoszok bemutatását, tovább színezi a magatartásukat. A 10. vers kilógni látszik a sorból a 11. verssel együtt, hiszen hirtelen megjelenik a nép, és meglepő dolog, hogy éppen a gonoszokat követi. Viszont a *lakén* következtető kapcsoló kötőszó nem enged új egységre következtetni, hanem csak az előző gondolat folytatására. Ezért a szöveg eddigi ritmusához tartozónak tartjuk. A 13. vers *ak* (bizony) szava az 1. vers gondolatát veszi föl negatív formában. Beosztásunkban az 1. vers, mivel mindössze csak egy vers, egyformán jelezheti a gondolat elejét és végét is, s itt a 2. verstől elinduló gondolat végét jelzi – megtoldva egy következtető *(kí)* mondattal. A 15. vers viszont egyértelműen új kezdetet jelöl az *im* (ha) és *hinné* (íme) segítségével. Egyúttal jelzi az újabb fordulatot is a költeményben. Itt már eldönti, hogy nem a gonoszok oldalán áll, hanem a jók oldalára tér vissza gondolatban is. A 27. vers szép inklúziót alkot a 15. verssel éppen a *hinné* (íme) segítségével. A 28. vers pedig nem más, mint visszatérés a kiinduló gondolathoz. Egyúttal ellentétes inklúziót is alkot a 2. verssel pontosan a *weani* (de én) segítségével. Az első *weani* tagadja az első témamondatot, az utolsó *weani* pedig tagadja az első *weani*-t, és ezzel igazában visszatér az első mondat hitvallásához, sőt a kételkedő, ahogy majd látjuk hitvalló lesz, aki hirdeti Isten minden (csodálatos) tettét.

[1] Vö. HOSSFELD, F-L.–ZENGER, E., *Psalmen, 51–100,* Freiburg – Basel – Wien 2000. 338–353. Szintén hármas beosztást hoz: 1–12; 13–17; 18–28 v-k, de tőlünk eltérően. Négyes beosztást hoz (igazában hatost) SCHÖKEL, L. A.–CARNITI, C., *I Salmi,* 2.k. 9–10.: I. 2–12: *vita beata dei malvagi;* II. 13–16: *vita disgraziata dell'orante;* III. 17–22: *destino disgraziato dei malvagi;* IV. 23–26: *destino beato dell'orante*. Az 1. verset programszerű bevezetésnek tartja *(introduzione programmatica),* a 27–28. verset pedig epilógusnak vagy következtetésnek *(un epilogo o conclusione).* A négyes beosztásukat pedig antitetikus parallelizmusra építik. H. IRSIGLER, *Psalm 73 – Monolog eines Weisen,* ATS 20. (szerk. W. Richter), nyolcas beosztást hoz kitűnő és beható analízisei végén, 191–192. 325.

## 3. Szemantikai, formai és stilisztikai vizsgálódások – bölcsességi elemek a Zsolt 73-ban

A téma feldolgozását már nagyon sokan – R. E. Murphy, J. K. Kuntz, L. G. Perdue, H. Irsigler – behatóan elvégezték.[2] Most rájuk támaszkodva mutatjuk be a fontosabb eredményeket. R. E. Murphy H. Gunkelre alapozva a közös formából és a közös tartalomból indul ki és 7 autentikus bölcsességi zsoltárt különít el (Zsolt 1; 32; 34; 37; 49; 112; 128). J.K. Kuntz már 7 retorikai kritériumot állít fel: 1. jobb mondások (*tob*-formula); 2. a számmondások; 3. intelmek a fiakhoz; 4. retorikai kérdések; 5. hasonlatok; 6. figyelmeztetések indoklással vagy anélkül; 7. boldogságmondások (*asré*-formula). R. B. Y. Scott kibővíti ezt a listát 77 *terminus technicus*ra. Mellette tematikus elemeket is fölsorol – mégpedig négyet J. K. Kuntz: 1. Jahve félelme és tórájának tisztelete; 2. az igazak és a gonoszok életstílusának szembeállítása; 3. a visszafizetés realitása és kikerülhetetlensége; 4. vegyes tanácsok a mindennapokra.[3] Persze ezek a kritériumok nem lehetnek abszolút jellegűek, mert így pl. a bölcsességi irodalom egy részét sem tarthatnánk bölcsességinek, pl. Jób vagy a Prédikátor könyvét. Ha Kuntz kritériumait alkalmazzuk, akkor csak a hasonlatot találjuk meg metafora vagy hiperbola formájában.[4] Perdue három bölcsességi formulát talál a 73. zsoltárban az 1. vers témamondatát (maxim), az önéletrajzi stílust és a gonoszok tanakodó jellegű kérdését (11. v.), amit már J. L. Crenshaw is említ *(imaginary speeches),* és szerinte mind a zsoltárokra, mind a prófétai irodalomra jellemző.[5] A hangsúlyos *én* (2,22, 23,28. v.) sajátossága a Prédikátor könyvének is. Hangsúlyos továbbá a párhuzam és a kiasztikus szerkesztés (3,5,8–9, 23–24). Bizonyos partikulák nagyon kedveltek a bölcsességi irodalomban *ák* (1,13,18. v.), *hinné* (12, 22. v.), *kí* (3,4,21, 27) és a *lákén* (6. és 10. v.), amelyek Jób és Prédikátor könyvében is gyakran előfordulnak, jelölve az önálló egységet, aláhúzva a mondanivalót vagy a témát. Több mint 20 absztrakt vagy elvont értelemben használt főnevet használ. De ugyanúgy az inklúzió is megtalálható.

A kulcsszavak is a bölcsességi stílust erősítik. Hatszor fordul elő a *lébáb* (szív) (1,7,13,21. és a 26. v-ben kétszer is). Ez a szó uralja a zsoltárt.[6] Perdue négy bölcsességi motívumot talál zsoltárunkban: 1. Isten igazságosságának a kérdése; 2. a visszafizetés problémája; 3. ellentét a gonosz és az igaz között; 4. teológiai válasz a teodicea

[2] A három amerikai kutató eredményeit jól összefoglalja Luyten, J., „Psalm 73 and Wisdom, 73–80" In: Gilbert, M. (szerk.), *La sagesse de l'Ancien Testament,* BEThL, 51, 1990. 59–73. A fentiekben az ő bemutatását követjük.

[3] Kuntz, J. K., „The Canonical Wisdom Psalms of Ancient Israel – Their Rhetorical, Thematic, and Formal Dimensions" In: *Rhetorical Criticism, Essays in Honor of J. Muilenburg,* Pittsburgh 1974. 121.

[4] Luyten, J., *I. m.,* 64.

[5] Luyten, J., *I. m.,* 65–66.

[6] Buber, M., *Recht und Unrecht, Deutung einiger Psalmen,* Basel 1952. Idézve Luyten nyomán 66.

problémájára, ami Isten közelségének eszméjében összpontosul.[7] Sajnos Perdue nem említi, hogy Gunkel ezeket már régen őelőtte fölfedezte.[8] Már Gunkel is hozza a tett és következmény eredeti dogmájának (Zsolt 1; 91; 112; 128) felborulását és kétségbevonását egyes bölcsességi zsoltárokban.[9]

Ezért a bölcsességi elemeket még kiegészítő módon kibővíthetnénk a tipikus bölcsességi szókészlettel. Ezt egy konkordancia segítségével is megtehetnénk, de itt mégsem tartjuk szükségesnek, mivel az általunk idézett szerzők ezt már bőségesen elvégezték.

## 4. A szerzőség kérdése

Aszerint, hogy kollektív vagy egyéni tapasztalatokat tükröz-e a zsoltár, közelítik meg a szerzőség kérdését. Vagy legalábbis fölvetik, hogy egyéni vagy kollektív tapasztalatokat rögzít-e a zsoltár írója. Így pl. R. J. Tournay a 73,1.10 versekre alapozva beszél kollektív olvasatról, vagy kollektív átdolgozásról.[10] Így számolnak esetenként többszöri átdolgozással is. Talán segítségünkre lehetnek J. Mukařovský nyelvész[11] megállapításai,

---

[7] Perdue, L. G., *Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of the Cults int he Wisdom Literatures of Israel and the Near East,* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series), Missoula Mont. 1977. 287.

[8] Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen,* zu Ende geführt von J. Begrich, Göttingen (1933). [3]1975. 393.: „In der Natur der Sache liegt es, daß die Weisheit, so oft sie die Vergeltung verkündet, ganz gewöhnlich Jahwes Tun beschreibt." És az 1. megj-t. ugyanezen az oldalon. Továbá a 386.: „… und die schwierige Frage der Theodizee, der Anfang aller Theologie, ist auch den Dichtern auf die Seele gefallen … bricht in Ps 73 das eigene innere Leben des Dichters in großartig einheitlichem Strome erschütternd hervor."… „Wo die Vergeltungslehre behandelt wird, was in der „Weisheit" in unzähligen Abwandlungen der Fall ist, geschieht es gewöhnlich so, daß der Fromme nach seiner Art oder nach dem Lohne, der ihm zuteil wird, oder nach beidem beschrieben wird. Ebenso wird der Gottlose in seinem bösen Tun und seinem schlimmen Geschick gezeichnet. Sehr häufig werden Gerechte und Gottlose eindrucksvol einander gegenüberstellt."

[9] Gunkel, H., *I. m.,* 395.: „Auf einer weiteren Stufe hat sich der Zweifel gegen diese Lehre gekehrt, was in Ps 37 und 73 hervortritt." A régi dogma részletes bemutatását, ami egyébként már a próféták sajátja is: Jer 17,6–8 ld. 385–86. o-on. ugyanebben a műben. De annak megkérdőjelezése is: Jer 12,1k; 31,29; Ez 18,2. Vö. ugyanitt az 5. megj-t.

[10] Tournay, R. J., „Le psaume 73: relectures et interpretation" In: *RB,* Paris 1985, XCII. 187–199.: „Les vv. 1 et 10 du Ps. 73 sont le résultat d'une relecture collective."

[11] J. Mukařovský, *Szemiológia és esztétika,* (Válogatott tanulmányok), Kalligram, Pozsony 2007. Ld. főként a költői nyelvről (115–184), a költői nyelvvel kapcsolatos szociológiai megjegyzéseit (185–202) és a „dialógus és monológ" (240–273) vizsgálatát. Zenger, E., *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart [7]2008. 368.: „Die Exegese hat oft diskutiert, ob das „Ich" ein indivduelles oder ein kollektives „Ich" ist. Heute wissen wir, dass dies eine eher moderne Unterscheidung. Auch wenn der einzelne Israelit „Ich" sagte, wusste er sich eingebunden … – in dass „Wir" des Gottesvolkes."

miszerint a poétikus és elbeszélő szövegek esetében nem lehet szétválasztani a szerző egyéni tapasztalatát a közösségi tapasztalattól, mert azok dialogikus kapcsolatban állnak egymással. De hasonlóan gondolkodik Zenger is a zsoltárokhoz írt bevezetőjében. Inkább normálisnak kell tekintenünk, hogy azok egymásba szövődnek. Éppen ebben áll – véleményünk szerint – maradandó hatásuk. Maradandó akkor lesz egy alkotás, ha benne az olvasó és a szerző tapasztalata tökéletesen találkozik egymással.

Nagyon érdekes az a kérdés is, hogy a mű, és így a szerző kapcsolható-e a kultuszhoz. A régebbi exegézisben – melyet olyan nevek fémjeleznek, mint F. Delitzsh, S. Mowinckel, E. Würthwein, H. Ringgren – természetesnek vették a mű kultikus vonatkozását,[12] és ilyen értelemben is nyilatkoztak. Erre kellő alapot adott az, hogy Ászáf zsoltáráról van szó, továbbá a 17. vers, ahol arról van szó, „míg bementem Isten szentélyébe". Nem szükséges hangsúlyoznunk, hogy a SzIT fordítása teljesen helytelen („míg be nem hatoltam Isten titkába"), s inkább parafrázis, azaz magyarázat, semmint fordítás. Az újabb kommentárokban t. k. Zenger is a metaforikus értelem mellett dönt. Talán kísértenek és továbbhatnak a felvilágosodás óta ható protestáns exegéták reflexei, amelyet jól tükröz Graetz megállapítása: „Ugyan mire taníthatja őt a szentély?"[13] F. Delitzschnek még van érzéke ahhoz, hogy ezt írja: „Ott imádkozik megvilágosodásért támadásai keresztтüzében, és ott nyílik meg szeme Isten útjára és terveire (77,14), ott látja meg a gonoszok szomorú végzetét…, de az egész összefüggés és a tapasztalat is nem azt mondja-e, hogy akkor világosodik meg, amikor a világ forgatagából visszavonult a szenthely csendjébe?"[14] Ászáfról megjegyzi E. S. Gerstenberger, hogy a neve esetleg sumer eredetű és foglalkozást jelöl, azaz *ráolvasó* lenne. Továbbá, hogy a templomi muzsikusok a Kr. e. 5/4. században őt tekintették ősatyjuknak (1Krón 6,24; 25,1. Az Ászáf-zsoltárok gyűjteményéből levonható a következtetés (Zsolt 50, 73–83), hogy ő egy szabadúszó rituáléhoz értő szakember lehet (Gese szerint: kultikus próféta) és a korachiták, valamint a az énekes családok, Heman, Jedutun, Etan konkurense lehetett. Erre utalnak eltérő rangsoruk Ezdr, Neh, és a Krón könyveiben.[15] E rangsort és annak váltakozását jól szemlélteti E. Zenger. Majd így folytatja: „az Ászáfiták tevékenységét a az 1Kórn 25,1kk-ban *hinnabe'*-val (= prófétai módon beszélni) jelöli. Hogy ebből lehet-e arra következtetni, hogy a templomi zenészek a fogság előtti korban a templomi vagy kultikus próféták csoportjához tartoztak-e, vagy hogy ezek a fogság utáni időben a templomi zenészek csoportjában továbbéltek, nehéz eldönteni. Mindenesetre feltűnő, hogy az Ászáfnak tulajdonított gyűjtemény Zsolt 50, 70, 73–83 (12 zsoltár!) „prófétai vonásokat" hordoz (Istent többször is közvetlenül szólítja meg, a teremtés, kivonulás és honfoglalás és a dekalógus

[12] KRAUS, H.-J., *Psalmen,* 2. k., BKAT XV/2. Neukirchen-Vluyn 1961/1978. 5. alaposan átdolgozott új kiadás, 665.

[13] DELITZSCH, F., *Biblischer Kommentar über die Psalmen,* 5. überarb. Auflage, Leipzig 1894. 492.

[14] Idézve DELITZSCH, F., *I. m.,* után.

[15] GERSTENBERGER, E. S., „Asaf" In GÖRG, M.–LANG, B. (szerk.), *NBL* 1. k. 180.

hagyományának többszöri idézése és sulykolása és a Sion-teológia történetteológiai aktualizálása figyelemre méltó)".[16]

A zsoltár énekese súlyos szenvedéssel megvert férfi (14. és 26. v.) – így nyilatkozik H-J. Kraus.[17] De H. Greßmann szerint a zsoltár szerzője a király.[18] H. Ringgren pedig odáig megy, átvéve Greßmann nézetét, hogy a királyság megújításának újévi rituáléjához tartozott ez az újévi zsoltár, és a király lenne a zsoltár alanya.[19] De azt is mondják mások – így Birkeland –, hogy a főpap[20] számlájára kell írnunk a zsoltárt, hiszen ki mehet be a szentélybe a főpapon kívül?

## 5. A KELETKEZÉS ÉS A KELETKEZÉSI HELY KÉRDÉSE

Elméletileg a zsoltár már nagyon korán keletkezhetett, mivel a benne található krízisnek léteznek párhuzamai Egyiptomban és Mezopotámiában is. Zenger a Kr. e. 5. századra helyezi a zsoltár keletkezését.[21] De nem tartja kizártnak azt sem, hogy csak Kr. e. 200–150 között keletkezett volna.[22] Irsigler szerint a perzsa korból származhatna a Kr. e. 5/4. századból.[23] A különböző datálási koncepciók mögött elméleti állásfoglalások, prekoncepciók figyelhetők meg. Minthogy egy irodalmi alkotás nem mozoghat légüres térben, így meg kell keresni a kapcsolódási pontjait. Zsoltárunkat illetően kínálkoznak ilyen pontok, ahol hasonló problémák feszegetésével találkozunk. Elsődlegesen a bölcsességi irodalomban találkozunk velük: Jób,[24] a Prédikátor és Jézus, Sirák Fia könyvében. E gondolati rokonság nyilván nem hagyható figyelmen kívül a keletkezés kérdését illetően. Ezért nagyjából e könyvek keletkezésének intervallumában helyezik el a Zsolt 73 keletkezését is, anélkül persze, hogy feszegetnék, vagy megpróbálnának választ adni arra a pontosabb kérdésre, hogyha léteznek azonos témát felvető könyvek, ott is meg kellene tudni állapítani egyfajta keletkezési sorrendet. Természetesen mi magunk is tudjuk, hogy e kérdés megválaszolása korántsem egyszerű. Mégis mondhatjuk, hogy zsoltárunk ismeri a tett–következmény

[16] ZENGER, E., „Asaf, Asafiten" In: LThK, 1. k. Sonderausgabe, Freiburg, Basel, Wien 2006. 1051–52.

[17] KRAUS, H.-J., *I. m.,* 666.

[18] GREßMANN, H., *Der Messias,* Göttingen 1929. 61.

[19] RINGGREN, H., *Einige Bemerkungen zum 73 Psalm,* VT 3, Leiden 1953. 265–272, itt 271.

[20] BIRKELAND, H., *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur,* Grondahl, Oslo 1933. 270–273. Idézve NIELSEN, „Psalm 73: Scandinavian Contrributions", 279. In A GRAEME Auld, (szerk.), *Understanding Poets and Prophets, Essays in Honor of Georg Wishart Anderson,* JSOTS 152. Sheffield 1993. szerint.

[21] ZENGER, E., *I. m.,* 365. Továbbá HOSSFELD, F-L.–ZENGER, E., *I. m.,* 338.

[22] ZENGER, E., *I. m.,* 366.

[23] H. IRSIGLER, *I. m.,* 371.

[24] LUYTEN, J., *I. m.*

összefüggést, amint pl. Jób könyve vagy a Prédikátor is, de azok éppen ennek létjogosultságát kérdőjelezik meg. E tekintetben azt mondhatjuk, hogy a Zsolt 73 szintén megkérdőjelezi ezt a bölcsességi axiómát, de vissza is tér rá, és még nagyobb bizalommal vallja. A zsoltár tehát ismeri ezt az elvet, de ennek a megkérdőjelezésével is tisztában van. Sőt a megkérdőjelezésen túl újra állítja és vallja. Az most mellékes dolog, hogy az örök élet reményével kárpótol-e, vagy még itt ebben a földi életben hirdeti-e a rosszak bűnhődését vagy a jók jutalmazását. Mindenesetre azt mondhatjuk, hogy a Prédikátor könyve nem ismeri ezt az újabb megoldást. Viszont Jób könyvében van egyfajta happy end, kárpótlás, ami mégsem azonos az eredeti állapot visszaállításával. Zsoltárunk művészi megfogalmazásához aligha fér kétség. A kommentátorok újra meg újra megcsodálják művészi kompozícióját, amely ilyen mértékben nem mondható el Jób könyvéről sem. Önmagában persze a művészi kompozíció még nem érv egy mű későbbi keletkezése mellett, mert hiszen az független a keletkezési időtől, viszont a téma kezelése és megoldása feltételezi a más irányú megoldások ismeretét, főként akkor, ha új megoldással is elő tud állni. Zsoltárunkkal kapcsolatban beszélnek ugyan kollektív újraolvasásáról, ahogyan Tornay[25] is valószínűnek tartja, de a magas művészi kompozíció és a téma szuverén kezelése arra vall, hogy a Zsolt 73 szerzője jól ismerhette a Prédikátor, illetve Jób könyvének megoldási kísérletét s ebbéli erőfeszítését, viszont megoldásával azokat túl is szárnyalja. Így a fentebb feszegetett sorrenddel kapcsolatban lehetségesnek látszik az az álláspontunk, hogy a Zsolt 73 e művek közül a legkésőbbi, tehát későbbi a Prédikátornál és Jób könyvénél is. A zsoltáros könyvben elfoglalt helye is ezt látszik alátámasztani. A Zsolt 73 után majdnem teljesen eltűnik a panasz szava, és helyette a hála és a dicséret az uralkodó. Azaz az emberélet dele után erősödik a kiküzdött bizalom. A zsoltáros könyv közepén elfoglalt helye is arra enged következtetni, hogy a könyv végső szerkesztésekor tudatosan állították a Zsoltáros könyv közepére, tehát mai helyét a végső szerkesztéskor nyerte el. Ez mindenesetre lehet a zsoltárkönyv-exegézissel kapcsolatos új felismerésünk. Ezt a szempontot az eddigi tanulmányok és kommentárok is figyelmen kívül hagyják, mert ez csak az utóbbi időben került a kutatás homlokterébe.

A másik érvünk a halálon túli élet megjelenése a zsoltárban. Ez ugyan elég vitatott, s ellentmondásokkal terhelt a zsoltár kutatásával kapcsolatban. Főként a 24b–26. versekkel kapcsolatosan merül fel újra meg újra a vita, hogy itt valóban az Istennél folytatódó örök életről van-e szó.[26] A. Schmitt kiváló könyvében behatóan elemzi zsoltárunkat (253–309.), és arra az eredményre jut, hogy „a Zsolt 73 az ószövetségi irodalom viszonylag kései terméke. Ismert, hogy az ószövetségi vallás kései fázisában ismerhetők fel utalások arra, hogy az igazak élete folytatódik a haláluk után, és ők nem

[25] Ld. 4. megj. fentebb.

[26] SCHMITT, A., *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt, Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament,* fzb, 10, Stuttgart [2]1976. 274. 309.

a Seol martalékai; vö. 2 Makk; Bölcs 3,1–9."[27] Az exegéták többsége egyetért abban, hogy a 24b v. a túlvilági életre utal. Véleményük szerint a szoros kapcsolat, amely az imádkozó és Jahve között már ebben az életben is fennáll, a halállal nem szűnik meg, hanem folytatódik.[28] Ebben az értelemben nyilatkozik az újabb kommentátorok közül G. Ravasi,[29] s ugyanezen a véleményen van K. Seybold[30], L. Sabourin[31] és M. Girard[32] és újabban A. A. Fischer[33] is. Korábban ezt erősítette meg R. Kittel.[34] Kétségtelen, hogy léteznek más hangok is. Így pl. S. Mowinckel, L. A. Schöckel és E. Zenger[35] más véleményen van; az utóbbi inkább metaforikusan érti, míg Schöckel fel

[27] SCHMITT, A., *I. m.:* „Darauf baut er seine Hoffnung für alle Zukunf, auch über den Tod hinaus. Denn die Worte »und hernach wirst du mich zur Herrlichkeit annehmen« wird man nach dem Vorausgehenden kaum auf eine Beendigung der Leiden in diesem Leben bedeuten können, es scheint vielmehr die Hoffunung auf die Vollendung der Gottesgemeinschaft nach dem Tode ausgesprochen zu sein, was sich ohne Schwierigkeit in den Glaubenszusammenhang einfügt."

[28] SCHMITT A., *I. m.,* 284. És ld. az e nézetet valló az szerzők felsorolását a 61. megj-ben.

[29] „del v. 26, hanno trovato nel testo un'esplicita affermazione di immortalità, di beatitudine e di assunzione paradisiaca in Dio (Kittel, Duhm, Bertholet, Jacob, Podechard, R. Martin-Achard, Ch. Barth, Castellino, ecc.)." RAVASI, G., *Il libro dei Salmi, commento e attualizzazione,* vol. 2. II. 51–100., Bologna, $^{6}$1993. 525. Ch. Barth azonban nem osztja Ravasi nézetét, még ha a maga oldalára is akarja állítani. vö. BARTH, Ch., *Die Erretung vom Tode, Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments,* neu hrsg. von *B. Janowski,* Stuttgart–Berlin–Köln 1997. 127–129. : „Daß Ps 73 einen Beleg für die Vorstellung vom ewigen Leben nach dem Tode enthalte, ist bis heuete noch nicht überzeugend dargetan worden." (129).

[30] SEYBOLD, K., *Die Psalmen, Handbuch zum Alten Testament,* (szerk. KÖCKERT, M.–SMEND, R.) Tübingen 1996. 284–85.: „ der die eigene *aharit,* die Zukunft, garantiert (24) – möglicherweise über Welt und Zeit hinaus (25f.).[ …] Letzteres kann auch bildhaft auf das Dananch, das Geschick nach dem Lebenende, bezogen werden."

[31] SABOURIN, L., *Le livre des Psaumes,* Montréal–Paris 1988. 340–41.: „la formule 'je serai toujours avec toi' représente une étappe significative vers la croyance en l'immortalité avec Dieu (2 M 7,36; Sg 3,1–4) et même en la résurrection (voi Ps 16,11; Dn 12,2)".

[32] GIRARD, M., *Les Psaumes redécouverts, De la structure au sens, 51–100,* Bellarmin, Montréal, Québec 1994. 294.: Megjegyzi az *aharit*-tal kapcsolatban, hogy a jelentése kissé enigmatikus, de jelentheti: pourrait suggérer un tel context de pensée théologique: 'au réveil' [*baír*] (v. 20b) purrait évoquer la résurrection universelle [cf. Dn 12,2–3]; *kabod* (v. 24b), la 'gloire' des élus; le v. 25, la continuité entre l' être-avec-Yhwh sur terre et l'être-avec-Lui aux cieux."

[33] FISCHER, A. A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament,* Neukirchen 2005. 163–165.

[34] KITTEL, R., *Die Psalmen,* Leipzig–Erlangen, Kommentar zum Alten Testament, XIII. (szerk. SELLIN, E.) $^{3-4}$1922. 248.: „und *kabod* können daher nur *eschatologisch* verstanden werden […] es muß sich auch nach dem Tode des Leibes bei Gott fortsetzen."

[35] HOSSFELD, F-L.–ZENGER, E*., I. m.,* 352.; SCHÖKEL L. A.–CARNITI, C., *I Salmi,* 2.k.; DAHOOD, M., *Psalms II,* 51–100, A New Translation With Intorduction an Commentary, Garden City, New York 1968. $^{3}$1979. 188. egyértelmű véleményét idézi: „… il salmo 73 proclami univocamente la credenza in una vita futura beata insieme a Dio…" (24. o.) Majd így folytatja: „Un antico lettore poteva trovare nel salmo la soluzione del problema nell'orizzonte di questa vita:

hívja arra figyelmet, hogy az itt található kifejezések poliszemikusak és ezért eltérő magyarázatuk minden további nélkül lehetséges. A zsoltár keletkezését mi magunk is későinek tartjuk, véleményünk szerint valahol a makkabeusi korban vagy az azt megelőző közvetlen időben keletkezhetett. Egyébként ezen a véleményen van A. Schmitt is, korábban Gunkel is több helyütt emlékeztet erre.[36] Vannak azonban sokan, akik közvetlenül a fogság utáni időre helyezik.[37] De újabban a neves amerikai exegéta, L. G. Perdue fogság előttinek tartja.[38] A zsoltár bölcsességi szókincsét egyértelműen bizonyítja igen sok szerző. E tekintetben viszonylag nagy az egyetértés.

A zsoltár keletkezési helyét illetően nincsen vita: Jeruzsálem. A zsoltár íróját is egyértelműen a leviták között találják meg.

## 6. A zsoltár műfaja és *Sitz im Leben*je

Tanköltemény vagy monológ, ahogy H. Irsigler meghatározza. Sőt még azt is mondja, hogy a zsoltár nem tartozhat a kultuszhoz, nem ott található a *Sitz im Leben*je.[39] Ezt a nézetet már korábban sem fogadta el Kraus, Ringgren, Mowinckel és Würthwein.[40] Mowinckel nem tanító költeménynek tartja, s nem is szakítja el a kultusztól, hanem hálaéneknek nevezi.[41] Bár megengedi ő is, hogy van köze a tanító költeményhez, és érintkezik is a „két utat taglaló zsoltárokkal" (37; 49; 73) – de ebben az esetben is hangsúlyozza, hogy ezek igazában nem tanító költemények, hanem csak tanítójellegű hálaadó zsoltárok.[42] (A személyességét is hangsúlyozza Mowinckel, *Psalmenstudien,* VI, 65–66.). Olyan beható vizsgálatot, mint Irsigler, Mowinckel nem végzett, ezért figyelmen kívül hagyja, hogy a bölcsességi irodalomra jellemző szókincs meghatározó a Zsolt 73-ban, ahogy fentebb már láttuk. Ismét mások kevert műfajú zsoltárnak tartják, amelyben a panasz ugyanúgy előfordul, mint a hála. Érthető, hogy zavarban van-

'Per me un giorno nei tuoi atri, vale più di mille nella mia casa' (Sal 84,11)."

[36] Gunkel, H., *Die Psalmen,* Göttingen (1929) [5]1968. 316.: „Zeitalter: jüngere Epoche der Weisheitsdichtung; auch die Sprache weist auf spätere Zeit hin." *uő, Einleitung,* 397.

[37] Így pl. Mowinckel, S., *Psalmenstudien,* VI., Amsterdam 1961. 42.: „Ps. 50 wahrscheinlich nachexilisch, dasselbe gilt wohl auch von Ps. 73."

[38] Perdue, L. G., *I. m.,* 327. 17. megj.

[39] Irsigler, H. *I. m.,* 370.

[40] vö. Kraus, H.-J., *I. m.,* 665–667. Továbbá, *Mowinckel, S.,* Psalmenstudien, VI. 46.: „Im Kulte empfinden ise in der Ekstase des Festes die Nähe Gottes [….] Im Tempel löst sich dem Dichter von Ps. 73 das Rätsel der Theodizé, dort sieht der Dichter von 63 Gott."

[41] Mowinckel, S., *I. m.,* I, 127.: „Das ist nun der Grund, weshalb ich Ps 37; 49; 73 nicht als didaktische oder Problempsalmen an sich betrachte, sondern sie als Dankpsalmen auffassen muß. Besonders bei Ps 73 ist mir dies deutlich." avagy 128.: „so wird der Psalm am ehesten als Danklied für das Dankopfer des geretteten Dichters gedichtet worden sein." vö. VI. k. 29. oldalon is.

[42] Mowinckel, S., *I. m.,* V. 1.

nak az exegéták a Zsolt 73 műfajának meghatározását illetően, mert nevezhetik egy részét panaszéneknek (*Klagelied* – Westermann), másik részét pedig a bizalom énekének (*Vertrauenslied* – Mowinckel) is. E zsoltárban tehát magának a zsoltáros könyvnek a tapasztalata található meg sűrített módon – még a műfaj szintjén is. Abban is ingadoznak a szerzők, vajon az egyén panaszénekével bizalom- vagy hálaénekével, avagy a nép, tehát a közösség panasz, illetve hálaénekével van-e dolgunk.

Crüsemann alapos monográfiájában, melyet a himnuszoknak és a hálaénekeknek szentelt, nem tárgyalja a Zsolt 73-t, mivel két lényeges elem hiányzik belőle: a hálaadás formulája *(Toda-Formel)* a bevezető részben, s a kettős irányú beszéd-forma *(die doppelte Sprechrichtung).*[43] Viszont a kultuszhoz és a templomhoz való kapcsolatát mégsem lehet kizárni, hiszen konkrét utalás található magában a zsoltárban is erre (17. v.). A kultuszt és a bölcsességet egyébként sem kellene egymást kizáró alternatívaként kezelni, mert egyáltalán nem zárják ki egymást, hanem sokkal inkább feltételezik.[44] Sokan észreveszik az életrajzi stílusjegyeket[45] is a Zsolt 73-on a tipikus didaktikai formát, ami megtalálható a Példabeszédek és Sirák fia könyvében is (Péld 24,30–34; Sir 33,16–19; 51,13–16).[46] Luyten összegezve annyit mond, hogy „Zsolt 73 nem tartalmazza a bölcsességi vagy didaktikus költemény tipikus elemeit, de mégis rendelkezik azzal a struktúrával, amely a bölcsességi irodalomra jellemző, és amelyben a bölcsességi irodalmat komponálták".[47] Ezzel kapcsolatban megjegyezzük, hogy a zsoltárok szerzői nem feltétlenül akartak egy eleve adott forma szerint komponálni. Ezeket inkább utólag állapítják meg a zsoltárok kutatói, és néha fintorogva hol az egyik, hol a másik elemet hiányolják, míg a vérbeli szerző, író és költő nem annyira foglya a sémáknak és a sablonoknak. Érdekes lehet még Zenger felvetése, hogy itt lelki értelemben vett templomról lenne szó (vö. Jn 4,23), hiszen a templom lerombolása is komoly krízist váltott ki, s itt tán a hagyományos értelmezési kategóriával szemben egy új utat kínálnak a krízisből való kilábalásra. Zenger szerint az Ászáf-kompozíciót beárnyékolja az egyéni és kollektív krízis, s e zsoltárban lenne a hermeneutikai kulcs a krízis legyőzésére.[48]

---

[43] CRÜSEMANN, F., *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT, 32), Neukirchen 1969. 255.

[44] Vö. LUYTEN, J., *I. m.,* 63. 31. megj-t.

[45] VON RAD, G., *Weisheit in Israel,* Neukirchen 1970. 56–58.

[46] LUYTEN, J., *I. m.,* 65.

[47] LUYTEN, J., *I. m.*

[48] HOSSFELD, F-L.–ZENGER, E., *I. m.,* 354.

## 7. Ki a bölcs és ki a balga?

*Quidquid agis, age prudenter et respice finem.* (vö. Sir 7,36)

Elemzésünk címéhez visszatérve megállapítjuk, hogy a kérdést a zsoltáros az előbbi mottónkkal válaszolja meg. Igazában az a bölcs ember, aki akár egyes tettének vagy az egész életnek a végét is szem előtt tartja. Mi feltételezzük, hogy a Zsolt 73 szerzője hisz az örök életben, hiszen ha csak a földi életet tartjuk szemünk előtt, akkor mindegyikünk élete a sír, az enyészet. Ebben az esetben kínos lenne a gonoszok végzetével érvelni, hiszen a jók végzete is hasonló. Sőt nyugodtan állíthatjuk, hogy egyforma. A dicsőségbe történő felvétel (24. vers) valami olyasmit jelöl, ami meghaladja a földi kereteket. A földi élet vége ismerős a zsoltáros számára, hiszen szerinte is elenyészik a test és a szív, de sziklájának és osztályrészének örökre az Istent tartja. A zsoltáros nem a földi visszafizetésben reménykedik, „de ha nálad vagyok nem kívánok semmit sem a földön", hanem olyan gondolatot fogalmaz meg, ami a meditáló szerzetesek sajátja, akinek egyedül Isten is elég. A hatástörténet keretében tán nem véletlenül idézi Keresztes Szent Jánost L. A. Schökel.[49] Monumentális kommentárukban L. A. Schökel/C. Carniti külön is foglalkoznak ezzel a problémával.[50] Végül azt mondhatjuk: az a bölcs ember, aki már itt a földön Istenben bízik, Őrá hagyatkozik, s az anyagiaktól függetlenül is boldog.

Az újabb exegézisben elkezdett zsoltárkönyv-exegézis támogatja azt a meglátásunkat, hogy a zsoltár maga egyúttal az élet közepét és sűrűjét, a felnőtt ember tapasztalatát tükrözi, de a gyermeki bizalmat és az idős ember kiküzdött bizalmát is, mely utóbbi megfelel a második naivitás bizalmának.[51] Egyrészt lehetővé teszi ezt magának a zsoltár szövegének témája, másrészt pedig a Zsolt 73 középen elfoglalt helye a zsoltáros könyvön belül. E körülbelüli középső hely figyelemreméltó azért is, mert az elhelyezés révén is kiemeli a zsoltárt a többi zsoltár közül. A legérdekesebb zsoltárrá avatja valamennyi közül, és az Ószövetség egyik legfontosabb szövegévé is teszi.[52] Érdekessége abban is megfigyelhető, hogy a bizalom után az elbizonytalanodás, az

[49] Schökel, L. A.–Carniti, C., *I. m.,* 13.

[50] „L'orante ricerca la soluzione di un problema presente, insolubile mediante una riflessione (v. 16); proietta la soluzione nel futuro, in un'altra vita eterna e felice, oppure la trova in questa vita, nell'incontro supremo con Dio?" in: Schökel, L. A.–Carniti, C., *I. m.,* 21.

[51] Az öregkor második naivitásáról, azaz a második gyermekkorról beszél a zsoltárral kapcsolatban Paul Ricoeur is. Vö. Brueggemann, W., *The Message Of The Psalms, A Theological Commentary*, 116.: „Psalm 73 is an assault on any naive faith. It arrives tortuously at a second, knowing naivete." 195, 124. lábjegyzet: „The language of »second naivete« is especially that of Paul Ricoeur"; cf. *Semeia* 4 (1975): 7,19.

[52] Így nyilatkozik Hossfeld, F-L.–Zenger, E., *I. m.,* 355.: „Der Psalm, der im *Neuen Testament* (eigenartige Weise) keine Rezeption erfahren hat (hängt dies vielleicht mit seiner Krisenschliderung v 1–17 zusammen?), ist einer der »Spitzentexte« des Ersten Testaments."

eddig bevett értékek megkérdőjelezése is megjelenik. Nem véletlenül választottuk mottónak Dante idézetét, hiszen e tapasztalat nem egyedi, hanem minden ember osztályrésze lesz. A töretlen gyermeki bizalom krízise előbb-utóbb valamennyiünk életében megjelenik. Dante szerint életünk útjának felén részünk lesz eme általános emberi tapasztalatban. A Zsolt 73 utánajár e tapasztalatnak, rögzíti, és megpróbál belőle kiutat találni. Szerzőnk jól ismeri az emberi élet sűrűjét, zord jellegét. Az istentelenek kemény harcát a jókkal szemben, de fölényük, illetve fölényeskedésük sem ismeretlen előtte, ami egyúttal kollektív tapasztalat is, tehát a népekre, főként a kisebb népekre, így az ő saját népére is jellemző. Zsoltárunk a tekintetben is egyedülálló, mert az effajta szkepszis, ami itt a zsoltárok könyvének közepén található, többé nem üti föl fejét a zsoltároskönyvben. A visszaszerzett bizalom már nem vész el magában a Zsoltárok könyvében sem. Ezért a Zsolt 73 felosztása követi a zsoltáros könyv olyan beosztását is, ahol azt mondhatjuk, hogy a bizalom töretlen Istenben a 1–72 zsoltárokban, míg a 73. zsoltárban e bizalom teoretikusan megtörik (2–14. v.), majd emelkedettebb módon tér újra vissza (15–28). És a Zsoltárok könyvének hátralevő részében (Zsolt 74–150) ismét a töretlen bizalom uralkodik, és emiatt is mondhatjuk, hogy a zsoltár e szempontból önálló, egyedülálló a zsoltárok között. A zsoltár második részében helyreáll a bizalom, és így előrevetíti azt a töretlen Istenbe vetett bizalmat, ami jellemző a Zsoltárok könyvének hátralevő részére is. A felosztásunk, ami a bizalom, szkepszis (bizalom krízise) és a visszanyert bizalom alapján történik, jellemző tehát magára az egész zsoltáros könyvre is, s talán éppen azért, mert a Zsolt 73 szerepel benne.

Kocsis Imre

# „A világ bölcsessége – Isten bölcsessége" (1Kor 1,25–2,16)

## 1. Az 1Kor 1,18–2,16 megírásának háttere és felépítése

### *a) A megírás háttere: a „bölcsesség" túlértékelése Korintusban*

A Korintusiaknak írt 1. levél első négy fejezetében Pál két, egymással összefüggő problémára reflektál: a közösség megosztottságára és a „bölcsesség" túlértékelésére. A megosztottság abban állt, hogy egyes igehirdetők (Pál, Apolló, Péter) neve alatt egymással szembenálló és viszálykodó csoportok (pártok) jöttek létre. A „bölcsességgel" kapcsolatban pedig az volt a nehézség, hogy a korintusi keresztények egy része a „bölcsességet" (σοφία) tette meg mércének, amely alapján az igehirdetőket megítélték.[1] Pál érveléséből úgy tűnik, hogy ezek a korintusiak azt vetették az ő szemére, hogy igehirdetése sem formájában, sem tartalmában nem felel meg a „bölcsesség" követelményeinek. Pál nem volt kifejezetten ékesszóló – ezt ő maga is elismeri (vö. 2Kor 11,6) –, tanítása pedig (a megfeszített Krisztusról szóló tanítás) túl egyszerűnek látszott.

Arra a kérdésre, hogy milyen jellegű volt a korintusi keresztények által hangoztatott „bölcsesség", nehéz egyértelmű választ adni. Az 1,22-ben az apostol a bölcsesség keresését a görögök sajátos vonásaként említi. Ez alapján arra lehetne gondolni, hogy a korintusi bölcselkedők a görög-hellenista filozófia elkötelezettjei voltak. Mivel Korintus mindössze 70 km távolságra volt Athéntól, amelyben különböző filozófiai iskolák működtek, ezt a lehetőséget nem zárhatjuk ki teljesen.[2] Az a szempont is megfontolandó, hogy Pál korában egyes rétorok minden vonatkozásban a bölcsesség birtokosainak tekintették magukat, s ezért minden témáról bátran tartottak nyilvános beszédet. Ezt szem előtt tartva néhány kutató[3] úgy véli, hogy az apostol által kifogásolt bölcsesség valójában a retorikával azonos.

---

[1] A „bölcsesség" fontosságát a statisztika is jelzi. A σοφία (bölcsesség) főnév az 1. Korintusi levélben 17-szer fordul elő, ebből 16-szor az első négy fejezetben. A σοφός (bölcs) melléknév összesen 11-szer szerepel a levélben, ebből 10-szer a szóban forgó fejezetekben.

[2] Vö. U. Vanni, *A Korintusi levelezés: mérleg és távlatok,* In Benyik Gy. (szerk.), *Szent Pál levelei a Korintusiakhoz,* Szeged 1995, 91–108, 96; J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, 34; Cserháti S., *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele,* Luther, Budapest 2008, 44.

[3] Vö. S. M. Pogoloff, *Logos and Sophia. The Rhetorical Situation of 1 Corinthians,* Atlanta 1992.; A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids 2000, 143–145.; D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 96–104.

Ám a páli érvelés sajátos vonásai miatt a biblikus szakemberek többsége a korintusiak által nagyra becsült „bölcsességet" nem a görög bölcselet vagy retorika korabeli irányzataival azonosítja. Egyesek[4] a hellenista zsidóságra jellemző bölcseletre gondolnak – amely persze nem volt mentes a görög–hellenista filozófiai áramlatok (középplatonizmus, sztoicizmus) hatásától. Azzal érvelnek, hogy az 1Kor 2,6–16 szóhasználata némi hasonlóságot mutat a zsidó-hellenista bölcsességi iratok (főleg Alexandriai Philón) nyelvezetével. Emellett arra a tagadhatatlan tényre is hivatkoznak, hogy kapcsolat van a bölcsesség túlértékelése és a pártoskodás között. A 3–4. fejezetek tartalmából elég egyértelmű, hogy a bölcsesség iránt elkötelezettek elsősorban Apolló követői voltak. Apollóról pedig az Apostolok Cselekedeteiből tudjuk, hogy alexandriai származású zsidókeresztény volt, aki ékesszólásával és Írásokban való jártasságával tűnt ki (ApCsel 18,24). Alexandriai származása miatt jogosan lehet feltételezni, hogy a zsidó-hellenista bölcselet hatása alatt állt, s ez a prédikációjában is megnyilvánult. Apolló volt tehát az, aki Korintusban a bölcsesség keresését kiváltotta.

Ez a nézet nem minden szempontból meggyőző. Az aligha kétséges, hogy Apolló igehirdetése nagy tetszést aratott a bölcsesség elkötelezettjei között. Az viszont kevésbé valószínű, hogy a többségében pogánykeresztény korintusiak a hellenista zsidóság bölcsességi szemléletét tették volna meg mércének, amely alapján más igehirdetők (pl. Pál) működését megítélték.

A kutatók másik csoportja[5] a korintusi bölcsesség-keresőket a gnosztikus mozgalom előfutárainak tartja. A szakemberek ma azon a véleményen vannak, hogy gnoszticizmusról mint rendszerről csak a Kr. u. 2. századtól kezdve beszélhetünk.[6] Ám elő-

[4] Vö. E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit,* Neukirchen-Vluyn 1968.; B. A. PEARSON, „Hellenistic–Jewish Wisdom Speculation and Paul", In R. L. WILKEN (szerk.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity,* Notre Dame – London 1975, 43–66. U. WILCKENS, „Das Kreuz Christi als die Tiefe der Weisheit Gottes Zu 1. Kor 2,1–16", In L. DE LORENZI (szerk.), *Paolo a una Chiesa divisa,* Roma 1980, 43–81. G. SELLIN, *Das «Geheimnis» der Weisheit und das Rätsel der «Christuspartei» (zu 1 Kor 1–4),* ZNW 73 (1982) 69–96.; H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1–4* (ÖTK 7/1), Gütersloh 1992, 119–133.

[5] Vö. H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 1969, 30.; C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinti,* Bologna 1979, 52.; C. SENFT, *La première épitre de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT 7), Paris 1979, 21; F. LANG, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen 1986, 26.; W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther I* (EKK VII/1), Zürich 1991, 51–53.

[6] Éppen ezért túlzásnak tekinthető SCHMITHALS nézete, miszerint a gnózis lett volna Korintus városának legkiemelkedőbb vonása, s a legmeghatározóbb kulturális tényező. Vö. W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth,* Göttingen 1956. Doktori disszertációjában ( *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1Kor 1 und 2,* Tübingen 1959.) U. WILCKENS is úgy vélekedett, hogy Pál korintusi ellenfelei szó szoros értelemben vett gnosztikusok voltak. Véleményét azonban később módosította (vö. a 3. jegyzetben megadott tanulmányát). Az 1Kor 2,6–16 vallástörténeti hátteréhez lásd még M. WINTER, *Pneumatiker und Psychiker in Korinth. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1Kor. 2,6–3,4,* Marburg 1975.

jelei már az 1. században jelentkeztek. Sokak szerint a szóban forgó téma, a bölcsességre való irányultság is ezek közé tartozik. A „bölcsesség” (σοφί
a gnosztikusok szakkifejezésének számító γνῶσις (gnózis, tudás) szinonimája: olyan magasabb rendű, megváltó ismeret, amely a birtoklóját kiemeli a tudatlan köznép köréből, és egy dicsőséges szellemi szférába juttatja.

Ez utóbbi nézet képviselői főleg a 2,6–16 szakaszra hivatkoznak, amelynek nyelvezete nagyban hasonlít a gnosztikus iratokéhoz. Ez főleg a következő kifejezésekre érvényes: „bölcsesség” (2,6 köv.); „a világ fejedelmei” (2,6.8); „tökéletesek” (2,6); „a dicsőség Ura” (2,8); „Isten mélységei” (2,11). Ide tartozik a pszüchikus és a pneumatikus ember ellentéte is (2,14–16). A hasonlóság miatt volt, aki a szöveget későbbi gnosztikus glosszának tekintette.[7] Ez nyilvánvalóan szélsőséges álláspont. Az azonban tényleg valószínűsíthető, hogy Pál az érvelésben az ellenfelek szóhasználatához igazodik: részben átveszi az általuk használt kifejezéseket, de új értelmet ad azoknak.

Mindent egybevetve az utolsó nézet látszik a legvalószínűbbnek. Ugyanakkor azt is el kell ismernünk, hogy Pál szóhasználatában nincs teljes következetesség, mivel egyes megjegyzések elég általános érvényűek (pl. 1,21.22), mások egy szűkebb csoportra vonatkoznak (pl. 2,7).

## *b) A szakasz felépítése*

Az 1Kor 1,18–2,16-ban Pál négy lépésben fejti ki álláspontját:

$1^0$ 1,18–25: Az apostol itt azt hangsúlyozza, hogy az evangélium, amelynek központi témája a keresztre feszített Krisztus, nem felel meg, és nem is felelhet meg a „világ bölcsességének”. Ám az evangéliumot hittel elfogadók számára „Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége” (1,25).

$2^0$ 1,26–31: Az előző szakasz végén megfogalmazott alapelvet Pál a korintusi közösség tagjaira alkalmazza, akiknek többsége egyszerűbb rétegből származik. Isten őket, az „oktalanokat” és „gyöngéket” választotta ki magának, hogy rajtuk keresztül mutassa meg bölcsességét és hatalmát.

$3^0$ 2,1–5: Mivel Krisztus keresztje nem felel meg a világ által képviselt bölcsességnek, Pál nem is kívánt ezen bölcsesség eszközeivel élni. Ő azt akarta, hogy a megtérők hite Isten erején alapuljon.

$4^0$ 2,6–16: „Isten titokzatos bölcsességét”, amely Krisztusban és az ő keresztjében tárul fel, csakis Isten Lelke által lehet megérteni.

---

[7] M. WIDMANN szerint a szakasz nem más, mint a korintusi bölcsességkeresőknek (pneumatikusok) Pál ellenvetéseire adott válasza, amelyet később iktattak be a levél jelenlegi helyére. vö *1Kor 2,6–16: Ein Einspruch gegen Paulus,* ZNW 70 (1979) 44–53. A nézet kritikus kiértékeléséhez vö. SCHRAGE, *Korinther,* 240.

## 2. Szövegmagyarázat

Mivel a „világ bölcsessége" – „Isten bölcsessége" kifejezésekből formált ellentét az első és a negyedik szakaszban jelenik meg nyíltan, ezért magyarázatunkat csak erre a két szövegrészre korlátozzuk.

### *a) 1Kor 1,18–25* [8]

> [18]Mert a kereszt igéje azoknak, akik elvesznek, oktalanság ugyan, de azoknak, akik üdvözülnek, vagyis nekünk, Isten ereje. [19]Mert írva van: «Elpusztítom a bölcsek bölcsességét, és az okosak okosságát megsemmisítem.» [20]Hol van a bölcs? Hol az írástudó? Hol e világnak vitázója? Nemde oktalansággá tette Isten a világ bölcsességét? [21]Mivel tehát az Isten bölcsességében a világ nem ismerte meg Istent a bölcsesség által, úgy tetszett Istennek, hogy az igehirdetés oktalansága által üdvözítse a hívőket. [22]Mert a zsidók jeleket kívánnak, a görögök pedig bölcsességet keresnek, [23]mi azonban a keresztre feszített Krisztust hirdetjük, ami ugyan a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság; [24]maguknak a meghívottaknak azonban, zsidóknak és görögöknek egyaránt, Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége, [25]mert Isten oktalansága bölcsebb az embereknél, és Isten gyöngesége erősebb az embereknél.

A szakasz első mondata az előző vershez (1,17) kapcsolódik, amelyben Pál tudatosította: Isten őt azért küldte, hogy az evangéliumot hirdesse, „nem a szó bölcsességével, hogy Krisztus keresztje erejét ne veszítse". A „szó bölcsessége" (σοφία λόγου) kifejezés bizonyára a beszédnek mind a formai, mind a tartalmi kiválóságára vonatkoztatható, vagyis sokrétű ismeret megragadó előadására, illetve olyan magasröptű okfejtésekre, amelyek a hallgatóságot nemcsak elkápráztatják, hanem szellemileg „magasabb dimenziókba" emelik. A korintusi bölcsességkeresők éppen ilyesféle megnyilatkozásokat vártak el az igehirdetőktől, az apostol viszont szántszándékkal lemondott mindezekről, mert biztos volt abban, hogy az egyszerűnek látszó evangélium önmagában hordozza a meggyőző erőt (1Kor 2,4).

A 18. versben Pál azt hangsúlyozza, hogy a keresztről szóló tanításhoz eltérő módon viszonyulnak az emberek: egyesek „oktalanságnak" tartják, mások ellenben „Isten erejének" megnyilvánulását fedezik fel benne. Az előző mondat (1,17) figyelembevételével nem csodálkozhatunk azon, hogy a jelen esetben az „oktalansággal" nem a „bölcsesség", hanem az „erő" van szembeállítva. Az apostol számára az evangélium

[8] A szakasz magyarázatához a kommentárokon kívül vö. F. J. Ortkemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus,* Stuttgart 1967, 46–53.: E. Best, *The Power and the Wisdom of God. 1 Corinthians* 1. 18–25, In L. de Lorenzi (szerk.): *Paolo a una Chiesa divisa (1 Co 1–4),* Edizioni Abbazia di S. Paolo, Roma 1980, 9–39.; R. Penna, *Il Vangelo come „potenza di Dio" secondo 1Cor 1,18–25,* In Penna, *L'apostolo Paolo. Studi de esegesi e teologia,* Milano 1991, 200–212.

nem merőben elméleti tanítás, hanem Isten hatékony, üdvösséget eredményező ereje hatja át (vö. Róm 1,16).

A keresztről szóló tanítás eltérő értékelésének a hangsúlyozása után Pál a 19. versben szentírási idézettel támasztja alá állítását. Kisebb változtatással az Iz 29,14-et idézi a Szeptuaginta szerint: „Elpusztítom a bölcsek bölcsességét, és az okosak okosságát megsemmisítem.” A prófétai szöveg Izrael bölcseinek elítélését tartalmazza, akik Isten helyett saját bölcsességükre támaszkodnak. Pál viszont általánosabb érvénnyel használja a mondatot. Minden világi bölcsre vonatkoztatja, aki önnön emberi bölcsességével Istentől függetlenül kívánja életét elrendezni.

Ezután a 20. versben négy ironikus kérdés következik, amelyek azt tudatosítják, hogy Isten immáron meg is valósította, amit az Írásban meghirdetett: „Hol van a bölcs? Hol az írástudó? Hol e világnak vitázója? Nemde oktalansággá tette Isten a világ bölcsességét?” A „bölcs” általános értelmű szó, az „írástudó” az Újszövetségben többnyire az Írásokban jártas zsidó tanítóra utaló kifejezés, míg a „vitázó” a pogány filozófia mesterét jelentheti. Nem szabad azonban túl nagy hangsúlyt fektetni az említett szavak közötti esetleges különbségre, és az egyes csoportokat élesen elkülöníteni egymástól. A „bölcs”, az „írástudó” és a „vitázó” megnevezéseket Pál az utolsó kérdő mondatban a „világ bölcsessége” kifejezéssel foglalja össze. A megnevezések ennélfogva mindazokat jelentik, akik – legyenek zsidók vagy pogányok – a „világ bölcsességét” képviselik. Ennek lényege a későbbiekben (1,22; 2,13–14) kerül bemutatásra: az ember kizárólag földi, evilági mérce szerint szemléli és értékeli a valóságot, és építi fel bölcseleti vagy teológiai rendszerét. Ám ami a képzettek szemében – világi értelemben – bölcsességnek számít, azt Isten oktalanságnak nyilvánította, sőt oktalansággá tette.

Az emberi bölcsesség Isten által történt elvetését Pál az alábbi mondattal indokolja meg: „Mivel tehát az Isten bölcsességében a világ nem ismerte meg Istent a bölcsesség által, úgy tetszett Istennek, hogy az igehirdetés oktalansága által üdvözítse a hívőket” (1,21). A mondat értelme a Róm 1,18–23 tartalmának figyelembevételével válik világossá. Isten a világ teremtése által felismerhetővé tette önmagát az emberek számára. „Hiszen azt, ami láthatatlan benne: örök erejét, valamint istenségét tapasztalni lehet a világ teremtése óta, mert az értelem a teremtmények révén felismeri” (Róm 1,20). Ám az emberek nem éltek ezzel a lehetőséggel, vagyis nem ismerték el a világ teremtő Urát mint halhatatlan, élő Istent, minthogy emberi okoskodásukat nem követte Isten dicsőítése és hálával telt magasztalása: „bár megismerték Istent, nem dicsőítették őt mint Istent, és nem adtak hálát neki, hanem üressé váltak gondolataikban, és sötétség borult oktalan szívükre… fölcserélték a halhatatlan Isten dicsőségét halandó embereknek, sőt madaraknak, négylábúaknak, és csúszómászóknak a képmásával” (Róm 1,21–23). Fontos hangsúlyozni, hogy a bibliai szemléletben az istenismeret nem pusztán elméleti tudást jelent, hanem hívő, hódolatban és imádatban kifejeződő elismerést. Pál kijelentéseinek hátterében a zsidó, illetve zsidó–hellenista bölcsességi

hagyomány áll, amely szerint Isten bölcsessége aktívan részt vett a világ teremtésében (Péld 8,27–30; Bölcs 7,21; 9,9), sőt „köd" módjára körülveszi (Sir 24,3) és áthatja (Sir 1,9) a földet.

Az előzőekben elmondottak alapján az 1Kor 1,21-ben említett „Isten bölcsessége" (σοφία τοῦ θεοῦ) nem más, mint a teremtett világ, amely a mindenható Isten bölcsességéről tanúskodik, de amelyet az emberek nem értelmeztek helyesen.[9] Ennek oka nem a megismerési képesség hiánya, hiszen az ember értelemmel ellátott s Isten felismerésére képesített lény (vö. Róm 1,20), hanem a Teremtővel való tudatos szembefordulás, azaz lázadás. A bölcsesség így az autonómiára törekvő, Istennel szemben engedetlen emberiség megismerési eszköze lett. Ám Isten ezzel a magatartással szemben nemcsak ítélettel válaszolt, a bűnösöknek viselniük kell eltévelyedésük minden negatív következményét (Róm 1,24–32), hanem az istenismeret és az üdvösség új útjának kijelölésével: az Istennel való boldogító közösséget immáron nem intellektuális belátásokkal, hanem az oktalanságnak látszó igehirdetés elfogadásával lehet elérni.

Érvelésének következő lépéseként a 22. versben Pál a keresztény igehirdetéssel szembenálló szemlélet fő megnyilvánulási formáit állítja a figyelem középpontjába. A 21. és a 22. vers párhuzama alapján a zsidók és a görögök az egész világ képviselőiként jelennek meg.

„A zsidók jeleket kívánnak", vagyis olyan erő-megnyilvánulásokat, amelyek a Messiást mint Isten végső küldöttjét minden kétséget kizáróan hitelesítik. A zsidóságnak erről az igényéről az evangéliumok is tanúskodnak. A farizeusok égi jelet követelnek Jézustól (Mk 8,11 párh), s a templom megtisztítása után szintén önigazoló csodajelet várnak el tőle (Mk 11,28; Jn 2,18). Ám ez a fajta jelkérés valójában szembeszállás az Istennel. Ahelyett, hogy nyitott lenne Isten kezdeményezésére, maga az ember írja elő Istennek, hogyan nyilatkoztassa ki magát.

„A görögök bölcsességet keresnek." Ezzel a megjegyzéssel Pál arra a jól ismert tényre utal, hogy az ókori görögökre különösen is jellemző volt a bölcselkedés, és Istent is bölcseleti úton közelítették meg. A világ összefüggéseit intellektuálisan átlátva próbálták az istenség lényegét megragadni, s ebből kifolyólag az istenit a beláthatóval és az érthetővel azonosították. Amikor az értelmet az igazság végső ismérvévé tették, ők is emberi feltételeket állítottak fel Istennel szemben.

---

[9] Ezt az értelmezést képviseli a szentírásmagyarázók többsége. Vö. SENFT, *Corinthiens,* 39; LANG, *Korinther,* 29–30; SCHRAGE, *Korinther,* 178–181; KREMER, *Korinther,* 39–40; MERKLEIN, *Korinther,* 182; J. A. FITZMYER, *First Corinthians* (AB 32), New Haven 2008; CSERHÁTI, *Korinthusiakhoz,* 100. Mindazonáltal néhány biblikus, az 1Kor 2,6-ra és a Róm 11,33-ra hivatkozva, az „Isten bölcsessége" kifejezésen Isten bölcs határozatát és üdvözítő tervét érti. Ezen határozat része volt az is, hogy Istent a bölcsesség útján nem lehet megismerni. Vö. BARRETT, *Corinti,* 73–74; ZELLER, *Korinther,* 109–110. Ez a magyarázat azonban nem áll összhangban a Róm 1,18–25-tel, amelyben határozottan megfogalmazódik, hogy a teremtett művek révén felismerhetővé válik a Teremtő.

Ennek a kizárólag emberi mércével ítélő felfogásnak nyilvánvalóan nem felel meg Pál és a többi keresztény igehirdető tanítása. A keresztre feszített Krisztus „a zsidóknak botrány”. Bár a végidőbeli üdvösségközvetítőre vonatkozó várakozás nem volt teljesen egységes, egy szenvedő és pályafutását erőszakos halállal bevégző Messiás gondolata ismeretlen volt a zsidóság számára. Sokkal inkább a dicsőséges, hatalmi jelekkel fellépő, és az ellenségek felett diadalmaskodó uralkodó eszméje volt a meghatározó. Ráadásul a keresztre feszítéssel kivégzett személyt a MTörv 21,23 értelmében Isten átka alatt állónak tekintették. Maga Szent Pál is utal erre a felfogásra a Galatáknak írt levélben: „Átkozott mindaz, aki a fán függ” (Gal 3,13).[10] Emberi szemszögből nézve egyértelmű provokáció ilyen valakiről azt állítani, hogy ő a Krisztus, az Isten Fia.

A megfeszített Krisztusról szóló igehirdetést a görögök „oktalanságnak” tartják, hiszen az emberileg bölcselkedők és valamiféle magas spekulációt keresők számára teljesen nevetséges és abszurd állítás az, hogy üdvösséget egy bitófán kivégzettől kell várni. A keresztre feszítés az ókorban az egyik legmegalázóbb és legkegyetlenebb kivégzési mód volt, amelyet lázadó rabszolgák, hazaárulók és súlyos bűnözők ellen alkalmaztak. Ciceró szerint a római polgárok számára a „kereszt” szó már önmagában is sértésnek számított.[11] Ennek ismeretében nem csodálkozhatunk azon, hogy a pogány írók és bölcselők a keresztről szóló keresztény tanítást mindig értetlenül szemlélték és a gúny tárgyává tették.[12] Jó példa erre Szamoszatai Lukianosz ironikus megjegyzése, miszerint a keresztények egy „keresztre feszített szofistát” imádnak.[13] Ugyancsak említésre méltó az a Kr. u. 2. századból származó karcolat, amelyet Rómában a Palatinuson találtak. Ez egy szamárfejű keresztre feszítettet jelenít meg, aki előtt egy kitárt kezű férfi áll. Az ábra alatt az alábbi felirat olvasható: „Alexamenosz imádja istenét.” Ez a karcolat találóan fejezi ki az értelmes görögök maró gúnnyal teli ítéletét: zsidó származású, halálra ítélt és keresztre feszített Isten fiáról beszélni ellentmond a józan észnek, és csakis az ostobák képesek ilyesmit elfogadni.

A kereszttel kapcsolatos elutasító magatartás nyomatékosítása után Pál szilárd meggyőződéssel hirdeti: „maguknak a meghívottaknak azonban, zsidóknak és görögöknek egyaránt, Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége.” Az isteni meghívást hittel elfogadók – akik közé mind zsidók, mind görögök tartoznak – éppen azt fedezik fel a megfeszített Krisztusban, amit „a világ bölcsessége” szerint gondolkodók hiányolnak: erőt és bölcsességet.

A kereszt Isten erejének a megnyilvánulása, hiszen Isten a megalázó halált elszenvedő Jézust feltámasztotta és az örök élet forrásává tette: „Mert bár erőtlenségből megfeszítették, Isten erejéből él” (2Kor 13,4). A feltámadás fényében a gyengeségnek

---

[10] A mondat, illetve a vele kapcsolatos páli szemlélet értelmezéséhez vö. KOCSIS I., *Szent Pál tanítása a megváltásról (2),* Jeromos füzetek, 34. szám, 1998, 4–16, 10.

[11] *Pro Rabirio 5,16.*

[12] Ennek bővebb ismertetéséhez vö. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione,* Brescia 1988, 33–54.; SÁRY P., *Keresztre feszítés az ókorban,* Budapest 2004, 95–98.

[13] *De Peregrini Morte 13*

látszó kereszt is a hatalom jele. Amikor Jézus lemondott a földi értelemben vett hatalomról, Isten mindenhatóságának engedett szabad teret.[14] Pál egyébként saját személyére és apostoli szolgálatára vonatkozólag is vallja: „az erő a gyöngeségben lesz teljessé" (2Kor 12,9); „mert amikor gyönge vagyok, akkor vagyok erős" (2Kor 12,10).

A keresztre feszített Krisztus egyben „Isten bölcsessége" is. Pál érvelésében előzőleg a bölcsesség szó negatív tartalmú volt, s a világ bölcsességére vonatkozott. Most viszont pozitív értelemben szerepel: a megfeszített Krisztusban tárul fel és valósul meg Isten üdvözítő terve, amely a bűntől és a haláltól való szabadulást, valamint az Istennel való üdvözítő közösséget jelentő örök boldogságot foglalja magába. Erről Pál a 2,6–16 szakaszban ír. Térjünk most át ennek magyarázatára.

*b) 1Kor 2,6–16*[15]

> [6]Bölcsességet beszélünk a tökéletesek között, de nem ennek a világnak a bölcsességét, sem ennek a világnak mulandó fejedelmeiét; [7]hanem Isten titokzatos, elrejtett bölcsességét hirdetjük, amelyet Isten öröktől fogva elrendelt a mi dicsőségünkre. [8]Ezt senki sem ismerte fel ennek a világnak fejedelmei közül, mert ha felismerték volna, sohasem feszítették volna keresztre a dicsőség Urát. [9]Hanem amint írva van: Amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívébe föl nem hatolt, azt készítette Isten azoknak, akik szeretik őt. [10]Nekünk azonban kinyilatkoztatta Isten a Lélek által; mert a Lélek mindent kikutat, még az Isten mélységeit is. [11]Mert ki ismeri az emberek közül az ember benső dolgait, ha nem az ember lelke, amely benne van? Éppúgy Isten benső dolgait sem ismeri senki, csak Isten Lelke. [12]Mi azonban nem a világ lelkét kaptuk, hanem azt a Lelket, amely Istentől van, hogy megismerjük, amit Isten nekünk ajándékozott. [13]Ezt hirdetjük is, de nem az emberi bölcsesség által, hanem a Lélek által tanított szavakkal, amikor lelkieket lelkieknek magyarázunk. [14]A földi ember azonban nem fogja fel, ami az Isten Lelkéé, mert oktalanság az számára, és nem tudja megérteni, hiszen lelki módon kell azt megítélni. [15]A lelki ember pedig mindent megítél, őt azonban senki sem ítéli meg. [16]Mert ki ismeri az Úr értelmét, hogy oktathatná őt? Bennünk pedig Krisztus értelme van.

A 6. vers az 1,24-hez kapcsolódik: „Bölcsességet hirdetünk (beszélünk) a tökéletesek között." Az apostol a „beszélni" (λαλέω) igét használja itt, amely általános értelmű.

---

[14] Ezzel kapcsolatban érdemes utalni Jézusnak a János-evangéliumban megőrzött egyik mondására: „Hatalmam van odaadni (az életemet), és hatalmam van visszavenni" (Jn 10,18).

[15] A szakasz magyarázatához a kommentárokon kívül vö. WIDMANN, *1Kor 2,6–16;* WILCKENS, *Das Kreuz Christi;* T. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie,* Tübingen 1997, 71–92; H.-W. KUHN, „The Wisdom Passage in I Corinthians 2:6–16 between Qumran and Proto-Gnosticism", In D. K. FALK (szerk.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran,* Leiden 2000, 240–253; KOCSIS I., *„Isten elküldte Fiának Lelkét". A Szentlélek Pál apostol tanításában,* Budapest 2004, 82–94.

Rokonságban van a korábban említett „igét hirdetni" (κηρύσσω: 1,17) és „evangéliumot hirdetni" (καταγγέλλω: 2,1) szavakkal, de nemcsak a szoros értelemben vett igehirdetést jelöli, hanem a tanító tevékenységet is, amely egyfajta rendszerezést és bibliai szövegekkel való érvelést is magában foglal.

A „tökéletes" (τέλειος) mind a sztoikus filozófiában, mind a misztériumvallásokban, illetve gnoszticizmusban ismert kifejezés. A sztoikusok számára a „tökéletes" a bölcs, aki semmilyen erénynek sincs híjával. A misztériumvallásokban a szó a „beavatottakat" jelöli, a gnoszticizmusban pedig azokat, akik a mennyei világhoz való tartozásuk teljes tudatára jutattak. Kiket ért Pál „tökéleteseken"? A kifejezést minden bizonnyal azok használták előszeretettel, akik a „bölcsesség" elkötelezettjei voltak, s akik az igehirdetőktől is „bölcsességet" vártak volna el (vö. 1,18–25). Az apostol most az ő szóhasználatukhoz igazodik, de nyilvánvalóan új tartalmat ad a kifejezésnek. „Tökéletesek" azok, akikről a szakasz hátralevő része szól: akik Isten Lelke által Isten bölcsességét, vagyis a keresztre feszített Krisztusról szóló tanítást megértik, elfogadják, s egész életüket ennek fényében szemlélik, illetve ehhez igazítják.[16] A Filippieknek írt levélben Pál világossá teszi, hogy a „tökéletes" jelzőt egyelőre csak viszonylagos értelemben lehet a kereszténye kre alkalmazni, hiszen a „tökéletességre" a szó teljes értelmében majd a végső beteljesedéskor jutnak el: „Krisztust akarom megismerni… hogy eljuthassak a halálból való feltámadásra. Nem mintha már kezemben tartanám, vagy már tökéletes lennék, de törekszem rá, hogy magamhoz ragadjam, mert Krisztus is magához ragadott engem" (Fil 3,10–11).

Hogy Pál a szóban forgó kifejezést nem a görög filozófiai vagy vallási áramlatoknál szokásos értelemben használja, az a bölcsességgel kapcsolatos lehatárolásból is következik: „nem ennek a világnak a bölcsességét, sem ennek a világnak mulandó fejedelmeiét." Az ókortól kezdve vitatott, hogy a „fejedelmek" politikai vezetőket vagy démoni hatalmakat jelölnek-e.[17] Mivel az apokaliptikus szemlélet az istenellenes poli

[16] Egyes exegéták úgy vélik, hogy a „tökéletes" szóval Pál a kereszténye knek egy magasabb szinten álló – az „egyszerű hívőktől" megkülönböztetendő – csoportját jelöli. Vö. CONZELMANN, *Korinther,* 78; G. DAUTZENBERG, „Botschaft und Bedeutung der urchristlichen Prophetie nach dem 1. Korintherbrief", In J. PANAGOPOULOS (szerk.), *Prophetic Vocation in New Testament and Today,* Leiden 1977, 131–161. Ám ez a nézet nem felel meg Pál érvelésének. A szakasz hátralevő részéből ugyanis világos, hogy a „tökéletesek" azonosak „a lelki emberek"-kel (15. v.): azokkal, akik Isten Lelkét kapták meg (12. v.). A szakaszban Pál nem az egyházon belüli fokozatokat tartja szem előtt, hanem a „lelki" (a Lélek által vezetett) és a „földi" (kizárólag földi szempontok szerint gondolkodó) embert állítja egymással szembe. Másfelől az is igaz, hogy nem elegendő a Lélek puszta „birtoklása": szükséges a Lélek irányításának az elfogadása, a Lélek szerinti élet is. J. A. FITZMYER (*First Corinthians,* 174) szerint Pál szóhasználatában nem kevés irónia rejlik.

[17] A kifejezésen politikai vezetőket ért Aranyszájú Szent János és Szent Jeromos. A modern magyarázók közül ezt a nézetet képviseli: WILCKENS, *Das Kreuz Christi,* 50–52; LANG, *Korinther,* 43; H.-J. KLAUCK, *1. Korintherbrief* (NEB 7), Würzburg 1992, 29. A „fejedelmeket" démoni erőkre vonatkoztatja Origenész és Mopszvesztiai Theodórosz, a modern magyarázók

tikai hatalmak és a démoni erők között szoros összefüggést lát (pl. Jel 13), a két lehetőség nem zárja ki egymást.[18]

A Pál által hirdetett bölcsesség „Isten titokzatos bölcsessége" (szó szerint: Isten bölcsessége titokban). Az apostol korábban a megfeszített Krisztust nevezte „Isten bölcsességének" (1,24.30). A „titok" (μυστήριον) szó Isten üdvözítő tervére (vö. Róm 16,25) utal, amely – éppen azért, mert az Istené – hozzáférhetetlen az emberek számára. Csak az Isten által meghatározott időben s az Isten által adott kinyilatkoztatás által lehet megismerni. Bár Jézus Krisztusban ez a kinyilatkoztatás már megtörtént, de a titok jelleg nem tűnt el teljesen, hiszen Krisztus elutasítói és a „világ bölcsessége" szerint gondolkodók számára Isten terve továbbra is hozzáférhetetlen.

Hogy a „világ bölcsessége" csődöt mond Isten üdvözítő tervét tekintve, azt Pál Jézus keresztre feszítésének történeti tényével támasztja alá. Az apostol ismét „ennek a világnak fejedelmeire" hivatkozik, anélkül, hogy kilétüket közelebbről meghatározná. Bár a keresztre feszítés történetileg a zsidó és a római hatóságok műve, nem feledhetjük, hogy az evangéliumok – főleg Lukács és János – működésük hátterében a „sötétség hatalmát" (Lk 22,53), illetve „ennek a világnak a fejedelmét" (Jn 12,31) látják. Ezért – miként már utaltunk rá – az „ennek a világnak fejedelmei" kifejezés mind a démoni erőkre, mind az általuk eszközként felhasznált politikai vezetőkre vonatkoztatható. Ezek a „fejedelmek" elvakultságukban képtelenek voltak felismerni Isten üdvözítő tervét, azt, hogy Fiának kereszthalála által üdvözíti a hívőket, s Jézus megfeszítésével voltaképpen saját romlásukat idézték elő.[19]

közül pedig: CONZELMANN, *Korinther,* 79; BARRETT, *Corinti, 94;* SENFT, *Corinthiens,* 49; SCHRAGE, *Korinther,* 250. A különféle magyarázatok történeti áttekintéséhez vö. M. PESCE, *Paolo e gli Arconti a Corinto,* Brescia 1977.

[18] Vö. A. FEUILLET, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes,* Paris 1966, 25–27; KREMER, *Korinther,* 57. D. ZELLER (*Korinther,* 133–135) alapvetően nyitva hagyja a kérdést.

[19] Egyes kutatók úgy vélik, hogy a megfogalmazás hátterében egy a gnosztikus iratokból (Izajás mennybevétele 10; Fülöp Evangéliuma 26; Pisztisz Szophia 7) ismert mítosz áll, amely a Bölcsességgel (Szophia) azonos Megváltó földre szállásáról szól. Ez a Megváltó folytonosan változtatja külalakját, hogy a démoni hatalmak elől rejtve maradjon. Vö. M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus,* Göttingen 1909, 93; R. BULTMANN, *Az Újszövetség teológiája,* Budapest 1998, 144 és 149. A gnosztikus mítoszra való hivatkozás egyáltalán nem meggyőző. Az 1Kor 2,6–16-ban ugyanis semmiféle megtévesztési taktikáról nincs szó. Ezenfelül azt is nehéz volna megmagyarázni, hogy a „fejedelmek" miért feszítettek volna keresztre egy számukra teljesen ismeretlen személyt. Fontos hangsúlyozni, hogy Pál megfogalmazása szerint nem a Megváltó kiléte maradt rejtve, hanem Isten üdvözítő terve, amely éppen a keresztre feszített Krisztust rendelte az üdvösség forrásának.

A 9. versben Pál az Írásra hivatkozva tudatosítja, hogy Isten üdvözítő terve pusztán emberi érzékekkel (szem, fül, szív) felfoghatatlan,[20] a 10. versben pedig arra utal, hogy az igehirdetés hívő elfogadása s ezt követően a megigazulás által lehetővé vált az Isten titkaiba való teljes bevezetés. A hívők ugyanis a keresztségben megkapták a Szentlelket, aki egyedül képes arra, hogy Isten tervét teljes mértékben feltárja nekik. A megfogalmazás az ószövetségi bölcsességi iratokra emlékeztet. A Bölcsesség könyvében például ez olvasható: „Alig sejtjük azokat, amik a földön vannak, csak fáradsággal értjük meg azt, ami szemünk előtt van, az égieket pedig ki tudná kifürkészni? Ki ismerte meg akaratodat, hacsak te nem adtál bölcsességet, s el nem küldtet szent lelkedet a magasból?” (Bölcs 9,16–17).

A 11. versben Pál a Lélek Istennel kapcsolatos ismeretét az emberi ismeret analógiájára írja le. „Az «ember lelke» (antropológiai pneuma) nem más, mint az én-központ és öntudat, amely által az ember tudja, mi történik a gondolataiban, érzéseiben és akaratában.”[21] Hasonlóképpen Isten belső világát, Isten tervét is csak Isten Lelke ismeri. A kijelentés hátterében az a bibliai meggyőződés áll, hogy Istent csak akkor lehet igazán megismerni, ha szabad kezdeményezéssel ő maga tárja föl önmagát (vö. Lk 10,22; Jn 1,18). Figyelemre méltó, hogy az emberi lélek és az Isten Lelke közötti párhuzam nem teljes. Az emberi lélekről ezt olvassuk: „az ember lelke, amely benne van”. Isten Lelkével kapcsolatban viszont nincs kiegészítés. Az emberi lélek a saját személyt illetően is csak részleges ismeretet tesz lehetővé, hiszen az ember nem képes önmagát teljes mértékben átlátni (még kevésbé mások számára ismertté tenni), Isten Lelke viszont nemcsak Isten legbelsőbb valóságát (mélységeit) ismeri, hanem „mindent kikutat”, az emberi szív legmélyebb titkait is (vö. Róm 8,27).

A keresztény – ez Pál érvelése a 12. versben – részese lett Isten Lelkének, s ezáltal Isten titkainak. A mondatban több érdekes mozzanatra is felfigyelhetünk. Az apostol először tagadó megállapítást tesz: „nem a világ lelkét kaptuk”. A „világ lelke” a „világ bölcsességének” (2,6) felel meg. Olyan megismerési képességet jelöl, amely a világra jellemző. Érdekes az isteni Lélekkel kapcsolatos megfogalmazás is: „Lélek, aki Istentől van.” A Szentlélek „birtoklása” tekintetében tehát szó sincs egyenrangúságról. Isten a szabad adományozó, mi csak adományként részesedünk belőle. A Lélek jelenléte nemcsak Isten üdvözítő tervének (vö. 2,7) megismerését biztosítja, hanem azoknak

[20] Az „amint írva van” formula után Ószövetségből vett kijelentést várnánk. Ám az idézett mondat nem található az Ószövetségben. Bár néhány bibliai szöveggel (Iz 52,15; 64,3; Zsolt 31,20) mutat némi hasonlóságot, de mind a szóhasználat, mind a mondanivaló tekintetében nagy az eltérés. Az apostol valószínűleg szabadon alkalmaz ószövetségi motívumokat. Az sem kizárt, hogy valamelyik (számunkra immáron ismeretlen) apokrif iratból idéz. Órigenész egyházatya szerint az idézet az Illés apokalipszise elnevezésű iratból való.

[21] F. LANG, *Korinther,* 45. Hasonlóképpen fogalmaz R. BULTMANN (*Az Újszövetség teológiája,* 173): „S ha az 1Kor 2,11 szerint az ember lelke ismeri az ő bensejét, akkor a «pneuma» az «öntudat» modern fogalmához közeledik.”

az adományoknak a megismerését, melyeket Isten az üdvösség jeleiként a hívőknek juttatott.

Amit Pál az Isten tervének megismeréséről mondott, azt a 13. versben az ige hirdetésére alkalmazza. Isten bölcsességét csak Isten Lelke által lehet megismerni. Ennek megfelelően a Krisztusban történt kinyilatkoztatást is csak „a Lélek által tanított szavakkal" lehet hirdetni, nem pedig az emberi bölcsesség megszokott formuláival. Erről, miként láttuk, Pál szakaszunk előtt is szólt, amikor a korintusiak között folytatott igehirdető tevékenységére utalt vissza: „Beszédem és igehirdetésem nem a bölcsesség meggyőző szavaiból állt, hanem a lélek és az erő bizonyságából" (1Kor 2,4).[22]

A 14–15. versekben Pál a „földi embert" (ψυχικὸς ἄνθρωπος) és a „lelki embert" (πνευματικός) állítja egymással szembe. A ψυχικός melléknév a ψυχή főnévből származik, amely alapvetően a földi, természetes, teremtésből fakadó életet jelöli.[23] Ebből kifolyólag a melléknév is a pusztán teremtményi szinten álló valóságok jelölésére szolgál.[24] A szóban forgó páli kifejezés – ψυχικὸς ἄνθρωπος – értelmét Jacob Kremer így határozza meg: „Olyan ember, akinek gondolata teljesen a földi, időleges és mulandó dolgok körül forog."[25] Nyilvánvaló, hogy ez a kizárólag földi mértékek szerint ítélő ember a Szentlélektől származó valóságokat képtelen felfogni és elfogadni. A „lelki ember" a Szentlélek irányítása alatt álló ember, aki „lelki módon", vagyis a Lélektől vezetve és megvilágosítva ítéli meg a dolgokat.

Meglepőnek tűnik a 15. versben tett állítás: „A lelki ember pedig mindent megítél, őt azonban senki sem ítéli meg." A mondat értelmét találóan fogalmazta meg F. Lang: „Ez nem azt jelenti, hogy a keresztény az emberi megismerés területén tökéletes mindentudó lenne, hanem azt, hogy ő mindent, amivel csak találkozik, a Krisztusban kinyilvánult isteni üdvözítő tevékenység ismerete alapján ítél meg, s egész magatartását ahhoz igazítja."[26] Nemcsak a külsőleg érzékelhető dolgokat fogja fel, hanem azokat is, melyek e világ számára el vannak rejtve. A „lelki embert" ugyanakkor „senki sem

[22] A 13. vers végének pontos fordítása vitatott. A kérdés bővebb tárgyalását nyújtja a kommentárokon kívül KOCSIS, *„Isten elküldte",* 89–90.

[23] Vö. E. SCHWEIZER, Art. ψυχικός, ThWNT IX, 662–664; A. SAND, Art. ψυχικός, EWNT III, 1203–1204.

[24] Az 1Kor 15,44-ben Pál a σῶμα ψυχικόν (földi test) kifejezést használja az első teremtésből származó testre, amelyet a feltámadáskor a σῶμα πνευματικόν (lelki test) fog felváltani. A páli megfogalmazás hátterében az ember teremtéséről szóló ószövetségi elbeszélés, illetve annak görög fordítása áll: „Megalkotta tehát az Úr Isten az embert a föld agyagából, az orrába lehelte az élet leheletét *(pnoé zóész),* és az ember élőlénnyé (ψυχή ζῶσα) lett" (Ter 2,7). A ψυχικός–πνευματικός ellentéttel kapcsolatos problémakör jó áttekintését nyújtja: M. TEANI, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35–49 nel Novecento,* Roma 1994, 217–227.

[25] KREMER, *Korinther,* 62. Figyelemre méltó VARGA Zs. meghatározása is „Olyan ember, akinek életét emberi (természeti) elgondolásai, szempontjai, lelkülete irányítja." *Újszövetségi görög–magyar szótár,* Budapest 1992, 1028.

[26] LANG, *Korinther,* 47.

ítéli meg”. Ezt a kijelentést a „földi ember” és a „lelki ember” ellentétének összefüggésében kell értelmezni. Az Isten Lelkét nélkülözők sohasem tudják megfelelő módon megítélni a Szentlélek vezetése alatt álló személyt, aki megfejthetetlen rejtély marad számukra.[27] A mondat ennélfogva nem az egyházon belüli felülvizsgálat és megítélés lehetetlenségét állítja.

A bölcsességgel kapcsolatos fejtegetéseit Pál a 16. versben ószövetségi idézettel, illetve annak rövid kommentálásával zárja le. Az idézet az Iz 40,13-ból való a Hetvenes fordítás alapján. A héber szövegben az „Úr Lelke” (רוח יהוה) szerepel, a görög fordításban ellenben az „Úr értelme” (νοῦς κυρίου). Az idézethez az apostol rövid kommentárként hozzáfűzi: „Bennünk pedig Krisztus értelme van.” Az „értelem” (νοῦς) szó használata a korábbi idézet alapján érthető. Bár vitatható, hogy a főnév teljes mértékben a „lélek” (πνεῦμα) szinonimája lenne, mégis tagadhatatlan, hogy szoros kapcsolat van közöttük. Csakis Isten Lelke által tudja a hívő Krisztus érzületét, gondolkodásmódját elsajátítani (vö. Fil 2,5). Csakis a Lélek által válik képessé arra, hogy mintegy Krisztus „szemével” nézve fogja föl és ítélje meg élete eseményeit s mindazt, ami körülötte történik. A mondat így a 15. versre is visszautal. A „pneumatikus” azért tud mindent megítélni, mert benne Krisztus ítélőképessége van, amelyet a Lélek közvetít.

## 3. Záró megfontolások

Az a gondolat, hogy a bölcsesség forrása Isten, s ezért az ember csakis Isten félelme által, vagyis az ő akaratának hódolattal teli elfogadásával és teljesítésével válhat bölccsé, az Ószövetségben is megjelenik (vö. Jób 28,20–28; Bölcs 7,7; 9,17; Sir 1,1). Pál újdonsága abban áll, hogy a bölcsességet Krisztus keresztjéhez köti, amelyben Isten üdvözítő szándéka tárul fel azoknak, akik nem előzetes feltételekkel, nem szigorúan behatárolt és az emberi várakozásoknak mindenben megfelelő mércével, hanem új kezdeményezésekre nyitottan közelednek hozzá. Az apostol érvelése nyilvánvalóvá teszi, hogy az igazi bölcsesség nem merülhet ki észérvek felsorakoztatásában, pontosan felépített gondolatmenetekben, s nem vezethet oda, hogy csak azt fogadjuk el igaznak, amit értelemmel megragadunk, vagy amit érzékszervekkel megtapasztalunk. Az igazi bölcsesség nemcsak a világ belső összefüggéseit tárja fel, hanem a legalapvetőbb egzisztenciális kérdésekre is választ ad, vagyis életünk értelmére és céljára is rávilágít. Az igazi bölcsesség ennélfogva nem más, mint betekintés az Isten tervébe. Krisztus keresztjében éppen ez valósul meg, hiszen a kereszt által válik nyilvánvalóvá

[27] Utalni lehet itt Aranyszájú Szent János érdekes hasonlatára: a látó mindent lát, a vak viszont nem látja az ép szemű ember dolgait. Más értelmezés szerint Pál megfogalmazása polemikus, és az 1Kor 4,3-mal áll összefüggésben. Az apostol az ellenfeleit figyelmezteti arra, hogy földies gondolkodásmódjuk miatt alkalmatlanok bárkinek (főleg Pálnak és munkatársainak) a megítélésére. Vö. Kremer, *Korinther,* 62.

Istennek emberek iránti elkötelezettsége és minden elképzelést felülmúló szeretete. Erről Pál más helyen igen magasztos szavakkal ír: „Mit mondjunk tehát mindezek után? Ha Isten velünk, ki ellenünk? Ő, aki tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta értünk, mindnyájunkért, ne ajándékozna vele együtt mindent nekünk?… Abban ugyanis biztos vagyok, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem jövendők, sem erők, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van" (Róm 8,31–39). Bár az élet apróbb eseményeit illetően a hívők számára is sok nyitott kérdés marad még, de éppen Krisztus megváltó kereszthalála révén Isten szeretetének és az üdvösségnek biztos tudatában élhetnek.

Az Isten tervébe való betekintés, illetve az Isten tervére való hívő ráhagyatkozás, amely alapján mindent ezen üdvözítő terv fényében szemlélünk, csakis Isten Lelke által valósulhat meg. Hiszen egyedül a Szentlélek tud minket az időleges dolgokra való bűnös irányultságtól megszabadítani, hogy a keresztre feszített Krisztusban felismerjük üdvösségünk szerzőjét, és önmagunk hívő odaadásával részesedjünk is az üdvösség javaiban. Egyedül a Lélek által tudjuk Isten üdvözítő cselekvését és annak minden következményét úgy elfogadni, hogy arra egész életünket ráépíthessük. Egyedül a Lélek által válik egzisztenciális valósággá: „Amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívébe föl nem hatolt, azt készítette Isten azoknak, akik szeretik őt" (1Kor 2,9).

Ez persze nem zárja ki az emberi kezdeményezést és erőfeszítést, vagyis az értelem használatát, az érvelést és az egyéni szempontok ütköztetését. A páli levelek egyértelműen igazolják, hogy maga az apostol is igyekezett logikusan érvelni. Ez a törekvése még a vizsgált szakaszban, illetve szövegkörnyezetében is megfigyelhető: értelmileg is igyekszik meggyőzni olvasóit, sőt attól sem riad vissza, hogy a retorika eszközével éljen. Pál tehát nem valamiféle irracionalizmust képvisel, hanem a „világ bölcsessége" ellen szól, amely a dolgokat pusztán a „földi ember" szintjén szemléli és értékeli.

Figyelmeztetésének korunkban is nagy jelentősége van, hiszen az az állítása, hogy a keresztre feszített Krisztusról szóló tanítás sokak számára „botrány" és „oktalanság", semmit sem vesztett érvényéből. A „világ bölcsességének" modern ítéletét talán a túlhaladott vallástörténeti jelenség kifejezéssel lehetne összegezni. Hiszen racionalista körökben, állítólagos vallástörténeti párhuzamok alapján, nagyon divatos a megváltó kereszthalál tanát (és más keresztény hitigazságokat) a mítosz kategóriájába sorolni, vagy mélylélektani alapon illúziónak tekinteni. Bár a teológiának komolyan kell vennie az újabb kihívásokat, sőt az egyéb tudományokkal való párbeszédtől sem zárkózhat el, ám sosem szabad elfelejteni, hogy a keresztény értelemben vett bölcsesség alapja mindig a húsvéti misztérium, és hogy az „Isten mélységeibe" (1Kor 2,10), kifürkészhetetlen titkaiba (Róm 11,33) csakis a Szentlélek által lehet behatolni.

Kránitz Mihály

# MÓZES ÉS AZ EGYIPTOMIAK BÖLCSESSÉGE (APCSEL 7,22) IZRAEL KEZDETE ÉS NÉPPÉ VÁLÁSA

## BEVEZETÉS

Az *Apostolok Cselekedetei*ben, István diakónus beszédében – mely összefoglalja a választott nép történetét – Mózes úgy jelenik meg, mint aki az egyiptomiak minden tudományát és bölcsességét elsajátította: „Mózes szert tett az egyiptomiak minden tudományára, s szavaiban és tetteiben egyaránt hatalmas volt." (ApCsel 7,22) Mózes története az egyik legrészletesebb a Szentírásban, s így bőséges ismerettel rendelkezünk életének állomásairól és működéséről. Az emberi bölcsesség társadalmat, művészetet és kultúrát teremtett, és az ókori Kelet népeinek tapasztalatai beépültek az egymást követő nemzedékek életébe és gondolkodásába. Ábrahám egy csekély létszámú közösséggel hagyta el Ur városát, s jóllehet utódai századokon át a fáraó uralma alatt éltek, a neki adott ígéret szerint mégis néppé növekedtek Egyiptomban. A zsidók elnyomásának és szabadulásának bibliai történetéből kiemelkedik Mózes alakja, akit a szentírási elbeszélés szerint a fáraó lánya saját fiaként nevelt fel a fáraó udvarában (vö. Kiv 2,10; ApCsel 7,21).

Az egyiptomi tartózkodás négyszázharminc éve alatt a zsidó nép közösséggé formálódott, majd Mózes vezetésével önálló néppé, Isten népévé vált.[1] Hogyan sikerült ezt a nagyszámú népet rendezett formában Egyiptomból kivezetni? És hogyan volt képes a pusztában vándorló nép negyven éven át fennmaradni? Hogyan jutott el az ígéret földjére? Milyen törvények, előírások, társadalmi szabályok segítették őket ebben? És milyen szerepe volt Mózesnek a néppé válás folyamatában, aki késznek mutatkozott „bölcs államférfiként" népe élére állni?[2] Vajon milyen hatások érték az egyiptomi kulturális, társadalmi és vallási élet részéről, melyeket hasznosan tudott alkalmazni saját népe felépítésére, a törvényhozásra és életmódjának kidolgozására?

[1] Izrael kezdeteiről lásd: Richard S. HESS–Gerald A. KLINGBELL–Paul J. RAY JR.(szerk.). *Critical Issues in Early Israelite History,* Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 2008.

[2] Art. *Mose,* In RGG 5, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 1535. Mózes mint vallásalapító, törvényhozó jelenik meg, de ő egyúttal próféta, pap és népvezér.

## 1. A zsidók első találkozása az egyiptomi társadalommal

A zsidó nép őstörténetét a Szentírás jegyzi le Ábrahámtól a pátriárkákon át egészen az Egyiptomba való eljutásig. Józsefet testvérei adták el izmaelita kereskedőknek, akik rabszolgaként vitték el és vitték tovább Egyiptomba a fáraó egyik kincstárnokának, Potifárnak.[3] József felemelkedésével a legfelsőbb körökbe került be egy zsidó ember,[4] aki kitüntetését végső soron saját bölcsességének köszönheti, mert meg tudta fejteni a fáraó álmát. Mivel az egyiptomi tudósok képtelenek voltak értelmezni az álmot, a főpohárnok a fáraó figyelmébe ajánlja azt „a fiatal héber férfit", aki a testőrség parancsnokának rabszolgája, és aki már korábban is képes volt megfejteni az álmok jelentését, s így jutott a fáraó elé.[5] Józsefet ugyan megelőzte híre a fáraónál, ő azonban alázattal így szólt: „Én nem tudok semmit, de Isten kinyilvánítja a fáraónak a jó hírt." (vö. Ter 41,16) A hét bőséges, de a hét szűk esztendőről szóló jövendölése is teljesült, és éppen a gabonaínség következtében jöttek József testvérei is Egyiptomba.[6] A fáraó József rokonainak földet adott, ő pedig gondoskodott mindenkiről.[7] A Szentírás beszámolója szerint József tizenhét évesen került Egyiptomba, harmincéves volt, amikor Egyiptom második embere lett a fáraó után, és száztíz esztendősen halt meg.(vö Ter 37,2; 41,46; 50,26) Így nyolcvan évet töltött a magas tisztségben. A *Teremtés könyvé*nek utolsó mondata arra is utal, hogy Józsefet egyiptomi módon (múmiaszerűen) temették el: „bebalzsamozták és Egyiptomban koporsóba helyezték". József végrendeletileg gondoskodott arról, hogyha nagyszámú rokonsága – mely nyolc-

[3] Vö. Ter 37,36: „A midiániták eladták őt [Józsefet] Egyiptomban Potifárnak, a fáraó egyik kincstárnokának, az őrség parancsnokának". Más népcsoportot említve, de ugyanezt a tényt ismétli meg a Ter 39,1: „amikor Józsefet elvitték Egyiptomba, Potifár, a fáraó egyik tisztviselője, a testőrség parancsnoka, egy egyiptomi ember vásárolta meg az izmaelitáktól, akik odavitték".

[4] Vö. Ter 41,40: „A fáraó így szólt Józsefhez: te állsz majd házam élén. Egész népem köteles engedelmeskedni parancsodnak, és én csak a trónommal foglak megelőzni."

[5] Vö. Ter 41,8: „A fáraó összehívta Egyiptom minden írástudóját és bölcsét… De nem akadt egy sem, aki a fáraó álmát meg tudta volna fejteni."

[6] Vö. Ter 41,57: „Mindenki Egyiptomba jött, hogy gabonát vásároljon Józseftől, mivel az egész világon nyomasztó éhínség uralkodott."

[7] Vö. Ter 47,1: „József jelentette a fáraónak: atyám és testvéreim megérkeztek juhaikkal, marháikkal és minden vagyonukkal Kánaán földjéről." Ter 47,6a: „A fáraó így szólt Józsefhez: Egyiptom legjobb helyén telepítsd le atyádat és testvéreidet." Ter 47,11: „József letelepítette atyját és testvéreit, birtokot adott nekik Egyiptom földjén, mégpedig az ország legjobb részén, Ramszesz vidékén, ahogy a fáraó megparancsolta."

van év alatt bizonyára jelentős népcsoporttá vált – elhagyja Egyiptomot, vigye el onnan.[8] Ezt a kérést a kivonuláskor teljesítették.[9]

A József személyéhez köthető elbeszélés különálló egységet képez mind a pátriárkák, mind pedig a kivonulás történetétől. Mindig ellenállt a *Pentateuchus* hagyományaiba való beillesztésnek. Hosszú fejlődésen ment át több változat során, és viszonylag későn került be a *Teremtés könyvé*nek utolsó részébe, még a *Kivonulás könyve* elé. A szentíráskutatók az elbeszélés Egyiptommal összefüggő részei alapján az ősisége mellett állnak ki. De amellett, hogy bizonyos elemek az ősiséget indokolják (Józsefnek Dotainba, Szichem északi részébe való helyezése; Ter 37,17), kései jegyeket is hordoz magán az elbeszélés.

József története ténylegesen két feladatot is betölt, legalábbis a *Pentateuchus*ban. Elsősorban átmenetet jelent a pátriárkák korától a mózesi időkig, másodsorban megrajzolja a tökéletes zsidó típusát a diaspórában, akinek a jelenléte hasznos annak az országnak, ahol lakik, és saját népe számára is. Ezek a körülmények nem lehetnek korábbiak a perzsa korszaknál. Bizonyos óvatossággal kell tehát kezelni József történetének egyiptomi összefüggéseit és annak jelentését a jelenlegi Bibliában.

József felemelkedésének ismert párhuzamai sem feladatkörére, sem pedig az időpontra nem adnak pontos utalást. A Ter 37–50 fejezeteiben az egyiptomi nevek vizsgálata sem erősíti meg a történet keretét. József eladásának kettős biblikus története, mely őt Egyiptomba vezette, nem egységes. (Midiániták? Izmaeliták? Vö. Ter 37,28. 36.) Ez azt érzékelteti, hogy a rabszolgának „eladott" személy végcélja eredetileg nem is Egyiptom lehetett. Azonban főleg a Ter 37 anyaga (Józsefet eladják testvérei) mutat jelentős eltérést a Ter 39–41 szakaszától (József felemelkedése a fáraó udvarában). Ha lehetségesnek bizonyul József egyiptomi hagyományát egy ős-izraelita törzsre visszavezetni, mint amilyen a *makir* (melynek héber jelentése „eladott"),[10] akkor egyértelmű, hogy a történet jelentős további bővítéseken ment át, mindenesetre később, mint az Izraelt tizenkét törzsként való ábrázolásnál. El lehet fogadni, hogy egy ilyen hagyományt a Mózes idején jelenlévő ős-izraelita csoport hordozott, feltéve, hogy ekkor nem volt semmilyen „Izrael népe" Egyiptomban. Az egyiptomi nyelv számos semita eredetű kifejezést tartalmaz, s ez utalhat az ázsiai népek meghatározó és hosszú jelenlétére. *Damien Noël* az Institut Catholique de Paris tanára, a történeti Izrael szakértője megállapítja, hogy a történésznek mégis körültekintően kell eljárni az egyiptomi adottságok és a biblikus szöveg egyeztetésekor.[11]

---

[8] Vö. Ter 50,25: „József megeskette Izrael fiait: Ha majd Isten meglátogat benneteket, vigyétek el csontjaimat magatokkal."

[9] Kiv 13,19: „Mózes József csontjait is magával vitte. Ő ugyanis megeskette Izrael fiait: Ha Isten egyszer kegyesen hazavezet, akkor az én csontjaimat is vigyétek el innét magatokkal!"

[10] Ter 50,23, ahol a Makir név egy észak transzjordániai fél-törzsre vonatkozik. Vö. *Traduction Oecuménique de la Bible* (=TOB), Cerf, Paris, 2010, 125. Lásd még: Szám 32,39–40, MTörv 3,15.

[11] Vö. NOEL, D., *Les origines d'Israel,* Cahiers Évangile 99, Cerf, Paris 1997, 51–52.

## 2. Mózes és héber testvérei. A *héber* kifejezés eredete

Izrael mint nép, akiket hébereknek is nevez a Szentírás, Mózessel együtt jelenik meg, ezért meg kell vizsgálni azokat a kezdeteket, melyek a rendezett közösség kialakulásához vezettek. A zsidók egyiptomi tartózkodása során és az azt megelőző évszázadok idején a kánaáni terület egyiptomi ellenőrzés alatt volt, így az egyiptomi történelemhez kell fordulni, ha az ott élő népekről és az ott lezajlott eseményekről szeretnénk tájékoztatást kapni.[12]

A *héber* kifejezés, amellyel gyakran Izraelt s annak nyelvét is jelölik, kevés (mintegy harminc) alkalommal szerepel a Bibliában. A *Kivonulás könyvé*ben tizenháromszor fordul elő, négy meghatározott összefüggésben, amelyből három az egyiptomi időkre utal.[13] Az egyiptomiak a népességükhöz viszonyított gyökértelen, zavaros vagy peremen élő csoportokat nevezték *hápiru*nak vagy *hábiru*nak. A „héber" szó tehát az egyiptomi nyelvhez tartozhat, és az izraelitákon kívül más csoportokat is magában foglalhat.[14] Az általános szóhasználat azonban gyakran összekeveri a *héber* és az *izraelita* fogalmakat. A biblikus szövegek alapos vizsgálata alapján egyértelmű, hogy az azonosítás téves, és egy olyan váratlan irányba, egy olyan történelmi valóság felé mutat, amely közvetlenül a Biblia üzenetét adta tovább.

A Szentírás először személynévként használja az „Éber" szót, mely a héberek azonos nevű ősére utal (Ter 10,21.24.25; 11,14.15.16.17; Szám 25,24; 1Krón 1,18.19.25).[15] A kifejezés geneológiája arra enged következtetni, hogy a héberek egyetlen etnikai csoportot alkottak. Nem szabad elfelejteni, hogy Éber valójában népek sokaságának az atyja, amint ezt a nemzetek táblája mutatja a Ter 10,21.25–30-ban.

A Bibliában ezenkívül harmincnégy alkalommal szerepel a „héber" ('ibrî) kifejezés, vagyis az Ószövetség egészére nézve kevésszer.[16] A használat a *Pentateuchus* és az 1Sámuel könyveire terjed ki. Ezek Izrael kezdeteire, az Ábrahámtól Saulig terjedő időszakra korlátozódnak. Az ápiru / hábiru kifejezés a Kr. e. 12. század végén eltűnik a Biblián kívüli szövegekből. A bibliai használat, úgy tűnik, teljesen egybecseng az általános jelenséggel.[17]

---

[12] Mazani, P., „The Appearance of Israel in Canaan in Recent Scholarship", In Richard S. Hess–Gerald A. Klingbell–Paul J. Ray Jr.), *Critical Issues in Early Israelite History,* Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 2008, 95–109.

[13] A héber kifejezés előfordulása: 1. Mózes születésénél a „héber nők" említése (Kiv 1,15.16. 19; 2,6.7); 2. amikor Mózes megöli az egyiptomit (Kiv 2,11.13); 3. Mózes és Áron a fáraó előtt a „héberek Istenét" említi (Kiv 3,18; 5,3; 7,16; 9,1; 10,3); 4. végül egy „héber rabszolga" felszabadításáról olvashatunk a rabszolgák felszabadításánál (Kiv 21,2). Mindenütt máshol Mózes népét „Izraelnek" vagy „Izrael fiainak" nevezik.

[14] Vö. Wiener, Cl.., *Le livre de l'Exode,* Cahiers Évangile 54, Cerf, Paris 1985, 14.

[15] A SZIT szentírásfordítása (SZIT, Budapest 2005) egyazon névre három változatot használ: Éber, Eber, Héber.

[16] Art. *héberek,* in Schmoldt, H., *Bibliai tulajdonnevek lexikona,* Jel Kiadó, Budapest 2005, 123.

[17] Vö. Noel, D., *Les origines d'Israel,* 15.

A *Pentateuchus*ban és az *1Sámuel-könyv*ben a „héber" megnevezés több helyen megtalálható. A Kiv 21,2 törvényszövegén kívül, amelytől függ a MTörv 15,12 és a Jer 34,9.14, valamennyi használat az elbeszélésekhez tartozik. Így találkozunk a „héberek Istenével" (Kiv 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3), a „héberek asszonyaival" (Kiv 1,15.16.19; 2,7), és a „héberek földjével" (Ter 40,15). A szolgaság állapotára is van tartós utalás (Ter 39,17; 41,12; vö. Kiv 21,2; MTörv 15,12; Jer 34,9.14), valamint az étkezéssel összefüggésben az egyiptomiak elkülönüléséről a héberektől (Ter 43,32; vö. 46,34). Végül általános alkalmazással is találkozunk: „egy héber" (Ter 39,14; Kiv 2,11), „két héber" (Kiv 2,13), „a héberek" (Kiv 1,22), „egy kis héber" / egy héber gyerek (Kiv 2,6) meghatározásokkal. Ezek a helyek azt igazolják, hogy a héber kifejezés nem sajátos etnikumra utalt, hanem az egyiptomitól különböző, alacsony sorsúnak tartott népességre.[18]

A rabszolgák felszabadításáról szóló törvény egy ősi meghatározást tartalmaz, s bár a „héber" megnevezés az egész Bibliában megmarad, a Kiv 21,2-től – a MTörv 15,12-n át – egészen a Jer 34,9.14-ig, ez az elnevezés az 1Sám 29,3 után eltűnik az elbeszélésekből. A Kiv 21,2-ben – és az ehhez kapcsolható szövegekben – található ősi megfogalmazás feltételezése a jogi nyelvezet adottságára vezethető vissza a társadalmi élet feltételeinek őrzésében. E szövegekben a „héber" jelző mindig a rabszolgaság állapotához kapcsolódik, s ez egy olyan adottság, amelyet nem lehet kitalálni. Feltételezhetjük tehát azt a történelmi valóságot, amely szerint a „hébereknek" nevezett, alacsonyabb rendű életállapotban lévő népcsoportba sorolták be a rabszolgákat. A biblikus történész nem is tehet mást, mint elfogadja a jogi szövegekben a héber és a rabszolga kifejezések közötti szoros kapcsolatot. Fenntartva, hogy a *Teremtés* és a *Kivonulás könyve*inek elbeszéléseit különböző korokban szerkesztették, annyi mégis megállapítható, hogy a „héber állapot" emléke jelen van József történetében és az egyiptomi tartózkodás elbeszélésében is.[19]

Emellett *Sámuel első könyvé*ben a „héber" szó alkalmazása különösen figyelemreméltó (1Sám 4,6.9; 13,3.7.19; 14,11.21; 21,3). Ez a kifejezés elsősorban a filiszteusok ellenségeit jelöli („a héberek tábora", 1Sám 4,6), anélkül hogy egy sajátos etnikai meghatározást találnánk a kifejezés mögött, mivel néhány héber a filiszteusok szolgálatában is megtalálható (1Sám 14,21). Saul kezdeteit mint a héberek lázadását a filiszteusok ellen mutatja be a Szentírás egy olyan összefüggésben, ahol Izrael neve szintén előkerül (1Sám 13,3–7). Az izraelita mozgalom úgy is feltűnhetett, mint a

[18] Vö. art. *héberek,* in HAAG, H., *Bibliai lexikon,* SZIT, Budapest 1989, 586–589.

[19] A törvényszöveg, mely a rabszolgák felszabadítását szabályozza, világosan mutatja, hogy nem lehet összekeverni a hébert az izraelitával. Hasonló törvényt találunk a *nuzi-asszír* agyagtábla szövegekben: a hapiruk kárpótlás ellenében elhagyhatják uruk szolgálatát. A jogi szövegek mutatják tehát, hogy a tényleges héber állapot az egész nyugat-szemita területen ismert jelenség volt. Vö. art. *héberek,* in HAAG, H., *Bibliai lexikon,* 587; NOEL, D., *Les origines d'Israel,* 16.

héberek felkelése egy kulturálisan magasabban álló néppel szemben.[20] A filiszteusok részéről a héber kifejezésnek inkább megvető jellege volt, amint erről két hely is tanúskodik: „Nézzétek, ott jönnek a héberek az üregekből, ahová elrejtőztek." (1Sám 14,11) „Mit akarnak itt ezek a héberek?" (1Sám 29,3)

## 3. Mózes neveltetése Egyiptomban és személyének felértékelődése a hagyományban

István diakónus, aki maga is bölcs ember volt, a főtanácsban mondja el a beszédét, utalva Mózes nagy tudására. Lukács evangélista megjegyzi, hogy amikor a Jeruzsálemben lévő különböző zsinagógákból „ellene támadtak, vitatkozni kezdtek Istvánnal, de bölcsességével és a lélekkel szemben, amellyel beszélt, nem tudtak ellenállni". (ApCsel 6,8–10) A rágalmazók és a hamis tanúk a főtanács elé vitték, állítva, hogy „ez az ember folyvást a szent hely és a törvény ellen beszél". A főpap megkérdezte: „Valóban így áll a dolog?" (ApCsel 6,11–7,1) István diakónus képzett emberként, válaszában, mely felöleli az egész üdvtörténetet, a zsidó hagyomány alapján is állíthatta, hogy „Mózes szert tett az egyiptomiak minden tudományára, szavaiban és tetteiben egyaránt hatalmas volt". (ApCsel 7,22)

Ki volt ez a Mózes és hogyan sajátította el a bölcsességet? Mózes születése különleges körülmények között történt. A új fáraó szolganemzetnek tekintette a zsidók közösségét, akik kezdetben mint Jákob leszármazottjai „összesen hetvenen voltak".(Kiv 1,5) A több mint négy évszázados tartózkodás ideje alatt Izrael fiai termékenyek voltak, elszaporodtak, és annyira megsokasodtak és megerősödtek, hogy betöltötték az országot.[21] Az uralkodó veszélyt látott a megnövekedett létszámú zsidóságban, és először kényszermunkára fogta őket, majd pedig születéskorlátozási intézkedéseket vezetett be. (vö. Kiv 1,9–16) Mózes születését három hónapon át titkolták, majd a fáraó lánya – aki fürödni jött a folyóhoz – vette magához, először csak jelképesen, majd

[20] A megállapítás megerősítésre szorul, mivel Izraelben a fémhasználat hiányát a filiszteusokhoz kapcsolták. 1Sám 13,19: „Akkoriban Izrael egész földjén nem volt kovács, mert a filiszteusok azt mondták: meg kell akadályozni, hogy a héberek kardot meg lándzsát csináljanak maguknak."

[21] Vö. Kiv 1,7 és Kiv 12,40–41. Itt és Pálnál (Gal 3,17) 430 év, míg az ApCsel 7,6-ban 400 és a 13,20-ban 450 év szerepel.

amikor kamasz lett, Mózes a fáraó udvarába került.[22] Az uralkodó lánya saját fiaként bánt vele, és „a Mózes nevet adta neki".[23]

Mózes nevének egyiptomi eredetét ma senki sem kérdőjelezi meg. A Biblia helytelenül magyarázza a nevet, mivel a Kiv 2,10 szófejtése egy nyelvtanilag kétséges szójáték alapján próbálja hebraizálni. Valójában ez a név az egyiptomi *msj* = nemzeni igéből származik, mely a fáraók istenre utaló neveiben is feltűnik: At-moses, Tut-moses, Ptah-moses, Ramses. Ezek a következő minta alapján képződnek: „X isten (teoforikus elem) + *mosis* (nemzette, szülte)".[24] Itt, vagyis Mózes esetében, természetesen csak a „nemző isten neve" hiányzik. A *Kivonulás könyvé*ben egyébként nem csak Mózes visel egyiptomi nevet, hanem olyan izraelitáknak tekintett személyiségek, mint például Merári (Kiv 6,16), Pinchas (Kiv 6,25) és talán Áron.

Az *Apostolok Cselekedetei*ben István diakónus erről az időszakról említi, hogy a fáraó leánya magához vette, és mint saját fiát fölnevelte.(ApCsel 7,21) A *Kivonulás könyve* Mózes ifjú éveit röviden összegzi: „Közben Mózes felnövekedett."(Kiv 2,11) Mózes tehát rendszeres nevelésben és oktatásban részesült, amely képzettsége döntő lesz, amikor majd népe élére áll, és törvénnyel megszervezi Izrael fiait. Mózes koráról is István védekező beszédéből értesülünk: „amikor betöltötte negyvenedik évét, az a gondolata támadt, hogy meglátogatja testvéreit, Izrael fiait" (ApCsel 7,23), és ismét negyven év után: „Eltelt negyven esztendő, s akkor a Sínai-hegy pusztájában egy égő

---

[22] Vö. Kiv 2,1–10. Mózes szülei: apja *Amram* (137 évet élt), anyja pedig Lévi lánya *Jokebed* (Kiv 6,20; Szám 26,59), akinek nevében egy midiánita istenséggel való kapcsolat rejtőzhet. Vö. BLENKINSOPP (szerk.) *Families in Ancient Israel,* Westminster John Knox Press, Lousville Ky 1997, és BLENKINSOPP, *The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origin of Judah,* in *Journal for the Study of the Old Testament* In JSOT, 2008, 134. Mózeséhez hasonló Agade királya Szargon születése a Kr. e. 3. évezredben (Kr. e. 2296–2240). Vö. TOB, 134, LEWIS, *The Sargon Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth,* American Schools of Oriental Research, Cambridge 1980.

[23] Vö. Kiv 2,10. A Mózes (Mosé) név jelentését a leírásban a fáraó lánya indokolja: „Mivel – úgymond – a vízből húztam ki." A népies héber értelmezés szerint a név a kihúzni *(māshāh)* szóból ered. Ám Mózes nevének egyiptomi eredete van, ugyanis a fáraó lánya nem tudott héberül. Philón és Josephus Flavius is a *Mo(ü)szész* névvel adja vissza az egyiptomi *móu* (víz) kifejezésből származtatva. Alexandriai Kelemen idéz egy olyan zsidó hagyományt, mely szerint Mózes szülei körülmetélésekor a *Joakim* nevet adták fiúknak (vö. *Strom.* I.23,153,1). Lásd: art. *Mose,* In *Neues Bibel-Lexikon,* Band II, Benzinger, Düsseldorf 1995, 847; *La Bible d'Alexandrie: LXX, L'Exode,* Cerf, Paris 1989, 83; ALEXANDRIAI PHILÓN, *Mózes élete,* Atlantisz, Budapest 1994, 22. „Ezután a királylány a Mózes *(Móuses)* nevet adta neki beszélő névként, mivel a vízből vette őt magához. A vizet ugyanis az egyiptomiak *móu*-nak mondják." Lásd még: JOSEPHUS FLAVIUS, *Apión ellen,* I,286.

[24] Érdekes jelenség a kereszténység első századaiban egyiptomi görög nyelvterületen, ahol a megkereszteltek, főképp a gyerekek is egyiptomi nevet kaptak a névadásnál. Ilyen például Órigenész (185–254) esete. Nevének jelentése teljesen megegyezik az egyiptomi szokásokkal: „Hórusz nemzette" vagy „Hórusz fia". Lásd még: *La Bible d'Alexandrie: LXX, L'Exode,* Cerf, Paris 1989, 83; F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode,* Delachaux, Neuchatel 1974, 36.

csipkebokor lángjában angyal jelent meg neki" (ApCsel 7,30). Mózes ekkor már nyolcvan éves volt, amit már a Kivonulás könyve is megerősít: „Mózes nyolcvan, Áron pedig nyolcvanhárom esztendős volt, amikor a fáraóval tárgyaltak" (Kiv 7,7).[25]

Mózessel összefüggésben a legősibb hagyományréteg a Midiánnal való kapcsolatából ered (Kiv 2,15–22; 3,1; 4,18; 18,1–12), ahol Reuel/Jetró Mózes apósa. Ez a hagyomány szorosan kapcsolódik Egyiptomhoz. Egy másik hagyomány Mózest a kenitákhoz sorolja (Bír 1,16; 4,11), ahol Mózes apósa Hobab.[26] Ennek a hagyománynak nincs kapcsolata az egyiptomi kivonulással. A két hagyományt a Szám 10,29-ben egyesítik. Mivel a midiánitákat a baál-peori elbeszélések (Szám 25,6–9), majd a szent háború óta (Szám 31) és a Gedeon-ciklustól fogva (Bír 6–8) ellenségnek tekintették, nem lehet megkérdőjelezni, hogy a Mózesről szóló midiánita hagyományt kitalálták volna.[27]

Mózes alakja folyamatos fejlődésen ment át, melyet a legősibb hagyományoktól kezdve egészen a *Pentateuchus* végső formájáig végig lehet követni. Így észrevehető egy előpróféta Mózes, mely elgondolás alapvetően északról származik, és ezt alakította át a midiánita és a kenita hagyomány. Ózeás idejétől pedig (Óz 12,14)[28] megfigyelhető egy levita vonalú prófétai Mózes, aki törvényhozói és vallási szerepkört tölt be, mely a *Pentateuchus* végső szerkesztésénél megerősítést nyer. Megállapítható tehát, hogy a Biblia által Mózesnek tulajdonított elsőbbség nem egy későbbi kompromisszum eredménye, mivel Izraelben már nagyon korán jelentkezett egy folyamat és hatás Mózes hangsúlyozására.

## 4. Mózes és Izrael összekapcsolása és Mózes önértékelése

Az egységes Mózes-élete elbeszéléskör legfőbb nehézségei ismertek: ezek József történetét, annak egyiptomi tartózkodását, Mózes alakját, az egyiptomi kivonulás módjait és okait, a kivonulás útvonalát, a szövetség megkötése helyének hármas névazonosságát – „Isten hegye / Hóreb / Sínai"– és az esemény összizraeli kiterjesztését érintik. Mindazonáltal az egész egység valószínűségét, mely a Nílus deltájában lévő pro-

[25] A zsidó hagyomány negyvenéves szakaszokra osztja be Mózes életét. A harmadik szakaszról lásd: „Mózes 120 esztendős volt, amikor meghalt" (MTörv 34,7).

[26] Mózes apósáról szóló különböző hagyományok egymás mellett szerepelnek. Vö. TOB, 134; LEVEEN, *Inside Out: Jethro the Madianite. A BiblicalCostruction of the Outsider,* In JSOT, June 2010, 395–417., itt különösen érdekes: *In the Tent of Jethro,* 399–404. Felmerült Mózes egyiptomi és perzsa eredete is. Vö. ASSMANN, J., *Moses, the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism,* Harvard University Press, Cambridge Mass 1997; H. ZLOTNICK-SIVAN, „Moses the Persian? Exodus 2, the „other" and Biblical „Mnemohistory", In *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 2004, 116., Heft 2, 189–205. Mózes kalandos élete egy „heroic saga", uo. 192.

[27] BLENKINSOPP, *The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origin of Judah,* In JSOT, 2008 dec., 134.

[28] Óz 12,14: „Egy próféta által hozta fel az Úr Izraelt Egyiptomból; egy próféta legeltette."

toizraelita elemek jelenlétére és az egyiptomi kivonulásra utalnak, számos Biblián kívüli adat is erősíti (pl. a hikszoszok uralma és kiűzetése).[29] Ez azt jelenti, hogy a kivonulás valószínűleg egy tényleges tettekre vonatkozó sajátos hagyományra vezethető vissza, melyet egy vagy több, a későbbiekben Izraellé váló etnikai csoport hordozott. E hagyomány hatalmas bővítése és fejlesztése végül is Izrael kezdetének páratlan felidézéséhez vezettek.[30]

Mózes felkészültségével kapcsolatban érdemes saját véleményét is figyelembe venni, ami valószínűleg alázatára, szerénységére vezethető vissza. Mikor Isten kinyilatkoztatja magát az égő csipkebokorban (Kiv 3,5–6), meglepődve olvassuk Mózes válaszát.: „Ki vagyok én, hogy a fáraóhoz menjek és Izrael fiait kivezessem Egyiptomból?" (Kiv 3,11) „Én nem vagyok a szavak embere. Azelőtt sem voltam és most sem vagyok, amióta szolgáddal beszélsz. A szám akadozó, a nyelvem lassú." (Kiv 4,10) „Bocsáss, meg, Uram, de küldj akit akarsz." (Kiv 4,13)[31]

A mózesi elbeszélést két alapelv szerint szükséges vizsgálni: figyelni kell egyfelől az ősi és önálló hagyományokra, másrészről a *Pentateuchus* végső „mózesi" összeállítására. A bibliakritikusok feltételezése, hogy Mózes nem volt mindenütt jelen: a kezdeteknél és az egyiptomi kivonulásnál is, a Sínai-hegynél és a pusztai vándorlásnál is. A történésznek ezután már csak Moábban Mózes sírjának vitatott hagyományát kell vizsgálni (MTörv 34,6), valamint Mózes szerepét Kánaánba, Közép-Palesztinába való bevonulás előkészítésében.[32]

## 5. Izrael kialakulásának történeti keretei és Merneptah fáraó sztéléje

Az ún. Merneptah-sztélé (Kr. e. 1207 körül) minden részletezés nélkül igazolja kánaáni területen egy Izrael-csoport létezését. Ha Saul, Dávid és Salamon királyságát Kr. e. 1010–930 közé helyezzük, akkor a történész joggal határozza meg a királyság előtti időszak önálló két évszázadát.[33]

---

[29] Vö. art. *hikszoszok,* In Haarmann, *Letűnt népek lexikona,* Corvina, Budapest 2008, 93–94; art. *hikszoszok,* In Haag, *Bibliai lexikon,* SZIT, Budapest 1989, 626–627.

[30] Vö. Noel, *Les origines d'Israel,* 51.

[31] Erről lásd: Gibert, *Bible, mythes et récits de commencement,* Seuil, Paris 1986, 216–217. Az igazi bölcsesség alázatossá teszi az embert: Vö. Szám 12,3: „Mózes nagyon alázatos ember volt, alázatosabb mint bárki a földön."

[32] Vö. Noel, *Les origines d'Israel,* 52–53.

[33] Az első Biblián kívüli szöveg, mely említést tesz Izraelről a Merneptah-sztélé, melyet 1896-ban Tébában a Nílus bal partjánál fedeztek fel. Merneptah (Kr. e. 1213–1203) a II. Ramszeszt követő fáraó volt. A legfrissebb kutatást lásd: Hasel, *Merneptah's Reference to Israel: Critical Issues for the Origin of Israel,* In Richard S. Hess–Gerald A. Klingbell–Paul J. Ray Jr. (szerk.). *Critical Issues in Early Israelite History,* Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 2008.47–59.

Kr. e. 1200–1000 között Kánaán földje jelentős változásokon ment át, ahol Kr. e. 1200–1150 között még számottevő volt az egyiptomi tartózkodás, melyet Megiddo, Beth-Shean, Gézer, Lakish, Tell el-Farah és délen Timna jelez az Akabai-öböl mellett, ahol rezet bányásztak. Az egyiptomi jelenlét azonban csak a Földközi-tenger partvidékére korlátozódik (elkerülve a filiszteusok területét), és kijutással a Negeb által határolt Vörös-tengerhez. Az archeológiai leletek szerint ebben az időben kétséges az izraelita prezencia kánaáni területen, de természetesen még nem mondható ki teljes hiánya, mindenesetre nem látható egy „döntő nyom", mely fontos érv lenne.[34]

A győzelmi sztélén Izrael említése egy szövegegységben tűnik fel (26–27. sor), mely a II. Ramszesz utódának, Merneptahnak tulajdonított hadjáratban a Kánaánban megszerzett helyszíneket sorolja fel: Askelón, Gézer és Janoám előzi meg közvetlenül Izraelt a szövegben. A 27. sor szövege vonatkozik Izraelre: „Izrael megsemmisült, és írmagja sem maradt."[35] A sztélé szerint az egyiptomi hadsereg észak felé vonult: Askelón, Gézer és Janoám. Ez jelenti a központi egység, a tópart, a Jordán völgye és még Transzjordánia megszállását is. Az egyiptomi források azonban erről nem mondanak többet, a Biblia pedig nem őrizte meg az egyiptommal szembeni kudarc emlékét a Kánaán előtti területen a Kr. e. 13. században.

A Közel-Kelet történelmét irányító nagyhatalmak hanyatlása (Egyiptom, Hatti, Asszíria) lehetővé teszi a szerényebb népcsoportoknak a korlátozott mozgásterük növelését. Ez Izrael esete is, de a szomszédos egymással vetélkedő, néha szövetségben álló arám, föníciai, filiszteus, edomita, ammonita, moabita kis népeké is, melyek

---

Michael Gerald HASEL amerikai régész és egyiptológus a sztélé-kutatás négy fő kutatási területét emeli ki: 1. Izrael nevének jelentése; 2. Izrael természete; 3. Izrael elhelyezése; 4. a sztélé időrendi jelentősége Izrael kezdetei számára. UŐ., *The Structure of the Final Hymnic-Poetic Unit on the Merneptah Stela,* In ZAW 116, Heft 1, 2004, 75–81; Lásd még: MORENZ, *Wortwitz–Ideologie–Geschichte: „Israel" im Horizont Mer-en-ptahs,* ZAW 120, 2008, 1–13; KITCHEN, *The Victories of mrneptah, and the Nature of their Rcord,* In JSOT, Vol. 28. 3, 2004, 259–272. MANASSA, *The Great Karnak inscription of Merneptah,* Yale Egyptological Seminar, New Haven 2003; HJELM–THOMPSON, *The Victory Song of Merneptah. Israel and the People of Palestine,* In SSJOT 27.1, 2002, 3–18; BIMSON, J. J., *Merneptah's Israel and Recent Theories of Israelite Origins,* In JSOT 49, 1991, 3–29. Domokos Beatrix PhD hallgató licencia dolgozata behatóan foglalkozik a kérdéssel. Vö. DOMOKOS, *Kánaán elfoglalásának megítélése a bibliakutatás mai állása szerint,* Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar (Könyvtári jelzett: 2009/5), 15–22.

[34] Vö. NOEL, *Les origines d'Israel,* 24.

[35] A Merneptah sztélén az Izraelre vonatkoztatható 27. sor szövege KÁKOSSY László fordításában: „Izrael népe elpusztítva, nincsen magja". Vö. *Merneptah „Izrael-sztélé"-je,* In HARMATTA János (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia,* Osiris, Budapest 2003, 59. Valószínűleg a Jeruzsálem melletti vízforrás Merneptah héber nevét őrizte meg: *Neftoach* (Józs 15, 9 és 18,15). Az egyiptomi archeológiai kutatásról lásd KÁKOSSY, L., *Az ókori Egyiptom története és kultúrája,* Osiris, Budapest 2003.

mindannyian megtapasztalták a felemelkedést és a megsemmisülést. Ez az a történelmi és politikai keret, ahol Izrael megjelenik.[36]

A szentírási szöveg kétfajta izraelita társadalomtípust ismer a királyi állam előtt: egyrészről a kivonulás és a honfoglalás közösségét, másrészről a bírák idejében letelepedett törzsekét. A *Pentateuchus* és *Józsue könyv*ének izraelita közössége különleges irodalmi kategóriát élvez, mely az alapító elbeszélésekhez kapcsolódik. Így „egész Izrael" a tizenkét törzzsel együtt vonul ki Egyiptomból, és lép be Kánaán földjére. Izrael a bírák korában még nem igazán Izrael, hanem többé-kevésbé szövetséges vagy egymással szembenálló csoportok párhuzamos jelenléte. Amit a Biblia ekkor „Izraelként" vagy „egész Izraelként" azonosít, az nem más, mint globalizáló elővételezés és a helyi emlékezet összekapcsolása. Hogy ekkor milyen volt Izrael társadalmi és irányító formája, arról nagyon kevés írásos emlék áll a rendelkezésünkre. Azt mindenesetre el kell fogadni, hogy a felszabadítók irányításával egy csekély adminisztrációval már léteztek ősi izraelita elemek, és ezek többé-kevésbé szétszórtan megtalálhatók voltak a kánaáni területen, anélkül azonban, hogy egy egységes és közös társadalomról lehetett volna beszélni.[37] A hagyományos kutatás elfogadja a bibliai elbeszélés nagy vonalait: egész Izrael jelenlétét Egyiptomban a kivonuláskor, a honfoglaláskor és a letelepedéskor, a pánizraelita kivonulást és az inváziót.[38]

Emellett az is megállapítható, hogy a független kivonulás, a folyamatos honfoglalás és a törzsek egyenkénti letelepedésének tézise a helyi hagyományok alapján és a későbbi pánizraelita értelmezéssel együtt is felfogható. Izrael folyamatosan alakult ki egymástól független csoportokból, melyek végül a Kr. e. 10. században királysággá szerveződtek. E feltételezés alapján Jákob fiainak családfája, Debora éneke (Bír 5) és a szichemi szövetség (Józs 24) különleges jelentőségű. Ezen a ponton azt kell kimutatni, hogy az önálló csoportok miként ismerték fel egymást Izrael ugyanazon közössége és ugyanazon vallása, a jahvizmus tagjaiként. A Kánaánról szóló egyiptomi leletek alapján megállapítható, hogy a megerősített kánaáni városállamok a síkságon he-

[36] Vö. NOEL, *Les origines d'Israel,* 24.Lásd még HAARMANN, 135: moábiták; 32: arámiak; 73–75: föníciaiak; 70–71: filiszteusok; 57–58: edomiták; 47: ammoniak; 46–48: bibliai népek. Lásd például: HODOSSY–TAKÁCS, *Moáb: egy vaskori nép Izrael szomszédjában,* Új Mandátum, Budapest 2008.

[37] Vö. NOEL, *Les origines d'Israel,* 26. Lásd még: FINKELSTEIN–SILBERMANN, *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca,* Gold Book, Budapest 2003, 109–134. RAY, JR., „Classical Models for the Appearance of Israel in Palestine", *In* Richard S. HESS–Gerald A. KLINGBELL–Paul J. RAY JR.(szerk.).*Critical Issues in Early Israelite History,* Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 2008, 79–93. A három modell: 1. The Peaceful Infiltration in Palestine; 2. The Unified Conquest Model; 3. The Sociological Model.

[38] A biblikus történeti adatokhoz ragaszkodnak: Y. Kaufmann, W. F. Albright, E. Wright, J. A. Callaway, D. K. Waldke, A. Malamat. Lásd még a klasszikus írást: DESNOYERS, L., *L'histoire du peuple hébreu. Des juges à la captivité,* DDB et Cie, Paris 1922.

lyezkedtek el, míg a félnomádok a terület közepén, a hegyvidék három pontjára korlátozódtak.[39]

André Lemaire francia ókorkutató filológus szerint Izraelnek két összetevője van: az eredetileg arám *Jákob fiai* (benê Jakob) és az egyiptomi eredetű *Izrael fiai* (benê Izrael) csoport. A *benê Jakob*-vándorlás Kr. e. 1275-re vezethető vissza, és Gileádon és a Jabbok gázlóján keresztül jut el Szichem északi részéig. A *benê Izrael* a Nílus-deltától indul, s ők a jahvizmus hordozói. Délről Transzjordánián keresztül jutnak el Kánaánba. Ezt a csoportot említi a Merneptah-sztélé, I-si-r-i-r megnevezéssel. Ez utóbbi feltételezést igazolja a lehetőség szerinti legtöbb szentírási adat, melyet ugyanakkor archeológiai leletek is alátámasztanak, s bár elég nagy a bizonytalansági tényező, a biblikus történész mégis ezt tudja javasolni Izrael kezdeteinek a meghatározására.[40]

## 6. A törvénykezés és Mózes bölcsessége

A Bibliában szereplő törvényszövegek nem tartoznak az olvasók legkedveltebb szentírási részei közé. Vajon miért tartalmaz a Kivonulás könyve és természetesen az egész Pentateuchus oly sok és oly részletes törvényt? Miért volt ez szükséges? Hogyan kapcsolódnak ezek Mózeshez?

Mózes személyéhez nemcsak a Pentateuchus „leírását", hanem a törvények „megalkotását" is kötik. A Kivonulás könyve rendkívül változatos szövegeket tartalmaz: egymás mellett találhatók történeti elbeszélések, jogi rendelkezések és istentiszteleti, kultikus szabályok.[41] Az egész könyv kronologikus sorrendet követ az izraeliták egyiptomi elnyomásától kezdve (Kiv 1,1–22) egészen Jahve dicsőségének a találkozás sátrában való megnyilvánulásáig (Kiv 40,34–38). Vajon milyen szándék vezette a könyv íróját vagy összeállítóit? Felfedezhetjük-e Mózes rátermettségét, szellemi adottságait, bölcsességét ebben az együttesben? Emellett más kérdések is felmerülnek a kutatókban: a szövegkritika, az eredetiség vagy összeállítás kérdése, a teológiai tartalom és a könyv felépítésével kapcsolatos problémák.[42]

A Teremtés és a Kivonulás könyvének hagyományai közötti kapcsolatról eltérők a kutatók álláspontja. Az elmúlt évek elfogadott véleménye – Jean-Louis Ska belga

[39] A független migrációt, a folyamatos hódítást és a különálló törzsek elhelyezkedését állítják: A. Alt, M. North, R. de Vaux, B. Mazar, Y. Aharoni, B. Halpern és A. Lemaire. A kérdésről lásd: Rózsa H., „Az izraelita honfoglalás kérdése a modern biblikus kutatás tükrében", In Rózsa, *Isten a Kezdet és a Vég. Válogatott tanulmányok,* SZIT, Budapest 2010, 279–300.

[40] Erről lásd: Lemaire, *History and tradition of early Israel,* Brill, Leiden 1993.

[41] Vö. Durham, *Exodus,* WBC 3, TX:Word, Waco 1987: „… Exodus is an assemblage of pieces of narrative, sequences of laws, and strands of story, it is not literary or theological goulash" (p. XXI).

[42] Vö. Ska, „Le livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes", In *Nouvelle Revue* Theologique, 2011, 354.

jezsuita biblikus teológus szerint –, hogy Izraelnek valójában két alapítási „mítosza" van.[43] Az első a pátriárkai genealógiai és etnikai történetekben látható, míg a másikat inkább jogi leszármazásnak lehetne nevezni, mivel ez a törvény és a szövetség megtartását tartja szem előtt. Ez utóbbi szempont a Kivonulás könyvétől a Második Törvénykönyvig jelen van, s ennek az időszaknak a főszereplője: Mózes. Míg az első elbeszélés a természet, a vérszerinti származás rendjében valósul meg, a másik a szabadság és a kultúra összefüggésében, mely a szövetséghez való szabad elkötelezettséget és a törvény megtartása ígéretét foglalja magában.[44]

J.-L. Ska megállapítja, hogy az ókortól napjainkig minden nemzetnek meg vannak a saját törvényei. Ha egy nemzetet egy másik tart hatalmában, akkor a másik nemzet törvényeinek engedelmeskedik. Izrael történelme során sokszor meghajolt a szomszédos népek törvénye előtt: Egyiptom, Mezopotámia, Asszíria és Babilónia hatalma alatt. A saját törvénykezés lehet büszkeség is, de jelentheti egy nép politikai, kulturális és vallási függetlenségét is.[45] Egészen biztos, hogy Mózes „bölcsessége" felhasználta Egyiptom és a környező népek törvénymodelljeit és lehetséges, hogy Izrael először Mezopotámia hatása alatt kezdte megfogalmazni törvényeit.[46] Hammurabi törvényeinek hatását mutatja például a *lex talionis* az „ugyanolyan büntetés törvénye" a bibliában: „szemet szemért, fogat fogért" (Kiv 21,23).[47]

A törvényhozási szándék mellett még van egy másik lényeges elem. Izrael első törvényei közvetlenül a kivonulás után, a pusztában keletkeztek. Ez azt jelenti, hogy ezek ugyanolyan ősiek, mint maga a nép. Nem kellett tehát várni a honfoglalásra vagy a királyságra ahhoz, hogy törvényei legyenek. Isten Mózes közvetítésével ezeket a pusztában, a Sínai-hegyen megadta. Ez az ókori világban egyúttal azt is jelenti, hogy ha ezek a törvények ősibbek, mint a honfoglalás és a királyság, akkor ezek sem

---

[43] A *mítosz* kifejezés a legtágabb értelemben az eredetre vonatkozó ősi elbeszélést jelenti.

[44] Vö. SKA, *Le livre de l'Exode,* 359–360. Lásd még: SETERS, J. VAN, *The Life of Mose. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers,* Westminster John Knox, Louisville 1994.

[45] Vö. MTörv 4,6. „Tartsátok szem előtt [a törvényeket] és kövessétek őket! Így tesztek szert bölcsességre és okosságra azoknak a népeknek a szemében, amelyek hallanak ezekről a törvényekről. Azt fogják mondani: Valóban bölcs és okos nép ez a nagy nemzet", In SKA, *Le livre de l'Exode,* 364.

[46] Vö. WRIGHT, *Inventing God's Law. How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi,* OUP, Oxford 2009. Az amurrú népről lásd: HAARMANN, 29. Lásd még. RÓZSA, *Az Ószövetség keletkezése* I., SZIT, Budapest 1995, 171–179. A törvényszövegek összefüggésben állnak Mózes személyével, s ha egészükben nem is tulajdoníthatók Mózesnek, az izraelita törvényhozást a mózesi szellem határozza meg. 171. A korhoz általános bevezetésként lásd: OPPENHEIM, *Az ókori Mezopotámia,* Gondolat, Budapest 1982.

[47] KMOSKÓ Mihály (1876–1931) a budapesti Tudományegyetemen az ószövetségi szentírástudomány és a héber nyelv rendes tanára fordította le Hammurabi törvényeit magyarra. *Hammurabi törvényei,* Erdélyi Múzeum-egyesület jog-és társadalomtudományi szakosztály, Kolozsvár, 1911. (54–55: XXXVIII. Lex talionis. Szemet szemért… 194–214 §§) Lásd még: http://mek.oszk.hu/07200/07287/07287.pdf

a föld, sem a királyság elvesztésével nem szűnhetnek meg. Ezek a törvények tehát akkor is érvényesek, ha Izrael nem élhet független területen és nincsenek királyai. Lényeges volt így bemutatni, hogy a törvény ősi, nagyon ősi, ősibb mint Józsue honfoglalása, mint Saul, David és Salamon királysága.[48]

Ez a tény annál különösebb, ha megfigyeljük, hogy a legtöbb esetben a törvényhozás egy területhez kötődik, a földterületet kormányzó uralkodó tekintélyéhez. Az ókori Közel-Keleten a törvényeket az uralkodók hirdették ki. Izrael ezzel szemben csak Mózes „törvényéről" tud, s nem ismeri „Saul törvényét", „Dávidét", vagy „Salamonét". Még a Jozija király idejében megtalált törvény sem őrzi a király nevét, hanem „Mózes törvényéről" beszél.[49]

## 7. Mózes alakja a bölcsességi irodalomban

Mózes személyét és Izrael néppé válásában betöltött bölcs tevékenységét a Biblia több helyen is elismeri. *Jézus, Sirák fia könyve,* mely felsorolja Izrael nagyjait, kiemeli Mózes emberi nagyságát és bölcsességét.[50] Az igazi bölcsesség Istentől származik, amely a szerzett tudást a néppé formálódás esetében felhasználja, és a jót és a hasznosat beépíti Izrael törvényeibe.

A *Bölcsesség könyve,* amely valószínűleg Egyiptomban keletkezett, ott, ahol Mózes nevelkedett, bemutatja a bölcsesség útját Isten tervében és Izrael életében. Egyiptomban a megmaradt leletek alapján igazolható a bölcsességgel, a társadalommal és a világrenddel kapcsolatos írások jelenléte. A keleti bölcsesség életbölcsesség. Van bizonyos hasznosság jellege. Témakörében a hétköznapi élet különböző területeivel foglalkozik, de nem hiányzik belőle a vallásos emelkedettség, az istenségbe vetett hit s a halál utáni élet reménye sem.[51]

---

[48] Vö. Ska, *Le livre de l'Exode,* 365. Lásd még: Sanders, *Torah and Canon,* Fortress Press, Philadelphia 1972.

[49] Vö. Ska, *Le livre de l'Exode,* 365 és 2Kir 22–23.

[50] Vö. Sir 45,1–5: „Egy derék férfit támasztott belőle, aki minden kortársának megnyerte tetszését. Mózest, az Isten s az emberek kedveltjét, akinek emlékét egyre magasztalják. Dicsfénnyel övezte, akár a szenteket, és naggyá tette ellenségei rémületére. Szavára véget vetett a csodajeleknek, és megdicsőítette a királyok előtt. Megbízásaival elküldte a néphez, s megmutatta neki dicsősége fényét. Megszentelte, mivel hűséges volt és szelíd, és kiválasztotta minden ember közül. Megadta neki, hogy hallhatta a szavát, és bevezette a felhő sötétjébe. Szemtől szembe adta neki parancsait, az élet törvényét és a bölcsességét, hogy tanítsa meg rá Jákobnak fiait, Izraelt arra, hogy mik a parancsai." A Szentírás Mózes minden képességét, így a bölcsességét is isteni adományként értelmezi.

[51] „Bevezetés a Bölcsesség könyvéhez", In *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás,* SZIT, Budapest 2005, 735. Lásd még: Doré, *Le livre de la Sagesse de Salomon,* Cahiers Évangile 113, Cerf, Paris 2000.

Mózes „tudományos" felkészültségének hátterében ez a keleti látásmód is benne van, és természetesen a legszorosabb kapcsolatban állt a Jahve-hittel. Mózes személyében tehát kettős szempont érvényesül: az egyiptomi fáraó udvarában elsajátítja az akkor ismert valláskultúra, társadalmi berendezkedés hagyományait, és tapasztalatában ott van a keleti bölcsesség minden eleme, de gondolkodása elválaszthatatlan saját népe monoteizmusától.[52]

A tízcsapás elbeszélésénél a hangsúly nem a fáraó szabadságán és felelősségén van, inkább Izrael Istenének a hatalmán. A leírás értelme, hogy bemutassa ezt a hatalmat, mely egészen Egyiptomig elér és még a kor legnagyobb uralkodója sem vonhatja ki magát Izrael Istenének hatalma alól. Isten szava ezért akkor is hatásos, ha a fáraó visszautasítja. A csapások célja: Isten és az ő hatalmának „elismerése".[53] Ez az elismerés-forma végső soron a válasz a Kivonulás könyvében található elbeszélés végén Mózeshez és Áronhoz intézett kérdésre a fáraó részéről: „Kicsoda Jahve, hogy engedelmeskedjem neki, és elengedjem Izraelt? Nem ismerem Jahvét és Izraelt sem engedem el."(Kiv 5,2) A fáraó bármilyen bölcs legyen is, mégsem tehet semmit Izrael Istene nélkül. Az egyiptomiak dőreségük és istentelen gondolkodásuk miatt bűnhődnek – vallja a Bölcsesség könyvének írója. (vö. Bölcs 11,15–16)

A zsidó népnek több száz éves egyiptomi fogsága alatt nemcsak a számbeli növekedésre, hanem a kulturális és a vallási fejlődésre is lehetősége nyílt, melyre a Mózesnek adott kinyilatkoztatás épül. Ezt összegzi a *Bölcsesség könyvé*nek írója: „A bölcsesség szent népet és feddhetetlen ivadékot szabadított ki az elnyomó nép hatalmából. Behatolt Isten szolgájának lelkébe, és csodákkal és jelekkel lépett föl félelmetes királyokkal szemben." (Bölcs 10,15k)

Mindazon bölcsesség tehát, amely Mózest eltöltötte, a sajátos héber bölcsesség kifejezésévé lett. Ez jelenthette a hivatásbeli jártasságot, a kézműves vagy a művész szakértelmét, a király képességét alattvalóinak kormányzására, a helyes politikai érzéket, a ravaszságot, éles elméjű leleményességet, de jelenthetett a tapasztalatból leszűrt előrelátó, okos, megfontolt cselekvés- és magatartásmódot is, amellyel az egyén a világban érvényes rendhez alkalmazkodott, s ezáltal képes volt életéből elhárítani a rosszat, és boldogulni.[54] Mózes alakjában „az egyiptomi bölcsesség" beépül a Jahve-hit vallási meggyőződésébe, amely nélkül az egyiptomiak bölcsessége használhatatlan lett volna számára: „A bűvészek szemfényvesztése is kudarcot vallott, és csúfosan

[52] Isten a saját nevét Mózesnek tárja fel, mely nem a szerzett bölcsesség, hanem a kinyilatkoztatás eredménye: „Én vagyok, aki vagyok". Vö. Kiv 3,14.

[53] Ebben a felismerésben is van bölcsességi elem: „…erről tudod meg, hogy én vagyok az Úr" (Kiv 7,17; 8.6.18; 9,14.16.29 stb.)

[54] Vö. „Bevezetés a Bölcsesség könyvéhez", In *Biblia,* 735. A II. Vatikáni Zsinat mintegy háromezer évvel később megállapítja, hogy az egyház „semmit sem utasít el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent. Őszinte tisztelettel szemléli ezeket az élet-és magatartásformákat, tanításokat és erkölcsi parancsokat, melyek sokban különböznek attól, amit őmaga hisz és tanít, mégis nem ritkán tükrözik annak az Igazságnak sugarát, aki megvilágosít minden embert." Vö. *Nostra aetate,* 2, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai,* SZIT, Budapest 2000, 400.

vizsgáztak a tudományból, amellyel kérkedtek."– szól a Bölcsesség könyvének összegzése a fáraó papjairól.(Bölcs 17,7)

## 8. Mózes műveltsége és bölcsessége Alexandriai Philón művében

Alexandriai Philón (Kr. e. 20–Kr. u. 45) a *Mózes élete*[55] című írásában részletesen elemzi a Szentírásban csak pár szóval ismertetett korszakot, Mózes fiatalságának azt az idejét – a fáraó lánya úgy bánt vele, mint saját fiával; Mózes felnövekedett; Mózes szert tett az egyiptomiak minden tudományára –, melynek során részesült azokban az ismeretekben, melyek saját személyének, népének és végső soron az üdvösség történetének is hasznára váltak. Philón beszámol arról, hogy a gyermek Mózes oly gyorsan növekedett, hogy „nem az életkorának megfelelő időben, hanem már korábban elválasztották az anyatejtől" (*Mózes élete,* 18). Philón azt is hangsúlyozza, hogy a gyermeken meglátszott „az előkelő származás", amikor átadták a fáraó lányának (*Mózes élete,* 18). Mózes tehát bekerült a fáraó udvarába, és „kis kora ellenére nem kacagásban és játszadozásban lelte örömét…, hanem fegyelmezett magatartást és szent komolyságot tanúsított, csak olyan történetekre és látványokra figyelt, amelyekből lelkének haszna származott" (*Mózes élete,* 20). Philón nagyszámú tanítót említ, akik Mózeshez érkeztek. Voltak, akik a szomszédos országokból vagy Egyiptom tartományaiból önként jöttek, másokat viszont Görögországból hívtak fizetség ellenében (*Mózes élete,* 21).[56] Philón szerint Mózes rövid idő alatt felülmúlta tudásban tanítóit, mintha nem is tanult, csak visszaemlékezett volna, sőt önállóan gondolta ki a legelvontabb fogalmakat is. Philónnak Mózes iránti csodálatában a bölcs férfit a sok hajtást hozó, jó fajtájú fákhoz hasonlítja, amelyek önmaguktól nemesednek, ugyanígy a tehetséges lélek a magyarázatnak előtte járva inkább önerejéből gyarapodik, mint a tanítók segítségével, s miután szert tett egyfajta alapismeretre, nekilendül, mint – a közmondás szerint – versenytérre a paripa (*Mózes élete,* 21).[57]

Philón mintegy megelőzve István diakónus kijelentését, hogy Mózes mily sok tudományra és bölcsességre tett szert, részletesen ismerteti, hogy Mózes mi mindent tanult Egyiptomban: „Számtanra, mértanra, valamint a ritmus, az összhangzás és a metrum elméletére, egyszóval az egész zeneművészetre hangszeres gyakorlás, meg a művészethez és a helyi magyarázatokhoz tartozó tanítás útján egyiptomi tudósok

[55] Alexandriai Philón, *Mózes élete,* Atlantisz, Budapest 1994.

[56] Bollók János a *Mózes élete* című kötethez írt magyarázataiban megjegyzi, hogy Philónt Mózes esetében nem zavarta az anakronizmus, akit az igaz bölcsesség egyedüli letéteményesének mutatott be. Ráadásul kijelenti, hogy a görög filozófusok valójában Mózes tanítványai voltak. Vö. Alexandriai Philón, *Mózes élete,* Atlantisz, Budapest 1994, 147.

[57] Vö. Platón, *Theaitétosz,* 183d.

oktatták."[58] Philón szerint Mózest neveltetése során „beavatták abba az allegorikus bölcsességbe is, amelyet az úgynevezett szent iratok tartalmaznak, s ezenkívül az isteni tiszteletben részesített állatok kultuszában fejeznek ki (*Mózes élete,* 23). Jól tudjuk, hogy az allegória a kereszténység kezdetén az első egyházi írók, főképp az Alexandriában élt Kelemen és Órigenész révén nyert befogadást. Az egyiptomi állattisztelet azonban valamilyen formában lecsapódik az aranyborjú elkészítésekor a nép magatartásában.(vö. Kiv 32,1–6) Philón Mózes bölcsességét a távoli népek ismereteinek elsajátításában is felfedezte: „A műveltség más elemeire görögök tanították, a szomszédos országokból származók pedig egyrészt az asszír nyelvre és írásra, másrészt az égi jelenségekkel foglalkozó kaldeus tudományra." Philónnak e soraiból az is tükröződik, hogy az egyes népek a tudomány mely ágaiban voltak jártasak, illetve hogy ebből mi jutott el Egyiptomba. A matematika elsajátításával kapcsolatban Philón még hozzáfűzi, hogy Mózes mindig a legkiválóbb mesterektől tanult: „A matematikának ezt az utóbbi fajtáját [kaldeus tudomány] az egyiptomiaktól is tanulta, köztük azoktól, akik legbuzgóbb művelői voltak." (*Mózes élete,* 24)[59]

Philón írásában Mózes már ifjú emberként gyakorolta az elmélkedés művészetét: „Majd miután átlépett a gyermekkor határán, az elmélkedés képességét fejlesztette magában…" (*Mózes élete,* 25)[60] Philón az ifjú Mózes összeszedett és tudatos erkölcsi életét is kiemeli, hangsúlyozva, hogy nála mindent a szellem és a gondolatok irányítottak: „Lelke moccanásaira és indulataira úgy figyelt, mint egy rakoncátlan lóra, attól tartva, hogyha kiszabadulnak a gondolkodás irányítása alól, melynek tartania kell gyeplőszárukat, mindent mindennel összezavarnak." (*Mózes élete,* 26) Ilyen adottságokkal rendelkezve Mózes kitűnt társai közül, sőt korának társadalmából is messze kimagaslott: „Természetes, hogy társai és mindenki más is csodálták, ámulva rajta, mint valami különleges látványon, és azon tűnődtek, miféle szellem az, mely testében lakozik és képmását hordja, isteni-e vagy emberi, vagy a kettő keveréke, mivel

[58] BOLLÓK János jegyzeteiben rámutat arra, hogy Philón Mózes neveltetését a klasszikus görög neveléseszmény legtökéletesebb megvalósulásaként mutatja be. Ennek a nevelési ideálnak az első tételes kifejtése a görög irodalomban: PLATÓN, *Törvények,* 656d, 799a, 819a. Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN, *Mózes élete,* Atlantisz, Budapest 1994, 147. Lásd még: CANÉVET, *Philon d'Alexandrie. Maître spirituel,* Cerf, Paris 2009; Philón meg van győződve arról, hogy Mózes monoteizmusa egyetemes jelentőségű. Vö. JAFFÉ, „Philon d'Alexandrie: entre judaïsme et hellénisme", In *Biblia,* 2009, 19.

[59] Philón idejében a görög *mathématiké* és *mathészisz* kifejezéseket használták az asztronómiára és az asztrológiára. Mózes a babiloni és az egyiptomi asztrológia szintézisének a megteremtője lenne a philóni elgondolásban – magyarázza BOLLÓK János. Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN, *Mózes élete,* Atlantisz, Budapest 1994, 147. A sajátos philóni egzegézisről lásd még: DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie,* Fayard, Paris 1958, 119–142.

[60] Philón Mózes tulajdonságaihoz kapcsolja a misztikában való jártasságot, aki „behatolt abba a sötét felhőbe, amelyben Isten tartózkodott, vagyis a létezők forma nélküli, láthatatlan és testtetlen, a lét mintáit tartalmazó valóságba, és halandó létére értelmével átlátta a láthatatlan világot" (*Mózes élete,* 158). Vö. RGG II, 1541.

semmiben sem hasonlít az átlagemberekhez, hanem kiemelkedik közülük, és magasabb fokon áll." (*Mózes élete,* 27)[61]

Jóllehet Mózest a fáraó leánya nevelte, és „egy nagy király unokájának tartották", mégis „buzgón ápolta szüleinek és őseinek kultúráját" (*Mózes élete,* 32) Philón szerint tehát már az ifjú Mózes is tudatában volt származásának, és legalábbis figyelemmel kísérte saját népét, melynek később vezetője lett. Philón dicséri Mózes lelkületét, aki „örökbefogadóinak a javait idegennek érezte, míg vér szerinti szüleiét magához tartozónak ítélte". Philón leírásából kitűnik, hogy egészen addig, amíg a zsidókat nehéz fizikai munkára nem kényszerítették, egyenjogú „társként" lehetett elfogadni az egyiptomiakkal: „Az idegeneket véleményem szerint úgy kell tekinteni, mint akik oltalmat keresnek befogadóiknál. De miután letelepedtek, azonkívül, hogy oltalomkeresők, már társak is, mivel a városlakókkal való egyenjogúság felé haladnak, s már majdnem teljes jogú polgárok, valószínűleg alig különböznek a helybéliektől." (*Mózes élete,* 35)

## 9. Mózes erényei Nüsszai Szent Gergely művében

A „három kappadókiai" teológus közül Nüsszai Szent Gergely (331–395) egy önálló művet szentel Mózes személyének. Írásában Mózest az egyiptomiaktól elsajátított bölcsesség alapján példaképként állítja valamennyi hívő elé.[62] Nüssza püspöke Kaiszarioszt, a könyv címzettjét „szeretett gyermekének" nevezi, akinek „ősz fejjel" teljesíti kérését, hogy oktatást adjon a tökéletes életről. (*Mózes életéről,* 645) Mózest ajánlja a mértékletes ifjúság életformájaként, akinek, amikor már megszületett „a szépsége előre jelezte mindazt, amit az idő még hozzá fog adni". (*Mózes életéről,* 649)[63] A vízre, vagyis a „váltakozó szenvedélyektől hullámzó életbe" helyezett kosárban, mely a gyermek Mózest körülveszi, a kappadókiai atya már a bölcsesség fonatát látja: „Több szálból fonódik össze ez a kosár, ami a sokféle tudományból összetevődő műveltség, mely az élet viharainak felszínén tartja azt, aki világra jött". (*Mózes életéről,* 666–667) A király leánya neveli majd fel, ám „Mózes valamilyen belső indításra elutasította a mostoha tejét, s … az anyai emlők táplálták. Amikor pedig felserdült, megtaníttatták a pogányok műveltségére, mivel királyi módon nevelték". (*Mózes éle-*

[61] Philón a legmesszebb elmegy Mózes dicséretében, amikor megállapítja, hogy „az egész nép istenének és királyának nevezték" (*Mózes élete,* 158). Mózes fizikai erejére a Szentírásból következtethetünk például amikor leüti az egyiptomit (Kiv 2,21), vagy amikor megvédi Midián papjának lányait az idegen pásztoroktól (Kiv 2,16–17).

[62] „Gergely, Nüssza püspökének könyve az erényről, avagy Mózes életéről", In Vanyó László (szerk.) *A kappadókiai atyák,* SZIT, Budapest 1983, 645–738. Lásd még: art. *Moïse,* In *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien,* tome 2, Cerf, Paris 1990, 1657–1658.

[63] Nüsszai Gergely a szépséget emeli ki Mózes halálakor is: „A szépet nem tépázta meg benne az idő, szemének fénye nem tört meg, arca ragyogó szépsége sem fakult meg. Mindig egyforma volt, a természet változásai ellenére is változatlanul megmaradt szépnek". (*Mózes életéről,* 665)

*téről,* 649) Itt Gergely megjegyzi, hogy „erre a műveltségre büszkék a pogányok, Mózes azonban az őt fiává fogadó mostohát nem ismerte el anyjának, hanem visszatért szülőanyjához, s az izraeliták között tartózkodott". (*Mózes életéről,* 649)

Az egyiptomi bölcsesség és maga a filozófia sem tud az igazi istenismeret nélkül gyümölcsöket felmutatni – tartja a Nüsszai. Mózes felhasználta és később is élt mindazzal, amit a fáraó udvarában tanult, de felnőttként a szerzett tudással együtt visszatért ősei hitéhez: „Ha pedig a fáraó terméketlen lánya – ezen sajátosan a pogány bölcseletet értem, vallja az egyházatya – a gyermek örökbe fogadásával elérte, hogy a fiú anyjának nevezzék, a történet alapján megengedhető, hogy amíg valaki nem tekinti magát felnőttnek, addig ne utasítsa el a mostohaanya rokonságát. Mózesnél is ezt látjuk, eljutott erre a magaslatra, s szégyellette volna, ha a természete szerint meddő gyermekének hívják. A pogány műveltség valóban meddő, mindig vajúdik, soha nem hoz azonban világra utódokat. Hosszas vajúdásai után milyen utódokat mutat fel a filozófia, mely olyan sokat és olyan nagyon fáradozott? Hát nem mind széltől is védett és beteljesületlen azelőtt, mielőtt az istenismeret fényére eljut és torzszülöttekké válna, bár ugyanúgy emberek is lehetnének, ha nem kizárólag a meddő bölcselet ölébe bújnának?" (*Mózes életéről,* 667) Mózes, elsajátítva az egyiptomi szellemiség kincseit, az igazi anyához ragaszkodik: „Addig élt tehát az egyiptomi királylánynál, míg úgy látta, hogy abban részesül, ami nála tiszteletre méltó, de visszatért szülőanyjához, akitől az alatt az idő alatt sem szakadt el, míg a királynőnél nevelték, mert – mint a történet elmondja – anyatej táplálta." (*Mózes életéről,* 667)

Mózes neveltetésében a kettősség is jelen volt, amit megfelelő határozottsággal és – Szent Gergely szerint – az erényhez való ragaszkodással legyőzött: „Igaz az a gondolat, hogy két ellenfél között találja magát az, aki a pogányok tételein és a sajátjain nevelődik. Ellenáll a héber gondolkodásmódnak az idegen eredetű vallás, mely versengve az izraelita fölébe akar kerekedni… Aki azonban olyan nagy és nemes, mint Mózes volt, az egy csapással holt lélekké teszi a vallás tanítása ellen lázadót… Mózes tehát saját példájával tanít minket, hogy álljunk a velünk rokon erény pártjára, pusztítsuk el az erényre támadó ellenséget… Bennünk is harcra kelhet egymással a héber és az egyiptomi. A gonosz eretnekség tanainak ne legyen helye bennünk – vonja le a következtetést a kappadókiai egyházatya". (*Mózes életéről,* 668)[64]

Gergely püspök azt tanítja, hogy a pogányok az eredeti bölcsességtől eltértek, s ahogy Mózes tette, úgy nekünk is le kell választani mindazt, ami tévtanításként arra rárakódott: „Ki tudná felsorolni mind külön-külön, hogy a szép tanokat miként mocskolja be a pogány filozófia lehetetlen toldalékokkal. Ha ezeket eltávolítjuk, akkor Isten angyala kegyes lesz hozzánk, amint az ilyen tanok törvényes utódjának megígértetett". (*Mózes életéről,* 673)

[64] Mózes Jetrónál, apósánál ismét pogányok között van, s Nüsszai Szent Gergely szerint ez újabb küzdelmet jelent: „És ha ismét idegennel kellene együtt lennünk, azaz a pogány bölcselettel, mert rávinne a szükség, vállaljuk ezt is, miután a pogány bölcselettel visszaélő gonosz pásztorokat szétvertük, amin nem értünk mást, mint a műveltséggel visszaélő gonosz tanítók megcáfolását". (*Mózes életéről,* 668–669)

Mózes felhasználta az egyiptomiak bölcsességét, mert ami abban nemes volt, az később az igaz istentiszteletet szolgálta. A negyedik századi teológus itt az egyház és a saját példájára is utal: „… a magasabb rendű értelem arra utasít, hogy akik az erény által a szabad élet követői, azok megszerezhetik maguknak a pogányok műveltségét, gazdagságát, mellyel az idegenek a hit kárára ékeskednek. Az erény kalauza azt parancsolja – az egyiptomiaktól eltulajdonított dolgoknak megfelelően, melyekben azok bővelkedtek –, hogy fel kell használni a természet- és erkölcsbölcseletet, a geometriát és az asztronómiát, a logika tudományát és mindent, amit az egyházon kívül művelnek, alkalmas időben élni kell ezekkel, amikor a misztérium isteni templomát az ész gazdagságával kell díszíteni. Akik ilyen kincseket gyűjtöttek maguknak, azok a szövetség sátrának elkészítésén fáradozó Mózesnek viszik azt és mindegyik hozzájárul a szentély épületének elkészítéséhez. Ezt ma én is megtehetem." (*Mózes életéről,* 688)[65] – zárja gondolatait Nüsszai Szent Gergely.

## Összegzés

Izrael eredete Kr. e. 1250–1100 közé tehető, arra az időre, amikor más nemzetek is megjelentek, mint például Arám, Ammon, Moáb és Edom népei. A pátriárkák kora „történelmen kívülinek", vagy előtörténetnek tekinthető, melynek Mózes alakja és a kivonulás ad jelentőséget. A rendelkezésre álló adatok alapján Izrael előtörténete nehezen azonosítható.

Izrael néppé válása azonban meghatározó módon Mózes személyéhez és szellemi-lelki képességeihez köthető. Benne sűrűsödik mindaz, ami később jellemző volt Izraelre: a hit, az egyetlen Istenbe vetett bizalom, a bölcsesség és a hozzá kapcsolódó szellemi–művészi–kulturális képességek, valamint a törvényhozás és a kormányzás. De bármennyire is vonatkoznak ezek a tulajdonságok egy egyénre vagy egy csoportra, a pontos eredetről még sem áll rendelkezésünkre adat. Számolni kell azzal, hogy az izraelita történetírás mindig is vallásos jellegű. Válogatásában a hit szempontja vezeti és egy-egy személy vagy korszak mérlegét vallási nézőpont szerint állítja fel.[66] Végső soron senki sem közvetlen tanúja saját születésének. Csak már egy kialakult nép képes arra, hogy múltját újraolvassa és elbeszélje alapítását.[67] Ezt tette István diakónus is, aki az Újszövetség fényénél látja Izrael múltját és szerepét és összegzésképp megállapítja: „Mózes szert tett az egyiptomiak minden tudományára, s szavaiban és tetteiben egyaránt hatalmas volt." (ApCsel 7,22)

---

[65] Nüsszai Szent Gergely e helyen barátjára is utal: „Sokan hozzák ajándéknak az egyházba a pogány műveltséget, mint a nagy Baszileiosz (330–379) is, aki kitűnően használta fel az egyiptomi kincset fiatalságától kezdve, Istennek ajánlotta azt, az egyház igaz sátrát ékesítette ezzel a gazdagsággal". (*Mózes életéről,* 688)

[66] Rózsa, *Az Ószövetség keletkezése,* I., SZIT, Budapest 1995, 370.

[67] Noël, *Les origines d'Israël,* Cahiers Évangile 99, Cerf, Paris 1997, 5.

Luz, Ulrich

# SZOFIA, LOGOSZ ÉS A „SZÉTVÁLÓ UTAK"

## I.

Az általam bemutatott téma közelebbi magyarázatot érdemel. Mint ismeretes, a megszemélyesített és hiposztatikus bölcsességről szóló bibliai és kora-zsidó hagyomány lényegesen hozzájárult az ún. „magas" krisztológia, vagy legalábbis a „magas" krisztológia egy bizonyos típusának kialakulásához. Ez a hagyomány, gondolkodási kategóriákat és nyelvi kifejezési módokat szolgáltatott, amelyekkel a feltámadt és felmagasztalt Jézust igen korán, mint praeexistens személyt mutathatták be – és így, röviden szólva, megisteníthették. A megszemélyesített Bölcsességről szóló hagyományokhoz társult a Logosz, amely az alexandriai zsidóságban Philonnál, de valószínűleg nemcsak nála, a Bölcsesség társa lett, ennek számos funkcióját és attributumát átvette, és ezzel talán a bölcsességet is visszaszorította.[1] A Logosszal azonosítja a János előtti János-prológus Jézust, és ezen bázis alapjára épül az evangélista krisztológiája is, aki őt, mint „Isten egyszülöttjét" értelmezi (Jn 1,18), és akit az evangélium végén, a hívővé vált Tamás szavaival már Istennek szólíthat (20,28).

Röviddel a második évszázad közepe után aztán a Logosz-krisztológia meghatározó szerepet játszott a zsidók és a keresztények közötti határ meghúzásában, név szerint Jusztinosz apologéta Tryphonhoz írt dialógusában. Ennek a dialógusnak a központi része, a 48. fejezettől fogva azt a kérdést tárgyalja, hogy vajon a praeexistens és megtestesült Krisztus valóban „öröktől fogva Isten"-e (48,1)? Miután számos bibliai helyet megvitatott, Jusztinosz a 61. fejezetben a Logosz-tanról beszél. A meghatározó szöveg így hangzik:

> Minden teremtés kezdeteként Isten értelmes erőt (dünamisz ... logiké) nemzett magából, amelyet a Szentlélek az Úr „dicsőségének" (doxa)[2], máskor „Fiúnak" (hüiosz)[3], aztán „Bölcsességnek" (szofia)[4], majd „angyaloknak", majd „Istennek", majd „Urnak" és „Logosznak"[5] nevez, ez pedig önmagát első „hadvezér-

[1] Burton L. MACK, *Logos und Sophia,* StUNT 10, Göttingen 1973, 106f. 187f szerint a bölcsesség Philonnál már nem ehhez a világhoz tartozik; a világot a Bölcsességet helyettesítő Logosz járja át, akit „Isten a nem tökéletesek számára" (Leg All 3, 207) a Logosz fogalmában adott. Martin SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus,* JStNT.S 71, 1992, 61f szerint a Logosz nem más, mint a bölcsesség nőies sajátosságainak visszaszorítására tett kísérlet.

[2] Vö. Kiv 16,7–10.

[3] Vö. Zsolt 2,7.

[4] Vö. Péld 8,22–31.

[5] Vö. Zsolt LXX 32,6; 106,20.

> nek" (arkhisztratégosz)[6] mondja, mivel Józsua, Nave fiának emberi alakjában jelent meg (Dial 61,1).

Ennek a felsorolásnak alapján Jusztinosz a legkülönfélébb bibliai helyek sokaságát krisztológiai értelemben magyarázza, amelyek mindegyike által „a Logosz" szólal meg. Érdekes, hogy Jusztinosz számára ezeken a helyeken a Logosz nem a János evangélium Logoszát jelenti, hanem egy nyelvileg egészen különböző módon megnevezhető, Istentől származó „értelmes erőt" tételez fel.[7] Az is érdekes, hogy Jusztinosz olyan zsidó beszélgető partnert tételez fel, aki ezzel a tanítással egyetért:

> Mindenesetre mindenki, bárki légyen is az, elismeri: A Logosz kinyilatkoztatása szerint ennek a nemzettnek a nemzése minden teremtmény előtt történt, a nemzett pedig személy szerint más, mint a nemzője. (130) Mindenki egyetértett… (Dial 129,4–130,1).

A vitatott pont tehát nem a „binitárius" (a trinitáriussal szembeni, tehát az Istenen „belül" valamiféle kettősséget feltételező: a továbbiakban „kettős egységű") Logosz- vagy „Erő"-tan, hanem csak az a kérdés, hogy vajon Jézus Krisztus, aki Isten, de ugyanakkor ember is, az a személy-e, akiről a sok bibliai szöveg mint második isteni személyről tanúskodik. Természetesen igen nehéz megmondani, hogy Tryphon és társai mennyire valódi zsidó álláspontot jelenítenek meg, s vajon nem csupán egyfajta „vetítővásznat" jelentenek-e, amelyen az összes beszélgetőtársánál messze magasabb rendű pogánykeresztény Jusztinosz a saját állításait kifejtheti. Biztosan nem tudjuk megmondani azt sem, hogy Jusztinosznak irodalmilag a platóni dialógusok stílusában megfogalmazott Tryphonnal folytatott dialógusa mögött valódi dialógus állt-e, amely egyszer valóban megtörtént, mégpedig mintegy 20 évvel az írásos rögzítés előtt.[8] A beszélgetőpartnerek alapvető egyetértése, amely nélkül Jusztinosz egész érvelése a levegőben lógna, mindenesetre aligha kitaláció.

Az amerikai judaista Daniel Boyarin viszont egy igen fontos, időközben németre is lefordított monográfiájában a szokásostól teljesen eltérő álláspontot foglal el, ami az „utak szétválását" illeti, amelynek szegletkövei az imént bemutatott helyek Jusztinosz Tryphonnal folytatott dialógusában.[9] Boyarin legfontosabb tézise a következő: Jusztinosz Dialógusa az egyik legkorábbi szöveg, amely tudatosan a zsidóságtól füg-

---

[6] Vö. Józs 5,13–15.

[7] Bizonytalan, hogy Jusztinosz vajon egyáltalán ismerte-e, vagy használta-e János evangéliumát. Az egyetlen hely, amely számításba jöhet, az 1 Apol 61,4.

[8] A Dial 1,3 szerint a Dialógus Kr. u. 135-ben keletkezett, talán Korintusban, talán Efezusban. De Jusztinosz írta le 155 és 160 között.

[9] Daniel BOYARIN, *Border Lines, The Partition of Judaeo–Christianity,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004; németül: *Abgrenzungen: die Aufspaltung des Judäo–Christentums,* Berlin: in Institut für Kirche und Judentum 2009. Ebből a jelzett könyből származik egy fontos tanulmány: UŐ., *The Gospel of the* Memra: *Jewish Binitarism and the Prologue to John,* HThR 94 (2001, 243–284).

getlen kereszténységet reflektál (4). Jusztinosz számára nyilvánvaló, hogy az isteni Logosz nem más, mint Krisztus; ez számára a keresztény hit középpontja. Ebből alkotta meg a zsidó ellenképet és definiálta „a zsidók azok, akik nem hisznek a Logoszban” (38). Ez a zsidóságról alkotott keresztény kép azonban Boyarin szerint semmiképpen sem tükrözi a valóságot: A második század előtti korai zsidóság valójában „a pörlekedők katlana, ellentmondásos, néha baráti, de gyakrabban ellenséges termékeny vallási produktivitás, amely végül is két intézményt hozott létre a késő-antik világ végén: az ortodox kereszténységet és a judaista rabbinizmust” (44). Ennek a pluralisztikus „boszorkányüstnek”, amelyet „zsidóságnak” neveztek, nagy része „kettős egységben” („binitáriusan”) gondolkodott, legkifejezettebben Alexandriai Philon a maga Logosz-teológiájával, és a Boyarin szerint a zsinagógához, de nem a rabbinikus hagyományhoz köthető Targumok is, amelyek néhol a di-theizmushoz közelítenek a Memráról, tehát az Istentől is függetlenné vált igéről tett kijelentéseikkel. János prológusa ebből a „kettős egységet” hirdető („binitárius”), tág értelemben zsidó miliőből fakad. Boyarin úgy értelmezi, mint a Ter 1 fejezetének Midrását. A Sir 24-hez hasonlóan a Tórával azonosított Bölcsesség, illetve ennek szinonímája, a Logosz történetét meséli el, beszél a teremtésről, a Tóra eljöveteléről, és egy harmadik strófában, a Bölcsességnek a teremtésben és Izraelben való működéséről szóló történetet kiegészítve, Krisztus eljöveteléről, aki mintegy a „Tóra függeléke” (104). Jézus nem azért jött, hogy Mózest helyettesítse, hanem „hogy beteljesítse Mózes küldetését” (uo.). A Logosz tehát – legalább is a János-prológusban – nem az, ami a későbbi „keresztényeket” és a későbbi „zsidókat” egymástól elválasztotta, hanem az, ami éppen összekötötte őket.

De a második évszázadtól kezdve mindkét oldalon jelentkeztek az elhatárolódási tendenciák, amelyek egymást kölcsönösen fölerősítették. Képviselőjük keresztény oldalon Jusztinosz volt. Nála a haireisz szó, amely Josephusnál és az Apostolok Cselekedeteiben még semleges értelmű, „párt” vagy „csoport”, negatív konnotációt kap, a „herezis”, eretnekség értelemben. Párhuzamosan előtérbe kerül a héber מין szó, amelynek eredetileg semleges jelentése volt, „fajta, faj”, most viszont negatív értelmet nyer: „elhajló, renegát”. A késő-antik kereszténységben a Ioudaiosz szót gyakran mint mindenféle eretnek címkéjét használták, az ekkor keletkező „ortodox” zsidóságban pedig a zsidó keresztények lettek a מינים igazi megtestesítői. A formálódó rabbinikus zsidóság Boyarin értelmezése szerint „olyan belső reakciós mozgalom, amely önmagát a hellenizmus befolyásától függetlennek képzeli” (246). Miközben az egyik oldalon a szentháromságtanná fejlődő Logosz-krisztológia lett a kereszténység igazi ismertetőjegye, a rabbik azáltal határolták el magukat a környezetüktől – és saját múltjuktól – hogy határozottan kizártak minden kettős egységről szóló (binitárius) tendenciát. Míg például a Ter 1-hez írott palesztinai töredék-Targumban Isten minden teremtő tettét az Isten memrája viszi végbe, és a Ter 1,1 héber בראשית-et a בחכמה-ra írják át[10], a

[10] M. L. KLEIN, *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources,* AnB 76, 1980, dort I 44; II 3.

Midras Rabba-ban, amely a Ter 1,1-nek poentírozott kommentárját adja, ezt olvassuk: „Egyetlen teremtmény sem mondhatja, hogy a világot két hatalom teremtette".[11] A híres Talmud részletet (Hagiga 15a), amely Elizas ben Abuja hitehagyását tárgyalja, Boyarin úgy magyarázza, mint egyfajta zsidó „eretnekség" keletkezési legendáját, amely azelőtt persze zsidó eredetű lenne (142) – mindenféle „Gnózisra" közbejötte nélkül. A fejezet címéül, amelyben a rabbinikus „Ortodoxia" keletkezéséről ír, a „Memra megfeszítése" kifejezést választja (128).

A későbbi fejlődést az jellemezte, hogy a római birodalomban győzedelmeskedő kereszténység egyfajta kizárólagos „Ortodoxia" maradt, és felöltötte mindannak a jellemzőit, amit ma „vallásnak" nevezünk. A rabbinikus zsidóság ezzel szemben túllépett az „ortodox" fázison, és visszatért a „zsidóságot" eredetileg jellemző pluralizmushoz: a zsidók önmagukat népnek és nem vallásnak értelmezik.

A Boyarin által festett összkép megfontolásra érdemes, megéri utána gondolnunk. A következőkben nem az a szándékom, hogy egészében elutasítsam. Inkább csak arról van szó, hogy újszövetségi szempontból, azaz a bölcsesség krisztológiai recepcióját és a jánosi Logosz-krisztológiát illetően, néhány kérdést igyekszem feltenni.

## II.

Az újszövetségi tényállás áttekintésében[12] azon szövegekre szorítkozom, amelyekkel kapcsolatban legalábbis az ún. bölcsességi-*krisztológiáról* beszélhetünk. Az újszövetségi szövegek hátterét alkotó bibliai és a zsidó szövegek tehát elsősorban olyanok, amelyek a megszemélyesített vagy hiposztázis-szerűen bemutatott bölcsességről beszélnek.[13] Kezdem talán a Logion-forrás Jézus hagyományával. A Q 7,35e a játszó gyerekek példázatához és az ehhez fűzött kommentár szavaihoz illesztett reflektáló kommentár, amely bölcsességnek a gyermekei általi igazolásáról beszél. A „gyermek" valószínűleg sem nem Jánosra, sem nem Jézusra vonatkozik[14], hanem a jámbor Q-közösségre, amely magát „ettől a nemzedéktől" elkülöníteni akarja. A „gyermek" for-

[11] GenR 1,7 = Freedman-Simon I 4. A szöveget köszönöm Anna Kim-Chi Nguyen-huu-nak, *Im Anfang waren der Logos und der Memra. Logos-Theologie bei Justin und in der jüdischen Auslegung,* Leqach 7, Leipzig 2007, 17–68, dort 49.

[12] Szép áttekintést ad erről Samuel VOLLENWEIDER, „Christus als Weisheit", in: UŐ., *Horizonte neutestamentlicher Christologie,* WUNT 144, 2002, 29–52.

[13] A preszonifikációs megkülönböztetésről, hogy melyik csupán költői beszédmód („Frau Weisheit"), és melyik hipotetikus, melyik az a bölcsesség, amelyik kapcsolatban kerül az Istennel, és melyik amelyik belép az istenségbe, vö. Hermann v. LIPS, „Christus als Sophia?", in: Cilliers BREYTENBACH u.a. (Hg.), *Anfänge der Christologie* (FS Ferdinand Hahn, Göttingen: Vandenhoeck 1991. 75–96, dort 80f; M. SCOTT, a.a.O. (Sophia) 75–77; ezek igen különböző bevezetők a bibliai és a kora-zsidó bölcsességi szövegekbe, ld. Martin LEUENBERGER, *Die personifierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1,* ZAW 120 (2008) 366–386;

[14] François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (1,1–9,50),* EKK III 1, 382f.

mula a Sir 4,11-hez hasonlóan a „Bölcsesség-Anya” megszemélyesítését (nem hüposztatizálását!) feltételezi. Az egésznek „költői” háttere van: a János és Jézus küldetése mögötti isteni üdvösségtervre vonatkozik. – A Q 11,31köv-ben egy valószínűleg Jézusra visszavezethető kettős-szó található, amelyben Jézus a prófétai és a bölcsességi hagyományhoz kapcsolódik, de meghaladja mindkettőt: „Itt több van Salamonnál! Itt több van Jónásnál!” – A Q 11,49–51, amely szintén ítélet „erről a nemzedékről”, és a próféták és bölcsek küldetéséről és üldözéséről beszél, a Q-forrásban ezt a bevezetést kapja: „Isten bölcsessége így szól”. Hogy a „bölcsesség” megnyitja ajkát, és közvetlenül szól az emberekhez, a Biblia olvasóinak nagyon is ismerős; de hogy szájából igen kemény ítélet-szó hangzik el, az igen szokatlan, és a kívülálló olvasó számára igen meglepő. A bölcsességi és a prófétai hagyomány itt egybemosódik. A bölcsesség itt sem közvetlenül azonos Jézussal; Jézus az 51b versben egy megerősítésként értelmezhető nai legó hümin formulával mintegy átveszi tőle a szót, és megerősítésként folytatja. – Az utolsó itt megvizsgált szó a Jeruzsálem-mondás, Q 13,34köv, amelyben a bölcsesség ugyan nem maga beszél, de pesszimisztikus szemlélete jól illik az apokaliptikához, miszerint a bölcsesség Izraelben nem talált otthonra és visszatért az Istenhez.[15]

Röviden: A Logion-forrás nem ismeri a „bölcsességi krisztológiát”, hanem csak a „Bölcsesség küldötteinek” gondolatát, akikhez János, Jézus és az őskeresztény próféták is tartoznak.[16] Sehol sem azonosítja Jézust a bölcsességgel. Úgy tekint Jézusra, mint aki a bibliai-bölcsesség hagyományban áll, és azt túl is lépi. Ismeri a megszemélyesített bölcsesség fogalmát és használja is, amikor ítéletet hirdet „ezen nemzedék” fölött. Az optimista elképzeléstől, miszerint a bölcsesség Izraelben lakóhelyet talált magának, nagyon távol van. A praeexisztenciáról és a teremtési közvetítésről valószínűleg semmit sem tud. A bölcsességi motívumokkal fokozott Izrael elleni ítélet-hirdetéssel hozzájárult a „szétváló utak” előkészítéséhez.

A *Máté-evangéliumban* megváltoznak a hangsúlyok. Egyesek, mint pl. B. M. Jack Suggs, Celia Deutsch vagy Eduard Schweizer szerint Máté – többé-kevésbé központi – bölcsességi teológiát képvisel.[17] Általában három szövegre szoktak utalni: Mt 11,19c-ben az evangélista többé nem a bölcsesség „gyermekei”-ről beszél, inkább a „művei”-ről. A szövegösszefüggésből következően ez „Krisztus műveire” utalhat, amelyeket a fejezet eleje, a 11,2 már említett. A 11,25–27 ún. „örvendező felkiál-

[15] Vö. äth Hen 42. A pozitív bölcsességi motívumról ld.: Martin HENGEL, „Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie”, in: *Sagess et Religion,* Paris: Presses Universitaires de France 1979, 147–188, ott is 158sköv.; a szkeptikus álláspont: Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25),* EKK I 3, 1997, 378f.

[16] M. Jack SUGGS, *Wisdom, Christology and Law in Matthews Gospel,* Cambridge. Mass.: Harvard Univ. Press 1970, 55.

[17] Suggs a.a.0. 58.127 Különösen érdekes: „Jesus is Sophia incarnate” és „embodiment of Torah”. Celia DEUTSCH, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke,* JSNT.S 18, 1987, különösen 103.; Eduard SCHWEIZER, „Christus und Gemeinde im Matthäusevangelium”, in: UŐ., *Matthäus und seine Gemeinde,* SBS 71, 1974, 54–57 – azonban korlátozott értelemben: a bölcsességi krisztológia „jelentős komponense ugyan”, de mégsem tekinthető „a Máté-féle krisztológia lényegének” (55).

tásához" Máté a bölcsességi gondolattól színezett[18] meghívást kapcsolja: „Jöjjetek hozzám mindannyian, aki elfáradtatok és az élet terheit viselitek ..." (11,28–30). A 23,34-ben pedig már nem a bölcsesség az, amely a prófétákat, a bölcseket és az írástudókat Izraelhez küldte, hanem maga Jézus.

Máté evangéliumában tehát Jézus és a bölcsesség közötti közeledés vitathatatlan. Azonban Jézus és az isteni bölcsesség azonosítása bizonytalan marad. Amennyiben az előbbi ítélet-mondást így akarjuk értelmezni (23,34), úgy azt is feltételeznünk kell, hogy az eredeti keresztény hallgatóságnak fülébe csengtek még a Logion-forrásban elhangzott szavak és ezért azt is tudták, hogy eredetileg a bölcsességről volt szó. A Mt 11,19c *vonatkozhat* Jézus műveire *és* Jánosra. A Mt 11,28–30 pedig – mindhárom szöveg közül a „leginkább bölcsességi" – megelégszik bölcsességi jellemzőkkel, ugyanis nem maga a bölcsesség szólal meg, hanem a Mennyei Atya fia, aki ezekben a záró versekben pusztán belebújik a bölcsesség köpenyébe, s közben láthatóan a földi Jézus jegyeit is hordozza.[19] Jézusnak identifikációja a bölcsességgel tehát implicit marad; a bölcsességi krisztológia lényegi jegyei, mint pl. a praeexisztencia és a teremtés közvetítés, a Máté-evangéliumban ismeretlenek maradnak, az innen forrásozó kettős egységről szóló gondolkodásmódról pedig szó sem lehet ezekben a szövegekben.

Máté evangéliuma mégis a „kettős egység" hirdetője (binitárius): Jézust, mint „Isten fiát" nyilatkoztatja ki és vallja meg; ő az „Úr", akinek az égben és földön minden hatalom megadatott. Ő az „Immanuel", azaz Isten jelenvalósága a közösségében. Ennek kifejezésére azonban a Máté-féle keresztények nem olyan gondolkodási kategóriákat használnak, amelyek már a zsidóság „boszorkányüstjében" ahhoz a hagyományvonalhoz tartoznának, amelyet Boyarin tendenciájában „a kettős egység" hirdetőjének (binitáriusnak) értelmez. Nem azért gondolkodnak a kettős egység szempontjával (binitáriusan), mert valamely kifejezetten judaista hagyományvonalhoz tartoznak, hanem mert a feltámadt és felmagasztalt Názáretinek, az ember Jézusnak „Istenhez hasonló" jelentőséget tulajdonítanak. Egyben viszont Boyarinnak igaza van: Jóllehet „kettős egységben" (binitáriusan) gondolkoznak, ettől még nem tartják magukat hitehagyónak, hanem Izrael részének, és hisznek Izrael *egyetlen* Istenében. Azonban a farizeusok dominálta miliőjükben éppen ezáltal ellenállásba ütköznek, és elkeseredett harcba keverednek a körülöttük lévő zsinagógákkal. Hogy már kívül vannak-e a zsinagóga közösségen, és ezért beszélnek „az ő", esetenként a „ti" zsinagógáitokról, vagy még éppen tart az összeütközés, a kutatás vitatott kérdése, amelyről itt nem szükséges döntenünk. Hogy valójában mire vonatkozott ez az összeütközés, önmagában is összetett kérdés: az biztos, hogy valamiképpen Jézusra mint *egyetlen* tanítóra vonatkozik, az ő tekintélyére, amelyre a Tórával szemben is igényt tartott, illetve arra a – mai érzéseink szerint meglehetősen tolakodó – misszióra, amelyet a nevében Izraelben végeztek.

[18] Vö. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17),* EKK I/2 $^{4}$2007, 217f.

[19] Cf. 11,29: praüsz, ταπεινοσζ τὺ καρδια.

## III.

A János-evangéliumban, amelyet szintén jellemez ezzel a farizeusok által uralt zsidó közeggel való összeütközés, néhány dolog kissé másmilyen, és mindenekelőtt sokkal érthetőbb. A szofia szó itt nem fordul elő, sokkal inkább hímnemű szinonimája, a logosz már a kezdeteknél az ún. „Logosz-himnuszban” is. A háttér a Ter 1, a bölcsességnek, mint teremtés közvetítőnek a hagyománya, mindenekelőtt pedig Philon logosz, aki praeexistens (vö. Somn 1,229f; Leg All 3,175), Isten Fia (Fug 109f), második Isten (QuaestGen 2,62), Isten (Somn 1,228f), teremtés-közvetítő és -eszköz (Fug 12; Cher 127) és fény (Vö. Op Mund 31; Migr 52). Nem csak a Logosz-himnusznak, hanem az egész jánosi ismeretelméletnek és szótériológiának széleskörű párhuzamai vannak philoni logosz-kijelentésekben.[20] A philoni logosz előhírnökei megjelennek a bölcsességi hagyományban (Sap 9,1köv), párhuzamai a targumok מימרא-jában, amely mintegy a beszélő és cselekvő Istennek a világ felé forduló oldalát képviseli.[21] Mindenesetre a מימרא csak viszonylag kevés helyen jelenik meg, mint Isten mellett tényked ő önálló személy.[22] Ez Philon logosza esetében ugyan gyakrabban megtörténik, de itt is csak a megfelelő helyek kisebb részében.[23] Egy „kettős egységű” (binitárius) Logoszteológia nyomait megtaláljuk emellett azoknál a zsidóknál, akiket Órigenész ismert (Cels I 31), és gnosztikus átalakítással a „Poimandres”-ben,[24] amely az első hermetikus iratnak tekinthető. Boyarin nézetét tehát elfogadhatjuk annyiban, hogy az első századi antik zsidóságban volt egy hagyomány, amely tudatosan a Logosz fogalmával magyarázta Istennek a teremtésben és Izrael történetében való cselekvését, és ezzel összefüggésben tendenciájában valamiféle „kettős egységű” (binitárius) irányulást mutat.

Ennek további tanúja természetesen a 4. evangélium zsidó-keresztény, Jánosnál korábbi prológusa, Jn 1,1–4.5.9–11.14 és 16. Azonban ezt én egy kicsit másként magyarázom, mint Boyarin: A hangsúly szerintem a harmadik strófán van, amely a hatalommal felruházott Jézus-Logosz megtestesüléséről beszél. Ez semmiképpen sem

---

[20] Vö. Harold W. ATTRIDGE, „Philo and John: Two Riffs on One Logos”, in: UŐ., *Essays on John and Hebrews,* WUNT 264, 2010, 46–59.

[21] Azt, hogy a Targumok vajon ilyen értelemben a rabbinikus zsidóságig visszavezethetők-e, mint azt Boyarin feltételezni látszik, más judaista szakérők megkérdőjelezik; vö. többek között Zeev SAFRAI, „The Targums as Part of Rabbinic Literatur”, in: *The Literature of the Sages II,* Assen–Minneapolis: van Gorcum–Fortress 2006, 243–281. A „kettős" tendencia között, amelylyel a Targumokban találkozunk, és a Metatron angyal figurával áll összeköttetésben „a személy” valójában Di–Theismus, amellyel a Hag 15a-ban küzd, azonban ez az m.E. nyilvánvalóan különbözik.

[22] Egyetlen bizonyíték, amely „a Ditheismus határáig vezet”, amelyet megnevez Hans BIETENHARD, *Logos-Theologie im Rabbinat. Ein Beitrag zur Lehre vom Wort Gottes im rabbinischen Judentum,* ANRW (II) 19/2, 1979, 580–618, ott 608.

[23] Ismét találkozhatunk Philo Somn 1,228 a Ditheismus problémájával, és ráadásul mintegy „kettős” istenértelmezéssel is, amelyről Boyarin értelmezése szerint kifejezetten beszél.

[24] Poimandres, CH I 5f.8.10f.

csupán kiegészítése a Ter 1 midrásának, hanem mintegy a himnusz végső jelentőségét hordozza. Ezt mutatja az egyes szám átváltoztatása többes számra a 14. versben, amely a beszélőket is bevonja, illetve a 2. strófa negatív kijelentéseinek ellentéteként a strófa pozitív kijelentései. Tehát a hangsúly a krisztológiára helyeződik: az első két strófa, amely a Logosznak a teremtésben és Izrael történetében való működéséről szól, elvezet a harmadik részig, amely Jézus Logosz testben való kinyilatkozatásáról és isteni dicsőségének szemléléséről beszél. Ezek krisztológiai fogalmak, amelyek a Názáreti Jézust isteni magasságokba emelik. Ezért zárja János a prológusát így:

> Istent soha senki nem látta; Isten elsőszülöttje, aki az Atya kebelén nyugszik, ő nyilatkoztatta ki (1,18)

és ezzel az első vers theosz én ho logosz kifejezését hozza újra.

Úgy tűnik, hogy az ember Jézus istenítése döntő szerepet játszott a jánosi közösségnek a Jézusban nem hívő zsidókkal való összeütközésében, amely a kettőt elkülönítette:

> [18]Emiatt a zsidók még inkább az életére törtek, hisz nemcsak hogy megszegte a szombatot, hanem az Istent is Atyjának nevezte, s így egyenlővé tette magát az Istennel. (5,18)

„Ember vagy, és Istenné teszed magad" (10,33): ezt vetették a zsidók a szemére, és istenkáromlásnak tekintik. A jánosi közösségnek azért kellett elkülönülnie a zsinagógától, mert megvallotta Krisztust (9,22; 12,42; 16,2). Valószínűsíthető, hogy az ember Jézus istenítése a jánosi közösségben volt az a döntő tényező, amely a jánosi közösség és a többi zsidó útjait végül is eltávolította egymástól. A Logosz-krisztológia tehát *elválasztotta* a zsidókat és a kereszténye ket – és nem Jusztinosnál, hanem már jóval őelőtte.

## IV.

Az Újszövetséget áttekintve végül vessünk egy pillantást a levelekre. Bennük a különböző evangéliumokból eddig megismert világtól teljesen eltérőbe lépünk, amelyben a földi Jézusról keveset beszélnek, viszont praeexisztenciájáról és istenségéről annál többet. A számunkra fontos dokumentumok legkésőbbjeivel, Antiochiai Ignác nyers kijelentésével kezdem azokról, akik kata iudaiszmon élnek (Mg 8,1f; 10,1–3; Philad 6,1f). Ezzel kapcsolatban úgy vélem, hogy az ignáci levelek két különböző ellenség felé fordulnak, egyrészt a „zsidóként" élők ellen, másrészt a gnosztikus dokéták ellen. Az említett helyek igen tanulságosak. Azt jelzik, hogy a Krisztianiszmosz – Ignác szóalkotása – és kata iudaiszmon zén vagy kata Khriszton Iészun zén egymást kizáró ellentétek: zsidó módra élni annyit tesz, mint Isten kegyelmét meg sem kapni

(Mg 8,1; vö. 10,3). Konkrétan arról lehet szó, amint talán a Mg 9 ezt jelzi, hogy inkább a szombatot vagy a vasárnapot tartják meg. A hit szempontjából a khisztianiszmosz jelentése az *egyetlen* Istenbe vetett hit, aki elküldte a Fiát, Jézus Krisztust mint logosz apo szigész. A Fiú küldéséről[25] szóló, bölcsességi hagyományból vett mondás a Mg 8,2-ben szintén egy bölcsességi gyökerekből eredő[26], a gnózistól feltételezhetően még nem érintett[27] Logosz-krisztológiával kapcsolódik össze. Ez húzza meg a „zsidóságot” és a „kereszténységet” elkülönítő választóvonalat. A választóvonal tehát Jézus Krisztus, aki a megmentetteket elválasztja a „sírkamrából és a ravataloktól” (Philad 6,1). A „Jézus Krisztus egységében” álló (Philad 5,2) és általa feltámasztott (Mg 9,2; „isteni” Mg 8,2) próféták Ignácnál már teljesen meghonosodtak a kereszténységben. Itt tehát az „utak szétválása” már jó 40 évvel Jusztinosz dialógusa előtt megtörtént. A Logosz-krisztológia tehát már itt a két tábor közötti határ jelzője.

Tekintsünk vissza innen az *újszövetségi levelekre*. A visszatekintésünk igen rövid lehet. A páli és deutero-páli levelekben találunk egy egész sor különböző, és általában a hagyományból származó krisztológiai kijelentést, amelyek többé-kevésbé nyilvánvalóan a bölcsességi – „szophologiai” – hagyománynak köszönhetik létüket. Ilyenek a Fil 2,6–11; Kol 1,15–20; 1Kor 8,6; 1Tim 3,16; Rom 10,6–8; valamint az ún. küldési formulák: Gal 4,4f; Rom 8,3; 1Jn 4,9f és Jn 3,16. A legerősebben a bölcsességi hatás alatt áll a *Kol 1,15–20,* ahol az eikón, a Praeexistencia (prototokosz, pro pantón) és a teremtés közvetítői rang[28] a bölcsességi hagyományból táplálkozik. Közös a legtöbb ilyen szövegben, hogy Jézust mitizálják és isteni dimenzióban magyarázzák. Néhányan kifejezett felemelési krisztológiát feltételeznek. Az is általánosan igaz rájuk, hogy Jézust sehol sem azonosítják közvetlenül a bölcsesség isteni hüposztazisával; ezt a közvetlen azonosítást – a praeexistens Jézus és a bölcsesség között – először Órigenésznél találtam meg (Princ I 2,1–3; 4,4). Az újszövetségi levelekben azonban a bölcsesség csupán mintegy a ruhákat hozza, amelyekbe a felmagasztalt Jézust beöltöztetik. Mindig a felmagasztalt és megistenített Úr Jézusról, és nem a Szophia-ról van bennük szó. A zsidó hit meggyőződésének közvetlen ellentétét én csak a *Róm 10,6–8* összefüggésében látom, ahol a Dtn 30,12–14 játszik szerepet, egy olyan bibliai hely, amelyet Bar 3,26–4,1 és a Töredéktargum a bölcsességre, illetve a Tórára értelmez, jóllehet Pálnál a Sir 24 óta széles körben a Tórával azonosított bölcsességgel

[25] Vö. Sap 9,10.17. Az újszövetségi „küldési-formulákhoz” vö. Eduard SCHWEIZER, „Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendungsformel' Gal 4,4f; Röm 8,3f; Joh 3,16f; 1Joh 4,9”, in: UŐ., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments,* Zürich: Zwingli Verlag 1970, 83–96.

[26] Vö. Sap 18,14–16.

[27] Szigé, itt nem istenségként szerepel, hanem a Krisztus eljövetele előtti „szó nélküli” időszakot jelenti, vagyis Izrael korszakát; vö.: William R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch,* Hermeneia 1985, 120.

[28] Eikón: Sap 7,26; Leg All 1,43; Spec Leg I 81; Conf Ling 147; Fug 101; Präexistenz, prótotokosz, προ παντον: Spr 8,22–25; Sir 1,4; 24,9; Aristobul fr. 2,10; Philo Conf Ling 62f. 146; Agr 51; Ebr 31; Schöpfungsmittlerschaft: Spr 8,30; Sap 8,4; Rer Div Her 199; Ebr 30f.

szembeni antitézis mindig fennáll.[29] Hiszen Pálnál a Tóra többé nem praeexistens, hanem „közbejött" (Rom 5,20; vö. Gal 3,15–18); a Tóra többé nem teremtésközvetítő és nem megváltó. De „az utak szétválása" Pál számára még távol áll. Fordítva viszont egyetlen említett újszövetségi hely sem utal arra, hogy ez a krisztológia egy, a zsidókkal közös bázisra lenne visszavezethető.

Ugyanebből a bölcsességi hagyományból élnek olyan szövegek is, amelyek feltételezik, hogy Jézus már az ószövetségi korban is működött, pl. az 1Kor 10,1–4.[30] Más vonatkozásban a bölcsességi hagyománytól befolyásoltak azok a szövegek, amelyeket az ún. „kinyilatkozatási sémához" sorolunk, pl. Róm 16,25–27; Kol 1,26f; Ef 3,4–11; 2Tim 1,9–11; Tit 1,2f. Ezek mögött apokaliptikus modell áll, amelyben az elrejtett és a kinyilatkoztatott bölcsesség áll egymással ellentétben.[31] Itt most nem foglalkozunk az igazi isteni bölcsesség témában történt összeütközéssel Pál és ellenfelei körében (1Kor 1–4).[32] Sem Pál, sem ellenzői nem képviselnek az 1Kor 1–4-ben bölcsességi krisztológiát, hanem a Krisztus-kérügma hatékonyságának különböző értelmezéseiről van szó, úgy mint gyengeségben vagy erőben, illetve a kérügma különböző hatásairól, mint szakadás vagy szeretet.

Egészen különös szöveg a *Zsid 1,1–4*. Itt egy „Fiú-krisztológiát" találunk, amely láthatóan és erőteljesen a zsidó Szophia-hagyomány alapjain áll (Isten Fia, Teremtés közvetítő, epaugaszma.[33] Itt egyrészt folytonosságot fedezhetünk fel a bibliai jövendölésekkel (1,5–13), másrészt viszont „a Fiút" oly mértékben a látható világ fölé emeli, még az angyalok világa fölé is, hogy a Fiút végül minden törés nélkül a „Melkizedek rendje szerinti" mennyei főpappal azonosítja (5,5köv). A Zsidó-levél, bár teljesen bibliai gyökerekből táplálkozik, véleményem szerint egyedülálló, platonizáló „mennyei" vallási orientációs szisztémát képvisel, amely az Ószövetség földi, történelmi rendszere, ezzel együtt pedig a zsidóság fő vonulatával szemben teljesen önállósította magát. Elképzelhetetlennek tartom, hogy a Zsidó levél hívei azokkal, akik a látható jeruzsálemi templomban mutattak be Istennek áldozatot, és őt ott tisztelték, közösködtek volna.[34] A Zsidó levél tehát véleményem szerint feltételezi az „utak szétválását", azonban azt már nem árulja el, miféle szerepet játszott a Szophia-hagyomány a Zsid 1-ben.

---

[29] Vö. Eckard J. SCHNABEL, *Law and Wisdom from ben Sira to Paul,* WUNT II 16, 1985, 298f. János ev. 1 Mózes antitézise, amelyet az evangélita 5,17 ből származtat, azonban ez Pálnál sokkal érthetőbb.

[30] Vö. Philo Det Pot Ins 115–118; Leg All 2,86f.

[31] Hermann v. LIPS, „Christus als Sophia?", in: C. BREYTENBACH u.a., *Anfänge der Christologie* (FS Ferdinand Hahn), Göttingen: Vandenhoeck 1991, 91, vö. 82–84.

[32] Jóllehet csak 1Kor 1,24.30 írja le Krisztust szofia-nak. Azonban ezt nem azonosító értelemben teszi, hanem funkciójaként gondolja.

[33] Weisheit als Tochter Gottes: Philo Fug 50; Logos als Sohn Gottes: Philo Fug 109f; epaugaszma: Sap 7,26; Philo Op Mund 146.

[34] Ezért ment át a bibliai nyelvbe a σκηνὼ, és ez sohasem a „Templomot" jelenti (naosz, ιερον), hallgatólagosan és konkrétan a heródesi templomot. Ez ugyanis a Zsidó levél írásakor már romokban hevert.

## V.

Több mint fél évszázaddal a Zsidó-levél, és több mint negyven évvel Ignatius után írta Jusztinosz a maga „Dialógus”-át. Ő, a pogánykeresztény a mai szamáriai Nablusból[35], ha hihetünk saját vallomásának, már nem az akkori zsidóság „boszorkány üstjében”, hanem egy filozófiailag képzett keresztény öregember által ismerte meg a prófétákat, akiket láthatólag kezdettől fogva „keresztényként” olvasott. Tryphonnal folytatott vitájában, amely a diaszpórában történt, és nem az anyaországban, nagyon különböző kérdések merülnek fel, amelyekről a zsidók a keresztényekkel vitatkoztak: körülmetélés, szombat, szűzi születés, Jézus feltámadása. Tehát csak a többi között merül fel a kérdés, hogy a mind Tryphon, mind Jusztin által elismert Logoszt Krisztusra, vagy például egy angyalra kell vonatkoztatni (Dial 60,1). Az, hogy Jusztinosz az ő „binitárius”, kettős egységről szóló értelmezéseivel sok esetben Tryphon egyfajta megértését nyeri el, véleményem szerint nem elsősorban Tryphon zsidó hátterével magyarázható. Inkább azzal, ami Jusztinosz irodalmi technikájának része, hogy beszélgetőpartnerét amennyire csak lehet, barátjaként mutatja be, akinek részleges egyetértése is Jusztinosz téziseinek hihetőségét támasztja alá. Jusztinosz fő törekvése nem az, hogy „a Logoszt eltagadja a zsidóktól, hogy elvegye őt tőlük”[36], hanem hogy Tryphont meggyőzze, hogy „Jézus ... az Isten Krisztusa”[37], illetve hogy *Ő* a Logosz. Nem arról van szó, hogy „a zsidók ... Nem tudnak hinni a Logosz-ban”[38], illetve hogy ennek megfelelően Jusztínosz valami új definíciót adna „a zsidóságnak”, hanem arról, hogy *Jézus Krisztusban* nem hisznek. Azt gondolom tehát, hogy könnyebben megértjük Jusztinosz Logosz-krisztológiáját, ha feltételezzük, hogy az „utak elválását” már feltételezi, mint ha abból indulunk ki, hogy ez a szétválás csak éppen általa történik meg, illetve kap teológiai megalapozást.

Fordította: *Benyik György*

[35] Justin 1 Apol 1; Dial 28,2.

[36] A Logosz zsidó tagadását azonban elkerüli (BOYARIN, *Border Lines* 38).

[37] Ez a záró mondata az egész dialógusnak (Dial 147,3).

[38] BOYARIN, *Border Lines* 39.

Marböck, Johannes

# A BÖLCSESSÉG BENTLAKÁSA ÉS A FŐPARANCS A HAGYOMÁNY KREATÍV ALAKÍTÁSA SIRÁK FIA KÖNYVÉBEN

Az elmúlt század közepén feléledt – s azóta is töretlen – az ószövetségi tudomány érdeklődése, amellyel az addig csak kevés szakembert foglalkoztató deuterokanonikus könyv, Jézus, Sirák fia könyve felé fordul, ha máig ritkák is a könyvről írt nagyobb kommentárok. A Sirák fia könyve iránti érdeklődés számos problémát vet fel, amelyeket bevezetőként szeretnék ismertetni. Az előadásomban aztán két szöveget választok ki, amelyek a könyv tanításának és ethoszának központi elemei:

- ✧ Izrael hagyományainak, illetve az Ószövetségnek összefoglaló áttekintése a Sir 24-ben;
- ✧ ugyanígy a főparancs ethosza, mint az ember alapvető magatartása.

## 1. A Sirák-kutatás jelenlegi kérdései

Előzetesként álljon itt röviden csak az a sokféle kérdés, amelyeket a könyvvel kapcsolatban nyitottnak kell tartanunk:

### *1.1. Még jelen pillanatban is problematikus a könyv szövege*

Mióta1896-ban a Karaita zsinagóga genizájában, Kairóban a héber szöveg töredékeit felfedezték (illetve ennek felfedezése még mindig tart), illetve mióta Qumránban és Masadában is töredékeket találtak az elmúlt évszázad közepén, elmondható, hogy a héber szöveg kb. 68%-a áll a rendelkezésünkre, igaz 9 különböző kéziratban, amelyek a Kr. e. 1. sz. és Kr. u. 11/12. századból származnak. Az első zárt, teljes Sirák-szöveget görög fordításban az unokától kapjuk (Kr. e. 132 után), mégpedig a szöveg egy rövidebb (GrI) és egy hosszabb (GrII, La) változatában. Ez viszont nemcsak a (ma már nem elérhető) eredeti szöveg kérdését veti fel, hanem azt is, hogy a (mai) fordítások melyik szövegből készüljenek. Egyes fordítások ún. kevert-rekonstruált szöveget hoznak (héberből, szírből, görögből és a Vetus Latinából); mások (illetve egyre inkább a többség) arra hajlanak, hogy a legrégebbi teljes szövegbázist keressék, vagyis a görög szöveget (vö. pl. TOB, BJ, CEI, revideált EÜ). Mivel a keleti és a nyugati egyházi használatban mindkét változat él, a hosszabb (GrII, La) ugyanúgy, mint a rövidebb (GrI), vagy más fordítások, mint pl. a szírből készültek, arra kell gondolnunk, hogy komolyan számolnunk kell a könyv egymástól lényegesen különböző, mégis sugalmazott (?) változataival.

## *1.2.*

A Kr. e. 2. század kezdetén, a Diadokoszok korában Palesztinában élő Ben-Sira politikai és szellemtörténeti helyzete a 19. század és a 20. század fordulóján felvetette azt a különböző módon megválaszolt kérdést, hogy miként is viseltetett ez a jeruzsálemi írástudó bölcs a hellenista gondolkodás és életvitel kihívásait illetően. Sirák fiának egyfajta éles anti-hellenista beállításával szemben véleményem szerint úgy kell őt látnunk, mint a hagyomány képviselőjét, akit Janus-arcúan a visszafogottság és ugyanakkor egy bizonyos nyitottság jellemez. A Symposion ajánlása Sir 32(35),1–13, az utazásé 34(31),9–13 és mindenek előtt az orvosoké 38,1–15 tanúsítja a nagyon is pozitív hozzáállását az új, a Tórával összeegyeztethető életforma és praktikus döntések tekintetében. Részletes reflexiókat olvashatunk az ember szabadságáról és felelősségről, az előrelátásról és a teremtés rendjéről (Sir 15,11–18,14; 39,12–35; 42,15– 43,33), amelyekben a kortársai számára népszerű sztoikus filozófia kérdéseivel foglalkozik, és ezekre Izrael hitének és hagyományának megfelelően válaszol. A prológus görög fordítása jelzi, hogy az egyiptomi diaszpórában az irodalmi és tartalmi párbeszéd a helyi értelmiséggel igen aktuális és intenzív volt.

## *1.3. Teológiai kérdések*

Az utóbbi témával már a könyv teológiáját illető, több szinten is nyitott kérdésekhez érkeztünk. Az első probléma Ben-Sira besorolása Izrael bölcsességi hagyományának egészébe, amelyből a könyv formáját tekintve is, pusztán a terjedelmével, illetve mert igen különböző bölcsességi irodalmi formákat használ (mondás, intő szavak, oktató költemény, reflexiók, himnusz, ima, történeti áttekintés), kiemelkedik. De vajon tartalmilag is új, vagy csak megerősíti és tovább gondolja a hagyományos bölcsességi mondásokat, amelyek a maguk optimista módján a figyelmet a sikeres életre irányítják, és amelyeken Jób és a Qohelet könyvében felmerült kritikus kérdések nyomot sem hagytak? Nekem úgy tűnik, hogy az alapjában véve mértéktartó nyelvre és kifejezésekre figyelve a legtöbben még mindig nem veszik észre, hogy Sirák fia nagyon önállóan bánik a hagyománnyal, a felhívás pedig, hogy térjenek be tanházába (51,23.29), valójában magas szintű, kreatív reflexióra és szintézisre hív, amely egyben mély, személyes jámborságban gyökerezik.

A kifejezett teológiai témákra vonatkozó kutatásra J. Haspecker 1967-ben megjelent tanulmánya ösztönzött, amelynek címe „Istenfélelem Jézus Sirák-fia könyvében”, amely aztán a tanulmányok, egzegetikai és teológiai monográfiák immár átláthatatlan tömegében mind a mai napig hat. Ha most a vitatott témákat megemlítjük, ezt semmiképpen sem a teljesség igényével tesszük, inkább csak példaként említünk néhányat: bölcsesség és törvény; szabadság, felelősség, gondviselés és a teremtés rendje; szociális magatartás, szociális kritika, a nők helyzete; történelemlátás és Izrael történetének alakjai; kultusz, jámborság és ima.

A „vincellér utáni szőlőböngészés” [33(36),16] gazdagságából, amellyel a Sirák-fia könyvében mint a teológiai reflexió, az etikai és jámborsági motiváció egymással sokszorosan összefüggő hármasával találkozunk, csak rövid ízelítőt adok az említett területek közül kettőt kiemelve:

- ✧ Isten bennlakása a bölcsességben, ahol ez önmagát dicséri (a 24. fejezet himnuszában) s egyben átfogó teológiai összefoglalót ad Izrael hagyományáról;
- ✧ A főparancsnak, Isten és ember szeretetének jelentősége, mint az emberi cselekvés központi motivációja és háttere.

## 2. Sir 24 – teremtő összegzés az ószövetségi teológiáról

A Sir 24 már formai értelemben is a könyv egyik sarokpontja: befejezés és új kezdet az első nagyobb rész után (1,1–23,28). A bölcsesség asszony himnikus Én-beszédének terjedelme és stílusa tovább erősíti ezt, ugyanúgy időben és térben való mozgásának dinamikája; előre haladó, mindig új történés, amely váltakozva kiterjed és koncentrál (24,3–11.12.13–22.23–29.30–34) a kozmoszban, a népben, Jeruzsálemben, az országban, a Tórában és a bölcs emberben. Mindenekelőtt azonban ennek a fejezetnek a teológiai súlya az, amit aligha értékelhetünk túl.

Az Ószövetség kijelentései Istennek a teremtett világban való bennlakásáról a Sir 24-ben érik el csúcspontjukat. Előzménye ennek az a koncepció, hogy a világ királya a Sion templomban lakik (vö. Iz 6,1–5; Zs 46,5f.), vagy Izrael népében (vö. Kiv 29,45f; Ez 43,7–9), Jeruzsálemben (Zak 2,8f; 2,14f.). Visszanyúlva a Bölcsesség alakjához, mint a teremtés rendjének közvetítőjéhez (Péld 8,22–31), Sirák tovább halad, és végső lépést tesz küzdve azért, hogy a hellenizmus korában korszerűen értelmezhessék Isten jelenlétét a világban. Ha röviden végigmegyünk a szövegen, az megmutatja ennek az útnak a távlatát és a mögötte álló helyzetek sokféleségét, mindenekelőtt azt a dinamikát, amely az egyre konkrétabb felé halad.

Az Isten ajkáról kiindulva, ahogy a teremtő szó is (Sir 24,3; Gen 1,3) az isteni bölcsesség ugyan sátrat ver és trónra ül a kozmosz minden dimenziójában (24,4köv) és megjelenik minden népnél (24,6); dinamikája mégis a nyugalom helyét keresi, és örökségében akar lakni (24,7). Így aztán a Teremtő Jákobot adja neki mint sátrat, Izraelt pedig örökrészül (24,8; vö. MTörv 12,9köv; 25,19). A koncentráció és konkretizálás e folyamatával Sirák egyértelműen meghaladja a Péld 8,30köv leírását a Teremtő bölcsességének emberek közti lakásáról. „Ezzel Ben Sira és általában Izrael bölcsességi gondolkodói először léptek tovább az általános bölcsesség körülhatárolása és helyhez kötése irányában.” A bölcsesség az, amely a népeket, a teremtést és Izrael történetét összeköti. A 24,10–12-ben a bölcsesség útjának és keresésének célja és középpontja még konkrétabbá válik: ez a szent sátor szolgálata, Sion megerősítése, megnyugvás a szeretett városban, Jeruzsálem mint hatalmának helye, a népben, az Úr örökrészében való lakozása telve dicsőséggel (vö. 7b.8c.12b). Az isteni bölcsességnek

a szentélyben való lakozása újrafogalmazza Isten jelenlétét a nép körében, amely a Gen 2,2köv; Ex 23,15b–18; 29,45köv; 40,34–38 szerint már a papi történetírás célja volt, ahogy erre valószínűleg utal a Sir 50 liturgiája is a történelem áttekintése után és az egész könyv végén. Erről a helyről kiindulva a bölcsesség az egész országot virágzó és termékeny kertté változtatja értékes növényekkel (szőlővessző: 24,17 .vö. Oz 14,6–8; Iz 5,1–7; 27,2–6). A tömjén és az olaj (Sir 24,15 – vö. Kiv 30,23.35), a kultusz alkotó elemei (vö. Sir 4,12 is), Izraelt „szent földdé" teszik. Ozeás (Oz 14,2–8) és az Énekek Énekéből való képek (Én 4,12–16; 5,1; 6,10f; 7,13) áthallásai jelzik, hogy a bölcsesség által Izrael is Isten szeretetének helye és kifejezése lett. A meghívás, hogy gyümölcseit és ígéreteit ízlelgessék (Sir 24,19–22) visszautal a Péld 8,32–36-ra. A méz és az édesség motívumaival (vö. 23,27) visszafogottan már felcsendül az időszerű kérdésre adott válasz is, hogy az istentiszteleten túl hol és miként tudják az Izraeliták a bölcsesség édes gyümölcseit élvezni (vö. Péld 24,13f; Zs. 19,11; 119,103).

A 24,3–22 után *Sir 24,23*-ban a bölcs maga válaszol a bölcsesség útjának és valóságának végsőkig merész koncentrációjával és értelmezésével: „Ez mind a magasságos Isten szövetségének könyve, amelyet Mózes nekünk és Jákob közösségének örökségül hagyott." 24,23a emlékeztet a törvény és a bölcsesség hasonló összefüggésére a Bar 4,1-ben: „Ez az Isten parancsainak könyve." A 23b.c idézi a MTörv 33,4-et; már a MTörv 4,6 kimondta a teremtett a bölcsesség és a Tóra közötti szoros kapcsolatot, miszerint Izrael törvénye az Úr bölcsessége a népek számára.

A folytatás *24,24–29-ben* az Izrael oktatásában összesűrített bölcsességet újfent kibontja mint paradicsomi folyamok kimeríthetetlen gazdagságát az évszakok gyümölcseiben, illetve a képzettség és megismerés formájában. A *24,30–34-ben* a Tórában jelenlévő bölcsesség dinamikája utolsó alkalommal nyilvánul meg: a bölcsesség teljességének vonzásában és alakító erejében élő *bölcs alakjában és énjében* (vö: Sir 38,34c–39,11), aki így a bölcsességhez hasonlóan maga is olyan lesz, mint egy kimeríthetetlen tenger (V 29a/31d), mint a tudás fénysugara (V 27a/32a), mint a jövőre mutató prófétai tanító (V 33). Az unoka prológusa a fordítás által folytatni kívánja a térben és időben való haladást a képzett egyiptomiak között (Prol 27–30 vers).

A bölcsesség útjának ebben a himnikus önfeltárásában, amely mintegy Istennek a teremtéshez és különösen Izraelhez való lehajlása jelenik meg, „az ószövetségi zsidó bölcsesség teológia olyan mélységet ért el, amely párját ritkítja." Ugyanakkor a Sir 24,1–22 hidat képez a János-prológus kijelentéseihez, az Istennél lakó Logosz útra indulásától (Jn 1,1–3), a sátrának felveréséig, hogy lakást vett az emberek között a megtestesülésében (Jn 1,14). A Sir 24 ezért a korai zsidóság és az őskereszténység között is az egyik központi áthidaló szöveg. Isten bennlakásának tömör és mély kifejezésével ugyanis Sirák kreatívan összefoglalja és összegzi is az összes fontos ószövetségi hagyományt, amelyek számára inspiráló erőt jelentenek. Mert a bölcsesség útja magába foglalja a Pentateuchust és a korábbi prófétákat (teremtés, Izrael kiválasztása, törvényadás, Sion kiválasztása, kultusz és templom). Bölcsességének továbbadásával a Sirák 24,33 (vö: már Sir 24,21 és Ez 3,3; Sir 33,16–17;39,1) azonban a próféták sorába is illeszkedik (vö.: Sir 44,3d és a próféták az atyák dicséretében). A jelenlegi könyv-

ben a Teremtés műveinek dicsérete (42,15–43,33) és az Atyák dicsérete (44–49.50) mint nagy záró diptichon megerősítik a teremtés hagyományának és Izrael történetének a 24. fejezetben végbevitt összefoglalását.

Ha Ben-Sira a bölcsességnek ezt a teológiailag jelentős és attraktív alakját akár a sztoa átfogó világtörvénye, vagy a vallási–kulturális közegében igen nagyra tartott Ízisz istennővel állítja is szembe, ez akkor is kétségtelenül a zsidó önbecsülés erőteljes és igen komoly megerősítése korának szellemi kihívásai közepette. Jákob/Izrael, Jeruzsálem és a Sion kultusz, a Tóra bölcs ismerői és tanítói mind Isten átfogó bölcsességének helyei.

## 3. A bölcsesség szeretete és a felebarát szeretete – a főparancs Sirák fia könyvében

Sirák azonban nem csupán írástudó bölcs, aki rendelkezik a teológiai reflexió és a szintézis képességével, ahogy ezt a Sir 24 példáján jeleztük. Ezért a következő lépésben még néhány megfigyelést és megjegyzést teszünk azokkal az eddig kevéssé felfedezett áthallásokkal és utalásokkal kapcsolatban, amelyekben a szeretet főparancsa a *MTörv 6,5* és a *Lev 19,18.34* szerint szólal meg. Ezáltal újra világos lesz, hogy a mondáshagyományok és az életterületek sokaságára vonatkozó intések minden jelentősége ellenére a tanító (Sirák) ethosza messze meghaladja az előny és siker mindenféle pragmatizmusát. Hogy ezt a mélyebb horizontot általában nem veszik észre, részben talán arra alapul, hogy Sirák a számára Izrael írásaiban adott hagyományt igen önállóan és visszafogottan használja, és közvetlenül szinte alig idézi. Valószínűleg Sirák görög szövegéből vett néhány részlet rövid áttekintése is, amelyeket részletesen nem elemezhetünk, megmutatja, ahogy a Sirák fia könyvében az istenszeretet, a felebarát szeretete és az önszeretet átjárja egymást, sőt egymásba átmegy, vagyis lényegileg összetartoznak.

### *3.1.*

Először a *MTörv 6,5 áthallásairól* (mint befolyásoló háttérszöveg), amelyek Izrael Istenének szeretetéről szólnak „teljes szívedből, teljes lelkedből és minden erődből”. A *Sir 7,27–31*-nak az ember alapvető viszonyairól szóló mondásaiban mindennél világosabb ez az áthallás. A lélek három erejének az istenszeretetben való részvétele, amelyet a MTörv 6,5 tanít ($H^A$ hiányzik v 27köv) a következő felosztásban jelenik meg: az apa tisztelete egész szívvel (27a), az Úr előtti hódolat teljes lélekkel (29a) és a Teremtő szeretete minden erővel (30a). Ehhez szorosan hozzá tartozik a papok iránti csodálat (29b), az irántuk való megbízható gondoskodás (30b), valamint az Úr félelme és a papok tisztelete (31a). Az Úr (vö. 29a.31a) és Teremtő (30a) iránti szeretet kisugárzik, tovább működik azon emberek felé való odafordulásban, akik a Teremtőhöz közel állnak. Sirák számára az istenszeretet igen értékes példája Dávid: a

Sir 47,8c.d kibővíti és felosztja „az egész szívéből dicséretet énekelt és szerette azt, aki teremtette" formulát; lehetséges, hogy ez abban a felhívásban is megcsendül (39,35), amely az Úr nevének az egész szívvel és szájjal való dicséretére hív.

Amikor a 6,26-ban elhangzó felhívás a bölcsesség keresésére bátorítja a tanítványokat, hogy egész lélekkel a bölcsességhez közeledjenek és minden erejükkel az útján maradjanak, akkor a bölcsesség az ember által megszólítható és megszólítandó isteni beszélgetőtárs alakját ölti magára. A 4,12.14 bölcsességi éneke ezt már előhozta, hiszen ott az Isten szeretete a bölcsesség keresője iránt, illetve a bölcsesség szeretete megfelel egymásnak (vö.: 40,20 is). A Sir 1,10 is, még ha nem is kifejezetten, a főparancs visszhangjának tűnik, a bölcsesség és az Isten szeretetének összekapcsolásával, amikor kijelenti, hogy az Isten azoknak ad bölcsességet, akik szeretetik őt. A GrII-ből származó szövegek, pl. 1,10c.12d.18d; 19,18b; 24,18a; 25,12a az előző kapcsolatot „elmélkedve" viszik tovább. Sir 5,2 óv a MTörv 6,5 kifordításától, vagyis Isten helyett a hamis, fordított odaadástól, amikor az egyén önmagával foglalkozik Isten helyett: „Ne a saját lelkedet és a saját erődet kövesd!" (vö.: 1,28b is).

## *3.2.*

A MTörv 6,5-nek a szülők (papok) szeretetére való kibővítése mellett a Sir 7,27–31-ben, Siráknál kifejezett utalásokat is találunk a *Lev 19,17–18.33–34*-re, amely hol általános, hol pedig konkrét magatartás motívumaként szolgál a felebaráttal kapcsolatban. Itt először is a *Sir 13,15* igen figyelemreméltó: „Minden élőlény a maga fajtáját szereti, így az ember is azt, aki hasonló hozzá." A görög szövegben (vö. $H^A$) a Lev 19,18 parancsából kijelentés lesz; mindenekelőtt a tartalmi *egyetemesség* a fontos. A Levitikusban megszólított egyéni izraelitából (Te), két egyetemes alany lesz: „minden élőlény" és „minden ember". A „mint önmagadat" (ὡς σεαυτόν) kifejezésből két közvetlen tárgy, a „hozzá hasonló" (τὸ ὅμοιον αὐτοῦ), illetve „az ő felebarátja". A *Sir 27,30–28,7-ben* is, amely a könyörület és megbocsájtás témájához tartozó kijelentéseket és felszólításokat tartalmaz, az általános emberi dimenzió jelenik meg indoklásként. Joggal állítja Jüngling erről az egységről: „Az egész perikópa a szentségtörvényből vett Lev 19,17–18(34) produktív kommentárja." A Sir 27,30; 28,1–2.5.7 részek szóhasználata, miszerint a felebarátra nem szabad neheztelni, nem szabad bosszúállónak lenni, a Lev 19,17–18-ból származik; a motiváció pedig, mint a Sir 13,15-ben is, ismét általános jellegű; a vele egyenlő emberről van szó (28,4), akivel szemben a könyörületet nem szabad megtagadni.

Az ilyen felebaráti szeretet megvalósításának kifejező példáját találjuk a barátról szóló perikópa végén (Sir 6.5–17), a 17. versben: „Aki féli az Urat, megtartja a barátságot, mert neki megfelelő (mint ő maga) az ő felebarátja." A görög szövegben is megjelenő áthallás a Lev 19,18 szövegére a $H^A$szövegben még erőteljesebb: „Mert amilyen ő maga, olyan a felebarátja." A Sir 6,17 a Lev 19,18b következő fordítására utalna: „Szeresd felebarátodat, ő olyan, mint te!" – Az antik rabszolga társdalom számára még nagyobb kihívást jelenthetett, ahogy Sirák a Lev 19,18 parancsát a házi rabszolgákra (οἰκέτης) is alkalmazza a 7,21-ben: „Az értelmes házi szolgát szeresse a lelked!" A Sir

33(30),39(31) ezt a kijelentést kifejezetten megmagyarázza. Az indoklás ismét a Lev 19,18-ból vett „amilyen te", amelyet itt háromszorosan variál és külön is hangsúlyoz:

Ha van egy szolgád, legyen olyan, mint te (ὡς σύ),
mert vérrel vásároltad azt.
Ha van egy szolgád, kezeld úgy, mint testvért,
Mert mint a saját lelkednek (ὡς ψυχή σου) úgy neked is szükséged lesz rá.

Az egyenlő emberi méltóságból származik a korabeli társadalom számára merész elvárás, hogy a rabszolgát is egyenlő joggal kezeljék. A $H^E$ töredékei biztosítják a görög szöveget.

A *Sir 34(31),15a* Siráknak a felebaráttal szembeni helyes magatartásról szóló bölcs mondásait foglalja össze röviden és tömören. „Szemléld a másik ügyeit / dolgait (τὰ τοῦ πλησίου) magad felől (ἐκ σεαυτοῦ)". $H^B$ még közelebb van a Lev 19,18b-hez: „Tudd, hogy a felebarátod olyan, mint magad (saját lelked)!" Az utolsó szöveg, amelyre utalok, a *Sir 29,20,* amelyben véleményem szerint újra utalást találunk a Lev 19,18 és MTörv 6,5-re:

„Erőidhez mérten karold fel társadat,
de vigyázz magadra, nehogy csapdába ess."

Az istenszeretet ereje vonatkozik tehát a felebarátra is.

Amikor a MTörv 6,5 és a Lev 19,17–18.33–34 nyelvezete és valósága Siráknál így érintkezik egymással és egymáshoz közelít, ez azt jelenti, hogy az istenszeretet, a felebaráti szeretet és önmagunk helyes szeretete olyan háromságot képeznek, amelyből egyik elemet sem lehet elkülöníteni. Ugyanebbe az irányba haladnak az Úr félelméről szóló kijelentések pl. a Sir 10,22–24 (10,19–11,9) szövegében, amelyek minden ember végső méltóságát megalapozzák, és Sirák nehezen érthető kijelentéseinél is útmutatást jelenthetnek.

Jézus, Sirák fia olyan bölcsesség tanító, akinek sikerül Izrael hagyományát újra, időszerűen összefoglalnia és arra teremtő módon reflektálnia; olyan írástudó, aki tudja, milyen alapokon nyugszik ethosza, amely nem merül ki felszínes pragmatizmusban. De mindenekelőtt olyan tanító, aki önnön példájával, istenfélelmének és imádságának gyakorlatával a bölcsesség eredetéhez és végső valóságához tér vissza.

Fordította: *Benyik György, Csernai Balázs*

Martos Levente Balázs

# JÉZUS BÖLCSESSÉGI ETIKÁJA MÁRK EVANGÉLIUMÁBAN

A Jézus bölcsességével foglalkozó szakirodalom két végpont között mozog. Egyfelől formai szempontból közelít, és az evangéliumokban Jézustól származtatott mondásokat a hagyományos izraelita bölcsmondások típusai szerint írja le. Másfelől inkább a bölcsességi teológia vagy általában a filozófia[1] iránt érdeklődik, és azt kérdezi, mit árul el Jézus személyének titkáról a bölcsesség fogalma, hogyan járul hozzá ahhoz a folyamathoz, amelyben Jézust kortársai és korai tanítványai megértették. Tegyük hozzá, hogy az átlagember érdeklődése mindeközben valahol e két végpont között félúton helyezhető el: olyasfajta egyszerű, egyetemesen alkalmazható bölcsességet keres, amely a bölcsmondások sajátja, s ugyanakkor mintegy ösztönösen tudja, hogy nem mindegy, kihez fordul kérdésével.[2] A formai és a tartalmi szempont összetartozása bizonyára ez esetben is a józan ész követelménye. Nem véletlen, hogy Martin Hengel, aki kijelenti, „Jézust valószínűleg a zsidóság leginkább figyelemre méltó bölcsmondás-szerzőjének kell tekintenünk"[3], Jézus mondásainak elemzése után ugyanebben a tanulmányában Jézus messiási igényét igyekszik feltárni. Jézus nemcsak *„szophosz anér",* „bölcs ember" volt, ahogy Josephus Flavius írta róla (Ant. 20,200),[4] hanem biztosan „bölcs tanító" is, még akkor is, ha sokak számára kérdéses

[1] Ebben a tanulmányban nem kívánok külön foglalkozni azokkal a feltevésekkel, amelyek Jézus a cinikus bölcselők közé sorolják (pl. John Dominic CROSSAN), vagy a bölcsesség egyes ószövetségi vonatkozásaiból kiindulva sajátos hermeneutikával feminista teológiát építenek fel (pl. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA). Vö. Ben WITHERINGTON III., *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth,* Downers Grove, Illinois 1997, 58–92; 161–196.

[2] A hagyományos izraelita bölcsességi irodalom jellemzői közé tartozik, hogy a boldogság, sikeres élet módját keresi, mégpedig valamilyen formában mindig vallásos összefüggésben. Sokféle emberi megfigyelésre támaszkodik, és nem az egyedit, hanem az általánost részesíti előnyben. Az egyén boldogságát valamilyen mindenkire érvényes belátással kapcsolja össze, ebben az általános érvényű igazságban keresi az egyedinek a valóságát is. A bölcsesség nem irígy, hanem osztozásra törekszik – a siker és boldogság megtalált titkát megosztja. Ahogy az egyetemestől indul, úgy az egyetemesség felé tart.

[3] M. HENGEL, „Jesus als messianicsher Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie", In HENGEL, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie,* WUNT 138; Tübingen 2001, 99.

[4] A „Testimonium flavianum" ugyan számos kutató szerint vagy keresztény kiegészítés, vagy jelenlegi formájában keresztény átdolgozás eredményeként került bele a szövegbe, azt azonban a kutatók többsége elfogadja, hogy a semleges „bölcs ember" kifejezés az eredeti, Josephustól származó változat része lehetett. Vö. G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch,* Göttingen1997, 75–82.

marad, hogy a „bölcs ember" és „bölcs tanító" kifejezés a legtöbb vagy a legkevesebb abból, amit Jézusról elmondhatunk.

A végső kérdés valójában éppen az, hogy Jézus bölcsessége milyen természetű, vagyis mi az, ami bölcsességét egyetemes érvényűvé teszi. Ha a bölcsességet pusztán nyelvi jelenségként, műfaji adottságként fogjuk fel, például a bölcsmondások különböző fajtáit bemutatva, akkor lényegében abból indulunk ki, hogy Jézus jól ismeri korának emberi, természeti, vallási és kulturális helyzetét, ezért kreatív módon felhasználva Izrael hagyományát úgy tudja megszólítani az embereket, hogy életüknek sikert hozzanak a szavai, tehát eligazítsák őket mindennapos életükben és hosszabb távú döntéseikben. A másik tényleges alternatíva, hogy Jézus – bármilyen kategóriát is alkalmazzunk erre, illetve bármilyen kategóriával gondolta is el ő maga ezt az igazságot – a saját személyében látta a valóság egységét, hogy ő maga volt az az aranykulcs, amely minden zárt kinyit. A kérdés egyik forrásművet alkotó kutatója, Max Küchler ezekkel a gondolatokkal zárja könyvét: Mint minden mondásgyűjtemény, Jézusé is töredékes; éppen mert a valósághoz részletekben közelít, az egészet sohasem foghatja át. „A Názáreti Jézus saját töredékeinek élő egysége és rendezője. A bölcsességének valódi dimenzióit érintő kérdés ezért személyének titkát is kutatja."[5]

A következőkben egy evangéliumi elbeszélésből, Jézus és a gazdag ember találkozásának történetéből (10,17–22) igyekszünk megközelíteni ezeket a kérdéseket úgy, ahogyan Márk evangéliuma bemutatja őket. A történet első olvasata után ennek szempontjából igyekszünk megérteni azt az utat, amelyre az evangélista olvasóját hívja. Azt kérdezzük, vajon felfogható-e Márk evangéliuma úgy, mint a Jézus bölcsességével való találkozás útja, és ha igen, akkor közelebbről milyen értelemben.

## I.

Jézus és a gazdag ember, illetve Máténál (Mt 19,16–22) a gazdag ifjú találkozása közkedvelt történet. Kissé pszichologizáló olvasatban könnyen felismerhető benne a soksok fiatalemberre jellemző vágy magasabb értékek után.[6] Úgy tűnik, Jézus éppen ezt a vágyat látva „szereti meg" a vele beszélgetőt, éppen erre – mint a kezdődő hit valamiféle jelére – válaszolva hívja meg arra, hogy adja el mindenét, amije van, és kövesse őt. A szomorú távozás ugyan nem ideális befejezése egy olyan történetnek, amellyel azonosulni szeretnénk, ugyanakkor alkalmat ad arra, hogy Jézus az ő követésének egyik komoly akadályáról, a gazdagságról fogalmazzon meg intő mondatokat ( 10,23–27). Az evangélium szerkesztője a megelőző, 10,13–16-ban olvasható történet

[5] M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens,* OBO 26; Fribourg Göttingen 1979, 586.

[6] Vö.: II. János Pál pápa, *Parati semper. Apostoli levél a világ ifjúságához a nemzetközi ifjúsági év alkalmából,* 1985; Uő., *Veritatis splendor – Az igazság ragyogása. Enciklika az egyház erkölcstanának néhány alapvető kérdéséről,* 1993.

végső tanulságát illusztrálja, amelynek kicsengése, hogy Jézus szerint nem mehet be az Isten országába az, aki nem lesz olyan, mint egy gyermek.

A gazdag ember és Jézus találkozásának története Márk evangéliumának abban a részében van (8,22–10,52),[7] amely felkészíti a tanítványokat Jézus szenvedésére (8,31–33; 9,30–32; 10,32–34). Sikeres életük mércéjéül a kicsinyekkel való azonosulást ajánlja (9,37; 10,15), végül éppen Jézus példájának megfelelően, paradox módon azt állítja, hogy életüket, boldogságukat úgy találják meg, ha lemondanak róla (8,34–35; 9,35; 10,43–45). Kétségtelen, hogy a gazdag ember szó szerint „szomorúsággal" végződő története mintegy példázata a másik lehetőségnek, annak, hogy egy tanítvány vagy majdnem tanítvány végül is elhagyja Jézus táborát. A történet tehát az evangélium ezen szakaszában arról szól, hogy Jézus tanítása, Jézus útja, amely az életre vezet, el is utasítható, de akkor elmarad a megígért, illetve megsejtett boldogság.

A történetnek mégis van egyfajta szépsége, mégpedig az, hogy megfogalmazza azt a kérdést, amellyel a legtöbb ember ma is Jézushoz lép: „Mit kell tennem?". A kérdező nyitottságában (földre borul, Jézust „mesternek" szólítja, kérdez) mindjárt láthatóvá válik a tanítás és a személy már említett egysége is. Közkeletű megfigyelés, hogy nem véletlen, kitől kérünk tanácsot az életünk alakításával kapcsolatban. Választásunkban már ott rejlik valami a remélt válaszból, de abból is, kinek tartjuk a megkérdezettet. Nem véletlen, hogy ha kissé áttételesen is, de Jézus és a vele találkozó beszélgetésében is hamar felmerül az a kérdés, hogy kicsoda Jézus. „Miért mondasz engem jónak? Senki sem jó, csak az Isten!" Ezt a kérdést gyakran úgy értelmezik, mint Jézus visszautasítását a fiatalemberrel szemben. A későbbiekben még szeretnék visszatérni ennek az értelmezésére. Jézus mindenesetre ezután a közbevetett kérdés után ad először választ: „Ismered a parancsokat!" Jézus, ahogy máskor is, itt is visszautal a törvényre, mégpedig annak egyfajta szociális olvasatát nyújtva.[8] Olyan álláspontot fogalmaz meg, amely nem megszünteti, hanem megerősíti a törvényt.[9] S mikor az illető tovább kérdez, mikor nem elégszik meg a számára ismerőssel és ismerhetővel, akkor hangzik el a „Jöjj, kövess engem!" felszólítás, mint a kezdeti kérdésre adott második válasz.

Mit látott meg ez a gazdag ember Jézusban, mi vonzotta őt? Ha ezt a kérdést történelmi szempontból valójában azonnal félre is kell tennünk mint megválaszolhatatlant, narratív szempontból egyáltalán nem értelmetlen. Hogyan szerez Jézus az el-

[7] Az evangélium felosztását illetően M. EBNER, „Das Markusevangelium", In M. EBNER – S. SCHREIBER (szerk.), *Einleitung in das Neue Testament* Studienbücher Theologie 6, Stuttgart 2008, 154–183 bevezetését veszem alapul. Ez az evangélium eredetileg egységes egészét a helyszínek szerint öt részletre osztja (1,1–13; 1,16–8,21; 8,22–10,52; 11,1–15,39; 15,42–16,8) illetve a 1,14–15-ben és a 15,40–41-ben mintegy a szakaszokat összekapcsoló részleteket lát.

[8] Vö.: J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus II.,* EKK II/2; Neukirchen 1994, 86.

[9] Vö. 2,27 „A szombat van az emberért, nem az ember a szombatért." Jézus itt sem ítéli el a szombat megtartását, inkább annak valódi dimenzióit igyekszik élesebben megrajzolni, egyébként az izraelita hagyománnyal teljes összhangban. Vö.: J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume IV. Law and Love,* The Anchor Bible Reference Library, New Heaven, London 2008, 281–285, illetve a nála is idézett zsidó párhuzamok.

beszélés szerint olyan tekintélyt, amelyre alapozva valaki őt kérdezi az örök élet elnyerésének módjáról? Hogyan mutatkozik „jó mesternek" az elbeszélés eddigi folyamatában? Végül is milyen kapcsolatban áll a gazdag ember kérdése, Jézushoz igyekvése az evangélium egészével?

Úgy tűnik, kijelenthetjük, hogy a gazdag ember kérdése folytatja és személyesen megjeleníti az evangélium eddigi részleteinek tendenciáját. Az emberek tömegei fordulnak Jézushoz. A vele találkozók látják tetteit és megismerik tanítását. Egyesek elfogadják, sőt a nyomába szegődnek. Az egyik csoport visszautasítja, hogy elismerje őt, sőt egyre élesebben támadja. A másik – annak ellenére, hogy köztük is van kishitűség, nehézkesség – megmarad a követés útján, Jézus újra meg újra kifejtett tanítására hallgatva. A Jézust hittel elfogadók első látványos megmutatkozása a 1,21–28-ban leírt kafarnaumi ördögűzés, amelynek végén az emberek Jézus tanítását és tetteit csodálják. Ennek mintegy ellentéte[10] a 6,1–6a, Jézus látogatása Názáretben, ahol Jézus csodálkozik az emberek hitetlenségén, és nem is tud csodát tenni. Egyébként ez az a szakasz, ahol Márk evangéliumában egyetlen alkalommal a „bölcsesség" szót olvassuk: „Honnét vette ezt? Hol tett szert erre a bölcsességre?" (6,2). A botránkozó názáretiek így utasítják el Jézust, pedig hallják bölcs tanítását és látják tetteit *(dünameisz).* A tanítás első említéséhez (1,21, kafarnaumi zsinagóga) kapcsolódik az utolsó alkalom, ahol tanításról kifejezetten szó van (6,2, názáreti zsinagóga). Jézus természetesen ezután is tanít, de tanítása egyre inkább saját példájára összpontosul.

## II.

Ha végigtekintünk Márk evangéliumán, elmondhatjuk, hogy az Isten Fiát emberi alakban, titokként, paradox módon bemutató evangélista[11] a fokozás és feszültségkeltés eszközével él Jézus tanítását illetően is. Bár az evangélium első fejezetei többször is utalnak Jézus tanítására (1,22.27), erről a tanításról csupán a 4. fejezetben kapunk valamilyen összefüggő ismertetést. Addig csak rövid összefoglalásban (1,14–15), illetve vitabeszédek formájában (2–3. fejezet), a tettekkel összefüggésben értesülünk arról, hogy mi mindent tanít Jézus. Márk mintha itt is a titok csalogató erejét használná fel. Vajon milyen az a tanítás, amelyet ez a tanító hirdet, s amely annyira ámulatba ejti hallgatóit? – kérdezheti magában az olvasó. Jézus tanítói szerepe, tanítói méltósága ugyanakkor kezdettől fogva kitűnik például abból, hogy a vele kapcsolatban leggyakrabban alkalmazott megszólítás éppen a „tanító" vagy „mester" (*didaszkale* –

[10] Vö. J. SCHLOSSER, „Jésus le sage et ses vues sur l'homme d'après l'Évangile de Marc", In J. TRUBLET (szerk.), *La Sagesse Biblique de l'Ancien au Nouveau Testament,* Lectio divina 160; Paris 1995, 321–352, itt 326, aki Charles Perrot-ra hivatkozik.

[11] Vö.: H. TIMM, „Sub contrario. Márk evangéliumának krisztopoétikája", In HORVÁTH I – THO A B., *Narratívák 9. Narratív teológia,* Kijárat 2010, 240–250.

ahogy két alkalommal a gazdag ember történetében is),[12] amelyet valószínűleg kiegészíthetünk azokkal az esetekkel, amelyekben „rabbinak" nevezik őt.[13]

Márk gyakran összekapcsolja Jézus csodatetteit és tanítását, és ily módon a „jeleknek" is tanító szerepet kölcsönöz. Mindenképpen meg kell említenünk a 2,1–12 elbeszélését a béna meggyógyításáról. Ezt a történetet éppen a láthatatlan hit szemmel látható megjelenése (a négy ember akadályokat leküzdve is Jézushoz viszi a bénát), illetve a csodában kézzelfoghatóan megjelenő bűnbocsátó hatalom párosa élteti. Érdekes a Jézussal kapcsolatos „tudás" szerepe a 5,21–43-ban is, ahol az elbeszélő a vérfolyásos asszony gondolatainak közvetítésével: „Ha csak a ruhája szegélyét is érintem, meggyógyulok" az asszony különleges „tudását" mutatja be.[14]

Az eddigiekhez kapcsolódik az a megfontolás, hogy Márk evangéliuma sajátos módon hangsúlyozza a tudás, megértés szerepét.[15] Gondoljunk a főparancs első részeként idézett MTörv 6,4–5 kiegészítésére az *„ek holész tész dianoiasz szu"* (teljes elmédből) kitétellel (12,30). Jézus a 13,14-ben előre jelzi a „pusztulás undokságát" a templomban, majd hozzá teszi: „aki olvassa, értse meg!" A hallásra és értésre való felszólítás a jól ismert bölcsességi formák egyike. Visszatér a 4. fejezet példabeszédeivel és a 7. fejezet tanításával kapcsolatban („Akinek füle van, hallja meg!" – 4,23; 7,16). Rokon helyzet, amikor Jézus az ő tanításának (7,18) vagy tetteinek (6,52; 8,17–21) a megértését kéri számon a tanítványain. Jézus különös alapossággal magyarázza a tisztasági törvényekkel kapcsolatos álláspontját a 7,14–21(22–23)-ban is, többször használva a *szüniémi, noeó* és *mnémoneuó* szavakat.

Martin Hengel megjegyzi, hogy az evangélium olvasója Jézusnak a sajátos, a mindennapokénál sokkal magasabb rendű tudásával is szembesül.[16] Az Úr ugyanis ismeri a farizeusok gondolatait (2,8), a szegény asszony nincstelenségét ( 12,41–44), előre tud az ellene várható árulásról (14,18–20.26–31). Érdekes megfigyelni, hogy Jézus kü-

[12] Vö. 4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20; 10,35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14. Ehhez és a következőkhöz lásd L. SCHENKE, „Jesus als Weisheitslehrer im Markusevangelium", In M. FAßNACHT–A. LEINHÄUPL–WILKE–S. LÜCKING, *Die Weisheit. Ursprünge und Rezeption,* FS Karl Löning, Neutestamentliche Abhandlungen 44; Münster 2003, 125–137.

[13] Ha némileg vitatott is, hogy ez a cím mit takart Jézus korában, hiszen nem biztos, hogy az idősebb vagy rangosabb személy iránti tisztelet kifejezésén túl a tanító vagy vallási vezető jelentése is társult hozzá.

[14] Vö. M. FAßNACHT, „Konfrontation mit der Weisheit Jesu. Das Verhältnis von Wissen und Rettung dargestellt an der Wundergeschichte Mk 5,21–43", In M. FAßNACHT–A. LEINHÄUPL–WILKE–S. LÜCKING, *Die Weisheit. Ursprünge und Rezeption,* FS Karl Löning, Neutestamentliche Abhandlungen 44; Münster 2003,105–124.

[15] Lásd ehhez és a következőkhöz: J. SCHLOSSER, „Jésus le sage et ses vues sur l'homme d'après l'Évangile de Marc", 331–334.

[16] M. HENGEL, „Jesus als messianicsher Lehrer", 102–103.

lönleges tudásaként jelenik meg az Atya szózatának meghallása a megkeresztelkedés alkalmával, amelyről Márk nem írja, hogy más is hallotta volna (vö. 1,11).[17]

Ha ezekkel a kissé rejtettebb, a megértésre és bölcsességre irányuló tendenciákkal kapcsoljuk össze, egyre kevésbé tűnik jelentéktelennek a bölcsességi jellegű mondások szerepe Márk evangéliumában. Max Küchler mintegy harminc bölcsmondást sorol fel Márknál.[18] Az elsők főleg a galileai vitabeszédek érvelő anyagához tartoznak, abszurditásukkal mintegy a támadó, az ellenségeskedő vitapartnerek gondolkodásának fonákságát mutatják be (2,17.19.21–22; 3,4.23b–26.27). A 4. fejezetben Jézus saját tanítását fejtegetve használ újabb bölcsességi mondásokat (4,21.22.24b.25). A 6,4 (a próféta otthonában) Jézus tapasztalatát foglalja össze. A további mondások általában intő (7,15.27; 8,35.36; 9,35; 10,43; 9,43–47; 9,50; 10,9.27b.31; 11,24; 12,17; 13,13b) vagy tanító összefüggésben (9,40; 12,27a) hangzanak el.

Ezeket a mondásokat többféleképpen próbálja osztályozni a szakirodalom. Egyes újszövetségesek Erich Zenger besorolását használják,[19] és a valóságra csupán utaló szólásokról (Sprichwort), a valóságot közvetlenül kimondó közmondásokról (Wahrspruch), a reflexióra kényszerítő, s ezzel új magatartásra motiváló találós kérdésekről (Rätselspruch), végül pedig a kívánt magatartást megnevező intő mondásokról (Mahnspruch) beszélnek. Amikor ezeket a kategóriákat használjuk, valójában már a formatörténeti kutatás felé teszünk lépéseket, és a mondások formai jellegzetességei mellett tartalmuk, illetve az őket őrző és továbbadó közösség iránt is érdeklődünk.

Klaus Berger formatörténetében tételes felsorolást készít a „mondások" (Sentenz – szentenciák) válfajairól, tartalmi jellegzetességeiről.[20] Bár csupán a Márknál szereplő

---

[17] T. SÖDING, „Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Glaube und Vernunft im Neuen Testament", *Theologisch-Philosophische Quartalschrift,* 156, 2008, 286–295., a 293. oldalon így ír a megkeresztelkedés tapasztalatának jelentőségéről: „Jesus hat das Evangelium nicht in der Schule gelernt. Er ist nicht das Wunderkind, das Originalgenie aus Galiläa, der gute Mann aus Nazareth… Aber er ist, wenn man ihn religionsgeschichtlich einordnen will, ein Prophet mit einer ureigenen Einsicht in in den Willen und das Wesen Gottes. In allen Evangelien geht dem öffentlichen Auftreten die Taufe Jesu im Jordan durch Johannes voran und die Offenbarung der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Auf sie ist Jesus nicht durch Reflexion gekommen, auch nicht durch ein Erweckungserlebniss. Sie hat längst begonnen, bevor sie zum Ausdruck kommt; sie ist das Herz der Sendung Jesu. In seiner Verbindung mit Gott liegt der Grund der Botschaft Jesu."

[18] M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen,* 587–592. Mindössze a Mk 2,27 („a szombat van az emberért") és 9,49 („mindenkit tűzzel sóznak majd meg") mondásait ismerjük egyedül Márktól. Küchler összesen 108 mondást számlál, ebből 16 Máténál, 19 Lukácsnál, 2 Márknál olvasható, 27 mondást vett át Máté és Lukács is Márktól, 44 pedig Máté és Lukács közös anyaga.

[19] Lásd L. SCHENKE, „Jesus als Weisheitslehrer", 132–133. Az Erich ZENGER által felsoroltak közül – *Einleitung in das Alte Testament,* Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1; Stuttgart 1995, 227–228 – itt a számmondások hiányoznak, amelyek nem fordulnak elő az Újszövetségben.

[20] K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments,* Heidelberg 1984, 62–67.

mondásokat idézem, a legtöbb esetben találunk az említett jellegzetességeknek megfelelő mátéi vagy lukácsi mondást is. A hivatásokkal foglalkozó mondások közé tartozik a 6,4 a próféta sorsáról (párja a Q gyűjteményben a Lk 4,24; a szolgákról a Mt 10,24: „nem nagyobb a szolga uránál"). A bölcsesség általánosít azokban a mondatokban, amelyek „az emberről" szólnak (pl. 2,27 – „A szombat van az emberért"; 8,36–37 – „Mit használ az embernek…?"; 7,15 – „Kívülről semmi sem kerülhet be az emberbe, ami beszennyezné."). Egyes kijelentések, mondja tovább Berger, hasonlatokat zárnak le, foglalnak össze (pl. 4,22.25). Egy cselekedet következménye vagy jutalma is általánosító, bölcsességi jellegű megállapítás lehet (pl. 10,31 a mindent elhagyók jutalmáról, 14,21 az áruló sorsáról). Berger a 4,22 („Nincs elrejtve semmi, amire fény ne derülne, és nincs titok, amely nyilvánosságra ne jutna") jelentését még gazdagabbnak látja, amennyiben az a jövő perspektíváját is magába foglalja, s ezáltal a közösség számára reményt nyújt.[21] Az úgynevezett Tob-mondások is, a héberből ismerős összehasonlítással, értékítéletet fejeznek ki. Két utat hasonlítanak össze, s az egyiket magasabb rendűnek találják (9,43.45.47; 10,25 – „Könnyebb a tevének átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak bejutni az Isten országába"). Beszélhetünk egyszerű alapszabályokról (9,40 – „aki nincs, velünk, az ellenünk van"; 7,15), a dolgok nehézségével kapcsolatos panaszról ( 10,23.24), illetve azokról a kijelentésekről, amelyekben a „minden" szó szerepel ( 10,27: Istennek minden lehetséges).

Szintén a formatörténet felől közelít Dieter Zeller.[22] Ő elsősorban nem a szöveg, tehát jelen esetben a mondások formáját vizsgálja, hanem azt a klasszikus formatörténeti kérdést veti fel, hogy milyen helyzetben, milyen Sitz im Leben-ben hangozhatott el ez vagy az a mondás – ezzel együtt természetesen a hitelesség kérdését is tárgyalnia kell. Zeller válasza, hogy a keresztény igehirdetésen belül különválasztja – már Jézus életében, Jézus igehirdetésében is – a megtérésre hívó felszólítást, illetve

[21] Berger azt is megfogalmazza, hogy ez úgynevezett „vándormondás", amely a különböző evangéliumokban kissé eltérő összefüggésben, más és más jelentéssel fordul elő. K. BERGER, *Formgeschichte,* 64.

[22] D. ZELLER, „Jesu weisheitliche Ethik", In L. SCHENKE , *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen,* Stuttgart 2004, 193–215. Márk evangéliumánál maradva nem térünk ki arra a bonyolult és gyakran csak újabb feltételezésekkel kecsegtető kérdésre, amely a mondások hagyománytörténetét és egymás közti kapcsolatát érinti. A kutatás általános meggyőződése, hogy a Q mondásgyűjtemény a Tamás-evangéliumhoz hasonlóan bölcsességi jellegű lehetett, és csak fokozatosan mutatott valamiféle elbeszélő vagy időrendi jelleget. Vö.: P. HOFFMANN.–C. HEIL (szerk.), *Die Spruchquelle Q Griechsich und Deutsch,* Darmstadt, Leuven 2002, 15–17.; R. A. PIPER, *Wisdom in the Q Tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus,* SNTSMS 61, Cambridge 1989, 198. Arra az eredményre jut , hogy bár a Q forrásban jól elkülöníthetőek a bölcsességi (aforisztikus) mondások sajátos rendszert követő csoportjai, távolról sem állítható, hogy Jézus eredeti tanításában nem volt jelen a bölcsességi elem. Jézus prófétai és bölcsességi megközelítéséről írott konklúziója megfontolandó: „The agenda is therefor set for recognizing in Jesus that not only 'something greater than Jonah', but also 'something greater than Solomon is here'."

a már megtértek kisebb csoportjainak szánt oktatást, amely a mindennapok bölcsességével irányítja és segíti őket.

Érdemes megjegyezni, hogy Zeller éppen az általunk körbejárt történetet, a gazdag ember meghívásának történetét hozza fel mint az Isten országa melletti radikális döntés példáját, egyszersmind a bölcsesség ellenpéldáját. Azt írja:[23] *„Menj, add el mindenedet… Kövess engem!*– Ez a lépés, amely meghaladja a tízparancsolat szociális parancsainak betartását, elhagyja a bölcsesség területét is. Mert a bölcsesség a középszert keresi az élősködő semmittevés és a gőg között. Ez az út viszont olyasfajta végletesség felé visz, amelynek egyedül a közeli Isten országa érdekében tett jelszerű cselekvésként van értelme."

Ha Jézus a gazdag emberrel találkozva véleményem szerint nem is hagyja el a bölcsesség területét, tény, hogy gyökeresen átalakítja, megújítja azt. Ennek megfigyeléséhez vissza kell térnünk a gazdag és Jézus találkozásának elbeszéléséhez.

## III.

Márk evangéliumát áttekintve megállapíthatjuk, hogy a szerző Jézust egyebek mellett mint bölcs tanítót mutatja be, akinek bölcsessége mondásaiban, tanításának és hatalommal végbevitt tetteinek egységében mutatkozik meg. Ha most újra visszatérünk a gazdag ember történetéhez, és azt a bölcsesség szempontjából megvizsgáljuk, arra a következtetésre jutunk, hogy Jézusnak az izraelita bölcsességre építő, ám azt megújító és átalakító bölcsessége mutatkozik meg benne.

A Jézushoz érkező gazdag ember „jó mesternek" szólítja őt. Ez a megszólítás voltaképpen Jézus tanító és csodatevő (gyógyító és ördögűző) tevékenységének összefoglalása. Az *agathosz* szó Márk evangéliumában ezen a történeten kívül csak a 3,4-ben fordul elő, ott éppen Jézus kérdésében, a „jó vagy rossz" tettekkel, azaz gyógyításokkal kapcsolatban. Az ember kérdése az „örök életre" vonatkozóan szintén értelmezhető úgy, mint a bölcsesség tanítójához intézett kérdés (vö. Péld 13,14; 16,22; Sir 21,13 – utóbbi összefüggése szerint a gonosz út örök kárhozatra, a bölcs viszont az életre vezet).

Jézus válasza egyesek szerint visszautasítás,[24] mások kitartanak amellett, hogy Jézus inkább emlékeztetni kívánja a gazdagot kérdésének és megszólításának valódi távlatára.[25] Jézus kérdése, illetve a kérdést kiegészítő mondás („Senki sem jó, csak az Isten") jelen formájában leginkább egyfajta bölcsességi rejtvényhez, találós kérdéshez

[23] D. ZELLER, „Jesu weisheitliche Ethik", 200.

[24] Pl. L. SCHENKE, *Das Markusevangelium,* Stuttgart 2005, 245.

[25] Vö.: K. STOCK, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo,* Roma 2010, 202.

hasonlítható.[26] Jézus kérdése tehát nem elutasítás, nem olyan kérdés, amelynek előre adott a válasza, hanem valódi kérdés, amelyet azután a kiegészítő mondat abba az irányba indítana el, amelyben a helyes válasz keresendő. Jézust azért lehet jónak mondani, azért volt képes a „jót" tettekben végbevinni és tanítani, mert ő szoros kapcsolatban van Istennel (vö. 2,7.10).[27]

A jelenet bölcsességi értelmezésének további támpontja, hogy Jézus a közbevetett pontosítás után a tízparancsolatra emlékezteti a gazdag embert. Olyasvalamire tehát, ami ismerős, megismerhető minden izraelita számára. Aki a Tórát megtartja, annak élete lesz. A Tóra pedig az izraelita számára Isten Bölcsessége. A valódi változás csak akkor kezdődik, amikor ez a bölcsesség valamiért elégtelennek tűnik. Ekkor mutatkozik meg Jézus új bölcsessége. Ez nem a parancsok megtartása alóli felmentés, hanem meghívás arra, hogy a mindennapok dolgait illetően immár Jézus legyen a mérce, a vele való kapcsolattartás legyen az élet alapja és célja. A gazdagság szétosztásának valódi jelentősége nem a szegények megsegítése, hanem a Jézus követésére való szabadság. Ez az a követés, amely az evangéliumnak ebben a központi szakaszában (8,22–10,52) egyre nyilvánvalóbban mint Jézus paradox útja, az elveszítve megtalált élet útja mutatkozik meg. Olyan paradox út ez, amelyet egyedül Jézus személyes példája hitelesít, amely a tanítványok tapasztalatában és hitében nem a halállal és megsemmisüléssel, hanem a feltámadással és örök élettel végződik.[28]

A márki elbeszélés Jézus és a gazdag ember találkozásáról azonban még nem jut el eddig a pontig. Inkább, ahogy már megjegyeztük, a példaszerűségnek első látásra korántsem megfelelő, negatív zárlata van: a gazdag leverten távozik. Az evangélista azonban éppen ezt használja fel arra, hogy a kezdetben szimpatikus gazdag ember példáját az olvasó számára is megközelíthetővé, sőt kötelezővé tegye. Jézus ugyanis mindjárt (10,23) övéihez, és velük együtt az evangélium olvasójához fordul, mégpedig ismét a bölcsesség hangján szól (10,23.24.27) a gazdagság veszedelmeiről. A tanítványok aggályoskodása (10,26: „Hát akkor ki üdvözülhet?") viszont éppen azt mutatja, hogy a gazdag szomorúsága valamilyen módon bennük is gyökeret vert. A gazdag

[26] E mondat folytatásának és távolabbi párhuzamának valójában a Jn 1,18-at kellene tartanunk, miszerint „Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Isten nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölén van."

[27] Jézusnak ez a rejtvényszerű válasza azokra az esetekre emlékeztet, amikor beszélgetőtársát kérdéssel segíti előre, illetve példabeszéd után kérdezi immár őt magát a helyes cselekvésről. Ez történik Simon farizeus házában (Lk 7,41–43), illetve ilyen történet az irgalmas szamaritánusé is (Lk 10,30–37).

[28] Vö. G. VAN OYEN, „The Vulnerable Authority of the Author of the Gospel of Mark. Re-Reading the Paradoxes", *Biblica* 91, 2010,, 161–186. VAN OYEN szerint a Márknál hozott három paradox mondás (8,35; 9,35b; 10,43–44) csak akkor érthető helyesen, illetve csak akkor képzelhető el valódi érvként a szekesztő részéről, ha mögötte áll a feltámadásba vetett hit. „The literary device of paradox expresses in an unsurpassed way the vulnerability of the narrator who – in order to convince his readers of the truth of his message – has no other 'proof' than the example of Jesus' life leading to his tragic death".

emberrel való találkozás eszerint újra példaszerűnek bizonyul. A bölcsesség ugyanakkor továbbra is tanít, int, szívbe vés, és az örök életet remélve végül újra Istenre tekint: „Mert az Istennek minden lehetséges."

Jézus tehát mint a bölcsesség tanítója szólal meg ebben az elbeszélésben. Új, de valódi bölcsességgel tanít. Ez a bölcsesség a tartalmában a végletekig egyszerű, sőt egyszerűséget követel, ezért mindenki számára elérhető: „Jöjj, kövess engem!" Eredetében az ószövetségi parancsokra épül, de ebben is Jézusé, aki maga is megtartotta a törvényt. Ez a bölcsesség ugyanakkor egyfajta „alternatív"[29] vagy „radikalizált" bölcsesség.[30] Lényege nem egyfajta túlzó apokaliptika (Jézus tanító tekintélye titkos tudást ad övéinek, amely minden más tanulást, figyelmet mellékessé, sőt szükségtelenné tesz), hanem a Jézussal való kapcsolat. Meghívás arra az útra, amelyen Jézus követője megtanulja, hogyan alkalmazza a „nagy felismerést" a mindennapokban, hogyan építse életét a Tóra megtartásán túl az Isten országának Jézusban megélt közelségére. A feltámadásba, az élő Jézus jelenlétébe vetett hittel pedig elmondható, hogy ez az eszkatológia útja, amelyben a jelen pillanat és jelen cselekedet, végső soron maga a pillanatnyi idő kitágul és egyetemes horizontot kap. A bölcsesség útja immár nem az, hogy általános érvényű állítást teszünk a valóság sokféle konkrét helyzetéről, hanem elfogadjuk az egyetlen elérhető valóságot, a jelent, ahogy az Jézusban feltárul.

[29] Vö.: B. WITHERINGTON III., *Jesus and Money. A Guide in Times of Financial Crisis,* Grand Rapids, Michigan 2010, 29–78. Witherington az ószövetségi bölcsesség áramlatában látja Jézus helyét, de mintegy annak a kritikus bölcsességi irányzatnak a folytatójaként, amely Jób könyvében és a Prédikátornál jelenik meg.

[30] D. ZELLER, „Jesu weisheitliche Ethik", 212–215. A következőkhöz lásd M. EBNER, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß,* HBS 15; Freiburg 1998, 2–21.

Masarik, Albín

# A BÖLCSESSÉG JÉZUS KOMMUNIKÁCIÓJÁBAN

## 0. Bevezetés

Állandó figyelmet kellene szentelnünk annak, hogy Jézus hogyan viszonyul hallgatóihoz. Nem azért, hogy mechanikusan ismételjük, hanem azért, hogy megfelelő indíttatásokat szerezzünk a homiletika elméleti kérdéseinek felállítására és megoldására, valamint a homiletikai módszertan kommunikációs eljárásainak megvilágítására. Ezzel a megközelítéssel Szlovákiában pl. a katolikus J. Vrablec[1] professzor, vagy a pravoszláv Dr. Jacoš[2] munkáiban találkozunk. Azon a véleményen vagyok, hogy a hallgató homiletikai figyelembevétele dinamikus segítségére lelhet a bibliai szövegek olyan exegézisénél, amely két önálló témakörben összesítheti végeredményeit:

a) az első témakörben az igehirdetés tartalmára nézve, azaz olyan anyag szerzése, amely verbálisan megjelenik az igehirdetésben

b) a másik témakörben, vagyis az exegetikai megfigyelésekben szükséges olyan indíttatások rendszeres gyűjtése, amelyek a homiletikai gondolkodás fejlesztését szolgálják, és amelyeket nem kell és nem is célszerű az igehirdetésben verbalizálni.

## 1. A homiletika exegetikai indíttatásai és teoretikus kérdései

A fentebb említett következtetésekre már néhány mélyfúrás által is eljuthatunk, amelyeket Jézus párbeszédes üzenetközvetítésének szövegeiben végezhetünk. Ezek azt mutatják, hogy Jézus eljárásai a kommunikációban az igehirdető számára kérdéseket nyitnak meg és őt a hallgató jobb megértésére segítik.

---

[1] Vrablec–Fabián, *Homiletika I.–II. základní a materiálna,* [A homiletika alapjai és tárgyai I–II], 298. „A legfontosabbnak nem az tűnik, hogy Jézus meglévő példázatait magyarázzuk, hanem az, hogy ezeknek a példázatoknak és hasonlatoknak a nyelvét és érveléseit átvesszük és az igehirdetés legnemesebb céljaira fejlesztjük ki. Nem mintha most hirtelen irodalmárokká kellenne válnunk és példázatokat kellene gyártanunk. Hanem úgy kell tanítanunk és érvelnünk, mint Jézus."

[2] Jacoš, *Homiletika,* 109. „Jézus Krisztusban élő példánk van arra, milyen módon kell tanítanunk és milyen módon kell az emberi szívekbe elhelyezni Isten igazságait, hogy ott állandósuljanak és hassanak."

A munkahipotézisemben feltételezem, hogy főleg olyan szövegekben lehet felfedezni ilyen lehetőséget, amelyek Jézus beszélgetéseit rögzítik, és ahol megtalálhatjuk Jézus szokásait is a tolmácsolt üzenet elfogadásának támogatására. Példa gyanánt megemlíthetünk két olyan szöveget, ahol ez ténylegesen szembeötlő:

(1) Az adófizetés körüli huzavona (Mk 12,13–17 par.: Mt 22,15–22; Lk 20,20–26 és Jn 3,2 [8,6]), valamint

(2) A 'ti vagytok' (ὑμεῖς ἐστε) kijelentés a Mt 5,13–16-ban.

## *1.1. Első példa: Az adófizetés körüli vita*

A császárnak szánt adó körüli vita perikópája jó példának tűnik. (Mk 12,13–17 par Mt 22,15–22; Lk 20,20–26; Jn 3,2 [8,6]). A diakronikus kérdéseket figyelmen kívül hagyjuk, és kiinduló szövegünk a Mk-féle textus lesz a NA 27 szerint.

A farizeusok és a Heródes-pártiak[3] azzal a kérdéssel jöttek Jézushoz, hogy kell-e adót fizetni a császárnak? Walter Grundmann szerint az adó körüli polémia kapcsolatban volt a zélóták mozgalmával, akik szerint az adó fizetése az első parancsolat megszegése lenne.[4] Schweizer megállapítja, hogy kérdésük valójában nem kérdés, hanem csapda. Ezt maga a szöveg is jelzi azzal a megjegyzéssel, hogy Jézust „meg akarták fogni beszédében" (Mk 12,13). A nem könnyű és alattomosan feltett kérdésükre Jézus meglehetősen tárgyilagosan válaszolt, ugyanakkor sokkal bővebben, mint ahogy ezt hallgatói elvárhatták volna tőle. Tárgyilagosságról beszélünk azért, mert ezt az igényes kérdést, amelyet azért tettek fel Jézusnak, hogy politikai vagy vallási problémákba bonyolódjon bele, Jézus meggyőzően és magabiztosan válaszolta meg 25 szó segítségével (ebből 6× grammatikai névelő!). Ez szinte elképzelhetetlen tárgyilagosság nagyon világos és egyértelmű válasszal, sőt a válasz kiterjesztésével olyan területre is, amelyre eredetileg nem is kérdez rá.

Ha ehhez a perikópához a kommunikációs eljárás kérdéseivel közelítünk, akkor azt kell megállapítanunk, hogy Jézus eljárásában két folyamatot találhatunk: (1) a homiletikai helyzet kiértékelése és az előfeltételek kialakítása, valamint (2) a tulajdonképpeni üzenet tolmácsolása.

### *1.1.1. Az első szakasz: a homiletikai helyzet kiértékelése és az előfeltételek megteremtése*

Jézus kéri, hogy hozzanak neki egy dénárt (mint a kérdés megoldását szemléltető segítő tárgyat). Rövid időn belül, amely a kérdés feltevése és megválaszolása között lezajlott, döntenie kellett nemcsak a megoldás tárgyilagos rendezésére (mit feleljen), hanem arra nézve is, hogy milyen módon adja feleletének tartalmát úgy, hogy az ért-

[3] A beszélgetés szituációjához és partnereihez vö. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus,* NTD, 1, 133–134

[4] GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus,* THNT 2, 326.

hető és elfogadható legyen a célközösség számára. Ebben az első szakaszban három „lépést" fedezhetünk fel:

(1a) a homiletikai helyzet értékelése (τί με πειράζετε;)
(1b) a kommunikációs előfeltételek kialakítása a témával való konfliktus nélküli foglalkozásra (φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω.). Itt felszabadítja a hallgatóit arra, hogy ezt a kérdést, amivel Jézushoz fordultak, maguk is komolyan vegyék.
(1c) Az előfeltételek kialakítása a válasz megértésére és elfogadására – kérdés segítségével: τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; Aktívan dolgozik tehát az ésszerű előfeltételekkel a hallgatók megnyeréséért – belevonja őket a folyamatba, amely a válaszhoz vezet. Felteszi a kérdést, amelynek több kvalifikációs jellege van:
– egyértelműen előkészíti a probléma kezelhetőségét
– nem fokozza, és nem minősíti a beszélgetés feszült légkörét, úgyhogy a hallgató semlegesnek veheti azt. Ezért szabadon válaszolhat anélkül, hogy akadályokat építene, és védekező mechanizmusokat működtetne.

*1.1.2. A második szakasz: az üzenet közvetítése*

Jézus az eredeti kérdésre úgy válaszol, hogy felhív annak elfogadására, amit a hallgatók ismernek: τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. Ha a dénáron császár képe és felirata van, tehát ha a császáré, akkor azt a császárnak kell adni. A nehéz teológiai kérdések, amelyek a Tízparancsolat védelmezéséből adódnak, ezzel eltűnnek. Minden világos lesz.

*A kommunikációs felület kihasználása.* Ha fentebb leírtuk ennek a kommunikációnak egyes „szakaszait", akkor ez a folyamat érdekes a kommunikáció lineáris osztásának szemszögéből is:

| | Tevékenység | Szavak száma | Az egésznek a %-a |
|---|---|---|---|
| 1. fázis | a homiletikai helyzet értékelése | 3 | 60 |
| | A kommunikációs előfeltételek felállítása a témával való konfliktusmentes foglalkozásra | 5 | |
| | Az előfeltételek felállítása a válasz megértésére és elfogadására | 7 | |
| 2. fázis | „az üzenet tolmácsolása" | 10 | 40 |

A táblázat mutatja, hogy Jézus a 25 szóból 15-t (azaz a Mk által feljegyzett kommunikációjának 60%-át) használt fel a homiletikai szituáció felmérésére, a tárgyi feltételek (dénár) és gondolatbeli előfeltételek (kérdés) felállítására, ill. a probléma rende-

zésére.[5] És csupán a fennmaradó 10 szót (vagyis az egész kommunikáció 40%-át) a végső megoldás igazolására és applikálására. Ez azt jelenti, hogy a gondolatbeli előfeltételek támogatásának Jézus nagyobb felületet szentelt, mint a tulajdonképpeni válasznak, mert így a hallgatók saját maguk gondolhatják tovább Jézus szavait.

*1.1.3. Illusztrációs és támogató eszközök*

Amikor Jézus kéri, hogy hozzanak el neki egy dénárt (φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω v. 15b), szemléltető kommunikációs eszközt használ (amely a homiletikában homiletikus illusztrációk közé tartozik).

*1.1.3.1. Eljárás az illusztrációs eszközök választásánál*

Az ilyen illusztrációs eszköz választásánál az evangéliumi leírásból jól érzékelhető, hogy (1) Jézusnak világos teológiai álláspontja van ebben a kérdésben, ezért (2) tudja, mit akar mondani, és (3) az illusztrációt az előző két sík tisztázása alapján választja. Ezért megfigyelhetjük, hogy az elgondolt kijelentés és a használt kép között egyértelmű kapcsolat áll fenn: Az elgondolt válasz szemléltető képben fejeződik ki, mely

a) segít egyértelműen megérteni Jézus kijelentését
b) segít elfogadni Jézus kijelentését

*1.1.3.2. A szemléltető eszközök használata*

A szemléltető eszközt itt egyértelműen teológiai célzattal használja és a kommunikációban szigorúan az elgondolt válasznak rendeli alá. Az illusztráció a kérdés megoldását szolgálja, Isten országára összpontosul.

*1.1.3.3. Az illusztráció felhasználásának korlátai*

Az illusztráció egyértelműen a kijelentett kommunikációs céljának van alárendelve, és nem fordítva. Ezért az illusztrációs eszköz felhasználása olyan rövid, amilyen csak lehet. A jelenlévők figyelmét csak az illusztrációs eszköznek olyan oldalára fordítja, amelynek segítenie kell a tárgyalt probléma megválaszolását. „Kié ez a kép és a felirat?" Az illusztráció sugallata nem befolyásolja negatív módon Jézus kijelentését. Miután a dénár befejezte szerepét a kérdés megválaszolásában, többször nem kerül szóba. Ezzel az fejeződik ki, hogy maga az illusztráció nem érdekes. Jézus számára az ember az érdekes, akinek megnyitja az utat Isten országába – és ezt teszi akkor is, amikor az ember csoportosan érkezik, hogy „megfogják őt a beszédben" (13. v.).

[5] Ezek a statisztikai adatok a szöveg görög változatából indulnak ki, így hát természetszerűen a görög nyelv grammatikájának a befolyása alatt állnak. Ennek ellenére jelentőséggel bírnak a homiletikai kommunikáció lineáris osztásának kérdései számára.

## *1.2. Második példa: a jézusi ὑμεῖς ἐστε kijelentések (Mt 5,13–16)*

A homiletikai gyakorlati kérdések megoldásban az exegézisből vett módszertani impulzusok másik példája a jézusi ὑμεῖς ἐστε („ti vagytok") kijelentések a Mt 5,13–16-ban[6]. Ezen kijelentések struktúrájában a Mt 5,13–16-ban fel lehet ismerni azt a kommunikációs eljárást, amely három lépésből tevődik össze: (1) a hallgatókra vonatkozó pozitív kijelentés, (2) a pozitív válasz „kockázatos kifejtése", és (3) a parainézis (amely a sóról szóló kijelentésben hiányzik, és csak a két kijelentés után következik).

| | | SÓ | VILÁGOSSÁG |
|---|---|---|---|
| 1. lépés | Pozitív válasz | Ti vagytok a világ sója. | Ti vagytok a világ világossága[7]. |
| 2. lépés | Kockázatos kifejtés | Ha a só elveszíti ízét, mivel sózzák meg? Semmire sem való, csak arra, hogy kidobják, és az eltaposssák emberek. | A hegyen épült város nem rejtőzhet el. [15]A lámpást sem azért gyújtják meg, hogy a véka alá tegyék, hanem a gyertyatartóba, hogy mindenkinek világítson, aki a házban van. |
| 3. lépés | Parainézis | | [16]Úgy világítson a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jó cselekedeteiteket és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat. |

**1.** Mindkét kijelentés **első lépése** többes szám 2. személyben szólít meg, és egyértelmű, semmi által nem relativizált választ ad: „Ti vagytok a föld sója", vagy: „Ti vagytok a világ világossága".

**2. A második lépés** egyes szám 3. személyben történik, és formájában a megfigyelt jelenség leírását képezi. A só esetében a jelentőség elvesztésének rizikójára utal, a világosság esetében pedig arra a veszélyre reagál, hogy a tanítványok el akarnak majd rejtőzni. Ezért Jézus azt mutatja, hogy ez nem lehetséges – a hegyen épült város nem rejtőzhet el. A tanítványok elrejtőzésének szándéka a józan értelem ellen szólna, mint ahogy a meggyújtott lámpásnak a véka alá helyezése is. Mindkét esetben olyan rizikó kifejtése történik, amelyek veszélyeztethetnék Jézus tanítványait.

**3. A harmadik lépés** parainézist közöl, amely formálisan a világosságról tett kijelentéshez kapcsolódik. A hallgatókat az Isten dicsőségére irányuló keresztyén élet folytatására készteti.

---

[6] GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus,* THNT 1, 135. ennek a szakasznak azt a címet adja, hogy „a tanítványok elhívatása a világ számára".

[7] Uo.139.vö. a megjegyzéseket a fényről szóló kijelentéshez és értelmezési kontextusához.

*1.2.1. A felfedezés megállapítása*

A kijelentés ilyen struktúrájánál megállapíthatjuk, hogy az első lépésnél Jézus formálja hallgatóinak önértelmezését, amely fontos az Isten és emberek előtti egzisztenciájuk számára (a föld sója és a világ világossága). Ezt a választ többes szám 2. személyben fogalmazza meg, és tolmácsolja, mint egyértelmű, bármilyen relativizálást kizáró feleletet.

A második kijelentés formálisan nincs kapcsolatban a hallgatókkal. Ha az első lépésnél megállapíthattuk a többes szám 2. személyben történő kommunikációt, itt a második lépésnél a megfigyelt jelenség leíró szemlélete érvényesül (E/3). A váltakozás a T/2 és E/3. között teljesen jelentéktelen stíluselem lehetne, ha csak az elbeszélés frissítéséről lenne szó. Mi azonban feltételezzük, hogy itt nem csak a stilisztikai változatosságról van szó a szöveg esztétikus hatásának érdekében.

A harmadik lépés keresztyén életfolytatásra hív fel, amelynek az Isten tiszteletének forrásává kell válnia azoknál, akik a keresztyén életben pozitív értékeket keresnek – ami feltételezi, hogy maga a keresztyén ember, mint az értékek hordozója nem önmagát dicsőíti, hanem Istent.

*1.2.2. A felfedezés interpretációja*

Számunkra ebben a struktúrában főleg az első és a második lépés közti kapcsolat az érdekes. Kérdezzük, hogy lehet-e ennek a felfedezésnek valamilyen olyan teológiai jelentőséget tulajdonítani, amely összefüggésben lenne Jézus kommunikációs szándékával.

A T/2 és E/3 kijelentései közti váltakozások vizsgálatánál úgy véljük, hogy a forma mögött, amelyben, mélyebb kommunikációs szándékot találhatunk: Jézus azt akarja, hogy hallgatói egyértelműen és kizárólag hittel fogadják el az első lépés kijelentését, mint a jó hírt, hogy „azzal az újjal, ami Krisztussal érkezik" életük új értéket és jelentőséget kap. Sóvá és világossággá válnak. Ez az új szemlélet csak hittel fogadható el, de ez a hit folyamatosan veszélyeztetett. Ezért szükséges a kérügmatikus hangsúlyokat úgy tolmácsolni, hogy elfogadásukat semmi se relativizálja.

A másik oldalon Jézus nem akarta megkerülni a veszélyeket, amelyek hallgatóit érhetik. Akar róluk beszélni, de tudja, hogy a problémákról való minden tanakodás csak nehezíti az üzenet elfogadását. Ezért megnyitja a só lényegvesztésének vagy a látott és láttatott világosságtól való vonakodás veszélyének kérdését – olyan „segédsíkon", amelyet szándékosan nem köt össze a hallgatók személyével. A hallgató így átgondolhatja a kockázatot anélkül, hogy ezáltal elbizonytalanodjon, megijedjen, vagy aránytalanul veszélybe kerüljön a hite, abban, hogy Isten a Krisztusban tette őt sóvá és világossággá. Gondolatilag feldolgozhatja a történés kontextusát és kiegyenlítődhet aggályaival vagy problémáival úgy, hogy a „segédsík" nyújtotta segítséget haszonnal viheti át a kérügma összefüggéseibe.

Ebben az eljárásban módszertanilag a probléma virtuóz kezelését láthatjuk, amikor egyidejűleg nagyon hangsúlyosan rögzíti a hallgatók önértelmezését: „Ti vagytok" anélkül, hogy megkerülné az igazságot a hallgatók hitéletének problémáiról.

*1.2.3. A felfedezés homiletikai hasznosíthatósága*

Ebből a szempontból közel kerülünk a mai hallgató önértelmezésnek kérdéséhez. A jelenkor igehirdetéseiben olyan kijelentésekkel találkozhatunk, amelyek motiválni akarják a hallgatót a hitélet elmélyítésére, de ez olyan módszerekkel történik, amelyek valójában a cél elérését akadályozhatják. A kérügma a mindennapi keresztyén élet problémáinak közlésénél nem ebben a krisztusi kétsíkúságban működik. Ezért megfigyelhetjük, hogy éppen annak a fordítottját érik el, amire törekednek. Ez arra az álláspontra vezet minket, hogy a Krisztusban való új élet polaritásának és a keresztyén egzisztenciáért folytatott küzdelem problémáinak (mint a pasztoráció gondjainak) oly módon kell figyelmet szentelnünk, hogy a negatívumokra való utalásokkal ne bizonytalanítsuk el a hallgatót abban, hogy Isten munkáját érezhesse az életében.

Jézus kommunikációs eljárása a „Ti vagytok a föld sója" és a „Ti vagytok a világ világossága" kijelentéseknél arra utal, hogy a kérügmát értelemszerűen a pasztorációs figyelmeztetések fölé kell emelni, ill. hogy a pasztorációs figyelmeztetéseket parakletikusan kell közölni: úgy, hogy az istentisztelet keresztyén résztvevője mindig lássa Isten művét életében, mint olyan masszív valóságot, amelyből növekszik képessége a gyakorlati keresztyén életfolytatásra.

A többi ὑμεῖς ἐστε kijelentés vizsgálatából még több indíttatást nyerhetünk a lehetséges kommunikációs startégiáinkra a mai homiletikai munkában.

## 2. Befejezés

A fentebb elemzett példák mutatják a jézusi kommunikáció megfigyeléséből nyert exegetikai tapasztalatok használhatóságát a homiletika elméleti kérdéseinek továbbgondolására, és az interperszonális kommunikáció fejlesztésére is. Ezért azon a véleményen vagyunk, hogy Jézus kommunikációs eljárásainak megfelelő figyelmet kell szentelni ebből az interdiszciplináris perspektívából is.

## 3. Felhasznált irodalom

Grundmann, W., *Das Evangelium nach Matthäus,* Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt 1968.

Jacoš, J. Prot., *Homiletika*. Prešov, PBF PU, 2003.

Nixon, R. E., *Matthäus,* Brockhaus Kommentar zur Bibel, Bd.4. Wuppertal, Brockhaus 1985.

SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Markus,* NTD, Bd.1. Göttingen, V & R 1989.
SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Matthäus,* NTD, Bd.2. Göttingen, V & R 1986.
SWIFT, G. C. E.: *Markus,* Brockhaus Kommentar zur Bibel, Bd.4. Wuppertal, Brockhaus 1985.
VRABLEC J.–FABIÁN, A.: *Homiletika I.–II. základná a materiálna* [A homiletika alapjai és tárgyai I–II], Trnava, SSV 2001.

Fordította: *Peres Imre*

Oláh Zoltán

# A PNEUMA ÉS A SZOPHIA KAPCSOLATA A BÖLCSESSÉG KÖNYVÉBEN

A Bölcsesség könyvét lapozva az olvasó figyelmét hamar felkelti a bölcsesség/*szophia* és a lélek/*pneuma* gyakori használata. Mivel gyakran egymás mellett szinonim viszonyban állnak, felmerül a kérdés, hogy Bölcsesség könyvében ez a két kulcsfogalom a *szophia* és a *pneuma* ugyanazt jelenti-e? Egy és ugyanazt az isteni valóságot jelölik? Ebben a tanulmányban a két kulcsfogalom egymáshoz való viszonyát vesszük górcső alá. Egyben szeretnénk az említett két fogalom sajátosságait is körvonalazni. Fontos a két fogalom egymáshoz való viszonyát és sajátosságait is tisztáznunk, mert az újszövetségi szövegekben is központi helyet foglalnak el.

Mindjárt a könyv kezdetén a bevezetőben, *proömium*-ban, amelyben mint egy nyitányban felcsendülnek a könyv fontosabb témái,[1] találkozunk a πνεῦμα és a σοφία fogalompárral. A *proömium* megértése nagyban hozzájárul a könyv és alaptémái megértéséhez. Az előszó szerepére vonatkozóan több javaslatból is választhatunk. Az előszó felfedi az alapjában visszás élet dimenzióit,[2] és az istentelenek feletti ítélettel foglalkozik.[3] A részletes értekezések a hatalomról, a szavak és gondolatok következményeiről, jellegzetességei egy nevelési céllal megírt szövegnek.[4]

> Bölcs 1,4–7
> *1,4 Mert egy rosszat cselekvő lélekbe nem tér be a bölcsesség, és nem lakik a bűnnek lekötelezett testben. 5. Hisz a műveltség szent lelke menekül a hamisságtól, távolságot tart az esztelen gondolatoktól, és maga ellen hozna bizonyítékot, ha igazságtalanság közelítene hozzá. 6. Emberbarát lélek a bölcsesség, és ajkaival káromlót nem hagyja büntetlenül, mert veséinek tanúja az Isten, és szívének valódi felügyelője,[5] és nyelvének hallgatója. 7. Mert az Úrnak lelke betölti a földkerekséget, és a mindent átfogó (lélek)nek tudomása van minden hangról.*

---

[1] S. SCHROER, „Das Buch der Weisheit" In E. ZENGER (Szerk.), *Einleitung in das Alte Testament,* Kolhammer, Stuttgart [7]2008, 396–407, 398.

[2] Vö. H. HÜBNER, *Die Weisheit Solomons. Liber Sapientiae Solomonis* (ATDAp 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 32.

[3] Vö. A. SCHMITT, *Weisheit, NEB.AT 23,* Würzburg, Echter 1989, 19.

[4] Vö. H. ENGEL, *Das Buch der Wesheit, Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament,* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996, 46.

[5] Reiterer az ἐπισκοπος főnevet kissé tévesen etimologizálja: „fentről ránéz" *(von oben drauf sieht).* A fentről határozószót ebből az etimologizáló magyarázatból elhagyhatjuk. Vö. REITERER, „Untersuchung von Weish 1:1–15" In XERAVITS Géza–ZSENGELLÉR József, *Studies in the Book of Wisdom,* Brill, Leiden–Boston 2010, 125–162, 147. 82. lábjegyzet.

## Megjegyzések a szövegről

A κακότεχνον jelzőt (4. v.) az egész Septuagintában csak a Bölcs használja két alkalommal: 1, 4 és 15, 4. A szerző két egymástól különböző jelentéssel bíró fogalmat egyesít: κακός rossz és a τέχνη képesség, művészet fogalmait. A κακός valami rosszat, gonoszat jelent. A képzett hellenisták számára a τέχνη valami pozitívat jelent, hiszen minden megszerzett képesség jó, pl. a beszéd képessége is (τέχνη ῥητορική). Tehát mintegy azt mondja a szerző, hogy a rosszat szakszerűen, magas szinten művelik. A ψυχή Reiterer és Blishke szerint az egész embert jelöli, és nem csupán platóni értelemben az ember állandó és örök részét, ideáját. Ezzel egyetértésben valószínű, hogy az egész embert és nemcsak a lelkét jelöli ez a fogalom. De a *szophiá*ról lévén szó, mégiscsak jobban talál az emberi lélekkel, az embernek értelmi és éltető elvével.

A *koiné* szereti az összetett igéket, és itt ilyen fogalommal van dolgunk: κατα-χράω. A χράω ige jelentése: használni, valami által hasznot hajtani saját magának. Az igeösszetétel jelentését így körvonalazhatnánk: kihasználni, negatív értelemben saját szolgálatába állítani. A szerző nem állítja címzettjeiről, hogy ők maguk viselkedtek volna így, hanem igenis azt, hogy képességeikkel másokat vezettek ilyen magatartáshoz.

A παιδεία főnév (5. v.) jelenti a nevelés folyamatát, de annak eredményét is. Tehát egyrészt nevelést, másrészt annak eredményét, azaz a műveltséget. Sir prológusában 0,3 ezt olvassuk: … *meg kell dicsérni Izraelt műveltségéért (παιδεία) és bölcsességéért*.[6]

Az esztelen gondolatokkal a szerző fején találja a szöget. A λογισμός a görög filozófia jellegzetes szakszava. A σύνεσις-ben felcsillan az értelmesség és a belátni képesség. Alpha privativummal váratlanul az ellenkezőjét állítja a szerző. Nehézkes és szokatlan az ἐλεγχθήσεται ige fut. pass. alakja. Az ige aktív igealakban a vizsgálódó és érvelő megítélést jelenti, amely egy kiértékeléssel jár együtt, ebből a célból végzik a vizsgálatot. A szenvedő igealakot nehéz értelmezni: Kit kell megvizsgálni? A szent lelket nem lehet a rosszal kapcsolatba hozni. Talán azzal a merész elképzeléssel játszik ez az igealak, hogy esetleg még ez is bekövetkezhet. Ez önellentmondás lenne, és egyben blamázs. A szenvedő igealak jövő idejét pedig Reitererrel feltételes módként értelmezem.[7]

A πνεῦμα-t három további fogalom határozza meg ezekben a versekben: szent lélek (ἅγιον γὰρ πνεῦμα); emberszerető lélek (φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα) és az Úr lelke (πνεῦμα κυρίου). A πνεῦμα a görög filozófia nagy szavai közé tartozik, és úgy a profán, mint a vallásos világértelmezést szolgálja.[8] A πνεῦμα elsősorban természeti jelenséget jelöl: szelet, leheletet. Átvitt értelemben, az antropológiai és teológiai szövegekben bipoláris a használata:

---

[6] Vö. Hübner, *I. m.,* 29 és Vö. Reiterer, *I. m.,* 146.

[7] Vö. Reiterer, *I. m.,* 146.

[8] Reiterer, *I. m.,* 148.

> „Abból a szempontból, hogy anyaga kevés, alig regisztrálható, lehetővé teszi, hogy a semmiségnek, törékenységnek, az elmúlásnak és a kétségbevonandó létezésnek legyen a metaforája, aminek valóságszintjét alig lehet megállapítani. (Ezért mondhatja Szophoklész az emberről, hogy lélek: ἄνθροπός ἐστίν πνεῦμα. Soph. Frg. 12 [FTG 133]). Ha éltető hatásának szempontját hangsúlyozzák a πνεῦμα azonosítható hatásával, és jelölheti az életet és az élő lényeket. Ebből adódik a πνεῦμα és a ψυχή azonosításának lehetősége. Antropológiailag a πνεῦ és a ψυχή szembeállnak az emberi testtel, amelyet utolsó lehelet formájában elhagynak."[9]

Mivel a πνεῦμα semmilyen fázisában nem jelenik meg felette rendelkezhető valóságként, mint valami istenit veszik tudomásul, és ennek megfelelően más területeken is isteni jelzőt kaphat.[10] „Amíg a görög szövegekben az isteni lélek gyakran használt szópár, addig a szent lélek kifejezés a profán görög szövegekben egyáltalán nem fordul elő."[11] A παιδεία genitivus-objektum közelebbről meghatározza a szent lelket. Mivel παιδεία úgy a nevelés folyamatát, mint annak eredményét magába foglalja,[12] ezért lehet „szellemi kultúrá"-val is fordítani.[13] A πνεῦμα második *epitheton*ja a φιλάνθρωπον, emberszerető. Ez a fogalom igen ismert a hellenista kortársak számára. A Septuagintában úgy a φιλάνθρωπος mint a φιλανθρωπία csak akkor fordulnak elő, ha nem héberből fordított szövegekről van szó. Ez is jele annak, hogy ennek a fogalomnak igazi otthona a hellenizmus. Olyan magatartást jelöl, amelyre szívesen tartottak igényt a hellenista királyok és ezek parancsainak kivitelező hivatalnokai. A hellenista királyok alapvetően emberbarátnak tartották magukat, jóllehet ez a megjelölés, a jogos használattól eltekintve, sokszor ellentmondásokat takart, vagy egészen üres udvari jelzővé merevedett. A hallgatók számára ez a háttér nagyon is jól ismert. A Bölcs úgy az emberre, mint Istenre alkalmazza az emberbarát fogalmat. A Bölcs 7,23-ban ezt olvassuk: δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλάνθρωπον „az igaz legyen emberszerető". A Bölcs 7,23-ban pedig teológiai értelemben: „a bölcsesség emberbarát". Tehát a φιλάνθρωπον πνεῦμα uralkodói magatartást jelöl, és ennek konkrét megvalósítását

---

[9] H. SAAKE, „Pneuma" In Georg WISSOWA–Wilhelm KROLL–Karl MITTELHAUS, *Paulys Real-enciklopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Alfred Druckmüller, München 1974, 387–412, 388–89.

[10] H. KLEINECHT, „πνεῦμα, πνευματικός" *TWNT 6,* Kolhammer, Stuttgart 1959, 333–57. 336.

[11] Uo.

[12] A παιδεία klasszikus görög jelentésének részletesebb bemutatását nyújtja G. Scarpat. Egy görög számára a παιδεία mindazt jelentette, ami az emberi neveléshez, formáláshoz tartozott. Még a filozófia is kultúrát jelentett Szókratész idejében, vagyis azt a kultúrát, amelynek célja mindig a nevelés volt. A παιδεία mint a φιλοσοφία alkotják a ψυχῆς ἐπιμελεία-t (a lélekgondozást). A klasszikus görögségben minden az egyén nevelését szolgálta, a retorikától az orvostudományig, a filozófiától a politikáig. Platón egész műve arra szolgált, hogy egy nagyszerű nevelési rendszert alkosson. Vö. G. SCARPAT, *Libro della Sapienzia,* Paideia Editrice, Brescia, 1989, 70.

[13] Vö. H. G. LIDDLE–Robert SCOTT–H. S. JONES, *A Greek–English Lexicon,* Claredon Press, Oxford [8]1961, 1288. Vö. REITERER, *I. m.,* 149.

mutatja be, amely elvezet a bölcsességhez, ahhoz a képességhez és erényhez, amelyet úgy a biblikus, mint az alexandriai környezet nagyra értékel.

A legtöbb kommentárral és fordítással ellentétben F. Reiterer érdekes javaslatot tesz az *emberszerető lélek ugyanis bölcsesség* kijelentésre. Szerinte nem azonosítja a szöveg az emberszerető lelket a bölcsességgel. Úgy az 5a-ban mint a 7a-ban a lélek aktívan egy cél felé törekszik. Miért ne lenne ugyanaz a 6a-ban is? Ez a cél az 5a és 7a esetében emberi szinten áll. A πνεῦμα célja a bölcsesség. Tehát nem azonos a lélek a bölcsességgel, hanem a lélek vezet a bölcsességhez. Nem egészen követhető számomra az érvelése.[14] Az Úr lelke hasonlít a szent lélek kifejezésre, hiszen mindkettő ragozott igével áll. Tekintve az 1b verset, biztosítva van, hogy az Úr JHWH-t jelöli, Izrael Istenét. De hogyan értelmezzük a τὸ συνέχον-t, mindent átfogót? Az, aki a mindenséget átfogja, maga az Isten. De nyelvtanilag a *neutrum* miatt csak a lélekre πνεῦμα-ra gondolhatunk. Ő az, aki áthatja egyrészt a mikrokozmoszt, azaz az egész lakott világot, és egyben a makrokozmoszt is, a mindenséget fogja át.[15]

Érdemes szemügyre vennünk a lélek tevékenységeit is: először is megtudjuk, hogy a szent lélek menekül a hamisságtól. A szerző azt szeretné kifejezni, hogy olyan visszautasítandó dologról van szó, amelyet a lélek még csak érinteni sem akar. Aztán a lélek távol tartja magát az esztelen gondolatoktól (ἀπαναστήσεται ἀπὸ λογισμῶν ἀσυνέτων). A 3. versben az álnok gondolatok (σκολιοί) inkább etikai szinten mozognak, míg a λογισμοί a filozófiai tevékenység központjára összpontosít: a filozófiai gondolkodás célja, hogy mély belátást nyújtson a világba. Pontosan ezt kérdőjelezi meg a szerző az ellenfél táborában. Amit ők művelnek az értelmetlen, értelemmel ellenkező gondolkodás. Ezek a visszautasított spekulációk (λογισμοί) a képzésnek és a nevelésnek (παιδεία) az ellentétét alkotják.[16] A szerző számol azzal, hogy hallgatói közül sokan így tesznek. Ha ezt tenné azonban a lélek is, akkor saját magát diszkvalifikálná (ἐλεγχθήσεται1, 5c). Az ἐλέγχειν igével a szerző egy, a korabeli filozófiában nagy a jelentőségű széles jelentésmezővel rendelkező fogalmat ragad meg. Jelentése a megszidni, szemrehányást tenni, megszégyeníteni, megcáfolni-tól egészen a megvizsgálni, vizsgáztatni-ig tart, ezért jelent az ἔλεγχος vizsgát, bizonyító eszközt, cáfolatot és ellenbizonyítékot. Akik tehát a megvádolt spekulációkkal tartanak, azok előbb utóbb a téves oldalon, az igazságtalanság területén kötnek ki. Érdemes felfigyelni erre a szóválasztásra: a δίκη (igazságosság) a társadalmi együttélés feladhatatlan alapértéke, és a görög gondolkodásban istenivé is lett. A szerző ezzel egymást kizáró ellentétet hoz létre a szent lélek és az igazságtalanság között. Használhatta volna a rossz megjelölésére a κακός / κακή jelzőt. Szemmel láthatóan fontos számára az igazság δίκη tagadása fosztóképzővel. A téves gondolkodásnak téves magatartás a következménye, amit igazságtalansággal foglal össze. Tehát nem veszélytelen filozófiai gondolkodásgyakorlat miatt aggódik a szerző, hanem a bűn, ill. a bűntelenség kérdése

[14] Vö. REITERER, *I. m.*, 151.

[15] Vö. REITERER, *I. m.,* 149.

[16] Vö. REITERER, *I. m.,* 149.

merül fel másokkal szemben. Nemcsak az ember belsejében forrongnak ezek a gondolatok, hanem istenkáromlás formájában kifejezésre is jutnak. Mai szóhasználatban az a blaszfém ember, aki Istenről megvetően beszél. Itt azonban a bűn és az igazságtalanság társadalmi szinten mozognak. Akik így gondolkodnak és cselekszenek, azokat bűnösnek leplezi le a szent lélek. Hogy az emberi (inkább embertelen) beszéd tettleges beavatkozás nélkül is romboló tud lenni, nem szorul különösebb magyarázatra.[17] Isten lelke átfogja az egész *oikumené*t, az egész lakott világot. Ezzel kifejezést nyer a lélek univerzalizmusa.

## A *PNEUMA* MINT ANTROPOLÓGIAI VALÓSÁG

Bölcs 2, 1–3
*Csalfa észjárásuk miatt ezt mondják egymásnak: „Rövid és rossz az életünk; nincs orvosság az ember halála ellen, és nem ismerünk szabadítót az alvilágból. Hiszen véletlenül keletkeztünk, és majdan úgy leszünk, mintha sose lettünk volna. Hisz orrunkban csak füst az élet lehelete, és a gondolkodás csupán szikra a szívünk lüktetésekor. Ha elalszik, testünk hamuvá lesz, a lélek meg elillan, mint a lenge szellő."*

Szakaszunk része az istentelenek beszédének, amelyet két teológiai megítélés keretez (1,16–2,1és 2,21–24). A szerző a *diatriba* műfaj egyik technikáját alkalmazza, az ellenfelet saját beszéde által hagyja jellemezni. Természetesen a beszéd és a magatartás nem egyes emberek vagy egy csoport önbemutatkozása, ahogyan esetleg azt hallani lehetett. Beszédük negatív tükörképet nyújt a szerző hitvilágával és meggyőződéseivel szemben. Tehát maga a szerző körvonalazza az ószövetségi hit korabeli kísértéseit.[18]

A halál oldalán állnak, és a halál lesz életük osztályrésze. Hogyha a halált az egyetlen korlátlan valóságnak tartják, az ember materiális értelmezése kart ölt az ateizmussal, és az etikai értékek helyett a hatalom lép egyetlen és kizárólagos mérceként a társadalmi életbe. Így a beszélők számára az ószövetségi remény – miszerint Isten igazságossága oltalmazza a szegényt, az özvegyet és az idegent – csalóka és abszurd, és cinikusan üres beszédnek akarják feltüntetni.[19] Számukra a halál az egyetlen megbízható partner. Iz 28,15.18. verse a halállal való szövetségről beszél, akárcsak a Bölcs 1,16. Ez a kép egyrészt azt jelenti, hogy ha a halál szövetséges, akkor segít az ellenfelet megsemmisíteni, egyben megóv a haláltól. Izajásnál előtérben áll a haláltól való megmenekülés, míg a Bölcs-ben azok meggyilkolása és megsemmisítése áll előtérben, akik az istenteleneket saját létezésük által irritálják. Az istentelenek azonban halálos önámításban élnek. A bűnös a halál személyével való szövetsége valójában a saját ha-

[17] Vö. REITERER, *I. m.,* 149. Itt gondolhatunk a szcientológia „vallás" agymosására is.
[18] H. ENGEL, *I. m.,* 64.
[19] Vö. *Uo.,* 64.

lálával kötött szövetség.[20] A bűnösök halála csak azt fejezi be véglegesen, ami mellett életük folyamán döntöttek, önmaguk kizárása az igazságosságból, életből és az Isten színe előtti halhatatlanságból.[21] Tehát az igazzal szemben számukra nincsen Megváltó, hiszen létezésüket a véletlennek tulajdonítják, és a véletlen nem egyeztethető össze az ethosszal, a világrenddel. Úgy tűnik, hogy az istentelenek sincsenek tisztában azzal, amit az ateizmus hoz magával.

## A *PNEUMA* PROFÁN ÉRTELEMBEN VALÓ HASZNÁLATA

> „*…ahogy a levegőben repülő madár útjának semmi nyoma nem található: szárnycsapásai felkavarják, s könnyed röptének suhogása átszeli a lenge léget (πνεῦμα), de aztán, hogy elrepült, mögötte semmi sem marad.*" Bölcs 5,11

Ez a vers az eszkatológiai ítéletet bemutató szakaszban található, a gonoszok beszédének a része. Az istentelenek tettei és magatartása itt végleg leleplezésben részesül. Maguk is belátják életvitelük szörnyű következményét, és egyben csodálkoznak a földi életben kigúnyolt igazon: „Hogy lehet az, hogy Isten fiai közé sorolták és a szentek között van az osztályrésze." (Bölcs 5,5) Ezen a ponton az istentelenek három hasonlattal mutatják be, hogy mindenük elenyészik. Ahogyan vizet átszelő a hajó, a levegőben repülő madár, és a levegőt kettéhasító nyíl nem hagy maga után maradandó nyomot, úgy ők sem. Itt a πνεῦμα a ὁ ἀήρ szinonimája, azt a valóságot jelenti, ami az ember számára alig tapasztalható, nehezen kontrollálható és főképp nagyon múlékony. A madár és a nyíl röpülése után, az ember nem tud semmit megállapítani a levegőben megtett útjukról.[22]

## A *PNEUMA* MINT TEOLÓGIAI VALÓSÁG

> *„A mindenhatóság lehelete fölkel ellenük, és forgószél gyanánt széthányja őket. Az istentelenség így pusztává teszi majd az egész földet, és a bűn felforgatja az uralkodók trónját."* Bölcs 5,23

Ez a vers az eszkatológikus ítélet része. Vitatott a πνεῦμα δυνάμεως fordítása: Az erő szele[23] vagy az erő szelleme ill. lelke a helyes értelmezés. A genitivus mindenesetre

[20] Vö. H. HÜBNER, *I. m.,* 38–39.

[21] H. ENGEL, *I. m.,* 65.

[22] Vö. H. HÜBNER, *I. m.,* 74.

[23] Vö. Dieter GEORGI, „Weisheit Solomos" In *Jüdische Schriften aus der hellenistisch–römischer Zeit, Bd. III,* Werner Georg KÜMMEL (HG.), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh1980, 419.

hebraizmusként értelmezendő, vagy Isten erős lelkéről vagy egy erős szélről, ill. orkánról (23b) van szó. Ha a szerző itt Isten lelkére gondol, akkor azt akarja mondani, hogy Isten hatalmas lelkének erejével az összes istentelent elpusztítja. Hogyha azonban a vihar erősségével vetekedő szélre gondol, akkor az Isten harcát együttharcoló kozmosz új természeti erejét ábrázolja. Ha igaza van Vilcheznek abban, hogy a kozmosz Isten szövetségeseként minden alkotórészét beveti a végidőbeli harcban, akkor kézen fekvő lenne, hogy a szerző egy orkánerősségű szélre gondolt, és nekünk búcsút kellene mondanunk a szép teológiai gondolatnak, hogy Isten nagy erejű lelke elpusztít minden istentelenséget a földön. Tehát a következő elképzelés állhat mögötte: az orkánná fajuló szél az ellenségeket maga előtt űzi, így szétszórja és elpusztítja.[24] Ennek az értelmezésnek az okoz problémát, hogy miért folyamodna a szerző egy olyan hasonlathoz, amelyben a *genus*t összehasonlítjuk a saját fajával. Ha figyelembe vesszük a 11,20 vers kifejezését λικμηθέντες ὑπὸ πνεύματος δυνάμεώς σου „elsodorva a te hatalmad lelkétől", nehezen elképzelhető, hogy szerzőnk ugyanazokat a fogalmakat két különböző dolog jelölésére használná. Ez a πνεῦμα δυνάμεως ugyanaz a δύναμις mint 1,3 versben. Ugyannak az Úrnak a lelke, amely az 1,7 vers szerint a gonoszokat forgószélként, mint a pelyvát szórja szét, van az 5,23 versben is. Az ἀντιστήσεται ige emlékeztet a fejezet kezdetére, ahol az igaz teljes bizonyossággal áll szemben sanyargatóival. A fejezet végén pedig Isten hatalmának lelke áll szemben a gonoszokkal. A szerepek is felcserélődnek: az igaz nem fél, de félnek az istentelenek. A gonoszok ellenfele már nem az igaz, hanem maga az Isten lesz. Ez a végkifejlet azonban nem teljesen váratlan, hiszen Isten megígérte a 19,22-ben, hogy az igaz oldalán áll rendületlenül. Isten lelke πνεῦμα φιλάνθρωπον „emberszerető" azok számára, akik befogadják a bölcsességet, de fenyegető ciklonná lesz a gonoszok számára. Életük folyamán az erőszakot követték, de nincs maradásuk, a ciklon por módjára veri szét őket, akárcsak a 1,4 és 34,5 Zsoltárokban. Jób 21,17–18 azt is lehetségesnek tartja, hogy már ebben a földi életben rosszra forduljon az igazságtalanságot művelő gazdag sorsa. A Bölcs szerzőjének csak azt fontos világossá tennie, hogy a gonoszság és az istentelenség nem marad büntetlenül, még akkor sem, ha ez nem következik be már a földi életben. Az ígéretek és Isten hűsége állnak, és biztos az istentelennek a halála.[25]

> *De ezek nélkül is, egyetlen lehelet* (πνεῦμα) *is elsöpörhette volna őket, ha a bosszúálló igazságosság üldözőbe veszi, és hatalmad lehelete* (πνεῦμα) *megszeleli őket. De te mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el.* Bölcs 11,20

Az egyiptomiak megbüntetéséről van szó, akik csúszómászókat és minden fajta vadállatot imádtak. Isten azzal bünteti őket, amivel vétkeztek. Isten medvéket és oroszlánokat, sőt addig ismeretlen ragadozó állatokat is küld az egyiptomiakra. Ezek az állatok furcsamód tüzet lehelnek, szemükből félelmetes szikrákat lövellnek. A tíz egyiptomi

[24] Vö. Hans HÜBNER, *I. m.,* 80.
[25] Vö. G. SCARPAT, *I. m.,* 312–313.

csapásból nem ismerjük ezeket az állatokat, inkább a görög mitológiai szörnyekre emlékeztetnek (de a földből halálos légáramlatokat is fakaszthatott volna, amilyen pl. az alveroi levegő, amely megszüntet minden életet, vö. Vergilius *Aen.* 6, 240).[26]

Ezek nélkül is (καὶ χωρὶς δὲ τούτων) kiemeli azt, hogy Isten akár a büntetését végrehajtó vadállatok nélkül, direkt módon is büntethetett volna. Tehát nincs szüksége közvetett büntető hatalmakra az egyiptomiakkal szemben, csak egyetlen egy intésére holtan és legyőzötten hullottak volna a földre.[27] Vannak, akik a πνεῦμα-ban azt a viharos szelet látják, amely a büntetés eszközéül szolgál Sir 39,28 szerint: ἔστιν πνεύματα ἃ εἰς ἐκδίκησιν ἔκτισται, vannak szelek, amelyeket büntetésre teremtettek. Vagy mások Jób 4,9 szavait látják benne: ἀπὸ δὲ πνεύματος ὀργῆς αὐτοῦ ἀφανισθήσονται „haragod leheletétől elpusztulnak." A „haragod lehelete" csak egy körülírása Isten haragjának. A Kiv 15,7–8-ban ezt olvassuk: „elküldted haragod, és felemésztette őket, mint a tűz a szalmát, és haragod leheletétől (δία πνεύματος τοῦ θυμοῦ σοῦ) szétvált a víz". A Kivonulás sok olyan fogalma megjelenik a mi szakaszunkban is, mint pl. θυμοί, συν-έτριψας, συν-εκτρίψαι és a πνεῦμα, amely nem a πνεῦμα τοῦ θυμοῦ σοῦ (Kiv) vagy πνεῦμα ὀργῆς αὐτοῦ (Kiv); A Bölcs 11,20-ban πνεῦμα δυναμεώς áll, amely kerülni szeretné az antropomorfizmust. Ez a πνεῦμα δυνάμεως ugyanaz, mint a Bölcs 1,3-ban a πνεῦμα κυρίου vagy az 1,7-ben a πνεῦμα δυνάμεως. Ez a lélek az, amely minden ellenlábast el tud pusztítatni. Az hogy a 20a-ban is πνεῦμα vagy χνεῦμα áll-e, nehéz eldönteni. Egyrészt nehéz elképzelni, hogy ugyanabban a versben két különböző fogalom szerepelne, amelyek feladata némileg megegyezik egymással. De nehézséget okoz a 20a-ban az egy (ἑνί) szócska, amely általában nem áll a szél vagy a lehelet előtt. A kommentárok nagy része a Bölcsesség könyvének arab fordításából kiindulva, és a 2Makk 8,18 versre hivatkozva a πνεύματι helyett inkább νεύματι-t (intés, legyintést) olvas.[28] Azonban igenis gyakori a νεύματι előtt: egy intéssel, legyintéssel vagy gesztussal. Ennek a kifejezésnek az alanya általában Isten vagy egy király. Számtalan példát lehet találni úgy a profán görög szövegekben, mint a zsidó-keresztény szövegekben. Ezek közül kettőt emelünk ki: 2Makk 8,18: „A Mindenható el tudja pusztítani egyetlen egy intéssel (ἑνὶ νεύματι) mindazokat, akik ellenünk vonulnak, sőt az egész világot". Scarpat idézi Cezareai Euszébiosz *Praep. Ev.* művét, amelyben szintén megtalálható ez a kifejezés: πάντων ἑνὶ νεύματι διαφθείρεσθαι μελλόντων „miközben mindenkinek el kellett pusztulnia egyetlen egy intésre". Euszébiosz helyettesítette a Bölcs πεσεῖν költői igéjét a hétköznapibb διαφθείρεσθαι igével.[29]

Amit a πνεῦμα δυνάμεως tesz, párhuzamban áll azzal, amit az igazságosság tesz. Itt talán érdemes volna a görög szöveget követni (ὑπὸ τῆς δίκης) a SzIT fordításában, és üldöző igazságossággal fordítani. Ilyen formában nem gyakori a Septuagintában, de

[26] Vö. G. SCARPAT, *I. m., vol. 2.,* 1996, 420.

[27] Vö. G. SCARPAT, *I. m.,* 312–313.

[28] Vö. H. ENGEL, *I. m.,* 197; G. SCARPAT, *I. m., vol. 2.,* 420; Wolfgang KRAUS–Martin KARRER (Szerk.), *Septuaginta Deutsch,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009, 1074.

[29] Vö. G. SCARPAT, *I. m., vol. 2,* 420.

annál ismertebb a görög tragédiákban, ahol a δίκη csaknem megszemélyesített formában szerepel, amely Hésziodosznál az elnyomottak és a gyengék védelmezője, és győz az erőszak felett (δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει) op. 217. Még közelebb áll a σύμμαχος δίκη-hez Szophoklész *Oidipusz király*ában (274), az a szövetséges igazság, amely együtt harcol az istenekkel, vagy amely Zeusz előtt áll, hogy őrizze a régi törvényeket, és büntesse mindazokat, akik megszegik azokat. De nemcsak a mitologikus képekhez kapcsolódik a δίκη, hanem Alexandriai Philón műveiben is találkozunk vele, mégpedig nagyon hasonló megfogalmazásban a görög mitologikus képekéhez. Az igazságosság (δίκη) „a mindenség kormányzója mellett ül" (τὴν πάρεδρον δίκην τοῦ πάντων ἡγεμόνος spec lex. 4, 201). Δίκη ἔφορος τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων (Ios. 170; spec. leg. 3, 19) őrködik a nemzetek felett, és ő őrködik a testvérei által eladott József felett. Philónnál a δίκη több mint költői megszemélyesítés, a δίκη inkább azonos azzal az Istennel, aki a szegényeké, a gyengéké, az üldözötteké. Az a δίκη, amely folytonosan megfeddi és visszahívja a bűnöst (1,8 ἐλέγξουσα ἡ δίκη), amely most igazságossággá változott, amely elítél és büntet. Philón szerint „a δίκη Isten társa és büntetni fog … (ἡ ὀπαδὸς τοῦ Θεοῦ δίκη τίσεται). Tehát úgy a görögök, mint a hellenista zsidók számára a δίκη isteni, ahogyan egyébként állítja a 4Makk 4,13.21; 9,9; 12,12) is.[30] Gyakorlatilag a Bölcs 11,20 verse arra a kérdésre ad választ, hogy ha Isten mindenható, akkor miért nem szerez érvényt mindenhatóságának. Ez a kérdés egyben az Istenkérdéshez vezet. Ki ez az Isten, aki nem használja mindenhatóságát? A Bölcs ezt válaszolja: Isten mindenható, de mindenhatósága kapcsolatban áll irgalmával és szeretetével. Történelmi tevékenysége mértékletes. Az ember állíthatja, hogy Isten hatalmának és szeretetének nincs mértéke, tehát mértéktelen. Azonban ahol Isten tevékenysége a történelem keretébe lép, azaz eseménnyé válik, ott van az ember, akinek történelmi és egyben korlátolt egzisztenciája miatt tevékenységét csak korlátolt formában teszi lehetővé az Isten. Ez érvényes az egyiptomiakon megnyilvánuló büntető tevékenységére is, hisz itt minden mértéknek, számnak és súlynak megfelelően történik. A hatalom mértéke szembesül az irgalom és a szeretet mértékével. Ez a hatalom súlya a szeretet és az irgalom súlyával szemben. Mindkettő, emberileg szólva, számban kifejezhető, anélkül, hogy a történelmi életet belegyömöszölnénk a menynyiségbe és mérni lehetne. Isten mértékletes tevékenysége saját népén és ennek ellenségein a következő versekben nyilvánul meg.[31] A 20d sztichonban olvasható triász közmondásosan elterjedt már a klasszikus görög világban,[32] és a hellenista zsidók körében is ismert.[33] A *polisz*okban is Platón szerint a tiszteletadásoknál is érvényesülnie kellett a mértéknek-számnak-súlynak. Ezeket igazán csak Zeusz teheti meg, az embereknek csaknem lehetetlen.[34] Ezzel a szerző azt szeretné kifejezni, hogy Isten tevé-

[30] Vö. G. SCARPAT, *I. m., vol. 2,* 420.

[31] Vö. Hans HÜBNER, *I. m.,* 157.

[32] Vö. H. ENGEL, *I. m.,* 197.

[33] Nagyon ide kívánkozik Philón, *Mózes élete,* I, 109–112. Vö. H. ENGEL, *I. m.,* 198.

[34] Platón, *Törvények,* VI, 757b. Hans HÜBNER, *I. m.,* 157 szerint idézem.

kenysége nem önkényes, tetszőleges és ritka, mindig követi a matematikai törvényeket, amelyek által kormányozza a mindenséget. Éppen ezért az aránytalan büntetés ki van zárva.[35] Ennek a görög triásznak a gondolata másképp fogalmazva, de ugyanazzal a tartalommal megtalálható Iz 40,12-ben is, ahol ezt olvassuk: „*Ki mérte meg marokkal a tenger vizét? És arasszal ki mérhetné fel az ég távlatait? A föld porát ki fogta vékába? Ki mérte meg mérlegen a hegyeket, és a dombokat a mérleg serpenyőjén?"* Itt erősebben, mint Platónnál kidomborodik annak lehetetlensége, hogy az ember megmérje a világot, a mérés és az elrendezés egyedül Isten kompetenciájához tartozik.

Visszatekintve mindarra, amit eddig Isten lelkéről ill. a bölcsesség lelkéről hallottunk a Bölcs könyvében, teljesen következetes azt állítani, hogy mindenben Isten romlatlan lelke működik.[36] „A te el nem múló szellemed van mindenben."

τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν (Bölcs 12,1).

Két dolgot kell tisztáznunk témánk szempontjából: Mit is jelent pontosan az ἄφθαρτον melléknév, és mit is jelent pontosan a πνεῦμα ebben a versben.

A Bölcsesség könyvében az ἄφθαρσία mellett gyakran találkozunk az ἀθανασία fogalommal, és a fordítások nem mindig tesznek különbséget a kettő között. Philón is rámutatott többértelműségére, és latinra is több fogalommal fordítják: *aeternus, immortalis, incorruptibilis, incorruptus*.[37] Ezért a két fogalom jelentését pontosan meg kellene határoznunk. A halhatatlanság (ἀθανασία) a klasszikus görög világban csak az istenekre vonatkozik. Csak Platónnál nyer alkalmazást az emberre, pontosabban az emberi lélek lényeges tulajdonsága lesz *Phaidón* c. művében.[38]

Az ἄφθαρσία elmúlhatatlanság a φθείρω igéből vezetendő le, amelynek jelentése elmúlni. Már Arisztotelész is használja a φθαρτός és az ἀφθαρτός melléknév ellentétpárost. Ebben az értelemben az elmúló megfelel a keletkezettnek (γενητόν), és az elmúlhatatlan a nem-keletkezettnek (ἀγενητόν).[39] A hellenista kor gondolkodói a két melléknév ellentétpárt már nemcsak ontológiai, hanem vallásos értelemben is használja. Plutarkhosz pl. nemcsak az istenekről állítja, hogy nem múlandók, hanem az atomokról, és az emberi lelkekről is.[40]

Az ἄφθαρσία és ἀθανασία fogalompáros a Bölcsesség könyvén kívül, csak a 4Makk 17-ben fordul elő együtt. Ez a fejezet a törvényhez hű zsidó édesanya és hét gyermekének vértanúságát írja le, de itt már nem a feltámadásba, hanem az el-nem-

[35] Vö. David WINSTON, *The Wisdom of Solomon,* The Anchor Bible, Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York 1979, 234.

[36] Vö. Hans HÜBNER, *I. m.,* 158.

[37] Vö. G. SCARPAT, *I. m., vol. 2,* 428.

[38] További részletes felvezetést lehet találni Mareike Verena BLISCHKE, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis,* Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 108.

[39] Vö. Aristot *Metaph* 9, 10 p 1058b 26–1059 a 10. BLISCHKE, *I. m.,* 108 szerint idézem.

[40] Plutarkhosz, Non posse 1107b. Vö. BLISCHKE, *I. m.,* 108–109.

múlásba vetett hit ad erőt a vértanúknak. Azonban a két terminus egymástól függetlenül gyakran előfordul a hellenista zsidóság irataiban.[41]

A Bölcsesség könyve nem az emberi testre, vagy a lélekre, hanem átfogóbb értelemben használja a halhatatlanság (ἀθανασία) fogalmát. Nem használja a halhatatlanság fogalmát – mint annak velejáró tulajdonságát – az emberi lélekre. Tehát az ἀθανασία nem áll soha a ψυχή-vel, hanem vagy egymagában, vagy fogalmakkal, mint δικαιοσύνη (1,15; 15,3) vagy μνημή (4,1; 8,13). Ezzel szemben a nem-múlandóság (ἄφθαρσία) többnyire az emberi életre vonatkozik, ld. Bölcs 2,23; 6,18; 12,1 versekben. Assmann szerint az ἄφθαρσία értelemszerűen közelebbről meghatározza az ἀθανασία-t.[42] Ez a megkülönböztetés teljesen megfelel a Bölcsesség könyve fogalomhasználatának. Míg a Bölcs-ben az ἀθανασία a halhatatlanság általános állapotát jelöli, amivel nemcsak az ember halhatatlanságát jelölheti, hanem pl. az emlékezetét is, addig az ἄφθαρσία konkrétan magyarázatot ad arra, hogyan lehetséges a halhatatlanság, vagyis továbbfennmaradás, vagy el-nem-múlás. Az ember személye, amely testből és lélekből áll halál után is tovább fennmarad. Ha figyelembe vesszük a Bölcs olvasóit, és azt a tényt, hogy szembesülniük kellett a földi halállal, akkor igenis találó a fogalomválasztás. A halhatatlanság fogalma nevetségesen hatott volna a földi halál láttán. Az el-nem-múlás fogalma által kifejezésre jut isteni teremtésszándéknak érvényessége. Az emberek ugyan meghalnak, de túl ezen a halálon elmúlhatatlanok, és ha az igazak életét élték, akkor a halálon túl is élnek. Amennyiben az ἀθανασία (halhatatlanság) azt sugallta, hogy az embernek nem kell meghalnia, hanem egyszerűen tovább létezik, aligha lenne tartható meggyőződés a valóságra tekintve.[43]

Továbbra is tisztázandó a πνεῦμα pontos jelentése. Isten vagy az emberi lélek el-nem-múló? Scarpat szerint ez a rövid vers τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν (Bölcs 12,1) megfogalmazásában teljesen megfelel a sztoikusok gondolkodásának. Ugyanez állítható egyébként az 1,7 versről is, ahol a πνεῦμα τὸ συνέχον tökéletes sztoikus mondat lehetne. A sztoikusok szerint Isten szereti teremtményeit, fenntartja, támogatja és védelmezi azokat, mert az ő saját részei. A πνεῦμα áthatja az egész világot, az élőket úgy, mint az életteleneket, és az értelmeseket. A sztoikusok szerint a πνεῦμα átjárja a dolgokat, ő a sors, amely mindent determinál, és a legfelsőbb ok.[44]

---

[41] Vö. BLISCHKE, *I. m.,* 109.

[42] Vö. ASSMANN, *Unsterblichkeit I. Frühgeschichte,* HWP 11, 2001, 275–276. BLISCHKE, *I. m.,* 110 szerint idézem.

[43] Vö. BLISCHKE, *I. m.,* 110.

[44] Talán érdemes Seneca *Helv.* 8, 3 szövegét idézni: „Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator universi fuit, sive ille deus est potens omnium, sive incorporalis ratio ingenitum operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, sive fatum inmutabilis causarum inter se cohaerentium series, id, inquam, actun est ut in alienum arbitrium nisi vilisima queque non caderent." („Ez volt, higgy nekem, a világegyetem teremtőjének szándéka, bárki is volt, vagy mindenható istenség, vagy nem anyagi ok, nagy művek végbevivője, vagy egy isteni lehelet, minden test számára egyforma nyomással elosztva, a legnagyobbaktól a legkisebbekig, vagy sors, az okok megváltoztathatatlan összeláncolása, ez

Nem tévesztendő szem elől, hogy a πνεῦμα az ἄφθαρτόν melléknévvel áll. A fenti megfontolások is arra engednek következtetni, hogy inkább az ember összetevője ez a πνεῦμα, mintsem a sztoikusok által hangoztatott világlélek, ami egyben panteista tanításuknak is az alapja. Talán Philón segítségével sikerül megválaszolni kérdésünket. Idézi a Szidóni Boéthoszt (Boeto di Sidone), aki ezt állítja: „nem lehet semmilyen pusztító okot találni sem a világon belül, sem a világon kívül, amely képes lenne elpusztítani a világot. Rajta kívül csak az üresség van, és rajta belül pedig nincs olyan nagy betegség, amely el tudná pusztítani a világot. A világ romlatlanságát a teremtő lelke biztosítja (ψυχὴ δὲ τοῦ κόσμου … ὁ Θεός) De aeternitate mundi aet. 84. ἡ γὰρ τῶν ὁλῶν ψυχὴ ὁ θεός migr. Abr. 179. De sem a világ, sem a lélek elsődleges értelemben nem Isten (migr. Abr. 181); a világ köteléke és fenntartója az erők (δυνάμεις), a teremtett erők, amelyekből a jóság az első (182–183). Világos, hogy a halandók művei múlandók, míg a Halhatatlan művei nem múlandók. Ugyanis Isten nem oka szervezetlenségnek, a rendetlenségnek, és a romlandóságnak (φθορᾶς), hanem a szervezettségnek, a rendnek, az életnek és minden nemű létező kiválóságának. Ezt gondolják azok, akik az igazság szerint gondolkodnak (aet. 106).[45]

Tehát a Bölcs 12,1 versben a πνεῦμα nem Isten, hanem Philón terminológiájával élve immanens erő. Milyen értelemben lakik mindenben/mindenkiben? Kizárandó a panteisztikus értelmezés. A sztoikusok gondolata, miszerint Isten mint *Logosz* mindent áthat, keveredni látszik a zsidó gondolkodással, miszerint Isten minden élet és minden létezés princípiuma.[46] Általában a kommentárok itt Isten πνεῦμα-ját látják, és visszautasítják azt a véleményt, amely itt az emberi lelket látja. Scarpattal azt a véleményt képviselem, hogy itt az ember egyedi lelkéről van szó. Ha nem az emberi lélekről lenne szó, érvel Scarpat, teljesen sztoikus kijelentés lenne: az a lélek lenne, amely mindenkiben van, immanens, örök, elpusztíthatatlan, olyan minőség, amely a Logoszhoz és panteizmushoz vezet. Itt a 15,11-re hivatkozhatunk: „mert nem ismeri azt, aki alkotta, és aki tevékeny lelket lehelt bele, és bele lehelte az élet leheletét." Itt a πνεῦμα és a ψυχή ugyanaz. De úgy tűnik, hogy a 12,1-ben az ἐν πᾶσιν semleges nemű, tehát nem emberi személyekre vonatkozik, mert előtte ez áll: ὅτι σά ἐστιν. De ez nem kényszerítő erejű bizonyíték. A görög *neutrum* sokkal szabadabb, mint gondolnánk, mint pl. a latin, és az egyes számban álló ige is ezt sejteti, mintegy egységgé formálja a jelentését, és közel hozza a mi absztrakt fogalmainkhoz. A 11. fejezet utolsó verséből is kiindulhatunk, ahol a *neutrum* minden kétséget kizáróan az emberekre vonatkozik: „φείδῃ δὲ πάντων ὅτι σά ἐστιν δέσποτα φιλόψυχε. De te kímélsz mindent, mert minden a tiéd, életszerető uralkodó."[47] Jóllehet a πάντων semleges nemű, mégis az emberekre vonatkozik. Tehát az ἐν πᾶσιν, jóllehet az előbbi semleges nemű

volt a szándéka: hogy ne jöjjön más hatalmával" (trad. A. Traiana). Vö. G. SCARPAT, *I. m., vol. 2,* 427–8.

[45] Vö. G. SCARPAT, *I. m., vol. 2,* 428–9.

[46] Vö. G. SCARPAT, *I. m., vol.2,* 429.

[47] A SzIT fordításában elmarad az uralkodó, parancsoló: δέσποτα.

πάντων-t ismétli meg, hímnemű, és ezt erősíti meg a τοὺς παραπίπτοντας 2. vers nyelvtani alakja is. A διό kötőszócskának is csak így lesz értelme: „mert mindenben a te romolhatatlan πνεῦμα-d", azaz általad emberbe lehelt lélek van. Azt, aki bűnt követ el, aki megfeledkezik erről az isteni rokonságról, megfenyíted és javítod a megtérés céljából.[48]

## BÖLCSESSÉG ÉS *PNEUMA* EGYÜTT

### *Bölcs 1,1–10*

A perikópa figyelmes olvasása betekintést enged abba, hogy a három fogalom: Isten ill. *Küriosz,* σοφία és πνεῦμα mennyire egymásba fonódnak. Hogy a három fogalom kapcsolata gyakran nem egyértelmű, azt a benyomást kelti, mintha a szerző törekedett volna a három fogalom kapcsolatának némi leplezésére.[49] A bölcsesség és a πνεῦμα azokban a versekben, ahol alanyként állnak, önálló létezéssel bírnak, és a szöveg középpontjában állnak. Ezzel ellentétben az egész szakaszt a κύριος (1, 1) és annak körülírása οὗς ζηλώσεως (1, 10) keretezi, sőt ezen belül is megfigyelhető egy inklúzió a 2.3. és a 8.9. versekben, ahol szintén Isten vagy egy neki megfelelő körülírás biztosít keretet. De annak ellenére, hogy a πνεῦμα és a σοφία dominálnak a 5–7. versekben, 6c-e-ben – akár egy idegen test – nyomul be Isten neve a szövegbe. Talán korrektív szerepe van, amely a bölcsesség és a πνεῦμα önállóságát relativizálja. Ezzel mintegy jelzik ezek a sztichonok a szakasz, és az egész könyv számára Isten központi jelentését.

Isten a teremtő, az, aki a teremtésen kívül áll, transzcendens. A kérdésre, hogyan áll fenn a kapcsolat Isten és a teremtett világ között, a közbeeső versek adják meg a választ a πνεῦμα és a bölcsesség azonosításával. A σοφία-val együtt a πνεῦμα-t is figyelembe kell vennünk, amely biztosítja Isten és a σοφία közötti kapcsolatot. Egyrészt ezt a következtetést vonhatjuk le: a 1,1–10 szakaszban a πνεῦμα-val azonos σοφία egyszerre az Istenhez szorosan hozzátartozó, de ugyanakkor elválasztott valóság: az Istentől megy ki, elmegy az emberhez, és alkalomadtán bemegy az emberbe (4. v.). Az ember kifürkészésével eljut annak lényegének teljes ismeretére, amit rögvest továbbít Istennek. A bölcsesség ebben a képben az összekapcsoló láncszem Isten és az ember között. Ha a lényege után kérdezünk, az 1,1–10 szakasz alapján lélekként kell felfognunk. A 7. fejezet is így értelmezi a bölcsességet.[50]

[48] Vö. G. SCARPAT, *I. m., vol. 2,* 431.

[49] Martin NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis,* BZAW 333., Walter de Gruyter Berlin–New York 2003, 97.

[50] Martin NEHER, *I. m.,* 98.

## Néhány következtetés

A bölcsesség nem más, mint az emberbe bemenő Isten lelke, és az a feladata, hogy az embert az igazságosság által elvezesse az el-nem-múláshoz, a halhatatlan élethez.

A 9. fejezet a bölcsességet Isten adományának tartja, amelyért imádkozni kell. Csak a bölcsesség tud segíteni a halandóság és a töredékes ismeret által fogságban tartott embernek. Az Isten számára kedves élet csak Isten törvényei alapján lehetséges. A törvények a bölcsesség által válnak az ember számára elérhetővé, csak ő tudja, mi tetszik Istennek, és mi a jó parancsai értelmében. Csak ő ismer és tud mindent (9,11) mert jelen volt a teremtéskor. A bölcsesség lényege szerint azonos a πνεῦμα-val. Az a feladata a bölcsesség-*pneumá*nak, hogy az imádkozónak kinyilvánítsa Isten akaratát. A 10. fejezetben az olvasó a bölcsességnek új oldalát ismeri a pátriárkák történelméből és a kivonulás eseményeiből, ahol a lélek Isten csodáit véghezvivő hatalomként bontakozik ki. Ezzel két feladatnak tesz eleget. Az imádkozó hívőnek megnyitja a Szentírás értelmét, és úgy mutatkozik be, mint az üdvtörténetben hatékonyan működő valóság. Nem annyira hüposztásziszként értelmezendő, hanem a πνεῦμα-val való azonossága alapján Isten cselekedetének körülírása a pátriárkák és a kivonulás történelmében. A bölcsesség univerzális jelentőségű az időt tekintve, mert már Ádámmal kezdődően jelen van az üdvtörténetben, ugyanakkor térben is univerzális, hiszen áthat mindent a világban (1,7; 7,24).

A bölcsesség jelentősége utáni kérdés megegyezik az Isten Izrael történelmében és a világban való működése és kinyilatkoztatása utáni kérdés hogyanjával. Ezt a kérdést a Bölcs könyvének szerzője a bölcsességgel válaszolja meg, amely a világot Istenhez kapcsolja, és mégis elválasztja egymástól. A bölcsesség egyrészt majdnem Istennel azonos, hiszen Isten szent lelkének felel meg, és ezáltal szorosan hozzá tartozik. Másrészt pedig megkülönböztető köztes lény, ami által az ember és Isten közötti közvetlen kapcsolat kiküszöbölődik, közvetetté válik.

Perendy László Sch.P.

# A szapienciális irodalom recepciója Antiokhiai Theophilosz fennmaradt művében

Antiokhia hatodik püspökének fennmaradt művében számos bibliai könyv hatása mutatható ki. A hatnapos teremtéstörténettel foglalkozó legelső keresztény, mégpedig eléggé terjedelmes exegetikai tanulmány az *Autolükoszhoz* című, három könyvből álló mű része. A prófétai könyvekre is sokszor utal a szerző. Talán kevésbe közismert, hogy Theophilosz a protokanonikus és deuterokanonikus bölcsességi irodalomra is számos esetben hivatkozik, mégpedig főleg a II. könyvben. A püspök művében található bizonyos kijelentések az elmúlt fél évszázadban élénk vitákat váltottak ki, elsősorban trinitológiai vonatkozásaik miatt. A következőkben a legjelentősebb szerzők, Friedrich Loofs, Georg Kretschmar, Robert M. Grant, Nicole Zeegers-Vander Vorst és Rick Rogers nézeteit ismertetem.

Georg Kretschmar terjedelmes munkát írt a korai keresztény szentháromságtanról.[1] A Theophiloszról szóló fejezet elején Kretschmar megemlíti Friedrich Loofs sok vitát kiváltó munkásságát. Irenaeus művei alapján Loofs megkísérelte reprodukálni Theophilosz Markion ellen írt művét.[2] Kretschmar azonban kizárólag Theophilosz egyetlen fennmaradt művére kívánja alapozni vizsgálatait. Megállapítja, hogy Theophilosz az első keresztény szerző, akinek művében szerepel a τριάς szó. Tanulságosnak tartja, hogy ez a kifejezés éppen a teremtéstörténet és az őstörténet exegézisében szerepel. A II 15-ben ezt olvassuk:

> Ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι «αἱ πρὸ» τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ. Τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος, ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός, ἵνα ᾖ θεός, Λόγος, Σοφία, ἄνθρωπος. Διὰ τοῦτο καὶ τετάρτῃ ἡμέρᾳ ἐγενήθησαν φωστῆρες. (II 15(4))[3]

A kijelentés értelmének kiderítéséhez hasznos felidézni a *110. zsoltár* (a *Septuaginta*ban 109.) 3. versének végét:

---

[1] G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beiträge zur historischen Theologie 21), Tübingen 1956.

[2] F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien: Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus,* Leipzig 1930.

[3] M. MARCOVICH (ed.), *Theophili Antiocheni Ad Autolycum* (Patristische Texte und Studien, 44), Berlin–New York 1995, 62. A továbbiakban: *Ad Autolycum*.

ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε.[4]

Kretschmar emlékeztet arra, hogy Theophilosz a *logosz* nemzésének szemléltetésére szívesen használja a régi sztoikus fogalompárt: λόγος ἐνδιάθετος – λόγος προφορικός. A *logosz* nemzésének említésekor azonban megjelenik a bölcsesség is, amint ez a II 10-ből nyilvánvaló:

Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ *Λόγον* ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας *ἐξερευξάμενος* πρὸ τῶν ὅλων. (II 10,2)[5]

Erre a kapcsolatteremtésre már Philónnál is találunk párhuzamokat, azonban az I 3-ban Theophilosz magát a bölcsességet is Isten γέννημα-jának nevezi. A fenti idézet alapján Theophilosz véleménye Isten a *logos*szal egyszerre nemzette a bölcsességet. A *logosz*nak és a bölcsességnek ez a megjelenése szoros összefüggésben áll tehát a teremtéssel. Megelőzik a teremtést, hiszen – amint az a I 7-ből is nyilvánvaló – Isten *logosz*a és bölcsessége által teremt mindent. Később szintén az ő *logosz*a és bölcsessége tanúskodik a prófétáknak, mindenekelőtt Mózesnek a világ keletkezésének miként jéről. Isten *logosz*a és bölcsessége a történelemben nem szűnik meg tevékenykedni, sőt mind a mai napig tevékeny.

Vajon hogyan kell érteni Isten kapcsolatát saját *logosz*ával és bölcsességével? Kétségtelen, hogy Theophilosz a *logosz*t bizonyos önállósággal ruházza fel, amint ez a II 22-ből nyilvánvaló. Mivel Isten végtelen és a térhez sem köthető, Theophilosz számára nyilvánvaló, hogy az ő *logosz*a jelenik meg az ószövetségi teofániákban. Isten kapcsolata természetesen azután sem szűnik meg *logosz*ával, miután kimondta, hiszen – állítja a szó több jelentését kihasználva Theophilosz – Isten nem válhat *logosz* nélkülivé, vagyis nem veszítheti el „értelmét". Sőt állandóan párbeszédet folytat saját *logosz*ával. Kretschmar szerint azonban valódi személyes jellegzetességekről nem beszélhetünk a *logos*szal és a bölcsességgel kapcsolatban, hanem inkább isteni erőknek kell őket tekinteni. Tovább bonyolítja a képet, hogy bizonyos helyeken nem egymás mellé rendelve szerepelnek, hanem időnként mintha a kettőt azonosnak tartaná Theophilosz (II 10 és 22). Loofs ezeket a helyeket úgy magyarázta, hogy a bölcsesség eredetileg a *logosz*ban rejtőzött, tehát csak fogalmilag, nem pedig ténylegesen választható el tőle ebben a fázisban. Loofs szerint üdvtörténeti szentháromságtant vall Theophilosz: csak Krisztus felmagasztalásakor jut el az üdvösség a harmadik lépcsőfokra, amikor a Lélek kiárad. Kretschmar ezt a nézetet lehetségesnek tartja, de korántsem biztosnak. A továbbiakban ugyanis egyáltalán nem szól üdvtörténetről ez a mű, és Jézus Krisztust sem említi név szerint egyetlen egyszer sem. Igaz azonban, hogy a II 10-ben szereplő „Magasságbeli ereje" (δύναμις ὑψίστου) kifejezés minden bizonnyal a Lk 1,35-re való utalás, ahol pedig a megtestesülés ígéretéről van szó:

[4] A. RAHLFS (szerk.), *Septuaginta,* ΑΘΗΝΑ – Stuttgart 1979, Vol. II. 124. A továbbiakban: *Septuaginta*.

[5] *Ad Autolycum,* 53.

πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ
καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι·
διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.[6]

Figyelemre méltó továbbá, hogy a II 13-ban a próféták tanításának mintegy beteljesítőjeként jelenik meg az εὐαγγέλιος φωνὴ kifejezés a Jézustól származó idézet előtt. Amennyiben a Theophilosz neve alatt fennmaradt, az Énekek éneke 3,8-hoz írt katéna-töredékek valóban az antiokhiai püspök művei, akkor alátámasztást nyer az a nézet, hogy Theophilosztól nem állt messze valamiféle dinamikus monarchianizmus. A Lélek kiáradására egyébként semmilyen célzást nem találunk. Kretschmar szerint módszertani szempontból célszerű azt feltételezni, hogy a bölcsesség Theophilosz számára a Léleknek valamiféle preegzisztens első lépcsőfoka. Szerinte a *logosz* és a bölcsesség vonatkozásában pedig bizonyára érdemes a szó alapjelentését figyelembe venni, vagyis hogy a *logosz* nem más, mint a bölcsesség hordozója, közvetítője.

Fontosabbnak tartja Kretschmar azt a kérdést, hogy milyen módon különbözteti meg Theophilosz a *logosz*t a bölcsességtől. Ennek a problémának a feltárásához a II 10-ből indul ki:

Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο, ἀλλὰ ἡ Σοφία ἡ τοῦ θεοῦ, ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα, καὶ ὁ Λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ, ὁ ἀεὶ *συμπαρὼν αὐτῷ*. (II 10,6)[7]

Nyelvtanilag ez csak azt jelentheti, hogy a bölcsesség a világban volt. Megjegyzi, hogy már Semmler így vélekedett a mondat jelentésével kapcsolatban, viszont Otto az ἐν αὐτῷ-t Istenre vonatkoztatja, ami azonban túl körülményes. Loofs a *logosz*ra értette az ἐν αὐτῷ-t, amit megint erőltetettnek tart Kretschmar. A bölcsesség mintegy azonos a világrenddel. Tehát így parafrazálhatjuk az idézett mondatot: Isten bölcsessége, aki a világban alakot öltött, aki Isten parancsszava, amellyel Isten ezt a világot alkotta, tárja fel a mindenség keletkezésének titkait. Isten *logosz*a, amely a prófétákhoz szólt, ugyanaz a *logosz,* amellyel hajdanában megteremtette a világot, és éppen ezért jól ismeri a világ felépítését. Másutt is egyértelmű, hogy a bölcsesség a legszorosabb kapcsolatban van a teremtett világgal (I 13; II 9, 12, 16). A bölcsesség határozottan statikusabb fogalom, mint a *logosz,* amely a történelemben jelenik meg, mégpedig mint Isten közvetlen beavatkozása. Erre utal a III 15-ben található kijelentés is: Λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ, Σοφία διδάσκει. Tanulságosak a következő újszövetségi párhuzamok:

ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθειας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃς οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. (*Jn* 16,13)[8]

[6] NESTLE–ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine,* Stuttgart 2005, 152. A továbbiakban: *Novum Testamentum*.

[7] *Ad Autolycum,* 53.

[8] *Novum Testamentum,* 302–303.

καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. (*2Pét* 1,19)[9]

ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς
καὶ ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων,
*καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν* αὐτῶν (*Jel* 7,17)[10]

Kretschmar szerint ez a fajta szentháromságtan nem az emberi történelemben megnyilvánuló üdvtörténeti ökonómiára épít, hanem elsősorban a teremtésre és az őstörténetre. Lehet, hogy az emberi történelemben megnyilvánuló ökonómiát Theophilosz már egy előző, általunk nem ismert művében kidolgozta. Erre utalhat a II 30-ban olvasható megjegyzése, hogy egy olyan könyvében, amely a történelemről (περὶ ἱστοριῶν) szólt, már írt Ádám leszármazottairól (γενεαλογία). A kronológia iránti érdeklődése bizonyára nemcsak apologetikai céljai érdekében volt számára szükséges, hanem talán ilyen szempontból is hasznosnak bizonyult. Az is elgondolkodtató, hogy nem Atyáról, Fiúról és Lélekről beszél, hanem Istenről, *logosz*ról és bölcsességről.

Kretschmar úgy véli, hogy Theophilosz rendszerében nem cserélhető fel egymással a bölcsesség és a lélek. Igaz ugyan, hogy az I 7-ben ezt olvassuk:

Ὁ θεὸς διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς Σοφίας ἐποίησεν τὰ πάντα· *τῷ* γὰρ *Λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ τῷ Πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν.* (I 7,3)[11]

Theophilosz idézetének forrása a *Zsolt* 32,6 *(LXX).* Ebből úgy tűnhet tehát, hogy Σοφία számára azonos a Πνεῦμα-val. Az I 3 és 17, valamint a II 13 alapján viszont azt mondhatjuk, hogy számára a πνεῦμα Isten lehelete, amely úgy tölti be a világot, mint ahogyan az ember lelke átjárja az embert. Ez a megközelítés viszont a Ter 1,2-re utal. Úgy tűnik, hogy Theophilosz a sztoikus filozófia materiális jellegű lélek-fogalmát alkalmazza ezen a helyen. Ez a lélek azonban nyilvánvalóan különbözik a bölcsességtől, amint ez egyértelmű az I 5 alapján:

οὕτως ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ περιέχον σὺν τῇ κτίσει περιέχεται ὑπὸ χειρὸς θεοῦ· (I 5,4)[12]

Kretschmar arra is felhívja a figyelmet, hogy más helyek alapján akár még a *logosz* is azonosítható lenne a *pneumá*val, ami ismét az ellen szól, hogy a bölcsességet egyértelműen azonosítani lehetne a *pneumá*val.

[9] Uo. 610.
[10] Uo. 646–647.
[11] *Ad Autolycum,* 24.
[12] Uo. 21.

A *pneuma* kozmológiai jelentősége mellett jelen van a hagyományos alkalmazás, vagyis hogy a próféták a Szentlélekben beszéltek. Ebben az összefüggésben a Lélek elsősorban az inspiráció és a kánon vonatkozásában nyer említést, miközben a bölcsesség elsősorban a teremtéssel kapcsolatban tanította a prófétákat. A bölcsesség említése ismét túlmutat az apologetikai célon. Jeromostól úgy tudjuk, hogy Theophilosz írt kommentárt a Példabeszédek könyvéhez is, amelyben pedig központi szerepet játszik a Σοφία. Ez a tény arra utal, hogy Theophilosz is azok közé a korai keresztény szerzők közé tartozik, mint például Jusztinosz és Szardeszi Melitón, akik teológiai rendszerükben fontos szerepet szánnak a bölcsesség fogalmának. Több ok alapján is erősen kérdéses tehát, hogy Theophilosz az általa említett háromságban szinonimaként használta volna a lelket és a bölcsességet. Kretschmar azt sem tartja nyilvánvalónak, hogy Theophilosz háromsága (Isten, *logosz,* bölcsesség) azonos lenne az Atya, a Fiú és a Szent Lélek hármasságával.

A probléma megoldása érdekében Kretschmar Irenaeusnál keres párhuzamokat. A *triász* szó említése nélkül ugyan, de külön magyarázat nélkül négyszer található a lyoni püspöknél az Isten – *verbum* – bölcsesség szókapcsolat. Három másik esetben azonban kiegészítő magyarázattal szerepel: *verbum et sapientia (id est) filius et spiritus sanctus*. Néhány, a fentiekkel szoros kapcsolatban levő helyen csak a Fiút és a Lelket említi együtt. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy számára ezek a szavak egymáshoz közelebb álltak, mint az Ige és a Bölcsesség. Kretschmar megalapozottnak tartja Loofs teóriáját, hogy a θεός – λόγος – σοφία triászt Irenaeus valamilyen forrásból átvette, tehát összekapcsolásuk nem az ő találmánya volt. Az is nyilvánvalónak tűnik, hogy az átvett hagyományt Irenaeus sikeresen illesztette bele saját rendszerébe. A továbbiakban egyéb hasonlóságokat keresve feltűnik, hogy például a Ter 1,26 és a Péld 8,22köv. exegézise alapján is közelebbi kapcsolat tételezhető fel Theophilosz és Irenaeus, mint Theophilosz és Jusztinosz között. Egy ponton Irenaeus kétségtelenül pontosabb, mint Theophilosz: jobban elkülöníti a *logos*szal és a bölcsességgel kapcsolatos isteni tevékenységeket. Amikor Isten *logosz*án keresztül tevékenykedik, akkor a következő igéket használja Irenaeus: *facere, condere, confirmare,* a Lélekkel kapcsolatban pedig leginkább a következőket: *ornare, adaptare, plasmare.* Amikor a *logosz* és a bölcsesség egymás mellett szerepel, csaknem mindig megkülönböztethetők egymástól, mivel más és más állítmányokat kapcsol hozzájuk. Valami hasonlót figyelhetünk meg Theophilosznál is, bár nem ennyire határozottan. Megjegyzendő, hogy Irenaeusnál néhány helyen három ige szerepel egymás mellett: *facere – plasmare – insufflare*. Az eddigiek alapján az első ige alanya a *logosz,* a másodiké a bölcsesség, a harmadiké pedig bizonyára a teremtett világot átjáró, minden jel szerint sztoikus hatást mutató lélek. Ez annál is érdekesebb, mert a Lélek és a teremtett világ kapcsolatba hozása Theophiloszra jellemző inkább, sőt Irenaeus teológiájától egyébként némileg idegen, tehát valamilyen korábban meglevő formula átvételéről lehet inkább szó, mint Irenaeus saját invenciójáról.

Ilyen sok egybeesés Theophilosz és Irenaeus között aligha lehet a véletlen műve. Nem zárható ki valamilyen közös forrás használata sem, azonban Kretschmar szerint

is inkább közvetlen függésről lehet szó. Ezt az is alátámasztja, hogy Irenaeus más vonatkozásban is felhasználta Theophiloszt, mégpedig a Markion és Hermogenész ellen írt műveit.

A II 15-ben található kijelentést („Ugyanilyen módon az égitestek létrejöttét megelőző három nap képmása a Háromságnak: az Istennek, az ő Igéjének és Bölcsességének.”[13]) Loofs részletesen elemzi. A bölcsességnek valóban megfelel a harmadik nap, hiszen ezen a napon tűnt elő a szárazföld, amelyet a II 13 szerint Isten „felékesít”. Ez a tevékenység ugyanis a bölcsesség sajátsága:

> κατεσκεύασεν οὖν αὐτὴν καὶ κατεκόσμησεν ὁ θεὸς διὰ παντοδαπῶν χλοῶν καὶ σπερμάτων καὶ φυτῶν. (II 13,9)[14]

A κατεκόσμησεν egyértelműen megfelel az *Adversus haereses*-ben található *ornare* igének, ami ott is a bölcsesség jellegzetes tevékenysége. Az *Autolükoszhoz* II 14-ben Theophilosz a növények megjelenését és kivirágzását a feltámadás előképének tekinti. A feltámadást pedig az I 13-ban a bölcsesség művének tartja. A II 14 további részében leírtak mögött is érzékelhető a bölcsesség tevékenysége. Itt arról van szó, hogy a világ is „kiszáradna” Isten törvénye és a próféták nélkül, mint ahogyan kiszáradna a tenger a folyók nélkül. A prófétákon keresztül pedig nyilvánvalóan Isten bölcsessége nyilvánul meg, tehát Theophilosz szerint a harmadik napon megjelenő tenger a világ előképe. Sőt még a tengerben megjelenő szigetek is különös módon kapcsolatba hozhatók a bölcsesség tevékenységével:

> Καὶ καθάπερ ἐν θαλάσσῃ νῆσοί εἰσιν αἱ μὲν οἰκηταὶ καὶ εὔυδροι καὶ καρποφόροι, ἔχουσαι ὅρμους καὶ λιμένας πρὸς τὸ τοὺς χειμαζομένους ἔχειν ἐν αὐτοῖς καταφυγάς, οὕτως δέδωκεν ὁ θεὸς τῷ κόσμῳ κυμαινομένῳ καὶ χειμαζομένῳ ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων τὰς συναγωγάς, λεγομένας δὲ ἐκκλῆσίας ἁγίας, ἐν αἷς καθάπερ λιμέσιν εὐόρμοις ἐν νήσοις αἱ διδασκαλίαι τῆς ἀληθείας εἰσίν· πρὸς ἃς καταφεύγουσιν οἱ θέλοντες σῴζεσθαι, ἐρασταὶ γινόμενοι τῆς ἀληθείας καὶ βουλόμενοι *ἐκφυγεῖν τὴν ὀργὴν καὶ κρίσιν τοῦ θεοῦ.* (II 14,3)[15]

Noha maga a bölcsesség szó itt nem szerepel, a bölcsességi irodalom, többek között a Bölcs 10 köv. és Sir 24 alapján egyértelmű a párhuzam. Talán a teremtésről szóló, szintén elveszett művében Theophilosz részletesebben kidolgozta ezt a motívumot. Kretschmar feltevése szerint a harmadik nappal kapcsolatban kifejthette, hogy ugyanaz a bölcsesség, amely felékesítette a világot és tanította Izraelt, most a szétszórt keresztény közösségekben készített lakást magának, hogy megmentse a világot. Erre az egyházképre bizonyára hatást gyakorolt a diaszpóra-zsidóságnak önmagáról alkotott képe. Ezt támasztja alá az *Apostoli Konstitúciók* VII. könyve, ahol a 34–35. feje-

[13] OROSZ L. (ford.), „Antiochiai Szent Theophilosz: Autolükoszhoz”, In VANYÓ L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták* (ÓÍ 8), Budapest 1984, 441–522, 472.

[14] *Ad Autolycum,* 60.

[15] Uo. 61.

zetben található ima „Krisztus által" kifejezése helyett eredetileg „bölcsesség által" állt abban a szövegben. Ezt az imát a zsidóságtól vette át az egyház. Ennek az imának az első része a teremtéstörténet parafrázisa. A leírás hangsúlyozza, hogy Isten felékesítette a világot, és a vizeknek adta éltető lelkét (πνεῦμα ζωτικόν). Az imádságnak még számos egyéb része is nagy hasonlóságot mutat Theophilosz exegézisével. Az imádság a bölcsességet γέννημα-ként említi. Mind az imádság szerzőjének, mind pedig Theophilosznak forrása lehetett a Péld 8,25:

πρὸ τοῦ ὄρη ἑδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με.[16]

Tehát nem lehet kétséges, hogy Theophilosz bölcsesség-fogalmának forrása a szapienciális irodalom. Kretschmar azonban megjegyzi, hogy a *logosz* és a bölcsesség megkülönböztetésének forrását az eddigiek során még nem sikerült megtalálni.

Ennek érdekében megvizsgálja a Bölcsesség könyvének 9. és 18. fejezetét. A 9,1–2-ben ezt olvassuk:

Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους
ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου
καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον,...[17]

Ez az idézet mutatja, hogy már a Bölcsesség könyvének szerzője szerint mind Isten *logosz*a, mind pedig bölcsessége fontos szerepet játszott a teremtésben. A könyv első felében maga a bölcsesség áll a könyv mondanivalójának középpontjában. Isten bölcsessége ebben a könyvben elsősorban statikus kozmológiai erőként jelenik meg, amely Isten történelmet formáló tetteinek hordozója. A könyv utolsó előtti, 18. fejezetében tűnik fel hirtelen Isten *logosz*a mint dinamikus erő, amely villámgyorsan cselekszik. Ebben a fejezetben az egyiptomiakat sújtó csapások közül az elsőszülöttek elpusztításáról van szó. Különösen fontos a 14. és 15. vers:

ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα
καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης
ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων
ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς
ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων...[18]

A fenti két idézetet figyelembe véve megállapítható, hogy – Theophiloszhoz hasonlóan – a Bölcsesség könyve szerint is bölcsességével és *logosz*ával különböző módokon van jelen a teremtett világban Isten. Bölcsessége statikus, *logosz*a pedig dinamikus jellegzetességekkel bír. Ezek alapján nyilvánvaló, hogy a Bölcsesség könyve is formálhatta Theophilosznak a bölcsességről és Isten *logosz*áról kialakított képét. Meg

[16] *Septuaginta,* Vol. II., 196.
[17] Uo. 357.
[18] Uo. 374.

kell azonban állapítanunk, hogy bölcsesség-fogalmához még nem kapcsolódott szilárd terminológia. A szapienciális irodalom mindenképpen alkalmas volt arra, hogy Theophilosz számára szentírási alapokkal szolgáljon, arra azonban nem volt elegendő, hogy belőle vezesse le az Isten – Ige – Bölcsesség hármasságát. Nem elképzelhetetlen, hogy a hellenizált zsidóság körében is kibontakozott ennek a szentírási könyvnek a hasonló irányú exegézise, erre azonban nincs bizonyítékunk, bár némi párhuzam felfedezhető a *Salamon ódái* 19,4-ben. Kretschmar a szapienciális irodalom vizsgálata után sem tartja világosnak, hogy mi vezetett a *logosz* és a bölcsesség közötti további differenciáláshoz. Felveti ezért a közvetlen filozófiai eredet lehetőségét.

Az *Apostoli Konstitúciók* szóhasználata alapján is feltételezhető, hogy az Irenaeusnál szereplő *ornare* és *adornare* mögött a κοσμεῖν vagy a διακοσμεῖν eredeti igék vannak. Ezeknek az igéknek a görögben kettős jelentésük van: felékesít, illetve elrendez. A második jelentés pedig etimológiailag szorosan összefügg a világgal, a κόσμος-szal. Már Anaxagorasz megfogalmazta azt a tételt, hogy πάντα διεκόσμησε νοῦς. Ez a gondolat Platón több dialógusában is megjelenik, a *Timaiosz*ban pedig számos alkalommal felbukkan a διακοσμεῖν ige. Nála a világformáló Isten csak annak a mítosznak az alkotórésze, amelybe öltöztetve kozmológiája megjelenik, a császárkorban azonban a teológia már a filozófia fontos részévé válik. Széles körben vitatott kérdés volt, hogy a világ örök-e vagy nem. Ennek függvényében vetődött fel az a probléma, hogy a kozmosz kialakításáról szóló elbeszélést szó szerint kell-e érteni. Philónnál pedig az a meggyőződés alakult ki az ideákról, hogy Isten gondolatai. Eszerint Isten először a κόσμος νοητός-t alkotta meg, vagyis az ideák összességét, amelyet a *logosz*ban foglalt össze. A *logosz* az az őskép, az a tervrajz, amelyre tekintve teremti meg Isten a szellemi világot. A *logosz* ezért a teremtés eszköze, ὄργανον-ja is. A látható világ megalkotásának lényege pedig az, hogy az anyagot az ideák mintája alapján rendezi el Isten. A διακοσμεῖν alanya Philón műveiben többnyire maga Isten, néhol azonban a teremtő erő, a legfelsőbb erők (δυνάμεις) egyike. Hasonló a helyzet Albinosznál, aki hangsúlyozza a világ örök voltát. Következésképpen az ő elképzelései szerint a világlélek is örök. Isten tehát nem teremti, hanem csak elrendezi, felékesíti a νοῦς-t, amely a következő lépésben a kozmosz számára mintegy továbbítja a rendet. Időnként azonban magát a világ elrendezését is közvetlenül Istennek tulajdonítja, mégpedig a számok révén. Egyébként nála is feltűnik az *Apostoli Konstitúciók*ból már ismerős πρόνοια: Isten gondviselésével alkotja meg a világot. Már Philónnál sem tekinthetjük azonosnak a *logosz*t az ideák világával, Albinosz rendszerében pedig egyáltalán nem azonos az ideák összessége az ὄργανον-nal. Philón számára a *logosz* mindig Isten értelmét jelenti, még akkor is, amikor átveszi a platóni Világlélek funkcióit.

A κοσμεῖν ige filozófiában használatos jelentése bizonyára befolyásolta már a *Siracides* görög fordítását. Ebben a bibliai könyvben azonban, valamint az *Apostoli Konstitúciók*ban, Theophilosznál és Irenaeusnál a mindenség ékesítését Isten Bölcsessége végzi. Ezzel szemben a filozófiai iskolákban a *logosz* vagy a νοῦς az alanya ennek a tevékenységnek. Tehát a hellenizált zsidóság a filozófiai terminológiában szereplő κοσμεῖν ige alanyát megváltoztatta. Ezzel szemben Jusztinosz, Tatianosz, Athénago-

rasz és Melitón műveiben a *logosz* marad a κοσμεῖν alanya, tehát náluk a filozófiai iskolákból való közvetlen átvételről beszélhetünk. Ebből következik, hogy Theophilosz esetében viszont a *logosz* és a bölcsesség megkülönböztetését nem a filozófia befolyásolta. Ez azt is jelenti, hogy *logosz*-fogalma valamilyen más forrásból származtatható. Erre Philónnál találunk bizonyítékot. Ő nem úgy különbözteti meg a *logosz*t és a bölcsességet, mint Theophilosz, és nem is állítja őket szembe egymással. Az ő műveiben ez a két fogalom szinte vetélkedik egymással: a *logosz*é a filozófiából, a bölcsességé pedig az *Ószövetség*ből jött. Különösen tanulságos ebben a tekintetben *De providentia* című műve, amelyben a gondviselést a bölcsességre jellemző vonásokkal ecseteli. A πρόνοια jellegzetes tevékenységei között feltűnik az *ornare*. A világ teremtése és fenntartása az ő saját műve. Ugyanezeket a tevékenységeket másutt viszont a *logosz*nak is tulajdonítja Philón, és későbbi műveiben is megjelenik a párhuzam a *logosz* és a bölcsesség között. Ugyanakkor néha a λόγος és a σοφία közé is egyenlőségjelet tesz: időnként mint a *logosz* forrása jelenik meg a bölcsesség, máskor pedig fordítva: a *logosz* a bölcsesség forrása. Kretschmar megállapítása szerint az isteni attribútumok tekintetében hiányzik tehát Philónnál a pontos terminológia. Ez bizonyára arra vezethető vissza, hogy az alexandriai exegéta kedvelte a mitológiai nyelvezet homályosságát.

Kretschmar szerint sem Theophilosz, sem pedig az ő forrása nem függ Philóntól, amit például a Ter 1,26 exegézisében megnyilvánuló különbségek is bizonyítanak. Számos más példával is igazolható, hogy Philón dualisztikusan gondolkodik számos kérdés tekintetében, míg Theophilosz éppen a dualizmus ellen küzd, akárcsak a korabeli zsidóság. Összefoglalásképpen megállapítható, hogy azok a kozmológiai gondolatok, amelyek hatással voltak Theophiloszra, csak a bölcsességről kialakított elképzeléseit befolyásolták. Az Isten – *logosz* – bölcsesség triásza nem vezethető le belőlük.

Ugyanerre a végeredményre jutunk a gnosztikus hatás megvizsgálásával kapcsolatban. A Bölcsesség (Σοφία) megszemélyesített női princípiuma köztudottan jelentős szerepet játszik a gnoszticizmusban. A valentiniánus rendszerben az ő bukása okozza a „teremtést", ő a mindenség „anyja", aki maga is megváltásra szorul. Ő az Egyház ősképe, aki arra vár, hogy a Megváltó mennyei otthonába vezesse. A valentiniánusok szerint a Megváltó is részese a teremtésnek, ezért *Logosz*nak is nevezik. Irenaeus szerint más nevei is vannak (Krisztus, *Paraklétosz,* Mindenség), de a *Logosz* név illik hozzá legjobban. A valentiniánus rendszerben angyalok is szerepet játszanak, és a Bölcsességnek is vannak angyalai, mégpedig a hét ég, amelyeket a *Démiurgosz* alkotott, aki azonban maga is angyalnak számít. A hasonlóságok ellenére mégsem képzelhető el, hogy Theophilosz háromságának a gnoszticizmusban lennének a gyökerei. Ennek egyrészt a kis időbeli távolság az akadálya, másrészt pedig közismert gnosztikus-ellenessége miatt elképzelhetetlen, hogy tudatos átvételről lehetne szó. Ha pedig valóban átvette volna ezt a két nevet Theophilosz a valentiniánus gnoszticizmusból, akkor is felvetődhetne a kérdés, hogy miért éppen ezt, és csak ezt a két nevet vette át, és adott nekik egészen más fogalmi tartalmat. Másrészt viszont a hasonlóság túl nagy ahhoz, hogy véletlen legyen az egybeesés. Lehetőségként az a feltételezés ma-

rad, hogy a valentiniánusok is átvettek egy régebbi tradíciót, amely – tőlük függetlenül – Theophiloszra is hatott. Kretschmar feltételezi, hogy ez a hagyomány korántsem volt olyan monarchiánus, és nem kötődött annyira a kozmológiához, mint amilyen formában Theophilosznál megjelenik. Ezért kiemel egy olyan szövegrészt Irenaeustól, amely érezhetően kevésbé illik az ő rendszerébe, és beilleszti Theophilosz szövegébe.[19]

Az *Apostoli igehirdetés feltárásá*nak 9. és 10. fejezetéről van szó:

> A világot hét ég veszi körül. Ezekben laknak az erősségek, megszámlálhatatlanul sokan, az angyalok és az arkangyalok, ők a mindenható Istennek és minden dolog teremtőjének állandóan megadják a tiszteletet. Nem mintha neki szüksége lenne rá, hanem mert nem lehetnek tétlenek, haszontalanok és hálátlanok. Ezért Isten Lelkének belső jelenléte megsokszorozott. Izaiás próféta a szolgálatok hét formáját sorolja fel, ezek Isten Fián nyugodtak, azaz az Igén, amikor emberként jött el. Valóban azt mondja: „Rajta nyugodott az Isten Lelke, a bölcsesség és értelem lelke, a tanács, az erősség, a tudás és a jámborság lelke, és eltölti Isten félelmének a Lelke." Tehát az első ég felülről kezdve, mely tartalmazza a többit: a bölcsesség, a második ezután az értelem (ege); a harmadik pedig a tanács (ege), a negyedik felülről számolva: az erő (ege), az ötödik: a tudás (ege), a hatodik: a jámborság (ege), a hetedik a mennybolt a mi világunk felett. Ez telve van annak a Léleknek félelmével, amely megvilágítja az egeket. Mózes megkapta a mintáját ennek, a szent sátorban állandóan ragyogó hétágú gyertyatartót. Az egek mintájára megszervezte a szertartásokat, annak megfelelően, ahogy az Ige mondta neki. „Csinálj mindent a szerint a minta szerint, amit a hegyen láttál."
>
> Tehát ez az Isten megdicsőül Igéje által, aki az ő Fia örökre, és a szent Lélek által, aki minden dolog Atyjának a Bölcsessége. Az erők – azaz az Igéé és a Bölcsességé –, akiket keruboknak és szeráfoknak neveznek, megdicsőítik Istent énekükkel, mely sohasem szakad meg.[20]

Tehát a Fiú és a Lélek, az Ige és a Bölcsesség az angyalok élén állva dicsőíti az Istent. Megállapítható, hogy ez a szöveg számos problémát rejt, és nyilvánvalóan az eddigiektől eltérő tradícióhoz tartozik. A 9. fejezet alapján lehet megérteni a Bölcsességnek és a Szent Léleknek az egymás mellé rendelését. Itt a Lélek kozmikus erőként jelenik meg, mint az Iz 11,2-ben megjelenő hét léleknek egyfajta összefoglalása, amelyek ugyanakkor a hét világszférának felelnek meg. Ez az elképzelés teljesen egyedi a keresztény irodalomban. Irenaeuson kívül csak Victorinusnál, Poetovio püspökénél jelenik meg, ő azonban egyértelműen függ Irenaeustól.

---

[19] G. KRETSCHMAR, *I. m.,* 27–45.

[20] NÉMETH L. (ford.), *Az apostoli igehirdetés feltárása,* In VANYÓ L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták* (ÓÍ 8), Budapest 1984, 580–581.

A hétágú gyertyatartó leírását két helyen találjuk az *Ószövetség*ben: a szentély leírásának részeként (Kiv 25,31) és Zakariás negyedik éjszakai látomásában (Zak 4,2). A templomi gyertyatartónak már a hellenizált zsidóság körében volt kozmológiai jelentése, amint ezt Philón és Iosephus művei is mutatják. A két szentírási helyet már korai időkben egymásra vonatkoztatták és Isten hétszeres lelkére való utalásként értették, amelyekkel a Messiás fel van kenve. Jeromos beszámol arról, hogy az ő zsidó tanítója is ezt a tanítást vallotta. Keresztényektől származó adatokat találunk erre még Alexandriai Kelemennél, Vak Didümosznál, Nüsszai Gergelynél és másoknál. Irenaeustól vett idézetünkben ezek szerint egymással kombinálva jelenik meg a hellenizált zsidóság által preferált kozmológiai jelentés és a pneumatológiai – krisztológiai értelmezés.

Az Irenaeus által ismertetett nézet mögött az az elképzelés húzódik meg, hogy amikor a Fiú alászáll a hét égen keresztül, a hét lélek mindegyike ajándékoz egy-egy részt a sajátjából. Útja végén tehát Krisztus birtokában van mind a hét ajándéknak, vagyis a Lélek teljességével van felkenve. A Lélek tehát a Megtestesültön nyugszik. Ezért lehet a Lelket Bölcsességnek is nevezni, hiszen a Bölcsesség a hetedik égnek az ereje, ami azt jelenti, hogy minden alatta levő szférának a lelkét magába foglalja. Ebben az esetben is van a Bölcsességnek kozmikus funkciója. Kretschmar szerint valószínűleg ez az apokaliptikus szemléleti forma mutatja legvilágosabban az Ige és a Bölcsesség kapcsolatát.[21]

Felvetődik az a kérdés, hogy tekinthető-e ez a nézet Irenaeus saját elméletének, vagy pedig valószínűbb, hogy valahonnan átvette ezt a hagyományt. Irenaeus célja a művel a korábbi hagyomány, vagyis az „apostoli igehirdetés feltárása", továbbadása volt, tehát nem valószínű, hogy saját „találmányáról" lenne szó. Egy másik forrás feltételezése, és esetleg két tradíció-elem egybedolgozása Kretschmar részletes okfejtése alapján megalapozatlan. Az Isten – *logosz* – bölcsesség *triász*t tehát valószínűleg valóban Theophilosztól vette át Irenaeus. Ez azonban még nem jelenti azt, hogy Loofs erre épített valamennyi következtetését el kell fogadnunk, vagyis, hogy kétségbe kellene vonnunk Irenaeus eredetiségét. Segítségünkre siet Euszebiosz, aki szerint Hermogenésszel szemben Theophilosz a Jelenések könyvére hivatkozik.[22] A Jel 2,1 arról ír, hogy Krisztus a hét arany gyertyatartó között jár. Robert M. Grant és Gilles Quispel azt is kimutatta, hogy Theophilosz a *Péter-apokalipszis*t is felhasználta. Kevés ok van tehát annak feltételezésére, hogy az Irenaeustól idézett szövegben levő gondolatokat ne Theophilosznak tulajdonítsuk. Krisztológia tekintetében ebből az következik, hogy a megtestesülésnél az Ige és a Bölcsesség közösen cselekszik: az Ige mintegy a személyes elemet adta Krisztusba, amelyhez társult a Bölcsesség. Az Irenaeus által ismertetett ofita tanítás szerint a Szent Lélek az első női princípium, aki két emanációt bocsát ki magából: a férfi Krisztust, aki rögtön visszatér a *plérómá*ba, és a Bölcsességet. Az ofiták szerint a megtestesüléskor először Jézus született meg Máriától, majd

[21] G. KRETSCHMAR, *I. m.,* 46–48.

[22] *H. E.* IV 24.

Krisztus lejött a *pléróma*ból, és a Bölcsességgel szent frigyre lépett (ἱερὸς γάμος). Ezt követően átjött a hét égen, amelyek nővérének, a Bölcsességnek a fiai voltak, és így hasonlóvá lett hozzájuk, miután felhasználta fényüket. A megkeresztelkedéskor – mégpedig megőrizve kapcsolatát a Bölcsességgel – leszállt Jézusra, aki ekkor lett Krisztus.

A 2. század közepén keletkezett *Epistula Apostolorum*-ban ugyanezt az eseménysort mondja el Krisztus a tanítványoknak. A kopt szövegben bizonyos kulcsszavak a görög eredetiből lettek átvéve (σοφία, δύναμις, λόγος). A Megváltó λόγος-ként és az Atya jobbjaként nevezi meg önmagát, ami megint csak Theophilosszal mutat párhuzamot. Kretschmar úgy látja, hogy a bölcsesség és a Szent Lélek ebben az esetben is egymással felcserélhető elnevezések. Az a kijelentés, hogy a leereszkedés a bölcsesség erejében történt, azt valószínűsíti, hogy a bölcsesség az az erő, amely lehetővé tette, hogy a rejtett alászállás, az átváltozás megvalósulhasson. Erre utal a „bölcsesség felöltése" kifejezés is. A felöltött bölcsesség szinte mágikus formában teszi lehetővé a láthatatlanságot, vagyis felismerhetetlenséget. Vajon hol keletkezett az *Epistula Apostolorum?* Carl Schmidt szerint csak Kis-Ázsia vagy Szíria jöhet szóba. Elsősorban Mt 28,20 alapján Kretschmar úgy véli, hogy ez az apokrif Szíriában íródott.[23]

Az *Epistula Apostolorum*-hoz képest időben visszalépve jutunk el az etióp nyelven fennmaradt *Hénokh-könyve*hez. Ennek 42. fejezetébe van beleillesztve a régi bölcsesség-mítosznak egy része. Ez arról szól, hogy mennyei lakóhelyét elhagyva, a bölcsesség az emberek között keresett lakást, azonban nem talált, ezért visszatért eredeti lakóhelyére, és az angyalok alatt foglalta el helyét. Később, a 48. és 49. fejezetben esik szó ismét a bölcsességről. Isten trónja mellett fakad a megigazulásnak a teremtett világot megelőző forrása, körülötte pedig a bölcsesség számos forrása. A 48. fejezetben utalást találunk a föld hatalmasainak megítélésére. A következő fejezetben említi a szerző a bölcsesség, a belátás, a tanítás és az erő lelkét. A 42. fejezet valószínűleg későbbi betoldás. A különböző helyeken levő részek összeillesztésével rekonstruálható a teljes kép. Eszerint Isten bölcsessége – akit nem fogadtak szívesen az emberek – végül Istennél lel lakóhelyet. Az idők végén azonban kinyilatkoztatik és forrásként tör fel. Az igazak egyenesen Isten trónjától kapják majd meg. Elsősorban azonban az Emberfiával van kapcsolatban. Ő nyilatkoztatja ki az Emberfiát az igazaknak, az Emberfia pedig az ő hordozója: benne lakik Istennek az Iz 11,2-ből ismert sokarcú Lelke. A bölcsesség kozmikus karakteréről itt egyáltalán nem esik szó. A bölcsesség az az erő és képesség, amely lehetővé teszi az igaz és engedelmes életet, amely valószínűleg összefügg az égi titkok ismeretével. A jelen idők végén, az Emberfiának kinyilatkoztatásakor ez az erő és képesség újra meg fog jelenni a földön.

Világos, hogy az *etióp Hénokh-könyve* és a keresztény *Epistula Apostolorum* ugyanahhoz a hagyományhoz tartozik, és ez a hagyomány egészen Theophiloszig nyúlik. Új elem benne leginkább az egeken keresztül való titkos leereszkedés. Éppen azt az elemet illesztette be Theophilosz a régi tradícióba, amely összefügg a Krisztus-

[23] G. KRETSCHMAR, *I. m.,* 48–51.

eseménnyel. Isten nemcsak arról hozott döntést, hogy a megdicsőülésben tárja majd fel titkát, hanem arról is, hogy a kereszten, vagyis a szenvedésben. Tehát nemcsak a király és bíró végidőbeli eljövetele és parúziája hozza meg az üdvösséget, hanem kereszthalála is. A megtestesülés is része az üdvösségnek, illetve a Feltámadott mennybemenetele is, amelynek során a kozmosz hatalmainak is kinyilatkoztatja önmagát.

Az egeken keresztül történő titkos alászállás a Krisztus utáni első két évszázadban elterjedt motívum volt. Nemcsak a gnosztikus szerzőknél található meg, hanem például az *Izajás mennybemenetele* című apokrifban is. Szent Pál az *1Kor* 2,6–8-ban is ebből a képből indul ki. Itt azonban nem a titkos alászállásról van szó, hanem Isten bölcsességének rejtett voltából.

> Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων· ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.[24]

Pál számára tehát a világ fejedelmei elől elrejtett titok nem más, mint maga Jézus Krisztus. A korintusiak a helyes tudás iránt érdeklődtek, és Pál azokkal a fogalmakkal válaszol, amelyeket az apokaliptikában megjelenő bölcsességi tanítás képvisel. Ilyen módon Isten bölcsességének rejtettsége és Krisztusnak az evilág fejedelmei előtti elrejtettsége átfedi egymást. Az azonban nem állítható, hogy ebben a levélben Pál azonosítaná Krisztust és a bölcsességet. Az Efezusiaknak írt levél 3,8–12-ben pedig kifejezetten elkülöníti a kettőt:

> Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ καὶ φωτίσαι [πάντας] τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κρίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοῖς διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ.[25]

A teremtő Isten egészen mostanáig elrejtette legsajátosabb titkát, sokrétű, sokszínű (πολυποίκιλος) bölcsességét e világ fejedelmei elől. A jelenben egyházán keresztül ért céljához teremtői akarata. Akarata pedig éppen az egyház, amely Krisztusban vált valósággá. H. Schlier gnosztikus hatást sejt e kijelentések mögött. Kretschmar szerint azonban a bölcsesség és az egyház azonosításában nincsen semmi rendkívüli. Már a zsidóság beszélt arról, hogy a bölcsesség Izrael népében talált maradandó lakóhelyet (Sir 24,13). Az egyház magára vonatkoztatja Istennek azt az ajándékát, amelyet az atyáknak adott, és amelyet nemzedékek kaptak megőrzésre. Az egyház szerint ez az

[24] *Novum Testamentum,* 443.

[25] Uo. 507.

ígéret, amely az eszkatológikus jelenben beteljesedik. Itt azonban nem arról van szó, hogy a bölcsesség lakást vett a földön, hanem arról, hogy kinyilatkoztatott a természetfölötti hatalmaknak. Itt az kap hangsúlyt, hogy Istennek a világ teremtése előtt volt már üdvözítő terve, és hogy a teremtés, valamint a megváltás egységet képez. Ezek a gondolatok már a gnoszticizmust megelőzően jelen voltak a zsidó apokaliptikában. A bölcsesség és az egyház egymás mellé rendelése függetlenül jelent meg a gnoszticizmustól. Erre számos bizonyíték van a korai keresztény irodalomban. Hermasz például a mennyei egyházat bölcsességként jellemzi: alakját többször változtatja, a világ érte teremtetett, a Péld 8,22 őrá vonatkozik. Hasonló hagyományról tanúskodik Hégészipposz, az *Aberkiosz-felirat* és Alexandriai Kelemen. Ezek a példák azt mutatják, hogy a bölcsesség és az egyház kapcsolatában indokolatlan speciálisan gnosztikus eredetű vonásokat látnunk. Megjegyezhetjük azonban, hogy ez az azonosítás nagyon hasznosnak bizonyulhatott éppen a gnoszticizmus elleni küzdelemben is.

Az Efezusiaknak írt levélben nincs Krisztusra vonatkoztatva a *logosz* elnevezés. Krisztus és az egyház egymáshoz rendelése viszont alaposabban ki van fejtve *Kelemen 2. levelé*ben. A 14,1-ben a preegzisztens Egyház és a preegzisztens Jézus pneumatológiai terminológiával jelenik meg. Az a kijelentés, hogy az első, szellemi egyház a Nap és a Hold előtt teremtetett, ismét közel visz bennünket Theophiloszhoz. Krisztus és az egyház kapcsolata már az evangéliumokban a menyegző szimbolikájával érzékeltetve jelenik meg: az Egyház a menyasszony, aki vár vőlegényére, Krisztusra. Fontos vonás azonban, hogy Krisztusnak és az Egyháznak ez a kapcsolata már nagyon korán nemcsak eszkatológikus jellegű, hanem kozmológiai értelmű is. Példaként megemlíthető a Ter 2,24-re való utalás az Ef 5,31-ben. Igaz ugyan, hogy ebben a hagyományáramlatban az egyház nem Bölcsességként jelenik meg, azonban a preegzisztens Krisztusra vonatkozó kijelentéseket exegetikai megfontolás alapján nem nagyon lehet másra alapozni, mint a Példabeszédek könyvének 8. fejezetére. Ugyanakkor itt is el kell vetnünk azt a nézetet, hogy ez a hagyomány a gnoszticizmus hatása következtében jelent volna meg a korai egyházban.

Eddig két úttal találkoztunk, amelyeken keresztül a zsidóság bölcsességi irodalma eljutott az egyházba. Az egyik esetben a megszemélyesített bölcsességet Krisztusra, a másikban az egyházra vonatkoztatták. Mindkét tradíció nyomait megtaláltuk már Theophilosznál, ekkléziológiai tekintetben azonban inkább vélekedésekre kellett hagyatkoznunk. Úgy tűnik, hogy Theophilosz közelebb áll az *Epistula apostolorum*ban fellelhető tradícióhoz. Itt azonban semmilyen utalás sincs a bölcsesség és az egyház kapcsolatára. Ez a Szíriához köthető két mű abban közös, hogy szemben áll az Efezusiakhoz írt levéllel, mivel határozottan dualizmus-ellenes. Az Efezusiakhoz írt levél hangsúlyozza a fény és a sötétség szétválasztását, és a Rossz erői elleni küzdelmet. Felvethető az a kérdés is, hogy azok a mennyei erők, akik elől el kellett rejteni Isten tervét, nem istenellenes erők-e, tehát a Rossz képviselői. Ugyanakkor az *Epistula apostolorum*ban már háttérbe szorul a dualizmus, Theophilosz és Irenaeus pedig kiküszöböli a dualizmus bármilyen formáját. A teremtés és a megváltás közötti feszültség helyett a Krisztusban megvalósuló egység hangsúlyozását találjuk. Az *Epistula*

*apostolorum*ban az Ige megtestesülése Isten teremtő erejének támogatásával megy végbe, az *Adversus Haereses*-ben az egeken keresztül történő leereszkedés során valósul meg a Lélek odaajándékozása is. Ebben a két műben a szerzők az Ige és a bölcsesség különállását hangsúlyozzák. A bölcsesség mindenütt isteni erőként szerepel.

Kretschmar következő kérdése, hogy milyen a kapcsolat a bölcsesség és a lélek között. Az Ószövetségben a bölcsesség (חכמה) és a lélek (רוח) eredetileg egymástól független fogalomként jelenik meg, azonban már korán párhuzamos fogalmakként bontakoznak ki, a Bölcsesség könyvében pedig egyenlőségjel kerül közéjük (1,6; 7,7; 7,22; 9,17). Palesztinában azonban megmarad a különbség: a Bölcsesség az a „dajka", az a „nevelőnő", aki az igaz életre vezet. Nincs felruházva a lélekre jellemző teremtő erővel, és az eszkatológiában megnyilvánuló új teremtéshez sem kapcsolódik, hanem csak a megelőző világkorszakhoz. Ennek ellenére a palesztinai kereszténységben bizonyára már korán párhuzamot vontak a Lélek és a megszemélyesített bölcsesség közé. Erre utal, hogy *A Héberek szerinti evangéliumban* Krisztus megkeresztelkedésekor a következő szózat hangzik el: *„Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te ut venires et requiescam in te".* Valószínű, hogy már az *Epistula apostolorum*-ban összekapcsolták a Lelket és a bölcsességet. Az azonosítást megkönnyíthette, hogy a héberben mindkét szó nőnemű. Theophilosz bizonyára az Iz 11,2-re építő azonosítástól függetlenül is ismerte ezt az összevonást, legalábbis erre utal, hogy a Zsolt 32,6-ot a σοφία-ra vonatkoztatja. Ugyanakkor a Lélek szerepe nála nagy mértékben háttérbe szorul. Nála a bölcsesség csaknem kizárólag a kozmológia után bontakozik ki; az ekkléziológiai és pneumatológiai vonásokat éppen csak felvázolja. Ez arra utal, hogy ebben az esetben teljesen zsidó forrásokból merít, amint az már ki is derült az *Apostoli Konstitúciók* 7. fejezetével való összevetésből.

A Háromság monarchiánus felfogásban jelenik meg Theophilosz művében, ami szintén zsidó hatásra utal. Az őt megelőző tradícióban, *Hénokh könyvé*től az *Epistula apostolorum*ig a Megváltó nemcsak isteni erőként nyilvánult meg. Theophilosznak azonban ebből a hagyományból kellett eljutnia az Isten – *logosz* – bölcsesség hármasságához. Kretschmar szerint egyértelmű, hogy ő ezt a régi hagyományt alaposan átformálta. Ebben az átdolgozásban mintát nyújthatott számára a *Bölcsesség könyve*. Közvetlenül megnyilvánuló zsidó hatásra is gyanakodhatunk, noha Theophilosz bizonyára nem zsidóból lett keresztény, amit például az is mutat, hogy a tízparancsolat ismertetésénél hallgat a *szabbath* megtartásáról. A letagadhatatlan hatás szerinte azzal magyarázható, hogy maga az antiokhiai keresztény közösség rendelkezett sajátos vonásokkal. Ebben a közösségben a zsidósággal fenntartott kapcsolat valószínűleg még akkor is fennmaradt, amikor más közösségekben már régen eltűnt. Ezt bizonyítja például a Makkabeus vértanúknak a zsidókkal közös kultusza, amely együtt járhatott bizonyos ima-formulák átvételével is. Erre a huzamos ideig fennmaradó kapcsolattartásra utal Szamoszatai Paulosz eretneksége is, amelyet később a judaizáló krisztológiák prototípusának tekintettek.

Szentháromságtani tanulmányának Theophiloszról szóló részét összefoglalva Kretschmar megállapítja, hogy Antiokhiában létezett egy trinitárius hagyomány,

amely Istenről, az ő *logosz*áról és bölcsességéről szólt, és erősen monarchiánus jellegű volt. Ennek a hagyománynak legkorábbi tanúja maga Theophilosz püspök. Ennek a hagyománynak a rekonstruálásához Irenaeus művei is segítséget nyújtanak. Valószínűsíthető, hogy Irenaeus közvetlenül függött Theophilosztól. Theophilosz a szír hagyomány képviselője, amely egészen az Újszövetségig vezethető vissza. Ebben a hagyományban a Szent Lélekről szinte egyáltalán nem esik szó. Ez indokolja, hogy Theophilosz számára fontos volt a Bölcsesség alakja. Theophilosz teológiájára ugyanakkor igen nagy hatással volt a hellenizált zsidóság.

Már az *etióp Hénokh könyvé*t lehet úgy értelmezni, hogy a benne megjelenő Emberfia és a Bölcsesség olyan mennyei lények, akiket Isten azért rejtett el, hogy az idők végén nyilatkoztassa ki őket. A keresztény felismerés szerint ez az isteni titok azonos az Egyházzal. Benne éri el célját Isten eredeti teremtői szándéka. A keresztény meglátás szerint egymásra talál Krisztus, Isten Szava és az Egyház, vagyis a mennyei Jeruzsálem. Ez a gondolat az 1. és 2. században egyetemesen elterjedtté vált az egyházban, amit számos korabeli forrás egybehangzóan mutat. Még abban az esetben is, ha maga a bölcsesség szó nem jelenik meg, a mennyei Egyház vonásainak megrajzolásakor a bölcsesség jellegzetességei kerülnek elő. A Bölcsesség alakja kezdettől fogva rendelkezett a kozmoszra utaló vonásokkal, amelyek akkor is megmaradtak, amikor az ekkléziológiai tendenciák elhalványultak. A Bölcsesség és az Ige egymáshoz rendelése egybecseng a teremtés és a megváltás közötti folytonosság hangoztatásával. Az Emberfia már *Hénokh könyvé*ben a Bölcsesség hordozója volt. Az *Epistula Apostolorum*ból kiolvasható hagyomány szerint a Megváltó megtestesülése a bölcsesség erejében történt, amely erő pedig Isten teremtői erejével azonos. Emiatt az isteni bölcsesség végső soron nem az Egyház, hanem Krisztus előképe. Jusztinosznál és az alexandriaiaknál ebben az értelemben exegetálják a Példabeszédek könyvének 8. fejezetét. A *Logosz* és a bölcsesség egyformán a Názáreti Jézusra utal. A *Logosz* és a bölcsesség egymáshoz rendelésének mindezen formáinak nyomai megtalálhatók Theophilosznál. Az isteni bölcsesség tehát az Egyház előképe. A bölcsességnek a *logos*szal való egysége utal a teremtés és a megváltás egységére: a *logos*szal együtt szerepe van a megtestesülésben. Azonban Kretschmar szerint a *logosz* és a bölcsesség elsősorban Isten két „ereje", amelyekkel a világot teremtette. A *logosz*nak és a bölcsességnek eredeti szótériológiai vonásai teljesen eltűnnek a kozmológiában.

Az Isten – *logosz* – bölcsesség hármassága Theophilosz közvetítésével terjedt el mind Keleten (Szamoszatai Paulosz, Antiokhiai Eusztathiosz), mind pedig Nyugaton (Irenaeus és Tertullianus). Ennek a formulának a nyomai még Órigenésznél is megtalálhatók. Ennek a formulának jelenleg két interpretációja létezik. Az egyik szerint az Atya – Fiú – Szent Lélek hármasságára vonatkozik. A másik értelmezés szerint a *logosz* és a bölcsesség a Fiúra vonatkoztatandó, a Lélek pedig mintegy mellettük áll. Ennek következtében áll elő Kretschmar szerint az a paradox helyzet, hogy az első keresztény teológus, akinél a τριάς szó található, ezt a szót olyan értelemben használja, amely jelentéstől az egyház később meglehetősen eltávolodott. Noha az Isten – *logosz* – bölcsesség formula előtörténetében gyakran találhatunk az Atya – Fiú –

Szent Lélek hármassággal egybecsengő elemeket, a szentháromságtan jelenlegi értelmében nem arról szól, hogy a teremtést és a megváltást Istenhez rendeljük.[26]

Robert M. Grant megfigyelése szerint az *Autolükoszhoz* I 3-ban a szerző kijelenti, hogy a *logosz* és *szophia* terminusok Istennek nem a lényegét, hanem a tevékenységeit jellemzik.[27] A második könyvben már több olyan helyet találunk, amelyek a szapienciális irodalomra hivatkoznak. Theophilosz a *logosz*t azonosítja a Ter 1,1-ben található ἀρχή-val, a Ter 1,2-ben említett *pneuma*val, továbbá a Példabeszédek könyvében megjelenő isteni bölcsességgel. Grant szerint Theophilosz számára nagyon fontos a *logosz* és a bölcsesség közötti kapcsolat hangsúlyozása. Teremtéskor Isten bölcsessége magában Istenben volt, az ő *logosz*a pedig vele volt. Ezt a Péld 8,27–29-re hivatkozva állítja Theophilosz. A II. könyv 9. és 10. fejezetében azt fejti ki, hogy a pogány szerzőkkel szemben Isten emberei nem tanítottak ellentmondásokat, mivel ők a teljes igazság birtokában voltak: tökéletes egyetértésben azt tanították, hogy a világot Isten teremtette a nem létezőből. Ennek kapcsán Theophilosz többször utal többek között a Példabeszédek könyvére.

Theophilosz *Logosz*-tanának judaizáló aspektusait tárgyaló cikkének bevezetésében Nicole Zeegers-Vander Vorst megemlíti, hogy az apologéta ugyanazt mondja a *logosz* preegzisztenciájáról, istenfiúságáról és a teremtésben betöltött szerepéről, mint Jusztinosz, Tatianosz és Athénagorasz. Tanulmányában azonban nem ezekkel a közös vonásokkal foglalkozik, hanem az eltérésekkel.[28] Ezek közül elsőként említi, hogy Theophilosz másként értékeli a *logosz* és a Bölcsesség kapcsolatát, mint a többi apologéta. Ők a *logosz*nak a bölcsességi irodalomban megjelenő előképének tekintik az isteni bölcsességet, és a megszemélyesített bölcsesség attribútumait transzponálják a *Logosz*ra. Theophilosz azonban nem tartja felcserélhetőnek a *logosz*t és a bölcsességet. A II 10-ben ezt írja:

> Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ *Λόγον* ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας *ἐξερευξάμενος* πρὸ τῶν ὅλων. Τοῦτον τὸν Λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. (II 10,2–3)[29]

A μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας kifejezés jelentheti azt, hogy „Bölcsessége segítségével", de azt is, hogy „Bölcsességével egy időben". Zeegers-Vander Vorst szerint Theophilosz művében a második lehetőség valószínűbb, mivel az I 3,9-ben is ekvivalens a σοφία és a γέννημα. Akármi is a helyzet, Theophilosz felfogása szerint a *logosz* és a bölcses-

[26] G. KRETSCHMAR, *I. m.,* 48–61.

[27] R. M. GRANT, „Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus" In *Vigiliae Christianae* 13 (1959), 33–45, 38.

[28] N. ZEEGERS-VANDER VORST, „Notes sur quelques aspects judaïsants du Logos chez Théophile d'Antioche" In *Actes de la XIIe Conférence Internationale d'Études Classique «Eirene»,* Cluj – Napoca, 2–7 octobre 1972, Bucureşti – Amsterdam 1975, 69–87, 69.

[29] *Ad Autolycum,* 53.

ség két külön ágens, és nem ugyanannak a személynek kétféle megnevezése. Ezt támasztja alá néhány sorral lejjebb a következő kijelentés is:

> Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο, ἀλλὰ ἡ Σοφία ἡ τοῦ θεοῦ, ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα, καὶ ὁ Λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ, ὁ ἀεὶ *συμπαρὼν αὐτῷ*. (II 10,6)[30]

Más helyeken a καὶ használata mutatja, hogy különbséget tesz a *logosz* és a bölcsesség között, például a II 18,2-ben a Ter 1,26-ban szereplő többes számát a következő kifejezéssel indokolja és magyarázza meg: τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ.

A különbségtétel tehát egyértelmű. De milyen szerepet tulajdonít az egyiknek és a másiknak? Több hely alapján is egyértelmű, hogy a *logosz*ról állítja az Istenben való jelenlétet a világ teremtése előtt. Ő a teremtő, a teremtése ura és elsősorban ő a próféták inspirálója. A bölcsesség szerepével kapcsolatban Theophilosz a Péld 8,27–30-ra utal a II 10,6-ban: ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα, tehát a kozmosszal kapcsolatban valamiféle harmonizáló szerepet tulajdonít a bölcsességnek. Georg Kretschmar olvasatát elfogadva Zeegers-Vander Vorst szerint ἐν αὐτῷ οὖσα nem azt jelenti, hogy a bölcsesség Istenben vagy a *logosz*ban lett volna, hanem azt, hogy a kozmoszban volt, mégpedig immanens isteni erőként. Erre utal számos más helyen található fordulat is, mint például az I 6,1-ben az Ef 3,10-ből kölcsönzött kifejezés: ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ. A bölcsesség tehát a természet mélyén rejtőzve mintegy bevégzi és ékesíti Isten teremtői művét.

Zeegers-Vander Vorst megvizsgálja azt a kérdést, hogy megalapozott-e a II 15,4-et trinitológiai kijelentésként értelmezni:

> Ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι ‹αἱ προ› τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ. Τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός, ἵνα ᾖ θεός, Λόγος, Σοφία, ἄνθρωπος. Διὰ τοῦτο καὶ τετάρτῃ ἡμέρᾳ ἐγενήθησαν φωστῆρες.[31]

Ezt az értelmezést azonban – több szerző véleményére támaszkodva – anakronisztikusnak tartja. Ugyanakkor arra törekszik, hogy megkeresse a forrását Theophilosz sajátos hangsúlyainak, amelyek elkülönítik nézetét a görög filozófia, Philón és Irenaeus hasonló témájú kijelentéseitől. Pierre Nautin szerint a II 10 forrása a rabbinikus irodalomban keresendő. A kapcsolat pontosabb feltárása érdekében Zeegers-Vander Vorst alaposan megvizsgálja a Theophilosz előtti és a kortárs forrásokat. A rabbik állítottak össze olyan idézetgyűjteményeket, amelyek az isteni bölcsességgel voltak kapcsolatosak, és ezekre támaszkodva a bölcsességet a *Tóra* előképének tartották. A szöveggyűjtemények hatása kimutatható Theophilosznál, ő azonban más következtetéseket von le belőlük, mintegy „krisztianizálja" a szövegeket.

A Péld 8,22-t és 30-at értelmezve, a rabbik a *Tóra* preegzisztenciáját vallották: mielőtt a világ létrejött volna, a Tóra már készen volt, és Isten keblén nyugodott. Ezt

[30] Uo.

[31] *Ad Autolycum,* 62.

egyébként másról is állítják, például az édenkertről, a gyehennáról, a templomról és a Messiásról. A 33. zsoltár 6. versére hivatkozva („Az Úr szavára lettek az egek, s szája leheletére az ég seregei.") Theophiloszhoz hasonlóan a rabbik is hangsúlyozták a *logosz*nak a teremtésben betöltött szerepét. Az idevonatkozó szövegek közül különösen fontosak azok, amelyek Isten szavát kapcsolatba hozzák a Teremtés könyvének első verseivel. Gyakran hangsúlyozzák Isten teremtő szavának hatékonyságát, közvetlen hatását és azt, hogy kimondása nem kíván erőfeszítést Istentől. Theophilosz ugyanezeket a jellemzőit említi és ugyanarra a zsoltárversre hivatkozik, továbbá ő is a Péld 3,19–20-szal hozza kapcsolatba a 33. zsoltárt. A szentírási helyek összekapcsolásán kívül közös jellegzetessége még a rabbik és Theophilosz exegézisének, hogy a teremtett létező méltóságát hasonló módon érzékeltetik. Theophilosz kiemeli, hogy a világot egyetlen szavával teremtette Isten, az embert pedig mindkét kezével. Ez a fokozás a *Kivonulás könyvéhez írt Mekilta*-ban is megtalálható: a világot egyetlen szavával, a föld alapjait (Iz 48,13 alapján) egyik kezével, szentélyét pedig (Kiv 15,17) mindkét kezével alkotta meg Isten.

A fenti néhány példa mutatja, hogy Theophilosznak rendelkezésére álltak azok a gyűjtemények, amelyekben Isten preegzisztens bölcsessége és teremtő *logosz*a már kiemelt helyen szerepelt. Theophilosz azonban ezeket a helyeket nem a Tórára vonatkoztatta, hanem a János evangélium prológusa alapján a preegzisztens *Logosz*ra. A püspök másként cselekedett, mint Jusztinosz. Jusztinosz ugyanis összevonta a bölcsesség és a *logosz* fogalmát, Theophilosz azonban hűségesebb maradt a rabbinikus forrásokhoz. Ő bevezette ugyan a *logosz* fogalmát ebbe a rendszerbe, de nem „detronizálta" a bölcsességet: továbbra is önálló *hüposztaszisz*ként kezeli, amelynek feladata azonban kapcsolódik a *logosz*nak a világ teremtésében játszott szerepéhez. Ez a különbségtétel egyébként más keresztény szerzőknél is megjelenik, például az *Epistula Apostolorum*ban is, amely szintén a 2. század végén keletkezett. Már Georg Kretschmar felhívta a figyelmet arra, hogy ebben a gnosztikus jellegű és judaizmussal „átitatott" műben is a *logosz* és a bölcsesség két külön *hüposztaszisz*ként, de egymással szoros kapcsolatban jelenik meg. Jellemző állítása például, hogy a *logosz* hordozza a bölcsességet. Egyébként mind az *Epistula Apostolorum*ban, mind pedig Irenaeusnak a gnosztikusokról szóló beszámolójában krisztológiai kontextusban jelenik meg az Ige.[32]

Különösen értékes párhuzamot találunk a *logosz* és a bölcsesség kapcsolatáról Irenaeusnak az *Apostoli igehirdetés feltárása* című művében:

A világot hét ég veszi körül. Ezekben laknak az erősségek, megszámlálhatatlan sokan, az angyalok és az arkangyalok, ők a mindenható Istennek és minden dolog teremtőjének állandóan megadják a tiszteletet. Nem mintha neki szüksége lenne rá, hanem mert nem lehetnek tétlenek, haszontalanok és hálátlanok. Ezért Isten Lelkének belső jelenléte megsokszorozott. Izaiás próféta a szolgálatok hét formáját sorolja fel, ezek Isten Fián nyugodtak, azaz az Igén, amikor emberként jött el. Valóban azt mondja: „Rajta nyugodott az Isten Lelke, a bölcsesség és értelem lelke, a tanács, az erősség, a tudás és

[32] N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Notes sur quelques aspects...,* 70–80.

a jámborság lelke, és eltölti Isten félelmének a Lelke." Tehát az első ég felülről kezdve, mely tartalmazza a többit: a bölcsesség, a második ezután az értelem (ege); a harmadik pedig a tanács (ege), s negyedik felülről számolva: az erő (ege), az ötödik: a tudás (ege), a hatodik: a jámborság (ege), a hetedik a mennybolt a mi világunk felett. Ez telve van annak a Léleknek félelmével, amely megvilágítja az egeket.[33]

Tehát itt is megtalálható a *logosz* és a bölcsesség közötti kapcsolatteremtés. Szent Irenaeus katekétikai műve szerint tehát Isten Lelke Isten Fián, azaz az Igén nyugodott. Ennek a kijelentésnek alapja Izajás próféciája. Felvetődik a kérdés, hogy Irenaeus Theophilosztól vette-e át ezt a gondolatot. Zeegers-Vander Vorst szerint feltételezhető, hogy Theophilosznak valamelyik elveszett műve volt Irenaeus forrása. A közvetlen függés hipotézise azonban szerinte tulajdonképpen szükségtelen, hiszen mindketten meríthettek ugyanabból az ázsiai teológiai tradícióból, amely a többi említett műből is körvonalazódik. Kétségtelen, hogy ez a hagyomány jellegzetes zsidó-keresztény elemeket tartalmaz.[34]

A II 10 és 13 vizsgálata alapján egyértelmű, hogy Theophilosz felállítja a következő azonosításokat: ἐν ἀρχῇ = διὰ τῆς ἀρχῆς = διὰ τοῦ λόγου. A II 10-ben és 13-ban ugyanis ez olvasható:

> Ὅπως οὖν ὁ τῷ ὄντι *θεὸς διὰ ἔργων νοηθῇ* καὶ ὅτι ἐν τῷ Λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς πεποίηκεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν τῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἔφη· *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.* (II 10,8)[35]

> Διὸ καὶ ὁ προφήτης πρῶτον εἴρηκεν τὴν ποίησιν τοῦ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι, τρόπον ἐπέχοντος ὁροφῆς, λέγων· *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανόν·* τουτέστιν διὰ τῆς ἀρχῆς γεγενῆσθαι τὸν οὐρανού, καθὼς ἔφθημεν δεδηλῶκέναι. (II 13,2)[36]

A II 10-ben tehát azonosítja az ἐν ἀρχῇ-t és az ἐν τῷ λόγῳ-t, a II 13 pedig az ἐν ἀρχῇ-t a διὰ τῆς ἀρχῆς-szel. Az ἐν ἀρχῇ és az ἐν τῷ λόγῳ azonosítása egyébként azért is egyértelmű, mert nem csak itt, hanem a műben másutt is megjelenik, összesen öt helyen: I 3 és 7, továbbá II 10, 11 és 13. Vagyis nem lehet szó véletlenről. Végső soron tehát Theophilosz szerint az ἐν ἀρχῇ azt jelenti, hogy διὰ τοῦ λόγου, tehát a „kezdetben" azt jelenti, hogy „*logosz*a által". A görög nyelv alapján ez az azonosítás különösnek tűnik, a héber alapján azonban nem elképzelhetetlen. Az ἐν ἀρχῇ azonosítása az *in filio*-val egyébként más keresztény szerzőknél, például Hilarius-nál is megtalál-

[33] NÉMETH L. (ford.), „Szent Ireneusz: Az apostoli igehirdetés feltárása" In VANYÓ L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták* (ÓÍ 8), 569–631, 580–581.

[34] N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Notes sur quelques aspects judaïsants…,* 80.

[35] *Ad Autolycum,* 54.

[36] Uo. 59.

ható: *Bresith verbum hebraicum est. Id tres significantias in se habet, id est in principio, et in capite et in filio.*[37]

A בראשית különböző jelentéseiről egyébként nemcsak keresztény szerzők számolnak be, hanem a *targum*ok is. A *Pentateuchus*hoz írt targum בחכמה-val fordítja, vagyis „bölcsessége által", mégpedig a Péld 8,22-ből kiindulva, ahol a Bölcsesség saját magáról jelenti ki, hogy ő a kezdet:

κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.[38]

Ez az azonosítás már nagyon közel van Theophiloszéhoz. Fontos megjegyeznünk, hogy nem elszigetelt esetről van szó, hiszen a *Midrash Rabbah* is hasonlóképpen nyilatkozik a Péld 8,30 alapján, ahol a *Septuaginta*ban ezt olvassuk:

ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν. καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προφώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ.[39]

A héber szövegben levő אמון szót a midrás írója *uman*-ként interpretálja, ami építőmestert jelent. A szerző párhuzamba állítja a földi királyokat, és Istent mint királyt. A földi királyok sem maguk építik palotájukat, hanem építőmestert alkalmaznak. Isten is először saját Törvényével, vagyis bölcsességével konzultált. Tehát a szerző a Péld 8,22 és 30 alapján a בראשית kifejezést nem „kezdetben" vagy „kezdettől fogva" értelemben veszi, hanem „kezdete (zsengéje) által", vagyis zsengéje, legjava, Bölcsessége, *Tórá*ja segítségével, igénybevételével. Ez az értelmezés nem egyedülálló, hanem más midrásokban is megtalálható. Megállapíthatjuk tehát, hogy Theophilosz exegézisében megjelenik egy elterjedt rabbinikus tradíció, amelyben a Példabeszédek könyvében szereplő Bölcsesség személyes létezőként szerepel, és azonosul a *Tórá*val.[40]

Újabb kérdésként vethető fel, hogy Theophilosz ezt a hagyományt közvetlenül a rabbiktól vette-e át. Ez *a priori* nem zárható ki, hiszen tudjuk, hogy Antiokhiában igen jelentős zsidó közösség volt, amely – számos modern szerző véleménye szerint is – rendszeres kapcsolatot tartott a keresztényekkel. Tudjuk továbbá, hogy Kr. u. 70-t követően a Szentföldről sok zsidóból lett keresztény menekült Antiokhiába. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy az ószövetségi apokrifokban és gnosztikusok szerzőknél is találkozhatunk hasonló jelenséggel, vagyis a személyes jellegzetességek megjelenésével a Ter 1,1 kapcsán. *Hénokh második könyv*ének 26. fejezetében Isten elrendeli, hogy egy bizonyos Arkhasz (az ἀρχή torzulásából keletkezett szó?) jöjjön a világra. Irenaeus beszámolója szerint a gnosztikus Markosz követői szerint az ἀρχή a „Mindenség Anyjá"-t jelenti. Kr. u. 140 körül keletkezett Pellai Arisztón *Jászon és Papiszkosz párbeszéde* c. műve. Ennek a Jeromos-féle fordításában ezt olvashatjuk:

[37] N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Notes sur quelques aspects judaïsants…,* 81.

[38] *Septuaginta,* Vol. II., 196.

[39] Uo. 197.

[40] N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Notes sur quelques aspects judaïsants…,* 81–82.

*In filio Deus fecit caelum et terram.* Ide csatolható a *Péter kérügmájá*nak az a töredéke, amelyet Alexandriai Kelemen őrzött meg számunkra (*Szőnyegek* VI 7, 58, 1):

> *Εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ Θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν*, μηνύων τὸν πρωτογονον υἱὸν ὁ Πέτρος γράφει, συνεὶς ἀκριβῶς τό· *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν·* σοφία δὲ οὗτος εἴρηται προφητῶν... [41]

E szöveg szerint a Ter 1,1-ben szereplő ἀρχή az elsőszülött Fiúval azonosul, aki viszont a prófétáknál szereplő Bölcsességgel kerül szoros kapcsolatba.[42] Nem világos azonban, hogy a szöveg mennyire tükrözi az eredeti szerző, illetve Kelemen véleményét.

Sokkal biztosabb Irenaeusra hagyatkozni, aki az *Apostoli igehirdetés feltárása* című művének 43. fejezetében így ír:

Istennek mindenben hinni kell, mert Isten igaz mindenben. Ezért azt is (hinni kell), hogy a Fiú az Istentől lett és nem csak akkor, mielőtt a világon megjelent, hanem már mielőtt a világ lett. Ez az, amit az első próféta Mózes mond el héberül: „Bere'sit bara' 'elohim ben va'ahar 'et hassamajim ve'et ha'arec", ez lefordítva azt jelenti: „Isten kezdetben egy fiút teremtett, azután az eget és a földet" Erről tanúskodik még Jeremiás próféta, így fejezi ki magát: „A hajnalcsillag előtt szültelek téged, és a Nap előtt van a neved." Azaz a világ megalkotása előtt, mert a csillagok ugyanakkor lettek, mint amikor a világ. Ő mondja még ezt is: „Boldog az, aki volt, mielőtt ember lett." Mert Isten számára a világ megalkotása előtt a Fiú volt a kezdet, de számunkra ő most van, amikor megjelent. Ezelőtt nem volt a számunkra, mert nem ismertük őt. Ezért mondja el János, a tanítványa, hogy ő az Isten Fia, aki a világ teremtése előtt az Atyánál volt, és ő az, aki által minden lett. (János) így fejezi ki magát: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél, minden általa lett, nélküle semmi sem lett." Ezzel biztosan megmutatta, hogy ő, aki kezdetben mint Ige az Atyánál volt, s aki által minden lett, az Atya Fia.[43]

A különös héber szövegváltozattal bizonyítja Irenaeus a személyes jelleget és a Fiú világ előtti létét. Adelin Rousseau, Pierre Nautin és J.-P. Smith kutatásaira támaszkodva állapítja meg Zeegers-Vander Vorst, hogy a Teremtés könyve kezdetének erre a változatára újszövetségi szövegek voltak hatással, nevezetesen Jn 1,2, *Kol* 1,15 és *Jel* 3,14, amelyek viszont valamilyen formában már függenek a Péld 8,22-től. Nautin véleménye szerint ez a formula egy keresztény szerző műve, aki „helyet akart biztosítani a Fiúnak a teremtésben". Ezt elfogadva Zeegers-Vander Vorst hozzáteszi, hogy az említett „zsidó-keresztény midrás" nagyon hasonlít az arám fordításhoz és a midrásokhoz, amelyek a Ter 1,1-ben azt az isteni *hüposztaszisz*t látják, amelyet szerintük

[41] N. ZEEGERS-VANDER VORST nyomán.

[42] UŐ, *Notes sur quelques aspects judaïsants…,* 83–84.

[43] *Az apostoli igehirdetés feltárása,* 600–601.

a Péld 8,22 is meghirdetett. Tehát mind Irenaeus, mind pedig Theophilosz interpretációja beleillik abba a vonulatba, amelyet a midrások és a targumok képviseltek. Erről a fajta keresztény interpretációról egyébként Tertullianus is tud, bár kételkedik a helyességében: *Aiunt quidam et Genesim in hebraico ita incipere:* „*In principio Deus fecit sibi filium*."[44] Alexandriai Kelemen viszont egyértelműen elfogadja ezt a magyarázatot: ὅτι δὲ ἀρχὴ ὁ υἱός.[45]

Zeegers-Vander Vorst összefoglalásként megállapítja, hogy a Ter 1,1 Theophiloszféle exegézise megtalálható néhány más keresztény kommentárban is. Ezek a kommentárok valamilyen módon kapcsolódnak az ószövetségi könyvek befejezése utáni judaizmushoz. Különösen fontos a zsidóból kereszténnyé lett Pellai Arisztón műve, amelyben a zsidó-keresztény Jászon folytat dialógust egy alexandriai zsidóval, Papiszkosszal. Irenaeus teljesen egy héber szövegváltozatra alapozta a Ter 1,1 exegézisét. Ezt a szövegváltozatot nevezhetjük akár „héber nyelvű keresztény midrás"-nak is. Tertullianus is ismeri a héber szövegre támaszkodó bizonyítást. Zeegers-Vander Vorst szerint megvan tehát a kapcsolat a judaizmussal átitatott keresztény kommentárok és Theophilosz sajátosabban rabbinikus jellegű exegézise között. A Theophilosz művében megjelenő *logosz*nak legalább két olyan sajátossága van, amely az ószövetségi könyvek elkészülte után kibontakozó judaizmushoz köti. Az egyik, hogy Theophilosz *logosz*a valamilyen módon kapcsolódik a bölcsességhez, amelynek számos jellegzetessége van, például a világ előtti lét és a teremtésben betöltött szerep. A másik közös jellegzetesség a judaizmussal az, hogy Theophilosz is azonosítja a Ter 1,1-ben szereplő ἐν ἀρχῇ-val. Ez utóbbi azonosítás megjelenik már a midrásokban és a targumokban is.[46]

Az ember teremtéséről szóló cikkében Nicole Zeegers-Vander Vorst arra világít rá, hogy Theophilosz a korabeli keresztény íróktól eltérő módon értelmezi a *Ter* 1,26-ot:

> Ἔτι μὴν καὶ ‹ὅτε,› ὡς βοηθείας χρῄζων, ὁ θεὸς εὑρίσκεται λέγων· *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, οὐκ ἄλλῳ δή τινι εἴρηκεν *Ποιήσωμεν*, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ Σοφία. (II 18,2)[47]

Barnabás és Jusztinosz véleménye szerint itt Isten csak saját *Logosz*ához szól, a rabbinikus források szerint pedig saját Törvényéhez, vagyis Bölcsességéhez. Theophilosz viszont triádikus formulában gondolkodik. A többi keresztény szerzőtől eltérően vi-

[44] *Adversus Praxean,* 5,1.

[45] N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Notes sur quelques aspects judaïsants…,* 84–85.

[46] A midrásoknak a korai keresztény exegézisre gyakorolt hatásáról lásd: R. LOEWE, „The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible" In *Studia Patristica* 1 (= TU 63) Berlin 1957, 492–514. A „kezdetben" kifejezés jelentéséről lásd még: J. C. M. VAN WINDEN, „In the Beginning. Some observations on the patristic interpretation of Gen 1:1" In *Vigiliae Christianae* 17 (1963) 105–121; ID., *In de Beginne. Vroeg-christelijke exegese van de term ἀρχή in Genesis 1:1,* Leiden 1967.

[47] *Ad Autolycum,* 65.

szont nem a zsidó exegézist, hanem a gnosztikus exegézist kérdőjelezi meg.[48] Zeegers-Vander Vorst szerint Theophilosz a monoteista interpretációt itt továbbfejleszti: a rabbinikus exegézis figyelembevételével triádikus értelmezést ad a szövegnek.[49]

Rick Rogers Theophilosz életéről és gondolatrendszeréről írt művének *The Agents of God* című fejezetében istentannal foglalkozik.[50] A fejezet címében szereplő *agent* szó jelenthet cselekvő személyt, de természeti, vagyis személytelen erőt is. A szerző e szó használatával is kifejezi, hogy nem akar állást foglalni abban a kérdésben, vajon személyes vagy személytelen értelemben használja-e Theophilosz a σοφία, πνεῦμα és λόγος szavakat, illetve Rogers a személyes vagy személytelen fogalmak szembeállítását nem is tartja szerencsésnek. Nézeteinek ismertetése során az *ágens* szót fogom használni az *agent* fordításaként.

Rogers az ún. protreptikus irodalom kategóriájába helyezi el Theophilosz fennmaradt művét, vagyis amelynek az a célja, hogy a kereszténység ügyének nyerje meg a hallgatóságot. A keresztény Isten-fogalom és Istennek a történelemben kibontakozó művének szemléltetése szempontjából ez a három fogalom (σοφία, πνεῦμα és λόγος) kulcsfontosságú.

Theophilosz művében nincs szó angyalokról. Rogers felidézi Robert M. Grant véleményét, aki szerint a σοφία, a πνεῦμα és a λόγος Isten és a világ közötti közvetítő lények.[51] Maga Theophilosz azonban nem nevezi őket közvetítőknek. Rogers szerint leginkább *hypostatized entities*-nek nevezhetők. Erre a kifejezésre is nehéz magyar megfelelőt találni, jobb híján „hüposztaszisszal felruházott entitások"-nak fordíthatjuk. Theophilosz ugyan nem nevezi őket ὑπόστασις-oknak, Rogers szerint azonban a különböző kontextusokban megjelenő kifejezések jelentése közel áll ahhoz, amit szakszótárak a ὑπόστασις jelentéseként általában megadnak. Theophilosz néhány alkalommal a σοφία, πνεῦμα, λόγος kifejezéseket Isten saját természetének megvilágítására használja, azonban többnyire a világban megnyilvánuló isteni tevékenységi formákkal állnak kapcsolatban. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy Theophilosz nem filozófiai alapú teológiát művel, ezért valójában nem is tesz különbséget Isten belső világát és a teremtett világgal való kapcsolatát leíró használatmód között. Ez a jelenség nehézzé teszi a mai elemző számára, hogy pontosan értelmezze a püspök doktrínáját, ugyanakkor tagadhatatlan, hogy ezek a kijelentései hitének lényegéhez mindenképpen hozzátartoztak. Rogers szerint Theophilosz nem tekintette őket angyaloknak vagy félisteneknek, hanem talán inkább valamiféle irodalmi eszköznek, amellyel Isten erejét, kinyilatkoztatását és a világban való tevékenységét le lehet írni: hatást kiváltó tényezőknek, amelyeknek antropomorf jellegzetességeik

[48] N. ZEEGERS-VANDER VORST, „La création de l'homme (Gn 1,26) chez Théophile d'Antioche" In *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 258–267, 260–264.

[49] Uo. 267.

[50] R. ROGERS, *Theophilus of Antioch. The life and thought of a second-century bishop,* Lanham–Boulder–New York–Oxford 2000, 73–118.

[51] R. M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century,* Philadelphia 1988, 173.

vannak. Nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy Theophilosz pragmatikus. A mű protreptikus jellege miatt nem szabad túlzottan megformált, jól definiált fogalmakba öntött teológiai tanítást várnunk. Rogers két, trinitárius jellegű szövegrész elemzésével kívánja szemléltetni, hogy milyen formában jelenik meg Theophilosznál a protreptikus retorika.

Ha Isten teljesen transzcendens, akkor hogyan képes megteremteni és kormányozni a világot anélkül, hogy feladná transzcendenciáját? Erre a kérdésre kellett megadni Theophilosznak a választ, mégpedig anélkül, hogy hallgatóságát túlzottan terhelte volna technikai jellegű részletekkel. A válasz szemléltetésére egy képet talált legalkalmasabbnak: Isten mint erőskezű mesterember jelenik meg protreptikus retorikájában. Isten kinyújtja két karját az égből, mégpedig a kozmoszba, hogy megteremtsen egy önmagától különböző világot. Ezt a képet két fontos zsidó hagyományelem kombinálásával hozta létre Theophilosz: vagyis a σοφία-ról és a λόγος-ról szóló hagyományból.

A II 15-ben található egy eszmefuttatás az ember teremtésével kapcsolatban. (A II. könyvnek egyébként – Theophilosz saját szóhasználata nyomán – Rogers a *Szüngramma* címet adja, és a másik két könyvhöz hasonlóan külön műnek tekinti.) A nevezetes rész elemzése előtt felidézi Johannes Quasten, John Norman Davidson Kelly, és D. F. Wright véleményét, akik a szentháromság-teológia első képviselőjeként ünneplik Theophiloszt. Rogers szerint azonban ez a megközelítési forma, amely a későbbi teológiai fejlődés fogalmait vetíti vissza, mindenképpen anakronisztikus. Rogers azt is hangsúlyozza, hogy a nevezetes részlet exegetikai kontextusban jelenik meg, a teremtés negyedik napjának leírásakor és értelmezése során:

> Τετάρτῃ ἡμέρᾳ ἐγένοντο οἱ φωστῆρες...
> Ταῦτα δὲ δεῖγμα καὶ τύπον ἐπέχει μεγάλου μυστηρίου· ὁ γὰρ ἥλιος ἐν τύπῳ θεοῦ ἐστιν, ἡ δὲ σελήνη ἀνθρώπου. Καὶ ὥσπερ ὁ *ἥλιος* πολὺ *διαφέρει τῆς σελήνης* δυνάμει καὶ *δόξῃ*, οὕτως πολὺ διαφέρει ὁ θεὸς τῆς ἀνθρωπότητος. Καὶ καθάπερ ὁ ἥλιος πλήρης πάντοτε διαμένει μὴ ἐλάσσων γινόμενος, οὕτως πάντοτε *ὁ θεὸς τέλειος διαμένει*, πλήρης ὢν πάσης δυνάμεως καὶ συνέσεως καὶ σοφίας καὶ ἀθανασίας καὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν· ἡ δὲ σελήνη κατὰ μῆνα φθίνει καὶ δυνάμει ἀποθνῄσκει, ἐν τύπῳ οὖσα ἀνθρώπου, ἔπειτα ‹δε› ἀναγεννᾶται καὶ αὔξει, εἰς δεῖγμα τῆς μελλούσης ἔσεσθαι ἀναστάσεως.
> ῾Ωσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι ‹αἱ προ› τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ. Τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος, ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός, ἵνα ᾖ θεός, Λόγος, Σοφία, ἄνθρωπος. Διὰ τοῦτο καὶ τετάρτῃ ἡμέρᾳ ἐγενήθησαν φωστῆρες. (II 15,1–4)[52]

Rogers kritikával illeti azokat a tudósokat, akik szerinte a „Szentháromság feltalálójaként" ünneplik Theophiloszt. Kétségtelen, hogy ő volt az első keresztény szerző, aki a τριά
praktikus célokat követett a püspök, és nem a teológiai „innováció" volt a célja.

[52] *Ad Autolycum,* 62.

Érveinek alátámasztására ekkor idézi azt a szövegrészt, amelynek előzőleg csak a környezetét idézte:

> Ἐπειδὴ ὁ θεὸς προγνώστης ὢν ἠπίστατο τὰς φλυαρίας τῶν ματαίων φιλοσόφων, ὅτι ἤμελλον λέγειν ἀπὸ τῶν στοιχείων τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φυόμενα, πρὸς τὸ *ἀθετεῖν τὸν θεόν·* ἵν' οὖν τὸ ἀληθὲς δειχθῇ, προγενέστερα γέγονεν τὰ φυτὰ καὶ τὰ σπέρματα τῶν στοιχείων· τὰ γὰρ μεταγενέστερα οὐ δύναται ποιεῖν τὰ αὐτῶν προγενέστερα. (II 15)[53]

Rogers szerint Theophilosz végső soron annak a hellén axiómának cáfolatára törekszik, amely szerint minden dolog mértéke az ember. A teremtés egyes elemeinek az időbeli sorrendje – amelyről a kinyilatkoztatásból értesülünk – mutatja, hogy nem a csillagok, nem a Nap biztosítják a világ fennmaradását és működését, hanem maga Isten. A Nap csak annyiban „isteni", amennyiben Isten *tüposz*a: fénye nem csökken, ellentétben a Hold fényével, ami pedig az ember kontingenciájának szemléltetése és képe. A Nap, a Hold és a csillagok csak a negyedik napon jöttek létre: éppúgy teremtmények, mint az ember. A teremtés rendjében megelőzi őket a fény. Fény nélkül nem léteznének, mint ahogyan az ember sem létezne Isten nélkül.

Rogers szerint Theophilosz gondolatmenete valójában nem az első három, hanem az első négy napra koncentrál. A püspök szóhasználata azonban némileg félrevezető: a hármas szám főnévként, a τριάς birtokos esete formájában (τριάδος) jelenik meg, a négyes szám azonban nem τετράς-ként tűnik fel, hanem melléknévként: τέταρτος. Theophilosz nemcsak a τριάς-ról beszél tehát, hanem a τετράς-ról is, sőt fő mondanivalója az utóbbira koncentrál. Ez a törekvés szerinte akkor válik nyilvánvalóvá, ha ide kapcsoljuk az ember teremtésének II 18-ban megtalálható leírását:

> Ἐν τῷ γὰρ εἰπειν τὸν θεόν· *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν* πρῶτον μηνύει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου. Πάντα γὰρ Λόγῳ ποιήσας ὁ θεὸς καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος, μόνον ἰδίων ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποίησιν τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτι μὴν καὶ ‹ὅτε,› ὡς βοηθείας χρῄζων, ὁ θεὸς εὑρίσκεται λέγων· *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, οὐκ ἄλλῳ δή τινι εἴρηκεν *Ποιήσωμων*, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ Σοφία. (II 18,1–2)[54]

Rogers szerint a püspök elsődleges célja az, hogy a bibliai, antropomorf istenkép felhasználásával szemléltesse az ember méltóságát. Isten, mielőtt hozzákezd az ember teremtésének nehéz munkájához, önmagához és saját két kezéhez, vagyis *logosz*ához és bölcsességéhez szól. Az ember teremtéséhez képest minden más alkotása πάρεργος, mellékes, amelyeket szinte „fél kézzel" létre tudott hozni. Ennek a képnek a szónoki alkalmazásával tehát az ember méltóságát akarta hangsúlyozni Theophilosz, és nem a Szentháromságról kívánt tanítást adni. Isten kezét más összefüggésben is említi,

[53] Uo.

[54] Uo. 65.

amikor arról szól, hogy teljesen az ő kezében van a világ (I 5). Ugyanakkor a III 8-ban nevetségessé teszi Ζεὺς Τραγῳδός-t, aki elégette saját kezét, tehát az igaz Istennel ellentétben ő semmit sem tud alkotni.

Protreptikus teológiája keretében Theophilosz erősen hangsúlyozza a monoteizmust és Isten transzcendenciáját. A Teremtő világfölöttisége abból is kiderül, hogy nemcsak kimondhatatlan, hanem megérteni sem lehet. Ugyanakkor némileg bepillantást nyerhetünk világfölöttiségébe a neki adható attribútumok segítségével. A tanulatlan emberek számára pedig a megszemélyesítés analóg nyelvezete nyújt segítséget azzal, hogy két kézzel teremtő mesteremberként képzelhetik el Istent.

Rogers összefoglalásként megállapítja, hogy a τριάς szó alkalmazásával nem trinitológiai tanítást akar adni Theophilosz, hanem az a célja, hogy a teológia felé utat mutató retorikájával elvonja Autolükoszt a pogányságtól, hogy megnyerje a keresztények ügyének.

Rogers a továbbiakban statisztikát készít arról, hogy a három könyvben hány alkalommal fordul elő a következő három szó: σοφία, πνεῦμα, λόγος. A πνεῦμα kapcsán külön kiemeli azokat a helyeket, ahol a szent, isteni, tiszta és egyetlen jelzőkkel minősítve jelenik meg. A következő táblázatot kapja:

| | Ὁμιλία | Σύγγραμμα | Ὑπόμνημα |
|---|---|---|---|
| σοφία | 7 | 13 | 1 |
| πνεῦμα | 8 | 19 | 3 |
| πνεῦμα (minősített) | | (6) | (2) |
| λόγος | 4 | 22 | 3 |
| Összesen: | 19 | 54 | 7 |

Többek közt arra mutat rá Rogers, hogy a *Szüngramma,* vagyis a II. könyv tartalmazza a legtöbbször ezeket a kifejezéseket. Szerinte éppen a könyv exegetikai jellege kívánja meg ezeknek a kifejezéseknek a használatát. Az I. könyv *(Homília)* apologetikai irányultsága, illetve a III. könyv *(Hüpomnéma)* történelmi és etikai irányultsága pedig szükségtelenné és fölöslegessé tenné ezeknek a terminusoknak a túlzott alkalmazását.

A következő alfejezetben Isten *szophiá*járól és *pneumá*járól értekezik Rogers. Az I 3-ban Theophilosz γέννημα-nak nevezi a *szophiá*t. A Péld 8,22–25-ben szerepel a γεννᾷ με kifejezés, az I 7-ben pedig a *szophia* hatalmas erejéről esik szó, amely a Péld 3,19–20-szal („Az Úr bölcsességgel alkotta a földet, értelemmel tette az eget szilárddá. Ahogy elgondolta, úgy törtek föl a vizek, s a felhők tudtával harmatoznak esőt.") mutat rokonságot. Az I 6, II 16 és I 13 összevetésével, továbbá az Ef 3,10 alapján Rogers kritikával illeti Robert M. Grantot, aki csak isteni attribútumnak tekinti a *szophiá*t.

Rogers számára világos, hogy a *szophia* Isten megszemélyesített ágense, aki nem annyira teremtő erő, hanem inkább valamiféle intelligens létező, aki rendet visz a mindenségbe, mégpedig egészen a legapróbb létezők szintjéig, illetve „felékesíti" a mindenséget. Szerepe van továbbá a mindenség „működtetésében" és az ember meggyőzésében, például a feltámadás lehetőségével kapcsolatban. Isten nevezhető tanítónak, a *szophia* pedig az isteni bölcsesség ágense, aki az ember belsejében működik, a *pneuma* pedig valószínűleg az isteni tevékenység külső ágense a földön. A III 15 alapján is megállapítható, hogy a költői megszemélyesítést eszközként használja Theophilosz, hogy bemutassa Isten tevékenységét a világban. A *szophia* miközben biztosítja a világ védelmét is, egyszersmind bizonyos fokig el is fedi Isten kezét, amely beburkolja a világot. Ugyanakkor életadó lehelet (πνοή) (I 7), és a keresztények birtokában levő, teljes kinyilatkoztatás aktív közvetítője is, amint erre már a korábban ismertetett szerzők is rámutattak.

Rogers figyel fel arra, hogy a III 23-ban Mózest Isten szolgájának (θεράπων) nevezi Theophilosz. Ez a titulus a Kiv 4,10-ben és a Bölcs 10,16-ban szerepel Mózesre vonatkoztatva. Az Újszövetségben csak a Zsid 3,5-ben található: „Mózes mint szolga volt hűséges Isten egész házában, és jövőbeli kinyilatkoztatásról tett tanúságot." Rogers szerint Theophilosz forrása a *Bölcs* 10,16.21 volt, ahol a *szophiá*ról olvassuk:

εἰσῆλθεν εἰς ψυχὴ θεράποντος κυρίου
καὶ ἀντέστη βασιλεῦσιν φοβεροῖς ἐν τέρασι καὶ σημείοις.
...
ὅτι ἡ σοφία ἤνοιξεν στόμα κωφῶν
καὶ γλώσσας νηπίων ἔθηκεν τρανάς.[55]

A *szophia* tette tehát képessé Mózest a prófétai feladatra, amire emberileg egyébként alkalmatlan lett volna. A *szophia* tehát ezen a helyen is tanítóként szerepel.

Rogers megállapítja, hogy a vizsgált szövegrészek alapján Theophilosz szerint meglehetősen összemosódik a *szophia* és a *pneuma* tevékenysége a paradicsom utáni világban. A *pneuma* és a *szophia* közötti szoros kapcsolat valószínűleg az Iz 11,2–3-ra vezethető vissza: „Az Úr lelke nyugszik rajta: a bölcsesség és az értelem lelke; a tanács és az erősség lelke; a tudás és az Úr félelmének lelke, s az Úr félelmében telik öröme." Itt a *pneuma* tehát Isten attribútumainak összessége, a *szophia* pedig ezeknek az attribútumoknak egyike. Hasonló felsorolást találunk *Hénokh 1. könyvé*ben (49,3). Theophilosz további forrása azonban valószínűleg a *Bölcs* 1,5–6a volt:

ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον
καὶ ἀπαναστήσεται ἀπὸ λογισμῶν ἀσυνέτων
καὶ ἐλεγχτήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας
φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία...[56]

[55] *Septuaginta,* Vol. II., 359.
[56] Uo. 345.

A *pneuma* tehát mintegy nevelőként vezeti rá az embert az isteni igazságra. A teremtésben betöltött szerepüket követően tehát mind a *szophia,* mind pedig a *pneuma* elsősorban a keresztény iratokban fellelhető igazsághoz vezetik el az őszinte érdeklődőt.[57]

Theophilosz a teremtés folyamatát is megvizsgálja, és ebben kulcsfontosságú a következő szövegrész:

> Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ *Λόγον* ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας *ἐξερευξάμενος* πρὸ τῶν ὅλων. (II 10,2)[58]

A szöveg kulcskifejezései (ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν, ἐξερευξάμενος) többféle – bizonyos esetekben meglehetősen bizarr – metaforikus értelmezésre adnak lehetőséget. Rogers szerint valószínűleg két zsoltáridézet kombinálásában kell keresnünk a megoldást:

> ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε. (*Zsolt* 109,3)[59]

> Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν (*Zsolt* 44,2)[60]

Theophilosz tehát képszerűen kívánja elmondani, hogy isteni szuverén elhatározás következtében jött létre a világ, és Isten legbelső lényegében van a forrása. A teremtés tehát nem véletlen esemény. Rogers meglátásához hozzáfűzhetjük, hogy ennek a kijelentésnek is volt gnoszticizmus-ellenes éle, hiszen éppen a gnosztikusok állították be úgy a világ létrejöttét, mint egy véletlen katasztrófa következményét. De miért volt szükség először arra, hogy a *logosz* „kibukkanjon" Istenből? Ehhez a fejezet következő részei adhatják a megoldást:

> Τοῦτον τὸν Λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων, καὶ δι' | αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. Οὗτος λέγεται *ἀρχή*, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων.
>
> Οὗτος οὖν, ὢν *πνευμα θεοῦ* καὶ *ἀρχὴ* καὶ *Σοφία* καὶ *δύναμις ὑψίστου*, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων. (II 10,3–5))[61]

Ez a ὑπουργὸς λόγος, szolgai feladatot ellátó *logosz* volt tehát Isten kiválasztott ágense, amely a világ tényleges megformálását végrehajtotta. Ő az a kozmikus erő, amely vezeti és uralja a teremtés művét. Rogers úgy látja, hogy Theophilosz összevonja, egy-

[57] R. ROGERS, *Theophilus of Antioch,* 73–89.

[58] *Ad Autolycum,* 53.

[59] *Septuaginta,* Vol. II., 124.

[60] Uo. 46.

[61] *Ad Autolycum,* 53.

mással azonosítja a következő szereplőket: λόγος, ἀρχή, πνεῦμα, σοφία, δύναμις ὑψίστου) Véleménye szerint ezzel az azonosítással egyesíti a Péld 8,22–30-ban és a János evangélium prológusában fellelhető hagyományt. Tehát Theophilosz szerint a Péld 8,22–30-ban a *Logosz* mondja önmagáról:

κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ,
πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ
...
ἡνίκα ἡτοίμαζεν τὸν οὐρανόν, συμπαρήμεν αὐτῷ,
...
καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ,...[62]

Erre az azonosításra támaszkodva a továbbiakban azt fejti ki Theophilosz, hogy a Teremtés könyvének valódi szerzője nem Mózes, hanem maga a *Logosz,* aki Mózest eszközként használta.[63]

A III. könyv, amelyet Theophilosz nyomán Rogers *Hüpomnéma*ként említ, inkább gyakorlati, mint elméleti tanítást tartalmaz. Ez igaz a *Logos*szal kapcsolatos kijelentésekre is. A „szent", az „isteni" *logosz*ról azt állítja, hogy tanít, vezet, megőriz, megvéd, parancsokat oszt és oktat. A *szophiá*val együtt a *Logosz* időnként mint elérendő, eszmei morális érték tűnik fel. A püspök szerint mindezek az erények megtalálható a helyi egyházakban. A *Logosz* vezető, tanítói szerepével kapcsolatban talán legjellemzőbb a következő, páli elemekben gazdag szövegrész:

Ἔτι μὴν καὶ περὶ τοῦ *ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις* καὶ *εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν* κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος, *ὅπως ἤρεμον καὶ ἥσυχον βίον διάγωμεν.* Καὶ διδάσκει *ἀποδιδόναι πᾶσιν τὰ πάντα, τῷ τὴν τιμήν, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον. Μηδενὶ μηδὲν ὀφελεῖν ἢ μόνον τὸ ἀγαπᾶν πάντας.* (III 14,4–5))[64]

A III. könyv új vonása még, hogy új fogalomként megjelenik az „evangéliumi hang", mégpedig némileg az Ószövetségben megtalálható „szent *logosz*"-szal szembeállítva, vagyis morális tekintetben magasabb rendű tanítás hordozójaként:

Καὶ περὶ σεμνότητος οὐ μόνον διδάσκει ἡμᾶς ὁ ἅγιος λόγος τὸ μὴ ἁμαρτάνειν ἔργῳ, ἀλλὰ καὶ μέχρις ἐννοίας, τὸ μηδὲ τῇ καρδίᾳ ἐννοηθῆναι περὶ τινος κακοῦ, ἢ θεασάμενον τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀλλοτρίαν γυναῖκα ἐπιθυμῆσαι. ... Ἡ δὲ εὐαγγέλιος φωνὴ ἐπιτατικώτερον διδάσκει περὶ ἁγνείας λέγουσα· ... (III 13,1.3)[65]

[62] *Septuaginta,* Vol. II., 196–197.
[63] R. ROGERS, *Theophilus of Antioch,* 93–97.
[64] *Ad Autolycum,* 110.
[65] 113.

A „szent *logosz*"-ra hivatkozva a Példabeszédek könyvéből idéz, az „evangéliumi hang"-ot említve pedig Máté evangéliumából. Az „evangéliumi hang" kifejezést nem pontosítja, de úgy tűnik, hogy elsősorban az Újszövetség etikai tanításának lényegét érti rajta.[66]

Az egyes könyvek elemzése után Rogers megállapítja, hogy a püspöknek nem állt szándékában valamiféle szisztematikus bemutatás. Amikor művében előkerülnek Isten ágensei, mindig némileg más megvilágításba helyezi őket, ami egyfajta bizonytalanságot kelt az egyes ágensek világos identitásával kapcsolatban. Theophiloszt elsősorban pragmatikus célok vezették olyan szempontból, hogy mindig az éppen felvetődő problémára igyekezett elégséges választ adni. De felismerhetünk-e, rekonstruálhatunk-e valamiféle szilárd doktrinális mondanivalót az egyes reakciók mögött? Rogers szerint igen, mégpedig két elemből állót. Doktrínájának első eleme, hogy a *szophia* és a *logosz* nemzése egészen egyedi. A második elemet pedig a három ágens rendeltetésének, feladatának tisztázása jelenti. Rogers ugyanakkor megkísérel választ adni arra is, hogy honnan erednek Theophilosz szónoki képvilágának bizonytalanságai.

A II 10-ben a σοφία és a λόγος Isten σπλάγχναι-ában van jelen, ahonnan a teremtést megelőzően születnek meg. A II 22-ben csak a λόγος-ról tesz említést, amely itt viszont Isten καρδία-jából lép ki, hogy a teremtés műve kezdetét vehesse. Mi lehetett az oka annak, hogy Theophilosz éppen egy ilyen fontos kérdésben nem alkalmaz szilárd terminológiát? A válasz a két szövegrész különböző kontextusában keresendő. A II 10-ben Theophilosz a Genezis első két versét elemzi. Az adott helyzetben annak a tisztázására volt szükség, hogy a transzcendens Istennek a világban megnyilvánuló immanens működését csak megszemélyesített ágenseinek tevékenysége segítségével lehet szemléltetni. Olyan filozófiai tradíció állt rendelkezésére ehhez a feladathoz, amely hallgatósága számára is ismert volt, ezért ezt alkalmazta. Ezért választotta a „világra hozatal" képi világának alkalmazását. A bölcsességi irodalom, elsősorban a Példabeszédek könyvének 8. fejezete biztosította a közös, elfogadható alapot, amelyben viszont szerepelt a *szophia* alakja is. Mivel ebben a tradícióban ez a fogalom alapvető fontosságú, ezért nem hagyhatta ki a saját eszmefuttatásaiból sem.

A II 22-ben Isten mindenütt való jelenlétéről folyik a vita. Ezen a helyen egyszerre kellett hangsúlyoznia Isten *logosz*ának valóságos jelenlétét és működését a világban, ugyanakkor azt is, hogy a térbeli elkülönülés nem jelent lelki vagy szellemi szétválást. Itt már nincs szükség a II 10-ben alkalmazott nagyon erőteljes képre és a *szophia* is elhagyható, viszont Isten szívének (καρδία) említése jól szemléltette azt a bensőséges viszonyt, amely a *logosz*nak a világba való elküldése után is fennmarad Istennel. Az atya és a fiú ugyanitt megjelenő képe a bensőségesség hangsúlyozása mellett a tekintély átruházásának a fontosságát is szemlélteti. Rogers szerint egyébként ezen a helyen a *szophia* nemcsak elhagyható a képből, mivel fölöslegessé, sőt zavaróvá vá-

[66] Uo. 104.

lik, hanem Theophilosz tudatosan a jánosi *logosz*-hagyománnyal kísérli meg helyettesíteni az ószövetségi *szophia*-hagyományt.[67]

Számos kutató tartja a második századi teológia számára jelentősnek azt, amit Theophilosz a *szophia* és a *logosz* világra jöttéről mond, Rogers szerint azonban nem szabad alábecsülni azt sem, amit ezeknek az ágenseknek a funkcióiról mond. Ezeket a feladatköröket egy táblázatban foglalja össze:

| | *Szophia* | *Pneuma* | *Logosz* |
|---|---|---|---|
| a teremtéskor | Isten bölcsessége | Isten lehelete | Isten Szava |
| | a teremtés ereje | a teremtés élete | a teremtés parancsa |
| | a teremtés megalapozása | a teremtés tápláléka | Fény |
| | az állatok megnevezője | az egész teremtés körülvevő védő szellem | Szolga |
| | Isten keze az ember megteremtésében | | Isten keze, amelylyel minden létezőt megteremtett |
| a paradicsomban | | | a hang, amelyet Ádám hallott |
| | | | az elsőszülött fiú, aki látható volt |
| | | | Isten és az ember tanácsadója |
| a paradicsom után | a próféták birtokában vannak a Szophiának, aki a természeten keresztül is megmutatja a feltámadás igazságát | a prófétákat birtokolja és betölti a lélek, azért, hogy az egész emberiség oktatást kapjon az igazságról | a próféták a Logosz eszközei, aki etikai értelemben vezeti a világot |

A *szophia* tehát az az erő, amelyben megfogant a teremtés, és amely alapvetően a teremtés értelmét, magyarázatát adja. A paradicsom utáni állapotban a *szophia* olyan isteni megvilágosodás, amely mindenkinek megadatott a feltámadással kapcsolatban, és különösképpen a héber prófétáknak a teremtéssel kapcsolatban. A *pneuma* pedig az az erő, amely életet lehelt a teremtésbe, és a teremtést követően is körülveszi, hogy táplálja a teremtett világot. A paradicsom utáni állapotban feladata az, hogy töltse be a héber prófétákat, és rajtuk keresztül oktassa az emberiséget arra az igazságra, amely a keresztény közösségben érvényre juttat. A *logosz* az az erő, amely először parancsot adott a teremtés létrejöttére, majd megvilágította a teremtés jelenlétét és részleteit. A paradicsomban ő volt a meghallott hang, és az elsőszülött fiú, aki meg-

[67] Uo. 104–107.

jelent. A paradicsom utáni állapotban ő az etikai tanítást közlő hang, amely a héber prófétákat eszközként használta fel, és amely szigorúbb tanítást adott az evangéliumokban. Ugyanez a hang Theophilosz szerint a kortárs keresztény tanítókban is él.

Az összefoglalás is érzékelteti, hogy a *szophia,* a *pneuma* és a *logosz* feladatai időnként fedik egymást, tehát nem határolódnak el élesen egymástól ezek az isteni ágensek. Az egyértelműnek látszik, hogy a három könyv során Theophilosz kötődése a bölcsességi irodalomhoz egyre lazul, a *pneuma*- és *logosz*-tradícióhoz pedig egyre erősödik. Ugyanakkor a *logosz* és a *pneuma* fogalma megörököl bizonyos fogalmi tartalmakat a *szophia*-hagyománytól. Valószínű továbbá, hogy közössége számára ez a három fogalom kezd összemosódni. Mindhárom a megszemélyesítés eszköze. A megszemélyesítés célja, hogy szemléltesse a világban való isteni jelenlét és tevékenység misztériumát.[68]

Rogers tehát nem bonyolódik bele abba a vitába, hogy Theophilosz személynek tekinti-e például a *logosz*t abban az értelemben, ahogyan ez a IV. századi szentháromságtani viták során tisztázódott. Inkább egy olyan kifejezést alkot, amelyben viszont érdekes módon szerepel a *hüposztaszisz* szó, és „hüposztaszisszal felruházott entitások"-nak nevezi a *logosz*t, a *pneumá*t és a *szophiá*t.

A legfontosabb kérdés, amelyre Theophilosznak válaszolnia kellett, hogy ha Isten transzcendens, akkor hogyan képes megteremteni és kormányozni a világot anélkül, hogy feladná világfelettiségét? A kérdésre Theophilosz egy képpel válaszol: Istent mint erőskezű mesterembert jeleníti meg. Ennek a képnek természetesen megvoltak a bibliai alapjai, alkalmazása során azonban Theophilosz kreatívnak bizonyult. Ennek a képnek a felhasználása még azt is lehetővé tette számára, hogy az ember méltóságát illusztrálja vele, hiszen egyedül az embert alkotta meg Isten mindkét kezével. Protreptikus teológiája keretében Theophilosz az egyetlen Isten transzcendenciáját szemlélteti. Ő nemcsak kimondhatatlan, hanem megérteni sem lehet teljesen. Ugyanakkor a hitben járatlanok számára a megszemélyesítés analóg nyelvezete segít azzal, hogy mesteremberként képzelhetik el Istent, aki fölötte áll a világnak és mégis tevékeny a világban.

[68] R. ROGERS, *Theophilus of Antioch,* 93–112. A korai patrisztika korának szentháromságtani kérdéseivel kapcsolatban lásd még: G. AEBY, *Les missions divines de Saint Justin à Origène* (Paradosis. Etudes de littérature et de théologie ancienne, 12), Fribourg 1958.

Peres Imre

# BÖLCSESSÉG ÉS ESZKATOLÓGIA

## BEVEZETÉS

Az ókori ember számára a bölcsesség hozzátartozott az élethez, de a halálhoz és a túlvilághoz is. Az élet innenső oldalán a *profán* szférában a bölcsesség segített helyesen orientálódni, megfelelő döntéseket hozni, a gyakorlati életvitelben helytállni. Ez a bölcsesség *etikai* területe. A *vallási* vonatkozásban a bölcsesség a transzcendencia felé segített lépni, fürkészni az isteni szférákat, onnan inspirációt nyerni. A *filozófia* a művészetek vonalában haladt, hogy egyformán érintse a profánt és a szakrálist is. Az eszkatológia ezek közé ékelődik, mert egyformán érinti az élet etikai, vallási és sajátosan a filozófiai vonalát is. Ezt a különös ötvözetet jól lehet látni pl. a görög sírkőfeliratok anyagaiban, ahol a bölcsesség sokfajta módozatban jelenik meg, és korlátok nélkül érinti az élet és halál számtalan összetevőjét.

Kutatásunkban olyan tények felderítésére törekszünk, amelyek egyformán érintik az ókori pogány emberek hitvilágát és értékrendjét a halál küszöbén, hogy ennek hátterében megközelítsük az ószövetségi, majd az újszövetségi bölcsesség dimenzióit az eszkatológia viszonylatában. Ezért olyan kérdések megfogalmazását és megválaszolását tűzhetjük célul, mint például: Milyen fajta bölcsességet fedezhetünk fel az ókori görög epitáfiumi szövegekben? Milyen terminológiai kategóriákkal lehet kifejezni a bölcsesség jellemzőit? Hogyan fogalmazódik meg a bölcsesség a görög sírkőfeliratokban? Az antik görögök bölcsesség-értelmezése csak a földi élet értékelésére ad választ, vagy tart-e valamilyen igényt arra is, hogy a földi életben szerzett bölcsesség segítse a halálba menő embert a túlvilági vándorlásában, ill. üdvpozíciójában is? Hogyan szerzi meg az ókori ember a megfelelő bölcsességet, hogy helyesen tudjon orientálódni a halál világában? A bölcsesség mennyire szerezhető meg emberi képesség, esetleg (ön)képzés, tanulás vagy gyakorlat által, és mennyire függhet a múzsák vagy az istenek érintésétől? Hogyan jelenik meg a bölcsesség a zsidó gondolkodásban – a kanonikus és a kánonon kívüli iratokban? A bölcsességnek milyen vonulatát fedezhetjük fel az újszövetségi szerzőknél és az apostoli teológiában? Milyen a kapcsolat a világ bölcsessége és a hit bölcsessége között? És hogyan illeszkedik bele az eszkatológiai üdv ismerete a keresztről szóló beszéd „bolondságába"?

Ezek és ezekhez hasonló gondolatok mentén próbálunk most tanulmányunkban tájékozódni a bölcsesség és eszkatológia témájában.

## 1. A bölcsesség terminológiai meghatározása az eszkatológia viszonylatában

A bölcsesség és eszkatológia kapcsolatában az ókori görög világban *több terminológiai variációival* dolgozhatunk. Ugyanis a bölcsesség számára a megszokott vagy közismert főnévi σοφία kifejezésen kívül más fogalom is áll rendelkezésre, mint pl. φιλοσοφία (filozófia = a bölcsesség szeretete), διδασκαλία (bölcs tanítás, előadás), λό (bölcs beszéd), πινυτή (okosság, értelem), esetleg az is a bölcsesség egy formáját fejezi ki, ha egy személyt bölcsnek, azaz σοφός-nak jelölnek. Mindezek a kifejezések nemcsak a hétköznapi hellén élet szótárában szerepelnek, hanem komoly jelentéstartalmat hordoznak az ókori görögök túlvilághite számára. Bár az Újszövetségben ezek a fogalmak mérsékeltebb eszkatológiai töltetet tartalmaznak, az intertestamentális eszkatológiában azonban – ahogy látni fogjuk – eléggé apokaliptikus irányba mutatnak. Azonban a legkifejezőbb fogalom a bölcsességre a klasszikus σοφία, amelynek nemcsak a görög túlvilághit, hanem az ószövetségi eszkatológiai reménység és főleg a páli és deuteropáli levelek eszkatológiája számára fontos jelentéstartalma van. Mindez nemcsak elvontan és egymástól függetlenül értendő, hanem a pogány görög és az apostoli szemlélet feszültségében is. Ugyanis éppen Pál apostol az, aki szinte a dolgok közepébe vág, amikor – nyilván személyesen szerzett ismerete szerint – mondja: a görögök keresik a bölcsességet (Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν – 1Kor 1,22). Milyen bölcsességet kerestek a görögök: hogyan keresték, vagy hogyan fejezték ezt ki?

## 2. Bölcsesség és eszkatológia az antik görögöknél

Hogy hogyan keresték a görögök a bölcsességet és hogyan értelmezték azt a maguk számára a túlvilági képzetek távlatában, a legjobban talán a görög sírfeliratok mutatják, amelyek igazi gyakorlati példák Pál állításaihoz.

A görögök a bölcsesség alatt olyan emberi tulajdonságokat és képességeket értettek, amelyek vonatkoznak 1. a képzésre (a zene, retorika, irodalom, költészet, filozófia, jog, színészet, egészség vagy matematika ismereteire), 2. az etikai követelményekre, 3. a vallásgyakorlatra és 4. a gyakorlati életbölcsességre. Az alábbiakban megközelítjük és reprodukálni fogjuk ezeket az epitáfiumi szövegeket.

### *2.1. Az (ön)képzés által szerzett bölcsesség*

Az egyik legalapvetőbb mód, ahogyan a bölcsesség birtokába lehetett jutni, a képzés és önképzés volt. A képzés által szerzett bölcsességnek nagyon sok válfaja volt – nyugodtan mondhatjuk: annyi, amennyi tudomány- vagy ismeretágazat csak létezett az ókori görög világban. Ennek vonatkozása a halálra és túlvilághitre abban mutatkozott meg, hogy a sírkőfeliratokban a halottat részletesebben is jellemzik a szer-

zett bölcsesség és emberi képesség/képzettség valamelyik ágazatában, és ezután hangsúlyozzák, hogy ennek köszönhetően – vagy ezért érdemként – a halottnak pozitív túlvilági sorsa van.

*2.1.1. A bölcsesség mint retorika*

Egy 18 éves diákról Efezusból a sírkövén (a császárság korából) azt olvashatjuk, hogy tanulta (διδασκόμενος) a retorika művészetét, ill. kezdte hallgatni a retorika előadásait (ἔργα ῥητορικῆς), ezért, mint bölcs és képzett ember, halálában már nem az Acherónba kerül, ahol megsemmisülés várna rá, hanem a héroszok szent házaiba költözött, mert a képzetteknek (σοφοῖσιν) ez jut osztályrészül:

> *Amikor éppen 18 éves lettem, és kezdtem tanulni a retorikát, Leszboszban, a szép fák helyén, megtámadott a halálos betegség, és már nem tudtam visszatérni szeretett hazámba, Efezusba. … Most a héroszok szent hajlékaiban lakom, nem az Acheronban; mert ilyen életvég jut a képzetteknek.*[1]

*2.1.2. A bölcsesség, mint irodalom és költészet művelése*

Az egyik sírfelirat Kolophonból (Kr. e. 1. századból) arról beszél, hogy Gorgosz, aki Apollón papja volt, és az orákulumoknál prófétai tisztet töltött be, a régi görög költőktől (főleg Homérosztól) nagy bölcsességre (σοφία) tett szert: sokat tanult tőlük, és belőlük egy mitológiai kézikönyvet állított össze. Ezért bölcsességének köszönhetően nem az egyszerű halandók között kap helyet a halál után, hanem a bölcs kegyesek társaságába (χῶρον εὐσεβέων) száll fel (ἔβη), hogy velük élvezze tovább a végtelen túlvilági létet.

> Ölében a Kekropsz földje takarja a kiváló Gorgoszt, a (háromlábú) klarisszi Leto fiának (Apollónnak) a szolgáját: ő az összes tudományban képzett ember volt, aki sok könyvet használt, aki a költők termését értékesítette (= felhasználta), és életében szerette a bölcsességet (σοφίην); *ezért, amikor meghalt, kegyességéért a kegyesek helyeire került.*[2]

[1] R. MERKELBACH–J. STAUBER, *Steinepigramme aus der griechischen Osten,* n° 03/02/72. E. CURTIUS-A. KIRCHHOFF, *Corpus Inscriptionum Graecarum* II, Hildesheim–New York 1977, 3019; G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta,* n° 228; W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I, n° 970; R. MERKELBACH u. a. (Hrsg.), *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien,* 16. Band, Bonn 1982, n° 2101; PERES, I., *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie,* 46.77.

[2] R. MERKELBACH–J. STAUBER, *Steinepigramme aus der griechischen Osten,* n° 03/05/02 = W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I, n° 754; W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 134; WILLAMOWITZ, *Hellenistische Dichtung* I, 106, 3; PERES, I., *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie,* 47.64.

Hasonló jellegű reliefes feliratot találhatunk Pantikapaionban (Kr. u. 1. századból), amely bizonyos Sztratonikoszról beszél, aki szintén nagyon bölcs ember volt, és könyveket írt, amelyekből évszázadokon át fognak tanulni (πεῦσις = tudakolás, kérdezősködés) a bölcsességre vágyók:

> *Az okosságot és gondos értelmet megőrizve elmentél, Sztratonikosz, gyászoló apádnak könnyeket hagyva hátra. Most azokhoz tartozol, isteni barátunk, akik előtted éltek. Mégis évszázadokon át meríteni fognak* (πεύσεται)[3] *könyveidből, és tanulni rendkívül megnyerő bölcsességedet.*[4]

Egy másik ilyen a sok közül az a sírfelirat, amely mint relief a frígiai Miletupoliszból származik (Kr. u. 2. századból), és amely egy Magnus nevű homéroszi költőről nyilatkozik, eléggé szuperlativuszokban, aki Homérosznak köszönheti híres bölcsességét, amelyet még a sírkövön is meg kell örökíteni.

> *Mint bölcsen (szépen, ügyesen) elkészített sírkő* (σοφὴ λίθιος = *reliéf) mutatom az erre elmenőknek a híres* (εὐκλέα) *Magnuszt, a nagy költőt, a bölcsességben jártas/híres embert* (τὸν ἐν σοφίῃ κλυτὸν ἄνδρα), *Homéroszban képzett írót. Mint nagy csoda tűnt (fel) az idegeneknek, és ennek a városnak is. … Barátaim, gondoljatok a halálban is az öregre, aki először is a ti fiaitokra hagyta az irodalmi képzés élvezetében való részesítést.*[5]

*2.1.3. A bölcsesség, mint a megfelelő filozófia művelése*

Az ókori görög bölcsesség elképzelhetetlen lenne a tényleges filozófia nélkül. Találkozhatunk olyan sírfeliratokkal is, amelyek konkrétan a filozófiát vagy a filozófusok bölcsességét hangsúlyozzák, esetleg azokkal szemben is, akik romlott életvitelhez vezettek. Így olvashatunk ehhez hasonlót egy milétoszi dupla-sírfeliratban, amely talán a Kr. u. 2. századból való lehet (170 körül): Euandridaszról szól, aki 80 évesen halt meg, tragédiaköltészettel foglalkozott (γραφὴ τῆς τραγῳδίας), és egy Hesztiaiosz nevű filozófusról, aki dicsérte Szokratészt és Plátót, és átkozta Epikuroszt.

> *Ez a családi sír takarja azt a férfit, aki nem élt üres gondolkodás szerint, hanem bölcs gondolatok* (αἱ σοφίαι) *szerint, amelyek Szokratésztől és Plátótól származnak, és nem attól az istentelen Epikurosztól… Föld, mely kegyes módon*

[3] πεύσεται=πυνθάνομαι: megtudni valamit, értesülni valamiről, tudakozódni, kérdezősködni.

[4] W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 329 = W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I, n° 1475.

[5] W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 358 = W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I, n° 1182.

*szóródtál rá erre a férfiúra, bárcsak könnyűként takarnád őt, amikor felszáll a kegyesek szent hajlékaiba.*[6]

Hasonlóan filozofáló sírfelirat Efezusban is található (a Kr. u. 90 és 130 közti időből, azaz Plutarkhosz idejéből), amely egy platonista filozófusról, Ofelliusz Laetusz-ról szól, aki a lélekvándorlásban hisz, ezért a halál után nem a halottak birodalmába megy, hanem egy másik okos emberbe költözik át:

*Sírfelirat Ofelliusz Laetusra, platonista filozófusra* (φιλόσοφος),
*akinek minden beszéde és tette erénynek számított.*
*Ha Püthagorasz után a lélek más emberbe vándorol át,*
*akkor benned, Laetusz, Plátó éledt újra.*[7]

## *2.2. A bölcsesség megnyilvánulása a helyes etikai magatartásban (erény és bölcsesség)*

Egy epitáfium Szárdiszból (Kr. u. 1–2. századból) olyan nőről nyilatkozik, akinek sírján, mint relief, nyitott könyv van, ami azt jelzi, hogy a nő önképző módon gyűjtögette a bölcsességet. Sokoldalúan képezte magát, ahogy a szöveg is mutatja, amely arról is szól, hogy a nő a jó bölcsesség birtokában helyesen tudott cselekedni, és dicsőségre, ill. nagy elismerésre tett szert:

*Már a kő mutatja: egy elegáns nő sírja ez. Ki ez? – A verses felirat jelzi: Menophila. – És miért van festve a sírkőre* ***liliom****? Egy* ***A*** (ἄλφα) *betű, egy* ***könyv*** *és* ***kosár****, és hozzá még egy* ***koszorú****? – A könyv* (βίβλος) *hirdeti a képzést* (σοφία), *a koszorú, amelyet egykor fején hordott, mutatja a helyzetét, hogy egyedüli gyermek volt, egyke* (τὸ ἕν). *Értékes erényeit* (ἀρεταί – erények, szellemi kiválóságai) *mutatja a kosár, a virág jelzi ifjúságát, amelyet zsákmányként elrabolt tőle a démon. Bárcsak könnyű lenne számodra a föld, ha te így éltél. Mégis gyermektelenül, ah, maradtak szüleid, akinek csak könnyeket hagytál hátra.*[8]

---

[6] R. MERKELBACH – J. STAUBER, *Steinepigramme aus der griechischen Osten,* n° 01/20/25 = W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 470; G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta,* X, 222b; W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I, n° 2018; I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie,* 62.85.

[7] R. MERKELBACH – J. STAUBER, *Steinepigramme aus der griechischen Osten,* n° 03/02/29 = J. HONDIUS u. a. (Hrsg.), *Supplementum epigraphicum Graecum,* 31. Band, Leiden–Amsterdam, 1923ff., 951; J. HONDIUS u. a. (Hrsg.), *Supplementum epigraphicum Graecum,* 32. Band, 257; R. MERKELBACH u. A. (Hrsg.), *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien,* 17/2. Band; *Antická knihovna* (Antik könyvtár) 48, I, Praha 1972, 142.

[8] W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 433 = W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I, n° 1881.

A sírfeliratokban gyakran találkozunk olyan állításokkal, amelyek a bölcsesség megnyilvánulását a helyes etikai magatartásban látják, amelyben egyformán érvényesül az erény és a bölcsesség, sőt: e kettő olyan érdemet alkot, amely a túlvilági boldog helyet hivatott biztosítani. Egy philadelphiai (Kr. utáni 1. századból való) szintén (neo)-püthagorászi sírfelirat olyan reliefet tartalmaz, amely az **Y** betűvel van jelezve *(= littera Pythagorea):* ez azt sugallja, hogy az ember útja döntéshez (útkereszteződéshez) vezet, ahol dönteni kell: jobbra vagy balra (jó vagy rossz irányba, azaz a tudatlanság vagy a belső bölcsesség útján) indul tovább. A felirat egyértelműen azt sugallja, hogy a megfelelő bölcsességet már a természettől (azaz születésével) kaphatja az ember. Az igazi bölcsesség megfelelő döntésekhez vezet, és mindez a megfelelő etikai életvitelt, majd a halálon túli tovább-létet biztosítja. A szöveg így hangzik:

> *Nem vagyok Püthagorász, az a híres férfi, hanem a természettől*[9] *olyan bölcsességgel* (σοφία) *rendelkezem, amely sors által rendelt ki nekem egyforma nevet.*[10]

## *2.3. A bölcsesség érvényesülése a vallásgyakorlatban*

Az ókori görögök a bölcsességet a vallásgyakorlatban is érvényesítették. Olykor azzal a céllal, ill. azzal a szemlélettel, hogy az isteneknek való szolgálat igazi bölcsességet ad, sőt feljogosít arra is, hogy az ilyen „isteni" vagy „vallási" bölcsesség megnyitja a boldog üdvélet felé vezető utat.

## *2.4. A gyakorlati élet bölcsessége*

Nem kell azon csodálkozni, hogy az ókori epitáfiumszövegek magasztalják a halottaknak olyan jellegű képességeit, amelyeket a görögök mint magas fokú bölcsességet ismertek el, és amelyekre halálukig törekedtek is. Ezek az emberi (bölcsesség adta) erények fontosak voltak számukra a túlvilág szempontjából is, mert utat nyitottak nekik a boldog túlvilági életre. Ezért találkozhatunk olyan jellemzésekkel vagy önjellemzésekkel, amelyek a halott földi életét értékelik, és persze megállapítják, hogy pl. jól élt, bölcs volt (σοφός, σοφή),[11] beteljesítette az élet értelmét,[12] nem élt bölcstelenül

[9] ἐφύην = φύω: születni, származni, természettől fogva, természet szerint. Reinhold MERKELBACH javasolja fordítani: „az én φύσις-em ilyen jellegű volt".

[10] R. MERKELBACH–J. STAUBER, *Grabsteine aus der griechischen Osten,* n° 04/24/02 = W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I, n° 1805; A BRINKMANN, „Ein Denkmal des Neupathagoreismus", in: *Rheinisches Museum* NF 566 (1911), 616–625; I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie,* 52–53.

[11] W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 506.

[12] W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 313.

(οὐκ ἀσόφως)[13], sőt ő lehetne akár a gyakorlati élet bölcsességének a példája.[14] Ilyeneket és hasonlókat tucatjával találhatunk.

Végezetül hadd idézzünk még egy ilyen sírfeliratot Rómából (a Kr. u. 3. századból?), amely a bölcsesség és erények példáját tükrözi, és amelyet egy Aeneasz nevű ember készíttetett:

> *Szent ez a hely, amelyet Aeneasz baráti szeretettel építtetett Eitheosznak mint a dicsőség helyét, aki mindenben a héroszokhoz volt hasonló, a szépségben, a bátorságban, a barátságban és a bölcsességben (értelmességben: νόον). … Ez a hely valóságos 'boldogok szigete'* (νῆσοι μακάρων πέδων)*, ahol a kegyes, a legigazabb* (δικαιότατοί) *és a szeretett emberek laknak, akik a földön közös életben, rendben, bölcsességben* (σὺν σοφίῃ)*, igazságban* (δικαιοσύνῃ) *és méltóságban voltak összekötve…*[15]

Wernek Peek megjegyzi,[16] hogy Aeneasz igen bátran fogalmaz, amikor halottait a héroszokhoz hasonlítja, a sír helyét pedig a boldogok szigetéhez. A közbeiktatott szöveg azonban hűen tükrözi, hogy a halottaknak mennyire emberi oldalát hangsúlyozza a gyászoló hozzátartozó.

## 3. A BÖLCSESSÉG ÉRVÉNYESÜLÉSE AZ ÓSZÖVETSÉGI ÜDVREMÉNYBEN

Az Ószövetségben a bölcsességgel kapcsolatos elképzelések[17] tovább fejlődtek az eszkatológiai üdv reményében (Ézs 11,2; 33,6), de már az apokaliptika irányába mozdultak, ahogy ezt látni lehet aztán főleg a pszeudepigráf irodalomban. Miközben az izraeli bölcsesség „őrzői" (a próféták) polemizáltak az egyiptomi[18] vagy babilóniai bölcsességgel és annak forrásaival (mágia, mantikus gyakorlat, extatikus orákulumok),[19]

---

[13] W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 395.

[14] Vö. pl. W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n°, 333, 387, 393, 462.

[15] W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 393; W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften* I, n° 2061; G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta,* n° 648.

[16] W. PEEK, *Griechische Grabgedichte,* n° 317.

[17] Vö. pl. J. L. CRENSHAW, „Wisdom and Autority: Sapiential Rhetoric and its Warrants", in: *VT.S* 32 (1981), 10–29.

[18] Az egyiptomiaknál – a kultusz-gyakorlatokon és beavatásokon kívül – főleg az emberi egzisztencia és a történelem eszkatologizálása történt bölcs mondások fogalmazásaiban, vö: pl. H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichter der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur,* BZAW 101, Berlin, Töpelmann 1967, 49.

[19] H. P. MÜLLER, *hākam,* in: *ThWAT* I (Stuttgart 1977), 934.

maguk sem tudtak egészen ennek hatása alól mentesek lenni.[20] Ennek bizonyítéka pl. az apokaliptikus álmok és látomások Dániel könyvében (7–12), ahol az isteni titkok megtudása és megfejtése érdekében sok érdekes cselekmény történik.[21] Ezekben több-kevesebb sikerrel érvényesül a prófétai determinizmus,[22] a verbális és nonverbális inspiráció, a képek és valóság keverése, apokaliptizálása, entuziasztikus extatizmus érvényesülése stb.[23] Ami azonban szinte minden késői apokaliptikus megnyilvánulásra jellemző, az a *dualizmus,*[24] amelyben fontos szerep jut az ellentétes erők egymással való küzdelmének. Ahogy ez megnyilvánul már a kultikus-poetikus kanonikus zsoltárokban[25] – általában apokaliptikus színezés nélkül, úgy nyomul ez annál jobban a felszínre az intertestamentális bölcsességirodalomban,[26] leginkább pedig a kumráni közösség szövegeiben.[27] Azonban aligha valószínű, hogy ennek a mozgalomnak a radikalizmusa döntően befolyásolta volna a keresztyén bölcsességértelmezést. Az előzményeket ugyan nem látjuk teljesen tisztán, de egészen kizárni nem lehet, hogy Keresztelő János radikalizmusa nem függhet-e össze éppen ezzel a mozgalommal.[28]

[20] Vö. P. Von der OSTEN-SACKEN, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit,* ThEH 157, München 1969, 53–63.

[21] Nemcsak a mantikus álmok és extatikus élmények vagy apokaliptikus elragadtatások képezték Dániel könyvének apokaliptikus bölcsesség-arzenálját, hanem olyan spekulatív számvariációk is (számszimbolika), amelyek feleletet akartak adni a világ fejlődésére, ill. összeomlására. Vö. pl. H. GESE, „Die dreieinhalb Jahre des Danielbuches", in: D. R. DANIELS–U. GLESSMER–M. RÖSEL (Hrsg.), *Ernten, was man sät.* FS Klaus Koch, Neukirchener Verlag 1991, 399–421.

[22] Vö. G. von RAD, *Weisheit in Israel,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 1982, 337–363.

[23] H. P. MÜLLER, *hākam,* in: *ThWAT* I (Stuttgart 1977), 935. H. P. MÜLLER, „Mantische Weisheit und Apokalyptik", in: *VT.*S 22 (1972), 268–293.

[24] B. OTZEN, „Old Testament Wisdom Literature and dualistic Thinking in late Judaism", in: *VT.S* 28 (1975), 146–157.

[25] Vö. J. REINDL, „Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen", in: *VT.S* 32 (1981), 333–356.

[26] Benedikt OTZEN ezt leginkább a következő iratokban látja indokoltnak: 1Hen 91,4.19; 94,1–4; Sir 2,12; 33,11; TestAs 1; 2Hen 30,15 (Old Testament Wisdom Literature and dualistic Thinking in late Judaism, 146–147.)

[27] Vö. H. WILDBERGER, „Der Dualismus in den Qumranschriften", in: *Asiatische Studien* 8 (1954), 163–177.

[28] Adolf SCHLATTER inkább kizárná ezt a lehetőséget, és előzményként szívesebben gondolna a makkabeusi harci eszményekre vagy Illés példaképére: *Johannes der Täufer,* Basel 1956, 31–32.132.

## 4. Bölcsesség és eszkatológia a páli levelekben

Az Újszövetségben a bölcsesség sajátosabb értelmet kap. Első képviselője Jézus lehetne,[29] de mi leginkább Pálra akarunk figyelni, aki az újszövetségi írók közül ebben a tekintetben a hellén kultúr- és vallástörténethez talán a legsajátosabb viszonyulást testesíti meg. Megfigyelhető, hogy Pál apostolnál nincs szó valamilyen általános bölcsességről, mint emberi képességről, amely a halálban vagy az utolsó ítéletnél segíthetne és megtartatást nyújthatna. Ebben a szemléletben Pál – de a többi újszövetségi író is – merőben eltér a görögök bölcsességétől.

Arra lehet következtetni, hogy Pál apostol leveleiben a „görögök bölcsességével" közvetlenül *kemény konfrontációba* száll, mivel szerinte a világ bölcsessége bolondságot eredményez (1Kor 1,20): az emberek a bölcsességgel nem természetüknél és antropológiai adottságaiknál fogva rendelkeznek, hanem mert hisznek Jézus Krisztusban, és a szívükben a Szentlélek lakik. Az az ismeret és hit ad reménységet az örök életre, amely Jézus halálának és keresztjének jelentőségét helyesen értelmezi. Az eszkatológiai üdv nem függ tehát a bölcsességért való emberi fáradozástól, hanem a hit bölcsességétől.

Pál apostol a görögökkel való vitáról főleg az 1 Kor 1,18–31 szakaszban ír. Indoka éppen a görögök gondolkodása lehetett. Ebben a kritikában a következő megállapításokat teszi:

1. Isten elveszi a bölcsek bölcsességét. Tehát a görögök által keresett vagy művelt emberi bölcsességet is. Teszi ezt azért, mert csak az emberi logikával és csak antropológiai „elérhetőségekkel" rendelkezik. Viszont Pál szerint a görög bölcsesség nem rendelkezik adekvát módon az igazi eszkatológiával, ezért igazából megcsalja a követőit, és személyes reménységben zsákutcába vezet. Ez a bölcsesség ezért elvettetésre van ítélve, mert miközben fellengzős szólamokra törekszik és ékesszólásban keresi a kifejezésmódot, a sikerfoka nem nyúlhat a síron túlra, hanem csak emberi tetszelgés (filozofálás) szintjén történik.

2. Az emberre orientált görög bölcsesség helyett Isten a Jézus keresztjére orientált bölcsességet kínálja. Így kerül előtérbe a kereszt és üdvhatásának a felismerése. Ez ugyan az emberi gondolkodás számára „bolondságnak" tűnik, de csak azoknak, akik ezt negatívan fogadják. Pál szerint viszont az emberek elvesznek. Ezzel az elvettetés sorsára ítélte mindazokat a görögöket is, akik a sírfeliratokban az emberi bölcsességet hajszolták, mint az üdvállapothoz vezető lehetséges utat. Pál itt azt mondja: ezen keresztül az út a boldog posztmortális élethez nem vezet.

[29] C. Westermann, *Wurzeln der Weisheit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 123–129. M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 553–592.

3. Pál argumentációjába behozza azt is, hogy a hellén világ a maga bölcsessége útján nem juthat el Isten bölcsességére, vagyis a kereszt és Jézus megismerésére.[30] Ez csak a hit és a Szentlélek által lehetséges.

4. A görögök „bolondságnak" tartják ezt a Pál által hirdetett bölcsességet. A konfrontáció tehát kétoldalú. Az athéni areopágoszi gúnyolódás ezt ékesen bizonyítja (ApCsel 17).

5. A feszültség bizonyára nem írható csak a zsidók és a görögök közti nemzeti idegenkedés rovására. Pál ugyanis felveti, hogy ez a bölcsesség nemcsak a zsidóknak szól, hanem a görögök között is az elhívottaknak adatik. Számukra viszont ez a bölcsesség nem marad puszta filozofálási érdekesség, hanem erővé válik bennük. Így Pál szerint a bölcsesség nem egyszerű intellektuális tényező vagy kultúra/képzettség része, hanem a gyakorlati élet ereje. Ennek pedig a legnagyobb éles próbája éppen a nyitott sírnál történik.

## 5. Konklúziók

A görög sírepigrammák példáival és azok analízisével világosabbá akartam tenni a páli bölcsességteológia hátterét a görög eszkatológia kontextusában.

Ennek alapján most már konkrétabban a következőket állapíthatjuk meg:

1. Megfigyelhető, hogy a bölcsesség-téma a görög sírfeliratokban főleg a Kr. e. 1. századtól a Kr. u. 2. századik jelentkezik. Ez azért érdekes, mert ez egyrészt pont az intertestamentális kor kellős közepe, és ez a jelenség előjön az apokaliptizálódó zsidóság bölcsesség-irodalmában is. Ugyanakkor a keresztyén misszió terjedésénél és az újszövetségi iratok fogalmazásánál is előjön ez a teológiai probléma. Ebből arra lehet következtetni, hogy a Földközi-tenger térségében ebben az időben komoly konfrontációk zajlanak a vallások és a filozófiák között, amelyek a népi kultúrákat is befolyásolják, és civilizációkat erősítenek meg, vagy gyöngítenek meg. Mindenképpen a hétköznapi emberek szintjén is jelen van ez a küzdelem és a vallási filozófia iránti nyitottság.

2. A görögök között a bölcsességnek nagyon sok variációja jön elő: az egyszerű bölcsességértelmezéstől sok más jellemzőn át, mint pl.: tudás, ismeret, előrelátás, megfontoltság, ügyesség, találékonyság, jártasság, szakmai képzettség vagy valamihez való értés, és nem is kell, hogy ez magasabb fokon legyen művelve.

3. A görög bölcsesség – a hétköznapi élet oldaláról nézve – nagyon *praktikus életorientációnak* tűnik, amely a földi élet gondjaiban, s ha lehet a túlvilági élet reményében is keres vagy kínálni akar kapaszkodókat.

4. Ugyanakkor arra is felfigyelhetünk, hogy a bölcsesség, mint olyan (beleértve az eddig elmondottakat), túlvilági erények szerzéséhez segíthet, de nem biztosítja azo-

[30] Ebben az értelemben tolmácsolják a bölcsesség és eszkatológia kapcsolatát a későbbi (deuteropáli) újszövetségi iratok is, hangsúlyozva Jézus személyét, akiben a bölcsesség minden kincse van elrejtve (Kol 2,3).

kat, hanem a személyes eszkatológiában sok bizonytalanság és félelem marad a halál közelében.

5. A sírfeliratok elemzéséből látszik, hogy a görög bölcsesség és a túlvilághit szorosan összefüggnek ugyan, de túl emberi dimenzióban maradnak, túlságosan antropológiai behatároltsággal rendelkeznek. Ezért a halállal szembesülve az antik görög ember csak saját erényeire vagy képességeire számíthatott. Az istenek kegyeit nagyon befolyásolni nem tudja.

6. A zsidó eszkatológiában a bölcsesség szárnyat bont, és masszívabbá válik. Sőt egészen az apokaliptika szféráiba hatol. Ott nemcsak a saját sorsát szeretné a bölcs zsidó megoldani, hanem bölcsességével a világ vagy legalább az ellenség sorsát is szívesen elrendezné…

7. Pál apostol a bölcsességet nem terheli meg felettébb, de egyértelműen fogalmaz, amikor Jézushoz köti, vagy inkább: benne rejti el. Ezzel ki is mondja az ítéletet a görögök bölcsessége felett, amely szerinte nem vezet célhoz, hanem emberi hiábavalóságokon akad fenn. Ezért nem is segíthet az eszkatológiai sorsban. Az élet és halál, az aiónok váltásában csak egy bölcsesség segít: Jézus Krisztus és az általa hozott üdv ismerete. „Mert nem is adatott az embereknek az ég alatt más név, mely által üdvözülhetnénk" (ApCsel 4,12).

## Felhasznált irodalom


BRINKMANN, A., „Ein Denkmal des Neupathagoreismus", in: *Rheinisches Museum* NF 566 (1911), 616–625.

CRENSHAW, J. L., „Wisdom and Autority: Sapiential Rhetoric and its Warrants", in: *VT.S* 32 (1981), 10–29.

CURTIUS, E.–KIRCHHOFF, A., *Corpus Inscriptionum Graecarum* II, Hildesheim–New York 1977.

DANIELS D. R.–GLESSMER U.–RÖSEL M. (Hrsg.), *Ernten, was man sät*. FS Klaus Koch, Neukirchener Verlag 1991, 399–421.

HONDIUS, J. u a. (Hrsg.), *Supplementum epigraphicum Graecum,* 31–32. Band, Leiden-Amsterdam 1923ff.

HRUSKA, B., *Antická knihovna* (Antik könyvtár) 48, I, Praha 1972

KAIBEL, G., *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta,* Hildesheim 1965

KÜCHLER, M., *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1979.

MERKELBACH, R.–STAUBER, J., *Steinepigramme aus der griechischen Osten,* München 1998.

MERKELBACH, R. u .a (Hrsg.), *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien,* 16. Band, Bonn 1982.

MERKELBACH, R. u .a (Hrsg.), *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien,* 17/2. Band, Bonn 1985.

MÜLLER, H. P., *hākam,* in: *ThWAT* I (Stuttgart 1977), 920–944.

MÜLLER, H. P., „Mantische Weisheit und Apokalyptik", in: *VT.S* 22 (1972), 268–293.

OSTEN-SACKEN, Von der, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit,* ThEH 157, München 1969.

OTZEN, B., „Old Testament Wisdom Literature and dualistic Thinking in late Judaism", in: *VT.S* 28 (1975), 146–157.

PEEK, W., *Griechische Grabgedichte,* Berlin 1960.
PEEK, W., *Griechische Vers-Inschriften* I, Berlin 1953.
PERES, I., *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie,* WUNT, Tübingen, Mohr Siebeck 2003, RAD, G. Von, *Weisheit in Israel,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 1982.
REINDL, J., „Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen", in: *VT.S* 32 (1981), 333–356.
SCHLATTER, A., *Johannes der Täufer,* Basel 1956.
SCHMID, H. H., *Wesen und Geschichter der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur,* BZAW 101, Berlin, Töpelmann 1967.
WESTERMANN, C., *Wurzeln der Weisheit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1990.
WILDBERGER, H., „Der Dualismus in den Qumranschriften", in: *Asiatische Studien* 8 (1954), 163–177.
WILLAMOWITZ, U. von, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos* I, Berlin 1924.

Perintfalvi Rita

# Sind die verborgenen Dimensionen der Metaphern Träger der göttlichen Weisheit? Gibt es eine verborgene Dimension des Gottesbildes von Ps 103,13?

## 1. Einführung

Im Alten Testament findet man verschiedene Gottesmetaphern, in denen sich JHWH „väterlich" oder „mütterlich" als die menschlichen Eltern verhält. Wenn man aber die konkreten Gottesanreden untersucht, findet sich keine einzige konkrete auf JHWH bezogene Mutterbezeichnung und JHWH wird auch nur selten als Vater bezeichnet. Der Grund liegt darin, dass man auch den Schein vermeiden wollte, dass Gott Israels ähnlich den Göttern der paganer Völker mit seinem Volk in einem natürlichen physikalischen Zeugungsverhältnis stünde. Deswegen sind die Bibelstellen interessant, wo JHWH doch mit Hilfe von väterlichen oder mütterlichen Bildern anthropomorph dargestellt wird. Das Repertoire der metaphorischen Elternbilder wird durch die sogenannte Doppelmetapher (mixing metaphor) erweitert, in der JHWH zugleich als Vater und als Mutter charakterisiert wird.

Obwohl das Gottesbild von Ps 103,13 von den meisten Exegeten als eine simple Vatermetapher kategorisiert wird, gehört es meines Erachtens zu diesen Doppelmetaphern. JHWH erscheint in diesem Vers als ein sich mütterlich erbarmender Vater.

Die Exegeten haben unbedingt versucht, diese besondere Ambivalenz der Metapher aufzulösen. Obwohl sich das tiefere Verständnis dieser Metapher genau daraus ergibt, wenn man diese Ambivalenz nicht auflösen will, sondern einfach auswirken lässt. Da die Metaphern nicht lediglich sprachlich-ästhetische Schmuckwerke sind, sondern haben eine konstitutive kognitive Funktion. In jeder Metapher ist es das Uneigentliche, das einen Bedeutungsüberschuss garantiert, das imaginative und interpretative Freiheiten einräumt und Vorstellungen stimuliert. Die Metapher ist dadurch Geburtshelferin für Denken und Fühlen, für sprachliche Ausdrücke und Handlungen und Träger der göttlichen Weisheit. Das zu begreifen, braucht man nicht unbedingt das kognitive Verstehen, sondern die Inspiration und vielleicht die „Erleuchtung" durch den Geist Gottes.

## 2. Bilder vom Väterlichen und Mütterlichen Gott Im At in einem Überblick

Zunächst möchte ich einen kurzen Überblick über die vielfältigen *elterlichen Gottesbilder* geben. Wie bereits gesagt findet sich im AT – auf JHWH bezogen – relativ selten eine konkrete Vaterbezeichnung. Der Grund liegt nach B. W. Anderson darin, dass „during the period of the monarchy father–son imagery was avoided evidently because it suggested the pagan notion of an actual physical or natural relationship between the God and his people“[1].

Wenn die *Vater–Sohn-Beziehung* als Metapher dennoch verwendet wird, wird sie oft uminterpretiert und so wird JHWH zum Adoptivvater des Königs wie in Ps 2,7 und in 2 Sam 7,14–15; oder diese göttliche Annahme wird als gnädiger Erwählungsakt Gottes gegenüber Israel verstanden wie in Ex 4,22–23, Dtn 14,1–2, Hos 1–3. Unter diesen Stellen gibt es eine einzige, in der JHWH konkret als „Vater“ bezeichnet wird, nämlich in 2 Sam 7,14–15. Im Gegensatz dazu legen die übrigen Texte die Betonung auf die Darstellung der „Sohnschaft“ Israels, sodass die Vaterschaft JHWHs nur durch die Sohnschaft Israels angedeutet wird.[2]

Obwohl das Alte Testament insgesamt mit der Vaterbezeichnung für JHWH *sehr zurückhaltend* ist, findet man einige Stellen, an denen sie als Gottestitel vorkommt: Dtn 32,6, Jes 63,15f. und 64,7, Jer 2,27, 3,19 und 31,9, Mal 1,6 und 2,10, Spr 3,12 etc. In dieser Hinsicht ist der Text von Jes 63,15f. wichtig, in dem JHWH zweimal „unser Vater“ genannt wird, und sogar in Kontrast zum früheren Vaterbegriff, mit dem Abraham und Israel bzw. Jakob als „Vater des Volks“ bezeichnet wurden. JHWH als Vater Israels wird hier als Erlöser, als Goel, angesprochen.

Im Psalter kommt JHWH noch seltener, insgesamt *nur zweimal,* direkt als „Vater“ genannt vor: in Ps 68,6 und 89,27. Weiters begegnet man einer auf JHWH bezogene Elternmetapher in Ps 27,10: „Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen, der Herr nimmt mich auf.“ Zwei Bildspender beziehen sich auf einen einzigen Bildempfänger, auf JHWH. Deswegen wäre hier statt von einer einfachen Vatermetapher *eher von einer Elternmetapher* zu sprechen. Hier wird ein poetisches Stilmittel, nämlich die Negation verwendet, um die die Liebe der menschlichen Eltern überbietende Liebe JHWHs darzustellen. Nach dieser metaphorischen Darstellung ist die Gottesliebe viel größer als die Liebe der menschlichen Eltern. Darüber hinaus ist im Psalter noch eine auf JHWH bezogene Vatermetapher vorzufinden, und zwar in Ps 103,13. Doch

[1] B. W. Anderson: *“God, Names of”,* in *IDB,* New York, Abingdon Press 1962, pp. 407–417.

[2] Die Vater–Sohn-Beziehung als Bilderspender wird nicht nur zur Darstellung der Erwählungsthematik angewandt, sondern auch für den bildlichen Ausdruck der Sorge Gottes für Israel (Dtn 1,31) und der göttlichen – auf Israel bezogenen – Erziehung (Dtn 8,5). Auch die Bilder der Ablehnung des Vaters oder der Abwendung vom Vater werden verwendet, um das untreue Verhalten Israels metaphorisch darzulegen (Jes 1,2–3 und 30,1–9.)

JHWH wird hier nicht konkret als Vater genannt, sondern sein Erbarmen wird durch einen Vergleich mit dem Erbarmen eines menschlichen Vaters gleichgesetzt.

Im AT wird das Verhalten JHWHs nicht nur mittels der Vatermetapher dargestellt, sondern auch mittels verschiedener Metaphern, die seine Handlungen oder seine Zuwendung, seine Liebe zu den Menschen, zu Israel als *„mütterlich"* charakterisieren.

Zwar wird innerhalb der relativ vielen Muttermetaphern JHWH *nie explizit als „Mutter"* genannt, er wird jedoch als *„gebärende Frau"* in Num 11,12–15 und in Jes 42,14, als *„stillende Frau"* in Dtn 32,13b, als *„sorgende Frau"* in Jes 49,15, als *„eine Leihmutter für Zion"* in Jes 49,21 und als *„tröstende Mutter"* in Jes 66,13 dargestellt. Nur an dieser Stelle wird das hebräische Wort אֵם („Mutter") in einer Gottesmetapher verwendet.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass – obwohl die Texte des Alten Testaments die direkte Mutterbezeichnung nie und auch die direkte Vaterbezeichnung relativ selten auf JHWH bezogen anwenden – man *im AT eine große Vielfalt und relativ häufiges Vorkommen an väterlichen und mütterlichen Gottesmetaphern findet*. Wenn man sich bei der Suche nicht auf die Worte „Vater" und „Mutter" beschränkt, kann man die Elternmetaphorik für JHWH sogar weit häufiger im AT entdecken als das gemeinhin angenommen wird. Damit ist auch das Urteil zu revidieren, dass diese Metaphorik im AT nur ein Randdasein führe.

Die Betonung der Vielfalt und Vielgestaltigkeit der Gottesbilder ist sehr wichtig, weil genau sie den Rezipienten des ATs dabei helfen, nicht der Gefahr zu erliegen, *ein Gottesbild absolut zu nehmen, um es an Stelle der Gottheit zu verehren*.

Die Metaphern schaffen verschiedene Bilder über Gott. Da JHWH nach der alttestamentlichen Vorstellung weder mit einem Bild noch mit einer Metapher identisch sein kann, ist es sehr wichtig, *die Verwechselbarkeit von Bild und Gottheit auszuschließen*. JHWH ist ganz anders. Die Unterscheidung von Gott und Gottesbild hat *Paul Tillich* so beschrieben: Gott ist das Sein–Selbst, der letzte Seinsgrund. Um mit ihm in Beziehung zu treten, bedürfen wir der Symbole.[3] Diese Symbole provozieren die Vorstellungskraft, ein Bild zu entwerfen und auszusprechen, wie Gott ist.

## 3. Die Sogenannte Doppelmetapher in Verbindung mit den Väterlichen und mütterlichen Gottesbildern

In der Bibel finden sich nicht nur simple Wurzelmetaphern zur Darlegung der Eigenschaften oder des Handelns Gottes, sondern es ist auch möglich, dass zwei oder mehrere Metaphern in einer literarischen Einheit auftauchen. Diese Metaphern können als *Doppelmetapher (mixing metaphor)* bezeichnet werden. Sie stehen nicht

[3] P.Tillich: *Systematische Theologie,* Band 1, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk 1956. pp. 273–277.

ohne Wirkung nebeneinander, sondern beeinflussen sich rhetorisch gegenseitig und erschaffen verschiedene und innovative Charakterisierung für JHWH. Ihre Interaktion hat einen wesentlichen Einfluss auf die Interpretation der Metaphern und auf das Gesamtverständnis der literarischen Einheit.

Im Psalter findet sich diese spezifische Art der Metapher nur zweimal: in Ps 27,10 und in Ps 103,13. Beide Texte enthalten eine Gottesbeschreibung, in der Gott als ein sorgender, schützender und behütender Akteur handelt. In Ps 27,10 wird der Bildempfänger JHWH mit zwei Bildspendern, „Vater" und „Mutter", in Beziehung zueinander gebracht: „Sogar mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, aber der HERR nimmt mich auf." (ELB) Diese Darlegung enthält ein negiertes Bild. Die Liebe Gottes übersteigt die Liebesfähigkeit des menschlichen Vaters und der menschlichen Mutter. Während die menschlichen Eltern ihr Kind verlassen, nimmt JHWH das verlassene Kind als Adoptiveltern bei sich auf.

Ps 103,13 sagt: „Wie sich erbarmt ein Vater über (seine) Söhne (Kinder), erbarmt sich JHWH über die ihn Fürchtenden." In dieser Metapher wurde *ein männlicher Begriff (Vater) mit einer weiblichen bildlichen Darstellung (Mutter)* verbunden. Der mütterliche Charakter wird durch die verbale Metapher, durch das vom „Mutterschoß" ableitbare Verb „sich erbarmen" gegeben. *W. Eugene March* formuliert hier sehr passend: thus, we are invited by Psalm 103,13 to reflect upon our Father as one who (…) extends to us the deeply-felt compassion often associated with a mother."[4] Oder wie es Erich Zenger formuliert: An dieser Stelle begegnet man einem Bild über den sich (mütterlich) erbarmenden Vatergott.[5]Dieser vielleicht schwer verständliche Aspekt des Vaterbildes wird in den meisten Kommentaren des Psalms 103 gar nicht wahrgenommen und thematisiert.[6]

Die Erscheinung der geschlechterübergreifenden Doppelmetapher hat nur wenige Belege im AT. Außerhalb des Psalters kann man sie z. B. in Dtn 12,18, in Jes 42,13–14 und in Jer 2,27 antreffen. Dtn 12,18[7] kombiniert die *Metaphern des zeugenden Felsen und der gebärenden Frau* und beide beziehen sich auf JHWH: „Den Felsen, der dich gezeugt, täuschtest du und vergaßest den Gott, der dich geboren." (ELB) Oder in Jer 2,27: „Sie sagen ja zum Holz: «Du bist mein Vater», und zum Stein: «Du hast mich geboren»." (EÜ)

---

[4] W. E. MARCH: *„Father" as a Metaphor of God in the Psalms,* in *Austin Seminary Bulletin* 97 (1981) 5–12, p. 10.

[5] Auch G. VANONI: *'Du bist doch unser Vater' (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments,* Stuttgart, Katholisches Bibelwerk 1995, p. 43.

[6] Zur Thematik JHWH als Vater bzw. die Vater–Sohn Beziehung vgl: G. FOHRER: *Psalmen,* Berlin– New York, Walter de Gruyter 1993, pp. 51–52. K. SEYBOLD: *Die Psalmen,* Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1996, p. 405. H.-J. KRAUS: *Psalmen,* 2 Bd., Neukirchen, Neukirchener Verlag 1961, p. 704. H. GROSS und H. REINELT: *Das Buch der Psalmen, Teil II. (Ps 73–150),* Düsseldorf, Patmos Verlag 1980, p. 209.

[7] R. FRIEDERICKE: *'Den Felsen, der dich gebar, täuschtest du...'. Gott als gebärende Frau in Dtn 32,18 und in anderen Texten der Hebräischen Bibel,"* KD 3 (1988) 53–61.

Wie schon erwähnt, ist es für die alttestamentliche Vorstellung sehr wichtig, die Verwechselbarkeit von Bild und Gottheit auszuschließen. Um das zu erreichen, haben sowohl die dichterischen als auch die prosaischen Texte verschiedene Mittel eingesetzt. Zu solchen besonders wirksamen Mittel zur Aufhebung von bestehenden Vorstellungen gehören die *Negation, die Dualisierung und die Pluralisierung*. Ein Spezialfall der Dualisierung liegt in den oben schon analysierten Texten vor, die Gott als Frau und Mann vergegenwärtigen. Auch der Dichter des Psalms 103 verwendet mehrmals Negationen und Dualisierungen, um mittels der entstehenden Spannungen etwas Wichtiges über Gott auszusagen. Auch die Metapher des sich mütterlich erbarmenden Vatergottes könnte den Horizont des Denkens erweitern, um durch die Nicht-Festlegung eines auf JHWH bezogenen Elternbildes zu enthüllen, dass JHWH *sowohl Vater als auch Mutter ist und zugleich weder Vater noch Mutter*. Es sind ja nur Metaphern, die nie mit dem Wesen JHWHs identisch sein können und dürfen.

Abgesehen von ganz wenigen Kommentaren bleibt diese wunderschöne und tiefsinnige Doppelmetapher in den meisten exegetischen Arbeiten völlig unentdeckt, obwohl man sie mittels der modernen Metapherntheorien begreifen könnte.

In Ps 103,13 findet sich eine metaphysische Metapher: „Gott ist wie ein Vater", „Gott verhält sich wie ein Vater." Obwohl dieser Satz als *ein metaphysischer Metaphorismus* gemeint ist, wird diese Aussage oft als *ein metaphysischer Buchstabenglaube*[8](metaphysical literalism) verstanden. So wären „Gott" und „Vater" zwei Namen eines und desselben Bezugs. Nach dieser Interpretationsweise besteht eine tatsächliche Relation zwischen den Worten und der Welt. Im Gegensatz dazu setzt der metaphysische Metaphorismus nur eine fiktionale Relation der Identität voraus. Nach dieser Auffassung verhält sich Gott „wie ein Vater", tatsächlich ist er aber kein Vater. *Der radikale Metaphorismus* geht noch einen Schritt weiter und lehnt ab: „that the father metaphor depicts any true, real property of God or any real, true relation of God towards us, rather it proposes a description of our feelings towards the transcendent, without being committed to the belief that this is really the way God relates to us or His real essences such a position is more tolerant, because it is compatible with many descriptions of the transcendent."[9]Unsere religiöse Sprache ist fiktional, weil sie über keinen tatsächlichen Zugang zu den wahren Eigenschaften der Transzendenz verfügt. Wenn man diese Unfähigkeit der Sprache zur Kenntnis nimmt, kann man die Perspektive des Denkens für alternative Gottesbilder öffnen. Für den radikalen Metaphorismus ist eine väterliche und zugleich mütterliche Gottesbeschreibung in einer solchen Doppelmetapher selbstverständlich akzeptierbar.

---

[8] Der metaphysische Buchstabenglaube ist eine Interpretationsweise, nach der eine reale Identität zwischen „Gott" und „Vater" besteht. In Kontrast dazu deutet der metaphysische Metaphorismus den Glauben an die fiktionale Relation dieser Identität an.

[9] R. P. DE OLIVEIRA: *'Mother in heaven': A desirable metaphor?* in: L. BOEVE–K. FEYAERTS (eds): *Metapher and God-Talk*. Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt. M.–New York–Wien, Peter Lang, pp. 135– 152, p. 142.

Im Kontrast dazu ist aber diese interpretative Offenheit des Bildes für den metaphysischen Buchstabenglauben nicht denkbar. Er versteht das Vaterbild im buchstäblichen Sinn und glaubt an eine tatsächliche Übereinstimmung von Gott und diesem Bild. Diese Auffassung des Gottesbildes schließt die in Ps 103,13 mitschwingende mütterliche Konnotation des eigentlichen Vaterbildes als antagonistischen Widerspruch völlig aus. Diese Interpretation vergisst jedoch eine Grundthese, nach der jede Rede und jeder Gedanke über Gott notwendigerweise entweder metaphorisch oder analog ist. Über Gott etwas in buchstäblichem Sinn auszusagen ist aber nicht möglich.

## 4. Analyse der Metapher des sich mütterlich Erbarmenden Vatergottes

Um den mütterlichen Aspekt dieser Doppelmetapher wahrzunehmen, ist das nähere Betrachten des Verbs רחם nötig. Das Verb רחם hat *mehrere Bedeutungsnuancen* wie „sich gnädig zeigen", begnadigen, vergeben, trösten, verschonen, Mitleid haben, stärken, retten, sich wenden an, zurückkehren lassen, versammeln, wieder aufbauen, erwählen, Ruhe gewahren"; רחם ist jedoch mit keinem dieser Begriffe ganz ident.

In der Konnotation des Verbs רחם schwingt die substantivische Bedeutung *„Mutterschoß"* mit. Für diese Bedeutung des Substantivs רחם findet man mehrere Belege wie Jes 49,15; Jer 20,17; Job 3,11; Job 31,15; Ps 110,3. Um die Bedeutung dieses Wortes genauer zu ergründen, hilft ein Vergleich mit den anderen semitischen Sprachen: Das Wort kommt in allen diesen Sprachen in der Bedeutung „Mutterleib" vor. Es liegt hier eine Übernahme bzw. ein Einfluss aus der Umwelt Israels vor.

Es gibt Meinungen, die die Möglichkeit dieser mitschwingenden mütterlichen Konnotation bei der Interpretation dieser Metapher völlig ausschließen. *Stoebe* interpretiert beispielsweise dieses Verb in Bezug auf Ps 103,13 und Hos 1,6–8; 2,3.6.25 folgendermaßen: „Es handelt sich (...) nicht um eine im Emotionalen wurzelnde väterliche Zärtlichkeit, sondern um eine willentliche Anerkennung (bzw. Ablehnung) der Vaterschaft mit den sich gegenüber dem Kind daraus ergebenden Pflichten der Lebenssicherung und des Schutzes."[10]

*Anette Böckler* nimmt diese Interpretationsweise von Stoebe als Grundlage für ihre These auf: „Deshalb liegt der Vergleichspunkt der Vater–Sohn-Beziehung nicht in der Qualität dieser Beziehung etwa der „väterlichen Milde und Nachsicht" (Duhm[11]) bzw. der „Innigkeit" dieser Beziehung. Das tertium comparationis liegt vielmehr in der Stabilität und Verantwortlichkeit."[12]

---

[10] E. Jenni–K. Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 1984, p. 763.

[11] D. B. Duhm: *Die Psalmen,* Freiburg, J.C.B. Mohr 1899, p. 240.

[12] A. Böckler: *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes,* Gütersloh, Kaiser 2000.

Im Folgenden möchte ich meine These mit verschiedenen Argumenten bekräftigen. Meines Erachtens nach geht es beim Gottesbild von Ps 103,13 *um vielmehr, als nur um eine stabile und verantwortliche Liebe eines Vatergottes*. Im Gegensatz zu mehreren Exegeten[13]möchte ich beweisen, dass an dieser Stelle nicht die Vergebung Gottes thematisiert wird, sondern diese Metapher *eine tiefere Dimension* hat, um noch mehr über die Liebe Gottes auszusagen.

Alle bisherigen Analysen der Stelle Ps 103,13 sind beim Punkt stehen geblieben, dass diese Metapher entweder von der Sündenvergebung eines Vatergottes oder geschlechterübergreifend vom mütterlichen Erbarmen eines Vatergottes spricht. Aber die in dieser Doppelmetapher bestehende *dialektische Ambivalenz* kann die Gedanken der Leser weiter anregen. Die Spannungen eines Textes wirken als Impuls, sie sind anregend und dynamisch. Sie können die Denkstrukturen der Leser öffnen und neuere Dimensionen des Denkens schaffen. Dadurch wird es möglich, *eine verstecke Dimension der Metapher zu enthüllen*.

Um zu verstehen, was der verborgene Sinn dieser Doppelmetapher ist, muss man die *dreifache Metaphernbildung von V. 11–13 in einer strukturellen Einheit* untersuchen. Der erste Vergleich in V. 11 besteht aus einem vertikalen Bild von *„Himmel und Erde",* durch das die kosmische Ausdehnung der Gnade JHWHs ausdrucksvoll geschildert wird: „Denn wie hoch der *Himmel* über der *Erde* ist, so stark ist seine Gnade über die ihn Fürchtenden." Ähnlichen metaphorischen Darstellungen begegnet man in Jes 6,3; Ps 36,6; 57,11; 108,5.

Während die erste Metapher die unermessliche Größe der Gnade Gottes mittels der Bilder, die den Abstand von Himmel und Erde darstellen, veranschaulicht die zweite Metapher mit einer *horizontalen Perspektive,* wie weit Gott unsere Sünde von uns entfernt hat: „Wie fern ist der *Aufgang* vom *Untergang,* entfernte er von uns unsere Verbrechen." Dieser Vergleich von V. 12 schließt nach dem Raum nun die (räumliche) Kategorie der *Zeit* mit ein[14], konkret den sichtbaren Umfang eines 24-Stunden-Tages. Durch die Darstellung des möglichst extremen Abstands zwischen Sünder und Sünde wird faktisch der traditionelle Tun-ErgehenZusammenhang aufgehoben.

Im ersten Moment sieht es so aus, als ob der dritte Vergleich die Reihe der Raum-Metaphern unterbreche, indem er ein ganz anderes Bild, nämlich ein Vaterbild für das (mütterliche) Erbarmen Gottes, heranzieht: „Wie ein Vater erbarmt sich über seine Söhne, JHWH erbarmt sich so über die ihn Fürchtenden." Der Schlüssel der

[13] z. B.: O. KEEL: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT. Am Beispiel der Psalmen,* Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht 1996, pp. 174–175. G. FOHRER: *Psalmen,* Berlin–New York, Walter de Gruyter 1993. pp. 51–52. T. M. WILLIS: *„So great is his steadfast Love": A rhetorical Analysis of Psalm 103,* In *Biblica* 72 (1991) 531. K. SEYBOLD: *Die Psalmen,* Tübingen, J.C.B. Mohr 1996, p. 405.

[14] F. H. HOSSFELD–E. ZENGER: *Psalmen 101–150,* Freiburg–Basel–Wien, Herder 2008, p. 60.

Lösung ist die gründliche Analyse des Verbes „sich erbarmen". Was bezeichnet dieses Verb an dieser Stelle genau?

Nach der Lehre der modernen Metapherntheorien gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen den Wirkungsweisen der *nominalen/substantivischen und der verbalen Metaphern*. Der Vers 13 sagt nicht aus, dass Gott und Vater (als zwei Substantive) miteinander ontologisch verknüpft und dadurch austauschbar sind. Im Gegenteil: Es geht hier um eine verbale Metapher – JHWH „erbarmt sich" wie ein irdischer Vater „sich erbarmt" –, die dynamisierend wirkt, die Imaginationen anregt, uns affektiv ins Geschehen zieht und uns zumindest mental und emotional „mitgehen" lässt.

Wie schon erörtert wurde, steht in Ps 103,13 nicht – wie viele meinen – die Vergebung der Sünden im Mittelpunkt. Nach dieser üblichen Interpretation erbarmt sich Gott seiner, wie sich ein Vater immer wieder liebend seinem Kind zuneigt, ihm sein Vergehen vergibt und sich mit ihm aussöhnt, denn er weiß um die Schwäche, die – weit eher als Bosheit – den meisten Fehltritten zugrunde liegt (103,12 ff). Meines Erachtens sollte die Metapher von V. 12. mit der obigen These gegenteilig ausgelegt werden. Wenn Gott unsere Verbrechen schon von uns so entfernt hat, wie der Sonnenaufgang entfernt ist vom Sonnenuntergang, dann will das komplexe metaphorische Bild von V. 13. etwas anderes als die Vergebung Gottes betonen.

Das poetische Stilmittel *dieser gedanklichen Steigerung* (synthetischer Parallelismus) findet sich auch in der dreifachen Metaphernbildung von V. 11–13. Das Bild bleibt nicht bei der Aussage der Sündenvergebung stehen, sonders weist darüber hinaus und besagt noch etwas Wesentliches über die Gnade Gottes. Um das genau zu verstehen, muss man bestimmte theoretische Eigenschaften der Metaphern berücksichtigen.

Metaphern sind immer *selektiv,* sie können unterschiedliche Akzente setzen, einige Aspekte hervorheben und andere verstecken. Die gleiche Metapher sagt *in unterschiedlichen Kontexten Unterschiedliches* aus und fokussiert die Aufmerksamkeit unterschiedlich. Ein und dieselbe Metapher hat weder eine einzige feststehende Bedeutung, noch hebt sie, in verschiedene Kontexte eingebettet, die gleichen Aspekte hervor. Die Bedeutung der Metapher des sich mütterlich erbarmenden Vaters muss in ihrem Kontext, nämlich *in der dreifachen Metapherbildung von V. 11–13,* erschlossen werden.

Die Doppelmetapher zeigt, dass in Ps 103,13 nicht nur *der das Leben der Menschen bejahende Willensakt eines Vaters als seine Gnade oder die zärtliche emotionelle Liebe einer Mutter* dargestellt wird. Zwar spricht diese Metapher darüber, zugleich eröffnet sich eine tiefere Dimension, die mit Hilfe einer dritten Raum-Metapher die *„Nähe Gottes"* bildhaft veranschaulicht. Seine Gnade ist nicht nur mittels der poetischen Bilder der möglichst großen, ja endlosen Entfernung (Himmel–Erde, Sonnenaufgang–Untergang) darstellbar, sondern mittels des Bildes der innigsten Nähe. Denn die *Vater–Sohn-Beziehung,* die hier als *Bildspender* dient, ist eine der innigsten menschlichen Beziehungen. Doch die Darstellung der göttlichen Gnade

geht noch tiefer, wenn sie eine solche verbale Metapher auswählt, in deren semantischem Hintergrund das Substantiv *„Mutterschoß"* steht. Es gibt keine *innigere Nähe in der menschlichen Welt, als eine Mutter–Kind-Beziehung im Mutterschoß*. Und so ist der höchste Ausdruck der Gnade und Vergebung Gottes, dass er uns nicht nur einfach nahe kommt, sondern dass sich die Gegenwart Gottes in der betenden Seele des Menschen offenbart. Seine Gegenwart ist uns so nahe wie ein Kind seiner Mutter im Mutterschoß. Gott ist gegenwärtig in der zu ihm wortlos betenden Seele[15]. Während man viele lobende Worte der menschlichen Seele und der himmlischen Scharen in den Rahmenteilen des Psalms hört, ist das Gebet in der Mitte des Textes völlig still. Der Psalmist schaut Himmel und Erde, den Sonnenaufgang und Sonnenuntergang nur wortlos an. Im Gegensatz zu V. 1–2 und V. 20–22 fehlen hier die lauten Worte des Gotteslobes oder der Lobaufforderung. Diese Betrachtung erregt schweigende Bewunderung in seiner nepeš und führt ihn zur Erkenntnis der grenzlosen Gnade Gottes. Dann wendet sich sein Blick weg vom Anschauen der fernen kosmischen Dinge und betrachtet imaginativ die väterlich–mütterliche Liebe eines Menschen, die ihn an die Liebe JHWHs erinnert. Dann entdeckt er, dass die *Liebe Gottes nicht nur eine reine Imagination* ist, sondern *eine reale innerliche Erfahrung*.

Die Gewichtigkeit dieser Botschaft wird in Ps 103 auch durch den Aufbau des Gesamttextes betont. Wenn die verschiedenen *„Räume"* des Psalms analysiert werden, ist festzustellen, dass die Metapher der Nähe Gottes ganz im Herzen des Psalms gestellt ist und die weiteren Orte der Dichtung konzentrisch um sie eingesetzt sind:

- ✦ 1–2: Seele und Inneres des Psalmisten
  - ✧ 4a: Unterwelt, Reich des Todes (tiefster Ort)
    - ● 11a: Himmel–Erde (Merismus=Gesamtheit der Welt)
    - ● 12a: Sonnenaufgang–Sonnenuntergang (Merismus=Gesamtheit der Welt)
      - ○ 13ab: Mutterschoß (innigster Ort)
  - ✧ 19a: die Himmel (höchster Ort)
    - ● 22a: Alle Orte seiner Herrschaft (=Gesamtheit der Welt)
- ✦ 22b: Seele des Psalmisten

Diese innigste Zuwendung Gottes zum Menschen will die Seele und das Innere des Psalmisten im Aufgesang und im Abgesang des Gebets loben (V. 1–2, 22). *Diese innerliche Begegnung und Vereinigung des Menschen mit Gott* wird hier als die innigste Liebe gelobt, die es im gesamten Kosmos gibt. Während die Mutterschoß Metapher den *innigsten Ort* des Psalms visualisiert, geben die anderen Ortsbestimmungen dem Gebet eine *kosmische Dimension*. Sie sind konzentrisch um den Mittelpunkt, die Mutterschoß-Metapher, in antithetischen Bildpaaren eingesetzt. Der

[15] Wenn man den Begriff nepeš richtig verstehen will, darf man nicht voreilig auf den griechischen Dualismus zwischen „Körper" und „Seele" assoziieren. In der hebräischen Anthropologie stellen „Körper" und „Seele" Aspekte des als Einheit aufgefassten Menschen dar. Die den Körper belebende Kraft heißt im biblischen Hebräisch nepeš.

höchste Ort des Psalms – *„Himmel“* in 19a – wird mit dem tiefsten Ort – der *„Grube, dem Grab, der Unterwelt“* in 4a – parallelisiert. Die parallelen Bilder *„Himmel und Erde“* in 11a bzw. *„Sonnenaufgang und Sonnenuntergang“* in 12a bilden jeweils einen Merismus und vergegenwärtigen die Gesamtheit der Welt. Auf ähnliche Weise wird die Königsherrschaft Gottes über das All in V. 22a dargestellt. Im abschließenden Rahmenteil von V. 22b. führt die Lobaufforderung zur menschlichen Seele zurück. So findet sich der Rezipient des Psalms wieder bei dem Ausgangspunkt des Lobes, weiß nun aber, dass die Seele und der Körper des Menschen (im inklusiven Sinne von nepeš) der Ort der göttlichen Gegenwart und Selbstoffenbarung sind. Die nepeš ist der Ort, wo jeder Mensch seinem Gott so nahe ist wie ein Kind seiner Mutter in ihrem Mutterschoß. Sie ist der Ort für die Gottesbegegnung, an dem der Mensch seinen Gott nicht lauten Worten, sondern mit seiner stillen Anwesenheit lobt.

Piekarz, Danuta

# SAPIENZA E SCIENZA (IS 11,2)

Nella mia presentazione desidero analizzare due doni dello Spirito elencati in Is 11: sapienza *(hokmah)* e conoscenza *(da'at),* cercando di precisare la loro natura, anche in base a quanto dicono diversi commentatori.

Non è necessario presentare ampiamente il contesto del capitolo 11, il testo parla di un futuro grande sovrano su cui si poserà definitivamente lo Spirito del Signore, arricchendolo di grandi doni di Dio. Come osserva Watts, questo potrebbe significare il ritorno alla natura carismatica del regno: Dio agisce tramite il suo Messia – Unto (Watts 2002: ad locum). Grazie ai doni ricevuti il sovrano potrà assumere un atteggiamento giusto di fronte a Dio e agli uomini (il timore di Dio, la giustizia), il che, come dimostra il brano conclusivo, porterà al ristabilimento di una pace paradisiaca in tutto il paese (Brzegowy 2010: 625).

Prima di tutto va sottolineato che i sei doni elencati dal profeta vengono divisi dagli studiosi in due modi: alcuni, seguendo la logica del testo, sottolineano che abbiamo tre gruppi di due doni (in tal caso la sapienza è accompagnata dall'intelletto, invece la conoscenza – dal timore di Dio). Krawczyk definisce così i tre gruppi: la sapienza e l'intelligenza sono legate all'area teorica, il consiglio e la fortezza – a quella pratica, invece la conoscenza e il timore di Dio – all'area religiosa (Krawczyk 2008: 93–4). Altri (come Manning 2009: 244–45) propongono una struttura più logica, ma artificiale, anche in 3 gruppi: i doni che perfezionano la volontà, ossia il timore di Dio e la fortezza (però va ricordato che Manning, seguendo la linea iniziata dalla versione dei LXX, prende in considerazione sette doni, allora include in questo gruppo anche la pietà) e due gruppi di doni che perfezionano l'intelletto o la ragione: uno comprende i doni che perfezionano l'intelletto speculativo che serve a esaminare verità astratte (sono i doni dell'intelletto e della sapienza) e l'altro comprende i doni che perfezionano l'intelletto pratico, ossia la capacità di discernimento fra il bene e il male, tra il vero e il falso (sono i doni della conoscenza e del consiglio).

Nasce subito la domanda se questo modo di raggruppare i doni sia giusto, se corrisponda veramente alla visione biblica di quei doni, o solo alla nostra visione e alla nostra (pre-)comprensione?

Prima di tutto cerchismo di cogliere il senso biblico della sapienza. Bisogna dire onestamente che se guardiamo diversi testi biblici che parlano della sapienza e diverse definizioni nei dizionari, possiamo provare una sensazione di caos perché abbiamo a che fare con una realtà di carattere pratico, ma fondata su basi teoriche, una realtà che riguarda questioni di vita quotidiana, ma è inseparabile dalla dimensione religiosa e soprattutto dalla sua origine divina.

Nel pensiero biblico la sapienza è una caratteristica di Dio e degli uomini, ma nel caso degli uomini essa è, ovviamente, un dono di Dio, infatti *uno solo è sapiente,*

*molto terribile, seduto sul trono* (Sir 1,8); Con questo si intende escludere che la sapienza possa essere prerogativa di qualcuno che non sia Dio stesso. Se una creatura può dirsi sapiente, ciò è perché ha ricevuto da Dio questo dono: *Dammi la sapienza che siede accanto a te in trono* (Sap 9,4). Come caratteristica umana indica una conoscenza pratica o capacità pratica eccezionale suscitata dalla potenza divina.

Nei libri profetici e sapienziali la sapienza ha un senso etico-morale, indicando un ideale di vita felice, conforme alla volontà di Dio.

Kaiser osserva giustamente che il termine *hokmah,* interpretato da noi come sapienza, dovrebbe essere tradotto piuttosto con il termine "competenza" (Kaiser 1998: 334). Childs la definisce in modo simile: è una capacità pratica che nasce dal discernimento (Childs 2001; 103).

Ci sono però autori che intendono la sapienza in modo più teorico, in tal caso risulta difficile indicare la differenza tra la sapienza e la scienza di cui parleremo in seguito. P.es. J. Paściak definisce così la sapienza:

> „Il dono della sapienza dà la conoscenza di Dio e delle cose nella loro natura e nella relazione con Dio in quanto Creatore. La sapienza, secondo gli autori biblici, dà all'uomo non solo una conoscenza approfondita di Dio e del suo atteggiamento nei confronti del creato, ma anche la conoscenza della natura e dei misteri di molte cose create. La sapienza dirige tutta la vita, perfeziona una giusta relazione con Dio, con il mondo e con se stesso, per questo è una fonte e ispirazione di tutte le virtù. Non è solo un dono speculativo, ma abbraccia anche la vita pratica dell'uomo" (Paściak 1987: 75).

Paściak afferma che la sapienza non è solo un dono speculativo, ma come abbiamo potuto osservare, per la maggioranza dei commentatori essa è soprattutto un dono pratico e non speculativo, anche se questa pratica, indubbiamente, si basa anche sulla conoscenza di Dio.

Basta citare queste poche definizioni della sapienza nel senso biblico per rendersi conto che stiamo analizzando un tema i cui confini, evidentemente, non sono ben delineati e chiari.

Nel nostro caso però sarà un po' più facile delimitare il senso del termine perché il profeta Isaia parla di un re, quindi nel nostro caso basta precisare i modi in cui la sapienza si manifesta nella vita di un sovrano; la sapienza infatti, insieme all'intelligenza, costituiscono attributi tipici della corte, come lo vediamo chiaramente in tre grandi protagonisti: Giuseppe d'Egitto, Davide (2 Sam 14,17), Salomone (1 Re 5,9–11) e in certo senso in Daniele.

Per la nostra mentalità il regno si associa con l'idea di un uomo seduto sul trono che accoglie omaggi dei sudditi, invece per l'uomo della Bibbia il potere regale si associava prima di tutto con quello giudiziario: per questa ragione quando il giovane Salomone chiede la sapienza a Dio (cfr. 1 Re 3,9) lui stesso spiega che la sapienza gli è necessaria per giudicare in modo sapiente e giusto. Per non lasciarsi ingannare dalle

apparenze e risolvere le controversie in modo giusto, il sovrano ha bisogno di un cuore che ascolta, suscettibile alla voce di Dio, ma anche capace di ascoltare i suggerimenti e i consigli dei sudditi. Con la sapienza così intesa è legata anche la comprensione (per questo la sapienza e la comprensione appaiono spesso insieme nei testi biblici), ossia la capacità di uno sgardo più profondo sui fatti e sulle persone, necessario per stabilire l'ordine in paese (Watts 2002: ad locum).

Il caso di Giuseppe è un po' diverso, Giuseppe infatti non è un re, è un amministratore dei beni del faraone. In questo personaggio è presentato piuttosto un ideale della sapienza orientale (egizia) che si manifesta nell'arte oratoria, nella capacità di dare consigli e di risolvere diversi problemi (soprattutto la spiegazione di sogni), e anche in un comportamento etico: gentilezza, temperanza (Stachowiak 1996: 257–8).

La sapienza è quindi una via che conduce al benessere, alla ricchezza, alla gloria... Il capitolo 10 del 1 Re che racconta la visita della regina di Saba ci dimostra come si diffonde la fama di un re sapiente. Ma la fama può diventare anche pericolosa, quando il potere diviene solo un mezzo che serve ad un'autoesaltazione. Non è dunque un caso se l'ultima coppia dei doni dello Spirito sono la conoscenza di Dio e il timore di Dio: questi doni ricorderanno al sovrano che il suo potere, anche se grande, sarà sempre limitato e sottomesso a Dio da cui proviene ogni sapienza (Kaiser 1998: 334–335).

Il secondo dono dello Spirito che vogliamo esaminare è espresso nel testo ebraico con il termine *da'at*.

Mi sia permesso di cominciare la presentazione di questo dono da una digressione personale. Nella nostra tradizione polacca si è affermata da secoli la traduzione di questo dono come "capacità – umiejętność". Per questo, quando mi preparavo alla cresima, pensavo di ricevere un dono che mi avrebbe reso capace di certi atti pratici. Devo confessare con tutta la sincerità che la comprensione della vera natura di questo dono dello Spirito, acquisita con aiuto di diversi commenti, è stata per me una delle scoperte più sorprendenti nel mio studio di Isaia, ossia quando ho saputo che in realtà non si trattava di una capacità pratica, ma di una scienza (e soprattutto quale scienza, ma non voglio anticipare l'esame successivo).

In conseguenza la mia comprensione dei due doni dello Spirito, quella che avevo negli anni della mia gioventù (e che molti probabilmente conservano per tutta la vita), si è rivelata quasi opposta al loro senso reale nel pensiero biblico: in quei tempi la sapienza *(hokmah)* mi sembrava un dono teorico, invece la *da'at* – una capacità pratica.

La *da'at* è invece una scienza, ma di quale scienza parla Isaia? Qual è l'oggetto di questa scienza?

Secondo "The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament" a cura di Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *da'at* in Is 11,2 è considerata "knowledge in general". Ma davvero è così? Esistono infatti due argomenti che suggeriscono una risposta diversa. La validità del primo argomento dipende dalla risposta che daremo alla domanda se l'autore, parlando della *da'at wejirat Jhwh,* intendesse collegare il nome di Dio solo con il timore o anche con la conoscenza (sarebbe quindi *da'at Jhwh*

*wejirat Jhwh*). Ma bisogna ricordare – e qui tocchiamo il secondo argomento – che il termine *da'at* sarà ripetuto nel v.9, dove con tutta certezza si riferisce alla conoscenza di Dio (l'autore dice esplicitamente: *da'at Jhwh*), costituendo una specie di inclusione con il nostro versetto. Non si tratta quindi di un dono di una conoscenza qualsiasi, ma di una specifica conoscenza di Dio.

Il conoscere e la conoscenza per un ebreo non sono processi puramente intellettivi, ma comprendono l'intera persona. Conoscere qualcuno implica l'entrare in un'intimità reciproca. Gli sposi "si conoscono" anche su livello sessuale, quindi la "conoscenza" va intesa in modo molto più profondo rispetto a quello diffuso nella nostra cultura.

Dio vuole essere conosciuto dall'uomo, vuole che l'uomo stringa una relazione profonda con Lui. Uno dei testi più belli che esprimono questa verità è sicuramente Os 2,21–22; l'ultimo versetto suona così: *Ti fidanzerò con me nella fedeltà e conoscerai il Signore*. Dio promette al popolo non solo la conoscenza di diverse verità teologiche, come diremmo oggi, ma l'accesso ad un'intimità con Lui, un'intimità che possiamo chiamare sponsale.

Brzegowy specifica alcune tappe del processo che porta alla profondità della conoscenza di Dio: la prima conoscenza porta al riconoscimento di Dio e in conseguenza ad un'intimità con Lui, ad un sentimento caloroso del cuore umano nei confronti del suo Signore (Brzegowy 2010: 615).

Tale conoscenza suscita l'ammirazione per la persona conosciuta, quindi è chiaro che, come dice Kaiser, la conoscenza di Dio è al contempo riconoscimento pratico di Dio, che si riflette nel pensiero e nell'azione (Kaiser 1998: 335). Questa verità è espressa in modo esplicito in Os 4,1s, dove il profeta vede un legame fra l'iniquità dei suoi connazionali e la mancanza della conoscenza del Signore da parte loro: il Signore ha un processo con gli abitanti del paese, non c'è infatti sincerità né amore del prossimo, né conoscenza di Dio nel paese. Si giura, si mentisce, si uccide, si ruba, si commette adulterio...

Anche Isaia all'inizio del suo libro parla dell'ignoranza del Signore come di un peccato grave del popolo: l'asino e il bue sanno riconoscere i loro padroni, *ma Israele non conosce, il mio popolo non comprende*. La conoscenza e il timore di Dio sono infatti concetti basiliari della fede d'Israele. La conoscenza significa anche una vera comprensione della relazione dell'uomo con Dio e con la sua volontà (Watts 2002: ad locum).

Il collegamento della scienza con il timore di Dio è frequente nei libri sapienziali, anche se talvolta è difficile precisare la loro relazione reciproca: alcuni testi indicano il timore come principio della scienza – cfr. Prov 1,7: *il timore del Signore è il principio della scienza* (oppure *fondamento,* come in Prov 9,10), in altri testi invece i due concetti appaiono in modo parallelo, come fossero sullo stesso livello – p.es. Prov 2,5: *allora comprenderai il timore del Signore e troverai la scienza di Dio*. Certo, non si tratta di una conoscenza puramente intellettuale, ma di una penetrazione fiduciosa e docile dei progetti di Dio (Stachowiak 1996: 259).

Potremmo dire che più conosciamo Dio ed il suo modo di agire, più impariamo da Lui un comportamento giusto, questo però non si realizza in base ad un codice astratto di norme da osservare, ma in base all'intimità con la Persona amata.

Per questo il dono della scienza, come dice Paściak, rende il sovrano capace di agire in conformità alla conoscenza dei suoi doveri religiosi ed etici nei confronti di Dio e degli uomini, soprattutto i sudditi – cfr. Ger 2,16) (Paściak 1987: 74–76). In altre parole: guardando Dio, Re dell'universo, il sovrano impara una giusta relazione con i suoi sudditi.

Finora ci siamo concentrati sui doni promessi al futuro sovrano, ma, come ho menzionato sopra, il termine *da'at* appare anche alla fine del brano che stiamo analizzando (v.9) come una grande promessa di Dio per tutto il paese: *Non agiranno più iniquamente né saccheggeranno in tutto il mio santo monte, perché la da'at Jhwh* (CEI – *saggezza del Signore*) *riempirà il paese come le acque ricoprono il mare*.

Vediamo che la piena conoscenza del Signore è il motivo di quell'"atomosfera" che esclude il male e l'iniquità di cui parlano i versetti precedenti. Pare che al dono della scienza, promesso al sovrano, partecipino tutti gli abitanti del santo monte del Signore. Una simile conoscenza del Signore è annunciata da Ger 31,34, nel contesto della nuova alleanza, e anche lì viene sottolineata l'abbondanza del dono (Stachowiak 1996: 264).

Non condivido pero' l'idea di Brzegowy che interpreta la conoscenza del Signore come una conoscenza propria ad esseri divini, come nel caso del Libro di Genesi dove si parla dell'albero della conoscenza del bene e del male (si tratterebbe quindi prima di tutto di una conoscenza di carattere etico). L'autore citato continua: "qui (cioè Is 11,9) Dio stesso riempirà gli uomini della conoscenza del Signore, quindi di un'adesione a Dio e alla sua volontà, ai suoi commandamenti, sicché ogni male e distruzione spariranno dal comportamento umano" (Brzegowy 621–622).

Personalmente ritengo che una tale interpretazione sarebbe una riduzione notevole della *da'at Jhwh,* eliminando proprio quello che mi sembra il più bello e prezioso: la relazione con Dio stesso, la conoscenza non solo dei suoi criteri, ma anche della sua persona e dei modi di agire – e solo da lì può sorgere un comportamento giusto.

Sarei più disposta ad accettare l'interpretazione di Paściak: "il regno messianico si riempirà della conoscenza del Signore, cioè riceverà la pienezza della rivelazione di Dio" (Paściak 1987:78).

Alberto Mello va oltre, affermando in base a tutto il brano Is 11,1–9 che il dono dello Spirito designa qualcosa di più che l'unzione in vista di una missione. È il principio di una nuova creazione. Il Messia sarà il nuovo Adamo, l'uomo interamente rigenerato dallo Spirito. Nei suoi giorni vi sarà una conscenza di Jhwh come prima del peccato". A. Mello conclude: "C'è una continuità molto visibile fra questa profezia, l'unzione del Servo (Is 42) e il battesimo di Gesù (Lc 3)" (Mello 1986: 49).

Qual è quindi la relazione tra il dono della sapienza e quello della scienza?

Cuffaro (ad locum) osserva che il dono della sapienza si può definire come "una luce che permette di vedere"; essa non consiste quindi in una "quantità" di cose da sapere, bensì in una particolare luce di discernimento che permette alla persona di leggere i fatti e le situazioni della vita, in certo senso, con gli occhi di Dio. Invece il dono della scienza non è una luce che permette di vedere, ma è l'oggetto stesso della verità di Dio (la Rivelazione). La natura del dono della scienza è legata con certi contenuti (tuttavia, come abbiamo osservato sopra, non si tratta di informazioni più o meno teoriche, ma di un'intimità con Dio che si esprimerà nella fedeltà quotidiana a Dio, nella realizzazione di quello che desidera il Signore, infatti la scienza che ci dà lo Spirito di Dio è una comprensione del piano divino. Come direbbe S. Paolo: *Noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato* (1 Cor 12,2).

## Bibliografia


BRZEGOWY, T., *Księga Izajasza, rozdziały 1–12, cz.I,* NKB, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010

CHILDS, B. S., *Isaiah,* The Old Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville – London 2001

CUFFARO, E., *I Doni dello Spirito,* www.cristomaestro.it, 24.08.2011

KAISER, O., *Isaia. Capitoli 1–12,* Antico Testamento, vol. 17, Paideia, Brescia 1998

KRAWCZYK, R., *Nadzieje mesjańskie w historii starożytnego Izraela,* Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2008

MANNING, H., *Przewodnik życia w Duchu Świętym,* Wydawnictwo AA, Kraków 2009

MELLO, A. *Isaia. Commento esegetico – spirituale,* Edizioni Qiqajon, Magnano 1986

PAŚCIAK, J., *Izajasz wieszczem Chrystusa,* Attende lectioni XII, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1987

SCHOTTROFF, W., *da'at,* in: E. JENNI, C. WESTERMANN, *Theological Lexicon of the Old Testament,* Hendrickson Publishers 1997 (versione digitale)

STACHOWIAK, L., *Księga Izajasza I, 1–39,* Pismo Święte Starego Testamentu tom IX, cz. I, Pallottinum, Poznań 1996

WATTS, J. D. W. *Isaiah 1–33,* Word Biblical Commentary (167), vol. 24. Word, Incorporated, Dallas 2002, (versione digitale)

Schwienhorst-Schönberger, Ludger

# „A KOHELET ABSZURD FILOZÓFIÁT KÉPVISEL?"

## Ellentmondásos benyomás

A Kohelet/Prédikátor könyvének tanítását szívesen jellemzik úgy, mint egy sajátosan abszurd filozófiát. Ez teljesen kézenfekvőnek tűnik, hiszen a könyv épp a következő hatásos mondattal indul: „Fuvallat, fuvallat, mondja a prédikátor, fuvallat, fuvallat, minden csak fuvallat" (Préd 1,2). Diethelm Michel a Manzi Egyetem néhány évvel ezelőtt elhunyt evangélikus ószövetséges professzora és a könyv jeles ismerője a héber „häbäl" szót (latinul: „vanitas") az „abszurd" szóval fordítja és a Prédikátor könyvének tanítását Albert Camus filozófiája nyomán „abszurd filozófiaként" értelmezi.[1]Aminek meghatározó következményei vannak a könyv kánoni helyét illetően. Diethelm Michel szerint azoknak van igazuk, akik a Prédikátor könyvét nem akarták a kánon részének tekinteni. A könyv tanítása Michel szerint nem egyeztethető össze azzal, amit a Szentírás Istenről elmond nekünk. Michel azt írja, hogy: „Egészen biztos, hogy a Prédikátor könyvének Istenről tett kijelentései, aki az egekben trónol és akivel soha nem lehet találkozni, nem egyeztethetők össze mindazzal, amit az Ószövetség egyébként elmond nekünk Istenről: pl. hogy kinyilatkoztatta önmagát, cselekvő és kiválasztó módon belenyúlt a történelem alakulásába és éppen ebben a kiválasztó cselekvésében ismerhető fel és imádható. ... Ha csak a puszta tanítást tekintjük, akkor azoknak van igazuk, akik a Prédikátor könyvét nem akarták a kánon részének tekinteni. ... Az Ó- valamint az Újszövetség bizonysága szerint Istenről másként kell beszélni. ... Az ő 'Istene, aki az egekben van' [Préd 5,1], éppen nem Ábrahám, nem Izsák és nem Jákob Istene, nem a Jézus Krisztusban megnyilvánuló Isten. Ami felett azonban a gondolkodó minden lenyűgöző hatása ellenére sem lehet szemet hunyni."[2]

A könyv első olvasata valóban ellentmondásos benyomást kelt. Egyrészt olyan kijelentésekre bukkanunk, amelyek révén feltételezhetjük, hogy itt egy olyan valaki beszél, akinek megrendült az életbe vetett hite: „Azért gyűlöltem meg az életet, mert gonosznak látszott nekem mindaz, ami a nap alatt folyik. Igen, minden fuvallat és szélkergetés (hasztalan erőlködés). (Préd 2,17). Másrészt viszont többször is megtalálható a könyvben az örömre való felhívás gondolata: „Rajta hát, edd örömmel a kenyeredet és idd boldog szívvel a borodat. Mert kezdettől fogva tetszését találta Isten abban, ha így teszel. Viselj mindig friss ruhát, és ne hiányozzék az illatos olaj fejedről. Élvezd az életet a nővel, akit szeretsz a te fuvallat életed minden napján, mely adatott

[1] D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183), Berlin 1989, 44k.
[2] Ebd. 288k.

neked a nap alatt, minden napod csupa fuvallat. Mert ez a te osztályrészed az életből és a javakból, amiért fáradozol a nap alatt" (9,7–9). A pesszimista kijelentések mellett a könyvben hét olyan szövegegységet is találunk, amelyek az örömre hívják fel az embert ill. az örömöt, mint az emberhez illő magatartást juttatják kifejezésre. Így hát nem meglepő, hogy Roger Norman Whybray a prédikátort „preacher of joy"-nak (vagyis „az öröm prédikátorának") nevezte.[3]

## A feszültségek és az ellentmondások magyarázata

A kihívás, ami elé a Prédikátor könyvének kutatása került alapjában véve abban áll, hogyan lehet ezeket a látszólagosan ellentmondó kijelentéseket egymással helyesen összeegyeztetni. Ennek a problémának a megoldásához a kutatók különböző modelleket dolgoztak ki.

Az első modell, amelyet *életrajzi modellnek* nevezhetünk azt állítja, hogy a prédikátor élete folyamán ugyanarról a dologról különféleképpen gondolkodott. „Hasonlóképpen, ahogy mi is ugyanarról a dologról különböző időkben eltérő véleményt alkotunk", írja Vincenz Zapletal az 1905-ből származó kommentárjában. A prédikátor – folytatja Zapletal – „úgy jegyezte fel az ő gondolatait, ahogy azok jöttek … Ebből részint ki lehet következtetni, hogy ugyanarról a témáról itt-ott látszólag egészen ellentmondásosan vélekedett."[4]

A második modell szerint, a könyv ellentmondásait *a prédikátori gondolatok sajátosságából* kiindulva kell megérteni. A prédikátor egy olyan *dialektikus gondolkodó,* aki a valóság ellentmondásait teszi szóvá anélkül, hogy harmonizálni akarná ezeket.

A harmadik modell *irodalom- és szerkesztéskritikai* módszerekkel dolgozik és a könyvben rejlő feszültségeket ill. ellentmondásokat a szöveg fejlődéstörténetét vizsgálva igyekszik magyarázni. Azzal számol tehát, hogy a könyv különböző forrásokból és rétegekből tevődött össze.

A negyedik ún. *idézetmodell* azzal számol, hogy nem minden, ami a Prédikátor könyvében szerepel, magának a prédikátornak a véleményét tükrözi. Hanem, hogy a prédikátor néha mások véleményét idézi, azzal a céllal, hogy kritikusan megvitassa azokat. Ebben az összefüggésben felhozható híres példa a Préd 7,26 jól ismert nőellenes kijelentése. Ott ez áll:

„És eléggé úgy találom:
hogy a halálnál is keserűbb dolog a nő.
Olyan, mint a hurok,
a szíve háló,

[3] Roger Norman Whybray, *Qoheleth,* Preacher of Joy: JSOT 23 (1982) 87–98.

[4] Vincenz Zapletal, *Das Buch Kohelet. Kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt,* Freiburg (Schweiz) 1905, 31.

a karjai bilincsek.
Aki kedves Isten előtt, az megmenekül tőle,
aki pedig életét elhibázza, az foglyul esik neki."

Az idézett mizogin hagyomány nagy valószínűség szerint nem a prédikátor nézetét tükrözi, hanem egy általa idézett véleményt, amit ő további fejtegetései folyamán – többek között a teremtéstörténetre visszanyúlva – elvet.[5] Ennyit a kutatásban képviselt legfontosabb modellek áttekintéséről, abban a kérdésben, hogy miként bánunk a könyv ellentmondásaival?[6]

Én egy olyan befogadás-orientált idézetmodellt képviselek, amely a könyv narratív stratégiáit különös módon szem előtt tartja. Azt, hogy miként működik ez a modell a könyv első két fejezete segítségével szeretném Önöknek bemutatni. Itt megtalálhatjuk a választ a bevezetésben felvetett kérdésünkre: A Kohelet abszurd filozófiát képvisel?

## A királytravesztia (travesztia: paródiaszerű előadói műfaj): Egy abszurd életelgondolás lebontása

A könyv témája az emberi boldogság miképpen vonatkozó kérdés megválaszolása. A kérdés a Prédikátor könyvében egy elbeszélő magból bontakozik ki. Ezt az elbeszélő magot a könyv első részében, a Préd 1,12–2,26-ban megtalálható ún. királytravesztia képezi. Itt a prédikátor egy király szerepét ölti magára, azért hogy egy sajátos életelgondolást végigjátsszon: „Én, a prédikátor, Izrael királya voltam Jeruzsálemben" olvashatjuk az 1,12-ben. Természetesen ezt nem szabad történeti értelemben venni. Az irodalmi antropológia egy sajátos formájáról van szó. A prédikátor arról az időről mesél, amikor király volt, mesél a céljairól, amelyekért akkoriban fáradozott, mindarról, amit elért, a krízisekről, amelyeket elszenvedett, és a felismerésekről, amelyekre eljutott. A királytravesztia első részében beszéli el a királlyá történő felemelkedésének történetét. A felemelkedés grandiózus módon a királyi életvilág felépítésével kezdődik (2,4–10): „Nagy dolgokat vittem végbe, házakat építettem és szőlőket ültettem magamnak. Kerteket és ligeteket telepítettem, aranyat és ezüstöt is halmoztam fel magamnak,… Szereztem magamnak énekeseket és énekesnőket és az emberek fiainak gyönyörűségeit: kebleket keblekre halmozva ... A szememnek megadtam mindent, amit csak megkívánt, semmiféle gyönyört nem vontam meg szívemtől. Igen, szívem örömet merített minden javamból, és ez volt az én járandóságom min-

[5] Részletes indoklás ehhez: Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Bitterer als der Tod ist die Frau" (Koh 7,26). Zum Argumentationsgang von Koh 7,25–29, in: K. Kiesow / T. Meurer (Hg.), T*extarbeit*. FS P. Weimar (AOAT 294), Münster 2003, 443–455.

[6] A modellek részletes megvitatása: Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament),* 2. Aufl. Freiburg 2011, 64–69.

den fáradozásomban." (2,10). Mégis a hatalom és a pompa létrejöttének csúcspontján jelentkezik a kétség, a bizonytalanság és a disszonancia: „És aztán rátekintettem minden dolgaimra, amelyeket kezeim alkottak, és az én javaimra, amiért fáradoztam, hogy megszerezzem: és íme, az mind hiábavalóság és szélkergetés. Nincsen annak semmi haszna a nap alatt!" (2,11). A 2,12-es verssel elkezdődik a király hanyatlása. A „prédikátor király" felismeri, hogy végül a bölcsesség sem tudja megmenteni őt a haláltól (2,12–17): „Ekkor azt gondoltam magamban: Ha rám is a balgák sorsa vár, miért lettem akkor olyan mérhetetlenül bölcs? És így szóltam magamban: Ez is csak fuvallat! … A bölcs meghal éppen úgy, mint a balga. Ekkor meggyűlöltem az életet, mert gonosznak találtam mindazt, ami a nap alatt folyik. Igen, minden fuvallat és szélkergetés! A kísérlet, hogy magának és az ő művének maradandóságot szerezzen bizonytalanságokkal terhelt (2,18–20): „Ekkor meggyűlöltem minden javamat, amiért fáradoztam a nap alatt, amit arra az emberre kell hagynom, aki utánam lesz majd. Ki tudja, bölcs lesz-e vagy balga?"

Ő, a király fáradozik és valaki más fogja élvezni munkája gyümölcseit (vö 2,21)? „Hiszen mije marad meg az embernek minden fáradozásából és törekvéséből, amivel fáradozott a nap alatt?" (2,22). A királyként való kísérletben végigjátszott életmodell rezignációban és kétségbeesésben végződik: „Valóban: minden napja szenvedés és minden tevékenysége csupa aggodalom. Szíve még éjjel sem talál nyugalmat" (2,23a). *A királytravesztiában egy olyan antropológia játszódik le, ami végülis bukásra van ítélve.*

## Új szemlélet: Boldogság Isten kezéből

Az új és a könyv tanítása számára meghatározó fordulat a 2,24–25 versekben következik be:

„Nem az emberben gyökerezik a boldogság,
ha eszik és iszik
és lelke kedvét leli munkájában.
Inkább abban, magam is beláttam,
hogy mindez az Isten kezéből jön.
Mert ki eszik és ki aggódik, ha nem én?"

Tulajdonképpen milyen szerepet játszik Isten ebben királyi kísérletben? A válasz egyszerű: Isten nem játszik egyáltalán semmilyen szerepet. Ő egyáltalán nem jelenik meg. Egyetlen szóval sem kerül említésre. Csupán az 1,13-ban, a távolságtartó megfigyelés gesztusában elhangzó kérdésben kerül említésre, hogy vajon mindez tényleg rossz foglalatosság lenne, „amelyet az Isten bízott az emberekre, hogy gyötrődjenek vele".

Így a Préd 1,12–2,23-ban található királykísérlet egy *Isten nélküli antropológiát* játszik végig. Ahol Isten említésre sem kerül, ott az ember túlontúl is könnyen át-

veszi az Isten szerepét, s ő maga válik istenkirállyá. A 2,3–11-ben található királytravesztia ténylegesen „isten-királyi" konnotációt mutat. A prédikátor világa teremtőjévé válik. De mégis a végén bebizonyosodik, hogy a király is csak egy ember. Ő is halandó, ahogy mindenki más (2,15). Az ő világa semmiben sem más, mint a halandó emberek világa.

A királytravesztiában megcélzott eredmény a lényeget illetően nagyon sok közös vonást mutat a *Bölcs 7,1–6* versekkel. Ott azt mondja magáról a bölcs Salamon: „Én is halandó ember vagyok, mint a többi; és a föld első ivadékának utóda. … Pólyában és gondok közt neveltek. Mert egyetlen király sem kezdi másképp az életét. Mindenki számára egy az út az életbe, mint ahogy a távozás is ugyanaz." Az itt megfogalmazott felismerés fájdalmas módon válik tudatossá a prédikátor király számára: a bölcs királynak is meg kell halnia! A Préd 2,24-gyel kezdődően a király önhatalmú antropológiája revidiálásra kerül. A Prédikátor könyvét összességében lehet *révision de vie-ként* olvasni. Irodalmilag egy olyan élet vázolódik fel a királytravesztiában, ami aztán revidiálásra kerül. Minden, ami a 2,24-től kezdődően megfogalmazódik, értelmezhető – legtágabb értelemben – az 1,12–2,23 korrektúrájaként. Az igaz ismeretre való áttörést a prédikátor még királyként éri el (2,24k.). Ebből kifolyólag a királytravesztia ezen a ponton még nem fejeződik be. Hanem ott végződik, ahol a király emberi mivolta felébred (2,24–26). És mindez akkor történik, amikor az isteni valóság először tudatossá válik a számára: „magam is beláttam, hogy mindez az Isten kezéből jön" (2,24b). Így tekintve a prédikátor könyvében nem egyszerűen csak két különböző antropológia kerül egymás mellé. A könyv corpusában egy és ugyanaz a személy beszél. Aki tanítását egy a saját élettörténetére visszapillantó stilizált önéletrajzi tanításban fejtegeti, mégpedig annak az útnak a megrajzolásában, ami őt ehhez a tanításhoz elvezette.

Van tehát „boldogság" *(tob),* így hangzik a perikópa alapgondolata, de ez a boldogság nem az emberben gyökerezik, ahogy a prédikátor király gondolta, hanem Istentől származik. Itt beszél a király saját határai megtapasztalásáról: a cselekedet (1,13–15; 2,3–11) és a bölcsesség határai mellett (1,16–18; 2,12–23) felismeri a gyönyör és az öröm határait is (2,1–2; 2,24–26). Ezt a meglátást gyakran rezignatív végkövetkeztetésként értelmezik (így t.k. Murphy 26k.). Ez a fajta magyarázat azonban nem igazán helyénvaló. A csalódásnak gyakran két oldala van: egy fájdalmas és egy felszabadító. A prédikátor király csalódott: cselekvési lehetőségei nem határtalanok, bölcsessége nem mutat utat a halálon túlra. És az örömöt is, amit javai által magának „megszerzett", meggyűlöli, mégpedig abban a mértékben, miként javainak mulandósága és legvégül saját halála tudatosul a számára. A csalódás a prédikátor számára szabadulást jelent az illúziótól. Amint számára a valósággal kapcsolatos saját maga által kreált téves elképzelések tudatosulnak, betekintést nyer az élet igazságába. „Hol van a boldogság?" kérdezte a 2,3 versben. – Először bizonyára csak ott, ahol Istenről is szó van, mégpedig a 2,24-ben.

A boldogság Isten adományaként való meghatározása révén a Prédikátor könyve szembeszáll azokkal az elképzelésekkel, melyek szerint a boldogság tulajdonképpeni és végérvényes értelemben az ember által megvalósítható. Egy ilyenfajta eudémono-

logikus homo-faberi-mentalitás „empirikus" lebontását szolgálja a királytravesztia. Ott is, ahol a boldogság az ember által „megragadható", magában hordja ez a „megragadás" az „elfogadás" struktúráját. Az ember elfogadja ezt, mint valami neki adományozott dolgot. A bibliai nyelv kultúrájának horizontjában, a Prédikátor könyvében mindez azt jelenti, hogy a boldogság „Isten kezéből származik" (2,24b), „Isten adománya" (3,13). Mivel viszont a boldogság megtapasztalása az emberi lét testi vonatkozásában rendszerint különböző „adományok" segítségével megy végbe, sok ember arra a kézenfekvő következtetésre jut, hogy a boldogság ezen adományok birtoklása: a gazdag boldog. Ezzel az érthető módon elterjedt félreértéssel száll szembe a prédikátor elsősorban a könyv második részében (4,1–6,9), ahol központi fontossággal egy filozófia előtti boldogságfelfogással kapcsolatos vita jelenik meg.

Az első utalást erre máris megtaláltuk, mégpedig perikópánk 26. versében. Ahol ezt olvassuk (2,26): „De vannak emberek, akik kedvesek Isten előtt. Ők azok, akiknek bölcsességet, tudást és örömet ad. És vannak azok, akiket megbízott a feladattal, hogy gyűjtsenek és halmozzanak, hogy aztán mindezt olyannak adja, aki tetszik neki. Ez is fuvallat és szélkergetés!"

Ezt a kijelentést szívesen használják annak igazolására, hogy a prédikátor Istene egy az emberek számára nem kiismerhető, önkényes Isten. Ezen a ponton nem tudok a vers minden egyes részletére kitérni. Kérdésfeltevésünk fényében szeretném megfontolásra bocsátani, hogy a verset lehet értelmezni úgy is, mint kritikus–ironikus visszatekintést arra az életútra, amelyet a „prédikátor király" maga mögött tudhat: „királyként" a prédikátor ezüstöt és aranyat halmozott fel (2,16 → 2,8), több bölcsességre és tudásra tett szert, mint az összes elődei (2,26a → 1,16; 2,9; 2,15) és a végén mégis fel kellett ismernie, hogy mindezt egy olyan utódjára kell hagynia, akit nem maga választ (2,18–20), mert ő is, a király, csak egy ember, azaz egy halandó (2,13– 17). Cselekvése a nyereségre, a haszonra irányul (1,3). Mégis mikor felismerte, hogy egy halandó huzamosabb ideig nem képes birtokolni semmit, nyilvánvalóvá vált számára, hogy cselekvése csupán „szélkergetés" (hasztalan fáradozás) (2,11). Az öröm, amit érzett (2,10), amelynek forrása javaiban rejlett, megsavanyodott az aggodalom által, amelyet ezek megtartása felett érzett. Mindez átcsapott az élet meggyűlölésébe (2,17) és a kétségbeesésbe (2,20). Így a prédikátor király éppen azzá a boldogtalanná lett, akire Isten a terhet rótta, hogy gyűjtsön és halmozzon, hogy aztán végül odaadjon mindent annak, aki kedves az Isten előtt (26b). A fuvallat kifejezés a 26b versben nem az örömre, mint Isten adományára vonatkozik – mint ahogy néhány kommentár feltételezi (t. k. Lauha 58, 24b–25 versek irodalomkritikai szempontból történő eltávolításával.; D. Michel, Untersuchungen 1989, 37; 40), hanem csak a 26. versben leírt esetre, arra, aki az állandó gondok miatt képtelen az Istentől kapott adományok élvezetére (vö. 6,1–2).

Így érthetővé kell válnia annak, hogy a boldogság, amiről a prédikátor beszél, és amelynek a tapasztalatába be szeretne vezetni minket, Istennel áll kapcsolatban. A 3,12k. versekben olvashatjuk: „Megértettem, hogy nincsen boldogságuk (az embereknek), csak ha örülnek és jót tesznek életükben. Mindig ha az ember eszik, iszik és kedvét leli a munkájában – Isten ajándéka az."

## A boldogság négy aspektusa

Végezetül szeretnék néhány szempontot megemlíteni, amelyeket a prédikátor az ő eudémonologikus fejtegetései keretében hangsúlyoz. Az első szempontot máris megismertük

(1) A boldogság egy olyan adomány, amely végső soron Isten valóságában gyökerezik. Szíve örömében – így olvashatjuk az 5,19-ben – az ember meghallja Isten válaszát.

(2) Másodszor a prédikátor a boldogságot mint a *boldogság megtapasztalását* hangsúlyozza, mint az *érzékelés egy speciális móduszát*. Ezzel elhatárolja magát azoktól az elképzelésektől, melyek az emberi boldogságot egyszerűen csak a javak birtoklásával azonosítják. Ezzel szemben a Prédikátor könyve hangsúlyozza, hogy az anyagi és szociális javak, melyeket az ember birtokol, csak akkor érnek bármit is, ha képes őket „megízlelni". A Prédikátor könyve azt célozza, hogy megnyissa az embert az érzékelés, *a dolgok megízlelése,* a helyes értelemben vett élvezet felé.

(3) A harmadik hangsúlypont a boldogságot úgy határozza meg, mint *„ennek az életnek"* a boldogságát, ami a „nap alatt van". Ezzel elhatárolja magát a könyv azoktól az elképzelésektől, melyek értelmében az ember a boldogságát „majd csak a halál után" tudja megtalálni. A boldogság, amiről a Prédikátor könyve beszél a *jelen boldogsága*.

(4) A negyedik szempont taglalásába szeretnék részletesebben is belemenni, mert ez közvetlenül a zárókölteményhez vezet bennünket. Úgy tűnik, mintha az a boldogság, amire a prédikátor hív, valami maradandó valóság lenne. Az öröm olyan dologként kerül elő, aminek *az ember egész életét át kell járnia*. Itt megfigyelhető egy a könyv olvasatával együtt járó leegyszerűsítés. Megnevezem ennek az útnak néhány állomását. A 3,22-ben olvashatjuk: „Mivel beláttam, hogy nincs boldogság az ember számára, mint hogy örömét lelje *munkájában*." A „munkájában" megjelölés arra utal, hogy az az öröm, amire a prédikátor felhív, egyfajta alaphangoltság, amelynek az ember minden tevékenységét át kell járnia. Az arisztotelészi erkölcstanból kiindulva itt lehet egyfajta habitusról is beszélni.

Még érthetőbben fogalmazódik meg ez a 8,15-ben:

> „Ezért dicsérem az örömöt, mert nincs más boldogsága
> az embernek a nap alatt, mint hogy egyék, igyék és örüljön.
> Ez kísérje *munkájában életének napjain, amelyeket Isten adott neki a nap alatt*."

Az örömről jelenti ki a szöveg, hogy kísérnie kell az embert „munkájában életének napjain, amelyeket Isten adott neki a nap alatt". Az öröm, amire a prédikátor felhív nem egy pillanatnyi, az ember egyéb fáradozásaitól különböző esemény, hanem egy magatartás, egy hangoltság, amelynek az egész emberi életstílust át kell hatnia. Az öröm maradandó mivolta tudatosul még egyszer a 9,7–10-ben az ismétlés és a nyomatékosítás stíluseszköze révén: „Viselj mindig friss ruhát, és ne hiányozzék az illatos olaj fejedről. Élvezd az életet a nővel, akit szeretsz *a te futvallat életed minden napján,* mely adatott neked a nap alatt, *minden napod csupa futvallat*. Mert ez te osztályrészed az életből és a javakból, amiért fáradozol a nap alatt" (9,8k.).

## A zárókölteмény (11,9–12,7.8): Öröm és az Istenre való gondolás

A könyv zárókölteménye (11,9–12,7.8) azonban ellentmondani látszik ennek. Itt a prédikátor a *fiatal* férfit szólítja fel az örömre, mégpedig az ő ifjú éveiben az öregségre, betegségre és a halálra tekintve: „Örülj, ifjú ember, ifjú éveidben, legyen boldog a szíved ifjúságod napjaidban!" (11,9) A Préd 11,8 el akarja kerülni azt a félreértést, hogy az öröm csupán az ifjúság számára fenntartott valóság lenne, ezért kétségtelenül leszögezi: „Ha sok évig él is az ember, örüljön mindegyiknek". Itt olvashatunk még egy utolsó, egyértelmű utalást arra vonatkozóan, hogy az örömnek, amire a prédikátor felhív, az ember egész életét kell átjárnia. A zárókölteмény bevezetése a 11,7k.-ben „ennek tartalmilag teljesen megfelel. Ez nem azt mondja, hogy a fiatal embernek kell örülnie, hanem, hogy minden embernek ... Nem ifjúkorban kell örülni (ahogy a 11,9k. kijelenti), hanem ameddig az ember él, akkor is ha sok évet megél (így explicit értelemben értendő a 11,8 is). Az öregség és a betegség évei sincsenek kizárva."[7]

A zárókölteмény első strófájában (11,9–10) a prédikátor az örömre hív fel. A második strófa (12,1–7.8) a következő felhívással kezdődik: „Gondolj a Teremtődre ifjúságod napjaiban" (12,1a). Néhány kommentár ezt a tanácsot „ortodox glosszának" tartja (így t. k. Lauha 209: $R^2$; D. Michel, Qohelet 1988, 167), ezáltal viszont a könyv jellegzetességét értik félre. A tanács, hogy gondoljon a Teremtőre már ifjúsága éveiben, egy olyan ifjúság fényében bontakozik ki, amelyet a „prédikátor király" Isten nélkül próbált megélni. A királytravesztia kvintesszenciája abban áll, hogy benne annak az életelgondolásnak a törékenysége jut kifejezésre, amiben Isten nem kap helyet. A benne megjelenő apóriák és az ezzel együtt járó krízisek egzisztenciális feldolgozásának reflexív megvalósulásában a prédikátor arra a belátásra jut, hogy a boldogság, amit ő akárcsak minden más ember keres, Isten nélkül egyáltalán nem elgondolható: Ez egy adomány (2,24; 3,13), igen végül is „Isten válasza" (5,19). Most, élete végén a prédikátor (király) az „ifjú férfit" (11,9) hívja fel, hogy valóra váltsa ezt a felismerést. Az örömre való felhívás (11,9–10) *és* a Teremtőre való gondolás (12,1–7.8) a könyv önértelmezése szerint lényegileg tartoznak össze. A háromszoros „mielőtt" szóismétlés (12,1b.2a.6a) hangsúlyozza, hogy az itt megszólított „ifjú férfinak" (11,9) már *„ifjúsága napjaiban"* (12,1) gondolnia kell Teremtőjére. Ebben nyilvánul meg még egyszer annak a nagy királyi rögeszmének a csendes korrektúrája, amely a prédikátornak ifjúságában osztályrészül jutott. Ő eljutott a felismerésre (2,24k.) és élete végén tovább adja ezt a belátást a következő generációnak.

[7] Norbert LOHFINK, *Freu dich, Jüngling – doch nicht, weil du jung bist! Zum Formproblem im Schlussgedicht Kohelets (Koh 11,9–12,8):* BI 3 (1995) 158–189; Idézet 182. o.

## Eredmény

A Prédikátor könyve tehát nem „abszurd filozófiát” képvisel. A királytravesztiában mindazonáltal egy olyan életforma tárul fel, amely abszurd, és ha eleinte ragyogónak tűnik is, kétségbeeséshez vezet. Értelmetlen, mert bezárul a valóság minden olyan dimenziójának érzékelése előtt, amelyre a Szentírás az „Isten” szóval utal. A könyv végső soron az emberi *tudat Isten rejtett jelenléte számára való megnyílásáról beszél*. Erre hív fel a prédikátor élete és műve végén. Egyedül az az élet, amely ennek a valóságnak az érzékeléséből táplálkozik képes megakadályozni azt, hogy a „halálba való rohanás”, amelyet a Prédikátor könyve semmi más bibliai könyvvel össze nem vethető módon fontolgat, a kétségbeeséshez vezessen.

Fordította: *Perintfalvi Rita*

Szécsi József

# A KORAI POSZTBIBLIKUS ZSIDÓ IRODALOM BÖLCSESSÉGKÉPE*

## 1. Jegyzetek a bölcsesség bibliai és mitikus képzeteihez

A Példabeszédek könyve első kilenc fejezetének anyaga, annak személete végigvonul a későbbi szövegeken, és a bölcsességet többé-kevesebbé egyértelműen égi személyként ábrázolja. Ezt gyakran egy *hüposztászisz*[1] előzetes ábrázolásaként értelmezték, mely egy homályos fogalmi meghatározás közvetítő-megváltó képes beszédformája, illetve a direkt perszonalizáció között helyezkedett el. Figyelni kell arra, hogy ne egyszerűen a vallásfejlődés általános kategóriáit alkalmazzuk kérdéskörünkre, hanem annak izraeli vonulatára tekintsünk. A vallástörténeti kutatás a zsidóság ókori keleti környezetéből számos bölcsességképzetet vagy éppen bölcsességistenséget hagyott hátra, akik hasonlóak a bölcsesség perszonális formájához. A perszonifikált bölcsességnek egész Izraelen kívüli vonulata, különösen pl. annak Istennel és az emberrel kapcsolatos együtt-léte *(szünusza*[2]*),* azt igazolja, hogy ezen elképzelésnek az alapja, keletkezése egy bizonyos vallástörténeti folyamatban keresendő. Ami elméletileg egy *hüposztatikum* karakterizálódása, lehet, hogy egy teológiai reakció következménye Izraelen belül, és nem egy idegen mítosz adaptációja, vagyis ezt az izraeli hitvilág különleges szerkezetéből lehetne magyarázni. Megfigyelhető, hogy különösen a zsidó hellenisztikus érában, Alexandriai Philóig bezárólag az idegen mitológiai vonalak vi-

---

* Elhangzott az „Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat" c. 2011. évi Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián (szept. 8.)

[1] „A hiposztázis (görög: hüposztászisz) az alap, megalapozás szóból ered. Azt a megszilárdult alakot vagy megtestesülést jelenti, amely egy olyan szó mögött van, amely egy név és egy ismert mennyiség között fennálló viszony leírására szolgál, kulturális megszemélyesítésként. A vallástörténetben egy isteni lény – elgondolt istenség –, aki egy magasabb istenség tulajdonságának vagy tevékenységének megszemélyesítése, a Szentháromság-tanban ezt a görög kifejezést használják a személyre, megkülönböztetve a lénytől (három személy, egy lény). A hiposztázis tudományosan és kulturálisan semleges kifejezés, a név és a jelölt dolog közti viszony leírása szempontjából, mely viszony megnevezése a vallás és a teológia összefüggésében „istenítésként", vagy a pejoratív bálványimádásként fordul elő. A latinban a substantia-t (lényeg, tulajdonságokon túli minőség) jelent, de a keresztény teológia kontextusában általában a latin persona-ként (személy) fordítják. Szentháromság : három személy." Ld. *Wikipédia:* http://hu.wikipedia.org/wiki/Hiposzt%C3%A1zis, Utolsó letöltés ideje: 2012. 05. 09.

[2] *synusie* (görög: *szünusza kszünusza*), jelentése: együttlét, – filozófiai fogalom, az ismeretek cseréjét jelenti. A kifejezést Platón Akadémiája alkotta meg (VII. Levél 324a). Az átvitt értelemben, a *synusie* fogalmát ma az ökológia használja ti. bizonyos fajok ugyanazon vagy hasonló életformákat hordoznak.

lágosabban, kevésbé fékentartottan jelennek meg. Azonban itt is tétován és erős fenntartásokkal jelentkezik a megistenülés, a bölcsesség perszonifikációja.

Erre vonatkozóan a ránk maradt különböző izraeli szövegek figyelemreméltó adatai egy összefüggő bölcsességmítoszt adnak háttérként. Kérdéskörünk talán a legvilágosabban az asztronómiát[3] behatóan ismerő *Etióp Hénoch könyvében* található, annak egy odaékelt részletben (Etióp Hénoch 42): „Midőn a bölcsesség nem talált helyet, ahol lakhatna, az Égben kapott lakást. Amikor lejött a bölcsesség az emberek gyermekeihez, hogy lakást találjon, és nem talált lakást, visszatért a bölcsesség a maga helyére, és az angyalok közt foglalt helyet. Amikor a jog és az igazságtalanság lakhelyéről előlépett, rátalált az, aki nem kereste, alant letelepedett, (úgy üdvözölték) mint esőt a pusztában és harmatot a szomjas földön."[4] Itt válik egyértelműen világossá a menynyei bölcsességnek földre való hiábavaló leszállásáról és keserű visszaszállásáról szóló elbeszélésanyag. A narratíva izraeli formájában a negatív szereplő, az ellenjátékos nő neve, az „Igazságtalanság" *(hé adikia).* A zsidó apokaliptikus teológia összefüggéseiben további nyilvánvaló célzásokat találhatunk az Etióp Hénoch,[5] 4Ezdrás[6] és a szír Báruch apokalipszis[7] irataiban. A bölcsességtradíció néhány kijelentése azonban jól érzékelteti a mítoszt mint hátteret. A Példabeszédek 1,20–33[8] bölcsességbeszéde utal

[3] „Csillagászat vagy asztronómia – a szó eredete szerinti jelentése: a csillagok törvényei." Ld. http://hu.wikipedia.org/wiki/Port%C3%A1l:Csillag%C3%A1szat , Utolsó letöltés ideje: 2012. 05. 09.

[4] Arám Achikar-monda (94): „A bölcsesség az istenektől jön, értékes, ami az istenektől jön, mindeneket kijelölt, az Ég királyságát is; mert az a Szentséges Úrtól jött."

[5] Etióp Hénoch 94,5; 98,3; 93,8. A bölcsesség vissza/fölszállása itt Illés mennybemenetelével fonódik össze.

[6] 4Ezdrás 5,9. ld. 4Ezdrás 5,1; 14,17 – ugyanilyen értelemben az „igazság"-ról.

[7] Szír Báruch 48,33–36. – elbeszélés a törvény hatásának áldásteljességről, mint „az élet vizéről", és mint „életfáról". Jézus Sirák fia 24,13–17: (13) „és azt mondta nekem: »Jákobban lakjál, Izraelben legyen örökrészed, és választottaim között verj gyökeret! (14) Kezdetben teremtettek engem, még a világ előtt, és nem szűnöm meg sohasem. A szent hajlékban tettem színe előtt szolgálatot, (15) majd pedig Sionban kaptam állandó lakást, a szent városban találtam ekképp pihenőt, és Jeruzsálem lett uralmam székhelye. (16) A dicsőséges nép közt vertem gyökeret, az én Istenem részében, az ő örökségében, s a szentek gyülekezetében megtelepedtem. (17) Magasra nőttem, mint a cédrus a Libanonon, mint a ciprusfa Sion hegyén.«"

[8] Példabeszédek 1,20–33: (20) „Hangosan kiált az utcán a bölcsesség, és a tereken is fölemeli hangját. (21) Kiabál a lármás utcáknak elején, szót emel a kapuk nyílásánál, a városban. (22) Meddig kedvelitek, ó, ti éretlenek, az éretlenséget, ó, ti szemtelenek, a pimasz fecsegést? Meddig gyűlölik az észt az esztelenek? (23) Hallgassatok korholó szavamra! Kiöntöm előttetek egész lelkemet, és a szavaimat elétek tárom: (24) Mert amikor hívtalak benneteket, nem jöttetek, oda sem néztetek, amikor a kezemet nyújtottam; (25) semmibe vettétek minden tanácsomat, és a feddésemmel mit sem törődtetek. (26) Ezért most én is nevetek bajotokon, gúnyolódom, ha hatalmába kerít titeket a rettegés, (27) ha rátok tör a félelem, mint a zivatar, ha szélvihar módján közeleg romlásotok, ha utolér az ínség és a szorongattatás. (28) Akkor hívnak,

hat a lakást és embert kereső mítikus bölcsesség helyzetére, illetve annak keserű visszatérési lépésére. Jézus, Sirák fia 24. fejezetének bölcsessége kiemelt módon is érthetővé válik mítoszi háttérrel.[9] Itt beszél először a bölcsesség égi preegzisztenciájáról. Jézus, Sirák fia 24,3–6: „(3) »Én a Fölségesnek szájából születtem, s ködként borítottam be az egész földet. (4) Fönt a magasságban volt a lakóhelyem, és a trónusom felhőoszlopon állt. (5) Bejártam egymagam az égi köröket, megjártam a szakadék mély-

de én nem felelek, akkor keresnek, de nem találnak. (29) Mivel gyűlöletes volt előttük a belátás, és az Úr félelmét kevésre becsülték, (30) mivel elvetették a tanácsomat, és a korholásomat megvetették, (31) azért most csak egyék tetteik gyümölcsét, lakjanak jól azzal, amit kiterveltek. (32) A balgákra pusztulást hoz elpártolásuk, jómódjuk tönkreteszi a bolondokat. (33) De aki rám hallgat, biztonságban élhet, nyugodt lehet, nem kell rettegnie bajtól.

[9] Jézus Sirák fia 24,1–34: „(1)A maga dicséretét zengi a bölcsesség, népe közepette dicséri önmagát. (2) Megszólal a Magasságbeli népének körében, és hatalma láttán dicsekedve mondja: 3) „Én a Fölségesnek szájából születtem, s ködként borítottam be az egész földet. (4) Fönt a magasságban volt a lakóhelyem, és a trónusom felhőoszlopon állt. (5) Bejártam egymagam az égi köröket, megjártam a szakadék mélységét. (6) A tenger hullámain és az egész földön, minden nép s nemzet közt uralkodó voltam. (7) Mindnyájuknál a nyugalmat kerestem, és hogy kinek részén üthetném fel sátram. (8) Ekkor a mindenség Teremtője parancsot adott, Teremtőm kijelölte sátramnak a helyét. Így szólt: »A sátradat Jákobban üsd fel, és az örökrészed Izraelben legyen." (9) Ősidőktől fogva, a kezdet kezdetén teremtett, és nem pusztulok el soha, mindörökre. (10) Szolgáltam előtte, az ő szent sátrában, majd pedig Sionban kaptam lakóhelyet. (11) Letelepedtem a szeretett városban, amelyet éppen úgy szeretett, mint engem, s Jeruzsálemben van uralmam székhelye. (12) Dicsőséges nép közt vertem így gyökeret, az Úrnak részében, az ő örökrészén. (13) Magasra nőttem, mint Libanon cédrusa, és mint a ciprusok a Hermon-hegységben. (14) Magasra nőttem, mint Engedi pálmája, mint a jerikói rózsaültetvények. Mint a pompás olajfa a síkságon, mint a vízmelléki platán, úgy nőttem fel. (15) Illatos vagyok, mint a fahéj és a balzsam, mint a kiváló mirha, illatot árasztok. Mint a storax, a galbán, az ónix és a stakté, mint a jó illatú tömjén a sátorban. (16) Mint a terebint, kiterjesztem ágaim, ágaim szépek és ékesek. (17) Rügyeket hajtottam, mint a szőlőtőke, virágaim pompás gyümölcsöt termettek. (19) Jöjjetek hozzám, akik utánam vágyódtok, és teljetek el a gyümölcseimmel. (20) Csak rám gondolni is édesebb a méznél, s engem birtokolni jobb a lépesméznél. (21) Aki megízlel, még jobban kíván, s aki iszik belőlem, még jobban szomjazik. (22) Nem szégyenül meg, aki rám hallgat, akik hozzám szegődnek, azok nem vétkeznek.« (23)Ez mind áll az Istennel való Szövetség Könyvére, és a Törvényre, amit Mózes adott nekünk, Jákob családjának öröksége gyanánt. (25) Bőven, mint a Fizon, árasztja a bölcsességet, mint a Tigris folyó az első termés napjain. (26) Úgy gyarapszik tőle a bölcsesség, ahogy megduzzad az Eufrátesz folyó, vagy mint a Jordán aratás idején. (27) Okulástól árad, akárcsak a Nílus, vagy miként a Gichon a szüret napjain. (28) Nem ért célt az első, aki fürkészni kezdte, de az utolsó sem jutott a végére. (29) Gondolatai, mint a tenger végtelene, tanácsai pedig mélyebbek az óceánnál. (30) Olyan vagyok, mint a folyam mellékága, mint a csatorna, amely átszeli a kertet. (31) Így szóltam: „Öntözni akarom kertemet, locsolni akarom a virágágyaimat." De nézd csak, az árkom folyóvá változott, a folyamból pedig tenger kerekedett. (32) Tanításom ragyogjon, mint a hajnalpír, akarom, hogy messze hatoljon sugara. (33) Prófétai szózatként ontom tanításom, hadd hallják, akikre hagyom: a késő nemzedékek. (34) Látjátok, én nemcsak magamért küzdöttem; mindenkiért, aki bölcsességet keres."

ségét. (6) A tenger hullámain és az egész földön, minden nép s nemzet közt uralkodó voltam.«" Azután arról olvasunk, hogy miként keres egy „nyugalmas helyet" a földön. Jézus, Sirák fia 24,7: „(7) Mindnyájuknál a nyugalmat kerestem, és hogy kinek részén üthetném fel sátram." Ezt követően Izrael Istene „örökös tartomány"-ként kijelöli helyét, ahol maradásra lel. Jézus, Sirák fia 24,8–12: „(8) Ekkor a mindenség Teremtője parancsot adott, Teremtőm kijelölte sátramnak a helyét. Így szólt: »A sátradat Jákobban üsd fel, és az örökrészed Izraelben legyen.« (9) Ősidőktől fogva, a kezdet kezdetén teremtett, és nem pusztulok el soha, mindörökre. (10) Szolgáltam előtte, az ő Szent Sátrában, majd pedig Sionban kaptam lakóhelyet. (11) Letelepedtem a Szeretett Városban, amelyet éppen úgy szeretett, mint engem, s Jeruzsálemben van uralmam székhelye. (12) Dicsőséges nép közt vertem így gyökeret, az ÚRnak részében, az ő örökrészén." A bölcsesség visszatérése, Égbe való visszaszállása itt megtörik, mert a szerző a Törvényre gondol. Jézus, Sirák fia 24,23: „(23) Ez mind áll az Istennel való Szövetség Könyvére, és a Törvényre, amit Mózes adott nekünk, Jákob családjának öröksége gyanánt." Így lett beépítve a mítosz első szakasza az Izraelnek adott Törvény magasztalásába.[10] Hasonló szövegtanú Báruch 3,9–4,4[11] bölcsességprédiká-

[10] Kommentár a Törvény áldásos művéről, mint „az élet vize" és mint „életfa" – Jézus, Sirák fia 24,13–17

[11] Báruch 3,9–4,4: „(9) Halld meg, Izrael, az élet törvényét, figyeljetek, hogy szert tegyetek a tudásra! (10) Izrael, miért vagy ellenséged országában, miért? Megöregedsz idegen földön? (11) Beszennyezed magad halottakkal, s azok közé számítanak, akik leszállnak az alvilágba? (12) Elhagytad a bölcsesség forrását! (13) Ha az Úr útjain jártál volna, akkor otthon laknál, békében mindörökké. (14) Tanuld meg, hol van a tudomány, hol az erő, hol az értelem, s akkor megtudod azt is, hol a maradandóság és az élet, hol a szem ragyogása és a béke. (15) De ki fedezte föl a helyét és ki hatolt el kincseihez? (16) Hol vannak a népek vezetői, és azok, akik a föld állatai fölött uralkodtak? (17) Azok, akik az ég madaraival játszottak, azok, akik gyűjtötték az aranyat és az ezüstöt, amelyben az emberek bizakodnak, vagyis azok, akiknek a gazdagsága határtalan volt? (18) Azok, akik annyi gonddal dolgozták meg az ezüstöt, hogy munkájuk felülmúlta a képzeletet? (19) Eltűntek, leszálltak a holtak országába, helyükre mások léptek. (20) Fiatalabbak látták meg a napvilágot, és laktak a földön, de ők sem találták meg a tudás útját, (21) nem fogják fel ösvényeit. Fiaik sem tették magukévá, hanem távol maradtak útjától. (22) Semmit sem ismertek fel belőle Kánaánban, és nem értették meg Temánban. (23) Sem Hágár fiai, akik itt lent keresik az értelmet, sem Midián és Temán kereskedői, ezek a mesemondók és tudni vágyók sem ismerték fel a bölcsesség útját, nem találták meg ösvényeit. (24) Ó, Izrael, milyen nagy az Isten hajléka, milyen messze terjed a birtoka: (25) nagy és határtalan, magas és mérhetetlen! (26) Itt születtek az óriások, a régi kor hírességei, a daliás és harcos emberek. (27) De Isten nem választotta ki őket, nem mutatta meg nekik a tudás útját. (28) Elvesztek, mert nem volt tudományuk, elvesztek esztelenségük miatt. (29) Ki száll fel az égbe, hogy megragadja, és lehozza a felhőkből? (30) Ki kel át a tengeren, hogy fölfedezze és idehozza tiszta aranynak? (31) Senki sem találta meg az útját, nem fogta fel ösvényeit. (32) De ismerte az, aki mindent tud, ő átvizsgálta értelmével; ő, aki mindörökre megalkotta a földet, és betöltötte élőlényekkel; (33) ő, aki küldi a fényt, és az eljön, de ha visszahívja, az remegve engedelmeskedik. (34) A csillagok vidáman ragyognak helyükön, (35) de ha ő szólítja őket, azt felelik: „Itt vagyunk!" Vidáman csillognak alkotójuk előtt: (36) Ő a mi Istenünk, senki sem hasonlít hozzá!

ciója, ahol egyrészt ostorozza a bölcsességet elhagyó Izraelt, másrészt beszél a neki adott élet törvényéről, a bölcsesség forrásáról. A föld népei elhagyták a bölcsesség útját. Beszél a tévútra tévedtekről, és felteszi a kérdést: „Ki száll fel az égbe, hogy megragadja, és lehozza a felhőkből?"[12] Elmondja, hogy „(37) Ő felkutatta a tudás minden útját, s átadta Jákobnak, a szolgájának, és Izraelnek, akit szeretett. (38) Így jelent meg a földön és társalgott az emberekkel. (1) Az Isten parancsának könyve az, a Törvény, amely örökre megmarad."[13] Tehát a végső kicsengés az, hogy a földön mindenütt visszautasításra talált bölcsesség végül egy kiválasztott részé, Izraelé lett. Így érthetők meg talán azok a hiányosságok, melyek az eredeti ókori keleti bölcsességmítoszból hiányoznak láncszemként az izraeli írásbeli közlésekben. A későbbi gnózis az, amely karakterisztikusabban hordozta a bölcsességképzetek mitikus elemeit.

## 2. A korai posztbiblikus zsidó irodalom és a bölcsesség

A korai rabbinikus irodalom bölcsességről szóló tanítása szoros összefüggésben van az ókori zsidóság bölcsességi hagyományával. Ismert volt a *chochmá* fogalma, mely magát a Tórát, illetve a Tóra ismeretét jelentette. Ez végighúzódik az egész rabbinikus tradíción. Rabbi Hillél egyik jelmondata ez volt: „Több Tóra, több élet – több iskola, több bölcsesség *(chochmá)* – több tanácskozás, több belátás *(biná)* – több jócselekedet, több békesség!"[14] A bölcsességen itt az iskolai tudást jelenti, így a rabbinikus nyelvhasználat ebben az összefüggésben sajátos jellegű. A bölcsesség fogalma *(chácham)* itt általában egy *terminus technicus* lesz: a „bölcs" a már kész, elismert, érett Tóratanítóra, a felavatott rabbira vonatkozik. Ez a Jézus Sírák fia 38,24–39,11 „írástudó"-ja *(szófér – grammateusz),* aki az Írásnak, a Tórának kitartó tanulmányozásával lett *szófér*.[15]

(37) Ő felkutatta a tudás minden útját, s átadta Jákobnak, a szolgájának, és Izraelnek, akit szeretett. (38) Így jelent meg a földön és társalgott az emberekkel. (1) Az Isten parancsának könyve az, a törvény, amely örökre megmarad. Aki megtartja, élni fog, aki elhagyja, meghal. (2) Térj vissza, Jákob, és öleld magadhoz, járj fényének világosságában! (3) Ne engedd át dicsőségedet másnak, a kiváltságodat más népnek! (4) Boldogok vagyunk mi, Izrael fiai, mert Isten tudtunkra adta, hogy mi tetszik neki."

[12] Báruch 3,29

[13] Báruch 3,37–4,1

[14] Ávót 2,7; Babiloni Talmud Bává Vátrá 9b

[15] Jézus, Sírák fia 39,1 „Milyen más, aki egész lelkét arra adja, hogy a Magasságbeli törvényét tanulja; kutatja az elődök bölcsességét, s a jövendölésnek szenteli idejét."

Jézus, Sírák fia 39,5 „De szíve azon van, hogy reggeltől Urát s Teremtőjét keresse. Lelkét a Magasságbelihez emeli, imára nyílik ajka, s bűneiért eseng."

Jézus, Sírák fia 39,8 „Nyilvánosságra is hozza tanítását, s dicsekszik az ÚRnak szent szövetségével."

Jézus, Sírák fia 39,10 „A népek regélnek nagy bölcsességéről, és a gyülekezet zengi dicséretét."

Hasonló a „bölcsek" és az „írástudók" fogalmának használata a rabbinikus nyelvben, ahol azonos értelemben használják.[16] A *cháchám* és a *szófér* szinonimák pl. Babibloni Talmud Gittin 67a: „Isi ben Jehudá (II. sz.) számba vette a bölcsek erényeit: Rabbi Méir egy bölcs és egy író *(cháchám veszófér).* Rabbi Jehudá egy bölcs, »amikor csak akarja« – ami azt jelenti mihelyt csak egy előadást tart." Az egykori *szófér* cím általában továbbra is az i. e.-i rabbik megjelölése maradt. A rabbik számára az i. u.-i időkben ezzel szemben a *chochmá* cím volt általánosan használt. Jelölte a *chochmá* a rabbit, de ezzel szemben a *chákim* általános fogalom volt a tanítókra, akik különböző írástudók voltak, a bölcsesség sokféle területén. Ilyen értelemben olvassuk kb. a Babiloni Talmud 85b–86a-ban Samuel csillagászra vonatkoztatva a *chákim* megjelölést, és nem általában a rabbikra. A Jeruzsálemi Talmud Táánit[17] beszámol, mint Rabbi (vagyis Jehudá Hánászi) Rabbi Chama bar Chaninának (III. sz.) nevénél a „Rabbit" visszatartva, őt csak *chákim*nak mondja, mert egyszer egy tórai mondatot hibásan idézett. Aki a bölcs megjelölést, címet használja, annak „tudni kell választ adnia, ha valaki bármilyen tudományos kérdésben bármilyen területen is hozzá fordul".[18] Így használják a *„chákám",* a *„nászi"* és az *„áv bét din"* megjelöléseket már „Simeon ben Gámáliél idejétől" kezdődően (I. sz.), mely a három, akkor a zsidóságban használatos ún. akadémiai méltóságcímhez tartozott.[19] „A tanítók nevében" *(besém cháchámim)* tanítanak,[20] ami általában az elismert tekintélyt jelenti, tanításának, tanításuknak megfelelő módon. Csak ebben az értelemben van további, szélesebb körű, sajátos értelme a rabbinikus irodalomban. Egyes tanítók, különösen elismert tanítók nézetei szemben állnak a többség nézetével, és így erről, mint a „tanítók tanbéli véleményéről" beszélnek az iratok.[21] Ezen kívül szólnak a „tanítók véleményéről" az írások, ha az érvényes tanítás egy meg nem nevezett rabbi véleményeként kerül felemlítésre.[22] Később a rabbik a *cháchámim* megjelölést egy újabb tiszteletbeli titulusként

[16] Más értelemben van Hénoch megjelölése, mint aki az elsőként tanulta „az Írást, a Tudományt és a Bölcsességet" (Jubileumok 4,17).

[17] Jeruzsálemi Talmud Táánit 4,2 (68a)

[18] Babiloni Talmud Kiddusin 49b. A *divré hákhákmá* „tudományos kérdés", ld. még Babiloni Talmud Niddá 69b, ahol a „tudományos kérdések" az „aggádikusoktól" az „együgyű" kérdésekig, úgymint „kérdések az életmódról" abban különböznek, hogy az egész *halách*át jelentik minden bonyolult kérdésével együtt.

[19] Babiloni Talmud Hórájót 13b

[20] Jeruzsálemi Talmud Kiddusin 1,2; 59a 24.

[21] Mindkét egymással szembenálló nézetet ily módon idézik:: „a Rabbi mondja és a bölcsek" vagy „a rabbi mondja és a bölcsek mondják". Pl. Babiloni Talmud Chullin 85a: „Rabbi (a Misna szerkesztője) ellenben… helyeselte Rabbi Simon véleményét, amiért ő ezt, mint a Bölcsek kijelentését előadta." Ő ugyanis ekkor, mint egy másik esetben is, a saját nézeteként fűzte hozzá, mint megegyező véleményt.

[22] Van olyan szövegünk, melyben csupán egy vélemény található, azzal a kitétellel, hogy „mondta", ti. a bölcsek természetes módon tudták, hogy kiről van szó és ezt a szócskát fűzték hozzá.

használták, mint pl. a *„talmíd chákám”* vagyis a „bölcs tudós”.[23] Ezzel nemcsak az illető szerénységére kívántak utalni, hanem a rabbinikus tanítói tradíció alapjaihoz való tudatos ragaszkodásra.

Babiloni Talmud Bává Vátrá mondja:[24] „Attól a naptól kezdve, amikor a Templomot lerombolták, a prófétizmus, a proféciák a bölcseknek adattak.” Rabbi Akibáról olvassuk halálakor:[25] „Rabbi Akiba halálával eltűnt a Törvény tanítójának karja (Tórá), és a bölcsesség forrásai *(chochmá)* bezárattak.” A Második Templom pusztulása után tehát a „bölcsek”, Izraelnek egyedüli üdvgaranciája maradtak, akiken személyesen nyugodott Izrael üdvösségének biztosítéka. Rabbi Jonathan ben Eliezern mondja (III. sz.): „A bölcs tanítványoknak, akik a tanítással foglalkoznak, Isten beszámítja, mintha néki áldozatot és tömjént ajándékoznának.”[26] – ez azt jelenti, hogy a „bölcsek” a próféták helyére léptek, és így beléptek a papi funkcióba is. Miként Izráel üdve miatt fontos az, hogy tudós tanítója legyen, úgy a legnagyobb tisztelet és legmagasabb cél az volt, hogy beletartozhasson valaki ebbe a tekintélyes körbe.[27] Rabbi Simon ben Zomá (II. sz.) jelmondata volt az, hogy „aki mindenkitől tanul”, az bölcsnek számít.[28] A Babiloni Talmud Niddá traktátusa mondja:[29] „Mit tegyen egy ember, hogy bölcs legyen? Ő (ti. Rabbi Jehosuá ben Chánánjá II. sz.) válaszolt neki: Töltsön sok időt a Tanházban és keveset a napi ügyekkel. Erre azt mondta: A sok tevékenység nincs hasznukra. Sokkal több, könyörögni irgalomért Ahhoz, aki a Bölcsesség, miként halljuk: »Mert csak az ÚR adhat bölcsességet, az ő szájából származik tudás és értelem.«”[30] A bölcsesség *(chochmá)* tehát a „tanítóknak” az örökké érvényes és általánosan elfogadott törvénytanítását jelentette. Ebben az értelemben használják a rabbik a bibliai kijelentéseket a *chochmá*ról. A bibliai kifejezés értelmét egyszerűen átveszik, és csak a szövegösszefüggés mutatja, hogy a bölcsesség itt sajátos módon rabbinikus értelemben veendő, vagy pedig egy rövid magyarázat megvilágítja azt, hogy kifejezetten milyen értelemben használják. Így pl. Példabeszédek 8,22-ben lévő bölcsességet több érte-

[23] A *„tálmíd”* volt korábbi megjelölése a rabbi-növendékeknek.

[24] Babiloni Talmud Bává Vátrá 12a

[25] Babiloni Talmud Szótá 49b

[26] Babiloni Talmud Menáchót 110a

[27] Rabbi Jose ben Joézer jelmondata volt (i.e.): „Az ő háza legyen a bölcsesség gyülekezeti helye!” Ávót 1,4

[28] Ávót 4,1

[29] Babiloni Talmud Niddá 70b

[30] Példabeszédek 2,6. Hasonló a Babiloni Talmud Beráchót 55a Rabbi Jochanan ben Zakkai csatlakozva a Dániel 2,21-hez: „Ő változtatja meg az időket és a korokat, ő taszít le és emel fel királyokat. Bölcsességet ad a bölcseknek, és tudományt azoknak, akik megértik.” – úgymint az áldás Babiloni Talmud Beráchót 58b: Legyen magasztalva, aki az Ő bölcsességéből való, aki Őt féli, aki őt közvetíti!” Ezen értelemben használja, amikor Babiloni Talmud Beráchót 33a a XVIII. Áldás 4. áldását, azt átalakítva benne a bölcsesség szót használja.

lemben használják, a preegzisztens bölcsesség itt Tóraként is értendő.[31] Fontosak azok a kijelentések, melyek a bölcsességnek a teremtésben való együttmunkálkodásáról beszélnek,[32] vagy éppen a bölcsesség hét oszlopáról. A Leviticus Rabba és a Numeri Rabba szerint „A Tóra szavai »márványoszlopok«, mert a világ oszlopai!"[33] Ezeket a Tórára vonatkoztatják. Aki a Tóra tanítójaként ismert, az ismeri a Tórában Isten akaratát, akin keresztül minden teremtetett. Minden jó dolgot, amely a bibliai bölcsességi iratokban található, úgy írnak le és dicsérnek mint a bölcsesség ajándékát, és a Törvény tanítóinak gyümölcseiként magyarázzák. Így pl. az életet[34] vagy a hatalmat.[35] Ugyanígy, amikor a bölcsesség értékéről[36] illetve annak ünnepi lakomáján való részvételről van szó,[37] mindent a Tóra egyedülálló művére vonatkoztatnak. Hasonló értelemben olvashatunk a Tóráról, mint egy felsőbb bölcsesség képmásáról[38] és amikor a Babiloni Talmud Szánhedrin traktátusa azt mondja, hogy:[39] „Dicsérve légy, aki Ábrahám gyermekeit kiválasztottad és nekik az Ő bölcsességét kölcsönözted!"[40] Mivel a Tóra adásán át Mózes Izrael részére megkapta a bölcsesség kincsét, az a világ minden bölcsességével sem érhetett fel. Babiloni Talmud Kiddusin 49b: „Tíz *kab* (mértékegység) jött le a világba, kilencet kapott meg Izrael és csak egy egységet az egész világ." Éles megkülönböztetést tettek a *chochmá* mint a rabbinikus tanítók bölcsessége és a *chochmá* mint a világ bölcsessége között. A világ bölcsességét azonban a zsidó tudósok felülmúlták, melynek sok elbeszélését őrzik a Talmud legendái. Volt egyszer egy versengés a nagyobb bölcsességért Rabbi Josuá ben Hánájá (II. sz.) és egy athéni

---

[31] Az, hogy a bibliai bölcsességet a rabbinikus tradícióban a *Sechiná*ként is gondolták (leginkább a midrásokban), megjegyezzük, hogy itt inkább a rabbinikus bölcsességről való szólás karizmatikus és homiletikus karakteréről van szó.

[32] Példabeszédek 8,30: „Ott voltam mellette, mindent elrendeztem, és gyönyörködtem napnap után, színe előtt játszadoztam mindenkor." A mondat *„ámón"* szavát a rabbik mesternek, amolyan szakmai irányítónak értelmezték. Ávót 3,14: Isten Tórája az Isten eszköze a világ teremtésénél. – Egy további fontos szöveg ebben a vonatkozásban a Példabeszédek 3,19: „Bölcsességgel alapította az ÚR a földet, és értelemmel állította fel az eget."

[33] Leviticus Rabba 11,3; 9,1; Numeri Rabba 10,1; 6,2 – Jeremiás 33,25 szellemében: „Így szól az ÚR: Ha nincs szövetségem a nappallal és éjszakával, ha nem szabtam törvényeket az égnek és földnek."

[34] pl. Leviticus Rabba 25,1; 19,23 és Numeri Rabba 5,8; 4,19 utalással a Példabeszédek 3,18; 4,22-re.

[35] pl. Numeri Rabba 4,13; 4,5; 13,17; 7,24 f; 14,4; 7,48; Canticum Cantorum Rabba 1,3 utalással a Példabeszédek 8,15-re.

[36] pl. Genesis Rabba 35,3; 9,16; Numeri Rabba 6,1; 4,22; 10,4; 6,2 utalással a Példabeszédek 3,14; 8,11-re.

[37] pl. Numeri Rabba 2,3; 2,2; 13,15f; 7,18 utalással a Példabeszédek 9,5-re.

[38] Genesis Rabba 17,5; 2,21; ld. 44,17; 15,12

[39] Babiloni Talmud Szánhedrin 104b

[40] hasonló módon már Báruch 4,4: „Boldogok vagyunk mi, Izrael fiai, mert Isten tudtunkra adta, hogy mi tetszik neki!"

bölcs között.[41] A császár kezdő figyelmeztetése ez volt: „Mindenki bölcs!", mire a Rabbi lakonikusan megjegyezte: „Mi olyan bölcsek vagyunk, mint Ön!"[42] A görög bölcsességgel kapcsolatban szintén találunk egy kifejezett elutasítást, ellenségeskedést: „Átkozott az ember, aki fiát a görög bölcsességre tanítja!"[43]

## 3. Summa

A bölcsesség az ókori Kelet és a görög bölcselet felől különböző megfogalmazást kapott. Az akkád mitológiában Istart (vagy Innint) Enki mint bölcsességisten leányának mondták[44], Egyiptomban pedig az íbiszfejű Thot volt a bölcsességisten. A korai posztbiblikus zsidó irodalom bölcsesség, illetve bölcs fogalma a hellenisztikus, apokaliptikus zsidó irodalom előzetes talaján, saját úton állapodott meg. A preegzisztens, Égből alászálló bölcsesség nem talált lakást a Földön ezért visszatért a Mennybe. Az Igazságtalanság, a Balgaság azonban megtalálta helyét a Földön. Az ókori zsidóság szent irataiban a bölcsesség megtalálja lakhelyét, ha nem is az egész világon, de Isten kiválasztott népénél, Izraelnél. A Második Szentély pusztulása után az áldozatok helyét a zsidóság reggeli, déli, esti imája vette át. A bölcsesség azonosul a Tórával. Megszűnt a prófétaság intézménye és a prófétálás is, helyükbe a rabbik, a tanítók, a bölcsek léptek. Ők lettek az isteni bölcsesség hordozói is.

## Bibliográfia


Bacher, V., *A Babylóniai Amórák Agadája,* Gabbiano Print, Budapest 2007.

Bacher, V., *A középkori zsidó vallásbölcsészek szentírásmagyarázata Májmúni előtt,* Gabbiano Print, Budapest 2010.

Bacher,V., *Szentírás és zsidó tudomány,* Múlt és Jövő Kiadó, Budapest 1998.

Friedrich, G.: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Test*ament VII., W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1979.

Kasovsky, Ch. Y., *Thesaurus Talmudis. Concordantiae Verborum quae in Talmude Babilonico reperiuntur,* Jerusalem 1954–1982.

Levy, J., *Woerterbuch zum Talmud und Midrasch,* B. Harz, Berlin–Wien 1924.

Ritter, J.–Gründer, K.–Gabriel, G., *Historisches Wörterbuch der Philosophie. XII,* Schwabe AG Verlag, Basel 2007.

Strack, H. L.–Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* Beck, München 2009.

*Talmud: The complete formatted Talmud online,* http://www.e-daf.com/


[41] Babiloni Talmud Bechórót 8b–9a

[42] Babiloni Talmud Támid 32 a-b; Babiloni Talmud Niddá 69b–70b.

[43] Babiloni Talmud Bává Kámmá 82b – továbbiak: Babiloni Talmud Menáchót 64b; Babiloni Talmud Szótá 49b

[44] Vö. http://hu.wikipedia.org/wiki/Ist%C3%A1r , Utolsó letöltés ideje: 2012. 05. 10.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

# Some notes on the biblical sources of the 11th–12th centuries medieval canonical collections*

## 1. Biblical tradition and canonical legislation

The Catholic Church, as the New People of God in the eschatological era of the New Covenant, works from her foundation within doctrinally and disciplinarily defined frameworks that are bound fundamentally and essentially to the person and teaching of Jesus Christ and to his act of founding the Church. The Church professes that she proclaims God's teaching, whose content is defined by revelation. She proclaims it to a certain community that is defined by the successors of the Apostles, that is, the bishops, who are endowed with a sacred power and mission that is derived from the founder of the Church. This conviction, which has characterized each era of Church History may be summed up in the *doctrinal and disciplinary* unity of the Church's activity.[1] Certain papal or ecumenical conciliar statements, and as well as the theological analyses of the Church Fathers, give us a clear picture of the specificity of the Church's activity to foster the promotion of the salvation of souls. The individual, characteristically dogmatic statements demonstrate the integrity of the deposit of faith *(depositum fidei),* expressed by the various answers formulated in the light of Holy Scripture and Holy Tradition in response to the relevant questions of the different successive eras during the centuries, each answer building upon the other, having their foundation in the Church's life of evangelizing and administering the sacraments. This characteristic integrity is that immutability which, even among the changing frameworks, has provided for constancy in the Church's institutionalized life throughout history.[2] Holy Scripture and Tradition, the sacraments, the evangelizing mission, and the other forms of sanctification are so fundamental to the Church, that they determine her work and action, and the bonds that bind her members together.[3] Thus the Catholic Church, as a visible unity, appears in an institutionally organized form. In order to preserve this unity, and to promote the Church's particular

* This article was written in the St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers (Silverado, CA) as part of the TÁMOP 4.2.2 Project.

[1] Erdő, P., *Theologie des kanonischen Rechts. Ein systematisch-historischer Versuch* (Kirchenrechtliche Bibliothek 1), Münster 1999. 100–101.

[2] Cf. Segalla, G., *Carisma e istituzione a servizio della carità negli Atti degli Apostoli,* Padova 1994. 13.

[3] Erdő, P., *Theologie des kanonischen Rechts,* 113–122.

aims, canonical forms have been devised right from the apostolic era. Canon law, as a system of the Church's disciplinary rules that directs Christ's faithful *(christifideles)* "to divine worship, peace, and preserving Christian justice, at last to reach the eternal happiness" (i.e. Schmalzgrueber[4]), may for this reason actually be considered as "sacred law" *(ius sacrum),* since its norms promote, directly or indirectly, the sanctification of the individual persons. If we contrast this with the norms regulating the common life of the human community *(ius civile),* then we may call it in a broad sense *divine law (ius divinum),* or *law bound to the divine law,* because a canonical law has a special bond to the divine law (i.e. Lancelotti[5]). On the one hand, numerous positive ecclesiastical laws merely formulate the divine law, the force of which no hierarchical level is able to dispense with. On the other hand, even in relation to purely ecclesiastical laws, it must be noted that these have a singular bond with divine law as the means of the observance and application of its content.[6] These means were crystallized during the Church's life, first in the customary law of administering the sacraments and proclaiming the Gospel, and then in written form. Therefore, one of the fundamental characteristics of canonical material – independent of the time it came into being – is its sacramentality.[7]

The canonical norms of the Church therefore were based on the disciplinary and doctrinal teaching of the Holy Scripture from the Apostolic Age. By this reason, the Biblical texts, references, interpretations received an important place in the canonical

[4] MICHIELS, G., *Normae generales iuris canonici,* I. Lublin 1929. 11.

[5] Leges omnes, ac iura omnia in dirigendis humanis actionibus ad bene, beateque vivendum, non aliter se habent, quam habenae, frena, et calcaria ad incitandos, et moderandos gressus, et cursus equorum: unde cum lex iubet alieno abstinere, ab iniuria temperare, neminem denique hominem laedere, contrafacientibusque poenas addir, nobis ac cupiditatibus nostris quasi frena quaedam iniicir, et habens praemit, flagellisque coercet. Cum vero honesta iubet, atque ad ea praemiis nos allicit, naturae humanae ad bonitatem stimulos addit, et calcaria subditur demum cum quaedam benigne indulgere, permittit, vel tolerat, habenas laxat. Sed tamen tam cohibendo, quam incitando, quam etiam indulgendo ad unicum tantum, ac certum finem genus humanum dirigit, nempe ad bene, beateque vivendum. LANCELOTTI, J.P., *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singulari methodo,* Coloniae 1609. 1050.

[6] Cf. ERDŐ, P., *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre,* in DE LEÓN–ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La cultura giuridico-canonica Medioevale premesse per un dialogo ecumenico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 22), Milano 2003. 3–22, especially 15–16. ERRÁZURIZ, J. C. M., *Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto,* in DE LEÓN–ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La cultura giuridico-canonica Medioevale,* 109–121, especially 114.

[7] In detailed i.e. SZUROMI, SZ. A., *Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema),* in ARRIETA, J. I. (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia), Venezia 2010. 1143–1163, especially 1143–1145.

collections from the earliest summaries of the ecclesiastical disciplines[8] as religious or moral fundamental rules of the Church.[9] The Bible was used by the canonists as a canonical source in two basic senses: a) the Bible itself; b) quotations from the Bible by distinguished authors (e.g., patristic writers, popes). The most significant authors among them are Origen, St. Jerome, St. Ambrose, St. Augustine; St. Leo the Great and St. Gregory the Great.[10] Because the authority of Pope Gregory the Great and the influence of his works, their exegetical method, which is an allegorical interpretation, was wide-spread in the Medieval West as a most accepted exegetical form. After the time of the pseudo-epigrafies[11], the canonical collections were supplemented with significant number of Biblical texts during the time of the Early Middle Ages (especially 6th–8th centuries). These quotations cited mostly the Old Testament. The Insular sources were focusing on the moral and canonical customs, therefore many Biblical and patristic fragments took place in the collections.[12] The Insular collections, especially the *libri paenitentiales* prefered the disciplinary texts of the Old Testament as source of the current canonical discipline.[13] Nevertheless, the classificaton of sins by St. John's First Letter (1 Jn 5:16) or the Gospel of Matthew (Mt 12:31) also made influence on the penitencial discipline.

[8] DE CHURRUCA, J., *La formation des normes dans les letters canoniques des pères cappadociens,* in CONSTABLE, G. – ROUCHE, M. (dir.), *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot* (Cultures et civilisation médiévales), Paris 2006. 67–96, especially 74–76.

[9] GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en occident du IIe au VIIe siècle* (Initiations au christianisme ancien), Paris 1985. 15–16.

[10] FRANSEN, G., *Sources et littérature du droit canonique classique,* in LANDAU, P. – MUELLER, J. (ed.) *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law, Munich 13–18 July 1992* (Monumenta Iuris Canonici C/10), Città del Vaticano 1997. 3–19. GAUDEMET, J., *Les sources du Décret de Gratien,* in *Revue de Droit Canonique* 48 (1998) 247–261. LANDAU, P., *Patristische Texte in den beiden Rezensionen des Decretum Gratianus,* in *Bulletin of Medieval Canon Law* 23 (1999) 77–84. SZUROMI, SZ. A., *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani,* in *Folia Canonica* 7 (2004) 71–108, especially 79–88.

[11] ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Frankfurt am Main 2002. 11–26.

[12] Cf. CORDOLIANI, A., *Le texte de la Bible en Irelande du Ve au IXe siècles,* in *Revue Biblique* 57 (1950) 5–39.

[13] LE BRAS, G., *Pénitentiels,* in *Dictionaire de théologie catholique,* XII. Paris 1933. 1160–1179.

## 2. Biblical texts and medieval ecclesiastical discipline prior the Gregorian Reform

The cathedral schools were the genuine and traditional places for instruction of the clergy until the 11th century.[14] These cultural centers, which formed around the residential churches of the bishops, had been strengthened already through the rules of Charlemagne (768–814).[15] His *'Admonitio generalis'* (789), obligatorily ordered the education of the persons who were being prepared for the priesthood at the cathedrals.[16] This regulation belonged to that cultural prosperity which was named later the 'Carolingian Renaissance',[17] and helped the adoption of the revised Vulgate's text during the priestly formation, which text-form was corrected by Alcuin and Theodulf of Orléans.[18] Theodulf composed a penitencial book between 798 and 818[19], which is an emblematic disciplinary work of the Carolingian epoch.[20] The importance of the Biblical knowledge was promoted also by the canonical legislation of this period, namely by the Council of Chalon-sur-Saône in 813.[21]

---

[14] Cf. von Classen, P., *Italienische Rechtschulen ausserhalb Bolognas,* in *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law, Berkeley, California, 28 july–2 august 1980* (MIC C/7), Città del Vaticano 1985. 205–221, especially 205–207.

[15] Szuromi, Sz. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/5) [Institutional history of the Church], Budapest 2003. 151–161.

[16] Boretius, A. (ed.), *Capitularia regum francorum* (Monumenta Germaniae Historica), I. Hannoverae 1883 (repr. 1960). Cf. Klauser, R., *Zur Entwicklung des Heiligspechungverfahrens bis zum 13 Jahrhundert, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 40 (1954) 88. Szuromi, Sz. A., *'Work in progress' – The transformation of the cathedral teaching to the university instruction of the canon law at the end of the 11th Century,* in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung Kanonistische Abteilung* 91 (2005) 758–766.

[17] Bischoff, B., *Latin Paleography. Antiquity and the Middle Ages* (transl. D. Ó Cróinín-D. Ganz), Cambridge 1995. 202–211.

[18] Grabois, A., *Bible,* in Strayer, J. R. (ed.), *Dictionary of the Middle Ages,* 2. New York 1983. 210–217, especially 211.

[19] PL CV 191–210.

[20] Brommer, P., *Die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs von Orléans,* in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 60 (1974) 1–120.

[21] Can. 1: Decrevimus iuxta sanctorum canonum constitutionem et ceterarum sanctarum scriptarum doctrinam, ut episcopi assidui sint in lectione et scrutentur misteria verborum Dei, quibus in ecclesia doctrinae fulgore splendeant, et verborum Dei alimentis animas sibi subditas saciare non cessent et cum David cotidie dicant: "Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua", ita videlicet ut illas scripturas notissimas habeant, quae canonicae appellantur, et earum sensum per patrum tractatus inquirant. Canones quoque intellegant et librum beati Gregorii papae de regula pastorali et secundum formam ibidem constitutam et vivant et praedicent. *Concilia aevi Karolini* (Monumenta Germaniae Historica), II/I. Hannoverae – Lipsiae 1906. 274.

Much later, the *Decretum Burchardi Wormatiensis* (between 1008 and 1022) received a distinguished importance, especially in the Low Countries. Burchard summarized the discipline of the provincial councils and he used various penitential collections for his work. Among the very first canons of BW 2 we can read a list which contains the necessary books to be known by priests: sacramentary, lectionary, antiphonary, penitential book, psaltery, book of homilies for Sundays of the year and for other feasts (can. 2).[22] Through the penitential collections some Biblical texts took place in Burchard's work. There are eight canons which contain quotations of the Bible: BW 8.41[23]; 9.9[24]; 10.54[25]; 11.61[26]; 12.22[27]; 12.23[28]; 13.25[29]; 19.77[30]. Only the BW 11.61; 12.22 and BW 12.23 cite the Old Testament (i.e. *Exodus, Leviticus*), the other canons use the New Testament. The quotation of the New Testament is traditionally marked by "Apostolus dicit".[31]

---

[22] BW 2. 2: Quae ipsis sacerdotibus necessaria sint ad discendum, id est, liber sacramentorum, lectionarius, antiphonarius, baptisterium, computus, Canon poenitentialis, Psalterium, Homeliae per circulum anni dominicis diebus et singulis festivitatibus aptae. Ex quibus omnibus si unum defuerit, sacerdotis nomen vix in eo constabit, quia valde periculosae sunt evangelicae minae quibus dicitur: Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt. FRANSEN, G.–KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX,* Aalen 1992. 35rb.

[23] BW 8. 41: *(Apostol. dicit.)* Praecipe, inquit, ut viduae irreprehensibiles sint. Vidua eligatur non minus XL annorum, in operibus bonis testimonium habens, si filios educavit, etc. Adolescentiores viduas devita. Cum enim luxuriatae fuerint, in Christo nubere volunt, habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt: simul et otiosae loquentes quod non oportet. Volo ergo juniores nubere, procreare filios, matresfamilias ese, nullam occasionem dare adversario, maledicti gratia. Jsm enim quaedam conversae sunt retro Satanam. PL CXL 800.

[24] BW 9. 9: *(Apostolus dicit.)* Si quis frater uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier habet virum infidelem, et hic consentit habitate cum illa, non dimittat virum. Sanctificatus enim erit vir infidelis in muliere fideli, et sanctitata erit mulier infidelis per virum fidelem. FRANSEN, G.–KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX,* 125vb.

[25] BW 10. 54: *(Apostolus dicit)* Apostolus dicit: Omnes facite sine murmurationibus. Alienus sit a fratrum unitate qui murmurat, et opus ejus abjiciatur. PL CXL 852.

[26] BW 11. 61: *(In Exodo dicitur.)* Si indringens fur domum, sive effodiens fuerit inventus et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Quod si orto sole fecerit, homicidium perpetravit, et ipse morietur. Si non habuerit quod pro furto reddat, venundabitur. Si inventum fuerit apud eum quod furatus est, vivens, sive bos, sive asinus, sive ovis, duplum restituerit. PL CXL 870.

[27] BW 12. 22: *(In Levitico legitur:)* Anima quae peccaverit, et audierit vocem pejerantis, et testis fuerit, aut ipse viderit, aut conscius erit, nisi indicaverit portabit iniquitatem. PL CXL 881.

[28] BW 12. 23: *(Apostolus dicit:)* Veritatem dico in Christo, non mentior, testimonium mihi reddente conscientia mea in Spirito sancto. PL CXL 881.

[29] BW 13. 25: *(Apostolus dicit:)* Noli adhuc aquam bibere, sed modico utere vino propter infirmitates tuas: curat enim vulnera delinquentis, curatosque sanctificat jejunium. PL CXL 888.

[30] BW 19. 77: *(Ex epist. Joannis Evangel.)* Qui scit fratrem suum peccare non ad mortem, postulet pro eo, et dabit ei vitam Deus. Si quis usque ad mortem, peccat, quia est peccatum usque ad mortem non pro illo dico, ut roget quis. PL CXL 1000.

[31] Cf. BW 8. 41; 9. 9; 10. 54; 12. 22; 12. 23; 13. 25.

## 3. From the Gregorian Reform up to the Decretum Gratiani

There is a fundamental ecclesiastical intention aimed at improving the basic theological knowledge of the clergy, and even of the bishops, especially at the turning of the 10th and 11th centuries. However, among the particular aims of the Gregorian Reform we find not only the doctrinal and disciplinary renovation of the Church, but a determination to strengthen the written culture and a systematization of the various disciplines which were being tought in the cathedral schools and later at the universities.

We can recognize a certain type of reform in the 11th century which took place at the cathedral chapter of Lucca.[32] Bishops John II (1023–1056), Anselm I (1057–1061), and Anselm II (1073–1086) were solicitous to extend this reform to the community life of canons, the pastoral field of 'cura animarum', the theological and religious education of clerics and laymen. Anselm of Lucca intended not only to organize the canonical life, but also to teach the discipline of Church at the cathedral.[33] He wrote also some commentary on Biblical topics: *Commentarium in Psalmos,* and *Expositio in Lamentationes Jeremiae,* which show his profound knowledge of the Holy Scripture.[34] Anselm's main work is the best Gregorian canon law collection of the 11th century, i.e. the *Collectio Canonum Anselmi Lucensis* (1081–1083). The ecclesiological concept of the Gregorian Reform was formed basicly by influence of the writtings of Pope Gregory the Great. It is testified well by those 143 canons which took place in Anselm's Collection (recension 'A') as the largest corpus of canons.[35] Through these canons the allegorical Biblical interpretation became significant for the ecclesiological arguments in this canonical collection. There are only three Biblical texts inserted into his work as independent canons: Ans. 2. 1; Ans. 2. 69; and Ans. 7. 123. The first one is the chapter of the Deuteronomy about Judges (Dt 17:8–13) which had been already used by the *74 title digest*.[36] The second Biblical quota

[32] Kittel, E., *Der Kampf um die Reform des Domkapitels in Lucca im 11. Jahrhundert,* in *Festschrfift Albert Brackmann,* Weimar 1931. 189–236.

[33] Guidi, P., *Archivio Archivecovile di Lucca,* in *Archivio Storico Italiano* 7 (1927) 104–142; cf. Szuromi, Sz. A., *Anselm of Lucca as a Canonist. Critical summary on importance of the Collectio Anselmi Lucensis,* in Pinto, V. E. (ed.), *Iudex et Magister. Miscelánea en honor al Pbro. Nelson C. Dellaferrera,* I. Buenos Aires 2008. 57–70.

[34] *Motivi dell'ecclesiologia di Anselmo di Lucca in margine a un sermone inedito,* in *Bullettino dell'istituto storico italiano per il medioevo e archivio Muratoriano* 77 (1965) 45–104.

[35] Cf. Szuromi, Sz. A., *Die patristische Wurzel der bischöflichen Kirchendisziplin in der "Collectio Anselmi Lucensis",* in *Rivista Internazionale di diritto comune* 12 (2001) 249–264.

[36] Fuhrmann, H., *Über den Reformgeist der 74-Titel-Sammlung (Diversorum Patrum Sententiae),* in *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburstag am 19. September 1971,* Göttingen 1972. 1101–1120. Gilchrist, J.T., *The relationship between the Collection in Four*

tion is a fragment of the Letter to the Hebrews (Heb 5: 4–6). Both canons belong to the material of Book 2, under the title "De libertate appellationis". The third Biblical text took place in Book 7. This book entitled in BAV Vat. lat. 1364 *"De vita et ordinatione presbyterorum",* and the particular canon speaks about accusation of presbyters, which quotes St. Paul's First Letter to Timothy (1 Tm 5:17–19): "(...) Do not accept an accusation against a presbyter unless it is supported by two or three witnesses."[37] These canons demonstrate that Anselm of Lucca used the Biblical texts – as well as writtings of St. Gregory the Great – as a basis for the Gregorian Reform, therefore he must also have intended to promote the Biblical knowledge of the clergy.

It is crystal clear that in the late 11th century several canonists intended to collect together the whole universal canonical discipline – including its Biblical fundamental norms – in order to give profound and detailed description of the canonical system, the ecclesiastical hierarchy, the daily sacramental life of the Church, the supreme authority of the Pope, and the judicial competence and activity of the ecclesiastical tribunals. Among these canonists Ivo of Chartres is one of the most significant.[38] His letters shed much light on his intention to compose a canonical collection that would be as complete as possible. His canonical "reading-book" did indeed promote the thorough instruction of the clergy in the Latin disciplinary and doctrinal texts. Nevertheless, there is no any canon which is Biblical quotation in the textual family of the Ivonian *Panormia*. Only IP 2. 89 – cites a decree of Pope Gelasius I (492–496) – lists in four sections Books of the Old and the New Testament.[39]

---

*Books and the Collection in Seventy-Four Titles,* in *Bulletin of Medieval Canon Law* 12 (1982) 13–30. GILCHRIST, J.T., *Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century,* in GILCHRIST, J.T., *Canon Law in the Age of Reform, 11th–12th Centuries* (Collected Studies Series CS406), Aldershot 1993. VII, 1–10. Edition: GILCHRIST, J. (ed.), *Diuersorum patrum sententie siue Collectio in LXXIV titulos digesta* (Monumenta Iuris Canonici, B/1), Città del Vaticano 1973.

[37] Ans. 7. 123: Ex epistola Pauli ad Timotheum (5,17–19): Qui bene presunt presbyteri duplici honore digni habeantur, maxime quia laborant in verbo et doctrina. Dicit enim Scriptura: Non infrenabis os bovi trituranti (1 Cor 9:9), et: Dignus est operarius mercede sua. Adversus presbyterum accusationem noli recipere nisi sub duobus aut tribus testibus.

[38] SZUROMI, SZ. A., *Some witnesses of the gradual crystallization process of the Ivonian textual families,* in *Ius Canonicum* 50 (2010) 209–228, especially 202–203.

[39] Corrected edition by BRETT, M.–BRASINGTON, B.–ROLKER, CH., http://www.knowledgeforgenet/ivo/panormia.html [6th October 2009]: Genesis liber unus. Exodus liber unus. Leviticus liber unus. Numerus liber unus. Deuteronomii liber unus. Iesu Nave liber unus. Iudicum liber unus. Regum liber unus. Ruth liber unus. Paralipomenon liber unus. Psalmorum CL liber unus. Salomonis liber unus. Iob liber unus. Thobie liber unus. Hesdre liber unus. Hester liber unus. Iudith liber unus. Machabeorum liber unus. // Isaie liber unus. Ieremie cum Cinoth, id est Lamentationibus suis liber unus. Ezechiel liber unus. Daniel liber unus. Osee liber unus. Amos liber unus. Michee liber unus. Iohel liber unus. Abdie liber unus. Ihone liber unus. Naum liber unus. Abbacuc liber unus. Sophonie liber unus. Aggei liber unus. Zacharie liber unus. Malachie liber unus. // Evangeliorum libri quattuor. Secundum Matheum liber unus. Secundum Marcum liber unus. Secundum Lucam liber unus. Secundum Iohannem liber unus.

As it is well known, the reform of the religious life in the 11th and 12th centuries had a strong and essential link to those Biblical texts which contained clear directions to fulfill a genuine Christian life (e.g., Mt 16:24; Mt 19:21; Acts 2:44; Acts 4:32; 1 Cor 14:19; 1 Cor 16:14; etc.). Giles Constable (1996) precisely explains the peculiarities of this "bible-based spirituality" and its effect on the ecclesiastical society, especially on the religious orders[40] (e.g., Cistercian[41]). Thanks to this prosperity of Biblical studies the exegetical method received new vigor[42] which concluded into the *Glossa Ordinaria* of the Bible (i.e. Gilbert Crispin).[43] It cannot be accidental, that the famous canonical collection of Gratian, i.e. the *Concordia discordantium canonum,* uses not only quotations from the Old Testament and New Testament, but also some glossas of the *Glossa Ordinaria* (D. 26 c. 2[44]: Tit 1; D. 27 c. 4[45]: Tit 5; C. 9 q. 3 c. 9[46]: Rv 2:1; C. 32 q. 2 c. 15[47]: Nm 30:4; D. 3 c. 35 de pen.[48]: Lv 10:16)., moreover glossas by Peter

Actuum Apostolorum liber unus. Epistole Pauli numero quatuordecim. Ad Romanos epistola una. Ad Corinthios due. Ad Galathas una. Ad Ephesios una. Ad Philipenses una. Ad Colosenses una. Ad Thessaliconenses due. Ad Thimotheum due. Ad Thitum una. Ad Philemonem una. Ad Hebreos una. Apocalipsis Iohannis liber unus. // Petri apostoli epistole due. Iacobi apostoli epistola una. Iohannis apostoli epistole tres. Iude Zelotis apostoli epistola una.

[40] CONSTABLE, G., *The Reformation of the Twelfth Century,* Cambridge 1996. 125–167.

[41] LEKAI, L. J., *Bible, Cistercian,* in STRAYER, J.R. (ed.), *Dictionary of the Middle Ages,* 2. New York 1983. 218.

[42] RIEDLINGER, H., *Biblel – [2] – Geschichte der Auslegung,* in LMA II. 47–58, especially 49–54.

[43] Cf. SMALLEY, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages,* Oxford – New York 1952.[2]

[44] D. 26 c. 2: Acuitus intelligunt, qui nec eum, qui catecuminus uel paganus habuerit alteram, ordinandum consuerunt, quia de sacramento agitur, non de peccato. Propter sacramenti sanctitatem sicut femina, si catecumina uitiata est, non potest post baptisma inter Dei uirgines consecrari, ita non absurde uisum est bigamum non pecasse, sed normam sacramenti amisisse non ad uitae meritum, sed ad ordinationis signaculum. Unius uxoris uir, episcopus significat ex omnibus gentibus unitatem uni uiro Christo subditam. II. Pars. §. 1. Sicut duobus dominis seruire, sic ab uno Deo apostatare, atque in alterius superstitionem ire non licet. FRIEDBERG I. 95.

[45] D. 27 c. 4: Vouentibus uirginitatem non solum nubere, sed etiam uelle dampnabile est. FRIEDBERG I. 99.

[46] C. 9 q. 3 c. 9: Episcopo scribit, de cuius manu peccata requirit subditorum, nec sine eius consilio subditos iudicare debeat. FRIEDBERG I. 609.

[47] C. 32 q. 2 c. 15: Liberi dicti sunt, qui ex libero matrimonio sunt orti. Nam filii ex libero et ancilla seruilis condicionis sunt. Semper enim qui nascitur deteriorem partem sumit. Naturales autem filii dicuntur ingenuarum concubinarium filii, quos sola natura genuit, non honestas coniugii. §. 1. Hii uero, qui non sunt de legitimo matrimonio, matrem potius quam patrem secuntur. FRIEDBERG I. 1131.

[48] D. 3 c. 35 de pen.: "Inter hec hyrcum, qui offertur est." Quia omne peccatum per penitenciam deletur, et qui predictum peccatum alterius doctrinae et blasphemiae conmiserunt saluati non sunt, causam mortis eorum Legislator exponit: "Inter hec hyrcum, qui oblatus fuerat etc." Quia scilicet non comederunt filii Aaron quod pro peccato erat in loco sancto, id est, penitenciam conmissi peccati in ecclesia peragi non fecerunt, quibus hoc preceptum est, peccati in ecclesia peragi non fecerunt, quibus hoc preceptum est, quos Christus uicarius suos in ecclesia

Lombard (i.e. D. 1 c. 5 de pen.: Ps[s] 31:5[49]; D. 3 c. 41 de pen.: Ps [s] 118:7[50]; C. 23 q. 4 c. 34: Ps[s] 32[51]; D. 2 c. 67 de cons.: Ps[s] 22:30[52]). Peter Lombard († 1160/64)[53] began his studies in Bologna, where the *Decretum Gratiani* was composed around 1140. He wrote his commentaries to the Book of Psalms after 1136 in France, influenced by Anselm of Laon and Gilbert of Poitiers, entitled: *Glossa in Psalmos*.[54] It is well-known, that Lombard's most effective work is the "Book of Sentences" *(Sententiae in IV libris distinctae)* which was written soon after Gratian's work – between 1145 and 1151 – became the basic source in the scholastic Biblical studies at the Medieval universities.[55] The quotations of the prayer in distress and thanksgiving for escape (cf. Ps[s] 31) and the hymn of thanksgiving (cf. Ps[s] 118) clearly mark the appropriate behaviour of the repentant faithful toward the merciful God which is specified by the discipline of the Church. The reference to the Psalm 22 in D. 2 c. 67 de cons. is also remarkable because its importance for the New Testament through the the suffering of the innocent man, who is the prefiguration of the Messiah. The entire 2nd Distinctio of the Consecration is dedicated to the true sacrifice and the divine worship, which receive Biblical support from the commentary to the Psalm 22:30.

Analyzing those canons of the *Decretum Gratiani* which cite Biblical sources as a canonical norm, we can identify four fragments of the Old Testament: C. 32 q. 2 c.

---

constituit. Ipse autem oblationis suae sanguinem, que pro nostro sanguine oblata est, in sanctum, id est in celum, in conspectu patris obtulit. Debet autem comedi hoc sacrificium in loco sancto, scilicet in ecclesia, in propitiationem peccatorum. Unde addit: "quemadmodum preceptum est michi," sic precepi. Moyses ergo gerit personam Christi. Exustum repperit, quia in Spiritum sanctum peccauerant; ab intelligibili igne Spiritus sancti oblatio pro penitencia ablata est. Voluntarie peccantibus non relinquitur hostia pro peccato. Nam sicut uera penitencia ueniam promeretur, ita simulata irritat Deum, quia Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum. Hoc autem sancti Patres irremissible peccatum et blasphemiam in Spiritum sanctum dixerunt, in sceleribus usque ad finem uitae perseuerare, de potentia et misericordia Dei et redemptoris diffidere. FRIEDBERG I. 1222–1223.

[49] D. 1 c. 5 de pen.: Magna pietas Dei, ut ad solam promissionem peccata dimiserit. §. 1. Nondum pronunciat ore, et tamen Deus iam audit in corde, quia ipsum dicere quasi quoddam pronunciare est. Votum enim pro opere reputatur. FRIEDBERG I. 1159.

[50] D. 3 c. 41 de pen.: "Primo consolidatio est quia non obliuiscitur misereri Deus secunda per puntionem, ubi, etsi fides desit, pena satisfacit et releuata." FRIEDBERG I. 1224.

[51] C. 23 q. 4 c. 34: Ne amisso iudicio sis pauperi in mala causa misericors, cuius si parcis saccello, percutis cor, et tanto nequiorem reddis, quanto iustum fauere uidet sibi. FRIEDBERG I. 915.

[52] D. 2 c. 67 de cons.: Non prohibeat dispensator manducare pingues terrae mensam Domini, sed exactorem moneat timere. FRIEDBERG I. 1338.

[53] ZIER, M. A., *Peter Lombard,* in STRAYER, J.R. (ed.), *Dictionary of the Middle Ages,* 9. New York 1987. 516–517.

[54] HÖDL, L., *P. Lombardus,* in LMA VI. 1977–1978. Edition: PL CXCI. 55–1296. Introduction to the commentary of Psalms: *Notitia Historico-Litteraria,* in PL CXCI. 11–23.

[55] For detailed explanation about the medieval exegesis cf. DE LUBAC, H., *Exégès médiévale: Les quatre sens de l'écriture,* I–IV. Paris 1959–1964.

14 contains Numbers 30:4;[56] D. 4 c. 13 de pen. is a quotation of Exodus 34;[57] D. 4 cc. 22–23 de pen. are texts from Hosea 7:2 combined with the *Glossa Interlinearis*.[58] Those canons which use the New Testament as source cite St. Paul's First Letter to the Corinthians (C. 32 q. 1 c. 3[59]; C. 32 q. 7 c. 17[60]), and his Letter to the Ephesians (D. 4 c. 9 de pen.[61]). The 32nd Causa of the *Decretum Gratiani* deals with one of the most imoprtant fields of the contemporary sacramental discipline: the indissolvablety of the Christian marriage.[62] For the foundation of the canonical concept regarding the sacrament of matrimony Gratian cites the Biblical passage: "A wife should not separate from her husband – and if she does separate she must either remain single or become reconcile to her husband – and a husband should not divorce his wife" (1 Cor 7:10–11). The repentance of sins and the penitential practice are essential elements

[56] C. 32 q. 2 c. 14: Mulier, si quippiam uouerit, et se constrinxerit iuramento, que est in domo patris sui, et in etate adhuc puellari, si cognouerit pater uotum, quod pollicita est, et iuramentum, quo obligauit animam suam, et tacuerit, non rea erit, quicquid pollicita est et iurauit, opere conplebit. Sin autem statim, ut audierit, contradixerit pater, et uota et iuramenta eius irrita erunt, nec obnoxia tenebitur sponsioni eo, quod contradixerit pater. FRIEDBERG I. 1124.

[57] D. 4 c. 13 de pen.: "Quid est quod dicitur: "Qui reddis iniquitatem filiis ac nepotibus?" Peccatum scilicet originale a patribus trahimus, et nisi per baptismi gratiam saluamur, etiam parentum culpam portamus, quia unum cum illis sumus. Reddet iniquitatem patrum in filiis, dum pro culpa parentis ex originali peccato anima polluitur prolis. Et rursus non reddit iniquitatem patrum in filiis, quia, cum ab originali culpa per baptismum liberamur, non iam parentum culpas, sed quas ipsi conmittimus habemus." FRIEDBERG I. 1235.

[58] D. 4 c. 22 de pen.: Cum ita puniantur, ne cogitent, quod pro ueteribus peccatis patrum puniam eos, quia nunc, id est in presenti, pro maliciis suis, quas inuenerunt, circumdati sunt pena, et mala eorum, sicut putant, non possunt me latere; sed potius ipsae adinuentiones apertae sunt coram facie mea, que omnia clare uidet. FRIEDBERG I. 1237. D. 4 c. 23 de pen.: Heretici non possunt uetera peccata contra Deum causari, cum antiquis operibus nouam addant inpietatem, et suis ligentur peccatis, et, cum Deum celare se putant, oculos eius uitare non possunt, quia uultus Domini super facientes mala. FRIEDBERG I. 1237.

[59] C. 32 q. 1 c. 3: In coniugio quis positus quecumque peccata fecerit, non propriam infuscant coniugem; sed fornicatio etiam uxorem coinquinat, ut iam non sit uiro suo licita, sed adultera. FRIEDBERG I. 1116.

[60] C. 32 q. 7 c. 17: "Uxor a uiro non discedat, nisi causa fornicationis; quod si discesserit, aut maneat innupta, aut reconcilietur uiro suo; et uir similiter non dimittat uxorem." "Ideo non subdit de uiro quod de uxorem premisit, quia uiro licet ducere aliam." FRIEDBERG I. 1144.

[61] D. 4 c. 9 de pen.: Benedictus Deus et pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in celestibus in Christo Iesu, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et inmaculati in conspectu eius in karitate; cui predestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum. FRIEDBERG I. 1232.

[62] Questio I: Quod autem meretrix in coniugem duci non debeat, multis auctoritatibus et rationibus probatur. Illa enim, que adulterii rea conuincitur, nisi post peractam penitenciam in coniugii consortio retineri non debet. FRIEDBERG I. 1115. Cf. Questio VII: Nunc autem queritur, si ille, qui dimiserit uxorem suam causa fornicationis, illa uiuente aliam ducere poterit? Quod autem hoc fieri non possit (...). FRIEDBERG I. 1140.

of the daily life of a Christian, who intends to reach the salvation. As an explanation of the Father's plan of salvation we can read a quotation in D. 4 c. 9 de pen.: "Blessed be the God and Father of our Lord Jesus Christ, who has blessed us in Christ with every spiritual blessing in the heavens, as he chose us in him, before the foundation of the world, to be holy and without blemish before him. In love he destined us for adoption to himself through Jesus Christ" (Eph 1:3–5).

The *Decretum Gratiani* uses also commentaries of St. Augustine (D. 4 c. 11 de pen.) on the Gospel according to John[63] (i.e. Jn 14), and there is also a commentary by Beda the Venerable (C. 23 q. 4 c. 35) to the Letter to Galatians 6. This last one is good example again for the allegorical interpretation,[64] which is the instrument of the author in order to explain the importance of piety for the sinful men.

## Conclusion

We can see the particular transformation from the Early Middle Ages up to the High Middle Ages regarding the motive which was the basis to use the Bible as a source of canonical collections.[65] The penitential collections used the Biblical citations to enlighten some moral problems. However, the canon law collections of the High Middle Ages – including the *Decretum Gratiani* – inserted Biblical passages in order to support in a normative form certain fields of the ecclesiastical discipline, especially concerning the clerical state, marriage and penitence. It is also clear, that the gradual improving of the Biblical culture, especially from the 11th century, moreover the composition of the *Glossa Ordinaria* to the Bible and also the most important commentaries had made further effect on the use of the Biblical texts by the canonical collections. During this process the canonical material had been supplied with some Biblical interpretations of the classical patristic authors. Their works received more stress through the activity of the Gregorian Reform, and these texts could enrich the canonical culture especially with the allegorical Biblical interpretation. Obviously, this prosperity can be understood basically by the formation of the scholastic theological instruction and the systematic teaching of the Biblical studies at the new universities.[66]

---

[63] S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis tractatis centum viginti quatuor,* Tract. 68: http://www.augustinus.it/latino/cpmmento_vsg/index2htm [9th June 2012].

[64] Cf. Jones, Ch. W., *Bede,* in Strayer, J. R. (ed.), *Dictionary of the Middle Ages,* 2. New York 1983. 153–156, especially 154.

[65] Cf. Szuromi, Sz. A., *Biblical sources in the Medieval Canonical Collections (9th–12th centuries),* in *Angelicum* 86 (2009) 921–929.

[66] Nielsen, L. O., *Theology and Philosophy in the Twelfth Century,* Leiden 1982. 243–361. Bellomo, M., *Il Medioevo e l'origine dell'università,* in Bellomo, M. (a cura di), *Medioevo edito e inedito I. Scholae, Universitates, Studia* (I Libri di Erice 20/1), Roma 1997. 15–30.

Takács Gyula

# AZ ÖREG PÁL FILEMONHOZ. A BÖLCS EMBER ÉRVELÉSE A KÉRLELÉS

Szent Pál sokszor és sokféleképpen bemutatkozik leveleiben. A Filemonhoz írt levélben „öregnek" nevezi magát: πρεσβυτης (preszbütész) (9.v.). A szó jelenthetne talán hivatali címet is, a közösséget vezető presbitérium tagját. Itt azonban valószínűleg az életkorra utal. Tartalma szerint, ha nem is szinonimája, de konnotációja van a bölcscsel. Az öreg hivatalánál fogva bölcs, vagy ilyennek kellene lennie.

Öreg lévén pedig kérlel (9. v.), ez a bölcsessége. Talán kevesebb ez, mint a tekintélyi parancs, vagy a kényszerítő érvelés lenne? Hiszen parancsolhatna is joggal: *„Krisztusban sok nyíltságot bír" (8. v.)* – πολλην παρρησιαν (pollén parrészian). A παρρησια (parrészia) – átbeszélést, végigbeszélést jelent. Az átbeszélés jogával rendelkezik. Mondhatnánk így: néven nevezhetné a dolgot, parancsként a kötelességet, az ανηκον (anékon)-t. Érvelhetne is. Érvel is valóban, de érvei komolyságát feloldja a humorral. *„Ha tartozik neked* – írja – *írd a terhemre, én magam térítem meg, igaz hogy önmagaddal is tartozol nekem." (18–19. v.)*

Kérést fogalmaz meg tehát az apostol, a kérés pedig több a parancsnál és több az argumentumoknál. Több azért, mert kevesebb. És mert kevesebb, emiatt többet tehet, mert többet enged meg. Több azért, mert a kérés szeretet, és utat nyit a szeretetnek. Több azért, mert személyes. Ezért kér tehát inkább: μαλλον παρακαλω (9. v.) (mallon parakaló). A szeretetnek nyit utat, a szeretetnek, ami a jó: το αγαθον (to agathon) (14. v.). És ennek az a lényege, hogy saját. A szeretet valóban elvehetetlen kincs, ezért το αγαθον σου (to agathon szu)-nak, *„a te jód"*-nak írja azt a szeretetet, amely nemcsak eredmény lesz, hanem amelynek forrása is Filemon sajátja már.

Nem odaadja tehát még tanácsként sem, amit tenni kell, csak annyit tesz, hogy önmagához fordítja Filemont, feltárja őt magát önmagának, hogy felismerje a benne szunnyadó igazat. Ez a bölcsessége, ez a visszatartás, önmaga visszatartása ugyanis, hogy szabadságot adjon a másiknak. Mert a jó lényeges vonása, hogy saját. A jó az ember-bensőből fakad, önként történik: κατα ἑκουσιον (kata hekuszion) (14. v.), nem pedig kívülről reá kötött teher, nem kényszerből: κατα αναγκην (kata anankén) (14. v.).

Épp ezért a jó föltételezi azt a bölcsességet, amely a másik tudása. A bölcs bölcset tanít. Azt tanítja, amit tud a tanítvány, mert a bölcs azt tudja, hogy csak az ismerhető meg, ami már ismert. Nincs új a nap alatt (vö. Préd 1,10). Az apostol éppen ezért *„a te tudásod"*-ról beszél: χωρις δε της σης γνωμης ουδεν ηθελησα ποιησαι (khórisz de tész szész gnómész uden éthelésza poiészai): *„a te tudásodon kívül semmit sem akartam tenni."* (14. v.). A bölcs tehát a bölcset tanítja. Nem kívülről plántálja belé a jót, csupán felébreszti a belül szunnyadó igazat, és ez fölötte áll a megmondottaknak: ὑπερ ἁ λεγω

ποιησεις (hüper ha legó poiészeisz) (21.v.). A bölcs felett álló bölcselkedés ez. És azért áll felette, mert visszavonja önmagát, mert nem bölcselkedés ez.

Az apostol kényes ügyben jár el itt. Kényes, de ha nem emberéletről volna szó, talán még bagatellnek is volna nevezhető. A kérdés jogi és gazdasági, szociológiai és nem vallási. Vagy talán mégis az? Most nem az evangélium meghamisítói ellen kell küzdenie, most nem az egyházak terhét viseli. Ez az egyetlen levél a Szent Pál-i korpuszban, amelyet valóban személynek ír az apostol. A pasztorális levelek személyei egyházközségeket vezető, közösségeket képviselő személyek. Filemon azonban egyetlen személy, és Onezimusz is. Az ő személyes ügyükről van szó. Valaki elszökött urától a rabszolga státusát meghazudtolva, talán kárt is okozott, talán magával vitte a kasszát, vagy felgyújtotta a szérűt.

Az igazi probléma azonban nem erről szól. Ha ez volna a probléma, akkor akár el is lehetne rendezni jó humorral: *„én térítem meg, írd a terhemre, arról nem is szólok, hogy önmagaddal is nekem tartozol."* (18. 19.v.). Az adósság terhét már eleve rendezte az apostol. Az igazi probléma nem erről szól, az igazi probléma Filemont terheli: *„igen, testvér",* ναι αδελφε (nai adelfe) – az apostol így szólítja meg őt a 20. versben. És ez a megszólítás felszólítás is. A mű arról szól, hogy Filemon testvér legyen, és a mű tétje az, hogy testvér-e. A tét abban áll, hogy Filemon valóban Filemon-e, valóban φιλων (filón)-e, azaz a szeretetről elnevezett valóban szerető legyen. A tét az, vajon Filemon megtalálja-e önmagát. A tét nem a rabszolga elveszítése, mert a nagy kár, a végzetes kudarc nem ez lenne. A kár az lenne, ha nem veszítené el, ha megtartaná inkább, megtartaná rabszolgának, és annak rendje-módja szerint korbácsolná meg, vagy halállal sújtaná. A kár az lenne, ha önmagát nem veszítené el Filemon, és minden vagyonát. A kár az lenne, ha úr maradna, ha megmaradna önmagának, és nem szolgálna a szolgának, ha nem „rabszolgálna". A kudarc az lenne, ha nem öltené magára azt a lelkületet, amely Krisztus Jézusban volt (vö. Fil 2,5). A kár az lenne, ha nem találná meg a szeretetet, a szeretetet, ami felette van minden megmondottnak. A kár az lenne, ha az életet nem nyerné meg, a romolhatatlant. Ez a több tett, a mondottak felett való, ὑπερ ἁ λεγω (hüper ha legó) (21.v.). És az evangélium igaza ez. Ez az evangélium lényege, ez maga az evangélium.

Akkor mégis vallási a kérdés, mégis az evangélium forog kockán. Mert az evangélium nem elmélet, nem szóbeszéd. Az evangélium olyan történet, amely mintha kívül történt volna meg, és valóban kívül. „Kivezették. (εξαγουσιν αυτον – ekszaguszin auton) (Mk 15,21). Mit vezették? Űzték! Űzték a kapun kívülre (vö. Zsid. 13,12.13), kívül a táboron, a pusztába. Halálba vettetett az Élet. Mint mag, hullott a földbe (vö. Jn 12,24). Kitette önmagát Isten a látványosságnak. És akik ott álltak, szemlélték, fedetlen arccal nézték (vö. 2 Kor 3,18), akit szem nem látott és nem is láthat. A Szeretetet ismerték meg, és Őt hitték (vö. 1 Jn 4,16). Az evangélium tehát kívül történt meg, mert az evangélium történet, de ezzel a történettel Isten kinyitotta önmagát. És a kinyitott ajtó behívó tekintet. E kinyitott történet a bent-lét bensősége lett, hiszen az Isten mélyébe vezet. Igen, Isten ölelése a kereszt. Az ölelés pedig közösség: bent-

lét. Az ölelés a szeretet megteremtése – és az evangélium ez. Az evangélium a Szeretet epifániája: „Mi hittük a Szeretetet és megismertük azt." (1 Jn 4,16).

Jézus kinyitott oldalából vér és víz folyt ki (vö. Jn 19,34). A vér pedig testvért kiáltott és testvérért. És megvallotta az Atyának és az Ég angyalai előtt: „Íme én, és az én testvéreim." (vö. Zsid 2,11 skk.) A kiontott vér bemutatta az Atyának a Fiút, az áldozat offerálta az engedelmességet, de bemutatta ez az offertórium a világot is, a világot pedig kibékítetten és kiengesztelten, megmosottan, megszabadítva a gyűlölet szennyétől. Testvérként, kézen fogva odavezette ez a Vér a sokaságot az Irgalom Trónja elé. Igen, ez a Vér tette ezt, a kinyitott oldalból folyt ki. És a kinyitott oldalból víz folyt, a víz pedig Élet. A víz az ünnep friss mámora, a szűrt bor. És ebben az ünnepben nincs többet zsidó vagy hellén, nincs úr vagy rabszolga (vö. Gal 3,28; Kol 3,11). Ebben az ünnepben testvérek vannak azért, mert ebben az ünnepben van Testvér. És Ő, aki Testvérünk lett, Ő a Minden. Ő a mi mindenünk, és mindenünkben minden (vö. Kol 3,11).

Ez az ünnep a Szeretet, a Szeretet maga, aki az Isten (vö. 1 Jn 4,8. 16). A Szeretet, aki látottá tette önmagát, és mi láttuk és hittük a Szeretetet. Az evangélium ez, ez a történet. Pál evangéliuma és Filemoné. És Onezimusz evangéliuma és mindenkié.

Ennek kell tehát most megtörténnie Filemonban. Filemonban, a bensőben azért, mert a hit, az exteriorizált szeretet mégis bensőség, ezért interiorizálni kellett. A keresztet a szívre kell írni, nem elég csak nézni, fel kell venni azt, és önmagunkká kell lennie. Ennek kell megtörténnie tehát most Filemonban, a testvérségnek: ναι αδελφε (nai adelfe), *igen, testvér (20. v.).* És ez felszólítás: Légy tehát! És ha ez így van, akkor itt bizony fontos és bizony döntő a találkozás, ami most történik. Jön haza Onezimusz, és vajon otthon lesz-e Filemon? Otthona-e az otthontalannak? *„Igen testvér:* ναι αδελφος (nai adelfosz). *Én hasznosítalak téged az Úrban, nyugtasd meg az én zsigereimet Krisztusban." (20. v.).* Tudom, többet teszel, tudom, megteszed, ami embernek lehetetlen, megteszed a szeretetet. Megteszed a legtöbbet: ὑπερ δουλον αδελφον αγαπητον (hüper dulon adelfon agapéton) (16.v): *„Örökre bírjad szolga fölött szeretett testvért"* – a tét az idősebb testvér hazatérése tehát. Filemon megérkezése a szeretethez, a testvérhez. Ez a tét terheli Filemont, amely az idősebbé, nem a tékozlóé. (vö. Lk 15,25). Nem a haszontalané, hogy hasznossá legyen, Onezimuszé, hogy Onezimusz váljék belőle. Ugyan az ἀχρηστον (akhrészton) és az ευχρηστον (eukhrészton) szavakat használja (11.v.), de az Onezimusz név is ugyanilyen szójátékra alkalmas és mögötte rejtezik. A tét az, hogy Filemonnak φιλων-ná (filón-ná) kell válnia, hogy ‚szerető' legyen.

Pál pedig az őt kérlelő atya. Az atya és a πρεσβυτης (preszbütész) szinonim szavak. Az atya azért és úgy atya, hogy öreg, s az öregnek illik atyainak lennie. És az atya bölcsessége a kérlelés volt. A Lukács 15,28-ban ez áll: ὁ δε πατηρ αυτου ἐξελθων παρεκαλει αυτον (ho de patér autu exelthón parekalei auton): *„kérlelte őt".* Kérlelte hosszan, kitartóan. A praeteritum imperfektum azt jelenti, hogy úgy zörget, mint az éjjeli jóbarát, nem fárad bele (vö. Lk. 11,5). Kérlelt tehát az atya. Nem hívott szolgákat és nem kötözte össze az idősebbet, hogy bevigye az ünnepre, mert ilyen ünnep

nem is lehetett. Csak zörget, csak kérlel bölcsen, és ezt teszi az apostol. Tudjuk, honnan vette a bölcsességet. A haza pedig a jobb, a Szeretet, ahol mindenek egyek, ahol testvérek mind. Az Isten testvére az ember, ahogy testvér Ő önmaga megosztatlan hármasságának egységében is. Testvére az Atya a Fiúnak, és a μονογενης Θεος εις τον κολπον του Πατρος (monogenész Theosz eis ton kolpon tu Patros) van, *„az Atya ölére reá" (Jn 1,18)* testvéri gesztussal. És a Lélek is testvér, úgy jár ebben a mélyben, mint aki otthon van, testvérként. (vö. 1 Kor 2,10–11). És testvére az ember az Istennek, nem szolga többet, hanem az asztalnál ül, jóbarát, hivatalos a lakomára. És ez az ünnep nem lehetne ünnep, ha a testvérek, ők, a sokaság nem lennének egyek. Ha nem egy szív lenne és nem egy lélek, és nem egy ajak dicsérne, a dicséret hamis volna, hamis, és nem jól tetsző, visszatetsző lenne. Ha nem fogná a kéz a kezet, és nem történne meg az ασπασμος (aszpaszmosz), a testvéri csók. Mert vigadni kellett és örülni (vö. Lk 19,32). Vigadni pedig csak együtt lehet. A tét tehát ez. És Filemonnak ezzel kell számolnia.

E remekmű a Szent Pál-i korpusz elrejtett gyöngyszeme. A Szent Pál-i korpusz egészében úgy helyezhetjük el ezt a művet, mint ami egy vertikális ellipszis két fókuszpontjából, a Római levél és az Efezusi levél csúcspontjából, melyeket megtámaszt a Galata, az 1. és 2. Korintusi, illetve az Efezusi levél esetében a Kolosszei levél, és e vertikális ellipszist kiegyensúlyozó horizontális vonalból az előkészítő 1. 2. Tesszalonikai és a lezáró 1. Timóteus, Títusz, 2. Timóteus levélből tevődik össze. És e korpusz centruma a személyességről beszélő levél-testvér, levél-pár, – legalább ebben testvér, a személyességben – a Filippi és a Filemon. A Filippi levél talán a fundamentum, az alátámasztás, érvelésekkel is telve van, a Filemon az, ahol már nem kell argumentáció. A Filemon levél olyan ebben a korpuszban, mint a Breughel képek főszereplője. Gondoljunk akár a Szent Pál megtérése címet viselő festményre. Ezeken a képeken a főszereplő szinte észrevehetetlen, apró, kicsi ponttá zsugorodottan valahol, nem középen, elrejtetten, egy hatalmas kavalkádtól beburkolva a nagyon figyelmes szemlélő számára található meg csak. A nagyon figyelmes szemlélő ezt az elrejtett kincset – ezért nevezhetjük elrejtettnek, amúgy pedig gyöngyszemnek – mégis megtalálja. Impozánsan hatalmas és egészen tömör. Apró terjedelme mellett mélység és finomság, erő és tapintat, argumentatív humánum jellemzi.

Ez a levél Szent Pál, a többi is az, de ez a levél az ő lelkének hatalmassága, mélysége és finomsága úgy, hogy ebben a levélben a Paulus valóban paulus, valóban kicsinyke, egészen elrejtezett. Egészen visszavonja önmagát, ahogy a Római levél morálisában a 12. fejezetben tanácsolja: *„ne túl bölcselkedni" (μη ὑπερφρονειν – mé hüperfronein)* (Róm 12,3). Amikor Szent Pál ezeket a sorokat leírta, egy római pince falához láncolva, öregedőn és megtörötten, mögötte nemcsak sok hajótörés és megveretés, hanem közvetlenül mögötte áll négy év kilátástalansága, négy év korrupciói és méltánytalanságai, a jótétemény helyett kapott meglincselés, majdnem megöletés, amely megtörte azt a lendületet, azt a koncepciót, a tervet, amelyet maga előtt látott, hogy Hispániáig viszi az evangéliumot. E négy év alatt milyen terveket valósíthatott volna meg az evangélium művével! Ebben az összefüggésben azonban az összeros-

kadt, a megöregedett ember, az *én, az öreg Pál* helyett mégis az újszülött derűjét és elevenségét találjuk, olyat, aki ismeri a megveretést, ismeri a nyomorúságot, a szükséget, de mint halálra vált, mégis él, mint megvert, mégis feláll, mint szomorkodó, mégis örvend, és mint szűkölködő, mégis gazdag, és gazdagságából sokakat gazdagít (vö. 2 Kor 4,8–12; 6,4–10). Olyan, akinek semmilye nincs, és mindene megvan, övé a Szeretet, az Isten, az ő Krisztusa. Övé az Evangélium. E mű így mutatja be, s így autentikusan Szent Pál arcát. Ebből a műből nem a megkeseredett, a többet már nem remélő ember letargiája, keserűsége, nem a megoldhatatlan problémákkal szembesülő múlt mulandósága, a minden hiába, nem az okozott rossz maradandó jellege, hanem inkább az este hangulatának a békéje, a hazatérendőnek, a hamarosan visszajövőnek (vö. Filem 22) megelégedettsége sugárzik, a teljesség. Aki ugyanis ott áll a végtelen szabadság küszöbén, aki megízlelte az Eget, a Szeretetet ette, a Kenyeret, amit aki evett, nem éhezett többet, mert nem veszíthette el a jót, amivé lett. Aki a római pince nedves falához láncoltan is megkötözhetetlen, nyitott út tárul fel előtte a Trónhoz, a Trón pedig az Irgalom (vö. Róm 5,2). És ehhez a Trónhoz odajutás van, ő nem ismer akadályt többet. Ez az út nem keskeny, hanem széles, és olyan Folyam öntözi meg, amely Folyam mindkét oldalán fák nőnek, és e fák levelei gyógyulást adnak a nemzeteknek (vö. Jel 22,1–2). E mű Szent Pál ajándéka, a szívéből merített gyógyír, a szeretet, a „szeretett Filemonnak” (Φιλημονι τω αγαπητω – Filémoni tó agapétó) (Filem 1) és mindannyiunknak.

Thorday Attila

# A „BÖLCSESSÉG ÉS KINYILATKOZTATÁS LELKE" (EF 1,17) KIFEJEZÉS ÉRTELMEZÉSE A HELLENIKUS ZSIDÓ BÖLCSESSÉGI IRODALOM TÜKRÉBEN

## Problémafelvetés, status questionis, kutatási módszer

Az Efezusi levél 1,17-ben olvasható πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως kifejezés értelmezésénél elsődlegesen az a kérdés merül fel, hogy kiről van szó. Ha elsődlegesen Istenre vonatkozik, vagyis a Szentlélekről van szó, akkor „bölcsesség és kinyilatkoztatás Lelkének" kell fordítanunk; ha azonban jelen esetben a πνεῦμα-t az ember antropológiai összetevőjeként értelmezzük, magyarul „bölcsesség és kinyilatkoztatás lelkét" kell írnunk. Hogy e kérdés az egzegéták körében sem egyértelműen megoldott, azt az eltérő felfogások bizonyítják.[1]

Vizsgálatainkat kezdjük a szűkebb szövegkörnyezettel, ahol az apostol a keresztségre utalva kimondottan Isten Szentlelkét említette (1,13), ugyanis a névelő (τῷ) és a melléknév (ἁγίῳ) kellő meghatározottságot ad a πνεῦμα-nak, amelyet a *megpecsételtettetek* (ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας) ige még egyértelműbben az isteni személyre vonatkoztat.[2] A 17. versben azonban a πνεῦμα névelő nélkül hangsúlytalanná válik, hogy a bölcsesség és a kinyilatkoztatás fogalmai kerüljenek a központba.[3]

A továbbiakban az Ef 1,17 versben olvasható πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως kifejezés párhuzamait a Corpus Paulinum írásai között keressük. A Galatákhoz írott levelet olvasva (különösen a 3,14–29) megbizonyosodunk, hogy ott az „ígéret lelke" és a „Lélek ígérete" nem választható el egymástól, hanem egyetlen valóság két oldala. A Róm 8,15 egyetlen mondatában a teológiai értelmezésnek megfelelően kis- és nagybetűvel is fordítjuk a πνεῦμα szót: *Nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy ismét*

---

[1] Mindkét oldalon neves szakértők sorakoznak. A „bölcsesség Lelke" értelmezés mellett foglal állást: Lincoln, *Ephesians,* 56; Barth, *Ephesians 1–3,* 148; Schlier, *La lettera agli Efesini,* 106. A „bölcsesség lelke" antropológiai színezetű értelmezés mellett szól: Abboth, *A Critical and Exegetical Commentary,* 28; Bouttier, *L'Epître de St Paul aux Ephésians,* 82.

[2] Vö. Bouttier,. *L'Epître de St Paul aux Ephésians,* 75.

[3] Bouttier ezt a következőképpen fogalmazza meg: „La tournure permet l'enchaînement de deux virtualités: l'Esprit promis pour les temps messianiques, une fois donné, devient le garant et le gérant de l'accomplissement de la promesse en sa totalité, l'entrée en possession de l'héritage." (*L'Epître,* 75).

*félnetek kelljen, hanem a fiúvá fogadás Lelkét*.[4] A Rómaiakhoz írott levélben olvashatjuk: *Isten a kábultság lelkét bocsátotta rájuk* (11,8, vö. Iz 29,10). A Timóteusnak írott második levélben szintén találunk egy olyan mondatot, ahol az értelmezésnek megfelelően a πνεῦμα-t kis- illetve nagybetűvel írva adja vissza a fordítás: *Nem a félelemnek lelkét adta nekünk az Isten, hanem az erő, a szeretet és a józanság Lelkét* (1,7).[5]

Jelen tanulmányunk célja, hogy az Efezusi levél 1,17-ben olvasható πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως kifejezés gazdag tartalmának megvilágításához kitekintést tegyünk a „bölcsesség lelke" és a „kinyilatkoztatás lelke" bibliai fogalmak ószövetségi hátterének föltárása segítségével.

## 1. A „bölcsesség lelke" és Isten megismerése az ószövetségi írások szerint

### *1.1. A „bölcsesség" bibliai fogalma*

Isten megismerésében miért tartja fontosnak az apostol a „bölcsesség lelkét"? Honnan ered a kifejezés, és mit foglal magában? A következőkben ezekre a kérdésekre keressük a választ.

Fohrer írása mindmáig a legátfogóbb tanulmánynak számít ebben a témában,[6] amihez csak egyetlen kiegészítést teszünk annak érdekében, hogy az Ef 1,17 vers tartalmi gazdagságát jobban föltárhassuk.

A bölcsességetet jelentő **ḥokmāh** (חָכְמָה) héber szó használatának története van már a bölcsességi irodalom kialakulása előtt is. A Kivonulás könyvének 31. fejezetében az ember profán ismereteivel, kézügyességével kapcsolatban a következőket olvassuk:

| | |
|---|---|
| **1**καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων **2**ἰδοὺ ἀνακέκλημαι ἐξ ὀνόματος τὸν Βεσελεηλ τὸν τοῦ Ουριου τὸν Ωρ τῆς φυλῆς Ιουδα | [1]*És beszélt az ÚR Mózeshez, mondván:* [2]*Íme, név szerint elhívtam Becalélt, Húr fiának, Úrinak a fiát Júda törzséből.* |

[4] Így írja a *Traduction Oecumenique de la Bible* (a továbbiakban TOB) és a feltehetően azokból készült kiadások (pl. a Magyar Bibliatanács megbízásából a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1994). Ezzel szemben a *Bible de Jerusalem* és az alapján készült kiadások a „fogadott fiúság lelkét" írnak. Hasonló jelenség figyelhető meg az 1Jn 4,6 fordításánál: a TOB „l'Esprit de la vérité et l'esprit de l'erreur"-t ír, míg a BJ, a New Revised Standard Version (angol) és a CEI (olasz) fordítások mindkét esetben „lelket" írnak (a német nyelvű fordítások ebből a szempontból nem vizsgálhatók).

[5] Érdekes módon jelen esetben fordítva van, mint előbb megfigyelhettük: a TOB írja kisbetűvel és a BJ nagybetűvel.

[6] Fohrer, „σοφία" In *TWNT* VII, 476–483.

| | |
|---|---|
| **3**καὶ ἐνέπλησα αὐτὸν πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐν παντὶ ἔργῳ | [3] *Betöltöttem őt a bölcsesség isteni lelkével és értelemmel és képességgel mindenféle munkálatra,* |
| **4**διανοεῖσθαι καὶ ἀρχιτεκτονῆσαι ἐργάζεσθαι τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον καὶ τὸν χαλκὸν καὶ τὴν ὑάκινθον καὶ τὴν πορφύραν καὶ τὸ κόκκινον τὸ νηστὸν καὶ τὴν βύσσον τὴν κεκλωσμένην | [4] *hogy terveket készítsen az arany, az ezüst és a réz feldolgozására,* |
| **5**καὶ τὰ λιθουργικὰ καὶ εἰς τὰ ἔργα τὰ τεκτονικὰ τῶν ξύλων ἐργάζεσθαι κατὰ πάντα τὰ ἔργα | [5] *foglalatba való kövek vésésére, fafaragásra és mindenféle munka elvégzésére.* |
| **6**καὶ ἐγὼ ἔδωκα αὐτὸν καὶ τὸν Ελιαβ τὸν τοῦ Αχισαμαχ ἐκ φυλῆς Δαν καὶ παντὶ συνετῷ καρδίᾳ δέδωκα σύνεσιν καὶ ποιήσουσιν πάντα ὅσα σοι συνέταξα | [6] *És most melléje állítom Eliabot, Ahiszamák fiát a Dán törzséből. És értelmet adok minden értelmes ember szívébe, hogy el tudják készíteni mindazt, amit megparancsoltam neked:* |
| **7**τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης καὶ τὸ ἱλαστήριον τὸ ἐπ᾽ αὐτῆς καὶ τὴν διασκευὴν τῆς σκηνῆς | [7] *a kinyilatkoztatás sátrát, a szövetség ládáját...* |

A szöveg Septuaginta szerinti idézésével kívánunk rámutatni a (σοφία = חָכְמָה) és az (σύνεσις = תְּבוּנָה) fogalmak közötti szoros összefüggésre. A bölcsességi könyvek írásaiban azután egyre inkább erkölcsi tartalommal telnek e kifejezések.[7]

A bölcsek arra a meggyőződésre jutottak, hogy Isten akaratában létezik egy immanens, világra vonatkozó ősi rend, amelyet az embernek meg kell ismernie, hogy annak integráns részét képezhesse, s így ne idegenül éljen az Isten által alkotott világban.[8]

A továbbiakban nagy vonalakban fölvázoljuk, hogyan alakult és változott a választott nép gondolkodása a bölcsességről attól kezdve, hogy az ember, tapasztalatait latba vetve választ keres az élet különféle helyzetei által fölvetett kérdésekre, addig a pontig, hogy képtelenségét megvallva végül Istenhez, az emberi „bölcsesség forrásához" fordul.[9]

[7] A Példabeszédek könyve így tanít: *Az értelmes ember szívében bölcsesség lakik* (14,33), illetve ugyanez más megfogalmazásban így olvasható: *A bölcs szívű értelmesen beszél* (16,23). A kifejezések szinonim jelentéséről árulkodik a következő mondás: *Az értelmes ember ajkán bölcsesség található* (10,13).

[8] Vö. GILBERT, *„L'éloge de la Sagesse", Revue Théologique de Louvain* 5, 1974, 346.

[9] A bölcsességről alkotott felfogás a Biblián belüli alakulásáról lásd ALONSO SCHÖKEL–VÍLCHEZ LINDEZ: *I Proverbi,* Borla, Roma 1988, 66.

## *1.2. A bölcsesség és istenismeret a Bibliában*

### *1.2.1. A Példabeszédek könyve*

Elsőként a Példabeszédek könyvét mint a bölcsességi írások legősibb bibliai gyűjteményét tanulmányozzuk.[10]

„Az izraelita bölcsesség hosszú történetének gyökerei valószínűleg a család, illetve nemzetség életébe nyúlnak vissza.[11] Gyermekkorban az apa tanítja fiát mindarra, ami szükséges az ember boldogulásához, sikeres életéhez (vö. 19,13.18; 29,17); később egy választott mester töltheti be ezt a segítő szerepet. A tanítványnak ne saját eszére hagyatkozzon, hanem bízzon az Úrban (2,3–5) és kérje ki a bölcsek tanácsát (12,15; 26,12; 28,26), fogadja meg az intést (10,8.17; 12,1; 13,1.18). A 10,1– 22,16 fejezetek mondásai tehát a természetes emberi viselkedés normáit fogalmazzák meg, amit röviden úgy foglalhatnánk össze, hogy a bölcsességre törekvő tanítvány alázatos és tanulékony (lásd 16,18; 18,12; 29,13).

A bölcsességi gondolkodás középpontjában az egyén sorsa áll; a bölcsességi irodalom olyan életszabályokat kíván megfogalmazni, amely minden ember számára örök igazság. Mégis, mivel egy ország uralkodójának bölcsessége nagyban befolyásolja az illető nép boldogulását, Izraelben is különös figyelmet szentelnek a király és hivatalnokai képzésében. A fáraót a napisten fiának tekintő egyiptomi felfogással ellentétben az izraelita bölcsességi mondások mindvégig úgy szemlélik a királyt, mint aki minden más halandóhoz hasonlóan szintén Isten alárendeltje.[12]

„A királyi udvar döntő szerepet játszott a bölcsességi kultúra művelésében, ahol az írásbeliség mindennapi gyakorlata segítette a tanítás feljegyzését és továbbadását."[13] Egyiptommal ellentétben Izraelben azonban ez nem vezetett oda, hogy a bölcs mondások csak egyetlen (a vezető) népréteghez szólnak. A VII. századtól kezdve, de különösen a fogság utáni időben a bölcsességi kutúra megszűnik a közélet szolgálatában állni, és megnyílik a társadalom legszélesebb rétegei felé.[14]

A VIII. századtól megerősödő prófétai mozgalom azonban túlságosan emberinek tartja a bölcs mondásokat, és ezért általában szembehelyezkedik szemléletükkel. A próféták megérzéseit gyakran keserű tapasztalatok erősítik meg.[15] Ezért újból és újból

---

[10] A könyv legősibb, Salamon korára visszanyúló gyűjteményei is merítenek a környező népek még régebbi bölcsességi írásaiból, másrészt a szöveg csak a fogság után kapta meg a kánonban szereplő mai formáját.

[11] RÓZSA H.: *Az Ószövetség* keletkezése, II., Szent István Társulat, Budapest 1996, 374.

[12] Például *„Olyan az ÚR kezében a király szíve, mint a patak vize: – arra vezeti, amerre akarja"* (21,1).

[13] RÓZSA H.: *Az Ószövetség* keletkezése, II., SzIT, Budapest 1996, 375.

[14] FOHRER, „σοφία", In *TWNT* VII, 476–483.

[15] *Szégyent vallottak a bölcsek – megijedtek, zavarba jöttek. – Mit is ér a bölcsességük – ha megvetették az Úr igéjét?* (Jer 8,9; vö. Iz 29,14; 30,1)

fölemelik szavukat az ilyen bölcsesség ellen.[16] A próféták tehát elutasítják az immanens emberi okoskodást, hogy hallgatóik figyelmét Isten élő szavára fordítsák.

A bölcsesség és értelem együttes előfordulását megtaláljuk a Példabeszédek könyve 21,30 versében.

אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה — *Nincs olyan bölcsesség, nincs olyan tudomány,*
וְאֵין עֵצָה לְנֶגֶד יְהוָה — *nincs olyan tanács, amely megáll az ÚRral szemben.*

Jeruzsálem összeomlása megerősíti a próféták fenyegetéseit: a királyi tanácsosok hamis bölcsessége pusztulásba vitte az országot. Ettől kezdve az igazi bölcsesség alapja a Törvény lesz (vö. MTörv 4,6), és Jahve félelme lesz életük alapja (vö. 9,10: *A bölcsesség kezdete az Úr félelme*[17] *– és a Szentet ismerni, az az okosság*). Az Úr félelme tehát az ő igaz ismeretét jelenti, ami *gyönyörködteti a lelket* (2,10; vö. 8,30–31).

A Példabeszédek könyvének legkésőbb keletkezett egységében (1–9. fejezetek)[18] a bölcsesség egy fiatal nő alakjában megszemélyesítve jelenik meg (חָכְמוֹת) mint az isteni kinyilatkoztatás közlője, aki megszólítja és hívja az embereket (1,20–33; 3,16–19; 9,1–6). A Bölcsesség meghitt kapcsolatban él Istennel[19] már a világ teremtését megelőzően (8,22–29). Ez a gondolat fölidézi bennünk az Efezusi levél 1,4 versét, amelyben a világ kezdete előtti kiválasztottságunkról tanít az apostol. Életszentségre való kiválasztottságunk és az isteni bölcsesség követése tehát szoros kapcsolatban áll egymással.

A Bölcsesség kezdeményez: a város kapujának nyilvános terén, ahol a társadalmi élet mindennapjai folynak, ott foglal helyet, hogy hallassa szavát.[20] Mindenkihez van szava, hogy mindenkit Istenhez vezessen.[21] Megtérésre szólít (pl. 1,23) és ostorozza az engedetleneket (1,24–33), miként korábban a próféták tették. A perzsa uralom idején így a megszemélyesített Bölcsesség veszi át Izraelben a próféták szerepét.[22]

---

[16] Például: *Jaj nektek, kik bölcsek vagytok önszemetekben, és önmagatok előtt okosak* (Iz 5,21).

[17] A bibliai masalok visszatérő témája a „Jahve félelme” (יִרְאַת יְהוָה) kifejezés: *a bölcsesség kezdete* (1,7; 9,10); *a bölcsesség iskolája* (15,33); az *élet forrása* (14,27); amely *életben tart* (19,23); és *távol tart a bűntől* (16,6); stb. vö. Sir 1,14–18; 19,20.

[18] RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése, II.,* 378.

[19] *Én már mellette voltam, mint kedvence, és gyönyörűsége voltam minden nap, színe előtt játszadozva mindenkor* (8,30).

[20] GILBERT, „La Sagesse personnifiée dans les textes de l’A.T.”, *Cahiers Évangile* 32, Paris 1980, 11.

[21] *Általam uralkodnak a királyok – és rendelkeznek igazságosan a fejedelmek. – Általam vezetnek a vezérek – és ítélkeznek igazságosan az elöljárók* (8,15–16; vö. 8,21).

[22] Izajás prófétánál a *Seregek ÚRa* az, aki *minden nemzetnek bőséges lakomát rendez a hegyen; lakomát, ahol lesz finom bor, zsíros legjava falat* (25,6); Deutero-Izajás pedig Jahve nevében így prófétál: *Ti szomjazók, gyertek a vizekre mind, és bár nincsen pénzetek, siessetek ide! Vegyetek ingyen gabonát és egyetek, vegyetek pénz nélkül bort és tejet.* (55,1); néhány száz

A Péld 1–9 fejezetekben szereplő isteni Bölcsesség azzal a tekintéllyel lép fel, mint aki Isten akaratát tárja föl az embernek, és ezért engedelmességet követel hallgatóitól.[23] Aki a Bölcsességet elutasítja, az nem jár Jahve félelmének útján (1,29), ellenben aki megtalálja, az *elnyeri az Úr tetszését* (8,35).

*1.2.2. Jób könyve*

A Példabeszédek könyvének 8–9. fejezetétől eltérően Jób könyve a bölcsességet dologként és nem személyként mutatja be A 28. fejezetben olvasható, bölcsességet magasztaló költemény zárt irodalmi egységet képez, amennyiben nincs közvetlen kapcsolatban az azt megelőző párbeszédekkel (4–27. fejezetek) és az azt követő monológgal (29–30. fejezetek). „A jelenlegi szövegösszefüggésben arról tanúskodik, hogy a bölcsesség sem Jóbtól, sem barátaitól nem várható, hanem egyedül Istentől."[24] Az éneket az egész könyvre jellemző pesszimizmus hatja át: a bölcsesség útja zárva van az ember számára.

Egy kivételes ember, Elihu (Jób 32) így elmélkedik:

| | | |
|---|---|---|
| אָמַרְתִּי **7** יָמִים יְדַבֵּרוּ וְרֹב שָׁנִים יוֹדִיעוּ חָכְמָה׃ | **7** εἶπα δὲ ὅτι ὁ χρόνος ἐστὶν ὁ λαλῶν ἐν πολλοῖς δὲ ἔτεσιν οἴδασιν σοφίαν | [7]*Azt gondoltam: Beszéljenek a korosabbak, az idősebbek pedig adják tudtul a bölcsességet.* |
| אָכֵן רוּחַ־הִיא **8** בֶּאֱנוֹשׁ וּנְשְׁמַת שַׁדַּי תְּבִינֵם׃ | **8** ἀλλὰ πνεῦμά ἐστιν ἐν βροτοῖς πνοὴ δὲ παντοκράτορός ἐστιν ἡ διδάσκουσα | [8]*De csak a lélek az a halandóban, a Mindenható lehelete, ami értővé teszi.* |
| לֹא־רַבִּים יֶחְכָּמוּ **9** וּזְקֵנִים יָבִינוּ מִשְׁפָּט׃ | **9** οὐχ οἱ πολυχρόνιοι εἰσιν σοφοί οὐδ' οἱ γέροντες οἴδασιν κρίμα | [9]*Nem az idősek a bölcsek, s nem a vének értenek az ítélethez* |
| לָכֵן אָמַרְתִּי **10** שָׁמְעָה־לִּי אַחֲוֶה דֵּעִי אַף־אָנִי׃ | **10** διὸ εἶπα ἀκούσατέ μου καὶ ἀναγγελῶ ὑμῖν ἃ οἶδα | [10]*Ezért azt mondom, hallgass rám, hadd mondjam el én is, amit tudok* |

**1.** Elsőként figyeljük meg a szakasz irodalmi szerkezetét: a 7a. vers bevezetése után olvasható a központi gondolat, majd a 10. vers továbbvezeti a gondolatmenetet. A 7b–8–9. versek koncentrikus szerkezetet alkotnak: a 9. vers a 7b. vers tagadása, és így a 8. vers kerül a figyelem középpontjába.

**2.** A maszoréta szöveg **ʾᵉnôš** (אֱנוֹשׁ) szavát a Septuaginta βροτός-nak, vagyis „halandónak" fordítja, a **šadday** (שַׁדַּי)-t pedig a Mindenhatót jelentő παντοκράτωρ-ral.

évvel későbbi megfogalmazás szerint pedig az isteni Bölcsesség hívja az embereket, hogy táplálja őket. Vö. VANEL, „Sagesse (courant de)" *DBS* XI, Paris 1986, 39.

[23] FOHRER, „σοφία", In *TWNT* VII, 480–483.

[24] RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése,* II., 360.

**3.** Elihu kezdettől fogva kritizálja az emberi tapasztalatra építő és az atyák által hagyományozott bölcseséget. Az igaz bölcsesség csakis Isten ajándéka: lelke által (רוּחַ illetve πνεῦμα) maga a Mindenható adja meg a tudást, az ismeretet (דֵּעָה), ami a jelen összefüggés szerint a **ḥokmāʰ**-nak (חָכְמָה) felel meg.[25] Elihú a próféták módjára[26] belső indítást érez arra, hogy az Istentől kapott bölcsességet megfogalmazza:

*Mert tele vagyok szavakkal,*
*szorongat engem belül a lélek.*
*Olyan már a bensőm, mint a lefojtott bor,*
*széthasad, mint újbortól a tömlők.*
(32,18–19)

Isten életet adó lelke (27,3; 33,4; 34,14);[27] tehát nem csak az ember megteremtésekor kap aktív szerepet, hanem a bölcsesség útján is az vezeti választottjait.

Az Úr Jóbnak adott válaszában a következőket olvashatjuk (38,2):

| | | |
|---|---|---|
| מִי זֶה מַחְשִׁיךְ עֵצָה<br>בְּמִלִּין בְּלִי־דָעַת: | τίς οὗτος ὁ κρύπτων με βουλήν<br>συνέχων δὲ ῥήματα ἐν καρδίᾳ<br>ἐμὲ δὲ οἴεται κρύπτειν | *Ki akarja elhomályosítani*<br>*örök rendemet értelem nélküli szavakkal?* |

A fenti párhuzamba állításnál megfigyelhetjük, hogy a héber szövegben olvasható **ʿēṣāʰ** (עֵצָה) szónak a LXX-es szerint az Efezusi levél 1,11 versében is szereplő görög βουλή felel meg. Lévêque tanulmányozta e kifejezés ószövetségi előfordulásait;[28] eredményeit az alábbiakban összehasonlítjuk az Efezusi levélből kapott ismereteinkkel:

| עֵצָה **az Ószövetségben** | βουλή **az Efezusi levélben** |
|---|---|
| Jahve terve szilárd és mindörökké fennmarad (Iz 25,1; Zsolt 33,11). | Tervét Isten jószándékában (1,9), már a világ teremtése előtt (1,4) eleve elhatározta (1,11). |
| A Messiás, Jahve választottja és terveinek végrehajtója, megkapja a *tanács lelkét* (Iz 11,2: רוּחַ עֵצָה). | Mindent Krisztus Jézus által valósított meg (1,5) Testében, az Egyházban, amit Lelke éltet (4,4). |
| Isten **ʿēṣāʰ**-ja visszavonhatatlan, tévedhetetlen és megvalósulását senki meg nem akadályozhatja (Péld 19,21; Iz 14,24–26; 40,13; 46,11). | Krisztus lerombolta a zsidókat és a pogányokat elválasztó falakat, a gyűlöletet magára véve, vére által kiengesztelődést szerzett (1,7; 2,5.13–18). |

[25] Vö. Jób 37,16; 1Sám 2,3; Zsolt 73,11; Iz 28,9; Jer 3,15; (FOHRER, „σοφία” In *TWNT* VII, 493.)

[26] Jeremiás például így vall: *Már azt gondoltam: nem törődöm vele, nem beszélek többé a nevében. De ilyenkor mintha tűz gyúlt volna szívemben, és átjárta minden csontomat* (20,9).

[27] Vö. Ter 2,7; Iz 42,5 stb.

[28] LÉVÊQUE, *Job et son* Dieu, II., Paris 1970, 509–511.

A fenti előfordulásokon kívül az *Úr tanácsa* (עֲצַת יְהוָה) kifejezés a Példabeszédek és a Zsoltárok könyvében gyakorta Isten embereket vezető pedagógiájával összefüggésben szerepel (Zsolt 73,24.; 107,11: Péld 1,25; 19,20–21).

Isten akaratának misztériumát az ember ki nem kutathatja: minden emberi igyekezet és fáradságos erőlködés ellenére a halandó ember a Mindenható (32,8) titkos terveit csak elhomályosítani képes (38,2). Isten saját transzcendenciájára figyelmezteti Jóbot azáltal, hogy kíméletlenül föltárja neki teremtményi mivoltából fakadó határait:

**1.** Időbeli végességét (38,4: *Hol voltál, amikor a világnak alapot teremtettem?*)

**2.** Ismereteinek hiányosságait (a 38,5–39,2 szakaszban hétszer szerepel Isten ajkán a **yāda'** (יָדַע) ige, továbbá kétszer-kétszer a **rā'āh** (רָאָה) és a **bîn** (בִּין), és egyszer-egyszer a **sāfar** (סָפַר) és a **šāmar** (שָׁמַר) igék – mindannyiszor számonkérésben).

**3.** Hatalmának határait: bár a teremtett világ neki van alávetve, mégis Isten uralkodik minden fölött. Még igazságot szolgáltatni is képtelen az ember önmaga (vö. 40,9–14).

Bár az emberre vonatkozó fenti megfogalmazások negatívak, a szövegkörnyezet figyelembe vételével azonban pozitív hatásúnak tarthatjuk: Isten ezáltal teszi lehetővé, hogy Jób az igazságra útjára jusson. Isten célja nem az, hogy összeroppantsa az embert, hanem hogy szabad személyekre jellemző módon találkozásra és párbeszédre hívja.[29] S lám, a mindenható Isten olyan finom figyelmességekre is képesnek mutatkozik, amit a költői nyelv így fogalmaz: *A nőstény oroszlánnak zsákmányt ejt, – kielégíti az oroszlánkölyök éhségét* (38,39); *szabadon bocsátja a vadszamarat, – kioldja a zebra kötelét* (39,5). Végül a Teremtő mindenttudása és mindenható nagysága láttán Jób meghajol: *Tudom, hogy mindent megtehetsz, és nincs olyan szándékod, amelyet meg ne valósíthatnál.* (42,2) Majd megvallja, hogy helytelen gondolkodásával és szavaival elfedte Isten örök tervét: *Ki merné elhomályosítani az örök rendet tudatlanul?* (42,3) A Jób bűnvallomásából[30] vett fenti mondat megfogalmazása – mivel szinte szó szerint megegyezik – feleletként mutatkozik Isten korábbi számonkérésére: *Ki akarja elhomályosítani örök rendemet értelem nélküli szavakkal?* (38,2)[31]

Jób könyvének utolsó fejezetei a pusztán emberi okoskodás zsákutcáját mutatják be. A szenvedés problémájára ugyan nem képes feleletet adni, de mivel az embert nem önmagában tekinti, megnyitja a megoldás kapuját. Bűnbánatot tartva Jób így vall: *(Azelőtt) csak hírből hallottam felőled, most azonban saját szememmel láttalak.* (42,5)

---

[29] Isten azt akarja, hogy teljes értékű ember álljon előtte: *Övezd föl hát derekadat férfiasan! – Én kérdezlek, te meg oktass engem!* (38,3)

[30] Bűnről beszélhetünk a szó legeredetibb értelmében, hiszen ha nem is morális (horizontális), de teológiai (vertikális) értelemben vétkezett Jób, amikor Istennel perlekedik (vö. Ter 3,4–6). TERRIEN, *Job,* Neuchâtel 1963, 270.

[31] Isten számonkérő szavai és Jób vallomása szinte szó szerint megegyeznek:

**38** [2] מִי זֶה מַחְשִׁיךְ עֵצָה בְּמִלִּין בְּלִי־דָעַת

**42** [3] מִי זֶה מַעְלִים עֵצָה בְּלִי דָעַת

Jób most már nem csak hallomásból tud Istenről; főleg nem csak a hagyományos zsidó bölcsességi tanítás szerint ismeri Istent, hanem bibliai értelemben, vagyis teljes lényével ragadja meg és úgy „ismeri” őt.[32] Ez az istenlátás Jób minden korábbi vágyát és reményét (19,26–27) fölülmúlja.[33] Ismereteit többé nem a hagyományos tanításból veszi, hanem a próféták módjára személyes kinyilatkoztatásban részesül.

A Jób könyvéből vett szakaszokat a fentiekben azért vettük vizsgálat alá, hogy megvilágítást nyerjen az apostolnak az a fohásza, amit az Efezusi levél 1,18 versében így olvashatunk: *(Isten) világosítsa meg a ti szíveteknek szemeit* (ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν).[34]

### *1.2.3. Jézus, Sirák fia könyve*

A több, mint két évszazaddal Jób könyvének keletkezése után, körülbelül 190-ben íródott mondás-gyűjteményből a bölcsesség és a törvény szoros kapcsolatáról írottakat vesszük vizsgálat alá, hogy ezáltal az Efezusi levél 1,17 vers alaposabb megértésére jussunk.

A szerző mindjárt a könyv elején leszögezi meggyőződését: *Minden bölcsességnek az Úr a forrása, – örök időkre otthon van nála* (1,1: πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ’ αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα); illetve: *Csak egyetlen bölcs van, az Úr* (1,8–9: εἷς ἐστιν σοφός … κύριος). Az igazi bölcsességet az ember képtelen magáévá tenni; azt csak Isten tárhatja föl neki.[35]

A hagyományt folytatva, Ben Szira megszemélyesíti a bölcsességet (24. fejezet; vö. Péld 8.; Jób 24). Úgy tekinti rá, mint akit Isten *minden más dolognál előbb teremtett* (1,4), aki otthon van nála (vö. 1,1), de akit a Teremtő Izrael népéhez rendelt (vö.

---

[32] Izajás próféta a következőképpen fogalmazza meg Jahve üzenetét népének: *Hallván halljatok, de ne értsetek* (בין), *– látván lássatok, de ne ismerjetek* (ידע)*! – Tedd kövérré e nép szívét, – tedd süketté a fülét, – és kösd be a szemét, – hogy szemével ne lásson, – fülével ne halljon, – szívével ne értsen, – és megtérve meg ne gyógyuljon* (6,9–10). Máshol (1,3) Jahve így panaszkodik: *Izrael nem ismer* (בין), *– népem nem ért meg engem* (ידע). Ezek szerint Jób nem látomásban részesült (vö. Kiv 33,20), mint inkább értelmi és érzelmi, vagyis teljes emberségét megragadó megértésre jutott.

[33] LÉVÊQUE, *Job et son Dieu,* II., Paris 1970, 525–526.

[34] Az igazi tudásra vezető lelki megvilágosodás pedig az apostol megfogalmazása szerint a következőkben áll: *Hogy megtudjátok milyen reménységre hívott meg minket, milyen gazdag az ő örökségének dicsősége a szentek között, és milyen mérhetetlenül nagy az ő hatalma rajtunk, hívőkön* (Ef 1,18–19).

[35] *A bölcsesség gyökere ki előtt tárul fel?* (1,6: ῥίζα σοφίας τίνι ἀπεκαλύφθη) – teszi föl a szerző a költői kérdést, majd a következő versekben Isten nagylelkűségéről tesz tanúságot, amikor így ír: *Bőkezűen juttat belőle minden testnek, – ajándékul adja azoknak, akik őt szeretik* (1,10).

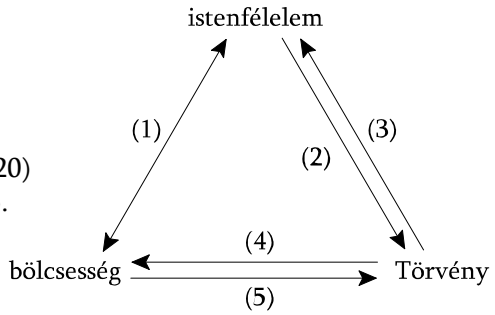
24,8).[36] A Bölcsesség pedig erről így vall: *Sionban kaptam lakóhelyet..., Jeruzsálemben van uralmam székhelye* (24,10–11). A szerző tanítása szerint tehát Isten jelen van népe körében, különösen a jeruzsálemi szentélyben, a hivatalos kultusz helyén.[37]

A „bölcsesség" szónak kétféle értelmét szükséges megkülönböztetni:

1. Egyrészt Isten bölcsességét értjük alatta, aki táplálni akarja választottait (vö. 24,19). A Tóra sem más, mint az Istenre figyelő ember lelki tápláléka.
2. Másrészt aki a Törvény közvetítése által elfogadja Isten gondoskodó szeretetét, aki a Tórát az isteni pedagógia eszközének tartja, az lépésről lépésre előre halad az igazi bölcsesség útján; a Törvény „megtestesülése" által igaz emberi bölcsességre tesz szert.

A Ben Szira gondolkodásában felfedezhető istenfélelem, bölcsesség, törvény közötti szoros kapcsolatot a következő rajzzal szemléltetjük:

(1): 1,14.16.18.20.27; 19,20; 21,11.
(2): 2,15–16; 15,1; 23,27.
(3): a Törvényből következik (vö. Kiv 20)
(4): 1,26; 6,37; 15,1b; 33,2–3; 39,1; 45,5.
(5): 19,20b; 51,18–19.




Izrael bölcse azért részesíti nagy tiszteletben a Tórát, mert benne megtalálja mindazt az igaz bölcsességet, amit keres;[38] a Tóra, számára minden korábbi kinyilatkoztatás szintézisét jelenti, olyan kimeríthetetlen forrást, amely által végre a **berít**-nek megfelelő közösségben élhet Istennel.[39]

Ben Szira azt az embert dicséri: *Aki egész lelkét* (39,1: ψυχὴ) *arra adja, hogy a Mindenható törvényét tanulmányozza..., akinek szíve* (39,5: καρδία) *azon van, hogy reggeltől Urát s Teremtőjét keresse..., aki az elrejtett dolgok megértésén járatja eszét*

[36] Maurice GILBERT tanulmányának 331. oldalán rámutat arra, hogy Sirák fia könyvének 24. fejezete a Bölcsesség lakóhelyét a menny és a föld két szélsőségében jelöli ki, miközben az alászállás motívuma fokozott szerepet kap, amit a κατα-val kezdődő igék gyakorisága bizonyít („L'éloge de la Sagesse", *RTL* 5).

[37] GILBERT, M.: „La Sagesse personnifiée dans les textes de l'A.T.", *Cahiers Évangile* 32, Paris 1980, 32.

[38] A bölcsességi írásokra nem a legalizmus jellemző; a Krisztus előtti második századra, Ben Szira korára a Tórán már a Pentateuchus egészét értik (24,23), és nem csupán bizonyos törvény- és szabálygyűjteményeket. Vö. GILBERT, „L'éloge de la Sagesse", *Revue Théologique de Louvain* 5, 1974, 345–347.

[39] Vö. THORDAY, *A szövetség mint ajándék és elkötelezettség,* Agapé, Szeged 1996, 53–66; és LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse,* Paris 1969, 343–344.

(39,7: ἐν τοῖς ἀποκρύφοις αὐτοῦ διανοηθήσεται); *aki lelkét a Magasságbelihez emeli, imára nyílik ajka. Ha tetszik Urának, a Hatalmasnak, akkor eltölti az értelem lelkével* (39,6: θελήσῃ πνεύματι συνέσεως ἐμπλησθήσεται αὐτὸς).[40]

A Tóra helyes értelmezéséhez és megvalósításához az embernek elengedhetetlenül szüksége van az Isten-adta bölcsességre. Néhány évszázaddal korábban Ezekiel Isten lelkének elküldéséről prófétált mondván: *Lelkemet* (אֶת־רוּחִי) *adom belétek, és azt művelem veletek, hogy rendelkezéseim szerint járjatok, törvényeimet* (מִשְׁפָּטַי) *megtartsátok és teljesítsétek* (36,27).[41] A prófétai hagyományban kulcsszerepet betöltő Istentől eredő lélek, és a bölcsességi írások bölcsessége azonban ugyanazon isteni valóságra mutatnak rá, az Ószövetség legkésőbb keletkezett írásában, a Bölcsesség könyvében pedig már egyazon valóságot jelöl.

*1.2.4. Bölcsesség könyve*

A Bölcsesség könyvének szerzője kísérletet tesz arra, hogy az emberközpontú görög humanista eszméket szintézisbe hozza a teocentrikus zsidó szemlélettel.[42]

A könyv szerzője – az Efezusi levél írójához hasonlóan – egyetemes szemléletről tesz tanúságot: gondolataival átöleli az egész teremtést; számára Isten minden élő Istene.[43] Ő az, aki atyai gondviselésével kormányozza a mindenséget (vö. 14,3),[44] ám nevetség tárgyává teszi a bálványimádókat.[45] A bűnös emberiséggel szemben azonban Istent jóságosnak és irgalmasnak mutatja, akinek mindenkire gondja van (vö. 12,22). Atyái Istenét az *irgalom Urának* szólítja (9,1: κύριε τοῦ ἐλέους). Ennek megfelelően a megszemélyesített bölcsességről is, mint *emberbarát lélek*ről beszél (1,6: φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία; vö. 7,23).[46] Miután a szerző felsorolja ismereteinek széles körét (7,18–20), megvallja, hogy mindezt az isteni bölcsességnek köszönheti:

[40] A fentiekben a Kiv 31,3 versének LXX szerinti idézésével rámutattunk, hogy az értelem (σύνεσις) és a bölcsesség (σοφία) lelke elválaszthatatlan egymástól.

[41] Vö. Jer 24,7; 32,40.

[42] Az alexandriai zsidó diaszpórában élő szerző a hellenizmus vonzókörében élő zsidó kortársait azáltal akarja megóvni a hitehagyástól, hogy figyelmezteti őket: oktalanság a pogányok bölcsességére irigyen tekinteni, hiszen az igazi bölcsességet ők birtokolják. A görög kultúrát nem utasítja el eleve, hanem szintézisre törekszik: a bölcsesség istennőjéről (Íziszről) kimutatja, hogy az is a mindenség Urától veszi bölcsességét (8,3–4), és a Platón tanításában szereplő négy sarkalatos erény (8,7) szintén Istentől ered. Vö. WRIGHT, „Bölcsesség”, In *Jeromos Bibliakommentár, I.,* 33, Budapest 2002, 511.

[43] *Te kímélsz mindent, mert a tied* – vallja meg Istennek –, *életnek barátja* (11,26; vö. 1,13–14).

[44] A *Bible de Jerusalem* ide vonatkozó lábjegyzete felhívja a figyelmet a Vörös tengeri átkelés leírásaival (Zsolt 77,20 és Iz 43,16) való párhuzamra.

[45] *Fadarabhoz esedezik, amely törékenyebb, mint a hajó, amely viszi* (14,1).

[46] Lásd az alábbiakban idézett 7,25–26 verseket.

*Mindent megismertem, ami el volt rejtve s ami látható volt;*
*mert a mindeneket művészien alakító bölcsesség megtanított rá.*
(7,21)

A megismerésre vezető isteni bölcsességről a következő jelzőkkel szól a Krisztus előtti évszázadban élő szerző:

7[22]ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν ἅγιον μονογενές πολυμερές λεπτόν εὐκίνητον τρανόν ἀμόλυντον σαφές ἀπήμαντον φιλάγαθον ὀξύ

[23]ἀκώλυτον εὐεργετικόν φιλάνθρωπον βέβαιον ἀσφαλές ἀμέριμνον παντοδύναμον πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων
[24]πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα

[25]ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει
[26]ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ

[22]Benne ugyanis lélek van, amely értelmes, szent, egyedülálló, sokrétű, finom, könnyed, mozgékony, átható, tiszta, világos, sérthetetlen, a jót kedveli, éles
[23]akadályt nem ismer, jótékony, emberbarát, álhatatos, szilárd, bátor, mindenható, mindent lát és áthatja a szellemet, a gondolkodó, a tiszta és a legfinomabb lényeket.
[24]Mert a bölcsesség mozgékonyabb mint bármi, ami mozog, tisztaságánál fogva mindenen áthatol.
[25]Hiszen Isten erejének lehelete és a Mindenható dicsőségének tiszta kicsordulása; ezért nem érheti soha semmi folt.

[26]Az örök világosság kisugárzása, és az Isten működésének tiszta tükre és jóságának képmása.

A bölcsesség olyan dinamikus valóság, amiről mint *értelem*mel bíró (νοερόν) lélekről (πνεῦμα) kell beszélni.[47] *Szent*nek (ἅγιον) mondható, mivel Istentől ered és minden rossztól mentes (vö. 1,4), *egyszülött* (μονογενές), amennyiben páratlan és semmi mással össze nem hasonlítható;[48] *sokrétű* (πολυμερές) létének gazdagsága és tevékeny hatása szerint.

A Bölcsesség könyve szerzője művének már első versében arra hívja olvasóit, hogy „szeressék az igazságot” és „keressék az Urat”. A második versben szintén párhuzamosan szól arról, hogy miként Isten, úgy a bölcsesség is föltárja magát választottainak (vö. 6,13.16).

[47] Sztoikus filozófiai hátteret feltételezve érthető, hogy a szerző az „értelmes” és a „szent” jelzőkkel emeli ki a πνεῦμα magasztosságát.
[48] Vö. BÜCHSEL, „μονογενές”, In *TWNT* IV., 1990, 747–749.

A korábbi bölcsességi írásokkal ellentétben, ahol a bölcsesség Jahve lelke tevékenységének gyümölcseként jelenik meg az emberben, a Bölcsesség könyvében – tevékenységét és hatását tekintve – az isteni bölcsesség és Isten πνεῦμα-ja minden szempontból fedik egymást:

**1.** Amint az *Úr lelke betölti a földkerekséget* (1,7: πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην), úgy a bölcsességről is megtudjuk, hogy *erejét kifejtve elér (a világ) egyik végétől a másikig, és a mindenséget üdvösen igazgatja* (8,1: διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐπὶ πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς).

**2.** A bölcsesség is, miként az Úr lelke, átjár minden emberi lelket (vö. 7,3), sőt minden élőt (vö. 12,1).

**3.** Különösen is aktívnak bizonyult a próféták meghívásánál.[49]

**4.** A Bölcsesség könyve szerint az isteni Bölcsesség (vö. 10,16–20), a korábbi megfogalmazások szerint Jahve lelke (pl. Iz 63,11.14) vezette a választott népet a pusztai vándorlás idején.

**5.** A bölcsességi könyvek megfogalmazásában az isteni Bölcsesség neveli és alakítja Izrael életét, csakúgy mint a fogság utáni történeti és prófétai könyvekben Jahve lelke.[50]

## 2. A „kinyilatkoztatás lelke” és Isten megismerése

Miközben nem tévesztjük szem elől, hogy az Efezusi levél 1,17 versének sokrétű értelmét keressük, szükségesnek látszik néhány kanonikus és apokrif könyv áttekintése abból a szempontból, hogy adalékokat találjuk a „bölcsesség lelke”, a „kinyilatkoztatás lelke” és „Isten megismerése” kérdéskörének összefüggéseire.

### *2.1. Az ószövetségi Szentírásban*

Az ἀπό és a καλύπτω összetételéből származó ige alapjelentése: (rejtett dolgokat) „feltár”, „nyilvánvalóvá tesz”, „napfényre hoz”.[51] Az ebből képzett ἀποκάλυψις főnév a leleplezett, a kinyilatkoztatatott igazságot vagy magát a kinyilatkoztatást jelöli.[52]

---

[49] *Behatolt Isten szolgájának (Mózesnek) lelkébe* (10,16: εἰσῆλθεν εἰς ψυχὴν θεράποντος κυρίου); vö. Szám 11,24–30; 24,2; 2Krón 24,20; Iz 61,1; Ez 2,2; 3,12.14.24; 8,3; 11,5; 37,1; 43,5 stb.

[50] Például Neh 9,20.30; Zak 7,12 stb. Vö. Imschoot, „Sagesse et Esprit dans l’A.T.”, *Revue biblique,* 1938, 39–44.

[51] Varga, *Újszövetségi görög–magyar szótár,* Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1992, 83.

[52] *Jézus Krisztus kinyilatkoztatása* (Jel 1,1: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ; vö. Gal 1,12); *az Úr kinyilatkoztatásai* (2Kor 12,1: ἀποκαλύψεις κυρίου); *(Krisztus) dicsőségének megnyilvánulása* (1Pét 4,13: ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ) stb.

A mózesi törvényekben (a Septuaginta szövege szerint) az ἀποκαλύπτω ige még gyakran anyagi értelemben szerepel, mint például „fölfedni valakinek a meztelenségét" (Lev 18,6.7.8 stb.) vagy kibontani az asszony haját (Szám 5,18). Miután arról olvasunk, hogy *Isten megnyitotta Bálám szemeit* (Szám 22,31: ἀπεκάλυψεν δὲ ὁ θεὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς Βαλααμ), megtudjuk, hogy *rászállt Isten lelke* (24,2: ἐγένετο πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ). Ennek következtében *hallja Isten mondásait* (24,4a: ἀκούων λόγια θεοῦ), *látja az Istentől kapott látomást* (24,4b: ὅστις ὅρασιν θεοῦ εἶδεν) és jövendöl.

A prófétai irodalomban a gyermek Sámuelről azt olvassuk, hogy *még nem ismerte Istent, mert még nem tárult fel előtte az Úr igéje* (1Sám 3,7: Σαμουηλ πρὶν ἢ γνῶναι θεὸν καὶ ἀποκαλυφθῆναι αὐτῷ ῥῆμα κυρίου). Dávid viszont arra hivatkozik, hogy Isten volt az, aki *feltárta* (ἀπεκάλυψας) Dávidnak a templom megépítésére vonatkozó parancsát (2Sám 7,27). Ámosz próféta pedig meggyőződéssel állítja, hogy *az ÚR semmit sem tesz addig, míg titkát ki nem jelenti* (ἐὰν μὴ ἀποκαλύψῃ) *szolgáinak, a prófétáknak* (3,7).

A bölcsességi írók átvitt értelemben használva az ἀποκαλύπτω igét, már egyértelműen az isteni kinyilatkoztatásról szólnak.[53] A zsoltáros imádságában már az is megfogalmazódik, hogy a hívő ember szívből vágyakozik Isten és az ő terveinek mind jobb megismerésére: *Nyisd föl szememet* (ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμούς μου), *– hogy megláthassam, milyen csodálatos a te törvényed* (LXX: Zsolt 118,18). Ben Szira költői kérdése így hangzik: *A bölcsesség gyökere ki előtt tárult fel, avagy ki láthatott bele terveibe?* (Sir 1,6)[54] Válaszával nem késlekedik: kijelenti, hogy *a bölcsesség gyökere az Úrnak félelme* (1,20), aki pedig bölcsességéből *bőkezűen juttat azoknak, akik őt szeretik* (1,10).

Dániel könyvében olvassuk, hogy miután haragjában Nebukadnezár elrendelte, hogy végezzék ki a babiloni bölcseket, amiért nem tudták megfejteni a király álmát (vö. Dán 2,12), Dániel és társai *irgalomért könyörögtek a menny Istenéhez. Ekkor a titok lelepleződött Dániel előtt éjszakai látomásban,*[55] *Dániel pedig áldotta érte a menny Istenét* (2,18–19):

---

[53] Pl. *Kinyilatkoztatja neki titkait* (Sir 4,18: ἀποκαλύψει αὐτῷ τὰ κρυπτὰ αὐτῆς); *A Magasságbeli ismer mindeneket, – s világosan látja az idők jeleit. – Hirdeti a múltat és az eljövendőt, – és fölfedi a jól elrejtett titkokat* (Sir 42,18–19).

[54] Néhány görög kézirat a következő értelmező magyarázattal egészíti ki a (kanonizált) szöveget: „A bölcsesség forrása Isten mennyei Igéje, annak előretörése az örök parancsok" (lásd *Traduction Oecumenique de la Bible,* Paris 1982, 2112. oldal, 5. lábjegyzete), vagyis a Mózes közvetítésével kapott törvények az isteni bölcsesség örök törvényeiből fakadnak.

[55] A maszoréta szöveg szerint: לְדָנִיֵּאל בְּחֶזְוָא דִי־לֵילְיָא רָזָה גְלִי *Dánielnek éjszakai látomásban titok tárult fel.*

A perzsa eredetű **raz** (רַז) a Bibliában csak Dániel könyvében olvasható; extrabiblikus szövegek közül a kumráni iratokban található meg. A görög fordítások alapján (μυστήριον) *titok*nak fordítjuk. Lásd *La Bible de Jerusalem,* Cerf, Paris 1984, 1300. oldalán az ide vonatkozó lábjegyzetet.

[20b] *Isten neve legyen áldott örökkön örökké,*
*övé a bölcsesség és a hatalom.*
[21] *Ő szabja meg a különböző időket és alkalmakat.*
*Királyokat taszít el, és királyokat támaszt.*
*Ő ad bölcsességet a bölcseknek,*
*és tudományt azoknak, akik megértik.*
[22] *Kinyilatkoztatja a mélységes és elrejtett titkokat,*
*tudja, mi van a sötétben, és nála lakik a világosság.*
[23] *Hálát adok neked, atyáink Istene, és dicsőítelek,*
*mert bölcsességet és erőt adtál nekem.*
*Most megmutattad nekem, amit tőled kértünk,*
*a király ügyét kinyilatkoztattad nekünk.*

Dániel dicsőítő imájában megtaláljuk az apokaliptikus irodalomra jellemző elemeket:

**1.** A μυστήριον szó gyakori előfordulása.[56]

**2.** A bölcsesség témájának fontossága.[57]

**3.** A bölcsesség ajándéka által Isten maga nyilatkoztatja ki (ἀνακαλύπτω)[58] és adja az ember tudtára (γνωρίζω) a rejtett titkokat, amelyek az Efezusi 1,9 versben olvasottakhoz hasonlóan Isten rejtett akaratára vonatkoznak. A 2,28 versben kifejezetten azt olvassuk, hogy Isten az, aki a *titkokat feltárja* (ἀνακαλύπτων μυστήρια).

Az uralkodó álmának megfejtése után Nabukadnezár elismeri, hogy Dánielben „isteni/szent lélek” működik.[59] A könyv szerzője Bábel királya szájába ugyanazokat a jelzőket adja Dánielre vonatkoztatva, amelyek a József-novella szerzője szerint a fáraó ajkán hangzottak el Józsefet illetően.[60] A párhuzam azért is figyelemre méltó, mert a Józsefben illetve Dánielben működő „rendkívüli lelket”, és „isteni bölcsességet” egyaránt egy-egy pogány uralkodó ismeri fel.

A fentiek alapján összefoglalólag megállapíthatjuk, hogy Isten egy-egy emberen keresztül tárja föl rejtett titkait. Mint megtudjuk, ezek az emberek – nevezzük őket akár Izrael prófétájának, akár zsidó bölcsnek – nem maguktól voltak alkalmasak a misztérium befogadására, hanem Isten formálja őket: szívüket betölti „a bölcsesség és az értelem lelkével”, hogy felismerjék és másokkal is megismertessék Isten örök végzéseit.

---

[56] A Dán 2,19–47 szakaszban hétszer találjuk az Isten rejtett terveit jelentő μυστήριον szót: 2,19.27.28.29.30.47 (2x).

[57] A bölcsesség mint az imádság tárgya és mint Isten ajándéka.

[58] Theodotion görög fordításában: ἀνακαλύπτει.

[59] *Dánielben, akit a király Baltazárnak nevezett el, rendkívüli lélek, tudás, értelem, továbbá álommagyarázó, titkot feltáró és rejtélyeket megfejtő képesség van... A király így szólította meg Dánielt: Azt hallottam felőled, hogy isteni lélek, világos értelem és rendkívüli bölcsesség van benned.* (5,12–14).

[60] Ter 41,38–39: *A fáraó ezt mondta szolgáinak: Találhatunk-e ehhez hasonló embert, akiben isteni lélek van* (ὃς ἔχει πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ). *Józsefnek pedig ezt mondta a fáraó: Miután Isten mindezt neked adta tudtul, nincs hozzád hasonló értelmes és bölcs ember* (οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος φρονιμώτερος καὶ συνετώτερός σου).

## *2.2. Az apokrif iratokban*

A hellénizáció korában a prófétai és bölcsességi látásmód egy sajátos módon az apokaliptikus irodalomban ötvöződött.[61] Az apokaliptikus irodalom megtartott ugyan néhány, a próféciákra visszavezethető kifejezési formát, de azt újakkal is gazdagította.[62]

Az apokrifnak minősített Ezdrás 4. könyve Kr. u. 90 körül íródott, vagyis az Efezusi levél keletkezésével közel egyidőben.[63] Ezdrás a következő szavakkal fohászkodik:

> Ha tehát kegyelmet találtam előtted,
> küldd el szent lelkedet,
> és én leírom mindazt, ami a világban történt, a kezdetektől fogva,
> mindazt, ami a te törvényedben megíratott,
> hogy az emberek rátalálhassanak ösvényedre,
> és akik vágynak rá, az idők végén elnyerjék az életet.
> Isten így válaszolt:
> Jöjj ide, és én felgyújtom szívedben az értelem lámpását,
> amely nem alszik ki mindaddig, amíg be nem fejezed írásodat...
> (4Ezd 14,21–25)

A fenti szakasz szemlélete és megfogalmazása nagy hasonlóságot mutat az Ef 1,15–18 szakaszban olvasottakkal: (1) imádságban (2) Istentől (3) a Szentlelket kéri (4), hogy költözzék az ember szívébe. Az értelem lámpásához hasonlított isteni adomány[64] le

---

[61] A fogság utáni próféciát egyre jobban foglalkoztatta Isten ítélete és az üdvösség problémája. A prófétai eszkatológiával szemben, túl az Izrael világában szemlélt üdvtörténeten, az egyetemes emberiség sorsával foglalkozik. A történelem beteljesedését várja, amely Isten közvetlen beavatkozásának eredménye lesz. A Hénoknak tulajdonított és az etióp egyházban kanonikusnak tekintett könyv a „Jahve napjának" nevezett egyetemes ítéletet rajzolja elénk. „Az apokaliptika eszkatologikus beállítottságú: legfőbb jellemzője a végidő közeli eljövetelének türelmetlen várása, összekapcsolva a jók jutalmazását és a bűnösök büntetését megteremtő isteni ítélettel... Mivel már minden meghatározott, ezért ezt nem követi megtérésre sürgető felhívás" – állapítja meg RÓZSA Huba, *Az Ószövetség keletkezése,II.,* SzIT, Budapest 1996, 439.

[62] Tanítását például a prófétákhoz hasonlóan én-formában (egyes szám első személyben) fogalmazza meg, valamint leggyakrabban terjedelmes látomásokban beszéli el. Ugyanakkor kedveli a szimbolikus nyelvet (színek, számok, különleges állatok), melyek magyarázatát valamely égi lény adja meg. Az apokaliptikus írások további jellemzője a pszeudonimitás, hogy ezáltal a szerző különleges tekintélyt adjon a történelem titkát feltáró tudósításának.

[63] „The Old Testament Pseudepigrapha", In CHARLESWORTH–Doubleday, *Apocalyptic Literature and Testaments ,* New York 1985, 520.

[64] A kifejezés vajon isteni valóságot fogalmaz meg, vagy csak egy képet rajzol elénk? Ennek megválaszolására olvassuk tovább az idézett apokrif iratot:

> A hang (ti. Istené) így szólt hozzám:
> Ezdrás, nyisd ki a szád, és idd meg, amit inni adok neked!
> Kinyitottam számat, és íme: egy teli serleget tettek elém,

hetővé teszi Ezdrás számára, hogy megértse és másoknak is megmutassa „Isten ösvényét", vagyis az „élet útját".

Az Ezdrás 4. könyvéből a fentiekben idézett szövegrészlet az értelem szinonimájában kifejezetten is szól a bölcsességről (vö. Ef 1,17). A törvényedben megíratott kifejezés pedig utalásszerűen tesz említést a Lélek ajándékáról.[65]

Amint a könyv végén megtudjuk, az Ezdrás nevében író szerző célja, hogy népét bölcsességre (4Ezd 14,46) és ezáltal Isten ismeretére vezesse (vö. Ef 1,17):

> Bennük van (ti. Ezdrás írásaiban) az értelem forrása,
> a bölcsesség kútja,
> az ismeretek folyama...
>
> (14,47)

A késői apokaliptika egy jellegzetes szövegének elemzése által a fentiekben rámutattunk, hogy az Efezusi levél 1,17 versében olvasható kérés megfogalmazása a hellenikus zsidó bölcsek tanításában gyökerezik.

## Összefoglalás

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως kifejezés azt a lelket jelöli, amely a Krisztusban kapott lelki áldások (Ef 1,3) közül való. A *bölcsesség és kinyilatkoztatás lelke* a Lélek sokféle adományai között[66] azért olyan értékes, mert Isten örök tervét és titkos akaratát tárja föl a hívő ember számára (vö. 1,8).[67]

---

melynek tartalma vízhez volt hasonló, de színe a tűzhöz hasonlított.
Én fogtam a serleget, és megittam...

(14,39)

A két szélsőséges, kiengesztelhetetlen lételem, a tűz és a víz együttes szereplése az ajándék transzcendens mivoltát sugallja. A fentiekben olvasott „lámpás" és az itteni „tűz" Isten dicsőségének leírásait juttatja eszünkbe.

[65] Néhány verssel alább a következő változásokról számol be Ezdrás:
Miután a serleget felhajtottam
szívem az értelmet fakasztotta,
bensőm bölcsességgel telt el...

(14,40)

[66] *Egyik a Lélektől a bölcsesség adományát kapja, a másik a tudás adományát ugyanattól a Lélektől, a harmadik meg a hitet kapja ugyanabban a Lélekben vagy a gyógyítás adományát ugyanabban a Lélekben; ez a csodatévő hatalmat, amaz meg a prófétálást, egyik a szellemek elbírálását, másik többféle nyelvet, a harmadik pedig a nyelvek megfejtését. Mindezt azonban egy és ugyanaz a Lélek műveli, tetszése szerint osztva kinek-kinek.* (1Kor 12,8–11)

[67] Vö. LEMONON, „L'esprit saint dans le corpus paulinien", In *Dictionnaire de la Bible Supplément,* XI., Paris 1987, 319.

Tyrol, Anton

# CHOKMAH IM PSALM 90

Die biblische Weisheit kann man in einer reichen Skale der Fälle sehen, wie darüber verschiedene Lexikons oder Konsultationshandbücher sprechen. Johannes Marböck bietet in seinem Artikel über die jüngere Weisheit im Alten Testament[1] einige Themen- und Fragenkreise der nachexilischen Weisheit an. Dieses Thema wird auch in systematischer, bzw. dynamischer Aussicht betrachtet. In dieser Gliederung erörtert man verschiedene Blickwinkel in den theologischen Formulierungen über der biblischen Weisheit. Das Termin „systematische Kategorisierung" verstehen wir als eine statische Ansicht, die die Weisheit als ein Attribut Gottes, bzw. als eine Gottesgabe vorstellt. Diese Ansicht fasst auch die menschliche Weisheit als ein Attribut der Menschen auf, obwohl sie sie als eine Gabe von Gott für den Menschen findet.

Eine dynamische Aussicht der biblischen Weisheit stellt einen methodologischen Zutritt der jüngeren Zeitabgabe dar, in der man aus der Kontemplation der Weisheit ausgeht. Durch ein fortlaufendes Eindringen in die Tiefe der Offenbarung Gottes entsteht im Volke Gottes eine gemeinsame Erfahrung, die Weisheit genannt ist, die gradweise personifiziert wird und die zur Hypostasis hinführt. Das ist schon aber die Angelegenheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung, die in der trinitarischer Doktrine ihren Gipfel hat.

## Kategorisierung der biblischen Weisheit aus systematischem Blickwinkel

Die Betrachtungen über die biblischen Weisheit aus systematischem Blickwinkel klingen immer bipolar aus: es geht um die Weisheit Gottes oder um die Weisheit des Menschen. Keine bestimmte Verflechtung ist dabei ausgeschlossen. Zu den bedeutendsten Trägern dieser Weisheit gehören besonders Josef von Ägypten (Gen 41,38–40), der König Salomo (1Kön 5,9–11) und Daniel (Dan 2,20–23). Ebenso bei diesen Persönlichkeiten wird eine Verflechtung der Weisheit Gottes und der Weisheit der Menschen betont, weil jede rechte Weisheit von Gott stammt. Es gibt auch eine falsche Weisheit, die von dem Bösen angeboten wird (vgl. Gen 3,5). Unsere Ureltern verfielen einem lockenden Angebot sie zu besitzen (vgl. Gen 3,1–13) und auch all diejenige, die das Wort Gottes abgelehnt haben und an eine eigene Weisheit glaubten (vgl. Jes 30,9–11; Jer 8,7–9). In der Völligkeit wird die Weisheit Gottes „ein Reis aus dem Baumstumpf Isais (...) auf dem der Geist des Herrn sich niederlässt (...) und

[1] MARBÖCK, J., „Die jüngere Weisheit im Alten Testament". In BRAULIK, G. (Hg.), *Materialien zur Fundamentalexegese des Alten Testaments,* Wien 1997, 89–102.

es erfüllt ihn der Geist des Gottesfurcht“ (vgl. Jes 11,1–3) besitzen. Dem Menschen ist es möglich, die rechte Weisheit zu entdecken und zu entwickeln, aber nur im Licht der Weisheit Gottes. Seine „Richtigkeitsprobe“ ist die jetzige Erfahrung, folgend die Gottesfurcht, positives Ergebnis aller Absichte und der lange Aufenthalt im Zugesagtem Lande (vgl. Dtn 4,40).

Daneben spricht man in den alttestamentlichen Büchern über verschiedene Aspekten der Weisheit. Der erste Aspekt[2] ist die Art des richtigen Lebens. Die Hagiographen sind hier als Beobachter der Natur (Ps 19) und als Analytiker der Lebenserfahrungen vieler Generationen (Spr 13,7) vorgestellt. Sie behalten ihre Weisheit nicht nur für sich selbst, sondern begehren sie den folgenden Generationen in einer synthetischen Form weiterzugeben (Sir 51,31ff). Ihre Lehre beinhaltet die Grundsätze des Dekalogs und öffnet das Herz des Menschen an Gott, der eine Quelle jedes Guten und der richtigen Weisheit ist.

Der folgende Aspekt der Weisheit ist die Fähigkeit über das Leben nachzusinnen. Die Propheten beachten besonders das Schicksal des ausgewählten Volkes als eine Ganzheit, die Lehrer der Weisheit dennoch folgen das Schicksal des Einzelwesens, hauptsächlich seine Größe und seine Not (Ps 64,7).

Sehr interessantes Aspekt der Weisheit ist ihre Beziehung zur Gottesoffenbarung. Die Lehre der Weisheit gründet sich nicht nur auf der menschlichen Erfahrung, sondern äußert sich auch infolge der Meditation und der Kontemplation der Offenbarung Gottes. Die Betrachtung der Weisheit öffnet sich also der Wirkung des Geistes Gottes und ist ein Ergebnis seines Wirkens. Das Wort der Propheten und das Wort der Weisheit kommen so auf dieselbe Ebene. Ein Beispiel für die Parität des Propheten und des Lehrers der Weisheit ist der biblische Daniel.

In Zusammenhang mit der Weisheit spricht man in der religiösen Umgebung des Jahvismus über die personifizierte Weisheit und über die Weisheit Gottes. Wahrscheinlich ist es nicht nötig die personifizierte Weisheit gleich für ein Überrest der polyteistischen Vorstellungen der feministischen Göttlichkeiten halten (Frau Weisheit, bzw. Frau Torheit). Es geht hier wahrscheinlich um ein Ergebnis der Betrachtungen der israelitischen Gläubigen über das Gotteswesen und über seine Äußerungen. Das Ergebnis dieser Betrachtungen ist dann eine tiefe Erfahrung, die nicht leicht zu bewerten ist. Aber falls wir behaupten möchten, dass die personifizierte Weisheit (Spr 9,1ff) ausschliesslich nur ein Ergebnis der hebräischen Betrachtungen ist, dann müssten wir die Frage nach der personifizierten Torheit beantworten, was dann eine Personifikation der Dummheit ist (Spr 9,13ff). Deshalb ist es notwendig, wenigstens eine bestimmte Allegorie zu akzeptieren.

In jedem Fall haben wir in den biblischen Texten sehr viele Behauptungen über die Weisheit „aus dem Mund des Höchsten hervor (...) erschaffene am Anfang“ (vgl. Sir 24,3.9) herkommend, und viele andere. Diese Formulierungen sind zu einem

[2] Die Aspekte der Weisheit sind ernannt nach: LÉON-DUFOUR, X., *Slovník biblickej teológie,* Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1990, 630–631.

Kernpunkt für die neutestamentliche trinitarische Lehre geworden, weil sie einzigartigerweise die Tiefe des Gottesmysteriums anzeichnen und die Gottesoffenbarung der trinitarischen Inhalten vorbereiten.

Die neutestamentlichen Texte sprechen besonders über die Weisheit im Zusammenhang mit Jesus Christus. Er tritt als ein Lehrer der Weisheit auf, wenn er die Arten und Formen der Übergabe der Lehre übernommen hat (Metaphern, Vergleiche, Parabeln, Allegorien...). Er hat auch sich selbst als Lehrer der Weisheit bezeichnet, der mehr als der alttestamentliche Lehrer der Weisheit *par excellence,* der König Salomo (Mt 12,42) ist. Auch in den anderen Texten formuliert Jesus seine Aussagen in der Form der Weisheit, die parallel zu den alttestamentlichen weisheitlichen Formen ist: „Kommt alle zu mir..." (Mt 11,28; parall. zu Sir 24,19); „...wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und wer an mir glaubt, wird nie mehr Durst haben" (Joh 6,35; parall. zu Sir 24,21). Der Apostel Paul nennt Jesus Christus „Gottes Weisheit" (1Kor 1,24.30). Sehr viele Aussprüche des Alten Testaments über die Weisheit beziehen sich auf Jesus Christus und sind bei seiner Charakteristik benutzt, und in ihm erreichen sie ihren vollen Sinn. Als ein Beispiel kann man Johannes 1,1 zitieren, in dem Jesus das „Wort des Vaters im Himmel" gedacht ist.

Durch die Applikation der weisheitlichen Texte an Jesus Christus kommen auch die Texte des Alten Testaments, die über die Torheit sprechen, zu einer einzigartigen Klärung. Die Kreuzigung Jesu Christi hat nämlich die Weisheit der Welt umgedreht, die sich in einer Konfrontation mit Gott als eine Torheit erwiesen hat. Und umgekehrt, was die Welt für Dummheit und Unvollkommenheit gehalten hat, ist in Christus Weisheit geworden. Gott hat sich die Torheit dieser Welt gewählt, um die Weisen dieser Welt zu beschämen. Diese Kategorien sind vom Apostel Paulus im 1Kor 1–3 entwickelt worden.

Ähnlich zu dem Alten Testament, auch in den neutestamentlichen Texten behandeln die Hagiografen die Weisheit als eine offenbarte Wirklichkeit. Jeder Christ hat also einen eigenen Anteil an der Weisheit, die sich in Jesus Christus offenbart hat. Der Heilige Paulus erbetet sie von Gott für seine Gläubigen in den Kolossen (Kol 1,2.28; 2,3; 3,16). Die Weisheit Gottes, die ein Christ vom Gott angenommen hat, hat seine eigene Anwendung in den verschiedenen Situationen.

## Biblische Weisheit aus dynamischem Blickwinkel

Am ganzen Konzept der israelitischen Weisheit haben drei Faktoren einen eigenen Teil: die alltägliche Erfahrung, die außerbiblische Weisheit und die Kontemplation Gottes. Den Ausdruck „dynamischer Blickwinkel" verstehen wir als eine bestimmte Stufe in der Vertiefung und in der Klärung der Weisheit, beginnend von einer einfachen Erfahrung durch die Personifizierung bis zum Verständnis der Weisheit im

Sinne der Hypostasis in der Offenbarung der Allerheiligsten Trinität. Ein Bestandteil dieses Blickwinkels ist ihre Rückstrahlung im Leben der Menschen, die diese Weisheit suchen.

In der Charakterisierung des Konzeptes der Weisheit ist es nötig von den alltäglichen Erfahrungen der Israeliten zu beginnen. Die Weisheit in ihrer Denkweise erweist sich als eine Reflexion der Realität. So charakterisierte Gerhard von Rad[3] die israelitische Weisheit. Diese Reflexion der Realität ist mit Sicherheit eine komplizierte Angelegenheit, weil hier noch weitere Stufen und andere Aspekte eintreten; wie z.B. eine progressive Gestaltung eines theoretischen Systems der Weisheit im Sinne eines geistigen Eigentums. Infolgedessen ist es die außerbiblische Weisheit, die einigermaßen ägyptische und mesopotamische, sowie auch die hellenistische Einflüsse abspiegelt.

Die israelitische Weisheit hat auch eigene Spezifitäten, die auf ihre Entwicklung einen entscheidenden Einfluß hatten. In der ersten Reihe ist das eine Reflexion der Geschichte und in ihr besonders eine Dimension der Errettung, die ein dynamischer Faktor der Erlösung ist. Diese Dimension öffnet die alltägliche Realität des alttestamentlichen Menschen in einen theologischen Bereich. Die israelitische Weisheit bekommt so einen theologischen Charakter und führt den Menschen zur Reflexion über die Eingriffe Gottes in die Geschichte Israels und auch in das Leben der einzelnen Personen. Die Autoren diskutieren über die Differenzen zwischen *Jahwismus* und *Weisheit* (Murphy, Collins), *Thora* und *Weisheit,* über dem *sacralen* oder *profanen* Charakter der Weisheit usw. Diese Diskussionen haben allerdings nur theoretische Bedeutung.

Die Personifizierung der biblischen Weisheit ist gut sichtbar im Ijob 28. Der Autor beschreibt zuerst die Bemühung der Leute (Ijob 28,1–11), die sehr viele und bewunderungswürdige Sachen entdeckt haben, aber die Weisheit haben sie nicht entdeckt... „Kein Mensch kennt die Schicht, in der sie liegt... (28,13)... Gott ist es, der den Weg zu ihr weiss...“ (28,23). Er hat dem Menschen gesagt: „Die Furcht vor dem Herrn, das ist Weisheit, das Meiden des Bösen ist Einsicht“ (28,28). Das letzte Zitat kann man nicht als eine Definition der Weisheit verstehen, sondern es geht hier mehr um die optimale Stellung des Menschen in seiner Bemühung die Weisheit sich zu beschaffen. Diese hat aber ihre Herkunft bei Gott. Zu ihrer näheren Erkennung drang der alttestamentliche Mensch nur schrittweise durch, er hat sie also nicht so vorgestellt, als eine Realität, die vom Gott stammt, sondern als eine, die bei Ihm seit der Schöpfung der Welt, bzw. noch bevor der Schöpfung der Welt (vgl. Spr 8,22–36) besteht.

Die Texte der Heiligen Schrift, die über der Weisheit sprechen, sind in der Bibel sehr häufig und in ihrem Inhalt sehr ergreifend. Die Personifizierung der Weisheit ist deutlich ein Ergebnis ihrer Kontemplation. Es geht hier offenbar nicht nur um

[3] VON RAD, G., *Wisdom in Israel,* Abingdon, Nashville 1972. Zitiert von: FREEDMAN, D.- N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary,* 6, Doubleday 1992.

eindeutig allegorischen Ausdruck der Weltordnung, sondern um etwas mehr. Die Kontemplation der Gottesoffenbarung in Israel war wenigstens bei einigen Einzelpersonen so tief, dass der überlegene Inhalt sich als lebendig zeigte, also als eine Person. Darum entsteht hier begreiflicherweise die Erfahrung einer bestimmten zwischenpersonellen Kommunikation. Das bestätigen z.B. die Psalmen, in denen der Autor unwillkürlich sich in den überlegenen Inhalt eintaucht und es um ein Text von dritter zur zweiter Person geht, wenn er mit einer Person spricht (vgl. Ps 19,11–13).

An der personifizierten Formulierungen nahm sicher auch die hellenistische Allegorie teil, die ursprünglich die Kategorien der Personifizierung benutzt hat. In den letzten Jahrhunderten vor Christus wurde ihr Schwerpunkt mehr zur psychologischen oder symbolischen Ebene verschoben, aber nicht zum originellen – in unserem Fall polytheistischen – Sinne des Textes.[4] Also wenn die biblischen Texte die personifizierten Kategorien der Weisheit und der Torheit benutzt haben, sind sie nicht exklusiv unter dem Einfluss der polytheistischen Relikte, sondern mit Hilfe der allegorischen Kategorien haben sie die tiefe Erfahrung eines überlegenen Objekts, d.h. der Gottesweisheit ausgesagt. Die Personifizierung der Weisheit stellt also eine Phase im Wege des progressiven Gotteserkenntnisses und der Vertiefung des Dialogs mit ihm dar. In diesem Sinne bestätigt sich die Behauptung von R.E. Murphy – von Johannes Marböck zitiert –, dass „Israel mehr radikal das Mysterium Gottes im Bereich der Weisheit als in den Traditionen seiner Geschichte erlebt hat".[5]

## *L*$^{E}$*BAB CHOKMÂH* IN PS 90,12

Um diesen Begriff zu verstehen, ist es nötig zunächst seine morfologische und syntaktische Charakteristik und den Kontext zu kennen.

Der Begriff לְבַב חָכְמָה aus einer morphologischen Hinsicht ist eine Kombination von zwei Substantiven, Maskulinum und Femininum. Dabei ist im *status constructus* gegenüber dem Substantivum חָכְמָה, das im *status absolutus* ist.[6] Es gilt dabei, dass das erste Wort, *nomen rectum* (לְבַב – Herz), sich auch an das zweite Wort bindet, von welchem es determiniert wird und es davon abhängt. Das zweite Wort, *nomen regens* (חָכְמָה – Weisheit) determiniert die Limiten des Erstens und steht zu ihm in

[4] Vgl. PÄPSTLICHE BIBLEKOMISSION, „Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana", 20. In: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_it.html. 3.8. 2011.

[5] MARBÖCK, J., „Die jüngere Weisheit im Alten Testament". In: BRAULIK, G. (Hgb.), *Materialien zur Fundamentalexegese des Alten Testaments,* 92–93.

[6] *BibleWorks for Windows;* Windows XP/Vista Release, BibleWorks 2009, LLC Version 8.0.013z.1.

dem absoluten, bestimmendem Bestande.[7] Diese morphologische Struktur bindet eine fonetische Einheit, die aus einer logischen Einheit auskommt und wird um Ausdrücken eines Eigentums, der Zusammengehörigkeit usw.[8] benutzt.

Im Fall des Begriffs לְבַב חָכְמָה steht das Herz in der Konstruktus-Position und in Absolutus-Position ist die Weisheit. Ein morfologischer Sinn dieses Begriffs ist also „Herz der Weisheit" und es zeigt sich als ein Gegenbild dessen, was im Ps 90,12 üblich mit dem Begriff „Weisheit des Herzens" übersetzt wird. Eine übergreifende Kategorie ist hier das Substantivum in der Absolutus-Position, und zwar die Weisheit.

Es bleibt noch den Inhalt des Wortes „Herz" zu klären. Dieses Wort in der Form לֵב und auch לְבַב befindet sich im Alten Testament cca 250-mal. Immer wird es in eigenem Sinne eines Sitzes der Gedanken benutzt, der Erwägungen, des Intellektes, der Gefühle, der Sentimenten, der Neigungen usw. Nie wird es in einem metaforischen Sinn benutzt, d.h. im Sinne einer abstrakten Idee eines Zentrums, einer Substanz u.ä. Eine philosophische Idee im Begriff „Herz der Weisheit" im Sinne der Substanz oder eines Grundprinzips ist der biblischen Botschaft fremd.

Der Kontext des studierten Begriffs kann eine nähere Klärung bringen. Im Vers 12b befindet sich das Verb וְנָבִא, das die 1. Person Plural Hifil Kohortativ vom Grundbegriff בוא ist, d.h. *eintreten,* in der Kausativform *einen Eintritt verursachen, hinbringen, hineinbringen, heimführen...* Eine spezielle Übersetzung dieses hebräischen Verbs im Ps 90,12 ist das Wort *einheimsen,*[9] das im Duden-Lexikon geklärt ist: *in grosser Menge für sich gewinnen, erlangen*.[10]

Dieser Kontext ermöglicht den Halbvers in diesem Sinn zu verstehen: „damit wir ein Herz der Weisheit gewinnen (erlangen)".

Folgende Tabelle bringt einige Versuche um die Übersetzung dieses Halbverses:

| | |
|---|---|
| Neovulgata[11] | ut inducamus cor ad sapientiam |
| Septuaginta | καὶ τοὺς πεπεδημένους τῇ καρδίᾳ ἐν σοφίᾳ[12] |
| Mikuláš Stanislav[13] | aby sme došli k srdcu múdremu |
| Kralická Biblia | abychom uvodili moudrost v srdce |

[7] CARROZZINI, P. A., *Grammatica della lingua ebraica,* Marietti, Casale Monferrato 1966, 31–32. Es scheint mir so, dass die Autoren Carrozzini und Joüon-Muraoka die Differenzen in den Terminen *nomen rectum* und *nomen regens* sehen. Darum werden wir nur die Bezeichnungen *Status absolutus* und *Status constructus* benutzen.

[8] Porov JOÜON, P.–MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew,* Subsidia biblica 14/I, Editrice PIB, Roma 1993, 275–276.

[9] KÖNIG, E., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Leipzig 1922, 35.

[10] Greifbar an: http://www.duden.de/suchen/dudenonline/einheimsen. 05.08.2011.

[11] Greifbar an: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/novavulgata_vt_psalmorum_lt.html#LIBER%20IV%20%28Psalmi%2090–106%29. 06.08.2011.

[12] SEPTUAGINTA. Id est *Vetus Testamentum graece iuxta LXX,* interpretes edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

[13] STANISLAV, M., *Žaltár,* SSV Trnava 1948, 401.

| | |
|---|---|
| Luther´s Übersetzung (1545) | auf daß wir klug werden |
| New American Standard Bible with Codes | That we may present to You a heart of wisdom.[14] |
| Amos akham | And may we get a heart of wisdom.[15] |
| John Goldingay | …in order that we may acquire a wise mind[16] |
| Revised Standard Version z roku 1995 | that we may get a heart of wisdom.[17] |
| J. L. Mays | לֵ֣ב חָכְמָ֑ה erklärt mittels das Konzept *source of wisdom*.[18] |
| H.-M. Wahl | „Begriff לֵ֣ב חָכְמָ֑ה ist eine einfache Konstruktus-Bindung, deren Bedeutung (Herz der Weisheit; Weisheit des Herzens) nicht zu wechseln ist. Wenn der Dichter sagen möchte *weises Herz,* dann müsste er schreiben, wie es im 1Kön 3,12 steht: לֵ֥ב חָכָ֖ם.[19]“ |

Die zitierten Autoren stellen verschiedene Übersetzungen vor. Es zeigt sich, dass der lateinische Text der Neovulgata eine genaue und passende Übersetzung bringt, die ein Charakter der Substantive und auch das kausatives Charakter des Verbs, sowie auch die dominante Stellung der Weisheit hinsichtlich des Herzen des Menschen einhält. Der griechischer Text der Septuaginta benutzt das Partizipium von Perfektum Passiv des Verbs πεδάω, das heisst die Konsequenzen des Bestands, der schon anwesend ist und das mit dem Dativ mit *Herzen* und mit *Weisheit* verbunden ist. Für unseren Kontext ist eine sehr brauchbare Charakteristik des Verbs πεδάω (binden, fesseln), nach der dieses Verb eine Bitte bedeutet, an die Götter gerichtet, die „die Vernunft und den freien Willen der Menschen fesseln“.[20] Von diesem Verständnis ist am meisten die Übersetzung von J. L. Mays, der den Beriff *Herz* in einem metaforischen Sinne als die *Quelle der Weisheit* auffasst. Er aber verschiebt sich da-

[14] Preklady Kralickej Biblie, Luther´s Übersetzung und American Standard Bible übernommen aus: *BibleWorks for Windows;* Windows XP/Vista Release, BibleWorks 2009, LLC Version 8.0.013z.1.

[15] HAKHAM, A., *The Bible. Psalms with the Jerusalem Commentary,* Mosad Harav Kook, Jerusalem 2003, 353.

[16] GOLDINGAY, J., *Psalms. Volume 3. Psalms 90–150.,* Michigan 2008, 31.

[17] REVISED STANDARD VERSION, In *BibleWorks for Windows;* Windows XP/Vista Release, BibleWorks 2009, LLC Version 8.0.013z.1.

[18] MAYS, J. M., *Psalms. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching,* J.K. Press, Louissvile 1994, 289.

[19] WAHL, H.-M., „Psalm 90,12: Text, Tradition und Interpretation“. In: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* Th. Fuhrmann KG, Berlin 1994, 118–119.

[20] Greifbar an: http://de.academic.ru/dic.nsf/greek2deu/9181/%CF%80%CE%B5%CE%B4%CE%AC%CF%89. 06.08.2011.

mit zu einer philosophischen Interpretation des Textes. Die Übersetzung von M. Luther ist relativ frei, aber sie drückt gut einen Gesamtsinn aus.

Noch ein Element ist hier beachtenswert, und zwar, dass der Psalmist den Gott bittet, dass Er uns unsere Tage zu zählen lehre... Der Autor wollte hier die Herkunft und die Gabe der Weisheit vom Gott an den Menschen betonen. Abschliessend, die Übersetzungen „das Herz der Weisheit" oder auch „ein weises Herz" sind richtig. Sie betreffen die menschliche Weisheit, die nach oben zum transzendenten Gott geöffnet ist, weil vom Gott die ganze und richtige Weisheit niedersteigt. Bei den Übersetzungen ist es wichtig ein kausatives Charakter des Verbs „eintreten", eigener Sinn des Wortes „Herz" und in den wissenschaftlichen Übersetzungen auch das Substantiv „Weisheit" einzuhalten.

## Aktualisierende Bemerkungen

Psalm 90 ist in seinem Inhalt ein tiefempfundenes Gebet über der Grösse Gottes und über die Vergänglichkeit des Menschen. Das Thema der Vergänglichkeit ist ein allgemein menschliches Thema und diese Meditation ist ein Bestandteil des geistlichen und kulturellen Nachlasses jeder Nation. Die Theologie zusammen mit verschiedenen Formen der Kunst findet hier gemeinsame Fassungsvermögen. Mit der Botschaft dieses Psalmes wurden u.a. Philosophen (S. Kierkegaard, P. Tillich, J. A. Heschel), Dichter und Schriftsteller (D. Robertson, P. B. Shelley), Komponisten (G. F. Händel) und die andere inspiriert, die auf die Adresse des Psalms 90 die Charakteristiken aussprechen, wie: *Meisterwerk der Orientalliteratur* oder *Hymnus über die intellektuelle Schönheit.* Es fehlen auch nicht einige pessimistichen Attribute, wie: *Totenklage der Menschheit* (Luzzi) und andere.[21]

Der erste Satz spricht, dass dieser Psalm – der einzige im ganzen Psalter – ein Gebet des Mose, des Mann Gottes ist. Es ist möglich diese Behauptung vielleicht nur angesichts des allgemein theologisches Charakter des Psalms zu apkzeptieren. Der Inhalt dieses Psalms steht dem Bilde nahe, das wir über Mose als menschlichen Autor von der Thora vor uns haben. Der Autor also schildert ein allgemeines Bild der Lage des Menschen und des Sinnes seines Lebens im Angesicht Gottes, des barmherzigen Richters. In diesem Sinne ist die Bezeichnung des Psalms als ein Gebet von Mose sehr treffend und begründet.

Im ganzen Psalm kann man drei theologischen Schwerpunkte identifizieren:

1) Gott als eine Zuflucht von Geschlecht zu Geschlecht /V. 1–2/;
2) die Vergänglichkeit des Menschen /V. 3–11/;
3) das Herz voll von Weisheit und die Güte Gottes /V. 12–17/. Den achtsamen LeserInnen wird ein klassisches Schema dieser Gliederung mit den möglichen

[21] Vgl. Ravasi, G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione,* Volume II. 51 – 100, EDB Dehoniane, Bologna 1985, 863–897.

Kennzeichen nicht entfliehen: A) These; B) Antithese; C) Synthese. Dieses Schema kann auch als eine Lösung der Frage nach dem Sinne der ganzen Wirklichkeit dienen. Der sapienziale Aspekt ist hier ganz auffällig.

In drittem Teil des Psalmes bemüht sich der Autor um ein Mitwirken mit der Gottes Weisheit zu betreten: „Unsere Tage zu zählen, lehre uns! Dann gewinnen wir ein weises Herz" (V. 12). Mit einem *Weisheitsvollen Herzen* will der Mensch in Verbindung mit Gottesweisheit stehen. Die Weisheit des menschlichen Herzens schiebt den Mensch in Einklang mit der Weisheit Gottes. Der Mensch will hier seine Situation gut kennen: *die Tage zählen* (G. Ravasi übersetzt *valutare* = werten[22]) seine Tage – in einem Sehwinkel der Weisheit Gottes. „Die Tage zu zählen heisst sich Gott gegenüber verantwortlich fühlen und bewusst das kurze Leben nach der Weisung Jahwes gestalten (vgl. Dtn 4,6). Das ist für ihn Weisheit."[23] Für das Aufnehmen dieser Verbindung, d.h. für die Gemeinschaft zwischen Menschen und Gott ist es nötig eine „Wende" Gottes: „Herr, wende dich uns doch endlich zu!" Und das steht in einem Zusammenhang mit einer Umkehr des Menschen: „Wenn eine Wende des Menschen zu Gott die Konversion ist, dann ist die Wende Gottes zum Menschen die Gnade" – schreibt G. Ravasi. [24]

Die Schlussverse des Psalms präsentieren ein demütiges Gebet, in dem der Autor seine Hoffnung ausdrückt, dass Gott in grosser Güte seine Herrlichkeit offenbart. Das heisst konkret ein Blick der Ewigkeit in den menschlichen Werken. Unsere Gebrechlichkeit bekommt so ihre Stabilität, unsere Not wird zum Heil und was sinnlos erschienen ist, gewinnt jetzt eine Bedeutung, weil alles vom Licht der Ewigkeit umgewandelt ist.[25]

Diese Grundcharakteristik zeigt, wie sehr passend der Psalm 90 für die Lösung der Frage nach dem Sinne des Menschenlebens ist. Diese Frage spricht den Menschen mit eigenem Nachdruck an, besondersweise in den kritischen Momenten der Menschheit. Die Kommentatoren charakterisieren ihn als Psalm mit einem „Blick auf das Wesentliche und die ursächlichen Zusammenhänge".[26]

---

[22] RAVASI, G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione,* Volume II. 51–100, 864.

[23] GROSS, H.–REINELT, H., *Das Buch der Psalmen II. Text und Erläuterung,* St. Benno-Verlag, Leipzig 1977, 130.

[24] RAVASI, G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione,* Volume II. 51–100, 893.

[25] Vgl. RAVASI, G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione,* Volume II. 51–100, 896–897.

[26] GROSS, H.–REINELT, H., *Das Buch der Psalmen II. Text und Erläuterung,* 124.

Węrgzyniak, Wojciech

# "WHY IS AN ATHEIST A FOOL?" THE CONCEPT OF WISDOM IN PSALM 14

## Introduction

To begin, let me put forth three simple questions:

1. Do you know the first line of the Psalm 14: "The fool says in his heart: There is no God"?
2. Have you ever met in your life at least one atheist?
3. Do you feel offended if somebody calls you "a fool"?

If you answered "yes" to all these questions, than the topic of this article should be quite interesting for you.

In 2010, at the Studium Biblicum Franciscanum in Jerusalem, I defended my doctoral thesis entitled "The foolish atheist. Study of the Psalms 14 e 53". As you know, to write a doctoral thesis usually means to spend thousands of hours on topics that are interesting for only a few. However, from the sea of topics related to these two psalms, we can fish some important and crucial insights. One of them is the relationship between wisdom and rejection of God.

To make this article clear, my research findings have been divided into five questions with five corresponding answers. But first of all, let us read Psalm 14:

[1] The fool says in his heart, „There is no God."
They are corrupt, their deeds are vile; there is no one who does good.
[2] The LORD looks down from heaven on all mankind
to see if there are any who understand, any who seek God.
[3] All have turned away, all have become corrupt;
there is no one who does good, not even one.
[4] Do all these evildoers know nothing?
They devour my people as though eating bread; they never call on the LORD.
[5] But there they are, overwhelmed with dread,
for God is present in the company of the righteous.
[6] You evildoers frustrate the plans of the poor, but the LORD is their refuge.
[7] Oh, that salvation for Israel would come out of Zion!
When the LORD restores his people, let Jacob rejoice and Israel be glad![1]

[1] *The Holy Bible – containing the Old Testament and the New Testament*. New International Version, Zondervan Bible Publishers, Grand Rapids, Michigan c2011.

## 1. The first question: "Why Psalm 14?"

Despite a very complex issue called "Psalm 14", there are some arguments that focus on this difficult passage in the Bible that speak about wisdom and rejection of God.

Firstly, we can find in the Bible a lot of expressions that represent hostility towards God but the expression "there is no God" occurs only twice.

We read in the Book of Psalms that the enemies "rebelled" against God (Psa 5:10), "forget" God (Psa 9:18), "tested God in their hearts" (Psa 78,18), "have made an alliance" against God (Psa 83:6), reject the power of God (Psa 12:5); "do not fear God" (Psa 55:20); or "hate the LORD" (Psa 81:16), but the enemy dares to deny God and to say "there is no God" only in Psalm 10 (v. 4) and in Psalm 14 (v.1). In Psalm 10 it is a wicked (רָשָׁע) who renounces God. In Psalm 14 God is denied by a fool (נָבָל).

Secondly, even if it is not clear that Psalm 14 is a wisdom psalm, surely it shares some features with the Wisdom traditions of the Old Testament. Usually scholars prefer to speak about "mixed form" of the Psalm 14. I quote R. A. Bennett:

"For all of the mixture of forms found in Ps 14 = 53 (meditative observation as opening; prophetic critique as lament body; and hymnic prayer and assurance as conclusion), there is a unity of thought, a unity resulting from the strong wisdom orientation of the psalm."[2]

Bennett, in his article "Wisdom Motifs in Psalm 14 = 53", focuses his attention on the concept of "fool" (נָבָל, v.1) and "counsel" (עֵצָה, v.6). Agreeing generally with Bennett, I would add the concept of wise (מַשְׂכִּיל, v.2) as an important wisdom motif in Psalm 14.

Thirdly, Psalm 14 – as some scholars think – belongs to the collection of Psalms from Psalm 8 to Psalm 14. Some scholars call this group of psalms "a little anthropology of the Book of Psalms". If we take into consideration that Psalm 8 is full of admiration for God ("O Lord, our Lord, How majestic is Your name throughout the earth", Psa 8:2) and for the human being who is "a little lower than God" (Psa 8:5), and if we notice that in Psalm 14 a human being has no admiration for God and he is called "fool" (Psa 14:1), we can suppose that there is some logic in the relationship between God and human beings. The quality of human beings depends on their relationship with God.

Lastly, Psalm 14 is nearly the same as Psalm 53 and this is only one example of the two identical psalms in the Psalter. Despite the difficulties concerning the origin of these poems and the small differences between them, it is striking that the composer of the Psalter left both versions of the same poem. Were the poems so important to him/to them? They probably were.

For this lecture's purpose, please note that when I say "Psalm 14", I am just making my speech simpler. When I say Psalm 14, I am speaking about both identical psalms.

---

[2] Robert A. Bennett, "Wisdom Motifs in Psalm 14 = 53", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 220 (1975), 20.

Let us recapitulate:

Our first question was: "Why Psalm 14?"

Our first answer is: Because Psalm 14 speaks clearly about the rejection of God, contains wisdom motifs, forms, with other psalms, a group of psalms about human beings, and was so important to the final redactor of the Book of Psalms that it has two versions in the Psalter.

## 2. The second question: "Why is a fool atheist?"

"A fool says in his heart: There is no God" (Psa 14:1), but he doesn't say what his motivation is for this statement.

First of all, we have to eliminate the idea that there is no reason for his statement. The expression "to say in heart" in Hebrew means not only "to think" but also "to deliberate or to reflect". The statement of the fool wasn't a mindless slogan but the fruit of reflection.[3] Taking this into consideration, we propose at least three ways to find out the reasons for such strong rejection of God.

First, a fool is an atheist because of his unpunished crime. A fool saw people committing several crimes without being punished. *If God existed, he would not allow* evil to exist. Similar logic can be found in Psalm 10, when the Psalmist is asking God:

"Why do the wicked renounce God, and say in their hearts, »You will not call us to account«?" (Psa 10:13)

Second, a fool is atheist because of the corruption of the fools. The fools see that God doesn't punish them for their sins, so they continue to walk on the way of evil. After the statement "there is no God", the Psalmists speaks about the description of their conduct:

"They are corrupt, they do abominable deeds; there is no one who does good." (Psa 14:1)

Both the first and the second explanation suit the *Targum of Psalms* that paraphrases our passage: "There is no *rule of* God *on the earth*".

Third, a fool is atheist because of wrong theology. Why does the fool reject God? Because he has the wrong idea about God. The theology preceded the atheism. What kind of theology is atheism? The fool saw the incompatibility of the notion of God and reality. If he didn't know God as the Supreme Judge, he would not reject him on grounds that God does not punish the evil. If he didn't know that God takes care of the poor, he would not reject him seeing the poor devoured by the enemies. (por. Psa 14:4). It's really interesting that the fool sees the incompatibility of the notion of God

[3] Cf. L.C. Fillion, *Le livre des Psaumes, Proverbes, Écclésiaste, Le Cantique des Cantiques,* Edition P. Lethielleux, Paris 1892, 48; D. Schneider, *Das Buch der Psalmen 1–50,* Brockhaus Verlag, Wuppertal c2004, 108.

and reality and doesn't reject the way of thinking about God. Instead, the fool prefers to reject God than to change his theology.

Using the word "atheist", I don't want to debate about theoretical and practical atheism according to the modern definition because in the ancient world, there was no such distinction. I try to base this on the Greek etymology of the word. In the Greek word ἄθεος (a-theos) the first letter is so called "privative a" or "privative alpha" and expresses negation or absence, hence "atheist" is somebody who negates God, somebody for whom God is absent.

Let us recapitulate:

Our second question was: "Why is a fool atheist?"

Our second answer is: Because in the test of theology, he prefers to reject the God he knows, than to search for the unknown God.

## 3. The third question: "Why is an atheist a fool?"

Let us follow the logic of the two initial verses. First we receive the piece of information about the conduct of the fools. They think there is no God; they are corrupt and they do abominable deeds. Then we read about God's reaction:

"The Lord looked down from heaven at the children of Adam to see if a single one is wise, a single one seeks God." (Psa 14:2)

We translate "looked down" when the text in Hebrew says הִשְׁקִיף. The verb שקף occurs 23 times in TM[4] and means "look down" or "look out". In many cases, this verb describes when people look out of the window. Some examples:

"When Isaac had been there a long time, Abimelek king of the Philistines looked down from a window and saw Isaac caressing his wife Rebekah." (Gen 26:8)

"Michal daughter of Saul was watching from the window and when she saw King David leaping and whirling round before Yahweh, the sight of him filled her with contempt." (2Sa 6:16)

"Jehu looked up to the window and said, 'Who is on my side? Who?' And two or three officials looked down at him" (2Ki 9:32)

The verb שקף is used in Psalm 14 in *qatal* in first position. It suggests that God has changed his position from not looking out of the window of heaven to looking out of the same window, as though looking down on mankind. If he wasn't looking down, he was invisible to mankind. If God looks down, it means it was a time he wasn't looking down that the fool looked. When the fool looked up to heaven, he didn't see God and he said: "there is no God".

Is this logically correct? Let us read the whole verse:

"God looks down on mankind to see if a single one is wise, a single one seeks God. (Psa 14:2)."

[4] TM = Textus Massoreticus

Who is wise? Wise is the one who seeks God. Wise is not the one who says: "there is God" but the one who seeks him Why? Because to say "there is God" in the time of his absence is not wisdom. God is not looking in the time of troubles for the one who would repeat "God exists! God exists!" God is looking for a wise man who would know that if God is absent, God must be sought and not denied.

The idea of God's absence in the Bible is quite common. Let's read two verses from Psalm 13:

"How long, Yahweh, will you forget me? For ever? How long will you turn away your face from me? Look down, answer me, Yahweh my God! Give light to my eyes or I shall fall into the sleep of death." (Psa 13:1.3)

Taking in consideration all these details, we can say that the foolishness of the man in Ps 14 doesn't lie in saying "there is no God" but in not seeking God.

Maybe we can understand this logic better if we think about playing hide-and-seek, in which a number of players conceal themselves in an environment, to be found by one or more seekers. The rule of the seeker is to count to a number that was designated before the game's start and to begin searching for the players who have hidden. Can you imagine a seeker who instead of searching for players, starts crying and saying: "There is nobody here… I am alone…. Why have you left me alone?"

Even though the life we live is not a game, God is asking us to play a sort of hide and seek game with him and find him hiding under the troubles of our life. To be more precise, God is not playing with us, he is just asking for cooperation. Hidden, he wants to motivate and encourage the permanent development of human being.

In the Book of Amos we read:

"Thus said the LORD to the House of Israel: Seek Me, and you will live." (Amo 5:4)

Or in the Book of Isaiah:

"Seek the LORD while He can be found, Call to Him while He is near." (Isa 55:6)

Why is an atheist a fool?

Of course, the atheist of Psalm 14 doesn't think himself to be a fool, but the perspective of the Psalmist is striking.

The fool denies God who is present 7 times in the Psalm 14: God is in heaven (v.2), God can be south (v.2) and invoked (v.4), God is present in the company of the righteous (v.5), God is the refuge of the poor (v.6) and God restores his people (v.7).

The fool expresses his opinion only from the perspective of his heart. God's view extends from heaven to earth.

The fool rejects God as judge and ruler. In v.5 God begins the punishment of the wicked. In v.7 the deliverance of Israel is only a matter of time and there is only one Savior – Lord.

Let us recapitulate:

Our third question was: "Why is an atheist a fool?"

Our third answer is: Because he says "there is no God" about God who is present seven times in Psalm 14. Because he doesn't seek who can be found. Because he narrows his perspective only to the present time and only to his heart.

## 4. The fourth question: "Why does Psalm 14 link wisdom with faith?"

The connection between wisdom and faith and foolishness and atheism in Psalm 14 is quite remarkable. The fool who rejects God is presented as the opposite of the wise man who seeks God. The atheists are corrupt to a degree that "there is no one who does good" (Psa 14:1). This behavior is the opposite of God who is "good and upright" (Psa 25:8)[5]. In v.4, where we find the central question of the psalm, the lack of knowledge is related to the lack of prayer. In the last verse of the psalm, where everyone hopes for God's sovereignty, there is no place for the wicked.

The connection between wisdom and faith is *found throughout the Bible* and is widely recognized. The most famous passage comes from the book of Wisdom:

"Foolish by nature were all who were in ignorance of God, and who from the good things seen did not succeed in knowing the one who is, and from studying the works did not discern the artisan" (Wis 13:1).

If we ask "Why does Psalm 14 and the Bible connect wisdom with faith?," we give away our ignorance of the Scriptures and the strong affiliation to modern thinking. The modern statement "you can be wise and you do not believe" or even "atheists are more intelligent than believers" is unthinkable in the Bible where the genuinely *wise unbeliever* is not to be found. Why? Because it is God who endows with intelligence and knowledge (cf. Ex 31:3; 1 Ki 5:9), "the beginning of wisdom is the fear of the LORD" (Psa 111:10), God "is both guide to wisdom and director of sages" (Wis 7:15), he teaches the wisdom (cf. Psa 51:6), and "his wisdom is beyond reckoning" (Psa 147:5).

Let we recapitulate:

Our fourth question was: "Why does the Psalm 14 link wisdom with faith?"

Our fourth answer is: Since God is wisdom; whoever rejects him cannot be wise.

## 5. The last question: "Can we or must we call the modern atheists fools?"

In the document of the Pontifical Biblical Commission *The Interpretation of the Bible in the Church* (1993) we read:

"Catholic exegetes must never forget that what they are interpreting is the word of God. Their common task is not finished when they have simply determined sources, defined forms or explained literary procedures. They arrive at the true goal of their work only when they have explained the meaning of the biblical text as God's word for today" (III.C.1).

[5] Cf. Gen 1:31; 1Sam 3:18; 25:30; 2Sam 10:12; 1Re 8:66; Sal 106:1; 119:65.

We find this quotation also in the post-synodal apostolic exhortation *Verbum Domini* (2010). Let me repeat the last sentence:

"They arrive at the true goal of their work only when they have explained the meaning of the biblical text as God's word for today".

Taking this into consideration, we can ask the following questions: Is Psalm 14, with its statement about foolishness and unbelievers, still relevant today? Can the Pope, during the *Angelus* say to the modern atheists: "you are a fool"? Can we say or must we say the same to friends who don't believe in God?

Trying to answer these questions, we have to keep in mind the following premises:

1) Some biblical statements have only historical and literary relevance. The History of the Church discusses a lot of issues which were really discussed in the past as evolution or the mosaic authorship of the Pentateuch. What was quite certain 100 years ago, today is no longer. I think the Psalm 14 is still relevant in discussion with modern atheism.

2) We need to define at least three terms we use.

The first is the meaning of the word "atheist". The atheists in Psalms 14 are the people who don't seek God in the time God seems to be hidden. They are the people who destroy others convinced that there is no justice on the earth.

The second term is foolishness. In Psalm 14, "a fool" is a human being who does not use all his abilities. The fool could seek and invoke God, but he prefers rejection of God instead of searching for him To put it simply, the fool in Psalm 14 is one who says: "there is no bread in the city" without looking for it.

The third term is God. What do we mean when we say "God"? Are we sure that saying "God, Dio, Dieux, Gott, Isten, Bóg" we speak about the same reality?

Taking this into consideration, we realize that there are many real atheists in the church and there are many real seekers among the modern atheists. Or, using the term of Psalm 14, there are a lot of fools among so called believers and a lot of wise men among those who reject God. It's possible the people who say "we don't believe in God" reject not God, but the notion of God which has nothing to do with God alone. Maybe the people who say "There is no God" make a bigger step towards God than the people who say even in public "I believe in God".

Let we recapitulate:

Our last question was: "Can we or must we call the modern atheists fools?"

Our last answer is: "It depends".

## Conclusion

To conclude, I'd only like to emphasize that Psalm 14 is still God's word for today. It is God's word especially for the people who reject the logic of the unceasing search of the truth. In light of Jesus' words "search, and you will find" (Mat 7:7) any kind of stagnation is a foolishness.

# FÜGGELÉK

# INTERJÚ
# FARKASFALVY DÉNES O.CIST. APÁTTAL, A PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG TAGJÁVAL

Az interjú interneten készült 2012 januárjában Dénes Apát Úr szívműtéte után. Akkor még úgy gondolta, hogy nem is látogat Magyarországra. Ezt a döntését – Istennek hála – javuló egészségi állapotának köszönhetően később megváltoztatta. Az interjú feltárja életének személyes és tudományos fordulópontjait, valamint azt az egyházi hátteret, amelyet személyesen élt meg római tanulmányai idején.

1. *Apát úr Székesfehérvárról indult, milyen emlékeket őriz erről a városról gyerekkorából, családjáról?*

**FD** Székesfehérvárott születtem és nőttem fel. Anyámon keresztül minden közeli rokonom Fehérváron élt. A gimnázium első két (általános iskola 7. és 8.) osztályát a ciszterciekné végeztem. A háború, majd az ún. „fordulat éve" (1948) után szüleim sanyarú helyzetbe jutottak. Idős apám elvesztette nyugdíját, vagyonunkat, házunkat elveszítettük, a család tagjait kezdték sorban letartóztatni. Legidősebb bátyám disszidált, apám minimális fizetéssel Pesten kapott állást. Bátyámat kidobták a gimnáziumból, engem nem vettek fel gimnáziumba. Ekkor anyám óriási tetterővel megszervezte a család Budapestre költözését. Én az 1950-ben visszaadott bencés gimnáziumba kerültem az internátusba, de már a ciszterci rend oblátusaként. 1954-ben érettségiztem Pannonhalmán.

2. *Fehérvárott Sulyok Ignác atyával találkoztam, aki sokáig levéltárosként dolgozott, és tőle tudok valamit a ciszterekről. Milyen volt a ciszter gimnázium, és milyen hatást váltott ki a jezsuita novícius Kaszap István szenvedése és hősies helytállása az akkori papságra és a hívekre? Milyen szerepe volt abban Kaszap Istvánnak, hogy vágyakozott a papság után?*

**FD** A ciszterci gimnáziumba két bátyám és négy unokatestvérem járt. 1945 után egyre érezhetőbbé vált egy lelki megújulás, de már a húszas években ez a gimnázium a maga cserkészcsapatával és Mária-kongregációjával alakította ki Kaszap István lelkiségét[1]. Kaszap cserkészparancsnoka, Pőtz Edgár, ciszterci, volt az osztályfőnököm. Ő volt az első ember, aki lelkileg az első nagy benyomást tette rám. Kaszap életrajzát elolvasva jezsuita szerettem volna lenni, de 1949-ben a zirci apát 10 éves évfordulójának húsvétján Zirc igen mély benyomás tett rám és végérvényesen meghatározta

[1] Kaszap István (1916–1935) Székesfehérvár, jezsuita növendék, gyógyíthatatlan beteg volt, szenvedéseit felajánlotta Magyarországért.

életem folyását. 12 éves voltam akkor. Kaszap István emlékét és tiszteletét az itteni diákjaim közt is ápoltam és terjesztettem.

3. *Úgy tudom, hagyományosan vitatkozott egymással a pannonhalmi főapát, Kelemen Krizosztom (1884–1950) és a ciszter főapát, Endrédy Vendel (1939–1981), hogy ki van magasabban? Ezekben a nehéz időkben kiket ismert meg a főapátok közül Zircen és Pannonhalmán?*

**FD** Pannonhalma és Zirc között a régi világban sok lehetett a vetélkedés, de az én fiatalkoromban mindkét apátság súlyos lelki krízisben volt. Endrédy Vendel 6 évig volt magánzárkában, 1956 után Pannonhalmán talált, ha nem is otthont, de ápolást és sok mély barátságot. Kelemen Krizosztom 1950 őszén halt meg Amerikában. Az ő végleges eltávozása volt az ára annak, hogy Pannonhalma nem jutott Zirc sorsára. Endrédy Vendel a szerzetesei kérésére ezt a kompromisszumot nem vállalta. Ismertem Sárközy Pált, aki nagy matematikus, de tehetetlen vezető volt. A perjel, később főapát, Legányi Norbert számtantanárom volt, aztán atyai jó barátom. Igen kiváló ember volt, ezért a „részleges megállapodás" után a kommunisták hamarosan letették, száműzték a fehérvári papi otthonba, majd 9 éven keresztül megtagadták az engedélyt, hogy Pannonhalma új főapátot választhasson. A többit sokan tudjuk, de újra meg újra elfelejtjük. A következő két főapátot is jól ismertem, ill. ismerem.

4. *Meglepett az életrajzában, hogy jogot is tanult az egyetemen. Milyen jogi tanulmányokat folytatott Budapesten?*

**FD** 1954-ben mint osztályelső érettségiztem, és ezért „behívtak" felvételire. Francia szakra jelentkeztem, és jogra vettek fel. Ezt akkor „átirányításnak" nevezték. Ha nem fogadom el, akkor gyári munkás lettem volna, és két év múlva, betöltve 20. évemet, mehettem volna katonának. Így inkább jogász voltam és zug-novícius.

5. *Több pápa uralkodása alatt élt Rómában, milyen emlékeket őriz a személyesen ismert pápákról, és hogyan változott meg a szentírástudósok megítélése Rómában az elmúlt évszázadban?*

**FD** XII. Piusz alatt két évig éltem Rómában. Piusz pápa próbálta az aggiornamentót megoldani, de már túl idős volt, és a vatikáni vezetés Tardini kezébe csúszott át, vagy talán inkább megoszlott. Az ún. *mouvement biblique* francia inspiráció alatt jó gyümölcsöket hozott, a *Divino Afflante*-t agyon dicsérték, de az Institutum Biblicum vezető alakjait gyanú és spicliskedés vette körül. Rahner „Über die Schriftinspiration" könyvét kevesen értették, de látszott, hogy apóriákkal bombázza azt, amit ő „Schultheologie"-nak nevezett, főleg a fundamentális teológia szemszögéből. XXIII. János keveset értett a teológiához, de nem engedte az áskálódások folytatását. A többi mind történelem, bár nagyon egyoldalú módon van felmérve, és a távlat még többnyire hi-

ányzik. Pater Bea, mint a Biblicum volt rektora megvédte a leginkább megtámadott jezsuitákat (Lyonnet, Zerwick), de ő maga hallatlanul régimódi teológus maradt, csak a zsinati sajtó csinált belőle progresszív hőst.

6. *Milyen volt Rómában a légkör a tanulmányai idején, és mivel foglalkozott első római tartózkodása alatt?*

**FD** Én már 1958-ban arra vágytam, hogy először teológiából doktoráljak és utána biblikumot tanuljak, de elöljáróm ehhez nem járult hozzá. Egy év alatt megírtam a disszertációmat Szent Bernátról. Itt nem „lelkiségről" volt szó. 1953-ban egy dijoni kongresszus (Saint Bernard Théologien címmel) Bernátot teljesen átprofilírozta, mint a patrisztika középkori folytatóját. A téma elindítója és szervezője Jean Leclercq luxemburgi bencés volt, akinek egy szemináriumán vettem részt, aztán „tanítványa" lettem. Ekkor jelent meg De Lubac Exégèse médiévale-jának első két kötete. Leclercq nagylelkűen bemutatott francia teológusoknak, és megszervezte a disszertációm kiadását. Közben a Teológiai Kiskönyvtár is megindult, így jött létre az én első inspiráció-könyvemnek egy magyar nyelvű lecsapódása. De mindennek hamar vége lett. 1962-ben Dallasba költöztem, egy gerincsérv-operáció után két év alatt annyi matematikát tanultam, amennyi belém fért, és mint okleveles (Master of Science) matematikatanár szolgáltam az akkor meginduló ciszterci iskolában. 1969-től egy év megszakítással 1981-ig iskolaigazgató voltam. Tehát a biblikus tanulmányokat csak távolról követtem. Kivétel volt az 1974–75-ös tanév, amikor egy évig az Institutum Biblikumra jártam, ebből egy félévet Jeruzsálemben. De a ciszterci iskola krízisbe jutott, visszatértem az igazgatáshoz és a számtanhoz, csak „szabad időmben" fordítottam zsoltárt, írtam a Római Levél egzegéziséről stb. Végül egy szívoperáció (négyszeres by-pass) meggyőzte elöljáróm, hogy elfogadja a lemondásomat, és akkor már az iskola is stabil volt, és egy embert betanítottam az igazgatói feladatok ellátására. Ezekben az években írtam a János evangélium kommentárját. Egy újabb évet töltve Rómában megszereztem a licenciátust.

7. *A 20. században sokféle kihívás elé került a bibliai kinyilatkoztatás értelmezése és a „sensus plenior"-koncepció. Mi keltette fel az érdeklődését a bibliai kinyilatkozatás témája iránt?*

**FD** A „sensus plenior" gondolatát, úgy ahogy Raymond Brown elgondolta, szerencsétlen ötletnek találtam. Én inkább a patrisztikus és középkori egzegézis (Iréneusz, Órigenész, Szent Bernát) helyes megértését és felélesztését tűztem ki feladatul. A 2010-ben megjelent *Inspiration and Interpretation* foglalja össze mindazt, amit e téren megértettem és megírtam. Gondolom, hogy Magyarországon ismeretlen még ez a könyv (Catholic University of America kiadásában, Washington D.C.)

*8. Publikációi a ciszter rendi lelkiség kutatásához, elsősorban Szent Bernáthoz kötik, mely problémákat vizsgált Szent Bernáttal kapcsolatban?*

**FD** Szent Bernát műveinek kritikai kiadását a professzorom, Jean Leclercq irányította. Ez egy 9 kötetes mű, de a 3. és 4. kötetében annyi hibát találtam, hogy elkezdtem középkori kéziratokat is olvasni. Ugyanakkor két kongresszuson (Firenze 1974 és Róma 1990) a Szent Bernát-i teológiai antropológiáról adtam elő. Az idevágó cikkeimet még idézik. 1990-ben a *Sources chrétiennes* elkezdte Szent Bernát kiadását, és az akkor már eléggé idős Jean Leclercq mikrofilmjei alapján tovább javítgattam az ő kritikai szövegét. Tehát mondhatom, Bernát biblikus teológiája, teológiai embertana (a lelkisége alapjai) és a szövegkiadások felülvizsgálata volt legfőbb munkásságom e téren.

*9. Sok magyar katolikus zsoltárfordítás készült – csak néhányat említek meg belőlük – kezdve a beginákna készült zsoltártöredékektől Horváth Konstantin latin–magyar zsoltárfordításáig, de Sík Sándor zsoltárkönyve is nagy ismertségre tett szert. Ezek után milyen motivációval fordult a zsoltárok fordításához?*

**FD** Sík Sándor zsoltárfordításait diákkoromban használtam és élveztem. Személyesen még gyerekkoromban – minthogy átmenetileg piarista diák is voltam – többször meglátogattam Sík Sándort, aki apámnak és egyik nagybátyámnak is iskolatársa volt. De a Szörényi Andor által inspirált utolsó fordítását nem szeretem és nem is használtam. Az 1975-ös fordításom Magyarországon egy ideig lelkesedést váltott ki, de én a második kiadást végső soron jobbnak és sikerültebbnek találom. Arra is rájöttem, hogy Csokonai Vitéz Mihálynak igaza volt: „Az is bolond, aki poéta lesz Magyarországon." A fordításomat soha tárgyilagos kiértékelés nem követte.

*10. A keresztény egyházban a zsoltárokat kezdettől használták, és csak egy lépés volt tőlük a keresztény himnuszköltészet, amely sok vonatkozásban támaszkodott a zsoltárok gondolatritmusaira. Magyarországon a középkori keresztény himnuszokat Babits Mihály és Sík Sándor fordította, az utóbbi időben napvilágot látott Szedő Dénes OFM fordítása is. A Liturgia Horarum himnuszfordításai viszont Apát Úrtól származnak, ezek – a katolikus egyház liturgiájába beépülve – egyedülálló módon ápolják az imádsággá vált középkori himnuszokat. Mely költőket és mely himnuszokat kedveli, vagy melyikeket fordította másképpen, mint elődei?*

**FD** Valóban a fentieket követte a himnuszfordításaim sorsa is. Csak részlegesen és néha durván átjavítva kerültek a magyar breviáriumba. A többnyire névtelen szerkesztők velem nem is igen tárgyaltak. Kerekes Károly későbbi zirci apát ebben ugyancsak szerepet játszott. Az volt a benyomásom, hogy azt gondolta, mint külföldi magyar, úgysem tartozom a magyar szellemi élethez. Én úgy éreztem, hogy a magyar egyháziakban sok volt az ambíció, de csak elvétve volt meg a megfelelő műveltség, és így többnyire kitértek a párbeszéd elől. A himnuszfordításokkal a legnagyobb baj az volt, hogy a magyar fordítóknak fogalma sem volt arról, hogy a *Breviarium Romanum*

himnuszai miféle szövegtörténeti folyamaton mentek keresztül, és – itt van a Sík- és Babits-fordítások problémája – ezek a nagy elődök sokszor a meghamisított latin szöveget fordították. Az az érzésem, hogy senki nem olvasta el Szövérffy József dolgozatait, akire Anselmo Lentini támaszkodott, amikor a Római breviárium himnuszkészletét összeállította. Szövérffy először Berlinben, aztán Amerikában élt, és a Harvard egyetem professzoraként halt meg. Ő volt a 20. században a középkori himnuszköltészet legfőbb ismerője, de Magyarországon ismeretlen maradt. (Ciszter diák volt Budán, ez úton találtam vele kapcsolatot.) Tehát, hogy megismételjem, Sík Sándor *Himnuszok könyvé*nek latin szövege nem azonos azzal, ami a mai Római breviáriumban található. A mai Breviárium szövegeit Lentini helyreállította (restituit) egy magyar tudós munkája nyomán, s ezzel illett volna foglalkozni. Én számtan házifeladatok halmazai felett dolgoztam e témákon.

11. *Igen gazdag a biblikus publikációja, ha jól tudom, összességében 115 címe szerepel tudományos életrajzában, ebből 43 angol, 72 magyar nyelvű, ezek közül jórészt csak a magyar nyelvű publikációkat ismerik jól Magyarországon. Zsoltárfordítás (1975, 1986); Bevezetés a szentírástudományba (1976); A Római levél. Bevezetés, fordítás és magyarázat (1983); Himnuszok. Válogatás a Római breviárium himnuszaiból (1984); Testté vált szó. Evangélium Szent János szerint (1986, 1987). Határainkon túl csak Békés Gellért bencés szerzetes publikált ilyen mennyiségben magyarul. Hogyan ítéli meg a magyar nyelvű bibliakutatást?*

**FD** A „rendszerváltás" után írtam még egy könyvet magyarul: *Bevezetés az Újszövetségi Szentírás könyveihez.* Bár ezt is a Szent István Társulat adta ki, szinte teljesen ismeretlen maradt. Nem helyes, hogy panaszként mondjam: rá kellett jönnöm, hogy magyar nyelvű feladataim véget értek. Azaz: letettem a lantot. Azóta hosszabb lélegzetű műveken dolgozom, de csak angolul.

12. *Évekkel ezelőtt a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferenciának is küldött tanulmányt, amiért igen hálásak vagyunk. Ez a szegedi konferencia katolikus és protestáns biblikusokat is meghallgat. Milyennek látja a katolikus és protestáns együttműködést Észak-Amerikában?*

**FD** Nem tudok az amerikai biblikusokról sem összefüggő, sem tárgyilagos képet festeni a magyar olvasó számára. Ez az ország igen nagy, és a biblikus irodalma óriási.

13. *Észak-Amerikában a katolikus és protestáns biblikusok között széleskörű együttműködés alakult ki. Milyennek látja ezt az együttműködést?*

**FD** A protestáns biblikusokkal való együttműködés nagyon fontos, de csak akkor, ha a saját lábunkon állunk a szövegek teológiai értelmezése és a hagyomány szerepe szempontjából.

*14. A feminista biblikus kutatások nemzetközi szaktekintélye lett a Temesváron született Elisabeth Schüssler-Fiorenza. Mekkora visszhangja van a feminista biblikus kutatásnak? Tipikus amerikai jelenségnek tekinthető ez, vagy mára a biblikus kutatás egyik Európában is ismert ága lett?*

**FD** Feminista biblikusokat nem olvasok. Ars longa, vita brevis. Azt egyébként nem tudtam, hogy Schüssler-Fiorenza Temesváron született.

*15. Hogyan ítéli meg a „Jesus Seminar" körének munkásságát?*

**FD** A *Jesus Seminar* egy szerencsétlen intézmény. Csak az újságíróknak fontos, hogy visszhangja legyen. Egy texasi tagját ismertem, de nem lettem okosabb tőle.

*16. Rilke talán a tolsztojánus vallási spiritualitás és a német misztika késő virágzásának is felfogható. Mi vonzotta ehhez a költőhöz, hogy lefordíttotta?*

**FD** A továbbiakra csak röviden válaszolok. Rilke a legnagyobb nyugati lírikus. Engem ő mint műfordítót érdekelt legfőképpen, utána mint papot. Ez az ember a Nietzsche-féle ateizmus neveltje, akit a vallás, és főleg a katolicizmus mint esztétikai élmény érdekelt. Ezt próbáltam megérteni, és a magyar nyelv határait próbálgattam kikísérletezni, amikor a fordításaim készültek. Fiatalkoromban Rónay Györgyöt is megismerhettem. (Laci fia még gyerek volt akkor.) Rónay biztatott a műfordításra.

**Zárszó**

Utolsó megjegyzés. Amikor Magyarországon a kommunizmus összedőlt, engem itt, immár 24 évvel ezelőtt apáttá választottak. Sok egyéb dolgon felül, amit életemben tettem, most ezt is ki kellett próbálnom. Négyszer választottak meg, minden esetben hat évre. Most jár le az utolsó kör, két héten belül. Templomot építettem, újraépítettük a monostort és az iskolát, 14 amerikai fiatalt vezettem a novíciátustól az örökfogadalomig és a papszentelésig. Sic transit gloria mundi.

*Köszönöm az interjút.*

készítette: *Benyik György*

# KÖSZÖNTÉSEK

Peres Imre

# Herczeg Pál – biblikus, tudós és író

Hálás érzülettel köszönthetjük körünkben – a Szegedi Biblikus Konferencia oszlopos tagjai között – Dr. Herczeg Pál református újszövetségi professzort, kollégánkat, barátunkat és testvérünket, akinek tudását, kutatói, oktatói, nevelői és írói munkásságát hálával, tisztelettel és elismeréssel fogadjuk, és magasan értékeljük.

## 1. Tudományosság

Dr. Herczeg Pál (*1939, Győr) gimnáziumi tanulmányait Komáromban végezte (1953–1957), majd a budapesti református teológiai akadémián tanult 1957 és 1962 között. A forradalmi idők fájdalmasan érintették, hiszen akkor veszítette el bátyját, Herczeg Lajost, akit mártíroknak járó tisztelet övez a budapesti Teológia udvarán.

1964-ben szerzett diplomát. Rövid idő alatt több helyen volt segédlelkész (Körmend, Káloz, Dunaalmás), majd mintegy negyedszázadig (1964–1988) lelkész volt Lábatlanon és társegyházaiban, ebben a felerészben református és katolikus, ill. magyar–sváb községben, ahol tanulhatta az ökumenét és a nyelvi–vallási másság tiszteletét is. Ekkor nősült, és Németh Mária Piroskával kötött boldog házasságának két gyermek-gyümölcse lett (fia Lajos és leánya Piroska).

1982-ben teológiai doktori fokozatot szerzett *Krisztológiai irányzatok a páli levelekben* című dolgozatával. A lelkészi évek végén és után, 1985 óta a Budapesti Református Teológia oktatója. Előbb mint előadó, 1988–2010 között mint professzor, Pákozdy László Márton utódjaként a bibliai teológia és vallástörténet tanszéken, annak vezetőjeként is. Előadóként az 1997–2004 közötti időben a komáromi teológiai akadémián, 2005/2006-ban pedig a komáromi Selye János Egyetem Pedagógiai Karán is tanított.

Német és holland nyelvismerete lehetővé tette számára kedvenc teológusai könyveinek mélyreható tanulmányozását, akik közül főleg Joachim Jeremias, Willi Marxsen, Helmut Thielicke, Kornelis H. Miskote, Rudolf Otto, Louis Berkhof és Oepke Noordmans gyakoroltak hatást teológiai gondolkodásának alakulására. Látszatra egymástól távolálló teológusok és vallástörténészek látásában-ismeretében különös rendszerbe kerültek a judaizmus, a vallástörténet és az ún. progresszív hellenizmus. Ennek körét később jól egészítette ki az olyan szerzők irodalmi munkássága, mint pl. Mircea Eliade, Eduard Schweizer vagy Gerd Theissen. Magyar teológusok – autoritások és barátok – között szeretettel tart nyilván olyanokat, mint Vályi Nagy Ervin, Budai Gergely, Bolyki János és mások. Különös barátság és szakmai szeretet köti őt a Szegedi Biblikus Konferenciához, nevezetes személyiségeihez, de személy szerint főleg annak vezetőjéhez, Benyik György professzorhoz. Herczeg Pál teológiai profil-

ját keresve elmondható, hogy egyoldalúan senki mintájához nem ragadt, de teológiai irányvonala leginkább a zsidóságból kinövő, vallástörténeti kontextusban mozgó és üdvtörténetileg fejlődő hellenisztikus krisztológia lett. Lehet, hogy ebben a „józanságban" segítette őt az is, hogy többször tölthetett hosszabb-rövidebb tanulmányi időt külföldön, főleg Bernben, mivel szoros baráti és szakmai-együttműködési kapcsolat fűzte Dr. Ulrich Luz professzorhoz. Az ő műveinek olvasása és a hosszú beszélgetések nem maradtak lelkében nyom nélkül, mint ahogy más magyar teológusokban sem.

Herczeg Pál előadóként is részt vett számos hazai és külföldi konferencián, bekapcsolódott több hazai és külföldi kutatási programba, mint például a Groningeni Egyetem által indított és 2008-ig tartó apokrif-kutatási programba, ahol eredményeit publikálhatta is. Ahogy ismertetésünkből kitetszett már, kutatásának súlypontjai az újszövetségi krisztológia témakörébe tartoznak, amiről számtalan tanulmányt tett közzé hazai és külföldi folyóiratokban vagy tanulmánykötetekben. Önállóan megjelentek egyetemi jegyzetei és könyvei, szám szerint nyolc, némelyik több kiadásban is. Legjelentősebb talán a *Krisztológiai irányzatok a páli levelekben* (Budapest 1998) és *Az Újszövetség teológiájának vázlata* (Budapest 1986, 1990, 2004). Kiegészítette és átdolgozta Budai Gergely professzor hagyatékából *Az Újszövetség történeté*t (Budapest 1985, 1994). Jelentős még exegetikai munkássága és kommentárírása is, mint pl. a 2Kor-hoz írt magyarázat (in: *Jubileumi Kommentár*-sorozat, 1998, 2004).

Említésre méltó, hogy a tudományos cselekmények folyamatában is aktív: opponensként sok szakdolgozat, papi dolgozat, doktori és habilitációs eljárások dolgozatainak bírálója volt. Doktori témavezetőként is működött. Kimagasló eredménye volt Pap Ferenc *Templom mint teológia* doktori munkájának a vezetése (2009). Méltó dolog volt, amikor a Kolozsvári Teológiai Intézet 2010/2011-ben határozatot hozott, hogy a Dr. h. c. tiszteletbeli címmel tünteti ki őt. Herczeg Pál jelenleg is szorgalmas kutató, előadó és író. Rendszeresen előad a Doktorok Kollégiumának újszövetségi szekciójában, a különböző lelkésztovábbképző tanfolyamokon, konferenciákon, gyülekezetekben. 2009-ben, a 70. életévét betöltve és életét summázva jólesően, belső békével és kiegyensúlyozottsággal ezt vallotta: „Boldog embernek mondhatom magamat, mert életemben a munka és a magánélet, a személyes hit és szolgálat mind ugyanazon tény körül forgott: Isten dicsősége és Krisztus egyházának a szolgálata."

Mindez arra vall, hogy Dr. Herczeg Pál professzor szerény és megelégedett ember, aki viszont hitével, gondolataival, tudományával és nevelésével igen sokat tett mind az újszövetségi teológiai tudományok, mind a biblikum és vallástörténet gyarapodásáért.

Amikor a Szegedi Biblikus Konferencia körében szeretettel és örömmel köszöntjük, köszönjük sokévi itteni tevékenységét. Egyúttal kívánjuk, hogy Isten ajándékozza meg őt hosszú élettel, aktív alkotó idővel, sok áldással és békével.

# 2. Publikációk

## 2.1. Könyvek

Az Újszövetség története (Dr. Budai Gergely kézirata felhasználásával) Budapest 1979, 1985, 1994.

*Érted is, amit olvasol?* (Bibliaismereti hittankönyv) Budapest 1991.

*Az Újszövetség teológiájának vázlata* (egyetemi jegyzet) Budapest 1987, 1992.

*Vallástörténet – fenomenológia – ókori vallások – világvallások* (egyetemi jegyzet) Budapest 1987, 1992 (valamint további újabb, változatlan kiadásai).

*Krisztológiai irányzatok a páli levelekben* (disszertáció) Budapest 1998.

*Az Újszövetség teológiájának vázlata,* 3. bővített és átdolgozott kiadás, KRE HTK kiadása, Budapest 2004.

*Krisztusról és az egyházról szólok,* Budapest 2006.

*In medio ecclesiae. Előadások, tanulmányok, prédikációk,* Károli Egyetemi Kiadó, Budapest 2009.

## 2.2. Tanulmányok

Az újszövetségi hermeneutika főbb alapelvei. In: *Theológiai Szemle* 1979/6, 321–324.

Hogyan prédikáljunk Pál apostol gyülekezeti levelei alapján? In: *Igehirdetők kézikönyve,* 1980, 120–128.

„A tudomány a Bibliáról" – a Világosság cikkeinek ismertetése és reflexiók. In: *Theológiai Szemle,* 1981–82-es számaiban.

Az Ige testté lett – János ev. bizonyságtétele az inkarnációról. In: *Református Egyház,* 1982/11, 247–250.

Az Újszövetség iratainak autenticitása. In: *Theológiai Szemle,* 1983, 129–133.

A Szentlélek megelevenítő munkája az igehirdetés által. In: *Református Egyház,* 1984/4, 82–84.

A keresztyénség terjedése, a Krisztus-esemény interpretációja, irányzatok és eretnekségek. In: *Theológiai Szemle,* 1985/6. 321–326.

Az exegézis és igehirdetés viszonya. In: *Szószék és katedra,* 1987.

Jézus, az imádkozó főpap. In: *Református Egyház,* 1988/2, 32–35.

Szabadság, szabadosság és önmegtartóztatás az evangéliumi és apostoli tanításban. In: *Theológiai Szemle,* 1988/3, 172–177.

Az „Isten Fia" krisztológiai méltóságjelzés a fiúvá fogadás a karácsonyi evangélium fényében. In: *Református Egyház,* 1988/11.

Isten szeretete és az embertárs iránti szeretet a jánosi levelekben. In: *Református Egyház,* 1989/11, 219–222.

Hogyan értelmezendő a nem-keresztyén vallások üdvértéke? In: *Theológiai Szemle,* 1990/4, 205–210.

A Biblia és a világvallások szent könyvei. In: *Kálvin Kalendárium,* 1990.

Személyi kérdések – az egyházi szolgák tiszte. In: *Theológiai Szemle,* 1991/6, 347–352.

Utolsó idők, Jézus visszavárása, eszkhatológia. In: *Kálvin Kalendárium,* 1993.

„Ars christiana" a 2Kor 4–5 alapján. In: *Református Egyház,* 1993/10, 233–236.

A test és a lélek kifejezései az Újszövetségben. In: *Református Egyház,* 1993/12, 274–277.

Az ünnepek tendenciája és célja a Bibliában. In: *Református Egyház,* 1994/9, 202–206.

Jézus és Pál. A páli Krisztus-kép sajátosságairól. In: *KRE HTK Évkönyve*. 1996, 63–72.

A korinthusiakhoz írt 2. levél magyarázata. In: *Jubileumi Kommentár* III, 1995, 277–290.
Az Újszövetség tanítása a keresztségről. In: *Református Egyház,* 1995/4, 80–84.
H. Küng: Világvallások etikája. Könyvismeretetés. In: *Theológiai Szemle,* 1995/5.
Sermons in the Acts of John. In: *The Apocryphal Acta of John*. Kok 1995, 153–170.
A krisztológia fejlődése Palesztinától a hellenista megközelítésen át a gnoszticizmus elleni harcig. In: *Krisztusért járva követségben*. 1996, 55–63.
A Kolosséba írt levél Krisztus-himnusza. In: *Református Egyház,* 1996/7–8, 157–163.
New Testament paralells to the apocryphal Pauli documents. In: *The Apocryphal Acts of Paul*. Kok Pharos 1996, 142–149.
Szócikkek (kb. 120 db) a *Keresztyén Bibliai Lexikonban*. Budapest, Kálvin Kiadó 1994–1996.
Népek és Isten népe. In: *Confessio,* 1997/1.
A bibliai teológia szükségszerűsége, haszna és problémái. In: *Fölbuzog szívem szép beszédére*. Budapest 1997.
Ha földi sátorunk összeomlik…. *KRE HTK évkönyv*. Budapest 1998.
Isteni férfi (theiosz anér) vonások az apokrif „Péter cselekedetei Simonnal" című iratban. In: *Tanítványok, csodatevők, mártírok*. Budapest 1997.
Teios Aner Traits in the Apocryphal Acts of Peter. In: *Apocryphal Acta of Peter*. Leuven 1998, 29–38.
Az egyház szolgálata és kísértései (1Pt alapján). In: *Confessio,* 1999/1.
Az apostolok küldetésének előzménye és körülményei. In: *Theológiai Szemle,* 2000/4. 202–204.
Adalékok a krisztológiai kijelentések kialakulásához. In: *Theológiai Szemle,* 2001/2, 62–70.
A Zsidókhoz írt levél Prológusának krisztológiája. In: *Theológiai Szemle,* 2001/4, 195–201.
Az ősegyház missziói helyzetének variációi. In: *Studia Caroliensia,* 2001/1, 45–51.
Armageddon. In: *Studia Caroliensia,* 2001/3.
Az egyház- és tanfegyelem bibliai teológiai megalapozása. In: *Református Egyház,* 2004/4, 32–35.
Szolgaság, rabszolgaság. In: *Világi közösség – vallási közösség*. Szeged 2004, 153–163., valamint In: *Eulógia,* FS Bartha Tibor.
Pál apostol és a Törvény. In: *Hatalom és karizma.* Szeged 2003, 49–59.
Saul, Egy kétarcú király és egy arculatát kereső társadalom. In: *Vallási személyiségek és hatásuk*. Szegedi Biblikus Konferencia. Szeged 2005. 66–63. (Széfer lekábód; FS Marjovszky Tibor 2004.)
„… ha földi sátorházunk összeomlik…" In: *Hit és tudomány*. FS dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára. Debrecen–Sárospatak 2005, 108–123.
Gondolatok a családról a Pásztori levelek tükrében. In: *Református Egyház,* 2005/9, 201–204.
A lelkek megítélése (elbírálása). In: *Ostium in caelo*. FS dr. Bolyki János. Budapest 2006, 93–100.
Mire tanít az irgalmas samáriai története? In: *Tőkés István emlékkönyv*. Kolozsvár 2006, 437–442.
Az eljövendő világ erejével e világban. János apostol leveleinek magyarázata. In: *Debreceni HTK évkönyve,* 2006, 248–250.
Hozzászólás a feltámadás kérdéséről folytatott vitához. In: *Református Egyház,* 2006/11, 248–249.
A történeti Jézustól életünk Krisztusáig. In: *Református Lapja,* 2006/12.
A jánosi iratok némely sajátos álláspontjáról. In: Peres Imre (ed.), *Gaudium et corona*. Takács Zoltán emlékkönyv. Komárno 2007, 96–113.
Krisztusról és az egyházról szólok. In: *Ki szíveket tanít*. FS dr. Boross Géza. Budapest 2007, 68–75.

A Máté 5,17–20 értelmezése. In: *Mózes törvénye – Krisztus törvénye*. Szeged 2007, 107–113.
Az adakozás csodája. In: *Igazság és Élet,* 2008/4, 5–9.
A krisztológia és az egyház önértelmezése összefüggései. In: Szotyori Nagy Ágnes (szerk.): *Rationale obsequium*. A hatvanéves Rokay Zoltán köszöntése. Budapest 2008, 91–104.
A Zsidó-levél Krisztus-Himnusza (zsid 1,1–4), In: Benyik György (ed.), *Zsoltárok, himnuszok, imádságok.* Szeged 2009, 161–167.
Logiké latreia, In: Benyik György (ed.), *Szent Pál és a pogány irodalom.* Szeged 2010, 109–114.
Keresztség a Kolossé levélben (Kol 2,8–15), In: *Minden kegyelem.* FS Jakubinyi György, Budapest–Kolozsvár 2011, 161–166.
Keresztség a Gal 3,26–29-ben. In: Peres Imre (ed.), *Kezdetben volt az Ige.* FS Lenkeyné Semsey Klára, Debrecen 2011, 119–122.
Ajánlás (Pap Ferenc könyvéhez). In: Pap Ferenc, *Templom mint teológia.* Budapest 2012, 7–8.

Szeged–Debrecen, 2012. június 6.

Thorday Attila

# Tarjányi Béla köszöntése – „Aki az igazságra tanított sokakat"

Dr. Tarjányi Béla 1942-ben, Nagyboldogasszony ünnepén, egy kis bugaci tanyán látta meg a napvilágot. Az általános iskolát is itt végezte, egy osztatlan tanyasi iskolában, de ez nem gátolta meg abban, hogy elvégezze a gimnáziumot. Majd 1960-ban a Központi Papnevelő Intézetbe került, mint kalocsai megyés kispap és a Hittudományi Akadémia hallgatója lett. 1965-ben szentelték pappá és 1966-ban szerezte meg a doktori fokozatot. Egy évi káplánság után érseke, Ijjas József Rómába küldte magasabb szintű tanulmányok folytatására. Elsősorban a bibliai és keleti nyelvek területére specializálódott; licenciátusi dolgozatát a Ras-Samrai szövegek (ugariti nyelv) tanulmányozása alapján M. Dahood professzor vezetésével írta (Suffissi bivalenti nel Deutero-Isaia).

A biblikus szaklicenciátus megszerzése után 1969 nyarán a Biblikus Intézet által szervezett háromhetes szakmai tanulmányúton vett részt a Szentföldön. Ezt követően hazatérve újabb egy évet töltött a lelkipásztori munkában (káplán, Kalocsa). Két év alatt licenciátust szerzett Pápai Biblikus Intézetben, még egy évre érseke nem engedte vissza Rómába, hogy bibliai tudományok doktora lehessen.

1970 őszétől teológiai főiskolai tanár lett Szegeden. 1971 őszén kinevezték a budapesti teológiai kar szentírástudományi tanszékének vezetőjévé, és ezt a feladatot nyugdíjba vonulásáig, 2012 júniusáig, 41 éven keresztül végezte, annyi változás történt közben, hogy az első hat évben Ószövetséggel kapcsolatos tárgyakat oktatott, 1978 óta pedig újszövetségi tárgyakat. Eleinte a modern és bibliai-ókori nyelvek vonzották, de az évek során életét egyre inkább kitöltötte és lefoglalta a Biblia szeretete, a szentírástudomány, a bibliaértelmezés művészete. Rotterdami Erasmus öreg fejjel tanult meg görögül, hogy jobban értse a Szentírást, és az az anekdota járja róla, hogy aki barátja akart maradni, annak szintén meg kellett tanulnia görögül. Hasonlóan, aki Tarjányi Béla barátja akart maradni, annak szeretnie kellett a Szentírást. Tanári munkájának is az egyik legfontosabb célkitűzése az volt, hogy a hallgatókhoz közel hozza, megszerettesse a Bibliát.

Igazán nagy érdeme, hogy amikor a rendszerváltás után, 1989-ben barátaival és ismerőseivel létrehozta a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulatot, ezt a kört kiszélesítette. Célja az volt, hogy ne csak az egyetemi hallgatók, hanem mindenki ismerje és szeresse a Szentírást, és ez által a bibliai értékrend befolyásolja, gazdagítsa az emberek életét. A Biblia népszerűsítésének fázisai voltak, 1973-ban megjelenhetett a Szent István Társulatnál az új katolikus teljes Szentírás, létrejöttét nem csak, mint a Tizenkét kisprófféta fordítója segítette, hanem a protestáns Biblia-világszövetségtől jelentős anyagi támogatást, sőt a papír árát is ő szerezte. Jellemző az akkori keresletre,

hogy minden példány elővételben elkelt, a megjelenéskor már nem is lehetett kapni. Mintha csak Ámosz próféta szavai teljesedtek volna be: *„Éhséget bocsátok a földre, éhséget, de nem kenyérre, szomjúságot, de nem vízre, hanem az Úr igéjének hallására”* (Ám 8,11). Ez a Biblia nagy formátumban jelent meg, azonban a kisközösségek, és a Szentírást szeretők vártak egy kis formátumú teljes katolikus Szentírásra, amelyet útra is magukkal vihetnek.

Tarjányi professzor 1971-ben egy római biblikus szemináriumon, ahol 60–80 ország képviselői vettek részt, hogy a „Dei Verbum” zsinati határozat szellemében előmozdítsák az egyes országokban a biblikus apostolkodást, megismerkedett az osztrák bibliatársulat vezetőjével, Norbert Höslingerrel, aki attól kezdve meghívta a középeurópai bibliatársulatok igazgatóinak értekezletére. A rendszerváltásig felemás szívvel vett részt ezeken a találkozókon: örömmel látta, hogy a szabad országokban milyen sokat tesznek a Szentírás értékeinek a népszerűsítésért, és szomorúan vette tudomásul az itthoni gúzsba kötöttséget.

Amikor 1989-ben megalakította a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, az első magyarországi katolikus társulatot, amely Szentírás népszerűsítésére törekedett a magyar katolikusok között, olcsó, kisméretű Szentírást adott a hívek kezébe, a megértését segítse kommentárok, biblikus szótárak kiadásával, terjesztésével, biblikus folyóirattal, ismeretterjesztő előadássorozatokkal, s nem utolsó sorban ún. bibliaapostol-képző szemináriumokon megismertette és megszerettette a közösségi bibliaolvasás a világ más részén kikristályosodott módszereit. A Bibliatársulat első nagy akciója volt a Békés-Dalos Szentírás közös kiadása a Bencés Kiadóval 70 forintos áron. Az addig Bécsből korlátozott példányszámban érkező nagyon kedvelt kisméretű Újszövetség iránt óriási volt az érdeklődés, melyben jócskán közrejátszott a nagyon kedvező ár is. Ebből a kiadásból kaptak a Szentatya első magyarországi látogatására érkező határon túli fiatalok is több ezer példányt a népstadioni helyszínen. Mérföldkövet jelentett, amikor biblikusok és a bibliatársulat munkatársai munkája nyomán megjelent a várva várt kisméretű Biblia a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat kiadásában az Ó- és Újszövetségi Szentírás: a Káldi-féle szentírásfordítás nyelvében megújítva és a Neovulgáta alapján javítva. Ennek azóta, különféle formátumú és változatú kiadásai is születtek, Újszövetség és Zsoltárok, öregbetűs Újszövetség, a Biblia Évében a Családi Biblia és az Aranybiblia, Újszövetség rovásírással, a legutolsó 2011 decemberében a magyar egyház életében egyedülálló Bécsi Arany Biblia, „Minden idők legszebb magyar nyelvű Bibliája” (Erdő Péter).

Tarjányi Béla mindig szívén viselte a határon túli magyarok ügyét. Az első alkalom a már említett több ezer Szentírás kiosztása volt határon túli fiataloknak a Szentatya látogatásakor. A következő az volt, amikor a Bibliatársulat jótékonysági koncertet rendezett a Zeneakadémián „Küldj egy Bibliát a határon túli magyaroknak” jelszóval, melynek eredményeként ötezer teljes Szentírást kaptak a határon túli magyarok. Az ő támogatásának köszönhetően jött létre az Erdélyi Magyar Bibliatársulat. A határon túli magyarok abban is segítséget kapnak, hogy anyagi segítséget szerezve lehetővé teszi, hogy a Bibliatársulat munkatársai a közösségi bibliaolvasást tanító, segítő, meg-

szerettető bibliaapostol-képző szemináriumokat tartsanak Erdélyben, a Vajdaságban, Kárpátalján és a Felvidéken.

Tarjányi Bélának köszönhetően készült el és jelent meg 2008-ban a Bibliatársulat kiadásában a világon először a teljes Biblia cigány fordítása.

A Bibliatársulat kiadásában számos biblikus kiadvány látott napvilágot ezek közül az egyik legfontosabb a Jeromos Bibliakommentár 3 kötetes magyar kiadása Thorday Attila fordítói és szerkesztői munkája eredményeképpen.

Mint láttuk, Tarjányi Béla élete a Szentírás, a szentírástudomány művelése tanítása, a Szentírás megszerettetése a hívekkel, határon túli magyarokkal, a hazai cigány kisebbséggel. De még valami szintén neki köszönhető: kb. 15 év óta évente két alkalommal szakmai és baráti együttlétre összegyűjti és vendégül látja biblikus kollégáit a Bibliaközpontban.

## Művei

Rövid héber nyelvtan, PPRK Hittudományi Akadémia, Budapest 1988.

Újszövetségi alapismeretek I.: Az ősegyház élete. Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1997, 2. átd. kiad. 2007.

Újszövetségi alapismeretek II.: Jézus örömhíre. Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1996, 2007.

Evangéliummagyarázatok I.: Találkozások. Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1998.

Evangéliummagyarázatok II.: Példabeszédek. Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1998.

Biblikus teológia – Tanulmányok. Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1998.

Evangéliummagyarázatok III.: Csodák. Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 2000.

Az örömhír Márk evangélista szerint. Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 2003.

Biblia Éve 2008. Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 2008. (Jeromos füzetek 73/2008, 96.)

Minden élet egy csoda – (Önéletrajzi írások) Társszerzők: Tarjányi Ferenc SDB, Tarjányi Veronika.

Az Ige szolgálatában – A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése. Rózsa Huba (szerk.), Szent István Társulat, Budapest 2003.

### *Fordítás, szerkesztés, lektorálás*

Ábel–Zsuzsanna Képes Bibliai Lexikon, újszövetségi szócikkek. Minerva, Budapest 1987.

Biblia Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás, Kisprófféták [fordítás] Szent István Társulat, Budapest 1973.

Isten szól gyermekeihez – Szövegek a Bibliából [fordítás] Kirche in Not, Estella 1992.

1. és 2. Tesszaloniki levél, Stuttgarti Kiskommentár 12 [fordítás] Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1993.

Filippi levél, Stuttgarti Kiskommentár 9 [fordítás] Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1994.

Anneliese Hecht, Közös utunk a Bibliához (szerkesztés) Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1994.
Biblia – Nyevo Teshtamento – Újszövetség [Cigány–Magyar Újszövetségi Szentírás] Budapest, Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, 2003 [lektorálás].
„Akik igazságra oktattak sokakat...", A 65 éves Rózsa Huba köszöntése, Szent István Társulat/Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, 2005 [szerkesztés].
Mócsy Imre SJ., „Hagytam magam szerettetni". Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, 2007 [szerkesztés].
Vágvölgyi Éva, Bibliaórák [szerkesztés] Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, 2008.
Biblikus írások 1–9 [sorozatszerkesztés] Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1995–.
Az Ószövetségi Szentírás, cigány (lovári) nyelvű fordítása. Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, 2008 [lektorálás].
Jeromos füzetek – Biblikus-lelkipásztori folyóirat [szerkesztés] Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 1991-től évi négy szám (eddig 78 szám).
„Út, Igazság, Élet". Biblikus Tanulmányok [szerk.] Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 2009.
Suntoiskiripe, Dulmutano thaj Nyevo Testamento (Ó- és Újszövetségi Szentírás cigányul) [lektorálás] Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat, Budapest 2009.

*Tanulmányok*

Az új szövetség előzményei. in: *Vigilia,* 1977/3.
Jézus megkísértése. in: *Teológia,* 1978/2.
Az inaszakadt meggyógyítása. in: *Vigilia,* 1979/4.
A család a Bibliában. in: *Teológia,* 1980/2.
Bibelpastorale Arbeit in Ungarn. in: *Bibel und Kirche,* ÖKBW Klosterneuburg 1983/4.
A keresztény vallás születése. in: *Köszöntő Nyíri Tamás 70. születésnapjára,* Budapest 1983.
Jézus öröme. in: *Vigilia,* 1984/7.
Fiatalok a Bibliában. in: *Vigilia,* 1985/1.
Junge Leute in der Bibel. in: *Geist und Leben,* Würzburg 1985/4.
Új törekvések a katolikus szentírástudományban. in: *A katolikus tanítás útjai,* MTA Fil. Intézet, Budapest 1989.
Katolikus szentírásfordítások. in: *Biblia és Egyház,* Ráday Kollégium, Budapest 1990.
Papság az ősegyházban. in: *Egyházfórum,* 1990/4.
A szöveg összehasonlító módszer. in: *Jeromos füzetek,* 15/1994.
Hogyan jön létre közösség az Újszövetségi szentírásban? in: *Krisztusi közösség a plébánián?,* OLI, Budapest 1996.
»Próféták« az Újszövetségben. in: *Jeromos füzetek,* 24/1996.
Das Gottesbild der Apokalyptik. in: *Eschatologie und Jahrtausendwende* stb. 26, 7–16. Bp. Márton Áron K. 2000.
Jézus közösséget akart. in: *„Újat és régit" – Szennay András pannonhalmi főapát úr 80. születésnapjára.* Pannonhalma, Bencés Kiadó 2001, 297–308.
Egy biblikus professzor „karrierje" a szocializmusban: Mócsy Imre SJ élete. in: *A Magyar Katolikus Egyház 1945-től 1965-ig* stb. 28, 79–102.
A Zsidó szórvány szerepe a kereszténység terjedésében. in: Szécsy József (szerk.): *Keresztény Zsidó Teológiai Évkönyv 2002.* Budapest, Keresztény–Zsidó Társaság 2002, 145–156.

A zsidó szórvány szerepe a kereszténység terjedésében. in: Kránitz Mihály (szerk.): *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése.* Budapest, Szent István Társulat 2002, 245–259.

Jézus imája a Getszemáni kertben. in: Rokay Zoltán (szerk.): *Egység a különbözőségben. A 60 éves Bolberitz Pál köszöntése.* Szent István Társulat 2002, 217–228.

Jézus a Getszemáni kertben. A három szinoptikus evangélium szövegének összehasonlítása. in: Fancsali Andrásné–Soós Viktor Attila (szerk.): *„Mindent az evangéliumért" – Gyürki László 70. születésnapjára.* Körmendi Szent Erzsébet Egyházk. Képviselőtestülete, Körmend 2002.

König Stephan von Ungarn und die Bibel. in: Dr. Walter Kirchschläger (szerk.), *Kommen und Sehen, Jahrbuch der Erzdiözese,* Wien 2004. Wien, Pastorlamt der Erzdiözese, Wien 2003, 117–119.

Veritas biblica. in: Puskás Attila (szerk.), *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése.* Budapest, Új Ember Kiadó 2003, 345–349.

Cigányok, cigány bibliafordítás. in: *Jeromos füzetek,* 55/2004, 26–29.; 56/2004, 29–33.; 57/2004, 33–37.

Cigányok, cigány nyelv(ek), cigány bibliafordítás. in: *Athanasiana,* 2004/19, 193–212.

Élet a Római Birodalomban. in: *Jeromos füzetek,* 58/2004, 7–18.

Bibelübersetzung in Romanes. Hintergründe und Entstehung. in: *Gehen und Verkünden. Jahrbuch der Erzdiözese,* Wien 2005, Pastoralamt der Erzdiözese Wien, Wien 2004, 65–68.

Példabeszéd a magvetőről. Hasonlat vagy allegória? in: *„Akik igazságra oktattak sokakat..." A 65 éves Rózsa Huba köszöntése.* Szent István Társulat/Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat 2005, 402–411.

Írás, Szentírás. Nyelvi, kultúrtörténeti vázlat. in: *Jeromos füzetek,* 63/2006, 12–18.

Könyvek az Ókorban. in: *Porta patet. A 60 éves Török József köszöntése.* Szent István Társulat 2007, 235–241.

A papság az Újszövetségben. in: *Teológia,* XLI/2007/1–2., 86–92.

Az egyházi rend eredete. in: *Jeromos füzetek,* 67/2007, 12–22.

A szeretet példái az Újszövetségben: Péter és János. in: *Arra születtünk...* A Szegedi Hittudományi Főiskola és a Szent Gellért Papnevelő Intézet jubileumi évkönyve, 1930–2005, Szeged 2007, 73–76.

A Szentírás: Jézus jelenléte a családban. in: *Jeromos füzetek,* 71/2008, 3–13.

A Vatikáni Kódex. in: *Jeromos füzetek,* 72/2008, 3–32.

A Vatikáni Kódex. in: *Teológia,* XLII/2008/3–4, 250–267.

Jézus imái. in: *Vigilia,* 2009/5. sz., 333–342.

Jézus születése. in: *Jeromos füzetek,* 78/2009, 5–12.

### *Multimédiás kiadványok (DVD-k, CD-k)*

Bibliatudomány – CD (Bibliaszöveg, konkordancia, könyvek, képek)

Szentföld – DVD: „Jézus szülőföldjén megszólal az örömhír"

Szent Pál nyomában – DVD: „A Kövek üzenetete"

„Találkozásom a Szentírással" – DVD I. (Vallomások a Szentírásról)

„Találkozásom a Szentírással" – DVD II. (Vallomások a Szentírásról)

Életünk Krisztussal – DVD (3 előadás: lelkigyakorlat a Biblia Évében)

A Biblia szerepe életünk formálódásában – DVD (Bibliáról kispapoknak)

Magyarságunk és a Biblia – CD (PPKE–HTK konferencia a Biblia évében)

A Szentföldön Jézus lába nyomán – DVD

Imre bácsi elbeszéli életét – DVD (Mócsy Imre S.J.)
Víz, víz, víz – DVD (Vágvölgyi Éva elmélkedése)
Magyar Sydney – mp3 CD (Balás Béla előadása)
Hittanya – DVD (Ifjúsági lelkigyakorlat a Biblia évében)
A Biblia ünnepe – DVD (Biblia-Nap Pápán)
Egy csodálatos ország: Egyiptom – DVD I.
A Kairói Múzeum kincsei, Egyiptom – DVD II.
Szent Antal kolostor, Egyiptom – DVD
Isten szava megszólal cigányul – CD
Jézus ösvény – DVD

*Konferenciák*

Bibliaapostol-képző szemináriumok szervezése, vezetése. (Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat,) 1995 óta 65 alkalommal, Magyarországon, Erdélyben, Kárpátalján, a Felvidéken és a Vajdaságban.
A magyar biblikus professzorok konferenciája. Budapest (Szent Jeromos (Katolikus) Bibliatársulat,) 1998 óta minden évben kétszer (szervezés, előadás).
A Középeurópai Bibliatársulatok vezetőinek konferenciája. 1973 óta minden évben (előadás).
A Katolikus Bibliaszövetség Világkongresszusa. Bogota 1990 (részvétel).
Esztergomi Papság biblikus továbbképzése. Budapest 2001 óta minden évben (szervezés, előadás).
„50 éves a Dei Verbum konstitúció" világkongresszus. Róma 2006 (részvétel).
Teológiai Tanárok Továbbképző Konferenciája a Biblia Évében. Budapest, PPKE HTK 2008 (előadás).
Nemzetközi Ökumenikus Biblikus Szimpózium a Biblia Évében. Esztergom 2008.
A Középeurópai Bibliatársulatok Igazgatóinak Értekezlete. Budapest 2009 (szervezés, előadás).
Teológiai Tanárok Továbbképző Konferenciája. Budapest, PPKE HTK 2009 (előadás).
Szent Pál, a Nemzetek Apostola. PPKE HTK konferencia Szent Pál évében. Budapest 2009 (előadás).

*Számítástechnika*

A Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat honlapjának szerkesztése www.biblia-tarsulat.hu (1997-től).

*Egyházi közélet*

A Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat ügyvezető elnöke 1990-től.
A Biblia Évében a katolikus programok koordinátora és a Biblia Éve 2008 internetes portálon a katolikus programok, híradások szerkesztője.

*Elnyert pályázatok*

Bibliatudomány művelése és oktatása számítástechnikai eszközökkel. Bibliatudomány-CD (OTKA 1999).
Teljes Biblia cigány (lovári) nyelven. Kiadás támogatása (Hungarofest/Reneszánsz Programiroda)

*Kitüntetések*

Pápai prelátus, 1991. „A Cigányságért" díj, Országos Cigány Önkormányzat 2003.

# RECENZIÓK

**Martos Levente Balázs:** ***Misztikus malom. Zsoltáridézetek a páli levelekben***
a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai c. sorozat 8. kötete, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2012, 282 oldal
ISBN 978–963–236–518–3

A kissé talányos cím középkori metaforára utal: ekkoriban nemcsak az Eukarisztia kenyerével, a mindennapi kenyér „szent testté" való átalakulásával kapcsolatban beszéltek misztikus malomról, hanem akkor is, ha az Ószövetségnek az Újszövetségbe való átvételéről, a prófétai szövegek újszövetségi idézetéről, mai kifejezéssel „íráshasználatról" vagy „intertextualitásról" volt szó. A malom megőröl, teljesen átalakít és átformál, a velejéig megdolgozott búza megújul, bár elemi részecskéiben ugyanaz marad, s így lehet tápláló kenyérré. A manapság is sokat elemzett íráshasználat tényleges kérdése, hogy miként lesz valamiből ugyanaz és mégis más, hogyan változtatja meg az új összefüggés a szavak és kifejezések, mondatok, történetek eredeti értelmét, főleg olyan tágabb összefüggésben, ahol a teljes Biblia egysége szavatolja a két külön szöveg végső egységét.

Ez a könyv kissé megőrli az olvasót is, lévén nem könnyű olvasmány, inkább lépésről lépésre építkező, lassú számbavétele a különböző véleményeknek, a szöveg sokféle apró jelzésének és lehetőségének. Bár az elemzés nem mindenütt egyforma színvonalú és távlatú, a lényegi fejezetek hangsúlya a páli levelek zsoltáridézeteket tartalmazó részletein van, s a különböző minőség és sokféle forrás ellenére nem lehet elvitatni, hogy a könyv gondolatai a levelek szövegével való közvetlen kapcsolatból fakadtak. A könyv előszavából kiderül, hogy habilitációs dolgozatként keletkezett, ezért nem is lep meg a terjedelmes kutatástörténeti bevezető. Igen sokféle szempontot és véleményt kapunk, előbb általában az íráshasználat témájához, majd kissé konkrétabban a zsoltárszövegek és az Újszövetség vizsgálatához. Az idézet szöveg a szövegben, ezért a szövegek minden szempontja érinti: a szövegtörténeti jellegű kérdésektől, amelyek a Septuagintának nevezett régi görög fordításra vonatkoznak, a zsidóság és kereszténység kapcsolatának korai (és modern) értelmezésén át, egész néhány kulcskifejezés teológiai értékeléséig jutunk, mint pl. a törvény, amelyet a páli „Új perspektíva" is sokat tárgyalt. A dolgozat széles irodalmat használ, de meghatározó pontokon a kommentárok szerzőin túl többször is E. E. Ellis, D. A. Koch, R. B. Hays nevei tűnnek fel.

Míg a bevezető formulával ellátott idézetek meghatározása egyértelmű, a jelöletlen vagy kevésbé jelölt idézetek, még inkább az utalások és áthallások meghatározása esetenként hosszas vita tárgya. Az idézeteknek ezért már a meghatározása és listázása is külön figyelmet kap. Martos L. Balázs 19 idézetről beszél, három kivétellel a Novum Testamentum Graece listáját követi. Nem minősíti tehát idézetnek a Róm 2,6; 10,7 valamint az 1Kor 15,25-ben olvasható utalásokat.

A dolgozat két fő fejezete ezután az idézett zsoltárokat mutatja be a Septuaginta változata szerint, majd a páli szövegrészeket, amelyekben zsoltáridézet szerepel. A korintusiaknak szóló két levelet és a római közösségnek szánt levelet most ebből a

perspektívából vehetjük szemügyre: hogyan alakítja mondandójukat, retorikájukat a zsoltáridézetek és -áthallások szövevénye.

Főleg a Római levéllel kapcsolatban éppen ez tűnik fel: hogy a zsoltáridézetek nemcsak közvetlen összefüggésükben „mondanak valamit", hanem mintha szándékos összefüggést is alkotnának. Az egyes idézetek, állapítja meg összegzésében a szerző, nemcsak a zsoltárok eredeti összefüggését ismerő szerzőről tanúskodnak, hanem olyasvalakiről, aki ezeket az eredetileg is panaszkodó, dicsőítő, kérő imákat finoman arra használja, hogy címzettjeivel párbeszédet folytasson. Így pl. a Róm 8,36-ban idézett Zsolt 43,23 LXX a szerző szerint végül is arra szolgál, hogy az egész fejezetben megtalálható párhuzamaival együtt egyszerre szólaltassa meg a keresztények megdicsőülésének reményét és fohászkodását, mellyel a jelen megpróbáltatásai közepette Istenhez kiált. Pál tehát magáévá teszi a rómaiak panaszát, de tovább is vezeti őket, hogy végül eljuthassanak a zsoltárok könyvén átívelő dicsőítésig (vö. Róm 15,9.11). Így a levél és a zsoltárok íve teljesen fedi egymást. Szép összegzés áll minderről a könyv befejezésében (239. o.): „A Róm 3,4 és 3,10–18-ban szereplő idézetek egyformán Isten igaz voltát és az ember bűnösségét jelzik, ugyanakkor az ember bűnnel kapcsolatos magatartásának két alapvetően eltérő modelljéből indulnak ki. A Zsolt 50 LXX bűnbánója, illetve a Zsolt 13 LXX Isten színe elől menekülő bűnöse két emberi magatartásformát mutat, amelyek közül már a zsoltároskönyv is az elsőt állítja példaként az imádkozó ember elé, illetve éppen számára teszi lehetővé a remélt üdvösséget, amely végső soron nem más, mint Isten dicsőítése. A páli antropológia, amelyet alkalmanként pesszimistának és egyoldalúnak látnak, a zsoltárokkal kiegészítve soha nem mond le arról, hogy a bűnös ember Istenhez fordulhat, és Istentől irgalmat remélhet. A bűnbánati zsoltárra válaszul a bűnbocsánat boldogsága jelenik meg a Róm 4,7–8 idézetében, amely a megigazulás példájaként bemutatott Ábrahám történetét vezeti be. A Róm 8; 10; 11 fejezetekben olvasható zsoltáridézetek háttere az üldöztetések közepette megőrzött hűség, a hitetlenség ellenére is hirdetett hit, a különbségek ellenére is megvalósuló testvéri szeretet és istendicséret."

Sok érdekes részletre bukkanhat a figyelmes olvasó, és nem biztos, hogy a könyv hagyományos, szakmai állításai fogják a leginkább érdekelni. A Galatáknak és a Rómaiaknak írt levelet összehasonlítva a szerző arra jut, hogy mivel több idézet mindkettőben azonos, de a Zsoltárok könyvéből vett idézeteket csak a későbbiben olvashatunk, nem valószínű, hogy testimoniumokat, azaz előre kész idézetgyűjteményeket használt volna, inkább saját magának kellett tanulmányoznia a Zsoltárok könyvét. Figyelemre méltó az a vita is, amelyet a téma néhány angolszász szakértőjével folytat, visszautasítva a zsoltároknak kizárólag krisztológiai olvasatát, s hangsúlyozva – főként a Korintusiaknak írt levélben (2Kor 4,13), de a Római levélben is (pl. Róm 8,36) – a zsoltároknak az apostolra, Pálra vonatkoztatható jelentését. Ezek az állítások valószínűleg több esetben további kutatást igényelnek, s némileg beilleszthetők abba a sorba, ahol az összegzésben a munka folytathatóságáról, a felvetett, de meg nem oldott problémákról van szó (245–246. o.).

Martos L. Balázs közelről szemügyre vette ezeket a kérdéseket, de könyvéből néha úgy tűnik, a részletkérdéseknél jobban érdeklik a nagy, átfogó témák. Végül is az, hogy egységben van az Ó- és az Újszövetség, Istentől kapott egységbe tart a világ (vö. 1Kor 15,26–28 a Zsolt 8,7 idézetével). Ha őrlődik is néha az ember, s ha meg is őrlik lassan, de biztosan az Isten malmai, azért *egy* malom ez, amelyben van összhang és értelem. Tehát ha Pál át is alakította némileg a felhasznált szövegeket, meg is őrölte őket, ezt azért tette, mert gondolkodásában adott volt számára a zsoltárok felépítése és lelkülete, de mindezt új fényben látta Krisztus által. Egyetértünk a következő idézettel is (242. o.): „A zsoltárok eredeti és jelenlegi összefüggésének finom megfelelése nem jelenti azt, hogy Pál célja az adott szentírási szakasz magyarázata lett volna. Nem az adott bibliai kijelentés konkrét összefüggése, szöveg szerinti tartalma foglalkoztatta. Érvelésének súlyát újra meg újra mégis a bibliai szöveg adja, amely mögött Isten tekintélyét látja. A kinyilatkoztató Isten azonossága, a Jézus Krisztusban, mint Isten felkentjében végbevitt isteni tett, s az ő közreműködésével létrejövő emberi történelem egysége az, amely a páli hivatkozások sokszínűségét egységbe rendezi, illetve megengedi neki a jelzett szabadságot. Pál apostol gondolkodik és szemlélődik, a valóság több síkját látja egyszerre olyan harmóniában, amelyet csak Isten teremthetett."

Az olvasóban persze felmerül a kérdés: milyen értelemben beszélhetünk ezek után bizonyítékokról, ha az Ószövetség beteljesedéséről van szó? S ha ez a páli levelekben nem is olyan súlyos kérdés, mert itt a megfelelés nem eseményeket érint, vajon ilyen egyszerűen félretehető-e az evangéliumok esetében is? Vajon Jézus messiási méltóságát sem „bizonyítja" az ószövetségi próféciák beteljesedése, csak „illusztrálja", ahogy egyes szerzők kissé könnyedén állítják? Ha igen összetett is, a két szövetség egysége és kölcsönhatása, a Biblia két részének kapcsolata mindenképpen izgalmas kutatási terület.

*Gyürki László*

**Gerd Theissen: *Az első keresztyének vallása – Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása***

Budapest, Kálvin János Kiadó 2001, 415 oldal
ISBN 963–300–899–9

GERD THEISSEN – lelkész, teológiai tanár – célja, hogy interpretálja az őskeresztyénség hitét, ethoszát, és rítusát. Tizenhárom fejezeten keresztül próbálja bemutatni azt a világot, amelyben az első keresztyének éltek, és azt, hogy idővel miként fejlődött ki a keresztyénség a zsidóságból, illetve hogyan vált aztán autonóm vallássá.

Első rész: *„Az őskeresztyén vallás elméletének programja"* címet viseli, melyben a szerző definiálja a „vallás" fogalmát. Szerinte a vallás, nem más, mint „egy olyan kulturális jelrendszer, mely azt ígéri, hogy megfelelve egy végső valóságnak, megnyerhető az élet." (17. o.) E jelrendszer: a mítosz, a rítus és az ethosz formáiból áll össze. Az őskeresztyén vallás alapjai, a zsidó vallás két alapaxiómájában – a monoteizmusban és a szövetségi nomizmusban – keresendők, azonban ezek némiképp megváltoznak: a) monoteizmusnál megjelenik a Megváltóban való hit alapaxiómája; b) szövetségi nomizmus esetében, az egyetemes Megváltó hite kiterjed minden emberre. (23. o.) Emellett a régi rítusok helyébe – körülmetélkedés – újak jelennek meg – keresztelés és úrvacsora –, melyek aztán teljes mértékben szegregálják a két vallást egymástól.

Második rész: *„A történeti Jézus szerepe az őskeresztyénség kialakulásában. A zsidó vallás jézusi revizálása."* Az őskeresztyén vallás jelrendszerének középpontjában a mítosz és a történelem kapcsolata áll. Mindkettő fontos és szétválaszthatatlan. Theissen szerint már a történeti Jézus életét is egy mítosz határozta meg. Tudniillik, Jézus egy végidő-mítoszt historizált. Ugyanez érvényes a „kerügmatikus Krisztusra", aki Húsvét után, nem csupán egy mitikus alakot reprezentál. (44. o.) A szerző állítása szerint Jézus etikája a zsidóságban gyökerezik (Tóra), de kiegészíti azt (kiengesztelés, megbocsátás, elfogadás). Ezáltal valami újat hoz (Hegyi Beszéd). (52. o.)

Harmadik rész: *„Miként kerül sor Jézus megistenítésére? A zsidó vallás transzformációja a Húsvét utáni Krisztus-hitben."* Az első keresztyének Jézust állították a vallási jelrendszer középpontjába. Ezzel kezdődött meg a keresztyénség és a zsidóság közti különbség megalapozása: Isten-központúságból, Krisztus-központúság. (66. o.) A húsvéti esemény által – mely sokak számára kudarcot jelentett, a Messiási váradalom „elmaradása" miatt – Jézus felmagasztaltatásának lehetünk tanúi. A „vereségben" a győzelem, a „lealacsonyodásban" pedig a felmagasztaltatás figyelhető meg. (70. o.) Ennek összefoglalója a Krisztus-himnusz (Fil 2,6–11). Jézus hatalma nagyobb minden földi hatalomnál, még a császárokénál is, akik az antik kor isteneinek számítottak (császárkultusz). (83. o.)

Negyedik rész: *„Az őskeresztyén ethosz két alapértéke: felebaráti szeretet és státusfeladás."* Habár a felebaráti szeretetről már az Ószövetségben is olvashatunk (szentségi törvény), de Jézus ennek kereteit kiszélesíti: az ellenség (Mt 5,43kk), és az idegenek (pl. irgalmas szamaritánus), illetve a bűnösök szeretetévé (Lk 7,36kk). Ehhez

azonban hozzá tartozik az is, hogy Jézus követése, akár a hozzátartozók iránti szeretet megtagadásával is járhat (Lk 14, 26). (100.o) Theissen arról is szól, hogy ez a Krisztus-követés a státuszfeladással is jár. Mindehhez pedig alázatra van szükség (Mt 23, 11). Ebben maga Jézus Krisztus jár előttünk példaként, aki megüresítette magát a kereszthalálig. (114. o.)

Ötödik rész: *„A hatalomhoz és a tulajdonhoz való viszony az őskeresztyénségben."* Abban a korban, ahol az uralkodók, „isten fiaknak" számítottak, Jézus, igehirdetései által, egy más értéket mutat fel. Isten „basileiaról" szól, ahol az Őt követőknek kiváltságos szerepük lesz. (124. o.) Az őskeresztyénség megjelenésével a pogány világban értékváltás következett be: könyörületesség; kölcsönös segítségnyújtás megjelenése, arisztokratikus körökbe; irgalmasság. (Antiokhiai gyülekezet kollektája a jeruzsálemi gyülekezet számára). (134. o.)

Hatodik rész: *„A bölcsességhez és szentséghez való viszony az őskeresztyénségben."* A papok és a bölcsek hatalma volt a definiálás és a legitimáció. Ők határozták meg: jó – rossz; tiszta – tisztátalan; szent – szentségtelen közti különbséget. A zsidó bölcsesség reprezentánsai az írástudók voltak. És most Jézus az, aki a bölcsesség tanítójaként lép fel, akinek nagyobb bölcsessége van még a Salamonénál is. Mindez egy személyben: Jézusban összpontosul, de általa mindenki számára elérhetővé válik (Izraelben, és azon kívül). (147. o.) Jézus által, a szentség kérdése is átértékelődik. A „szentség" eddig elkülönítette Izrael népét a többi néptől. De Krisztus által, mindenki lehetőséget kap. (151. o.)

Hetedik rész: *„Az őskeresztyénség sákramentumainak kialakulása szimbolikus cselekményekből."* Az őskeresztyén rituális jelbeszédének alkotóelemei: a keresztség (beavatási szertartás), és az úrvacsora (integrációs rítus), melyek szekunder módon Krisztus halálára utalnak. (169. o.) Ugyanakkor fontos hozzátenni, hogy nem szó szerinti értelmezésről van szó: a keresztség nem Jézus halálnak leképezése, illetve a kenyér és bor, valójában nem test és vér, csupán szimbólum. (178. o.)

Nyolcadik rész: *„Jézus halálának áldozati halálként való értelmezése és az áldozati kultusz vége."* Itt egy hosszú folyamatról van szó. Az áldozati kultusz megszűnésének fő okai: a). a pogánykeresztyének szakítottak régi kultuszaikkal, és mivel nem voltak körülmetélve a zsidó templomi kultuszban sem vehettek részt; továbbá a Templom lerombolása miatt (Kr. u. 70) a zsidók függetlenítették magukat a kultusztól (helyette a Tóra tanulmányozása és gyakorlata vált fontossá). A pogánykeresztyének, és az aztán hozzájuk csatlakozó zsidókeresztyének körében is egyre hangsúlyosabbá vált az, hogy Jézus egyszeri áldozata érvénytelenítette a kultikus áldozatokat. (191.o) Jézus halála – engesztelés (Róm 3,25), megváltás (Kol 2,14), szeretet önátadása – a feltámadásban csúcsosodik ki. (214. o.)

Kilencedik rész: *„Az őskeresztyén vallás útja az autonóm jelrendszervilágáig: Páltól a szinoptikus evangéliumig."* Itt kell megemlítenünk az apostoli zsinatot, ahol Pálnak és Barnabásnak sikerült kiharcolniuk a körülmetéletlen pogánykeresztyének elismerését, azokkal a zsidókeresztyénekkel szemben, akik még ragaszkodtak régi rítusaikhoz. (223. o.) A szinoptikus evangéliumokban is megfigyelhetjük az elkülönülés

igényére utaló nyomokat. Márk a zsidóságtól való rituális elkülönülést hangsúlyozta, Máténál az etikai elkülönülés jelenik meg („jobb igazság" formula), Lukácsnál pedig a narratív elkülönülés válik láthatóvá. (229. o.)

Tízedik rész: *„János evangéliuma: az őskeresztyén jelrendszer tudatossá válik."* János, Jézust isteni rangra emeli. Ő a világosság, az igazság és az élet. Az evangélium kulcsa: a szeretet parancsa. János szerint Jézus az Írás fölött áll. Ő legitimálja az Írást. Transzcendálja mindazt, amit az Írás mondott róla. A víz borrá változtatása (tisztasági szertartások miatt) és a templomtisztításának (Jézus templomról szóló jövendölései) történetei a zsidóság rituális jelbeszédének megváltoztatására utal. (256. o.)

Tizenegyedik rész: *„Az őskeresztyénség krízisei"* Három krízisről beszélhetünk: a) a júdaista krízis (rítus): a zsidókeresztyének enyhíteni akarnak a zsidókkal való feszültségből (Klaudiusz-féle ediktum), még a pogánykeresztyéneket is akceptálhatta a zsinagóga, ha azok körülmetélkednek és betartják az étkezési tilalmakat. Pál ez ellen lép fel határozottan (például a Galata levélben). (293. o.) b) a gnosztikus-krízis (mítosz), mely során magánosítani akarták a keresztyénséget. Tagadták az ószövetségi teremtéshitet, és az újszövetségi megváltáshitet. (311. o.) c) a prófétai krízis (ethosz): ahol az első keresztyének elkülönítették magukat a „normális élettől" – olyan krízisben, amelyek a kegyelem és a megbékélés radikalizálását váltották ki.

Tizenkettedik rész: *„Az őskeresztyénség pluralitása és egysége, és a kánon kialakulása."* A kánon célja a heretikus irányzatok kirekesztése. Létrejötte a keresztyénség végét jelenti, valamint az eredetvallástól való végleges elszakadást, illetve az őskeresztyénség öndefinícióját a pogánysággal szemben. (330. o.)

Tizenharmadik rész: *„Összefoglalás: az őskeresztyén jelrendszer konstrukciója és plauzabilitása."* Az őskeresztyén vallás, egy olyan jelrendszer, melynek alapjai a zsidó vallásban találhatóak meg. Azonban egy folyamat révén teljesen elszakadt attól és autonóm vallássá fejlődött ki. Önállósága abban nyilvánult meg leginkább, hogy alaptételét Jézus egyszeri és megismételhetetlen áldozatában látta, amely a feltámadásában csúcsosodott ki.

Ajánlás: Ezt a könyvet mindazoknak ajánlom, akik szeretnének egy kicsit közelebb kerülni az őskeresztyén világ megismeréséhez, és szeretnék nyomon követni azt a fejlődési folyamatot, amely során a keresztyénség elszakadt a zsidó vallástól, és autonóm vallássá lett. Gerd Theissen könyve által bepillantást nyerhetünk abba, hogy az őskeresztyének krisztocentrikus gondolkodása miként változtatta meg a korábbi alaptételeket, melyeket sokan megmásíthatatlannak és tökéletesnek véltek. Mert ez az „új vallás", valami „újat" hozott, amely meghatározta nem csak a keresztyénséget, de az egész történelmet.

*Bogya-Kis Noémi*

**Adorjáni Zoltán:** ***Jób testamentuma. Bevezetés – fordítás – jegyzetek***
L'Harmattan 2011
ISBN 978–963–236–419–3

Jób testamentuma ószövetségi apokrif, magyar megjelenése (2011) igazi kuriózum a biblikusok és ókorkutatók számára. Az utóbbi években Adamik Tamás szerkesztésében, a Telosz Kiadó gondozásában jelent meg három figyelemreméltó kötet az újszövetségi apokrifekről: Csodás evangéliumok (1996), Az apostolok csodálatos cselekedetei (1996), Apokalipszisek (1997). Korábban Vanyó László tett közzé – többek között – ószövetségi apokrif szövegeket tartalmazó fordításokat (1980). Ez a sorozat a magyar fordításon keresztül inkább a szövegek megismertetésére helyezte a hangsúlyt, a szövegre vonatkozó információkat csak a kötetek utószavában tette közzé, itt utalva röviden a fordított szövegek eredetére. Sajnos, lábjegyzetek helyett végjegyzeteket alkalmazott a kiadás, ezzel a szövegeket ugyan kiemelte, de a hozzáfűzött magyarázó megjegyzéseket háttérbe szorította.

Adorján Zoltán munkája mintapéldája annak, miként kell az ilyen kiadványokat tudományos és filológiai igénnyel kiadni. A kötet bőséges bevezetőt tartalmaz, nem csak ehhez az íráshoz, hanem az apokrifok körében elterjedt testamentum műfajához is. A kéziratok és a korai fordítások számbavételével már bevezet bennünket a szövegkutatás rejtelmeibe. Fordítását a P kódexre alapozza (Paris, Bibliothèque Nationale gr. 2658 f. 72r–29r. 11. század). A görögül megmaradt, de eredetileg héberül (C. C. Torrey szerint arámul) írt mű szövegkritikáját K. Kohler, M. R. James és P. Riessler ugyan már elvégezte, de Adorjáni sok értékes gondolattal gazdagítja megállapításaikat, elsősorban következtetéseik eltéréseire alapozva. A kánoni Biblia héber szövege Jób könyvében ebből a szövegből mindössze egy verset idéz (2,9), viszont ez az idézet a Lxx-verzióban egész fejezetté bővül (24,1–25,10), amely jól mutatja, hogy milyen hatást fejtett ki ez a mű a két szövegvariáns megszületése között.

A Jób testamentuma átformálja az általunk kánoni szövegből ismert történetet. Isten és Jób, valamint Jób és barátainak vitái háttérbe szorulnak ebben a műben, viszont jelentős polémia olvasható a bálványtemplomok és a mágikus övek ellen. Elképzelhető, hogy a görög szöveg merített a kánoni Jób arám fordításából. Jelentős változás, hogy a mű a 33. fejezettől kezdve a földiektől a mennyei világ felé forduló Jób szemléletváltozását mutatja, amely a 45–51. fejezetben teljesedik ki.

Az ismeretlen szerző lehetett keresztény író (Mai) vagy zsidó származású keresztény (James), de az is lehet, hogy a jelen szöveg sajátosságai csak a 2. századi keresztény átdolgozó szemléletét tükrözik (Schürer). Megnehezíti a döntést ebben a kérdésben, hogy az Újszövetség csak egyszer hivatkozik Jóbra (Jak 5,11) mint az ideális vallásos szenvedőre, de többen fedeznek fel benne olyan gondolatokat, amelyek egybecsengenek a Jób testamentuma szövegével (Spitta, D. Rahnenführer). Az írás egyébként műfajilag midrás jelleget mutat és vallásos szemléletében az esszénus vagy therapeuta közösség gondolkodásához közelít (Philonenko). Ez a feltételezett keletkezési idejében – Kr. e. 100 és Kr. u. 200 között – igen valószínűsíthető szellemi hatás

volt. Talán ezért, és a görög szövege miatt nem reflektáltak rá a rabbik. Tertullianus-t leszámítva a keresztény szerzők sem gyakorta idézik, annak ellenére, hogy a 6. századi Decretum Gelasianum idézi a könyv címét. Az ismeretlen ókori szerző Jób neve mögé rejtve a maga gondolatait közli, amelyben jelentős szerepet kap a földi javak elítélése (46,1), amelynek csak az értéke, hogy segítségével gondoskodni lehet a nincstelenekről. Az erények segítségével a Jób testamentuma szerint még a sátánt is meghátráltathatják (27,7), sőt a férfi és a nő egyenlő, ami a Gal 3,28 kijelentésével vág egybe.

Nagy örömünkre szolgálna, ha a kollégák követnék Adorjáni Zoltán fordítói módszerét és az apokrifok további szövegei is napvilágot látnának. James H. Charlesworth The Old Testament Pseudepigrapha I–II. (1983, 1985) című munkájának szerkesztésével ezt a feladatot az angol nyelvű olvasók számára már elvégezte. Igaz, ehhez több mint 50 fős nemzetközi tudósgárda munkáját hangolta össze. Talán akad néhány kitűnő ókorszakértő, aki még Magyarországon is belevág ilyen igényes fordításba.

*Benyik György*

**Herczeg Pál, *In medio Ecclesiae. Előadások, tanulmányok, prédikációk.* Válogatás dr. Herczeg Pál legutóbbi írásaiból 70. születésnapja alkalmából**
Studium 4, Károli Egyetemi Kiadó, Budapest 2009, 153 oldal
ISBN 978–963–9808–15–7

Már egy ideje annak, hogy Herczeg Pál biblikus, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának nyugalmazott professzora jó erőben és egészségben tölthette be életének 70. születésnapját. Ennek a jelentős jubileumnak nemcsak ő örülhetett, hanem azok a munkatársai is, akik között éveken keresztül dolgozott, hiszen az egyetem oktatójaként a vallástörténet-biblikateológia tanszéken Pákozdy László utódjaként 1988 óta működött, egészen 2010–ben történt nyugdíjba vonulásáig.

A jószívű kollegiális köszöntés „mellékleteként" született meg ez az értékes kötet is a jubiláns legutóbbi tanulmányainak válogatásából, amit Pap Ferenc és Szetey Szabolcs gondosan végzett el, belefoglalva még azt a két tanulmányt is, ami még nem látott napvilágot. A 13 írás tematikusan sorakozik fel, logikus menetben. A bevezető *köszöntőt* (7–8. old.) dr. Békési Sándor dékán – a Studium sorozat szerkesztőjeként is – fogalmazta meg, röviden méltatva és teológiailag keretezve a jubiláns fő teológiai irányvonalát, mintegy mottóként megtoldva szép szavait Reiner Mária Rilke Lázár feltámasztása c. versének saját fordításával. Az *ószövetségi bibliai teológia* tárgykörében (9–34) egyrészt a kétarcú Saul király és arculatát kereső társadalom bibliai teológiai vonatkozásait elemzi. Nem kevésbé izgalmas az ókori szolgaság és rabszolgaság kérdésének a vizsgálata a jog, a humanizmus és főleg a bibliai szemléletmód alapján. Az *újszövetségi bibliai teológia* (35–79) c. fejezetben néhány érdekes újszövetségi tanulmány kapott helyet: itt olvashatunk a Máté 5,17–20-ban található törvény és igazság értelmezéséről, az apostolok küldetésének előzményeiről (ApCsel 1–5 alapján), Pál apostol törvény-értelmezéséről és szintén a Zsid-levél Krisztus-himnuszáról. A *bibliai teológiai áttekintés* (80–113) két tanulmányt tartalmaz: egyrészt Herczeg Pál írását a feltámadásról és a lélek halhatatlanságáról, valamint a Biblia mai „védelméről", emberi és isteni voltáról, amit adjunktusával, Pap Ferenccel közösen fogalmaztak. Ha eddig nem, talán főleg ennek a két fejezetnek az anyagában már teljes mértékben „lehull a lepel" az író jubiláns lelkéről-arcáról: ténylegesen hogyan gondolkodik, és hogyan közelíti meg, vagy fejezi ki a bibliai problémák és igazságok legérzékenyebb kérdéseit is. Hogy Herczeg Pál azonban nemcsak „elvont" tudós-író vagy tudós-tanár, hanem gyakorlati biblikus is, azt olyan írásai is mutatják, mint a közölt *igehirdetés*a búzáról és konkolyról (114–118), vagy az adakozás csodájáról (119–125), ami már inkább exegetikai *műhelymunka,* ill. a *meditáció* jellegű elmélkedés az irgalmas szamaritánusról (126–133). A szerző azonban nem marad adósa az olyan témának és problémának sem, amilyen az elmúlt száz esztendőben az újszövetségi tudományokon belül izgatta, lelkesítette és keserítette a kutatókat, akik Jézus-életrajzokkal dolgoztak: *A történeti Jézustól életünk Krisztusáig* (134–136) tulajdonképpen amolyan kis személyes „hitvallás" a történeti Jézusról, kortörténeti szempontok alapján. Nem ilyen azonban a tanulmánysorozat utolsó darabja, amelyben a

szerző a feltámadás kérdéséről és annak mai elferdült megközelítéséről értekezik (137–141): erősen *vitaírás,* szuggesztív reflexió erre a fájdalmas „lelkészköri" problémára. A kötethez a szerkesztők csatolták még Herczeg Pál *tudományos pályájának* bemutatását a jubiláns szakmai önéletrajzával, irodalomjegyzékével (142–150) és Pap Ferenc *utószavával* (151–153), aki a hálás tanítványok nevében köszönti jubiláló tanárát.

A könyvben különböző műfajú olvasmányok várják az olvasót: sok szép gondolat és könnyebb építő írás köszön vissza lapjairól. Emellett szembesülünk több olyan kérdéssel, ami az egyházban élő problémaként jelen van, de vagy nem beszélnek róla, vagy nem jól vetik fel őket. Ilyen a Biblia allegorikus vagy kritikus értelmezése, az adakozás és „templomadó", vagy éppen az egyházi ítélkezés. De olvashatunk néhány roppant feszült és izgalmas kérdés felvetéséről, a mai teológiai párbeszédben való megjelenéséről és „magyar" hozzászólásáról. Ilyen pl. a feltámadás és a lélek halhatatlanságának kérdése, az apostoli misszió kezdeteinek a tisztázása és későbbi szervezése, vagy a Krisztus-himnuszok tényleges eredete és az apostoli teológiában való szerepe, ill. további alakítása. Talán ez a problémakör a legdominánsabb nemcsak az egész könyvben, hanem egyáltalán Herczeg Pál teológiai gondolkodásában és irodalmi munkásságában.

A közölt tanulmányok különböző tudományos folyóiratokban vagy egyházi lapokban jelentek meg (amiről külön jegyzékben tájékozódhatunk): legtöbbjük talán úgy, hogy korábban tudományos és szakelőadások gyanánt különböző konferenciákon vagy egyházi alkalmakon, esetleg akadémiai istentiszteletként hangzottak el. Ezért a betűk mögött olykor érződik az „élő szó" is, ami néha nagyobb lendületet ad az olvasásnak. Tudományos írás, ha exegetikai előkészület, ha meditáció, prédikáció, vitakérdések elemzése – ez mind azt mutatja, hogy Herczeg Pál a tudománynak és gyakorlatnak egyformán elkötelezett művelője. Vagy ahogy Pap Ferenc, a hálás tanítvány írja a zárszavában: *„Herczeg Pál professzor úr soha nem mulasztott el figyelmeztetni, hogy az empirikus, önmagával és környezetével, körülményeivel sokszor kilátástalanul küzdő egyház egyszer megdicsőült egyház lesz, s nekünk pedig kötelességünk e távlatból nézni és értelmezni a mindenkori ma és most világát. A változó, romló, átalakuló körülmények, keretek és formák örök igazságot hordoznak, így nem a fennálló és idővel elmúló külső adottságok alapján kell a múlhatatlant meghatározni és értékelni, hanem pontosan fordítva."* (152. old.) Ennek ismeretében jobban értjük a kötet címét is: *In medio ecclesiae*. Így az egyház közepén állva és szolgálva köszönjük a szép kötetet a szerzőnek és a szerkesztőknek is.

*Peres Imre*

**Armand Puig I Tàrrech: *Jesus – A Biography***
Baylor University Press (Waco, Texas 76796–7363)
ISBN 978–160–258–409–9
Eredeti nyelve katalán: *Jesús, un perfil biogràfic* – Proa, Barcelona 2004 (671 oldal)
ISBN 10: 8484374882 / ISBN 13: 9788484374886
Spanyol kiadás: Jesús, una biografia – Edicions Destino, Barcelona 2005 (661 oldal)
ISBN 9788423337521

A katalán szerző művét angolul több kiadó is megjelentette, a 2011-es New York-i SNTS konferencián slágerkiadványnak számított, mint a katolikus Jézus-kutatás legjelentősebb összefoglalója, XVI. Benedek Jézus könyvének tudományos alternatívája. A szerző az elmúlt évben az SNTS elnöke volt, diplomáját a Pápai Biblikus Intézetben szerezte és a Hittani Kongregációban védte meg, opponense Joseph Ratzinger akkori bíboros volt.

Ernest Renan Magyarországon elterjedt *Jézus élete* című műve liberális szemléletű, az utóbbi időkben pedig számos zsidó Jézus kötet jelent meg, élükön Vermes Géza A zsidó Jézus című könyvével, amellyel szemben a katolikus álláspontot dr. Székely János esztergomi segédpüspök igyekezett védeni egy interjúban.

Jelen könyv nemzetközi fogadtatása meglehetősen pozitív, elsősorban azért, mert a szerző jól ismeri és használja a történeti Jézus-kutatás tudományos irodalmát, a legújabb amerikai biblikusokkal pedig személyes vitát folytatott a katolikus álláspont védelmében. Ulrich Luz recenziója most jelent meg a legújabb Sacra Scripta-ban, (2011/1. 94–100) és csak annyi az ellenvetése vele kapcsolatban, hogy ő, mint protestáns, másként értékeli a keresztény dokumentumokat, mint Tárrech professzor, de szakmai jártasságát és a monográfia tudományos jelentőségét el kell fogadnia.

De talán mindennél jobban összefoglalja a munka jelentőségét a kötet ajánlója Angelo Amato SDB bíboros, amikor így ír: „A keresztény források történeti hitelének újra megerősített hitének keretén belül a jelenlegi kutatások új perspektívát kaptak, például a papiruszok kéziratainak tanulmányozása, az archeológiai felfedezések újraértékelése és – a legfontosabb talán – ezen korszak irodalmának összehasonlító elemzése. Ez eredményezte, az irodalomkritika tudósainak, különösen észak-amerikai és angol (Peter Georgi, David Laurence Barr és Judit L. Wentling, Gilbert, G. Bilezikians) tudósoknak a szemléletváltását, akik képesek voltak túllépni az evangéliumokat érintő kétirányú előítéleten, ami egyrészről a „Kleinliterture"-t, másrészről a legendás történeteket jelenti, amelyekről igazolta, hogy a keresztény források elegendő történeti információt tartalmaznak ahhoz, hogy kapcsolatot teremtsünk a Názáreti Jézus szavaival, attitűdjével és történetével. A történeti pontosság és az interpretációs realizmus keretén belül meg kell említenünk az életrajzi interpretációkat, melyeket az evangéliumok előterjesztenek, többek között erről írnak Charles H. Talbert, Philip Shuler, Hubert Cancik és különösen Klaus Berger és Richard Burridge. Legutoljára az evangéliumokat összevetették a görög–római életrajzokkal, azon feltevés alapján, hogy az evangéliumok műfaja a „biosz": „Az Újszövetség-kutatók között egyre erő-

södő tendencia szerint az evangéliumok „életrajzok", és azt feltételezték, hogy ebben az időben úgy is használták őket, mint életrajzokat, mivel az evangéliumok életrajzok bioi."

Armand Puig i Tarrech professzor műve, amely Jézus alakjának és üzenetének portréját terjeszti elénk, egy új és széleskörű kutatáson alapul, racionalista és ideológiai kettősség nélkül, hűségesen követve a keresztény források hitelességét. Ennek eredményeként egy jól dokumentált és részletes portréját kapjuk a történeti Jézusnak és a hozzávetőlegesen legvalószínűbb realitásnak. Ez az a realitás, amely magába foglalja a szavakat, a csodákat és az Isten országáról szóló tanítást, a kereszten való szenvedést és Jézus feltámadását, helyes figyelemmel a különböző forrásokra. A szerző kifejezi bizalmát abban, hogy lehetséges felvázolni Jézus életrajzát és cáfolhatatlanul igazolni lehet a folytonosságot a történelem és a hit között. Ez a „rekonstrukció" jószerével ellentétes a folyamatos „dekonstrukciós" Jézus történeteknek, amelyek azon akadémikus racionalizmusnak a reminisszenciái, és amelyeket jelenleg széles körben publikálnak az interneten is, mint „Jézus történetének" tendenciózus bemutatásait.

A Puig i Tarrech által megrajzolt Jézus mű Joseph Ratzinger (XVI. Benedek) munkájának analóg alkotása, és nem csak megválaszolja azt az ezerféle kérdést, amely Jézus életéből és művéből adódik, hanem bemutatja a kereszténység megalapítójának elfogadható portréját, ugyanakkor bevezet bennünket abba a történelembe, amelynek tagadhatatlan ajándéka az igazi humanizmus, melyet az isteni kegyelem megújított."

A kötet fejezetcímei igen rövidek és nagyon találóak. A bevezetés, a források, a személy, az üzenet, a haláltól az életig és az epilógus alkotja azt a fonalat, amelyre a szerző mondandóját felfűzi. A bevezetőben (XIII. old.) a szerző elárulja, hogy a történeti kutatás módszerét, a szöveganalízist és a spirituális reflexiót ötvözte munkájában. H. I. Marrouval azt vallja, hogy a történeti kutatás és a spirituális elmélyítés csak segíti egymás eredményeit. A három nagy kultúrkör kutatási eredményeit vizsgálja: az angolszász kutatást: (J. P. Meier (1991), J. D. G. Dunn (2003), a német kutatás legérdekesebb képviselőit: G. Theissen, A. Merz (1996), J. Schröter (2006), J. Frey (2002), de a Magyarországon kissé elhanyagolt latin kutatás értékeit is bemutatja: C. Perrot (1993), J. Schlosser (1999), és G. Bargalio. Kimerítően foglalkozik a Jézus-kutatás „Third Quest" fázisával, és kitér J. Becker Máriáról írott könyvére is.

A bevezető egyedülálló összefoglalója a Jézus-kutatás történetének. Albert Schweitzer óta senki nem végezte el ezt a feladatot ilyen lényeglátóan. Terrach professzor újdonsága, hogy katolikus, evangélikus, anglikán és ortodox kutatási szempontokat ütköztet és mutat be egyenletesen. Természetesen szót ejt a zsidó Jézus-kutatásról, (Vermes Géza és D. Flusser), és írásából az is kiderül, jól ismeri ennek a kérdésnek a francia irodalmát is (J. P. Jossua). Természetesen a francia forradalom és a szupernaturalista irányzat lebecsülésének előretörése olyan kutatást eredményezett, amely Jézus személyének racionalista dekonstrukciójává vált. Ebből az irányból a kiutat más és más módon kereste Reimarus (1777), A. Schweitzer, R. Bultmann, D. F. Strauss, avagy Magyarországon is jól ismert E. Renan (1863). A II. világháború után H. J.

Holtzmann, A. Harnack B. Weiss és W. Bousset összefoglalói alapvetően moralistává silányították Jézust. Ebből a körből előbb G. Theissen igyekezett kitörni az Isten országa transzcendens tanának bemutatásával. Új horizontot adott a Jézus-kutatásnak G. Bronkamm (1956), aki a krisztológiai bemutatásra koncentrált. Az 1980-as években indult a történeti Jézus-kutatás harmadik nézőpontja, az azóta híressé vált „Third Quest" S. Neill és N. T. Wright kutatásaival (1989). Egyre inkább világossá vált, hogy Jézus személyét és kérügmáját nem lehet elválasztani egymástól, még ha az utóbbi hiteltelenítésére törekedett is a Jesus Seminar D. Crossan vezetésével. Vele szemben viszont J. Jeremiás és M. Hengel megerősítette a kérügma tekintélyét. Ezt az irányvonalat támogatta H. Schürmann, J. Dupont, és N. T. Wright is. A zsidó Jézus-kutatás tulajdonképpen egyetlen kérdéskörben mozog: vajon Jézus a zsidóság része-e, mozgalma eredetileg egyike volt-e a korabeli zsidó vallási mozgalmaknak, vagy új vallás alapítója. A kérdés egyre bonyolultabbá vált az archeológia felfedezések fényében (H. J. Charlesworth) Jézus zsidó volta sokféleképpen nyert igazolást (C. A. Evans, S. E. Porter) támogatva vagy ellenezve J. Klausner megállapításait, mely polémia Vermes Géza és D. Flusser munkáira jellemző. Kicsit eltér ettől a csoporttól, de mégis ebben a kérdéskörben mozog J. P. Meier a „Marginal Jew" munkájával. A zsidóság és Jézus messiási elképzeléseinek ütköztetése jellemezte J. A. Fitzmyer, valamint M. F. Bird munkásságát.

Jézus életének forrásait vizsgálva Tàrrech kitér a nem kánoni források vizsgálatára és jelentőségére is, elsősorban Tamás és Péter evangéliumát, az Egerton 2, és az Oxyrhynchus 840 papíruszt, valamint Márk titkos evangéliumát tanulmányozza részletesebben, de az egyházatyák idézeteit is egyenrangú forrásként vizsgálja.

A nem keresztény források között J. Flavius, valamint a rabbinikus kéziratok vizsgálatának és értékelésének nagy teret szentelt. Tacitus, Suetonius és ifjabb Plinius tudósításának történeti értékével viszonylag kevesebbet foglalkozik. A görög források mellett nagy újdonság az iszlám források vizsgálata. Igen fontos, hogy a források történeti értékét külön-külön, de végül összefoglalóan is értékeli.

A kötetet gazdag tudományos bibliográfia egészíti ki, és különböző szerzői és idézett bibliai és egyéb források regiszterei teszik könnyen kezelhetővé ezt az egyébként is nagyon informatív és olvasmányos munkát.

*Benyik György*

## A kötet szerzői

| | |
|---|---|
| Adorjáni Zoltán: | egyetemi docens, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet dékánja. |
| Akiyama, Manabu János: | egyetemi docens, a Tsukuba Egyetem (Japán) Ókortudományi Tanszékének vezetője. A Magyar Patrisztikai Társaság (MPT) és a bazilita szerzetesrend harmadrendi tagja. |
| Benyik György: | főiskolai tanár, a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskola Biblikus Tanszékének oktatója; a Szegedi Biblikus Konferencia (1989–) alapítója, a Societas Novi Testamenti Studiorum (SNTS) tagja. |
| Cifrak, Mario O.F.M.: | egyetemi tanár, a Zágrábi Tudományegyetem Katolikus Teológiai Kara könyvtárigazgatója, a Teológiai Kulturális Intézet vezetője. |
| Cserháti Sándor: | professor emeritus (Evangélikus Hittudományi Egyetem), a MPT és a SNTS tagja. |
| Csernai Balázs: | főiskolai tanársegéd (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola). |
| Dragutinović, Predrag: | a Belgrádi Egyetem Teológiai Karának oktatója. |
| Gnilka, Joachim: | professor emeritus (Müncheni Egyetem Újszövetségi Tanszék), a Stephanus-díj kitüntetettje, a SNTS tagja. |
| Haussmann, Jutta: | egyetemi tanár, az Evangélikus Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének vezetője. |
| Herczeg Pál: | a Budapesti Református Teológiai Akadémia Vallástörténeti Tanszékének nyugalmazott tanára. |
| Horváth Endre: | a Szabadkai Püspökség Teológiai–Katekétikai Intézetének titkára. |
| Jakubinyi György Miklós: | gyulafehérvári érsek és örmény kormányzó; a Szegedi Biblikus Konferencia társvédnöke. |
| Juhász Gergely: | a Leuveni Katolikus Egyetem Nemzetközi Intézetének oktatója, a Roermondi Egyházmegye adjunktusa. |
| Kocsi György: | főiskolai docens, prefektus, a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola oktatója. |
| Kocsis Imre: | az Apor Vilmos Katolikus Főiskola biblikus tanára. |
| Kránitz Mihály: | egyetemi tanár, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara Alapvető Hittan Tanszék vezetője, a MPT tagja. |
| Luz, Ulrich: | egyetemi tanár, a berni Evangélikus Teológiai Fakultás oktatója, a SNTS tagja. |
| Marböck, Johannes: | a Grázi Egyetem nyugalmazott professzora. |

| | |
|---|---|
| MARTOS Levente Balázs: | a Győri Hittudományi Főiskola és a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskola oktatója. |
| MASARIK, Albin: | baptista lelkipásztor; a Besztercebányai Református Teológia tanára. |
| OLÁH Zoltán: | a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola rektora. |
| PERENDY László Sch.P.: | a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara tanára, a MPT elnökségi tagja. |
| PERES Imre: | a Kálvin János Teológiai Akadémia tanára, a MPT és a SNTS tagja. |
| PERINTFALVI Rita: | az Universität Wien Ószövetségkutató Intézetének tudományos munkatársa. |
| PIEKARZ, Danuta: | a Jagelló Egyetem (Krakkó) és a II. János Pál Pápa Egyetem (Krakkó) tanára, a Világiak Pápai Tanácsa konzultora. |
| SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: | az ószövetségi bibliatudomány professzora, a Bécsi Egyetem Kutatóintézete Tanácsának vezetője. |
| SZÉCSI József: | vallásfilozófus, a Keresztény–Zsidó Társaság főtitkára, az Országos Rabbiképző Zsidó Egyetem tanára. |
| SZUROMI Anzelm Szabolcs O.Praem.: | Dr.Habil (PPKE 2002); Tagság: Consociatio Intern. Studio Iuris Canonici Promovendo (Róma); Magyar Kánonjogi Társ. (elnök); Felügy. biz. tag: Stephan Kuttner Inst. (München); Kánonjog (szerk.); Teológia (felügy. biz. tag); Bibliografia Internazionale, in Rivi. Int. di diritto comune (Roma-Erice); Folia Canonica (felügy. biz. tag); Folia Theologica (szerk.); vendégprof.: Pont. Univ. S. Tommaso d'Aquino (Róma), Intern. Instit. of Tribunal Studies in the Archd. of Los Angeles; Christendom College (Virginia); PPKE Rektor. |
| TAKÁCS Gyula: | főiskolai tanár, a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola oktatója. |
| THORDAY Attila: | főiskolai tanár, a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskola rektorhelyettese. |
| TYROL, Anton: | egyetemi tanár, a Rózsahegyi Katolikus Egyetem Kassai Teológiai Karának oktatója, a Szlovák Katolikus Bibliatársulat elnöke. |
| WĘGRZYNIAK, Wojciech: | egyetemi tanársegéd, a II. János Pál Pápa Egyetem (Krakkó) Ószövetségi Egzegézis Tanszékének oktatója. |




6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.
http://www.press.u-szeged.hu

Felelős kiadó: Dr. Benyik György főiskolai tanár
Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő
Méret: B/5, példányszám: 150, munkaszám: 44/2012.