

GYŰLŐLET ÉS KIENGESZTELŐDÉS

Gyűlölet és kiengesztelődés

26. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
2015. augusztus 27–29.

Szerkesztette:
BENYIK GYÖRGY



Szeged 2016

Megjelent a NKA és a
Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány támogatásával



A konferencia védnökei:
DR. JAKUBINYI GYÖRGY gyulafehérvári érsek,
DR. KISS-RIGÓ LÁSZLÓ megyéspüspök,
PROF. DR. JOACHIM GNILKA,
PROF. DR. SZUROMI SZABOLCS rektor (PPKE),
PROF. DR. MARTOS LEVENTE BALÁZS, a Pápai Biblikus Bizottság tagja.

Szerkesztő:
BENYIK GYÖRGY

A szöveget gondozta:
POSZTÓS ÁGNES

A kötetet tervezte és tördelte:
SZŐNYI ETELKA

ISBN 978-963-315-292-8

Tartalom

BEVEZETŐ	7
GYÜRKI LÁSZLÓ GNILKA-DÍJAS	9
TANULMÁNYOK	15
Akiyama Manabu János: Felülkerekedés a gyűlöleten <i>János evangéliumában</i> .	17
Bekő István Márton: „Nem jó a fiak kenyerét elvenni és az ebeknek vetni” Jézus és a szír-föníciai asszony párbeszédének recepciója az első és a mai olvasóknál	27
Benyik György: „Szeresd felebarátodat, gyűlöld ellenségedet” (Mt 5,43)	41
Mario Cifrak OFM: aganakteo – „wütend sein” „Eine Reaktion bei der Tempelreinigung (Mt 21,15)	53
Czire Szabolcs „Tarts oda a másik arcodat is!” Egy közelebbi pillantás a jézusi erőszakmentesség alapszövegeire (Mt 5,38–42 // Lk 6,27–30) ...	63
Csernai Balázs: A világ gyűlölete	75
Herczeg Pál: Harc az emberfeletti hatalmakkal, és kiengesztelődés	85
Horváth Endre: „Igazságosságban ítél és csatázik”.Isten Igéjének harca a Jel 19,11–16 szerint	93
Kocsis Imre: A tengeri és a szárazföldi vadállat a Jelenések könyvében (Jel 13)	105
Kránitz Mihály: A keresztény monoteizmus a gyűlölet ellen	115
Martos Levente Balázs: A ruha és ami abban rejtőzik – biblikus antropológiai megfontolások a ruházat metaforikus értelmezéséről	129
Oláh Zoltán: Hermeneutikai küzdelem a 137. zsoltár terrorénekével	141
Pecsuk Ottó: A zélos pozitív és negatív jelentései Pál apostol leveleiben	151
Schmatovich János: Az egyházi tisztségviselők a kiengesztelődés szolgálatában. <i>2Kor 5,11–21 üzenete</i>	163
Szécsi József: Erőszakról és háborúról az ókori zsidóság és a rabbinikus irodalom tükrében	173
Tokics Imre: A haza- és nemzettudat kialakulása az Ószövetségben	183

INTERJÚK HÍRES BIBLIKUSOKKAL	193
Reimund Bieringer	195
James Douglas Grant Dunn	202
Bernardo Estrada	208
Armand Puig-Tírrrech	212
Ulrich Luz	217
Karl-Wilhelm Niebhur	222
Nicholas Thomas Wright	226
ÍRÓK ÉS KÖLTŐK SZEKCIÓJA	233
Becsy András: A háromujjú Éling bácsi	235
Bene Zoltán: Két halálról és egy rabszolgáról	237
Csontos Márta: Finish előtt	239
Szemtől hátba	240
Zónahatárok	241
Erdei Lilla: Quadriga	243
Kecsmár Szilvia: Az alibi	247
Lázár Bence András: Libera	249
Huszonharmadik zsoltár	251
Simai Mihály: Karthauzi	253
Diószegi Szabó Pál: Donna Anna balladája	255
A KÖTET SZERZŐI	257

Bevezető

Számomra nagy öröm, hogy 26. alkalommal rendezhettem meg a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferenciát. Az évenként visszatérő tudományos vitafórum témája ezúttal a gyűlölet és kiengesztelődés volt. Meghívásunk a felsőoktatásban előadó, illetve kutató professzoroknak szólt, jelentkezésüket szakmai és tudományos elkötelezettségük miatt fogadtuk. Konferenciánkra ez alkalommal először szegedi kötődésű írókat, költőket is meghívtunk, akik 5–10 perces felolvasásukkal gazdagították és aktualizálták választott témánkat.

A spontán és a gerjesztett gyűlölet egyre inkább átjárja a magyar és a nemzetközi gondolkodást, megakadályozza az aktív és konstruktív párbeszédet kultúrák, vallások és etnikai csoportok között. A gyűlölet – hasonlóan a szeretethez – igen találékony, de míg az utóbbi épít és gyógyít, addig az előbbi rombol és pusztít.

A Konferencia témája nyelvileg és felekezetiileg is sokszínű nemzetközi előadói kört (lásd: A kötet szerzői) és kb. 120 fős hallgatóságot vonzott.

Az eddigi konferenciáknak összesen 375 előadója volt (ennek majdnem fele külföldi), ha ehhez hozzászámítjuk a 2014-ben rendezett SNTS konferenciát, akkor Szeged a biblikusok kelet-európai Mekkájának tekinthető, ahova ez ideig több mint 600 biblikus látogatott el. A szervezés során mintegy 150 egyetemmel kerültünk kapcsolatba.

A Konferencia a továbbiakban alapítványi formában működik tovább, Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány néven. Alapítója Dr. Martos Levente Balázs, a Pápai Biblikus Bizottság magyar tagja, a kuratórium elnöke Dr. Benyik György, a SZNBK igazgatója, tagjai Dr. Pecsuk Ottó, az Ökumenikus Magyar Bibliatársulat főtítkára és Dr. Kovács József, a szegedi Szent Gellért Szeminárium rektora. További tanácsadók felkérésére a következő hónapokban kerül sor. Az Alapítvány célja a Konferencia önálló gazdálkodásának megteremtése. A pénz nem minden, de „sine qua non”.

Az Alapítvány reményeink szerint az éves konferencia mellett munkacsoportokba szervezi tevékenységét. Célunk a Magyarországon nem művelt két terület, a biblia-kutatás és a klasszika-filológia összekapcsolása, valamint a Biblia magyar irodalmi és művészeti hatástörténetének vizsgálata a magyar kulturális közegben, illetve távlati céljaink között szerepel egy közös katolikus-protestáns bibliafordítás előkészítése egy 2016-ban létrehozandó munkacsoport többéves munkájának eredményeként.

Köszönjük Balog Zoltán miniszter úr és a Nemzeti Kulturális Alap támogatását, amely működésünk egyik jelentős anyagi forrását biztosítja.

Szeged, 2016. április 24.

Dr. Benyik György
a SZNBK Alapítvány kuratóriumi elnöke
a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Igazgatója

Gyürki László Gnika-díjas



A kortárs magyar katolikus biblikusok közül senki nem foglalkozott annyit a Biblia és az archeológia kapcsolatával, mint az ünnepelt. A tudomány művelésében sem feledkezett meg azonban lelkivezetői és papi feladatáról és a bibliai archeológiát mindig úgy kezelte, mint a Szentírás üzenetének kézzel fogható bizonyítékát. Megtiszteltetésünk ennek az életműnek szól.

Gyürki László atya 1932-ben született Egyházasrádócon. A szombathelyi premonstrei gimnáziumban tanult, majd 1952–1957 között teológiai tanulmányokat végzett a győri és a budapesti Hittudományi Főiskolán, illetve ahogy akkor nevezték Hittudományi Akadémián. 1957-ben pappá szentelték. 1959-ben teológiai doktorátust szerzett a Pázmány Péter Katolikus Egyetem teológiai fakultásának elődjén, a Hittudományi Akadémián. Tanítani 1970-ben kezdett, a Győri Hittudományi Főiskola ószövetségi tanszékén. Posztgraduális képzését 1972–1974 között a római Institutum Biblicumban végezte. 1974–1978 között előadásokat tartott palesztinológia témában Győrött. 1978–1982 között a Hittudományi Akadémián ószövetségi bevezetést és egzegézist tanított. 1988-ban Szombathelyen és Zalaegerszegen az egyházmegyei teológiai tanfolyam igazgatója lett, ebben az időszakban ószövetségi

és újszövetségi bevezetőt tanított. 1995-ben a szombathelyi hittanár szak szentírás-tudományi tanszékének tanára. Kutatási területe továbbra is a palesztinológia és a bibliai régészet maradt. Nyolc alkalommal járt a Szentföldön 1973 óta. A magyar katolikus köztudatban mint a bibliai archeológia népszerűsítője vált ismertté. Nemzedékeket tanított, ezért is javasoltuk Gnilka-díjra, melyet 2016-os őszi konferencián vehet át. Jó egészséget kívánunk neki!

PUBLIKÁCIÓS LISTA

Szentírásfordítások:

Bírák, Ezdrás, Nehemiás, Tóbiás, Judit, Eszter, Ezekiel könyvének fordítása és magyarázata. Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás. Szent István Társulat, Budapest 1973
Ezdrás, Nehemiás, Tóbiás, Judit és Eszter könyvének fordítása a Neovulgáta alapján. Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján. Szent Jeromos Bibliatársulat Budapest, 1997

Könyvek:

Üdvöztünk szülőföldjén. Ecclesia, 1976
Szent Pál apostol útjain. Ecclesia, 1978
Szentföldi útítárs. Agapé (Novi Sad), 1987
A Biblia földjén. Szent Gellért Kiadó, 1990
A Biblia földje – A magyar bibliafordítások története. Szent Jeromos Bibliatársulat, 1998
Szentföldi zarándokutaim. Ecclesia, 1999
Magyar zarándokok és magyar emlékek a Szentföldön. Magánkiadás, 2000
Életképek Körmend századaiból. Szegények Orvosa Körmendért Alapítvány, 2001
Dr. Batthyány László és Körmend. Körmend Város Önkormányzata, 2003
Batthyány Boldog László – A körmendi szemorvos. Magánkiadás, 2004
Zarándoklatok és keresztény jelenlét a Szentföldön. Szent István Társulat, 2005
Hol volt a Praetorium? Hol kezdődött Jézus keresztútja? Magánkiadás, 2005
Szent helyek üzenete – Karácsony és Húsvét a Szentföldön. Jel Kiadó, 2006
Szent Pál útjain. Jel Kiadó, 2007
Magyar zarándokok és emlékek a Szentföldön. Szent István Társulat, 2008
Egy lelkipásztor élete – Dr. Kozma Ferenc 1902–1975. Magánkiadás, 2009
A magyar Teréz anyja. Martinus Kiadó, 2010
Szentföldi Mária-szentélyek a bizánci korban. Szent István Társulat, 2010.
Zarándoklat Szíriába, a kereszténység bölcsőjéhez. Jel Kiadó, 2011
A körmendi kórházkápolna története. Szegények Orvosa Körmendért Alapítvány, 2011
Menjünk a templomkertbe! Martinus Kiadó, 2012
Találkozás Jézussal a szent helyeken. Martinus Kiadó, 2013
A Biblia világa. Az Ó- és Újszövetség könyvei bélyegen. Kőszegkönyv Kft, 2015
A Biblia világa carte maximum gyűjteményen. Kőszegkönyv Kft, 2015

Tanulmányok:

Vigilia folyóiratban:

- Az „Igazság tanítójának” üldöztetése és az Úr Jézus kereszthalála. 27/1962/ 492–494.
Az Ószövetség csodái új megvilágításban. 34/1969/ 587–595.
Az evangéliumok és a történelem. 35/1970/ 3–9.
Az ő vére mirajtunk és gyermekeinken. 35/1970/ 148–153.
Az ősegház igehirdetése és Jézus történetisége. 36/1971/ 147–153.
A Szentírás igazsága. 36/1971/ 739–746.
Episkoposz, presbiter, püspök. 37/1972/ 294–299.
A gyermekség-evangélium. 40/1975/ 8–13.
A szentírástudomány eredményei és az „egyszerű” hívó. 40/1975/ 505–507.
Az ősegház hite és élete. 40/1975/ 793–799.
A történetkritikai módszer a teológia szolgálatában. 43/1978/ 154–159.
Találkozni a zsidósággal. 47/1982/ 812–817.
A Biblia művészi fordítása. 50/1985/ 654–659.
Újabb régészeti feltárások a Szentföldön. 51/1986/ 200–205.

Teológia folyóiratban:

- Mit kell vallanunk az Ószövetségről? 6/1972/ 14–19.
„A szolgálatok is különfélék...” 11/1977/ 250–253.
Az erőszak és a boldogságok. 17/1983/ 41–45.
A szombat és az Úr napja. 17/1983/ 97–101.
Mózes kapcsolata Istennel. 17/1983/ 225–227.
A család méltósága az Ószövetségben. 18/1984/ 38–41.
Egy lelkipásztor búcsúbeszéde híveihez /Szent Pál milétoszi beszéde /ApCsel 20,17–38/ 19/1985/ 226–228.
Isten dicsőségének ismerete Jézus Krisztus arcán. 20/1986/ 248–251.
Az Ó- és az Újszövetség hűsvétja. 28/1994/ 26–29.

Teológiai évkönyvben:

- A szentírástudomány kritikai módszere. Szent István Társulat, 1975. 127–140. (1975)
Jézus és kora. Szent István Társulat, 1982. 89–100. (1982)

Születésnap kötetekben:

- Dialogus az archeológia és Biblia között. In: *Újat és régít*” Szennay András pannonhalmi főapát úr 80. születésnapjára. Bencés Kiadó 2001, 235–249.
Szentföldi zarándoklat egy mozaikterkép segítségével. In: *Az Ige szolgálatában – A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése*. Szent István Társulat 2003, 81–102.
Nagy Heródes erődítményei a Szentföldön. In: *„Akik az igazságra oktattak sokakat...” A 65 éves Rózsa Huba köszöntése*. Szent István Társulat 2005, 120–138.

Használta-e Káldi György Szántó (Arator) István fordítását? In: *Minden kegyelem! A 65 éves Jakubinyi György érsek köszöntése*. Szent István Társulat – Verbum Egyesület 2011, 199–207.

A család az ószövetségi Szentírásban és a zsidó hagyományban. In: *Apparatus biblicus – Tanulmányok a 70 éves Schmatovich János tiszteletére*. Győri Hittudományi Főiskola 2012, 77–86.

Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyvben:

„Nem te hordozod a gyökeret, hanem a gyökér téged!” (Róm 11, 18.) 23–34. (2001–202)

Szentföldi zarándoklat egy mozaiktérkép segítségével. 77–107. (2006)

Az ókori antiszemitizmus. 89–104. (2008)

Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia kiadványaiban:

A Jelenések könyvének hét egyháza. JATEPress, 1993. 35–45.

A feltámadás bazilikája és Jézus sírja történeti és archeológiai megvilágításban. JATEPress, 1993. 79–89.

Korintus Szent Pál idejében. JATEPress, 1995. 155–162.

Názáret Jézus idejében. JATEPress, 1997. 179–186.

Néhány archeológiai adat Pál apostol kronológiájához. JATEPress, 2010. 99–108.

Egyházforum folyóiratban:

Az ötödik evangélium. XVIII. 2003/6 25–28.

Szent Pál útjain Görögországban XIX. 2004/2 22–23.

Biblia és történelem. XXI. 2006/2 7–12.

Jeromos füzetekben:

Emmausz /Az archeológia és szövegkritika összefüggései. 7. szám 13–16.

Jézus egy pogány szentélyben gyógyít. 11. szám 23–26.

A megszállott meggyógyítása és az archeológia. 16. szám 21–23.

Mária sírja Jeruzsálemben, vagy Efezusban? 22. szám 23–27.

A magyar bibliafordítások története. 25. szám 25–28; 26. szám 26–30; 27. szám 17–21; 28. szám 17–20; 29. szám 21–24; 30. szám 21–24; 31. szám 33–34.

Pál apostol hajótörése Máltán vagy Kefallénian? 37. szám 10–16.

Pál és Barnabás apostol nyomában Ciprus szigetén 42. szám 11–20.

Dávid egyesített monarchiája és Salamon temploma az archeológia fényében 52. szám 29–32.

A Gihon csatorna „bibliai” korának megállapítása 58. szám 38.

Zarándoklat Emmausba a Szentföldön 60. szám 15–20.

Öregek a Bibliában 69. szám 3–8.

Újabb lelet a Templomtéren 72. szám 51–52.

A Magdalai Mária szülővárosa 74. szám 11–16.

Szent Pál nyomában a Szentföldön 75. szám 3–15.

A Sinai kódex kalandos története 78. szám 13–16.

Furcsaságok a jeruzsálemi Szentsír templomnál 81. szám 10–18.
 Michael Hesemann: A Názareti Jézus (könyvismertetés) 82. szám 49–58.
 Befejezett templom Jákob kútjánál 85. szám 34–40.
 Az igralmas szamaritánus szálláshelye 87. szám 15–20.
 A Biblia és a régészet 88. szám 21–24.
 A tengerparti Cezarea 89. szám 16–22.
 A római Jeruzsálem – Aelia capitolina 91. szám 5–23.
 Ajándékok a Szentföldről – A Monza-i ampolnák 92. szám 21–24.
 Nagy Konstantin nyomai a Szentföldön 94. szám 13–22.
 VI. Pál 50 évvel ezelőtti zarándoklata a Szentföldön 96. szám 33–39.
 Gyűjtés a jeruzsálemi szegényeknek 99. szám 33–41.

Katolikus kincses kalendáriumban:

Ismerkedjünk a Bibliával. Kis Agapé, 1985. 33–91.
 Ismerkedjünk az Ószövetséggel. Agapé 1986. 33–117.
 Ismerkedjünk az Újszövetséggel I–II. Agapé 1987. 33–127. és 1988. 31–96.
 A kövek beszélnek (Rövid bibliai archeológia). Agapé 1989. 33–96.
 A bibliai őstörténet. Agapé 1990. 209–230.
 Az Úr napján elragadtatásba estem. Agapé 1992. 161–190.
 Zarándokok a Szentföldön. Agapé 1994. 204–224.
 Korintus Szent Pál apostol idejében. Agapé 1996. 177–84.

Vasi Szemle folyóiratban:

Batthyány-Strattmann László (1870–1931). 1990. XLIV. évf. 4. szám 553–565.
 A család méltósága az ószövetségi Szentírásban és a zsidó hagyományban. 1997. LI. évf. 6. szám 697–704.
 Pál apostol hajótörése: Máltán vagy Kefallénián? 1999. LIII. évf. 5. szám 655–664.
 A Holt-tengeri tekercsek "titkai". 2000. LIV. évf. 4. szám 523–532.
 A bibliafordító Szántó (Arator) István és Káldi György. 2001. LV. évf. 5. sz. 523–530.
 Magyar emlékek a Szentföldön. 2006. LX. évf. 675–698.
 A herceg-orvos szegényei (Batthyány Boldog László szociálpolitikájához). 2013. LXVII. évf. 425–430.

Testis Temporis sorozatban:

Batthyány Boldog László (12.) 2005. 28.
 Coreth Mária Terézia (13.) 2005. 28.
 Gyógyító Batthyányak (18.) 2007. 28.
 Körmendi Gáspár (20.) 2007. 35.
 A Batthyány misekönyv (26.) 2013. 32.

Körmendi Figyelőben:

Szentföldi zarándokutaim. 1995. III. évf. 6. szám
 Dr. Batthyány-Strattmann László boldoggá avatási ügye. 1996. IV. évf. 1. szám 1–4.

100 éves a körmendi Kolping Család. 1996. IV. évf. 4. szám
 Igazságosabb és testvériesebb világot. 1996. IV. évf.
 II. János Pál pápa újra Magyarországon. 1996. 5. szám
 Zarándoklat Szent Márton sírjához. 1997. V. évf. 1. szám 12–13.
 A Szombathelyi Egyházmegyei Zsinat elé. 1997. V. évf. 6. szám
 Perényi Antal körmendi plébános. 1997. V. évf. 6. szám 6–7.
 Körmendi magyar gyóntatók a római Szent Péter templomban. 1998. 6. évf. 3. szám 1–4.
 Szent Pál apostol nyomában. 1998. VI. évf. 6. szám 4–5.
 Hajótörés Máltán. 1999. VII. évf. 2. szám 1–4.
 Szlovén író körmendi évei. 1999. VII. évf. 4–5.
 A Holt-tengeri tekercsek "titkai". 1999. VII. évf. 5–6. szám 8–10.
 Körmendi plébános a vérpad árnyékában. 2000. VIII. évf. szám 1–5.
 Szent Pál és Barnabás nyomában Ciprus szigetén. 2000. VIII. évf. 5. szám
 Szántó (Arator) István és Káldi György bibliafordító. 2001. IX. évf. 3. szám 3–4.
 Újabb események dr. Batthyány-Strattmann Lászlóval kapcsolatban. X. évf. 4. szám 1–2.

Egyéb írások:

Hajótörés Máltán? *Studia Biblica Athanasiana*, Nyíregyháza, 2000. 3. szám. 45–59.
 Jézus és az Ószövetségi Szentírás. In: *Út, Igazság, Élet – Biblikus tanulmányok*. Szent Jeromos
 Katolikus Bibliatársulat, 2009, 61–73.
 Faludi Ferenc és a Faludi család körmendi kapcsolatai. In: *Faludi Ferenc 1704–1779 emlé-
 kezte*, Körmend, 1994. 5–14.
 A Batthyány család orvostörténeti szerepe. *Magyar Bioetikai Szemle* 2006/1 38–44.
 A Batthyány család orvostörténeti személyiségei. In.: *A Batthyányiak évszázadai. Tudományos
 konferencia Körmenten*, Körmend–Szombathely 2006

Kéziratok:

A protoevangélium egzegézisének története 1957. (licencia dolgozat)
 A bűn az Ószövetségben, a Chirbet Qumran-i szekta irataiban és Szent Pálnál 1959. (laurea
 dolgozat)
 Isten nevelőművészete az Ószövetségben 1975. (magántanári dolgozat)

TANULMÁNYOK

FELÜLKEREKEDÉS A GYŰLÖLETEN *JÁNOS EVANGÉLIUMÁBAN*

Akiyama Manabu János*

I. BEVEZETÉS

János evangéliumának 15. fejezetében Jézus ezt mondja a gyűlöletről, mely a világ részéről a tanítványai felé irányul: „Ha gyűlöl benneteket a világ, gondolatok arra, hogy engem előbb gyűlölt, mint titeket” (*Jn* 15,18). Ez a gyűlölet – az evangélista szerint – azért történik, mert teljesednie kell a világ törvényében olvasható jövődőlésnek: „Ok nélkül gyűlölnék engem” (*Jn* 15,25; *Zs* 69,5; *Zs* 35,19).¹ A világ gyűlöletén való felülkerekedés érdekében pedig Jézus azzal bátorítja tanítványait, hogy „a világban megpróbáltatások érnek titeket, de bízzatok, én legyőztem („*νενίκηκα*”) a világot” (*Jn* 16,33). Ennek a megpróbáltatásnak az oka az, hogy Jézus kiválasztotta a tanítványait a világból (*Jn* 15,19).

Hogyan kapcsolódik a „jövendölés teljesedése” és a „kiválasztás a világból” a világ gyűlöletéhez? Úgy tűnik, hogy a gyűlölet egyrészt gyilkosságot, valamint vértanúságot okozhat, a vértanúság pedig csak a feltámadás fényében vállalható. Másrészt azt gondolhatjuk, hogy a jövendölés akkor fog beteljesedni, amikor Krisztus újra eljön. Ezért nekünk Jézus feltámadásának lényegét kell szemlélnünk.

Ebben a tanulmányban a gyűlölet felülkerekedése és a jövendölés beteljesedése közötti összefüggést szeretném megvizsgálni.² Ennek folyamán szeretnék reflektálni nemcsak a *János evangéliumában*, hanem a *János első levelében* és a *Jelenések könyvében* található teológiai gondolatokra is. Úgy gondolom, hogy a keresztre feszített Jézus alkotja a fő szempontot ennek a jánosi irodalomnak az értelmezésében.

* IVANCSÓ István görög katolikus főtisztelendő úr javította ezt a szöveget. Itt szeretném kifejezni szíves köszönetemet.

¹ vö. Raymond SCHWAGER, „Haine sans raison: La perspective de René Girard”, *Christus: cahiers spirituels* 31 (1984), 118–126.

² vö. Raymond BROWN, *The Gospel according to John: Introduction, Translation, and Notes*, 2 vols. 1st ed., Garden City, N.Y., Doubleday, 1966–70.

2. HOGYAN KAPCSOLÓDIK A „JÖVENDŐLÉS BETELJESEDÉSE” (Jn 15,25) A „VILÁG TANÍTVÁNYOKRA IRÁNYULÓ GYŰLÖLETÉ”-HEZ (Jn 15,19)?

1) Az Isten Báránya (Jn 1,36)

Először is szükségünk lesz arra, hogy néhány Jézusról szóló megállapítást megvizsgáljunk. *János evangéliumának* első fejezetében Keresztelő János így mutatta be Jézust: „Nézzétek, az Isten Báránya! Ő veszi el a világ bűneit” (Jn 1,29; 1,36). Tehát Keresztelő János számára Jézus „az Isten Báránya” *János evangéliumában*. Jézus neve a *Kivonulás könyvében* leírt húsvétkor feláldozott „húsvéti bárány”-ról szóló rendelkezésben gyökerezik: „a bárány legyen hibátlan, hím és egyéves” (Kiv 12,5). A Mózes által meghatározott előírás szerint a Húsvétot előkészítő éjszakában ennek a báránynak a húásával együtt kovásztalan kenyeret is fogyasztottak (Kiv 12,8).

Így a Keresztelő János által Jézusra alkalmazott név – „az Isten Báránya” – azt jelenti, hogy Jézus a húsvétkor feláldozandó bárány lényegét foglalta magába. *János evangéliumában* Jézus szenvedésének időrendje valójában különbözik a szinoptikus evangéliumokban találhatókétól: az előbbi szerint Jézust a kovásztalanok ünnepét megelőző napon adták halálra (Jn 18,28; 19,14.31), vagyis húsvét előkészületi délutánján (Jn 19,14). Ez ugyanabban az órában történt, amikor a törvény előírása alapján a templomban feláldozták a bárányokat. Továbbá a halála után nem törték meg lábszárcsontjait, mint a többi elítéltnak (Jn 19,33). Ebben a tényben látja meg az evangélista a húsvéti bárányra vonatkozó rituális előírás beteljesedését (Jn 19,36; vö. Kiv 12,46; Zs 34,21). Pál is arra buzdítja a korintusi híveket, hogy éljenek kovásztalanok módjára, „tisztaságban és igazságban”, mert „a mi húsvéti bárányunkat, Krisztust feláldozták” (1Kor 5,7).³ Tehát, a keresztre feszített Jézus teste igazából is a húsvétkor feláldozott igazi Isten Bárányáé.

2) A „keresztre feszített Jézus Krisztus” (Jn 19,25–37)⁴

A *Jelenések könyvének* ötödik fejezetében ez olvasható: „Most azt láttam, hogy a trón és a négy élőlény és a huszonnégy vén között áll a Bárány” (Jel 5,6). Azt gondoljuk, hogy ez a „Bárány”, ami „mintha leölték volna” (Jel 5,6) és ami főszerepet játszik ebben a könyvben, közelíti egymáshoz *János evangéliumát* és a *Jelenések köny-*

³ vö. Xavier LÉON-DUFOUR irányításával szerkesztette J. DUPLACY, A. GEORGE, P. GRELOT, J. GUILLET, M.-F. LACAN; a magyar kiadás szerkesztői: SZABÓ Ferenc és NAGY Ferenc, *Biblikus Teológiai Szótár*, Budapest, Szent István Társulat, 2009, 112 („Bárány”).

⁴ AKIYAMA Manabu János, „Istennek a világ iránti szeretete János evangéliumában: a bizánci teológia tükrében”, „*Jézustól Krisztusig*”, 24. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2012. augusztus 21–23., BENYIK György (szerk.), Szeged, JATEPress, 2013, 29–40. Ennek a szakasznak kutatástörténetére vonatkozóan vö. Sister Thomas MORE, *His Witness Is True: John and His Interpreters*, AUSS 7, Theology and Religion 42, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1988.

vét.⁵ Ez a Bárány „ott áll”, mert a keresztre feszített Krisztusnak a lábszárát „nem törték meg” (Jn 19,33). A feltételes módban, múlt időben ragozott ige – „mintha leölték volna” – azt jelenti, hogy Jézus, „szenvedésének nyomai láthatók rajta, de áll, hiszen él, miután feltámadt”.⁶

Azt mondhatnánk azonban, hogy a keresztre feszített Jézus már fel is támadt, vagyis a feltámadott lelkét kiárasztotta. *János evangéliumának* szerzője azt tanúsította a keresztfán megfeszített Jézusról, hogy „amikor egyik katona lándzsával megnyitotta a keresztre feszített Krisztus oldalát, abból nyomban vér és víz folyt ki” (Jn 19,34). Ez előtt a pillanat előtt Krisztus „már meghalt” (Jn 19,33). Így *János evangéliumában* a keresztre feszített Jézus képében nem csak az Ő szenvedése, az Ő halála, hanem az Ő feltámadott lelkének kiárasztása is összefoglalható. Ennek értelmében azt mondhatjuk, hogy az Ő mennybemenetelét is kifejezheti a keresztre feszített Jézus képe. Azért a keresztre feszített Jézus hiánytalanul jelképezi az élet minden fokozatát, magában foglalva a feltámadást is.

Hagyományosan azt tanították a katolikus egyházatyák – különösképpen Szír Efrém, Maximosz Hitvalló, valamint a ferences atyák, pl. Páduai Antal stb. – hogy Jézus feltámadása után látogatást tett elsősorban az Istenszülő Szűz Máriánál, bár erről az eseményről nincs leírás az evangéliumokban.⁷ De ha igazából azt mondhatjuk, hogy a keresztre feszített Jézus az oldalából kiárasztott víz és vér által már feltámadt, akkor azt is mondhatjuk, hogy a Szűzanya azért találkozhatott a feltámadt Jézussal, mert ő a „szeretett tanítvánnyal” igazából felnézett a „keresztre feszített Jézusra” (Jn 19,26).

3) „Az alfa és az ómega” (Jel 1,8 sköv.)

Jézus azt mondta, hogy „bontsátok le ezt a templomot, és harmadnapra fölépítem” (Jn 2,19). De ez a „harmadnapra való feltámadás” azt jelentheti, hogy három napra lesz szükség ahhoz, hogy a keresztre feszített Jézus feltámadásában való hit létrejöjjön a közösségben (Jn 20,19). Tehát a „templom”-ot, vagyis a közösséget harmadnapra állítják helyre „Jézusnak a kereszten történt feltámadása” után.

⁵ Ugo VANNI, *Apocalisse, libro della Rivelazione: Esegesi biblico-teologica e implicazioni pastorali*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2009, 68–70; ua., *L'Apocalisse: ermeneutica-esegesi-teologia* (Supplementi alla Rivista Biblica 17), Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1988, 165–192.

⁶ Vö. Ó- és Újszövetségi Szentírás: a Neovulgáta alapján, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002, 1371.

⁷ Ctirad Václav POSPÍŠIL, „Miscellanea: L'apparizione del Gesù risorto alla madre nel pensiero di Sant'Antonio di Padova e degli altri, *Antoniano* 73/1 (1998), 131–135; vö. Aristide SERRA, *Dimensioni mariane del mistero pasquale: con Maria dalla Pasqua all'Assunta*, Milano, Edizioni Paoline, 1995.

A *Jelenések*ben szereplő Bárány is, aki a trónon ülő előtt áll, mindig keresztre feszített alakban fordul elő. Erről a Bárányról így írnak: „Hét sarva és hét szeme volt, amelyek Istennek az egész földre küldött hét szelleme” (*Jel* 5,6). Ezt követően a „hétepcsés könyv feltörése”-ről írnak a *Jelenések* 6. fejezetétől a 8. fejezetéig. Ez a szakasz jól megvilágítja a Báránynak, azaz a keresztre feszített alakban feltámadt Jézusnak a mindenhatóságát.

Ezt a Bárányt látják el így a mindenhatósággal, de ezt a tulajdonságát jól kifejezte „az alfa és az ómega” című isteni név is, amely a *Jelenések*ben található (*Jel* 1,8. 21,6. 22,13): „Én vagyok az alfa és az ómega – mondja az Úr, az Isten, aki van, aki volt és aki eljön, a Mindenható” (*Jel* 1,8); „Én vagyok az alfa és az ómega, az első és az utolsó, a kezdet és a vég” (*Jel* 22,13). Tehát azt mondhatjuk, hogy a Bárány mindenhatósága különösen egybeesik a minden időt felülmúló tulajdonságával. Rózsa Huba szerint Jézus élete valójában „Isten időtlen életének mélységeiben gyökerezik”.⁸

4) A „győzelem” (*Jn* 16,33; *Jel* 21,7 és *1Jn* 5,4)⁹ és a „hit”

Amint fent is említettem, *János evangéliumának* 16. fejezetében Jézus úgy bátorítja a tanítványait, hogy „bízhatok, én legyőztem („*νενίκηκα*”) a világot” (*Jn* 16,33). A *Jelenések könyvé*ben pedig ez olvasható: „Ez lesz a győztes öröksége: az Istene lesz, és ő az én fiam lesz” (*Jel* 21,7). Ráadásul *János első levelé*ben is olvasható ilyen szakasz: „mindenki, aki Istentől született, legyőzi a világot. És ez a győzelem – győzelem a világ fölött! – a mi hitünk” (*1Jn* 5,4).

Itt áttekinthetnénk azt, hogy mit jelent ez a „győzelem” a jánosi irodalomban. Benyik György alapelvét követve, a *Jelenések könyvét* is beleszámíthatnánk ebbe.¹⁰ A cél érdekében felhívnanék a figyelmet arra, hogy *János első levelé*nek fent idézett szakaszát ez a részlet követi: „ki győzi le a világot, ha nem az, aki *hiszi*, hogy Jézus az Isten Fia?” (*1Jn* 5,5).

Azt gondolhatjuk, hogy a jánosi irodalomban azért hívják Jézust „Krisztus”-nak, azaz „Messiás”-nak, mert „Ő az, aki víz és vér által jött. Nem csupán víz által, hanem víz és vér által” (*1Jn* 5,6). Ezt a vízről és vérről szóló említést közvetlenül az imént idézett szakasz után olvashatjuk. Ez kétségtelenül *János evangéliumának* abban leírásában gyökerezik, amely a keresztre feszített Jézus oldalából kifolyt vízről és vérről tanúskodik (*Jn* 19,34). Ennek az evangéliumnak szerzője az a „tanítvány, akit Jézus

⁸ RÓZSA Huba, *Mi a Biblia?*, Budapest, Jel Kiadó, 2004, 97.

⁹ Manabu AKIYAMA, „L’eredità» nella Gerusalemme celeste (*Ap* 21,7)”, *The Bible and Economics*, International Biblical Conference XXV, 22nd–24th August 2013, ed. by György BENYIK, Szeged, JATEPress, 2014, 37–46.

¹⁰ BENYIK György, *Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*, Szeged, JATEPress, 2004, 511–590 („Szent János iratai: *János levelei*, *Evangélium János szerint*, és *a Jelenések könyve*”).

kedvelt” (Jn 20,2 sköv.).¹¹ Ő pedig erről a keresztre feszített Jézusban történt eseményről is természetesen azért tanúskodik, hogy „*higgyétek*, hogy Jézus a Krisztus, az Isten Fia, és e *hit* által életek legyen az ő nevében” (Jn 20,31). Azt mondhatjuk, hogy a *János evangéliumában* leírt „hit”, azt a dinamikus cselekvést jelenti, hogy higgyünk a keresztre feszített Jézus mindenhatóságában szüntelenül, mert ebben az evangéliumban a „hit” mindig a „hinni” („πιτεῦειν”) igei alakjában szerepel.¹²

5) Hárman: a Lélek, a víz és a vér (1Jn 5,7–8)

Jézus még azt is mondja *János evangéliumában*: „aki *hisz* benne: belsejéből, az Írás szava szerint, élő víz folyói fakadnak” (Jn 7,38). Az evangélista szerint, „ezt a Lélekről mondta Jézus, amelyben a Jézusban hívők részesülnek” (Jn 7,39). Azt is mondja az evangélista, hogy „a Lélek ugyanis még nem jött el, mert még nem dicsőült meg Jézus” (Jn 7,39). Kocsis Imre szerint *János evangéliumának* szemléletében a kereszthalál és a feltámadás együtt alkotja Jézus felmagasztalását és megdicsőülését.¹³ Véleményünk szerint pedig Jézus „megdicsőülése” azt jelenti, hogy mivel Jézust keresztre feszítették, azért a keresztre feszítéskor a Jézus oldalából kifolyt víz és vért az itt említett Léleknek is értelmezhetjük. Ténylegesen az is olvasható *János első levelé*ben a fent idézett szakasz (1Jn 5,6: „Ő az, aki víz és vér által jött. Nem csupán víz által, hanem víz és vér által”) után: „a Lélek tesz tanúságot róla, mert a Lélek az igazság. Tehát hárman tanúskodnak: a Lélek, a víz és a vér, és ez a három egy” (1Jn 5,6–8). Ezért azt is mondhatjuk, hogy a keresztre feszített Jézus oldalából kifolyt víz és vér valójában a feltámadás Lelkéről tanúskodik, amelyben a Jézusban hívők részesülhetnek. Tehát a keresztre feszített Jézus testében lévő Lélek az, amiben részesülhetnek a Jézusban hívők.

6) A „mennyből alászállott kenyér” (Jn 6,51) és az „Isten Báránya”

Amint fentebb említettünk, a húsvét előkészítésének éjszakáján a feláldozandó bárány húsával együtt kovásztalan kenyeret is fogyasztottak (Kiv 12,8). Ennek a kenyérnek az örökségét elfogadva Jézus azt is mondja *János evangéliumában*: „Én va-

¹¹ Maarten J. J. MENKEN, “What Authority does the Fourth Evangelist Claim for His Book?”, J. KRANS/B. J. L. PEERBOLTE/P.-B. SNIT/A. Z. WIEP (eds.), *“Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, Leiden–Boston, Brill, 2013, 186–202.

¹² AKIYAMA Manabu János, „A »közösségért saját életet adó Jézus lelke« *János Evangéliumában*: a bizánci rítusú egyházban való biblikus és liturgikus teológia tükrében”, BENYIK György (szerk.), *„Testben élünk”*: 22. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2010. szeptember 9–11., Szeged, JATEPress, 2011, 161–169.

¹³ KOCSIS Imre, „A János-evangélium krisztológiájának néhány sajátos vonása”, *Az üdvösség igéje*, Budapest, Szent István Társulat, 2013, 79–87; 82.

gyok a mennyből alászállott élő kenyér. Aki e kenyérből eszik, örökké él” (Jn 6,51a). E kenyér, amelyet Jézus ad, az Ő teste a világ életéért (Jn 6,51b).

Eddig az Isten Bárányára úgy irányítottuk a figyelmünket, ahogy az *János evangélium*ban Jézus szenvedésének időrendje alapján olvasható. Amikor azonban erről a „mennyből alászállott kenyér”-ről gondolkodunk, a keresztre feszített Jézus lesz érvényes számunkra: Jézusnak a testéből, azaz a mennyből alászállott kenyérből való étkezés megegyezik a keresztre feszített Jézusban lévő Lélekben való részesüléssel. Tehát a kereszt, amelyre Jézust megfeszítették, valójában a mennyben helyezkedik el. Azt mondhatjuk, hogy *János evangélium*ának szerzője ezért nem csupán az „élet kenyerét” tárgyalja, hanem „a mennyből alászállott kenyeret” is, hogy megvilágítsa a kereszt helyét. Az evangélista szerint azok a hívők, akik részesülnek a keresztre feszített Jézusban lévő Lélekben, „nem a vérnek vagy a testnek a vágyából s nem is a férfi akaratából, hanem Istentől születtek” (Jn 1,13).

7) A „mennyből alászállott kenyér” (Jn 6,51) és

a „tanítványok kiválasztása a világból” (Jn 15,19)

Ez a mennyből alászállott élő kenyér azonban meghalt és feltámadt „a világ életéért” (Jn 6,51).¹⁴ Jézus ezért így imádkozott az Atyához: „Én nem maradok tovább a világban, de ők (a.m. a hívők) a világban maradnak, én meg visszatérek hozzád. Tartsd meg őket a nevedben, akiket adtál, hogy egyek legyenek, mint mi” (Jn 17,11).

Amint fentebb is említettünk, a keresztre feszített Jézus teljesen egyesült az Atyával, kiárasztatva a Szentlelket: így hárman a Háromságot alkotják. A Jézus testében lévő Lélek egybeesik az Atya Lelkével. Ha Jézus tanítványai megegyeznek az Atya Lelkében egymással a keresztre feszített Jézus által, akkor ők valójában arról tanúskodnak, hogy ők is „kezdetől fogva Jézussal voltak” (Jn 15,27).

A hely, ahol Jézus tanítványai egyesülnek, természetesen a keresztre feszített Jézus teste lesz. Tehát Jézus azért választotta ki a tanítványait a világból a kereszt fölé, hogy ők együttesen tanúskodhassanak az Atya Lelkéről. Maga Jézus pedig *János evangélium*ában így világítja meg ezt a helyzetet: „amikor pedig majd felmagasztalnak a földről, mindent magamhoz vonzok” (Jn 12,32). Azért, amikor mi részesülünk a keresztre feszített élő Krisztus testében, azaz a Jézus testét eltöltő Atya Lelkében, akkor Krisztus teste felvonz minket erről a földről az ég felé, a kereszt felé.

8) A távolság, amelyet Jézus tanítványainak kell tartani a világgal szemben

Amint fent is idéztem, a keresztre feszített Jézus testének, azaz a „mennyből alászállott kenyér”-nek (Jn 6,51), ott kell maradnia „a világ életéért”. Az Atyaistennek a világ felé irányuló szeretetét így világítja meg az evangélista: „úgy szeretete Isten a

¹⁴ vö. M. J. J. MENKEN, „John 6,51c–58: Eucharist or Christology?”, *Biblica* 74 (1993), 1–26.

világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen. Mert nem azért küldte Isten a Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvözüljön általa a világ” (*Jn* 3,16–17). *János első levelé*ben pedig ez olvasható: „Ne szeressétek a világot, sem azt, ami ebben a világban van. Ha valaki szereti a világot, abban nincs meg az Atya szeretete, mert minden, ami a világon van, a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevésége. Ez nem az Atyától, hanem a világtól van” (*1Jn* 2,15–16). Jézus azonban – Gál Ferenc szerint – áldozatos szeretetre, önfeláldozásra és Isten előtti hódolatra hív, ami ellene mond az ember öncélúságának.¹⁵

Tehát a keresztre feszített Jézus teste az Atyaisten Lelkével lett betöltve. Ezért Jézus tanítványainak, akik a keresztre feszített Jézus testéhez tartoznak, mindig szükségük van az Atyaistenhez való hűségre, aki szerette a világot és odaadta az egyszülött Fiát a világ életéért. Nekik nem szabad szeretniük a világot, mert „nem a világból valók” (*Jn* 17,14), hanem – mondhatjuk – a keresztre feszített Jézus testéből valók.

9) „Szeressétek egymást” (*Jn* 13,34; *1Jn* 4,7)

Itt ismét a „keresztre feszített Jézus”-ról tárgyalnánk: Jézus a tanítványai számára azt a parancsot hagyta meg, hogy „szeressétek egymást” (*Jn* 13,34). Azt gondolhatnánk, hogy ez azért van, mert a kereszt az isteni szeretet csúcspontja. A megfeszített Jézus a kereszten valójában azt mondta a halála előtt: „beteljesedett” (*Jn* 19,30). Ezért számunkra a keresztre feszített Jézusban való részesedés jelenti azt a tevékenységet, hogy „szeressünk egymást”. Az a cselekedet, hogy a „keresztre feszített Jézusban” részesedünk, olykor a vértanúságot jelentheti. Mégpedig, ha feltekintünk a keresztre feszített Jézusra, azt remélhetjük, hogy feltámadhatunk Krisztussal, az Ő testével együtt.

János evangéliumának első fele gyakran szól a szenvedő emberekről és gyógyításukról. Különösképpen Lázár feltámasztása (*Jn* 11) mutatja meg, hogy ha az életünket is elveszítjük ezen a világon, a kereszten feltámadt Jézussal együtt feltámadhatunk. A „Lázár feltámasztása”-ról szóló szakaszra Kocsis Imre ezt mondja: „Lázár feltámasztása pedig nyilvánvalóvá teszi, hogy Jézus Krisztus a halál felett is úr, s aki Benne hisz, a földi halál ellenére is élni fog”.¹⁶ Arra szeretnénk ráirányítani a figyelmet, hogy „Jézus szerette őket”, azaz Mártát, Máriát és Lázárt (*Jn* 11,5).¹⁷ Tehát az Isten szeretete mindig megelőzi az embert. A bűcsúvacsora előtt is arról ír az evangélium: „Jézus tudta,

¹⁵ GÁL Ferenc, *János evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 2008, 274.

¹⁶ KOCSIS Imre, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába*, 1. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 2010, 277.

¹⁷ Az evangéliumában szereplő nőkre vonatkozóan, vö. BENYIK György, „Jézus és a nők”, *Szegedtől Szegedig: Antológia*, Szeged, Bába Kiadó, 2013, 302–321.

hogy elérkezett az óra, amikor a világból vissza kell térnie az Atyához, mivel szerette öveit, akik a világban maradtak, mindvégig szerette” (Jn 13,1–2).

Jézus eme példájának nyomán nekünk is az Ő tanítványaiként kellene szeretnünk egymást, a testvéreinket (1Jn 4,21), még ha a világ gyűlöli is őket: „Ne csodálkozzatok azon, hogy a világ gyűlöl benneteket. Mi tudjuk, hogy a halálból átmentünk az életbe, mert szeretjük testvéreinket” (1Jn 3,13–14).¹⁸ Ennek a szeretnek szükséges „Istentől lennie” (1Jn 4,7), mert nekünk „nem szabad szeretniük a világot, sem azt, ami ebben a világban van” (1Jn 2,15). Nekünk arra van szükségünk, hogy mindig betöltsük önmagunkat az Atyának azzal a Lelkével, ami a keresztre feszített Jézust betöltötte (Jn 19,34).

10) Mit jelent a „jövendölés beteljesedése Jézus által”?

Amint fentebb is említettük, a *János evangéliumában* és a *Jelenések könyvében* szereplő „(Isten) Bárányá”-nak a tulajdonsága az, hogy az élet minden fokozatát megtapasztalja és az időt felülmúlja saját mindenhatóságával. Ez a Bárány szerepel a keresztre feszített Jézus alakjában: „mintha leölték volna” (Jel 5,6), a trónon ülő mellett (Jel 5,1.7.13). Ez ábrázolás azt jelenti, hogy a keresztre feszített Jézus az Úr, aki visszatérve a mindenható Atyaisten mellé, uralkodik az idő fölött is. Ezt a tényt jól mutathatja be Jézus szava *János evangéliumának* a főpapi imájában: „most te dicsőíts meg engem, Atyám, önmagadnál, azzal a dicsőséggel, amely az enyém volt nálad, mielőtt a világ lett” (Jn 17,5).

János evangéliuma szerint a világ gyűlölete azért irányul Jézus tanítványai felé, mert teljesednie kell a világ törvényében olvasható jövendölésnek (Jn 15,25). Ennek a mondatnak az eredeti szövege így hangzik: „ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος”. Az itt szereplő „ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν” fordításunkban „a világ törvényében” kifejezésként szerepel.

Amint fentebb idéztük, ezt a szakaszt a 69. és 35. zsoltárban találhatjuk. A *Zsoltárok könyve* természetesen része az Ószövetségnek, ezért nem csak Jézus és az Ő tanítványai, hanem a Jézust ellenező zsidók is támaszkodnak rá. Itt azonban nem Jézust ellenző zsidók voltak, hanem csak Jézus volt és Jézus tanítványai lesznek, akiknek teljesíteniük szabad a mondat kifejezését és jelentését, mert az Írások éppen Jézusról tanúskodnak (vö. Jn 5,39). Azt mondhatjuk, hogy az Ószövetség jövendölésének beteljesedése érdekében van szükség az Atya Lelkével való egyesülésre. Ennek a célnak megvalósításáért hinnünk kell a keresztre feszített Jézus feltámadásában és mindenhatóságában. Ez a hit ugyanakkor azt jelenti, hogy távol tartjuk magunkat a világtól a világ iránt szeretet nélkül, de azt is jelenti, hogy az Atya Lelkével való egyesülés révén teljesítjük a világ törvényét is.

¹⁸ Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, volume III, New York, Crossroad, 1982, 113.

Így ha a keresztre feszített Jézus kifejezi azt, hogy Ő az az Úr, aki uralkodik az idő fölött, az Írások is – az Ő tanújaként – az örökkévaló Isten Igéje lesznek.¹⁹ Nekünk azért szükséges az Atyaisten Lelkével való egyesülés, hogy a mindenható és a minden idő fölötti Atya tanúi legyünk. Jézus már földi életében az Atya ilyen tanújává lett, mert Jézus ezt mondta: „Ábrahám ujjongott, hogy láthatja az én napomat. Láta, és örvendezett” (Jn 8,56) vagyis „mielőtt Ábrahám lett, én vagyok” (Jn 8,58).

11) „Egy nyáj lesz és egy pásztor” (Jn 10,16)

János evangéliumának tizedik fejezetében Jézus ezt mondja: „Én vagyok a jó pásztor, ismerem enyéimet, és enyéim is ismernek engem, mint ahogy az Atya ismer engem, és én ismerem az Atyát. Életemet adom a juhokért” (Jn 10,14–15). Jézusnak pedig más juhai is vannak, amelyek nem ebből az akolból valók (Jn 10,16). Nekünk is szükségünk lesz arra, hogy ezeket a juhokat vezessük.

Székelly János szerint „Jánosnál a keresztt egy forrás, ahonnan Isten élete és szeretete kiárad a világra, ahogyan a próféták megjövendölték”.²⁰ Feltevésünk pedig az, hogy a keresztre feszített Jézus alkotja a fő szempontot a jánosi irodalom értelmezésében, Ő azt kéri tőlünk, hogy mi is részesüljünk Jézus testében és egyesüljünk az Atyaisten Lelkével. Amikor ezek a juhok is „hallgatni fognak Jézus szavára”, „egy nyáj lesz és egy pásztor” (Jn 10,16).

Ezt az utolsó mondatot úgy értelmezhetjük, hogy amikor a nép eszkatologikusan lesz egy nyájja a keresztre feszített Krisztus testében, ez a nyáj valóban a keresztre feszített Krisztust képezi. Akkor ez már nem Jézus nyája, hanem maga Jézus lesz. És éppen akkor Jézusnak az a mondata valósul meg, hogy „én meg, ha majd fölmagasztaltatom a földről, mindenkit magamhoz vonzok” (Jn 12,32).

¹⁹ vö. Maarten J. J. MENKEN, “Interpretation of the Old Testament and the Resurrection of Jesus in John’s Gospel”, R. BIERINGER/V. KOPERSKI/B. LATAIRE (eds.), *Resurrection in the New Testament: Festschrift J. Lambrecht*, BETL 165, Leuven, Leuven University Press, 2002, 189–205; ua. “Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel”, G. Van BELLE/J. G. van der WATT/P. J. NARITZ (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, Leuven, Leuven University Press, 2005, 155–175.

²⁰ SZÉKELY János, *Az Újszövetség teológiája*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2008, 283.

3. ÖSSZEFOGLALÁS

Jézus tanítványait gyűlöli a világ, mert Jézus kiválasztotta őket a világból a keresztre. De ez azért volt, hogy a keresztre feszített Jézussal együtt tanúskodjanak a mindenható Istenről, az Atya Lelkéről. Jézus pedig mindig feltámad a kereszten a hitünk által, és ott örökké él. Ezért mi is részesedhetünk az örök életben, ha a kereszten megvalósuló közösségünket betöltjük szeretettel. Ez lesz a „felülkerekedés a gyűlöleten” *János evangéliumában*.

„NEM JÓ A FIAK KENYERÉT ELVENNI ÉS AZ EBENEK VETNI”*

JÉZUS ÉS A SZÍR-FÖNÍCIAI ASSZONY PÁRBESZÉDÉNEK RECEPCIÓJA AZ ELSŐ ÉS A MAI OLVASÓKNÁL

Bekő István Márton

I. BEVEZETÉS

Az előadás címében szereplő mondat a mindannyiunk által ismert csodaelbeszélésből származik. Jézus találkozik a szír-föníciai asszonnyal. Kielezve: az elbeszélésben egy zsidó egy hellénnel találkozik; vagy egy pogány egy nem pogánnyal. Két vallás, két kulturális háttér, két világ találkozása ez. Máris adva a keret, mely feszültséget visz a történetbe, melynek hátterében régi közösségi, történelmi, szociális, társadalmi árkok húzódnak meg, keretet teremtve az elutasítás, a gyűlölet és kiengesztelődés témájához. Jelen konferencia tagjaiként újra érdeklődéssel tekintünk a régi, jól ismert szövegre, és annak megoldására. Miképpen olvassák és értik meg a mai olvasók? Miképpen érthették a szöveg első olvasói? Milyen tanulsággal szolgál számunkra?

A fogalmak tisztázása

A folytatás előtt szükséges néhány fogalmat tisztázni, amelyek a *recepciókritika* területén használatosak. Az Umberto Eco, Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss nevével fémjelzett íráseértelmezési irányt újszövetséges teológusok is alkalmazzák.

A címben szerepel a *recepció* ill. az *olvasó* szó. A recepcióra a *befogadás* megnevezés használatos az esztétikában.

Az *olvasók kategóriájának* felosztását Moisés Mayordomo Marín, egykori berni, jelenleg bázeli teológustól vettem át (használatát ajánlom). Felosztása alapján három kategóriát különböztetünk meg.

Ha az *olvasó a szövegben* van – ez az ún. bennfoglalt olvasó vagy implizierte Leser, egy szerep a szövegben.

Ha az *olvasó a szöveg előtt* van – ez a tkp-i olvasó, és a következőképpen osztjuk:

1. *Első olvasók*. Az adott bibliai szöveget először ők olvasták. Általában a címzettekre gondolunk, nem a szemtanúkra. Az első olvasók hipotetikus alkotások, akiknek ábrázolását a szövegben és szövegen kívül nyert jelzések alapján készítjük el. Olvasatukat meg kell fogalmaznunk, mert legtöbb esetben nincs birtokunkban olvasat, melyből kiderülne, hogy az adott szöveget miképpen értették.

* A bibliai idézetek Károli Gáspár fordítása szerint szerepelnek.

2. *A történelmi olvasók.* Az adott szöveg keletkezése óta a befogadások egész sorát hozták létre. Ezeknek iratai a recepciótörténet által elérhetőek.
3. *A mai olvasók.* Ők a szövegekkel a jelenben találkoznak. Nem csak a szakképzett olvasók jönnek számításba, hanem a laikus olvasók, ill. a mindenkori gyülekezetek is. Ezeknek befogadása írott vagy beszélt formában van előttünk, illetve rögzíthető – a *kvalitatív vagy kvantitatív* módszerek segítségével.

A fogalmak tisztázása során meg kell említenünk Jauss gondolatát, hogy az irodalmi *szövegeket olvasásra* írták, s nem irodalmi kutatások számára. Ezért az irodalmárok is mindenekelőtt olvasók. Így mondhatjuk a mai teológusokról is, hogy mindenekelőtt olvasói és hallgatói a bibliai szövegeknek, és csak másodsorban kutatói. Műveik mint mai befogadói bizonyítékok állnak rendelkezésünkre.

II. A MAI OLVASÓK RECEPCIÓJA

Annak érdekében, hogy a tudományos szövegvizsgálat ne zárkózzon be a saját kérdésfelvetéseinek fellegvárába, szükséges az étellel való kapcsolat és a saját problematika tudatosítása. Többek között ezt a célt szolgálja a mai olvasatok recepciójának megismerése.

Az adott szöveggel foglalkozó kortárs tudományos munkák is mai recepcióknak számítanak. De annak számítanak a laikus befogadások is, a csoportos olvasatok stb. A mai olvasatok recepcióját e tanulmány számára valóságos olvasás-megértési gyakorlatból nyertem, amelyet egy vallásilag vegyes kiscsoporttal végeztem el. Mint moderátor voltam jelen, nem befolyásolva az folyamatokat, csak megfigyelve a történéseket. A kvalitatív módszer segítségével elkészült anyag (kiscsoportos interjú) képezi az alapját az általunk végzett vizsgálatnak. E rész célja körvonalazni, miképpen értik a mai valós olvasók Jézus és a szír-főníciai asszony párbeszédét, aminek tudatosítása után rájövünk arra, hogy milyen minőségbeli többletet eredményez a szövegeknek az első olvasók szemszögéből való megértése.

A megértési próbálkozások és azok kielemezése nem új keletű. A mai recepciók bemutatása szempontjából érdekes próbálkozás Ernesto Cardenal munkája: „Das Evangelium der Bauern von Solentiname”. A szerző közli az ige és gyülekezet interaktív találkozásainak jegyzőkönyvét.¹ Az eltérő befogadói folyamatokra összpontosít a „The Bible in a World Context” c. kötet, amely Walter Dietrich és Ulrich Luz szerkesztésében látott napvilágot.² A Bibliával való dialógus hermeneutikai kérdé-

¹ Lásd: Ernesto CARDENAL, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*. 10–12.

² Dél-amerikai, afrikai és ázsiai recepciókat közöl a kötet. Lásd: Walter DIETRICH & Ulrich LUZ, *The Bible in a World Context, An Experiment in Contextual Hermeneutics*. VII–XII.

seit taglalja Gerald O. West könyve, a „The Academy of the Poor”.³ Heike-Bee Schroedter nevelés-lélektani érdeklődéssel közelít a csodaelbeszélésekhez, és előre meghatározott textusokat kvalitatív módon vizsgál.⁴

A mai olvasók recepciójából nyert általános észrevételek

Bár az olvasók egyházilag szocializáltak és az átlagon felüli bibliai ismeretekkel rendelkeznek, ennek ellenére a történet az egyik legfurcsább és érthetlenebb a számukra.

A szövegben felbukkanó földrajzi megnevezések idegenek: nem tudják, merre van Tírusz és Szidón, s ennek következtében semmit nem tudnak a Jézushoz jövő asszonyról, és annak kilétéről.

Az evangéliumi leírással kapcsolatosan hiányos az olvasói enciklopédiájuk. Jézus és az asszony között létrejött párbeszéd számukra idegen és érthetetlen.

Az olvasókban rengeteg előítélet – főleg vallási jellegű – van a pogány jelzővel illetett asszonnyal szemben. Az asszonynak Jézushoz való közelítését lehetőségként értékeli – az asszony megragadja lánya meggyógyulásának esélyét, ami nem jelenti feltétlenül a hit megnyilvánulását.

Más csodaelbeszélések ismeretében az olvasók felismernek az elbeszélésben előforduló motívumokat, mint ördögűzés, hit.

Az olvasók között a közösségi olvasás során vitát vált ki a felvetés, hogy az asszony problémájának megoldása előidézi nála a korlátok átlépését – legyenek azok fizikai vagy lelki és vallási korlátok (Theissen ezt Grenzüberschreitung fogalommal nevezi meg).

A szöveg megdöbbenő hatása

Az elbeszélés legtöbbet vitatott része, a képes megfogalmazások és szereplők közti párbeszéd. Az olvasók megdöbbenéssel vesznek tudomást a képes beszédéről (eb), és tiltakoznak az emberek közötti ilyenszerű különbségtétel miatt. Durvának és sértőnek tartják. Jézustól nem várnának ilyen megjelölést, ilyen szavakat, ilyen megkülönböztetést. Ez az egy vers nem olyan, mintha Jézus szájából jönne – mondják a mai befogadók. Az „eb”-fiak ellentétpárt csak a jelkép szintjén tudják elfogadni, és örömmel veszik a történet végkifejletét.

³ Lásd: Gerald O. WEST, *The Academy of the Poor*. 9–19.

⁴ Heike BEE-SCHROEDTER, *Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen*. 1998.

A szereplők csoportosítása

Az olvasóknak szimpatikus a pogány nő kitartása és érvrendszere, mely által azt érzékelik, hogy az asszony elfogadja a jézusi különbségtételt, de megleti azt a pontot, amelyen további érvelését megfogalmazhatja: a morzsák.

Az asszony itt pozitív szereplő az olvasók számára. Pozícióját felvállalta, beleértve az ebekkel való képi azonosulást is. Mindenek mozgatója az anyai szeretet, amely segíteni akar a megszállott gyermekeken.

Jézus a kezdeti elutasítás által nem szimpatikus. Az általa használt képes beszéd idegen a mai olvasó számára. A történet végére visszanyeri pozitív ábrázolását, az asszony lányának meggyógyulása által.

A végkifejlet

A történet végén feloldódik az elbeszélés során kialakult idegenség és feszültség, amely a szöveg megdöbbenő képes beszédének eredménye. Az olvasó örömmel állapítja meg, hogy az asszony megkapja kérését. Ugyanakkor eltűnik a Jézus elutasítása miatt érzett ellenszenv. Jézus megmutatja hatalmát, nem csorbul istenfiúi segítőkészségének ábrázolása. Az olvasó enciklopédiája új történettel gazdagodott.

Hiányosságok

A mai befogadók recepciójának vizsgálata rámutat azokra az olvasói enciklopédikus és teológiai hiányosságokra, amelyek nélkül a bibliai elbeszélést olvassák. A történet nem hordozza számukra a misszióval és a tisztátalannal kapcsolatos értelem-többletet. A teológiailag képzett olvasó feladata, hogy erre felhívja a laikus befogadó figyelmét, megszüntesse az értelmezésbeli hiányosságokat és rámutasson a mélyebb teológiai összefüggésekre. Hasonlóképpen, csak a képzett olvasó képes megfelelő kortörténeti és földrajzi jellegű adatokkal szolgálni.

Amennyiben az olvasók követik a szöveg stratégiáját, a szöveg végigjártja velük az elutasítás miatti elégedetlenkedést és az előítéletek lebontását. Majd a szöveg irányítása mellett érkeznek meg a boldog megoldáshoz, a történet végkifejletéhez.

Következtetés

A jelen tanulmányhoz alapul vett olvasói recepció mai olvasók befogadásának eredménye, amely részükről számos információ hiányában jött létre. Más befogadói csoportok más olvasatot eredményezhetnek. A mai befogadók recepciójának megfigyelése és vizsgálata arra ösztönzi korunk írástértelmezését, hogy a tudományos módszerekkel feltárható jelentést minél szélesebb körben hozzáférhetővé tegye. A mai recepciókkal való szembesülés haszna, hogy a teológiát megőrzi attól, hogy íróasztalízű maradjon.

A tudomány nem elégedhet meg a laikus recepció tudomásul vételével. Ezeknek kiegészítése, javítása és többletüzenetének megállapítása érdekében szükségessé válik megismerni az első olvasók recepcióját is, amely hipotetikus első olvasatnak számít. Ennek megfogalmazása a tudományos igénnyel elvégzendő recepció, mely ötvözi a klasszikus történeti alapon álló írásértelmezés eljárását a recepciókritikának szöveg–olvasó–recepció hármasáról megállapított eredményeivel.

III. AZ ELSŐ OLVASÓK RECEPCIÓJA

Az első olvasók recepciójának körvonalazása megköveteli a szöveggel kapcsolatos általános észrevételek tudatosítását:

- Mindenekelőtt látnunk kell, hogy az elbeszélésnek s a párbeszédnek a misszió fordulópontján volt jelentősége, ahol Jézus példája paradigmaként szolgált a végzendő igehirdetés számára.
- Bultmann az elbeszélést az apophthegmata⁵ műfajba sorolja (az asszony és Jézus vitája Streitgespräch). A párbeszédhez képest a tulajdonképpeni csoda kevés szerepet kap.⁶ Gerd Theissennel a csodát a démonúzések közé soroljuk.⁷
- Jelenleg a párbeszédre összpontosítunk, s nem vizsgáljuk az elbeszélés csoda jellegét. Amúgy is e leírásoknak csak egyik része szól a csodáról és Jézus csodatevő hatalmáról. Maga a történet – és a párbeszéd – sokkal gazdagabb üzenetet hordoz.

Mit tudunk az első olvasókról?

Az első olvasókat – a hagyomány és a tudományos kutatások alapján – Rómában lokalizáljuk, Kr.u. 70 környékén, miközben Jeruzsálem bevételé zajlik, vagy éppen megtörtént. Többnyire *pogánykeresztyénekre* kell gondolnunk, akik nincsenek tisztában a zsidó tisztasági szokásokkal.

Olaszási kompetenciájuk és enciklopédiájuk alapján feltételezzük, hogy

- ismerniük kell Palesztina határhelyzetének I. századi problematikáját és e vidék zsidó–pogány viszonyát,
- valamint a koruk hiedelemvilágára jellemző démonikus felfogást.

⁵ Közismert, hogy Rudolf Bultmann az Apophthegmata fogalmat a klasszikus görög irodalomtörténetből vette át, és azokra a Jézus-szavakra használja, amelyek egy elbeszélés adta keretbe lettek belefoglalva. Ezáltal megkülönbözteti a tulajdonképpeni Jézus-szavak csoportjától. Lásd Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 8–9.

⁶ Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus. II/1.*, 290.

⁷ Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium II.*, 386.

Ez utóbbira utal pl. a πνεῦμα ἀκάθαρτος (tisztátalan lélek) és a το δαιμόνιον (démoni lény) szavak használata, a démonizációs eljárások ismerete (καὶ ἡρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς – Károli: „kéré őt, hogy űzze ki az ő leányából az ördögöt”). A betegség eredetét visszavezetik a démonikus erők hatására, ami közös hiedelme a szír-föníciai embernek és az első olvasók világának.

Irodalmi ismeretek

Az Ószövetséggel való kapcsolat vizsgálata arra enged következtetni, hogy az olvasók ismerték a Mózes könyveit, Ézsaiást, ill. az Illés-Elizeus tipológiát.

A formatörténeti vizsgálat azokra az antik irodalmi forrásokra tekint, amelyek formai hasonlóságban állnak az újszövetségi szöveggel. E történet esetében Hanina ben Dósza és Tyannai Apollonius életéhez kapcsolódó feljegyzések számítanak érdeklődésre.

A Kr.u.-i I. században, Galileában élt Hanina ben Dószáról feljegyezték egy hasonló történetet. Egy alkalommal Gamáriel rabbi fiát halálos láz gyötörte. A jeruzsálemi rabbi két írástudót küldött Hanina ben Dószához azzal a kéréssel, hogy Hanina könyörgjön a fiúért. Amikor Hanina a küldötteket megpillantotta, felment a felsházba, és imádkozni kezdett. Imádkozás után lejött, s az írástudóknak tudtukra adta, hogy visszatérhetnek, mert a fiút elhagyta a láz. Amazok kétkedve és kritikusan kérdezték, hogy Hanina mindezt honnan tudja, talán próféta-e? Hanina szerényen válaszolt: „sem próféta, sem prófétának fia nem vagyok. Azonban ha imámat folyékonan mondom, tudom, hogy könyörgésem meghallgattatásra lelt, ha pedig imámat nehézkesen fogalmazom meg, tudom, hogy nem lelt meghallgattatásra”.⁸ Mivel az írástudókat a válasz nem elégítette ki, feljegyezték a történetek időpontját, és visszatértek Gamáriel rabbihoz. Hazaérve a rabbitól megtudták, hogy az írástudók által feljegyzett időpontban a fiút valóban elhagyta a láz, és vizet kért.⁹

Tyannai Apollonius tanúja egy történetnek, amely formailag hasonlít Jézus történetéhez. Philostratosnak az Apolloniusról írt könyvében egy indiai bölcshez egy asszony jött azzal a panasszal, hogy 16 éves fiát immár második esztendeje gonosz lélek tartja fogva. Mivel a fiú szép ábrázatú, a démon megszerette. A fiúnak a hangja is megváltozott, s vastag férfihangon beszél. Amikor az asszony előző esztendőben elhatározta, hogy a bölcshez jön tanácsért, a démon felfedte kilétét, miszerint harcban elesett férfi lelke, akit felesége megcsalt. Ezért a férfi megutálta a női nemet, és

⁸ Vö. bBer 34b., *Der Babylonische Talmud neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt*. 154.

⁹ Vö. bBer 34b., *Der Babylonische Talmud neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt*. 155–156.

a fiúba költözött. Sőt, a gyermek megölésével fenyegette meg az asszonyt, ha ellene panaszt mer tenni. Akkor a bölcs megnyugtatta az asszonyt, hogy a fiúnak semmi baja nem lesz, csak adja át a démonnak az általa írt fenyegető levelet (Vita 3,38).¹⁰

Előzmények – evangéliumi keret

A perikópa *hidat képez* két megvendégelési történet között.¹¹ Az elsőben Jézus 5000 (6,34–44), a másodikban 4000 embert vendégel meg. A történeteket a *kenyér* jelszó egyesíti. A megajándékozási történeteket a *kenyér-morzsa* szimbolika kapcsolja egybe a démonűzési történettel. Egyben folytatása a 7. fejezet *tisztasági vitájának*,¹² és egy új csodaelbeszélés-sorozat első darabja.¹³

Hipotetikus első értelmezés

A 7,27–29 versek

Jézus és az asszony beszélgetését az elbeszélés első három verse vezette be. A csodaelbeszélések műfájában a párbeszédük idegen elemnek számít.

Az olvasók arról értesültek, hogy egy idegen asszony arra kéri Jézust, hogy lányából űzze ki a tisztátalan lelket.

Az olvasóknak nem idegen ez a kérés, mert hasonlókkal már találkoztak az evangéliumban. A tisztátalan lélek fogalma enciklopédiájuk része. E démonikus hit világnak tartozéka.

7,27

Jézus példázatszerű választ ad: fiakról és ebekről, megelégtetésről és kenyérről beszél (ἸΑφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν – Károli: „Engedd, hogy először a fiak elégtessenek meg. Mert nem jó a fiak kenyerét elvenni, és az ebeknek vetni”).

A hely exegetikailag problémát jelenthet, mert az asszony démonűzést kér, Jézus pedig kenyérről és megelégtetésről beszél. Theissen megfogalmazását használva, a jelenet olyan, mintha egy orvos nem akarna meggyógyítani egy idegen gyermeket.¹⁴ Az olvasó azt érzékeli, hogy a Jézus által kezdeményezett beszélgetés nincs összefüggésben az asszony kérésével.¹⁵ Sőt, mintha Jézus az üdvösség egyetemes érvényű gondolata helyett az üdvösség partikuláris voltát képviselné.

¹⁰ Flavius PHILOSTRATOS, *Das Leben des Apollonius von Tyanna*, 3,38

¹¹ Bas VAN JERSEL, *Das Markusevangelium*, 149.

¹² Vö. Ludger SCHENKE, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, 254.

¹³ Vö. Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium nach Markus*, 144.

¹⁴ Gerd THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 63.

¹⁵ Vö. Gerd THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 63.

Gerd Theissen kortörténeti vizsgálata számos adalékkal világítja meg Jézus és az asszony párbeszédének gazdaságpolitikai hátterét (ún. Lokalkolorit).

Tírusz gazdagsága fémmegmunkáló iparának, valamint a Földközi-tenger térségére kiterjedt kereskedelmének köszönhető. A tíruszi pénz a korabeli világ egyik legbiztosabb fizetőeszköze; a gazdasági–politikai változások sem eredményezték értékvesztését.

Mezőgazdaságra alkalmas területe kevés volt, ezért a város gabonabehozatalra kényszerült (lásd az erre vonatkozó ószövetségi adatot az 1Kir 5. fejezetben). A kenyérhez való gabona legközelebbi importterülete Izrael határvidéke (a fiak által lakott terület). A város elég gazdag volt, hogy a kenyérnek valót megvehesse; a galileaiak gyakran érezték, hogy Tírusznak termelnek, miközben ők a szegénységgel küzdenek. Az izraeli uralkodók sokszor megajándékozták Tíruszt a nép által termelt gabonával.¹⁶ Mindez jól érzékelteti a galileai és tíruszi ember közti feszültség hátterét.

A gazdag Tírusz és a szegény galileai határvidék közötti gabonakereskedelem ismerete fényében *Theissen* rámutat e kijelentés gazdaságpolitikai aktualitására, az egykor és ott érzékelt feszültségre, amely a következőképpen hangozhat: „Hadd lakjanak jól előbb a zsidó hátsórszág szegényei! Mert nem jó a szegények kenyerét elvenni és a városlakó gazdag pogányoknak odadobni.”¹⁷

Nincs adatunk arról, hogy a nyugati világban élő márkai egyház ismerte-e a két vidék közötti gazdaságpolitikai viszonyt, és nem tudjuk, miképpen alkalmazták értelmezésük során. *Theissen* megállapítja, hogy sokkal érthetőbbé válik a pogány asszony története, ha olvasóit Tírusz vidékén képzeljük el. Másképpen érthető az evangélium híradása Izraelhez közel, ahol ismertek voltak a helyi viszonyok, mint Izrael-től távol, ahol ugyanazok az adatok magyarázatra szorulnak, esetleg ismeretlenek.¹⁸

A megoldás a képes beszéd sajátos nyelvén kínálkozik: a fiak (τὸ τέκνον) megjelenés Izrael házának fiaira utal, az ósatyák leszármazottaira. Jézus nem az általános παῖδίων főnevet használja, hanem a családi viszonyt kiemelő fiakat. Az olvasó előtt olyan család képe elevenedik meg, ahol a fiak várják, hogy a kenyér az asztalra kerüljön. A háziasszony, ill. a gazda elsődleges feladata, hogy a fiakat megelégtse.

Márk pogánykeresztyén gyülekezete arról értesül, hogy Jézus ezt az egyszerű képet Isten és népe viszonyának bemutatására használja. A példabeszéd értelmében ők Isten üdvígéretének elsődleges várományosai. Ők az ósatyák utódai. Csakhogy a példázatban az asztalt megterítő gazda nem valamely ósatya, hanem maga Isten, akit Isten Fia képvisel.

¹⁶ Gerd THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 76–79.

¹⁷ Gerd THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 79.

¹⁸ Vö. Gerd THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 82.

Az ebek a fiakétól *eltérő szintet* képviselnek, és a pogányokat jelképezik. Az ókorban is ismert volt az ebekkel szembeni pozitív és negatív viszonyulás.¹⁹ Az ószövetségi nyelvhasználatban az eb a lenézettséget jelöli (1Sám 17,43; 24,15; 2Kir 8,13; Ézs 56,10–11). Sértésnek számított valakit ebhez hasonlítani.²⁰ Az ebek nem tartoznak a családhoz, nem tagjai az asztalközösségnek. Az ebek említése a pogányokra nézve negatív előjelű. E kép lehetővé teszi azt a recepciókritikai feltételezést, amely szerint szerző és olvasói ismerték a pogányok ilyenyszerű megnevezését.

A szövegben a sorszám használata rangsort állít fel (a fiak az ebeknél fontosabbak), és nyitva hagyja a folytatás lehetőségét (a fiak után az ebek következnek). A *πρῶτος* (első) sorszámnév használata az üdvtörténeti elsőbbség kérdését veti fel. Márkot és olvasóit foglalkoztatta a zsidók–pogányok üdvösségbeli sorrendje – erre utal Mk 12,1–11.²¹

A sorszámnév szöveghézagát a pogány asszony a válaszádkor kihasználja. A példázatban szereplő kenyér a Jézusban elközelített javakra utal. A megelégtetést kifejező *χορτασω* Lukács evangéliumában két alkalommal is előfordul: 15,16; 16,21. Ez utóbbi, a gazdag és szegény Lázár története, formai szempontból bír jelentőséggel. Benne megismétlődik az asztalról aláhulló maradék képe – amely az asszony reménykedő kérésének alapja. Továbbá a *χορτάζω* (megelégtíteni; inf. aor. pass.) a Boldogmondások egyik jellegzetes igéje (vö. Mt 5,6 és Lk 6,21). Jézus megelégtetést ígér az (igazságért) éhezőknek–szomjazóknak.

Az olvasóknak nem idegen a besorolás, miszerint a gyermekek elsőbbséget élveznek.

Pál leveléből *már* ismert e sorrend: zsidóknak először, meg görögöknek (Róm 1,16); akik izraeliták, akiké a fiúság (Róm 9,4).²²

Az Ószövetséget ismerő keresztyének számára nem jelent különösebb botránkozást e kitétel, hogy a zsidók a fiak.

A képes beszédben a gyermekek–ebek párost csak a pogányokból lett keresztyének érezhetik élesnek. E gondolatot finomíthatja a magyarázat, hogy házi kutyákról van szó.

Ennek ellenére, az olvasókban felmerülhet a kérdés, *valóban ekképpen gondolkodott Jézus?* Elképzelhetetlen, hogy Jézus elzárkózik a segítségét kérő asszonytól. Aki az evangéliumot eddig elolvasta/hallotta, bizonyos benne, hogy Jézus a pogányokat nem tekinti sem tisztátalannak, sem ebnek. Ismeretes a pogány környezetben tett eddigi kitérője.

¹⁹ Lásd ezzel kapcsolatosan Gerd THEISSEN felsorolását. *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 64.

²⁰ Lásd Gerd THEISSEN: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 64.

²¹ Vö. Ludger SCHENKE, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, 257.

²² Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, 198–199. Grundmann Jézust hasonlítja a példázatbeli ház urához, s a történetben hallgatag tanítványokat a fiakhoz, akikért Jézus felelősséggel tartozik.

Az elbeszélés megfogalmazásából az olvasó megérti, hogy az eb–fiú szópár a negatív éle ellenére *stratégiát* jelent az evangélium terjesztésében, amelyet a Küriosz, az Isten Fia kijelent. Amennyiben Jézus enged a pogány nő kérésének, üzeni, hogy Isten Fia a misszióknak is ura. Márk olvasói számára egyértelmű, hogy az üdvösség felajánlásában először a zsidókon a sor, de *a pogányok sem estek ki a kegyelemből*.²³ Az üdvösség Izraelből indult ki, de a pogányok közé is eljutott. Jézus válasza számukra nem negatív előjelű, hanem az üdv történet *menetrendjének* kinyilatkoztatása.

7,28

Az asszony Jézust a Κύριε megszólítással illeti.

Az Ószövetséget ismerő olvasók tudják, hogy a Küriosz az Istennek fenntartott cím; Márk is használja: 11,3; 12,29; 12,36; 13,20. A gyülekezet az asszony ajkáról hallja az általuk is használt κύριος címet, amely beilleszkedik az evangélista *komplementáris* krisztológiájába. Máté változatában, a Mt 15,22-ben κύριε υἱὸς Δαυίδ (Uram, Dávidnak fia) szerepel. Máté olvasata Márk megértésének egy lehetséges, zsidókeresztényen változtatást nyújtja.

A történet folytatásában az asszony alkalmazkodik Jézus szóhasználatához, és ennek segítségével érvel: καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιγίων τῶν παιδίων (Károli: de hiszen az ebek is esznek az asztal alatt a gyermekek morzsalékaiból.)

Az olvasó azt tapasztalja, hogy

- az asszony nem ellenkezik,
- elfogadja Jézus szavait, de
- saját kérését a Jézus adta fogalmi keretek között újrafogalmazza.

Válaszával sikerül pozitívan felhasználnia az eb hasonlatot, elveti megszegyenítő és sértő élet. Érvelését az ebek hűségére és kitartására építi.²⁴

Theissen ezt a jelenetet a „*határátlépés*” (Grenzüberschreitung) kategóriába sorolja. A csodatevő és rászoruló között érzékelhető fizikai vagy lelki határ húzódik meg, amelyen át kell lépni. E történetben az „átlépés” az asszony kitartó kérése által valósul meg, aki „eb” voltának tudatában nem nyugszik bele az elutasításba, és belekapaszkodik az ebek helyzetéből adódó sorrendbe.²⁵

A pogány asszony egyetért Jézus képes beszédével, hasonlatát nem akarja a sértés felől felfogni. Ez a magatartás arra az emberre jellemző, aki célját mindenáron el akarja érni, s számára csak egy fontos. Ezért a sértő jelzőt is vállalja. *Az értelmezőnek alá kell rendelnie gondolatait az elbeszélés irodalmi jelzéseihez, ugyanis az asszony válasza világosan mutatja a szöveg korlátját. Az asszony szavai irányt mutatnak a további*

²³ Bas VAN JERSEL, *Das Markusevangelium*, 149.

²⁴ Vö. Gerd THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 84.

²⁵ Vö. Gerd THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 85.

értelmezésnek, éreztetve, hogy *rászorulóként annyit kér, amennyit a példa megenged számára.*²⁶ Azt azonban kéri, ragaszkodik hozzá.

Az érvelés alázatosságot kifejező jellegét a τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης (az ebek az asztal alatt) nyújtja. Az eddigi teológiai perspektívát gazdagítja a kép, amelyben az asszony *ragaszkodik* az ebeknek asztal alatti állapotához. Az ebek helyzetét *Isten Országának valósága felől* kell tekinteni. A zsidókhoz viszonyítva lehetséges, hogy a pogánykeresztyénség helyzete az asztal alatti háziebekéhez hasonló, de Isten Országá szemszögéből a pogányok állapota üdvös.

Az asszony válaszában a ψυχίον apró morzsára utal. A hangsúly nem a mennyiségen van, hanem a tényen, hogy az asztalról, ahol a fiak esznek, morzsák származnak. A maradék-morzsza képet az olvasó összefüggésbe hozza a kenyérsokasítás történetével. Az asszony, mint a pogányság képviselője, *a maradékhoz folyamodik*, és a morzsákból való részesedésért jár közben. Itt kap teológiailag jelentőséget az 5 kenyér és 2 hal történetének 12 kosara. *A Jézusban megjelent üdvösség oly hatalmas, hogy Izrael asztaláról leeső morzsák elégségesek a pogányság számára.*²⁷

7,29

A párbeszéd utolsó versében ismét Jézus szólal meg. Fejedelmi gesztussal befejezi a dialógust, elbocsátja az asszonyt, és bejelenti a hírt, hogy a lány megszabadult a démon fogságából: καὶ εἶπεν αὐτῇ, Διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον (Károli: Erre monda néki: e beszédért eredj el; az ördög kiment a lányodból).

Jézusra meggyőző erővel hatott az asszony érvelése.

Az evangéliumban egyedi Jézusnak ez a magyarázata. Az olvasók emlékeznek a vérfolyásos asszonyt elbocsátó szavakra, ahol Jézus kiemelte *a hit* fontosságát (Mk 5,34).²⁸ Itt a szöveg azt érzékelteti, hogy Jézus nagyra értékeli az asszony *beszédét*. Mártnál Jézus az asszony felé fordulva állapítja meg, hogy *μεγάλη σου ἡ πίστις* (Károli: nagy a te hited!). *Máté változata világossá teszi, hogy az asszony kitartó kérését kapcsolatba lehet hozni a hittel. Márk gyülekezete is hitnek minősíthette e kitartó kérést.*

Az asszony példájának nagyságát fokozza, hogy hitéből táplálkozó kérése nem öncélú, hanem *közbenjáró* jellegű. Az asszony a másokért közbenjáró hívő típusa. A gyülekezet megérti, hogy Jézus előtt az asszony mondja ki a szót a pogánymisszió végzésére, amire Jézus jóváhagyása következik.²⁹

²⁶ DÓKA Zoltán, *Márk evangéliuma*, 192.

²⁷ Vö. Ludger SCHENKE, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, 262.

²⁸ Graham H. Twelftree-nál e történetben nagy hangsúlyt kap a hit általi szabadulás, amelyikbe a zsidókon kívül a pogányok is bevételnek. Lásd Graham H. TWELFTREE, *Jesus the Miracle Worker*, 79–80.

²⁹ Monika FANDER, *Die Stellung der Frau im Markus-evangelium*, 75.

Noha Jézus és a lány nem találkoztak, az olvasó arról értesül, hogy Jézus tud a δαίμονιον kimeneteléről. A versrészlet a tulajdonképpeni csodára utal, aminek sem az asszony, sem pedig az olvasó nem lehetett tanúja. Formatörténetileg e végeredmény következtében sorolható a történet a csodaelbeszélések közé, s azon belül a *távgyógyítások* csoportjába.³⁰

Az olvasó Jézust új oldaláról ismeri meg, mint akinek nem szükséges felkeresnie a megszállottat, hogy megszabadíthassa. Jézusnak ez a képessége távlatokat nyit a mennybemenetel után élő egyház életében, a parúziavárás idején. A fizikai világ téridő kategóriája nem jelent akadályt a csoda véghezvitelében.

IV. VÉGSŐ KÖVETKEZTETÉSEK

A mai és első olvasók recepciójával való foglalkozás következtetéseit az alábbiakban összegezzük.

A mai olvasók recepciója a mai értelmező tulajdon világának szemléletét hordozza.

Az értelmező ennek tudatosításával fordul a szöveghez, kutatja a szöveget a modern tudományosság eszközeivel és eredménytárával.

Az értelmező felismeri azt a jelentéstöbbletet, melyre a mai olvasók képtelenek figyelni. E szöveggel kapcsolatosan mindenekelőtt arra mutat rá, hogy az elbeszélés fogalmi-nyelvi kifejezési eszköztára a mai olvasók előtt idegen, de az egykori olvasók számára enciklopédiájuk része volt. A mai képzeteket és szemléleteket nem helyes visszavetíteni a múlt kifejezéseire, hanem a régieket a saját környezetükben és helyzetükben kell megérteni – érvényes ez a fiak/eb megfogalmazásra is.

A mai tudományos felismerések alapján a szöveg jelentésének mélyebb volta tárul fel – ld. a Lokalkolorit hasznát.

Az elbeszélés párbeszédének kimenetele a tudományos vizsgálat által hirdeti, hogy a képes beszéd válhat paradigmátörténnetté egy kényes kérdés megoldása esetén – pl. a pogányok között végzendő misszió esetében.

Az olvasói szempont komolyan vétele figyelmeztet, hogy a paradigmátörténetnek van stratégiája, amely megenged vagy megtilt felhasználói irányokat. Megengedte a történet felhasználását a pogánymisszió elfogadása esetén, hirdetve, hogy az üdvösség átment a pogányokhoz is. De nem engedte meg azt az irányt, hogy ezáltal a fiak üdvösség nélkül maradtak.

³⁰ Vö. Bernd KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter*, 254.

A 2015-ös Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia alaptémájához kapcsolódva megállapítjuk, hogy Jézus és az asszony párbeszéde a benne szereplő látszólagos feszültség ellenére a történetet pozitív megoldáshoz vezeti, amely megegyezik az evangélium egészének stratégiájával, valamint a Jézus által megkövetelt szeretetparancs kritériumával.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Heike BEE-SCHROEDTER, *Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen*. SBB 39. Verlag Katholisches Bibelwerk GMBH Stuttgart, 1998.
- Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1931.
- Ernesto CARDENAL, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*., 25 Jahre Jugenddienst-Verlag, Wuppertal, 1976.
- Walter DIETRICH & Ulrich LUZ, *The Bible in a World Context, An Experiment in Contextual Hermeneutics*., William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 2002.
- DÓKA Zoltán, *Márk evangéliuma*, a Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1977.
- Monika FANDER, *Die Stellung der Frau im Markus-evangelium, Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*, MThA-Münsteraner Theologische Abhandlungen. Telos Verlag, Altenberge, 1990.
- Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, (EKK II/1), Benziger/Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1998.
- Der Babylonische Talmud neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt*. Erster Band. Jüdischer Verlag Berlin, 1930.
- Graham H. TWELFTREE, *Jesus the Miracle Worker, A historical – theological Study*. InterVarsity Press, Downer Grove, Illinois, 1999.
- Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament II.)* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1977.
- Bas VAN JERSEL, *Das Markus Kommentar*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993.
- Bernd KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter*, (FRLANTH, 170) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996.
- Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium nach Markus, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
- Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium*, (Herders theologisches Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg–Basel–Wien, 1976.
- Flavius PHILOSTRATOS, *Das Leben des Apollonius von Tyanna*, Artemis München und Zürich, 1983.

- Schenke, L., *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart, 2005.
- Ludger SCHENKE, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, (Stuttgarter Biblische Beiträge), Katholisches Bibelwerk Verlag, Stuttgart, 1974.
- Gerd THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*. 2. Auflage. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. 1992.
- Gerald O. WEST, *The Academy of the Poor. Towards a Dialogical Reading of the Bible*. Sheffield Academic Press., 1999.

„SZERESD FELEBARÁTODAT, GYŰLÖLD ELLENSÉGEDET” (Mt 5,43)

Benyik György

A Tóra előírásaival polemizáló mondatok jellemzőek a Máté-féle Hegyi Beszédre (Mt 5,3–7,29), melyet Jézus leghosszabb beszédének tartanak, amely egyben etikai szemléletének kulcsa¹, és amelyben koncentráltan olvasható tanításából mindaz, ami megkülönbözteti őt minden más zsidó teológustól. Mielőtt azonban ezeket a problémákat részletesen megvizsgálánk, érdemes néhány mondatot szólni a Hegyi Beszéd terjedelmére, párhuzamára és műfajának kutatására.²

MÁTÉ, MÁRK ÉS LUKÁCS HAGYOMÁNYÁBAN

Máté evangéliumában a Hegyi Beszéd az 5–7. fejezetre terjed ki, Lukács evangéliuma „mezei beszédként” rövidítve közli ennek anyagát (6,20–49).

Téma	Mt	Lk	Lk máshol
hallgatóság	5,1–2	6,20a	
boldogságok	5,3–12	6,20b–23	
jajok		6,24–26	
só és fény	5,13–16		14,34–35;11,33
a tökéletes Törvény	5,17–20		16,16–17
a Törvény betűje	5,18		16,17
harag és megbocsájtás	5,21–24		
út a bíróságra	5,25–26		12,58–59
házasságtörés	5,27–30		
válás	5,31–32		16,18
esküdözés	5,33–37		
megtorlás	5,38–42	6,29–30	
ellenségszeretet	5,43–48	6,27–28.32–36	

¹ Servais PINCKAERS, The sources of Christian ethics. CUA Press, 1995. 134.

² Magyarul a három legnagyobb publikációra hívnám fel a figyelmet. KOCSIS Imre, *A hegyi beszéd*. Budapest, Jel, 2005. KÓKAI NAGY Viktor, *A hegyi beszéd*. Budapest, L'Harmattan, 2007. THORDAY Attila, *Jézus programbeszéde: A Hegyi Beszéd*, Szeged, GFF 2008.

Téma	Mt	Lk	Lk máshol
adakozás	6,1–4		
imádság	6,5–8		
Miatyánk	6,9–15		11,2–4
böjtölés	6,16–18		
mennyei kincs	6,19–21		12,33–34
tiszta szemek	6,22–23		11,34–36
két mester	6,24		16,13
Isten gondviselése	6,25–34		12,22–31
az ítélkezés	6,37–38	7,1–2	
vak vezetők	6,39		15,14
tanítvány és mester	(10,24) 6,40		
szálka és gerenda	7,3–5 6,41–42		
Szent dolgok	7,6		
meghallgatott ima	7,7–11		11,9–13
„aranyszabály”	7,12 6,31		
a szűk kapu	7,13–14		13,23–24
hamis próféták	7,15		
fa és gyümölcssei	7,16–20	6,43–44	
jó ember	(12,34b–35)	6,45	
mondani és megtenni	7,21–23	6,46	13,26–27
sziklán v. homokon	7,24–27	6,47–49	
a beszéd hatása	7,28–29		7,1a

Márk evangéliumából hiányzik a valóságos párhuzam, azonban a beszéd témái Mk 6,24–26-ban tűnnek fel, azonban ún. „Jaj!” felkiáltásokkal kezdődő prófétai figyelmeztetések Lukács ún., mezei beszédében találhatók, de a Hegyi Beszéd egyes témái feltűnnek a lukácsi beszédblokkon kívül is az ún. úti beszámolóban (9,51–18,14).

A Hegyi/Mezei Beszéd forrásairól nincs konszenzus. Néhány szövegrészt a jelenlegi írott evangélium előtti forrásokra, az ősi Logionra vezetnek vissza³. De arról nincs egyetértés, hogy Máté és Lukács ugyanazt vagy különböző forrásokat használtak volna.⁴ Lukács mellőzte a speciális zsidó témákat a maga összefoglalójából, talán

³ A szinoptikus kérdés az evangéliumokat megelőző forrásokról szól. Ókori tanúja az elméletnek Papias hierapoliszi püspök (Kr.u. 70k.), aki látott egy héber/arám evangélium-töredéket. Burnett H. STREETER, *The Four Gospels, a Study of Origins treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*. 1924

⁴ A szóbeli hagyomány legjobb szakértője James D. G. DUNN, *The Oral Gospel Tradition*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

ugyanezen ok miatt hagyja ki Márk teljes egészében ezt a beszédet evangéliumából. A Máténál lévő öt beszédből ez az első, a továbbiak a missziós beszéd (10. fejezet), a példabeszédek-blokk (13,1–53), a tanítványoknak mondott beszéd (18. fejezet), a templomi beszéd (24. fejezet). Máté evangéliumának nyitánya ez a szöveg, az első tanítványok meghívása és az első fellépés hatásának bemutatása után.

A BESZÉD ELEJE ÉS VÉGE

A Hegyi Beszéd megnyitja Jézus nyilvános működését és tömegekhez szóló misszióját. A boldogságmondások (Mt 5,3–12; Lk 6,20–26), a föld sója (Mt 5,13; Mk 9,49–50; Lk 14,34–35), a világ világossága (Mt 5,14–16; Jn 8,12), az eltakart lámpás (Mt 5,15; Mk 4,21; Lk 8,16) a szálka és a gerenda (Mt 7,3–5; Lk 6,41–42), majd az okos és balga házépítők hasonlata (Mt 7,24–27) követik egymást.

A szöveg teológiai struktúrája nyilvánvaló, de formája vitatott a kutatók körében. Egyes elképzelés szerint a beszéd a Miatyánk imával zárul (Mt 6,7–15; Lk 11,1–4), és annak bevezetőjét alkotja. De valójában tovább folytatódik a beszéd a böjt, a hamis és igazi kincsek, a test lámpása, a mammon, a gondviselés, a képmutató ítélet, az imameghallgatás, az aranyszabály, a két út, a hamis próféták, Isten akaratának követése és a kösziklára épített ház témákkal. Csak Mt 7,28–29-ben találhatunk utalást arra, hogy Jézus „befejezte ezeket a szavakat”. János egyszer utal arra, hogy a „szolgákra” rendkívüli hatással van Jézus beszéde. „Soha ember így nem beszélt!” (Jn 7,46). Inkább az a valószínű, hogy a Miatyánk áll Máténál a beszéd középpontjában és azt egy rávezető szerkezet előzi meg.

VITA A BESZÉD SZERKEZETÉRŐL ÉS MŰFAJÁRÓL

Szent Ágostontól (354–430)⁵ a 20. századig, Michael Douglas Goulderig (1927–2010) terjed azon kutatók köre, akik a nyolc boldogságot tartják a beszéd teológiai summájának.⁶

⁵ Ő adta ennek a Mt 6–7 szakasznak a nevét: *De sermone Domini in monte libri duo* ld. *De Sermone Domini in monte*. Vö.: PL 34, 1229–1306, vö. *De consensu evangelistarum* II, cap. XVII, 35, PL 34, 1094; cap. XIX, 43–47, PL 34, 1098–1100). „Ez a beszéd minden parancsot tartalmaz, mely a keresztény élethez szükséges. (1,1) Hasonlót mondott Calvin is „brevis summa dotrinale Christi”

⁶ Charles H. TALBERT, *Reading the Sermon on the Mount*. 2004. 21–26.

Günther Bornkamm (1905–1990) azt gondolja, hogy a Miatyánk köré épült a Hegyi Beszéd, Daniel Patte-től (1939–) Ulrich Luz-ig (1938–) azt gondolják, párhuzamosan szerkesztett beszédről van szó.

Dale Allison és Glen Stassen⁷ a triadikus, vagyis hármas szerkesztés mellett áll ki. Jack Kingsbury és Hans Dieter Betz tematikus kapcsolatról beszél, szerinte minden téma a helyes vagy az igaz életút témája köré csoportosul a beszédben.

MÁTÉ ÉS LUKÁCS PÁRHUZAMA ÉS FORRÁSAI

Nagy vita bontakozott ki a Máté-féle hegyi és Lukács-féle mezei beszéd kapcsolatáról (Lk 6,17–49), és arról, hogy Lukács a maga módján, de ugyanazt mondja el, vagy inkább arról van szó, hogy Jézus számtalan esetben adott ilyen tanítást hallgató-ságának és azt a két evangélista különböző módon összegezte.

BIBLIÁN KÍVÜLI PÁRHUZAMOK

Többen keresték a beszédek Biblián kívüli párhuzamait, így született meg az a kalandos elképzelés⁸, hogy Jézus lenne a 14. dalai láma, aki a keresztény és a buddhista tanítást összekapcsolta. Annak ellenére, hogy több modern kutató igyekezett bizonyítani, hogy Jézus járt Tibetben, Kasmírban vagy Indiában – erről szólnak a Jézus rejtett életét tárgyaló kutatásnak álcázott regények – Jézus és a buddhizmus kapcsolatát semmiféle történeti tény nem támasztja alá. Jézus földi életében nem járt Indiában, főleg nem nyilvános működése előtt.

⁷ Dale C. ALLISON, "The Structure of the Sermon on the Mount" (PDF). Journal of Biblical Literature 106 (September 1987). 423–45.

⁸ Nicholas Roerich orosz festő, utazó, régész, forradalmár, kém és még sok minden más. 1925-ben nagy keleti utazásra indult családjával és barátaival. Megfordultak Ladákban is, a Hemisz kolostorban, ahol állítólag megtalálták a bizonyítékokat: Jézus 18 évet töltött Indiában, ezek az ún. „elveszett évek,” amelyekről a Biblia nem beszél. Az információt ellenőrizték, semmi sem igaz belőle, ezt bizonyítja az alábbi szakirodalom: Holger KERSTEN, *Jesus lebte in Indien – Sein geheimes Leben vor und nach der Kreuzigung*. Ullstein-Verlag, Berlin 1998, Holger KERSTEN – Elmar GRUBER, *Das Jesus-Komplott: die Wahrheit über das Turiner Grabtuch*. Heyne-Verlag, München 1997, Holger KERSTEN – Elmar GRUBER, *Der Ur-Jesus – Die buddhistischen Quellen des Christentums*. Langen-Müller Verlag, München 1994, Holger KERSTEN – Elmar GRUBER, *Jesus starb nicht am Kreuz – Die Botschaft des Turiner Grabtuchs*. Langen-Müller Verlag, München 1998.

Igen különös Frithjof Schuon (1907–1998) – Indianában (USA) élt összehasonlító vallástörténész, az örök filozófiai igazságok kutatója – elképzelése⁹, miszerint a Hegyi Beszéd az egész keresztény tanítás tökéletes szintézise. Véleménye szerint ugyanis a szöveg örök és egyetemes tanokat és spirituális tanításokat hirdet. A beszéd minden vallás lényegét alkotó meglátásokat tartalmaz és a kereszténység ezoterikus jellegét mutatja meg. Mindezek az igen eltérő megközelítések arról győznek meg engem, hogy kimondjam, a Hegyi Beszéd műfaja egyedi, meghatározhatatlan, mint ahogyan Jézus példázatai is egyediek.

POLÉMIÁK A HEGYI BESZÉDBEN

Az Ószövetséggel vagy a régi törvénnyel polemizáló kijelentéseket a következő szövegek vezetik be: „Hallottátok, hogy mondatott a régieknek...” Ezt követően a mondat így folytatódik, „*Én pedig mondom nektek...*” Összesen öt ilyen formulát találunk a Hegyi Beszédben, és majdnem mindegyik a Tóra egy-egy parancsát szigorítja.

Az első polémia: Mt 5,21 – a Kiv 20,13 / MTörv 5,27 „*Ne ölj!*” parancsát szigorítja, de nem pontosan idézi, hanem kiegészítve: „Aki öl, állítsák a törvényszék elé.” Ezt követi a jézusi szigorítás: *Én pedig azt mondom nektek: Már azt is állítsák a törvényszék elé, aki haragot tart embertársával. Aki embertársát ostobának nevezi, állítsák a nagytanács elé. Aki azt mondja neki, hogy te bolond, méltó a pokol tüzére.*

A második polémia: Mt 5,27 – „Ne paráználkodj!” (Kiv 20,14 / MTörv 5,18) pontos szövege: „Ne törj házasságot!” A jézusi szigorítás: *Én pedig azt mondom nektek, hogy aki bűnös vággal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követett el vele.*

A harmadik polémia: Mt 5,33–37: „Ne esküdj hamisan, az Úrnak pedig add meg, amit esküvel fogadtál!” (vö. Lev 19,12; Szám 30,2; MTörv 23,22–24) A jézusi szigorítás: *Egyáltalán ne esküdjete, sem az égre, mert az Isten trónja, sem a földre, mert az lába zsámolya, sem Jeruzsálemre, mert az a nagy Király városa. Még saját fejedre se esküdjél, mert egyetlen hajszáladat sem tudod fehérré vagy feketévé tenni. Így beszéljete inkább: az igen igen, a nem nem. Ami ezenfelül van, a gonosztól való.*

A negyedik polémia: Mt 5,38: „Szemet szemért, fogat fogért!” (Kiv 21,24; Lev 24,20, MTörv 19,21). A jézusi szigorítás: *ne álljatok ellent a gonosznak. Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is! Aki perbe fog, hogy elvegye a ruhádat, annak add oda a köntösödet is! S ha valaki egy mérföldnyire kényszerít, menj vele két-anynyra! Aki kér, annak adj, s attól, aki kölcsönt akar tőled, ne tagadd meg!*

⁹ Magyarul is megjelent Frithjof SCHUON, *A kereszténységről az örökérvényű bölcsesség fényében*. Budapest, Kvintesszencia, 2014.

A SZABÁLYTALAN POLÉMIA

Mt	Lk
⁴³<i>Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet.</i> ⁴⁴Én pedig azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért! ⁴⁵Így lesztek fiai mennyei Atyátoknak, aki fölkelti napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igaznak is, bűnösöknek is. ⁴⁶Ha csupán azokat szeretik, akik szeretnek benneteket, mi lesz a jutalmatok? Nem így tesznek a vámosok is? ⁴⁷S ha nem köszöntitek, csak barátaitokat, mi különöset tesznek? Nem így tesznek a pogányok is? ⁴⁸Legyetek hát tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes!	²⁷<i>Nektek, akik hallgattok, ezt mondom: Szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót gyűlölőitekkel.</i> ²⁸Azokra, akik átkoznak benneteket, mondjatok áldást, és imádkozzatok rágalmazóitekért. ³²Mert ha csak azokat szeretik, akik benneteket is szeretnek, milyen hálát várhattok érte? Hisz a bűnösök is szeretik azokat, akik őket szeretik. ³³Mert ha azokkal tesznek jót, akik veletek is jót tesznek, milyen hálára számíhattok? Hisz így a bűnösök is tesznek jót. ³⁴Ha csak a visszafizetés reményében adtok kölcsönt, milyen hálát várhattok érte? A bűnösök is kölcsönöznek a bűnösöknek, hogy ugyanazt visszakapják. ³⁵Szeressétek inkább ellenségeiteket: tegyetek jót, adjatok kölcsön, és semmi viszonzást ne várjatok. Így nagy jutalomban részesültök, a Magasságosnak lesztek a fiai, hisz ő is jó a hálátlanokhoz és a gonoszokhoz. ³⁶Legyetek hát irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas.

Az ötödik polémia szabálytalan és problematikus: „Szeresd felebarátodat, gyűlöld ellenségedet” (Mt 5,43), ennek ugyanis nehéz párhuzamos idézetet találni a Tórában. Egyesek szerint utalás a Lev 19,18-ra, ahol azonban nem ez áll. Az ominózus helyen ugyanis ezt olvashatjuk *Ne légy bosszúálló, és ne gyűlölkedj néped fiaival. Szeresd embertársadat úgy, mint magadat. Én vagyok az Úr.* Hasonlót ugyan találunk a Kiv 34,12–15-ben: *Óvakodj attól, hogy szövetséget köss annak a földnek a lakóival, amelyre bevonulsz. Csapda lesznek számodra, ha majd közöttük élsz. Inkább rombold le oltárait, zúzd szét emlékköveiket és pusztítsd el szentélyeiket. Nem imádhatsz más istent: az Úr neve az, hogy féltékeny, igen féltékeny Isten, ezért ne köss szövetséget az ország lakóival. Amikor isteneikkel fajtalanzkodnak, isteneiknek áldozatot mutatnak be,*

akkor esetleg meghívnak benneteket, hogy vegyetek részt lakomáikon. Vagy a MTörv 7,2–3-ban: Ha az Úr, a te Istened majd kiszolgáltatja neked, s te legyőzöd őket, akkor töltsd be rajtuk az átkot, ne köss velük szövetséget és ne könyörülj meg rajtuk. Ne köss velük házasságot, lányodat ne add egyhez sem feleségül közülük, és egyikük lányát se vedd fiadnak feleségül (vö. A. Knauf).

De a „szeresd felebarátodat, gyűlöld ellenséged” nem található meg a Tórában, ezért nagy kérdés, honnan vette Jézus? Egyesek úgy gondolják, hogy Jézus a Tórának valamilyen targumát idézte, de a megfelelő szöveget nem sikerült megtalálni. Ez a szöveg egyben Máté legdrasztikusabb antijudaista szemléletű szövege. Persze ne feledjük, hogy antiszemitizmussal azért nem lehet vádolni, mert Máté maga is zsidó volt. Az effajta gyűlölettel akkor találkozunk, amikor Isten ellenségeiről szól a szöveg: *Jóságos Istenem segítségemre siet, Isten engedi, hogy ellenfelem fölé kerekedjem. Pusztítsd el őket, Istenem, hogy népem ne feledje! Hatalmadban szórd szét és taposd el őket, Istenünk, védőpajzsunk! Ajkuk minden szava bűn a szájukban – okozza vesztüket a gőg, átok és hazugság! Pusztítsd el őket haragodban, veszítsd el őket végképp!*” (Zsolt 59,11–14). Idetartoznak az átokszoltárok, amelyekben Isten átkát kéri Izrael ellenségeire (79,6,12; 83,10–19; 129,5–8) vagy személyes ellenfeleikre és elnyomóikra (5,11; 6,11; 7,10,16 skk.; 10,12; 28,4; 31,19; 35,4–6; 40,15; 54,7; 58,7–10; 69,23–29; 109,6–19; 139,19; 140,9–12; 141,10; 143,12; Jer 15,15; 17,18; 18,21–23). Izrael fiainak egymáson nem volt szabad bosszút állniuk (vö. Kiv 23,4 skk.; Lev 19,17 skk. 34; Jób 31,29; Péld 25,21; Sir 28,1–7), de az ellenség megbosszulását magától értetődő dolognak tekintették (2Sám 16,5–13; Zsolt 139,21 skk.; vö. 1Tesz 2,15). Tehát nem a Tóra rendelkezései, hanem az átokszoltárok mutatják, hogy Jézus ellenségszeretetről szóló tanítása a felszólítással, hogy imádkozzatok üldözőitekért (Mt 5,44; Jn 13,34; 15,12) – valóban egészen új parancs volt, és új szemléleten alapult.

Ezt az elképzelés jelenik meg a qumráni szövegekben: *A Fény fiainak harcai a Sötétség fiai ellen* (1QS 1,10)¹⁰. Az ószövetségi szövegekben nem annyira a gyűlölettel találkozunk, mint inkább azzal, hogy a felebaráti szeretet Izrael határáig terjed. (Lev 19,34) Ha ezen túl megy, akkor csak a prozelitákra terjed ki, azonban a hellenisztikus filantrópiát alig ha lehet összekötni a fenti bibliai hellyel. Ezért ezt a szöveget óskeresztény antijudaista deklarációnak tartják (G. Dautzenberg). Inkább hellenista vulgáretikai szemléletet tükröz, amelyben a szeretetre szeretettel a gyűlöletre gyűlölettel kell válaszolni.

¹⁰ A héber cím: Milhámá (Háború); tudományos megjelölés: 1 QM Harci tekercs: héber irodalmi mű a Holt-tengeri tekercsek közül. 19 fennmaradt hasábjá, de alsó része is sérült. A végidőben megindul Beliál híveinek, a Sötétség fiainak harca a Fény fiai ellen, akiknek seregeit az angyalok vezetik. Beliál serege és az angyalok seregei is három-három alkalommal győznek, de a végső győzelem a Fény fiaié lesz Isten közbelépésének köszönhetően. Vö. FRÖHLICH Ida, *A qumráni szövegek magyarul*. Budapest, PPKE Piliscsaba, 2000. 166–184.

A BESZÉD RÖVID ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNETE

A beszéd nyilvánvalóan magas etikai tanítását a legkülönbözőbb módon értelmezték a történelem folyamán. Az egyes keresztény csoportok között az eltérő értelmezés gyakorta nagy konfliktusok forrása volt. Szembeállította egymással a szerzetesrendek eltérő irányzatait és a különböző keresztény felekezetek tagjait. Craig S. Keener legalább 36 különböző értelmezést gyűjtött össze, amelyeket nyolc különböző kategóriába sorolt.

Az ókeresztény mártíráktákban az ellenségszeretet és az üldözőért való ima a hitvallás része. (Justinus: 1 Apologia 15)

A középkorban ezt a tanítást kötelezően csak a papságra és a szerzetesekre vonatkoztatták, úgy vélték, csak ők képesek ezeket megérteni és követni. Luther ragaszkodott hozzá, hogy ezek a szövegek minden keresztényre vonatkoznak. Az anabaptisták szó szerint vették ezt az értelmezést. Mások az evangélium társadalomszemléletét látták benne. Ismét mások a keresztény egzisztencializmus alapalkotmányának tekintették. Albert Schweitzer a küszöbön álló eszkatológiára vonatkoztatta, illetve a keresztény ember belső moráljára. Olyan morálra, amely az Isten országa eljövetelét megelőzi, ezért a beszéd morális tanítása mindig csak a célt jelöli meg, nem pontosan megvalósítható és számon kérhető parancsot, hanem ún. érület-etikát tartalmaznak.

AZ ELLENSÉGSZERETET PARANCSÁNAK HATÁSTÖRTÉNETE

Az őskeresztény egyházban igen fontos alaptörvénynek értelmezték az ellenségszeretetet. „Érdem az nektek, ha csak azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, hanem abban találtok érdemekre, ha az ellenségeiteket és gyűlölőiteket is szeretitek (vö. Lk 6,32.35) Ha ezeket hallják, csodálkoznak a jósnak ilyen fajta túláradásán, ám ha látják, hogy mi nemcsak hogy a gyűlölőinket nem szeretjük, de még azokat sem, akik szeretnek bennünket, kinevetnek minket, és káromolják a Nevet”. (2 Kelemen 13.f vége.)¹¹

Szent Ágoston a többfokozatú etika bevezetésére tesz kísérletet, amikor a következőket írja: „A régi törvényhez tartozó farizeusok igaz-voltában fokozatok voltak. Ezt abból láttuk, hogy sokan voltak olyanok, akik még az őket szerető embereket is gyűlölték. Egy fokkal tehát magasabbra lép az, aki szereti felebarátját, jóllehet még ellenségét gyűlöl. Ezért fűzi hozzá: és gyűlöld ellenségedet. Ezt nem úgy kell felfognunk, mint az igaznak szóló parancsot, hanem mint a gyengének tett engedményt.”¹² Érdekes, hogy Ágoston is felfedezi, hogy a “gyűlöld ellenségedet” nem található meg a Tóra szövegében,

¹¹ VANYÓ László, *Apostoli atyák*. Budapest, SZIT 1980. 156. Vö. még Heraklai Theodoros: „Krisztus nem adott megvalósíthatatlan parancsot”.

¹² Augustinus, *De sermo Domini* I,41.Ench 19(73).

amikor vitatkozik a manicheusokkal. „Kérdelem én a manicheusoktól, vajon miért akarják Mózes törvényének tulajdonítani ezt a részt: gyűlöld ellenségeidet?” Vajon Pál nem mondta, némely ember gyűlöletes az Úr előtt? (Róm 1,30)¹³ Órigenésznél fedezhetjük fel az első engedményt: „Szeresd, mint magadat.” Az ellenség szeretete szerinte különbözik a felebaráti szeretettől, amennyiben az csak azt jelenti, hogy nem gyűlöli ellenségét.¹⁴ Hasonló nyomon járt a megkülönböztetés terén Szent Jeromos is: „Természetesen az ellenség forró szeretete nem lehetséges, hogy az ellenséget úgy szeressem, mint a vérrokonomat, vagy a barátomat...”¹⁵

A kétfokozatú etikának többféle kísérlete van: Szent Ambrus úgy véli, a kötelesség-etikában az ellenségszeretet a legmagasabb rendű szeretet, a „via perfecta”¹⁶. Szent Ágoston azt állítja csak „Isten tökéletes kegyelmével lehetünk képesek talán az ellenségszeretetet művelni.”¹⁷ Azok a keresztények, akik a legnagyobb jót, az ellenség szeretetét nem képesek művelni, hogyan imádkozhatják a Miatyánkot? (Mt 6,12). A sztoikus filozófia segítségével tett különbséget az általános emberszeretet különböző formái között, amelyből nem zárta ki az ellenség szeretetét sem. Ez „necessitas occurreret”, de „absque articulo necessitas”, amely egy ellenség szeretetét „pertinet ad perfectam caritatis”, amely azonban az üdvösség eléréséhez nem feltétlenül szükséges.¹⁸ Ezzel az ellenségszeretet a keresztény etikai gyakorlat középpontjából a perifériára csúszik. Az ökumenikus párbeszédben az ellenségszeretet a személyes érzelmek területére kerül át. Ebből a kategóriából kiveszik a háborús ellenséget, így az ellenségszeretet a magánélet keretei közé zuhan vissza, amennyiben a barátságtalan szomszédot vagy a munkahelyi riválist sem szabad gyűlölni. Az úgynevezett Tolsztoj-féle humanizmus nem fér bele. Az író a naplójában azt írja, hogy egy imádságélmény kapcsán fogalmazta meg: „szeretetet, mint a „minden jót egyesítő és minden rosszat tagadó” érzését.”¹⁹ Sajnos ez az érzés nem írta felül a nemzetek egymás elleni gyűlöletét. A mérleg az ellenség gyűlölete és az egyéni szeretet között billegett.

¹³ Augustinus, *Contra Faustum* 19,24.

¹⁴ Origenesz, *Hom. in Cant.* 2,8. PG 13,53sköv.

¹⁵ Hieronymus, *Pelag* 1,3.

¹⁶ Ambrosius, *Off* 1,11. ld még *Liber Graduum* (kiad. Kmosko, M. 1926) 19,32.

¹⁷ Augustinus, *Enoch* 19 (73) BKV 1/49. 460.

¹⁸ Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologica* 2/II.qu 25. art 8. 18-as corpus.

¹⁹ Lev Nyikolajevics TOLSZTOJ, *Napló*. Budapest, Osiris, 1996. 27.

MAI HATÁSTÖRTÉNET

A 2Pét 2,12–22 nem fogja vissza magát Isten ellenségeinek és a bűnösöknek a gyaláztatától és mocskolódásától: „*De ezek, mint az oktalan állatok, amelyek természetüknél fogva megfogásra és levágásra valók, azt káromolják, amit nem ismernek. Mint azok, ezek is elpusztulnak, az igazságtalanok az igazságtalanság bérét kapják.*” De találunk ellentmondást Máté evangéliumában is, aki az ellenségszeretet parancsát a Hegyi Beszédben a legfensőbb szeretetnek tartja, amikor a farizeusokról van, szó kicsit másként beszél a 23. fejezetben.

Heinrich Heine (1797–1856) német költő ezt mondja: „*Ha az Isten szeretete engem egészen boldoggá tesz, akkor hagyja, hogy ezt az örömet egészen átéljem, de ez csak akkor teljes, ha 6–10 ellenségemet erre a fára felakaszthatom... Igen az embernek meg kell bocsájtani az ellenségeinek, de csak az után, hogy felakasztotta őket.*”²⁰

Claude Montefiore (1858–1938) zsidó vallástörténész az elsők között foglalkozott az evangéliumokkal. Úgy látja, hogy a keresztények az ellenségszeretet parancsát nem vonatkoztatták a zsidókra.²¹ Josef Klausner (1874–1958) – aki elsőként írt héber nyelven zsidó Jézus életrajzot – Zsidó Jézus c. kötetében szintén úgy véli, hogy Jézusnak ez az etikai parancsa az egyház történetében nem valósult meg.²²

Friedrich Nietzsche (1844–1900) úgy gondolta, hogy a hatalom visszafogása a gyengeség jele. „*Én csak ellenséget akarok, akit gyűlölhettek, és nem olyan ellenséget, akit tisztelhetek: neked büszkének kell lenni a te ellenségedre.*”²³

Leszek Kolakowski (1927–2009) lengyel kultúrfilozófus úgy véli, az ellenségszeretet parancsa azért nem működik, mert ellentmond az ember alapvető antropológiai és pszichológiai irányultságának.²⁴

Sigmund Freud (1856–1939) az ellenségszeretet problémáját pszichológiailag elemzi. „*Az ellenség szeretete, ha sikeres is, akkor is örömtelen kísérlet az én kultúra meghaladására, az agressziót a bűntudattal nyomjuk el.*”²⁵ Viszont a keresztény kultúrára tett hatását másként értékeli. „*Miután Pál apostol az általános emberszeretetet a keresztény közösség fundamentumává tette, a kereszténységnek az intoleráns megnyilvánulásai azok ellen, akik ebből kimaradtak helyrehozhatatlan következményekkel jártak.*”²⁶

²⁰ Heinrich HEINE, *Gondolatok* (Gedänke) Sämtlichen Schriften VI/1 München, 1975. 653.

²¹ Claude MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, London, Macmillan 1927. II. 523.

²² Josef Klausner, *Zsidó Jézus*. Bp. 1993. 541.

²³ Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* III 21, Werke VI/1, 260

²⁴ Leszek KOLAKOWSKY, *The Key to Heaven under the title The Devil and Scripture*. 1973, 1965

²⁵ Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt 1960. 145–154.

²⁶ Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Werke XIV 474.

Max Weber (1864–1920) szociológus a kapitalizmus egyik korai szakértője úgy látja: „*A Hegyi Beszéd komoly dolog ... az hogy ez komolyabb, mint a hit ezért ezt a parancsot szívesen idézik. ... Amikor ez a kozmosztól megfosztott szeretetetetikát jelenti: „de az erőszaknak nem ellenállni” – ez azt jelenti a politikus számára, hogy: vagy erőszakmentesen áll ellen az erőszaknak, vagy – te vagy az erőszak elharapódzásáért felelős*.”²⁷

Martin Buber (1878–1965) véleménye szerint²⁸ az ellenségszeretet nem csupán erkölcsi tanítás, hanem az Istenbe vetett hit lényege. Az ellenségszeretet nem csupán érzés, mint ahogyan a jézusi értelemben vett szeretet általában nem az, hanem egyértelmű magatartásforma. Döntés a felebaráttal, jelen esetben az ellenséggel szembeni viszonyról és az eszerinti cselekvés. Az ellenségszeretet kontextusa az államok, a népen belüli etnikai és a vallási feszültségek közege. Az ellenségszeretet parancsa szerint nem csak a mifélénket, a vér szerinti testvéreket tekintjük teljes értékűnek, és fogadjuk el őket, mint olyanokat, akik mindenben egyenlők velünk, hanem a nem-zsidó idegeneket is, a Tórában ezt olvashatjuk: „*Ha szőlődben szüretelsz, utána ne keresgélj szemeket. Maradjon az idegennnek, az árvának és az özvegynek. Emlékezz, magad is rab-szolga voltál Egyiptom földjén. Ezért parancsolom meg neked, hogy így tégy*” (MTörv 24,21–22). Így szól a jézusi maxima: „*Én pedig azt mondom nektek, szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért! Így lesztek fiai mennyei Atyátoknak, aki fölkelti napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak is, bűnösöknek is*” (Mt 5,44–45). Buber azért vonzódik a haszidokhoz, mert az ő tanításukban az ellenségszeretet a keresztény befolyástól függetlenül él, mint azt egy haszid ima is bizonyítja: „*Világ Ura, kérlek, váltsd meg Izraelt. Ám ha ezt nem akarnád, váltsd meg legalább a gójokat.*”

VÉGSŐ MEGFONTOLÁSOK

- Jézus azt mondja „minden jó fa jó gyümölcsöt terem” (Mt 7,17). Azt el kell ismernünk, hogy az ellenségszeretet parancsának realizálása az egyházakban nem egyértelműen pozitív, a realizálás hiánya rossz gyümölcsöt termelt. A keresztes háborúk, az erőszakos keresztelések, a keresztény antijudaizmus, a felekezetek egymás elleni gyűlölködése nem Jézus ellenségszeretet parancsának megvalósulása volt, hanem az ellenségkép kivetítése és gyűlölete a riválisokban. Az ellenségszeretet, ha nem érinti meg az ellenséget, nem egészen az a szeretet, amelyet Jézus elgondolt.

²⁷ Max WEBER, *Politik als Beruf* (1919), Ges. polit. Schriften, Tübingen 1974. 550

²⁸ Martin BUBER, *Zwiesprache*. (Erstdruck 1929, Buchausgabe 1932)

- A szeretet parancsának hatástörténetét vizsgálva úgy véljük, hogy az egyházban a szeretet instrumentalizálása jött létre, a keresztény egyházban a szeretetszolgálat stratégiai eszköz és pusztán missziós célokat szolgál, de olyan értelemben, hogy tagokat kössön az egyház szervezetéhez, és nem tanúságtétel a transzcendensről.
- Az ellenségszeretet kritikusai megegyeznek abban, hogy az egyáltalán nem tekinthető természetes emberi viselkedésnek. Jézus missziójában azonban az ellenség szeretete nem taktikai megfontolásokra épül, nála ez nem egy hős bátor tette, nem egy győztes rezignációja, vagy egy bölcs megfontolás eredménye, hanem Isten tökéletességének megjelenése az emberben. Jézus megfogalmazásában az ellenség szeretete Isten országának betörése a világba. Ezért nem is lehet az emberi szeretet csúcsának tartani, ahogyan a középkorban értelmezték. *Ez a feltámadt Jézus parancsa, és nem természetes dolog, hanem arról tanúskodik, hogy megértettük Jézus tanítását, és együttműködünk kegyelmével.*
- Az ellenségszeretet szükségszerűen tanúságtétel Jézus szeretetéről, melynek emberi racionalitása nem helytálló, az igazolása más közezből, „felülről” származik. Ez túlhaladja a földi igazságosságot, amelyre egyébként realpolitikát sem lehet építeni – állapítja meg Carl Friedrich von Weizsäcker.²⁹

²⁹ Lásd bővebben: *Biologische Basis religiöser Erfahrung* (mit Gopi Krishna), Otto Wilhelm Barth, Weilheim 1971. *Wege in der Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung*, Hanser, München, 1976.

AGANAKTEO – „WÜTEND SEIN“

EINE REAKTION BEI DER TEMPELREINIGUNG (MT 21,15)

Mario Cifrak OFM

I. KONTEXT

Die Perikope über die Tempelreinigung Mt 21,12–17 kommt nach dem Bericht über den messianischen Einzug Jesu in Jerusalem (21,1–11). Der Autor übernimmt die Tempelreinigungsperikope von Markus (vgl. 11,15–19). Als Jesus in Jerusalem hineinging, begab er sich gleich in den Tempel (τὸ ἱερόν; Mt 21,12). Die Menschenmenge erkannte ihn dabei als Propheten aus Nazareth in Galiläa.

a) Tempel

Zum ersten Mal erwähnt der Autor den Tempel als Ort der Versuchung Jesu. Der Teufel nimmt ihn mit in die Heilige Stadt und stellte ihn auf den Rand des Tempels (vgl. Mt 4,5). Er will die Identität Jesu überprüfen, ob er Sohn Gottes sei.¹ Diese Tatsache zeigt sich in Jesu Gehorsamkeit zum Willen Gottes, die ihn ans Kreuz und in den Tod führt.

Jesus erklärt den Pharisäern was im Gesetz zu lesen ist, so auch wie die Priester an den Sabbaten im Tempel den Sabbat entweihen und dennoch schuldlos sind (vgl. Mt 12,5). Mit der Äußerung in 12,6: „*Ein Größeres als der Tempel ist hier*“ meinte Jesus sich selbst.

Im Tempel lehrte Jesus und wurde von den Hohenpriestern und Ältesten des Volkes nach seiner Vollmacht gefragt (vgl. Mt 21,23), die im Zusammenhang mit der Tempelreinigung sehr deutlich wird.² Jesus lehrt, im Gegensatz zu den jüdischen Führern, mit Autorität. Bei seiner Verhaftung betonte Jesus seine tägliche Lehrtätigkeit im Tempel (vgl. Mt 26,55).

Und aus dem Tempel herauskommend, ging Jesus weg, und seine hinzukommenden Schüler machten ihn auf die Bauten des Tempels aufmerksam (Mt 24,1), wobei er deren Zerstörung ansagte. Die Antwort Jesu geht auf den Mt 23,38 zurück.³ In diesem Vers liegt der Hauptakzent des Weichens der Gottesanwesenheit

¹ vgl. auch Boris REPSCHINSKI, „Re-imaging the Presence of God: The Temple and the Messiah in the Gospel of Matthew“, *Australian Biblical Review* 54 (2006) 39.

² In Mt 21,12–17 kommt der Tempel 4 mal vor.

³ vgl. Boris REPSCHINSKI, „Re-imaging“, 47.

aus dem Tempel. Der Evangelist verknüpft das mit dem Verlassen des Tempels durch Jesus und mit seiner Prophezeiung der totalen Tempelzerstörung. Nach seinem Heraustreten wird der Tempel tatsächlich öde. Das Tempelverlassen Jesu ist das Verlassen der Schechina Gottes. Die Gottesabwesenheit im Tempel ist Resultat der Verwerfung Jesu und seiner Botschaft. Der Tempel wird der Zerstörung preisgegeben. Das Tempelschicksal wird im Schicksal Jesu entschieden.

b) Jesus

In allen erwähnten Tempelstellen zeigt sich ein gewisser (christologischer) Titel. Der Teufel vermutet, daß Jesus Sohn Gottes⁴ sei.

Wir wollen unser Augenmerk auf Mt 12,1–8 richten, eben auf V. 6: „*Ein Größeres als der Tempel ist hier*“. In diesem Abschnitt haben wir eine Anspielung auf die Heilserwartung, gemäß jener der neue Tempel Gottes erscheinen soll. Diese Erwartung hat sich in Jesus, dem Sohn Gottes erfüllt. Es geht um das Thema der Gegenwart Gottes in Jesus, welches ein Charakteristikum des Matthäusevangeliums ist.⁵

Die Tempellehrstätigkeit Jesu weist ihn als Lehrer aus. Bei der Ankunft in Jerusalem wird er als Prophet bezeichnet. Beim Hineingehen Jesu nach Jerusalem erbebt die ganze Stadt (Mt 21,10). Dieses Verb *σειώ* kommt noch in Mt 27,51 und 28,4 vor. Es geht um den Tod und die Auferstehung Jesu. Das Phänomen des Erdbebens begleitet das Sterben und das Auferstehen Jesu. Es kommt noch in Mt 8,24 vor. Im Meer entstand ein Beben. Das Leben Jesu war in Gefahr. Er schlief (*ἐκάθευδεν*) im Boot. Seine Jünger haben ihn geweckt (*ἤγειραν*). Das Wunder der Meeresstillung erweist Jesus als den Herrn (*κύριον*).

Im Tempel kamen zu Jesus Blinde und Lahme und er heilte sie. Er tritt als Heiler auf.

Die Kinder im Tempel reden ihn als Sohn Davids an.

Als Jesus am nächsten Tag in die Stadt zurückkam, war er hungrig (Mt 21,18; vgl. auch 4,2; 5,6). Am vorigen Tag war er engagiert im Werk der Rechtsordnung bzw. der Rechtsfestsetzung in Bezug auf den Tempel, dessen Führer und die Blinden und Lahmen darin.⁶ Zu Beginn des neuen Tages hatte er Hunger nach Gerechtigkeit (*δικαιοσύνην*) oder Rechtsordnung.

⁴ vgl. 2,15; 3,17; 4,3; 8,29; 14,33; 16,16; 17,5; 26,63; 27,40.43.54.

⁵ vgl. Camille FOCANT, „Du temple à la maison: l'espace du culte en esprit et en vérité“, *RTL* 37 (2006) 353.

⁶ vgl. Elaine M. WAINWRIGHT, „Reading Matt 21:12–22 Ecologically“, *Australian Biblical Review* 60 (2012) 77.

c) Haus

Jesus ging in den Tempel hinein, und hinauswarf (ἐξέβαλεν)⁷ er alle Verkaufen- und Kaufenden im Tempel, und die Tische der Geldwechsler stieß er um, ebenso tat er es mit den Ständen der Tauben-Verkäufer, und er sagt ihnen: „*Geschrieben ist: ‚Mein Haus wird Haus (des) Gebets gerufen werden, ‘ihr aber macht es ‚zu einer Höhle von Räubern‘*“. Nach dem Zitat Is 56,7 ist der Tempel das Haus Gottes, das Haus des Gebets. Die Juden haben eine Räuberhöhle daraus gemacht (vgl. Jer 7,11). Matthäus übernimmt Mk 11,17: οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν. Wir merken einige Unterschiede an: Matthäus tilgt πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν und setzt statt des Perfekts πεποιήκατε hat die Präsensform ποιεῖτε.

Nach der Schriftzitation wird deutlich, dass Jesus den Tempel als Haus Gottes meint. Im Evangelium sind viele Arten von Häusern genannt: das Haus eines Gelähmten (9,6,7), das Haus Israels (10,6; 15,24), das Haus der Könige (11,8), das Haus Gottes (12,4), das Haus des unreinen Geistes (12,44), das Haus der Bewohner von Jerusalem (23,38)⁸. Jesus fühlt sich allein zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt, obwohl er auch unter den Heiden wirkt (15,24). Diese Äußerung erklärt vielleicht die Tilgung der Tempelbestimmung „für alle Völker“ in Is 56,7 (= Mt 21,13). Jesus wird zu den Gelähmten, Besessenen und Königen Israels gesandt. Die Lahmen und Blinden kommen zu ihm, und er heilt sie. Der Tempel, das Haus Gottes, ist der Ort ihrer Heilung. Jesus ist größer als der Tempel, das Haus Gottes. Er zeigt und offenbart sich eher als Gott, Gott-mit-uns (vgl. 1,23; 18,20; 28,20). „*Er ist 'personaler' Ort der Gegenwart Gottes*“.⁹

2. DAS STAUNENSWERTE UND DER SOHN DAVIDS

Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten sahen das Staunenswerte, das Jesus tat, und hörten die Kinder, die im Tempel schrien: „Hosanna dem Sohn Davids“, da wurden sie unwillig.

⁷ vgl. Elaine M. WAINWRIGHT, „Reading“, 75: „Jesus casts out bodily those named as 'buying and selling' in the temple as he has cast out demons (8:16,31; 9:33; 10:1,8; 12:24,28), ἐκβάλλω being used in all cases“.

⁸ vgl. Boris REPSCHINSKI, „Re-imaging“, 46: „In 23:38 the consequence of the opponent's sin now becomes clear: The temple is no longer 'God's house' but 'your house' and, for this reason, is left ἔρημος, desolate, bereft, deserted.“

⁹ Adelheid RUCK-SCHRÖDER, *Der Name Gottes und der Name Jesu*. Eine neutestamentliche Studie (Neukirchen-Vluyn 1999) 126.

a) das Staunenswerte (τὰ θαυμασία) – diese Vokabel ist hapax legomenon im Neuen Testament. Sie kommt im Alten Testament (LXX)¹⁰ vor. Die LXX hat meist die Wurzel αλπ da verstanden, wo Gottes Werke und sein Wirken als wunderbar bezeichnet werden:

– Gott tut Strafwunder und Heilswunder (vgl. Ex 3,20; Ps 39,6; 71,18; 76,15; 77,4.12; 85,10; 87,11; 135,4; Ijob 37,5; Jer 21,2; Dan 3,43; 4,37).¹¹

– Die Frommen werden beauftragt, dieses Staunenswerte zu verkünden (vgl. Ps 9,2; 25,7; 70,17; 74,3; 76,12; 77,11.32; 87,13; 88,6; 95,3; 104,2.5; 105,7; 106,8.15.21.24.31; 110,4; 118,18.27; 138,14; 144,5; Ri 6,13; 1 Chr 16,9.12; Neh 9,17; Sir 18,6; 38,6; 42,17; 48,4).

Zu Jesus im Tempel kamen Blinde und Lahme, und er heilte sie. Diese Heilstätigkeit nennt der Evangelist die Heilswunder (τὰ θαυμασία). Diese Wunder sind Gottes Tun. Die Heilung von Blinden und Lahmen ist vergleichbar mit den großen Taten Gottes in der (Ur-)Geschichte. Israel soll dies verkünden. Eben ein solches Jubeln ist es in dieser Tempelsituation zu finden. Die Kinder schrien: „Hosanna dem Sohn Davids“ (ὠσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ; 21,15).

b) υἱὸς Δαυίδ – Der Evangelist erwähnt die Gegebenheit aus 1 Sam 21,1–7, wobei David die Schaubrote vom Priester Ahimelech in Nob bekommen hat (vgl. 12,3). Jesus Christus ist der Sohn Davids (vgl. Mt 1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9), aber er selbst nennt ihn den Herrn (vgl. Mt 22,42.43.45). Der Engel des Herrn ruft Josef den Sohn Davids, weil Jesus Gottes Sohn ist (1,20).¹² Das in Maria Gezeugte ist aus heiligem Geist. Der Evangelist verbindet sehr eng den Geist mit Gott, dem Vater (3,16; 4,1; 10,20; 12,18.28.31; 28,19).¹³

Obwohl Jesus als der Sohn Davids auftritt, ist es wichtig zu bemerken, daß er vor allem der Sohn Gottes ist.

Hossana (ὠσαννά) finden wir im Ps 118(117),25:

אָנָּה יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּה יְהוָה הַצְלִיחָה נָּא

אָנָּה יְהוָה הוֹשִׁיעָה wurde in vereinfachter Weise transkribiert. Es geht um das Verb יָשַׁע „retten“. Im Neuen Testament hat ὠσαννά eigenartigerweise den Charakter eines

¹⁰ Ex 3,20; Dtn 34,12; Ri 6,13; 1 Chr 16,9.12; Neh 9,17; Ps 9,2; 25,7; 39,6; 70,17; 71,18; 74,3; 76,12.15; 77,4.11.12.32; 85,10; 87,11.13; 88,6; 95,3; 104,2.5; 105,7; 106,8.15.21.24.31; 110,4; 118,18.27; 130,1; 135,4; 138,14; 144,5; Ijob 37,5; Sir 18,6; 31,9; 36,5; 38,6; 42,17; 43,25; 48,4.14; Joel 2,26; Hab 1,5; Jer 21,2; Dan 3,43; 4,37(bis).

¹¹ vgl. G. BERTRAM, „θαῦμά θαυμάζω θαυμάσιος θαυμαστός“, TWNT III, 34.

¹² vgl. Brandon D. CROWE, „The Song of Moses and Divine Begetting in Matt 1,20“, *Bib* 90 (2009) 52.

¹³ vgl. Brandon D. CROWE, „The Song“, 55–56.

preisenden Festrufes. Mit diesem Jubelruf empfangen Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem. Er tritt als der Sohn Davids und Gottes ein. Ps 118(117),26 unterstreicht die Gottessohnschaft Jesu: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (= 21,9; 23,39). Jesus kommt im messianischen Auftrag Gottes. Er ist der erwartete Messias, insofern er „im Namen des Herrn“ kommt.¹⁴ Der Evangelist fasst das gesamte Wirken Jesu vor seinem Leiden als ein Kommen im Namen Gottes mit Hilfe von Ps 118(117) zusammen. Dieser an den Sohn Davids gerichtete Jubelruf ertönt auch „in den Höhen“ (ἐν τοῖς ὑψίστοις; vgl. Ps 148,1; Ijob 16,19; Sir 26,16; 43,9; auch Ps 70,19; Ijob 31,2; Weis 9,17). Diese Ortsbezeichnung „ἐν τοῖς ὑψίστοις“¹⁵ bezieht sich auf den Himmel (vgl. ἐκ τῶν οὐρανῶν: Ps 148,1; ἐν οὐρανοῖς: Ijob 16,19; οὐρανοῦ: Sir 43,9)¹⁶. Bei der Taufe am Jordan sagte eine Stimme aus den Himmeln: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen fand“ (Mt 3,17 = Jes 42,1). Der Himmel ist der Ort um den Vater Jesu zu suchen (vgl. Mt 10,32.33; 11,25.26.27ter; 15,13; 16,17; 18,19.35; 20,23; 24,36; 26,39.42.53). Jesus verkündete die Umkehr und die Nähe des Königtums der Himmel (vgl. Mt 4,17; 12,28). Die Geistbegabung Jesu ist die Voraussetzung für seine Vollmacht, Sünden zu vergeben (Mt 1,21), Dämonen auszutreiben (Mt 12,28), zu lehren (Mt 28,16).¹⁷ Das heilende Tun Jesu ist Erweis göttlicher Macht und somit Zeichen, daß das Königtum Gottes zu den Menschen kommt.¹⁸ Der Evangelist Matthäus sieht solche Heilstätigkeit als die Werke Christi (τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ; 11,2), vor allem in der Heilung von Blinden und Lahmen (Mt 11,5; 21,14).

3. ΑΓΑΝΑΚΤΕΩ

Die Reaktion von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten war Wut. Sie waren wütend, als sie das Staunenswerte sahen und die jubelnden Kinder hörten. Dieses Verb ἀγανακτέω „wütend sein“ kommt noch in Mt 20,24 und 26,8 vor.

a) Mt 20,24 – es geht um die Perikope 20,20–28, in der die Rangordnung der Jünger behandelt wird. Nach der dritten Leidensansage Jesu (20,17–19) kam die Mutter der Söhne des Zebedäus mit ihnen zu Jesus. Sie fiel nieder¹⁹ und bat ihn, die besten Plätze in seinem Königtum für ihre Söhne zu gewähren, d.h. zu seiner Rech-

¹⁴ vgl. Adelheid RUCK-SCHRÖDER, *Der Name*, 152.

¹⁵ Hebr. בְּמַרוֹמִים

¹⁶ Ps 148,1: מְרֹמֵי שָׁמַיִם, Ijob 16,19: בְּשָׁמַיִם

¹⁷ vgl. Adelheid RUCK-SCHRÖDER, *Der Name*, 129.

¹⁸ vgl. Alexander SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg 1986) 262.

¹⁹ προσκυνοῦσα; vgl. auch Mt 2,2.8.11; 4,9.10; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 28,9.17.

ten und zu seiner Linken. Jesus fragte sie nach ihrer Bereitschaft seinen Becher (τὸ ποτήριον; vgl. auch 26,27.39) zu trinken. Obwohl sie positiv antworteten, verweigerte er die Zuteilung der von ihnen geforderten Plätze. Das ist die Angelegenheit seines Vaters. Und da die Zehn es hörten, waren sie wütend auf die zwei Brüder. In der Belehrung Jesu finden wir auf dem Beispiel von den Oberen und Großen die Betonung des Dienens. Mit dieser Hinweisung hängt eng das Lytron-Logion zusammen: „wie der Sohn des Menschen nicht kam, bedient zu werden, sondern zu dienen und zu geben sein Leben als Lösegeld anstelle vieler“ (Mt 20,28). Das Dienen der Jünger verknüpft Jesus mit dem Lytron-Logion, das seinen eigenen Tod als Dienen verdeutlicht.²⁰ Das wird schon durch die Bereitschaft der Zebedäiden zum Trinken des Bechers Jesu vorbereitet.

b) Mt 26,8 – dieser Vers ist Teil von Mt 26,6–13. Diese Perikope befaßt sich mit der Salbung Jesu in Bethanien. Jesus befindet sich im Haus Simons des Aussätzigen (τοῦ λεπροῦ). Wir vermuten, dass Simon am Aussatz gelitten hat, aber von Jesus geheilt wurde. D.h., dass er die geheilten Menschen in ihren Häusern besucht und sich bei ihnen aufhält. Eine Frau kam zu ihm, bei sich eine Alabasterflasche kostbaren Öls tragend, und goss es auf seinen Kopf aus, während er zu Tisch lag. Darauf waren seine Jünger wütend. Sie verstanden diese Tat als Vergeudung. Man könnte die Alabasterflasche kostbaren Öls verkaufen und Geld den Armen (πτωχοῖς) geben. Die Jünger hängen am Geld und möchten sich durch ihre Reden die Almosen rechtfertigen.²¹ Das ist der Weg, der ins Verderben führt (vgl. Mt 7,13). Jesus verteidigt die Frau, weil sie es im Hinblick auf sein Begräbnis tat. Sie hat recht gehandelt (vgl. Mt 5,16; Tob 1,16–17). Durch solches Wirken verherrlicht man den Vater im Himmel. Obwohl das Almosengeben auch ein gutes Werk ist, redet Jesus von seiner Verarmung, d.h. seiner Lebenshingabe, seinem Tod und indirekt von seiner Auferstehung.²² Das ist eben der Inhalt dieses Evangeliums (τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο). Jesus verkündigte das Evangelium des Königtums (vgl. 4,23; 9,35; 24,14). Aber worin besteht dieses Königtum?

c) das Königtum

ἀγανακτέω – Subjekt: die Zehn, die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die Jünger

Objekt: die Zebedäiden und ihre Mutter, Jesus, die Frau

Grund: die Rangordnung im Königtum Jesu, das Staunenswerte, der Festruf der Kinder, die Ölverschwendung

²⁰ vgl. auch Roland MEYNET, „E là egli li guarì“ (Mt 19 – 20)“, *Mysterium regni, Ministerium verbi* (FS. Vittorio Fusco; Bologna 2001) 475–477.

²¹ vgl. Guy WAGNER, „L'onction de Béthanie. Essai sur la genèse du récit de Marc 14/3–9 et sa reprise par Matthieu, Luc et Jean“, *Études théologiques et religieuses* 72 (1997) 442.

²² vgl. Roland MEYNET, *Jésus passe. Testament, procès, exécution et résurrection du Seigneur Jésus dans les évangiles synoptiques* (Rhétorique Biblique 3; Rome–Paris 1999) 26–29.

Die Wut kennzeichnet gleichmäßig die Hohenpriester, Schriftgelehrten und die Jünger Jesu. Die Zebedäiden und ihre Mutter hatten Interesse an der Rangordnung im Königtum Jesu. Das Zeichen dieses Königtums ist das Staunenswerte, besonders die Heilungen. Das Königtum und die Heilungen finden wir nebeneinander in Mt 4,23; 9,35; 10,7–8; 12,28.

4,23: Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.

9,35: Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

10,7–8: πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε· δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.

12,28: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Das Verb *θεραπεύω* kommt 17 mal im Matthäusevangelium vor.²³ Der Heiler ist in der Regel Jesus, manchmal seine Jünger (Mt 10,1.8; 17,16). Er heilte jede Krankheit und jede Schwäche (vgl. Mt 4,23; 9,35; 10,1; 12,15; 14,14; 19,2), d.h. durch mancherlei Krankheiten und Qualen bedrängte Menschen, Besessene, Mond-süchtige, Gelähmte, Aussätzige, einen Menschen mit einer vertrockneten Hand, Blinde, (Taub)stumme und Krüppel (vgl. Mt 4,24; 8,7.16; 10,1.8; 11,5; 12,10.22.28; 17,16.18; 21,14).

Dies deckt sich mit der Aufzählung der Taten Christi: „*Blinde sehen wieder, und Lahme gehen umher, Aussätzige werden gereinigt, und Taube hören, und Tote werden erweckt, und Armen wird ein Evangelium verkündet*“ (Mt 11,5).²⁴ Unter seinen Taten werden noch neben den Heilungen von mancherlei Krankheiten die Totenerweckung und die Evangelisierung der Armen erwähnt. Die Anklänge an jesajanische Texte (26,19; 35,5f.), in der Antwort auf die Täuferfrage (vgl. Mt 11,2–3), lassen an einen Zusammenhang zwischen der Wundertätigkeit Jesu und dem von Gott gewirkten eschatologischen Heil denken.²⁵

d) der Leib Jesu

Die Wut über die Ölverschwendung apostrophiert die Leibessalbung Jesu in Mt 26,12. Die Frauen hatten, laut den anderen Synoptikern, nämlich vor, den Leib

²³ vgl. 4,23.24; 8,7.16; 9,35; 10,1.8; 12,10.15.22; 14,14; 15,30; 17,16.18; 19,2; 21,14.

²⁴ vgl. auch Klaus SCHOLTISSEK, „Neues Testament“, *Der Messias*. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Würzburg 2002) 81.

²⁵ vgl. Chistian MÜNCH, „Hinführung“, *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band I: Die Wunder Jesu (Gütersloh 2013) 387. B. HEININGER, „Neues Testament“, *Das Reich Gottes*. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Würzburg 2002) 98.

Jesu nach seiner Beerdigung zu salben (vgl. Mk 16,1 und Lk 24,1). Matthäus berichtet nur über ihr Kommen ans Grab (vgl. 28,1). Joseph von Arimathäa erbat den Leib Jesu von Pilatus, hüllte ihn in reines Leinen ein und legte ihn in sein neues Grab, das er in den Felsen hatte hauen lassen (vgl. Mt 27,58–60).

Beim letzten Mahl gibt Jesus seinen Leib zum Essen (vgl. Mt 26,26). Sein Leib wird nach dem Tod begraben. Der Tod scheint in Jesu Augen als Schlaf (vgl. Mt 9,24; 8,24). Der Leib ist der in den Tod hingegebene Christus.²⁶ Aber trotz seines Todes kommt das Königtum Gottes (vgl. Mt 26,29). Bis zu seinem Kommen vermittelt das letzte Abendmahl die neue Heilsgemeinschaft.

4. Ps 8,3

Auf die Frage der wütenden Hohenpriester und der Schriftgelehrten antwortete Jesus mit dem Ps 8,3: „Aus dem Mund von Unmündigen und Säuglingen bereitest du Lob?“ (Mt 21,16). M. S. Kinzer²⁷ hat uns aufmerksam gemacht auf die Parallelen zwischen t. *Sota* 5–6 und Mt 21,14–16. Die Heilung der Blinden und Lahmen im Tempel entspricht der Rettung am Roten Meer. Der Jubelruf der Kinder im Tempel entspricht den Liedern der Babys und Unmündigen am Meer. Die engelsgleichen Ankläger entsprechen den Hohenpriestern und Schriftgelehrten. Die Absicht des Kinderjubelrufes ist die Gegner zum Schweigen zu bringen. Die Entsprechung zwischen den Hohenpriestern, den Gegnern Jesu und den engelsgleichen Anklägern, den Gegnern Adams und Israels war verständlich im Judentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. Man verstand den Himmel als Tempel und die Engel als seine Priester. T. *Sota* 5–6 vergleicht Ps 8,3 mit dem Hintergrund von VV. 4–9 und die Engelseifersucht auf Adam und Israel. In Mt 21,14–16 will der Autor, daß die Leser den Hintergrund von Ps 8,4–9 und sein frühchristliches auf Jesus Anwenden annehmen.

Die Tempelauseinandersetzungen zwischen Jesus und den Führern Israels beginnen mit der Tempelreinigung. Das ist gleichzeitig eine prophetische Geste, die die Auseinandersetzung iniziert und ihren Ton gibt. Wenn der Autor diese Perikope der Kinderjubelrufe nach der Tempelreinigung plazierte, hat er sie an der Schlüsselstelle in Bezug auf Folgendes gesetzt.

Bewußt dieser midraschigen Tradition in t. *Sota* 5–6, stellt er in Mt 21,14–16 die Verwerfung der Autorität Jesu durch die jüdische Obrigkeit als Äquivalent der Verwerfung Adams und Israels durch die bösen Engel vor. Der Einfluß dieser Tra-

²⁶ vgl. Alexander SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg 1986) 527.

²⁷ vgl. Mark S. KINZER, „*All Things Under His Feet*“: Psalm 8 in the New Testament and in other Jewish Literature of Late Antiquity (Ann Arbor 1995) 280–283.

dition kann man im Psalmanwenden auf Adam, Mose, Henoch sehen, das in der Hintergrund der neutestamentlichen Interpretationen liegt. Es ist auch evident im eschatologischen Psalmleser, in seinem Affirmationsgebrauch der Überlegenheit der menschlichen Wesen den Engeln gegenüber, und in der Verbindung der Motive des Engelsabgesandten und des glorreichen Leibes des zweiten Adam.

5. SCHLUß

Die Perikope über die Tempelreinigung Mt 21,12–17 kommt nach dem Bericht über den messianischen Einzug Jesu in Jerusalem (21,1–11). In diesem Kontext finden wir die Schlüsseltermini: den Tempel, Jesus und das Haus. Jesus ist größer als der Tempel, das Haus Gottes. Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten sahen das Staunenswerte, das Jesus tat, und hörten die Kinder, die im Tempel schrien: „Hosanna dem Sohn Davids“. Der Evangelist Matthäus sieht solche Heilstätigkeit als die Werke Christi (τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ; 11,2). Das heilende Tun Jesu ist Erweis göttlicher Macht und somit Zeichen, dass das Königtum Gottes zu den Menschen kommt. Matthäus hat die Reaktion der Hohenpriester und Schriftgelehrten mit dem Motiv der Wut (ἀγανακτέω) beschrieben. Die Wut kennzeichnet auch die Jünger Jesu. Von Wut sind betroffen: die Zebedäiden und ihre Mutter, Jesus und die Frau mit dem kostbaren Öl in Bethanien. Der Grund dieser Wut war die Rangordnung im Königtum Jesu, das Staunenswerte, der Festruf der Kinder und die Ölverschwendung. Das Staunenswerte ist Zeichen des Königtums Jesu, des Christus. Sein Leib ist für das Begräbnis bestimmt. Es geht um den glorreichen Leib des zweiten Adam nach dem eschatologischen Lesen von Ps 8. Die Wut war also letztendlich gegen Jesus, den Christus, den 'personalen' Ort der Gegenwart Gottes. Seine Auferstehung hat es bestätigt, dass er ein größer als Tempel war. Die Stellung des Tempels ist vorbei.

„TARTS ODA A MÁSIK ARCODAT IS!”
EGY KÖZELEBBI PILLANTÁS A JÉZUSI ERŐSZAKMENTESSÉG
ALAPSZÖVEGEIRE (Mt 5,38–42 // Lk 6,27–30)

Czire Szabolcs

BEVEZETŐ GONDOLATOK

A vallás és erőszak viszonya összetett.¹ Ez a kérdés a mai globális folyamatok tükrében különleges aktualitást nyert, a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia szervezőinek újra sikerült egy kiemelten releváns kérdést vizsgálat tárgyává tenni. Az összetettség leginkább abban a kettős dinamikában érvényesül, amely szerint a vallás egyfelől legitimálni látszik az erőszakot az élesen megkülönböztetett értékek mentén szorgalmazott vallási buzgóság által, másfelől viszont épp a vallások egyik gyógyító és értelemadó funkciója az, amely segít szembenézni az elszenvedett erőszakkal. E kettősség magyarázata aligha keresendő másban, mint abban a tényben, hogy az emberiség történetét végigkíséri az erőszak, és a vallás, ami az élet valóságát és összetettségét igyekszik leképezni, elkerülhetetlenül ellentmondásos kategóriákban kénytelen az erőszakhoz viszonyulni. Nincs ez másként a Biblia esetében sem, és az Ószövetséghez hasonlóan az Újszövetségben is eltérő nézőpontokkal találkozunk.²

¹ A vallás(ok) és erőszak ellentmondásos viszonya kérdéskörének néhány kiváló monográfiája: R. Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: Boulder; New York–Oxford: Rowman & Littlefield, 1999; J. Harold ELEN (ed.), *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam* (4 kötet). Praeger, 2003. Meerten B. TER BORG–Jan Willem VAN HENTEN (eds.): *Powers: Religion as a Social and Spiritual Force (The Future of the Religious Past)*. Fordham University Press, 2010. Részletes bibliográfiához lásd: *Bibliography of Academic Sources on Religion, Peace and Reconciliation*, <http://www.yorks.ac.uk/pdf/Bibliography%20on%20Peace%20and%20Reconciliation%20Dec%202013.pdf> (2015. augusztus. 20.)

² Regina M. SCHWARTZ például a monoteizmus eszméjével összefüggő jelenségeként kezeli a bibliai erőszakot, ahol is a szövetségi viszony, a kapott föld és az idegenektől való elkülönülés hármasságának identitásépítő szerepe elkerülhetetlenül vezet az erőszak megjelenéséhez (*The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. University of Chicago Press, 1998). René GIRARD a mimetikus vágyelméleten és a bűnbakmechanizmuson keresztül szemlélteti a bibliai erőszak kialakulásának folyamatát (*Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977. Francia eredeti 1972). Újszövetségi áttekintéshez lásd: Michel DESJARDINS, *Peace, Violence and the New Testament*. Bloomsbury T&T Clark, 1997. Shelly MATTHEWS–E. Leigh GIBSON, *Violence In The New Testament*. New York

Az utóbbi évtizedek első századi Palesztinára irányuló kutatásai egyértelművé tették, hogy Jézus és követői világának minden szintjét áthatotta az erőszak. Itt nem csak a fejlett agrártársadalmakra általában jellemző szűk elit réteg, az őket közvetítő fenntartók, és a túlnyomó többséget képező elnyomottak közti strukturális erőszakra kell gondolni, hanem arra a vallásos felfogásra is, amely a látható világot láthatatlan szellemi erők, „hatalmak” működésének alá rendelve látta.³ Mindehhez társult az a tény, hogy a zsidó nép az addig ismert legerősebb birodalom megszállása alatt élt, amelynek a programja ez volt: először győzelem, aztán béke.⁴ Márpedig a béke ideje még nem jött el, a *Pax Romana* inkább volt a birodalmi propaganda része, mintsem a mindennapi valóságé, amit az erőszak és a háborúra való készenlét jellemzett.⁵ Ennek tudható be, hogy míg a zsidók országának a rómaiak előtti ötszáz évre terjedő (perzsa, görög, görög–egyiptomi Ptolemaidák, görög–szíriai Szeleukidák) megszállása alatt mindössze egyetlen felkelés tört ki (Makkabeus i. e. 165), addig a római uralom első kétszáz évében négy nagy zsidó felkelésre került sor.⁶

T&T Clark, 2005. Pieter G. R. DE VILLIERS – Jan Willem VAN HENTEN (eds.), *Coping With Violence in the New Testament*. Brill Academic, 2012.

³ Az erőszak és aktív erőszakmentes ellenállás témáinak összefüggésében a „hatalmak” által áthatott „integrált világszemlélet” nagy befolyású elemzését nyújtja Walter WINK korábbi műveiben (*Naming the Powers*, 1984; *Unmasking the Powers*, 1986; *Engaging the Powers*, 1992; mindenik Fortress Press: Minneapolis). Magyar ismertetéséhez lásd: CSEPREGI András, *Az aktív erőszakmentes ellenállás lehetősége Walter Wink teológiájának háttérén*. http://jog.unideb.hu/bibo/articles/tanulmanyok/csepregi_a%20-walter_wink-2004-01-22.htm (2015. augusztus 19.)

⁴ John D CROSSAN, Context and Text in Historical Jesus Methodology. In: Tom Holmén – Stanley E. Porter (szerk.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus (4 Vols.)* Brill Academic Publishers, Leiden, Boston 2011, (159–181) 164–165. Crossan összefoglalása szerint Róma volt az első „territoriális birodalom”, ami azt jelenti, hogy míg például a Perzsa Birodalom az erős hadsereggel védett központján kívüli periféria területeket a megfizetett adók ellenében békén hagyta, addig a Római Birodalom a kihelyezett légiónok által a Birodalom teljes területét egységesített működés alá helyezte. Ezáltal sokkal inkább részt vett a helyi folyamatokban napi szinten, mint korábban bármelyik birodalom. Róma ugyanakkor sikeresebb volt a négy társadalmi hatalmi ágazat mindenikében: a katonai hatalom (légiónok, utak és hidak általi hálózat kiépítése, hatékony fegyverzet, katonai fegyelem), gazdasági hatalom (a kereskedelem teljes ellenőrzése az úthálózat és hadsereg által), politikai hatalom (a római császársággal közvetlen kapcsolatban álló, a provinciákra kiterjedő ambiciózus arisztokrata réteg) és ideológiai hatalom (mindent átható „császári teológia”). Augustus címei például ezek voltak: Isten Fia, Úr, Megváltó, Szabadító, a világ üdvözítője, az istenek Istene.

⁵ Róma és a zsidók viszonyának történelmi áttekintéséhez lásd: GRÜLL Tibor, *Pax Romana – alulnézetben. Hogyan látták a zsidók a „római békét”? Ókor*, 2010/1, 27–36.

⁶ i. e. 4, i.sz. 66–74, i. sz. 115–117, i. sz. 132–135. Az utóbbi három sikertelen felkelést nevezi a rabbinikus hagyomány „Ézsau három könyecppjének”. Az elsőhöz lásd: *A zsidók története*, 17, 10 (200). (Josephus FLAVIUS, *A zsidók története. (Iudaiké Archaologia)*. XI–XX. Görögből fordította dr. Révai József. Negyedik kiadás. Talantum, Borsod é. n.)

A zsidók ellenállásának azonban nem az erőszakos, fegyveres ellenállás volt az egyetlen formája, sőt a nagy felkelésekig ez volt a legkevésbé jellemző. Témánk szempontjából kiemelkedően fontos tisztázni azt a kérdést, hogy vajon a zsidóság Jézus korára már ismerte-e az erőszakmentes ellenállást, vagy ezzel csupán egy későbbi divatos terminológiát próbálunk meg Jézus működésére anakronisztikusan alkalmazni. Ennek megválaszolására – anélkül, hogy a római kori zsidóság ellenállás tipológiájának részletes sematikus bemutatására vállalkoznánk –, hasznos az ellenállás formáit egy kontinuum mentén elképzelni. Ennek egy modelljét Crossan és Reed készítették el archeológiai és irodalmi források elemzése alapján.⁷ A tipológia kezdeti pontját az ellent nem állás különféle formái képviselik, mint az árulók és a kollaboránsok magatartása. Az előbbihez sorolódik például Tiberius Julius Alexander, Philón unokaöccse, aki római hitre térése után előbb császári tanácsosként, majd a császári praetoriánus gárda vezetőjeként tért vissza Palesztinába. Kollaboránsnak látja a szerzőpáros például Josephus Flaviust, aki miután megadta magát Vespasianusnak és megősoolta császárrá választását, fiának, Titusnak lett a tanácsadója, de népe iránti hűsége mindvégig megmaradt: „*A zsidó háború*” című művében a rómaiak apologétája a zsidók felé, ám *A zsidók történetében* és az *Apion ellen* ben a zsidók apologétája a rómaiak felé.”⁸ A tipológia második nagy csoportját az ellenállás különféle formái képviselik az erőszakmentes ellenállástól az apokaliptikusokon át a különféle fegyveres ellenállókig. Az apokaliptikus ellenállás a harcos erőszaktól (pl. a galileai Júdás) az archetipikus szimbolizmuson át (például Keresztelő János mozgalma) a szövetségi közösség (például a qumráni közösség) különféle formáit öltötte magára, és eltérő mértékű erőszakra számíthatott: emberi erőszakra, isteni erőszakra, mindkettőre vagy egyikre sem. Fontos tehát hangsúlyozni, hogy a fegyveres, erőszakos ellenállás és az ellent nem állás között a korai római kori zsidóságban a passzív erőszakmentes ellenállás számos formájával találkozunk. Ezeket a túlerővel szembeni békés, a mártíromság lehetőségét mindig magukban hordozó bátor kiállásokat mindenekelőtt identitásmegőrző szándék vezérelte.⁹ Számos ilyen martirológiai jellegű

⁷ John Domicic CROSSAN–Jonathan L. REED, *Jézus nyomában. A kövek alatt, a szövegek mögött. Jézus és világa megértésének kulcsfontosságú felfedezései*. [Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts. HarperSanFrancisco, 2001] Debrecen: Gold Book, 2004, 154–98. Magyar kivonata: NAGY József, *A zsidó ellenállás formái a qumráni időszakban*. (<http://btk.academia.edu/>)

⁸ Uo. 157.

⁹ A hellenizmus szellemi hatásaival szembeni ellenállás monográfiáját elkészítő Samuel K. EDDY szerint a különféle népek ellenállásának közös vonása volt, hogy annak „legitimációja szinte kivétel nélkül vallási terminológiában nyert kifejezést”. Az ellenállás szerteágazó motivációit Eddy három nagyobb tengelyen látja elhelyezhetőnek: a vallási értékek megőrzése, a társadalmi és gazdasági elnyomás megszüntetése és végső fokon az eredendő ősi uralmi állapotok visszaállítása. (*The King is Dead. Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism*, 334–31 B.C. Lincoln, NB: Nebraska University, 1961. vii; 330).

erőszakmentes ellenállást dokumentál például a Makkabeusok 2. és 4. könyve, és számos tömeges passzív erőszakmentes ellenállást beszél el Josephus Flavius, helyenként megerősítve Philón vagy Tacitus által.¹⁰

Feltéve tehát, hogy Jézus korát minden szinten áthatotta az erőszak – akár a fogalomnak a keskeny (fizikai bántalom) vagy széles (személyiségre negatívan ható, társadalmi struktúrákat, egyenlőtlen rendszer hatását is figyelembe vevő) meghatározását tekintjük –, továbbá, hogy az Újszövetség, és közelebbről az evangélium szerzői eltérő álláspontokig küzdenek a kérdéskörrel, forduljunk most alapszövegünkhöz a történeti Jézus sajátos hangját kereső szándékkal.

SZÖVEGVARIÁNSOK

Q/Mt 5,38–42 (SZIT) ³⁸Hallottátok a parancsot: Szemet szemért és fogat fogért. ³⁹Én pedig azt mondom nektek, ne álljatok el-lent a gonosznak. Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is! ⁴⁰Aki perbe fog, hogy elvegye a ruhádat, annak add oda a köntösöd is! ⁴¹S ha valaki egy mérföldnyire kényszerít, menj vele kétannyira! ⁴²Aki kér, annak adj, s attól, aki kölcsönt akar tőled, ne tagadd meg!	Q/Lk 6,27–31 (SZIT) ²⁷Nektek, akik hallgattok, ezt mondom: Szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót gyűlölőitekkel. ²⁸Azokra, akik átkoznak benneteket, mondjatok áldást, és imádkozzatok rágalmazóitokért. ²⁹Ha arcul üt valaki, tartsd neki oda a másik arcodat is. Annak, aki elveszi köntösödöt, add oda a ruhádat is. ³⁰Mindenkinek, aki kér tőled, adj, és aki elviszi, ami a tied, attól ne kérd vissza. ³¹Úgy bánjatok az emberekkel, ahogy akarjátok, hogy veletek is bánjanak.
--	--

A másik arc odafordításáról, illetve az ellenség szeretetéről szóló jézusi tanítást Máté a Hegyi Beszéd ötödik–hatodik antitézisében, Lukács az ún. „mezei prédikációban” (vagy „síksági beszédben”) őrizte meg. A gyakori szó szerinti és kifejezésbeli egyezés írott forrásra mutat, amit minden bizonnyal a Q-beszédforrás jelent.¹¹ Ennek anyagát a két evangélista eltérően szerkesztette. Lukács hangsúlya az ellenségszereteten van, annak számos formáját részletezi (jót tenni a gyűlölővel, áldani az átkozókat, imádkozni a bántalmazókért). Aztán az alapmondatok következnek (arc, ruha, ön-

¹⁰ Ennek áttekintéséhez lásd: CZIRE Szabolcs, *Az erőszakmentes ellenállás első előfordulásai a korai zsidóságban*. Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2015.

¹¹ A korábbi szakirodalom áttekintését is magába foglaló részletes elemzéshez lásd John P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. IV. Law and Love*. New Haven/London: Yale University Press, 2009, 528–531; 576–580.

zetlen adás). Summázásként szerepelteti az aranyszabályt, amellyel egyben bevezeti az ellenség szeretetének további kifejtését. Máté a „megtorlás törvényével” (*lex talionis*) vezeti be a mondás-együttest, majd példákkal szemlélteti az új tanítást. Az ellenség szeretetéről szóló mondással a következő és egyben utolsó antitézist indítja, így látszólag az külön áll. Vizsgálódásunk fő kérdése épp ide kapcsolódik: vajon mennyire értelmezhető az ötödik antitézis az ellenség szeretetének parancsa nélkül? E kérdés annál inkább jogos, mert a mondás-együttes egy harmadik helyen is előfordul, a Didachében¹², és mindhárom forrásban ugyanaz a – minden bizonnyal Jézus szavaira visszavezethető – hat elem szerepel, más-más elrendezésben, amint azt az alábbi ábra szemlélteti.

Q/Mt 5. fejezet	Q/Lk 6. fejezet	Didache 1. fejezet
A másik arc (39b–41)	Ellenség szeretete (27–28)	Aranyszabály (2c)
Adni viszonzás nélkül (42)	A másik arc (29. 35a)	Ellenség szeretete (3ac)
Ellenség szeretete (44)	Adni viszonzás nélkül (30. 35b)	Pogányoknál jobban (3b)
Pogányoknál jobban (46–47)	Aranyszabály (31)	A másik arc (4b)
Az Atyához hasonlóan (48)	Pogányoknál jobban (32–34)	Adni viszonzás nélkül (5a)
Aranyszabály (7,12)	Az Atyához hasonlóan (36)	Az Atyához hasonlóan (5b)

Olyan értelmezésre kell törekednünk, amelyben ezek az elemek mind jelentőséget nyernek!

NE ÁLLJATOK ELLENT A GONOSZNAK

Máté szerkesztése alapvető feszültséget kelt a szövegben belül. Az antitetikus szerkezet azt sugallja, hogy Jézus a „ne áll ellen a gonosznak” tanítással eltörli a talióelvet (amely épp a bűn nyilvánvalóvá tételére és a sérelem mértéke szerinti kötelező megtorlására kötelezett), miközben a Mt 5,17 programja szerint Jézus nem eltörölni, hanem betölteni jött a Törvényt. Meggyőződésem, hogy Máté szerkesztése tudatos azzal a szándékkal, hogy így egyszerre tudja felmutatni Jézus tanításának radikálisan új (a megtorlás teljes eltörlésével és a sérelemre kreatív erőszakmentes válaszadással) és mégis annak a Törvény szellemével egyező, azt betöltő jellegét.

A *me antisténai tó ponéró* tiltás mindössze két kulcsszót tartalmaz (*antisténai és ponéró*), és mindkettő fordítása számos nehézséget rejt magában. Az *antistémi* bibliai irodalmon belüli leggyakoribb használata az erőszakos ellenállás (mint amilyen a

¹² A Didaché és szinoptikusok irodalmi viszonya megosztja a kutatókat, az irodalmi függetlenség, függőség, illetve valamiféle köztes megoldást képviselők fontosabb műveire lásd: CROSSAN, *Context and Text*, 176., 47., 48., 49. jegyzetek.

fegyveres lázadás valamilyen formája)¹³ és a verbális ellenállás (mint amilyen a valaki elleni törvényszéki vagy más nyilvános tanúságtétel)¹⁴ jelentéstartományaiiban fordul elő. A *ponéro* leggyakrabban egyes szám hímnem dativuszos jelentésben fordul elő a szakirodalomban, amit egyesek „valaki, aki gonosz” értelemben, mások általánosabban a Sátánra vonatkoztatnak. Ismét más kutatók személytelenebbül (semlegebben) értik a kifejezést, és inkább a cselekvés minőségére vonatkoztatják „ami gonosz” értelemben¹⁵. A nélkül, hogy mélyebben belemerülnénk a kulcsfogalmak szemantikájába, megállapíthatjuk, hogy a tiltó mondat dativuszos szerkezete legalább négy formában fordítható, amelyek kettesével párba rendezve így hangzanak:

- ne álljatok ellent a gonosznak / egy gonosz valakinek;
- ne álljatok ellen a gonosz eszközeivel / erőszakkal.¹⁶

Az első pár az ellent nem állást, az erőszak passzív elszenvetését hirdeti. Két évezreden át sokan olvasták így a kijelentést, számos keresztény mozgalom is, és ma is sokan vezetik le e mondból az ellent nem állás filozófiáját/teológiáját. Az általában nem állni ellen a gonosznak – legyen az egy gonosz valaki vagy a nagybetűs Gonosz – állásponttal kapcsolatban Betz helyesen jegyzi meg: „etikailag nem lehet kérdéses, hogy a gonosszal szembeni ellenállás elutasítása irracionális és igazolhatatlan pozíciót jelentene a korai kereszténység teljes tanításával szemben, amelyet a gonosz elleni intés és az attól való megszabadulás jellemez”.¹⁷ Vannak, akik a fegyveres ellenállás értelméből kiindulva a gonoszt Rómára értik, és ennek megfelelően úgy gondolják, hogy Jézus tanítványait a Rómával szembeni lázadástól tiltotta. Ennek az értelmezésnek egyik korai felvetője Theissen volt, későbbi kidolgozója és legis-

¹³ A LXX-ban például fegyveres ellenállás kifejezésekként: Lev 26,37; Deut 9,2; Józs 7,13; Bölcs 11,3; 1Mak 6,4; Sir 46,6–7, Josephus Flavius művében szintén gyakran használja fegyveres ellenállás értelemben a kifejezést. Az Újszövetség leggyakrabban idézett helye ebben az értelemben a Róm 13,2: „Aki tehát ellene szegül a hatalomnak, az az Isten rendelésének áll ellen; akik pedig ellenállnak, azok ítéletet vonnak magukra.”

¹⁴ Mások elleni tanúskodás értelemben a LXX-ban például: Ézs 3,9; Ézs 59,12; Jer 14,7. Az Újszövetségben: Lk 21,15; Gal 2,11; ApCsel 6,10; ApCsel 13,8; 2Tim 4,15.

¹⁵ Az egyes álláspontokat képviselő szerzőkhöz lásd: Dorothy J. WEAVER, *Transforming Nonresistance: From Lex Talionis to „Do not Resist the Evil One”*, 32–71. In: Willard M. SWARTLEY (szerk.), *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*. Louisville: Westminster/John Knox, 1992, 59 – 8., 9., 10. jegyzetek.

¹⁶ Vö. Thomas R. Yoder NEUFELD, *Jesus and the Subversion of Violence. Wrestling with the New Testament Evidence*. SPCK Publishing, 2011, 22.

¹⁷ Hans D. BETZ, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3 – 7:27 and Luke 6:20–49)*. Hermeneia: Fortress Press, 1995, 280.

mertebb képviselője Walter Wink.¹⁸ A római elmélet legátfogóbb kritikáját Richard Horsley nyújtja, aki rámutat arra, hogy Jézus hallgatóságát nem azok alkották, akik Róma elleni lázadást fontolgattak, hanem a galileai falvaknak a lakói, akik kilátástalan körülmények között éltek, kiszolgáltatva elnyomóik állandó visszaélésének.¹⁹

Ha a Mt 5,38 önmagában állna, talán lehetséges lenne a passzivitás tanítását látni benne, de a rá következő szemléltető példák világossá teszik: Jézus ellenállásról beszél, de nem erőszakos természetűről. Ha a következő versek példái egyértelműen ellenállásról beszélnek, még ha kreatív, erőszakmentes ellenállásról is, akkor a bevezető mondat miért fogalmaz általános tiltással: ne álljatok ellent a gonosznak? Ennek magyarázatát a táliótörvénnyel való párhuzamba állítással tudjuk megválaszolni, fenntartva az alapállásunkat, hogy a Törvény szellemének beteljesítése, és nem eltörlése a szándék.²⁰ Máté az antitézisekben úgy mutatja be Jézust, mint aki a törvényi előírásokat intenzívebbé tette: ölés helyett harag, házasságtörés helyett bűnös vágy stb. A tálió törvénye, amely a Mediterráneumban és a világ más tájain is ismert volt²¹, és minden törvénykezés alapját jelentette, azt az általános és mély meggyőződést tükrözte, hogy minden elkövetett rossz olyan „tartozást” hoz létre, amelynek a megfizetésével, kiegyenlítésével állhat csak helyre a rend. A kiegyenlítés itt hangsúlyos: a tálióelv az erőszak spiráljának megtörését célozta az által, hogy az elkövetett sérelemhez arányítva korlátozta a megtorlás mértékét, gátat szabott a féktelen bosszúnak. A Törvény megtorlást korlátozó szándéka kínálja Máténak a párhuzam lehetőségét: hiperbolikusan úgy mutatja be – hasonlóan az „egyáltalán ne esküdj” parancshoz –, hogy Jézus tanításában a megtorlás korlátozását a végsőig terjesztette ki: ne állj ellen a gonosznak. Évszázadokon át jellemző volt Jézus tanítását saját zsidó

¹⁸ Gerd THEISSEN, *Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund*. In: *Studien zur Sociologie des Urchristentums*. WUNT 19, Tübingen: J. C. B. Mohr 160–197, 192–194. Walter WINK, *Beyond Just War and Pacifism: Jesus' Nonviolent Way*. RevExp 89 (1992), 197–214.

¹⁹ Richard A. HORSLEY, „Response to Walter Wink, 'Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way'”. In: *The Love of Enemy*, 126–132.

²⁰ Általánosan elfogadott nézet, hogy a három helyen is előforduló tálióelv mátéi párhuzamát a Deut 19,15–21 adja, és nem a korábbi Ex 21,22–27 vagy Lev 24,1–22. A párhuzamot leginkább a következők indokolják: az *antésté* (ellenállni) ige, a *tón ponéron* (gonosznak) főnév és a tálióforma második és harmadik elemének – *oftalmón anti oftalmu, odonta anti odontos* – (szemet szemért, fogat fogért) használata.

²¹ Vö. Anthony PHILIPS, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*. Oxford: Basil Blackwell, 1970, 96–97. Philips többek között a törvény idegen eredete mellett azzal érvel, hogy a zsidók között nem volt gyakorlatban a test megcsonkítása. Ched MYERS–Elaine ENNS (*New Testament Reflections on Restorative Justice and Peacemaking*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009, 55) a tálióelv egyetemességét hangsúlyozza: „A Természet egyik alappillére, amely a családi szocializáció, a játszótér protokollja, a tömegmédia és a mindennapi politika katekizmusán keresztül formálta a szívünket és elménket.”

gyökereivel, a Tórával szembeállítva bemutatni. Éppen ezért nem lehet túlhangsúlyozni annak a jelentőségét, amit itt Máté üzen: Jézusnak az ellenség szeretetéről, erőszakmentességről, a megtorlásmentességről szóló radikális üzenete nem a Törvény alternatíváját vagy érvénytelenítését jelenti, hanem annak hatékonyságát (intenzifikálását). Az nem ellentétes a Törvénnyel, hanem épphogy annak szelleméből fakad.

A mátéi szerkesztés részeként használt táliótörvénnyel való párhuzamba állítással számos lényeges különbséget is felmutathatunk, amelyek által tovább közelíthetünk a történeti Jézus szavainak megértéséhez.²² A legfontosabb különbség, hogy Jézus szavai nem egy harmadik félhez vannak intézve, akinek bíraskodnia kell a két konfliktusba került személy között, hanem közvetlenül a sérelmet elszenvedettekhez szól.²³ A szemléltető példák (az arcütés, a pereskedés, a fegyver cipeltetése, a pénz elvétele) utasításai arra vonatkoznak, hogy miként kell viselkednie a csoport egyéni tagjainak sérelem esetén. A sérelem itt nem a közösség tagjainak valamelyikétől érkezik, hanem kívülről, éppen ezért az utasítások nem a közösség belső egységének helyreállítására vonatkoznak, mint például a Mt 18,15–20-ban. Jézus hallgatói az első századi Palesztina alsó rétegeihez tartoztak, akik az erőszaktól áthatott társadalom kiszolgáltatottjaiként az aszimmetrikus hatalmi viszonyok miatti sérelmeket és megaláztatásokat naponta szenvedték. Számukra a törvényszéki közbenjárás nem igénybe vehető opció, az igazságszolgáltatás a strukturális erőszak része, ahogyan azt a ruha elperelésének példája is mutatja. Éppen ezért Jézus nem beszél bírőról, a sérelem pontos megállapításáról, nincs törvényszéki helyzet, csak az utca kegyetlen valósága. Szavaiban a „gonosz” nem kerül magyarázatra, tételezett. Csak ezzel a tételezéssel érthető meg, hogy miként is „gonosz” az, aminek egyébként nem feltétlenül kellene annak lennie: miért gonosz az, aki arcul üt (lásd például egy gonosz szolga példázatára emlékeztető helyzetet), miért gonosz az, akinek perben odaítélnek egy ruhadarabot, miért gonosz az a katona, aki rendeletbe foglalt jogával szabályszerűen él, és főként miért gonosz az, aki kölcsön kér? Betz megjegyzése szerint „valakire nem azért mondják, hogy »rossz«, mert eredendően gonosz, hanem azért, mert valami rosszat tett.”²⁴ Talán itt is a cselekedet jellege hordozza a „gonoszt”, de ez nem kerül tisztázásra.

²² A hasonlóságok és különbségek módszeres vizsgálatát nyújtja Dorothy J. WEAVER, *Transforming Nonresistance: From Lex Talionis to „Do not Resist the Evil One”*. In: *The Love of Enemy*, 32–71.

²³ Igaz ugyan, hogy az 5,38–39a még többes szám második személyben szólítja meg a tanítványokat (*ékouszaté... ümin*), de ez nem tévesztendő össze a Deut 19,15–21 közösségi jellegével. Vö. Wever: *Transforming Nonresistance*, 51–53.

²⁴ *The Sermon on the Mount*, 292.

A társadalom kiszolgáltatottjaival szembeni elvárás az engedelmeskedés volt, ahogy azt Schottroff tanulmányában részletesen bemutatja.²⁵ Ha a „ne álljatok ellent a gonosznak” önmagában állna, akkor ezt az engedelmes, passzív magatartást szentesítené, amely a felsőbb társadalmi rétegek elvárása szerint lemond a jogosság minden igényéről. A Róm 13,1–2-ben Pál utasítása a felettes hatalmaknak való engedelmeségről világosan mutatja, hogy az engedelmesség a logikus ellentéte az ellenállásnak. Ezzel az opciók köre le is zárult: vagy engedelmesség vagy ellenállás. Az *antistémi* korábban tárgyalt két alapjelentése alapján vagy fegyveres, vagy verbális ellenállás. Ezek azonban a római katonai fölényvel és az elnyomottak számára hozzáférhetetlen igazságszolgáltatással nem jelentettek valódi alternatívát.

A valódi, forradalmian új alternatívát Jézus kínálta, mégpedig egy „harmadik utat”²⁶ a passzív engedelmesség és az erőszakos ellenállás helyett: az aktív erőszakmentes ellenállásért. Ennek szemléltetéseként mutat be Jézus pár konkrét helyzetet, minden bizonnyal azzal a szándékkal, hogy a tanítványok saját élethelyzetük és tapasztalatuk szerint a listát tovább bővítsék. Ezek a példázatszerű illusztrációk olyan magatartást mutatnak be, amelyek „szembemennek minden emberi egyéni és közösségi ösztönnel”.²⁷ A feszültséget Máté is érzékeli az általános elvként megfogalmazott erőszakmentesség és az azt szemléltetni hivatott példák között, ezért azokat az *állá* (pedig) kötőszóval vezeti be.²⁸

A felsorolt példák mindegyike a megaláztatás valamilyen formájáról szól. Az arcütés önmagában is megszégyenítő, a kézfejjel adott pofon lekezelő, egyenlőtlen viszonyt fejez ki, megalázó.²⁹ A pofon megalázó jellege miatt mind a Misna, mind a római jog pénzbírsággal büntette.³⁰ Jézus mégis azt kéri, hogy a tanítvány tartsa oda a másik arcát is. A második példában a megalázó sérelem törvényszéki kontextusban történik Máténál, talán rablótámadásában Lukácsnál. Jézus arra utasít, hogy a más vagyon hiányában elperelt/elvett alsóruha (*kitón*) mellé a tanítvány ajánlja fel a köpenyét (felső ruháját, *imáción*) is, ezzel nem csak a szemérem sértés büntetését

²⁵ Luise SCHOTTROFF, *Essays on the Love Commandment*. Augsburg Fortress, 1978, 17–22.

²⁶ Wink kifejezése.

²⁷ Tannehill szavait („Mindenik esetben egy cselekvésre utasítás hangzik el, és ez a cselekvés pontosan az ellentéte annak, ami a mi természetes reakciónk volna az adott helyzetben.”) parafrázálva így Weaver: *Transforming Nonresistance*, 55.

²⁸ Jellegzetes példája a disszimilitási kritériumnak, ami a jézusi szavak autentikussági kritériumainak egyike.

²⁹ Máté pontosítja, hogy a jobb arcot, Lukács nem. Az arcütés és megszégyenítés néhány ószövetségi példája: 1Kir 22,24; Jób 16,10; Zsolt 3,7; Ézs 50,6.

³⁰ vö. Jacob NEUSNER, *The Tosefta: Translated from the Hebrew: Fourth Division: Neziqin*. New York: Ktav Publishing House, 1981, 58.

kockáztatva, de a törvényben foglalt jogáról is lemondva.³¹ A csak Máténál szereplő harmadik példa alapját az a perzsa korrig visszavezethető gyakorlat képezi, amely szerint a megszálló birodalom katonái a helyi lakosokat felszerelésük cipelésére kényszeríthették.³² Jézus arra utasít, hogy az egy mérföld helyett a tanítvány ajánlja fel a második mérföldet. A negyedik példa anyagi természetű, kölcsönkérés (Mt) vagy erőszakos elvétel (Lk). A tanítvány itt se keresse a kiegyenlítés, megtorlás lehetőségét.

Könnyű belátni, hogy a fenti példákban kétséges lenne a tálióelv szerinti igazságszolgáltatás: egy viszonzott pofon, kölcsönösen elvett ruha, saját csomagunk átadása cipelésre vagy elkérni a másik pénzét? Egyébként is a megalázást hogyan lehet a tálióelv alapján büntetni, főként ha az strukturális, ha az a hatalommal bírók részéről „normális”?

Mégis közel járunk a Törvény szelleméhez, ahogy azt Máté hangsúlyosan meg is jeleníti. A Törvény szándéka, hogy feltárja, nyilvánvalóvá tegye a jogsértést, és megszüntesse azt. Jézus radikálisan új, kreatív cselekvéssel válaszoló erőszakmentessége ugyanezt eredményezi: nyilvánvalóvá teszi a sérelmet, és annak önkéntes felvállalásával magát a jogsértés lehetőségét semmisíti meg. Teszi ezt egy olyan új helyzetben, amikor a Törvény és a jog közösségi garanciái meggyengültek, amikor a törvénytelenység és jogtiprás magának a rendszernek a működéséből fakadt, amikor a „gonosz” csak az elszenvető számára volt nyilvánvaló. A Jézus tanítása szerint cselekvő tanítvány meghökkentő, váratlan, minden természetes ösztönrel szembeálló cselekvésével először is tanúbizonyságát adja annak, hogy méltósága sérelmén felül tudott emelkedni, visszautasítja a megalázás szándékát. Másodszor, egy új helyzetet teremt, amely a sérelem elkövetőjét válaszra kényszeríti.³³ A példák jól szemléltetik, ahogy Jézus a napi szinten sérelmeket és megaláztatásokat elszenvető emberek kezébe visszahelyezi a kezdeményezés lehetőségét³⁴, és azok, akik tegnap még az emberiségük megfosztottságának keservében éltek, ma megmutathatják: nem a „gonosz”

³¹ 2Móz 22,25–26: „Ha zálogba vettéd embertársad felsőruháját, naplementéig add vissza neki! Mert egyetlen takarója, testének ruhája az. Miben háljon? Bizony, ha hozzám kiált segítségért, meghallgatom, mert én kegyelmes vagyok.” (vö. 5Móz 24,10–13)

³² Az *aggareüó* kifejezés kötelező szolgálatra utal, pl. Mt 27,32; Mk 15,21. Lásd James H. MOULTON–George MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982, 2–3.

³³ Vö. Lidija NOVAKOVIC, *Turning the Other Cheek to a Perpetrator. Denouncing or Upholding of Justice?* 2006, 11. Annual SBL Meeting. https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/Novakovic_Cheek.pdf (2015. 08. 19.)

³⁴ Hasonlóan vélekedik KOCIS Imre (*Jézus és az erőszak*. <http://www.ktp.hu/document/kocis-imre-jezus-es-az-eroszak>, 2015. 08.19.): „...Jézus új megvilágításba helyezte az erőszakmentesség gondolatát. A szenvedő felet nemcsak a türelmes elviselésre és a megtorlás kerülésére buzdította, hanem arra is, hogy az ellenállásról vagy a bosszúról való lemondását konkrét formában, szabadon kezdeményezett tettel mutassa meg.”

az egyetlen, aki cselekszik.³⁵ Az átvett kezdeményezés által teremtett új helyzetben pedig nem csak az elnyomott nyerte vissza emberi méltóságát, de ugyanezt a lehetőséget felkínálja a sérelmező számára is. A „ne álljatok ellen a gonosznak” nyitó mondata és az azt szemléltető példák közti feszültség itt feloldódik, és a tiltásban az emberiség egyik legpozitívabb parancsa fogalmazódik meg!

A szándékolt sebezhetőség, a szenvedésre való készenlét jézusi útját járó békét teremtők (vö. Mt 5,9–12) tehát nem csak önmaguk számára, de támadójuk számára is létrehozzák az emberi méltóság (istengyermekség) visszaszerzésének lehetőségét. E mondat joggal tűnne prédikációszerűnek, ha a tárgyalt jézusi tanítás nem a „szeresetek ellenségeiteket” központi gondolatra épülne, ahogy azt Lukács az első mondatban, Máté a következő antitézis elején nyilvánvalóvá teszi. Az erőszakmentesség önmagában még semmit nem mond a motivációról, amely lehet akár gyűlölet is. Állhat mögötte akár az áldozatnak az a vágya, hogy a támadót tegye isteni ítélet által áldozattá.³⁶ (vö. Róm 12,19–20) Ugyanakkor az erőszakmentesség, épp a rendszer destabilizálása miatt, lehet pusztán taktikázás, politikai cselekvés. Hogy Jézus nem erről beszél, azt egyértelművé teszi az ellenség szeretetének parancsával.³⁷ Ez pedig nem fakad másból, mint egy olyan Istennek az imitálásából, akinek a szeretete mindenkire kiterjed. Ezt az egyetemes, ellenségre is kiterjedő szeretetű Istent Jézus a teremtés képei (napsütés és eső) által mutatja be (Mt 5,45–48), akinek azok válnak valódi gyermekeivé („Isten fiaivá”), akik a szeretetben tökéletessé / teljessé (Mt, *teleios*) lettek, akiknek irgalma (Lk 6,36) az Istenéhez hasonló. Csak ezt az Istent imitálva lehetünk többek a „pogányoknál”. (Mt 5,47) A Jézus által tanított erőszakmentesség tehát nem az erőtlenség taktikázása, nem pusztán társadalmi erőtereket átrendező, politikai viszonyokat felforgató szándékú cselekvés, még csak nem is az isteni megtorlás reményében színlelt megbékélés, hanem a teremtés rendjének helyreállítása. Az ember eredendő istengyermeki és közös testvéri viszonyának felmutatása.

³⁵ Ez a nem csak defenzív, de offenzív jellegű kezdeményezés jut kifejezésre az arany szabály jézusi radikalizálásában is, amely nem tiltásként fogalmaz, hanem pozitívan: „Amit tehát szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is ugyanazt cselekedjétek velük...” (Mt 7,12) Nem azt, hogy miként kerüljük el a mások bántását, hanem azt, hogy miként tegyük azt, ami nekik jó. Vö. CROSSAN–REED, *Jézus nyomában*, 192–196.

³⁶ A qumráni Közösségi Szabályzatban a fogadalom része, hogy a rosszra rosszal nem válaszol, de haragja Isten ítéletéig megmarad. (vö. 1QS 10,19–21) A 139. zsoltárban az Istennel való szolidaritás megtörése, ha valaki nem azt gyűlöli „ellenségként”, akit Isten is (vö. 19–24).

³⁷ Vö. YODER, *Jesus and the Subversion of Violence*, 26.

A VILÁG GYŰLÖLETE

Csernai Balázs

BEVEZETÉS

Szent János evangéliumára általában úgy tekintünk, mint a szeretet és a lelki mélységek evangéliumára. E szeretet fényének azonban meglehetősen nagy az árnyéka is: az evangéliumban és János leveleiben többször is előfordul a gyűlölet témája és maga a gyűlölet szó is. A gyűlöletre leginkább a Jn 15,18–16,4a szakasz reflektál, így itt kezdjük vizsgálódásainkat, majd áttekintjük azokat a helyeket az evangéliumban, ill. János leveleiben, ahol még találkozunk ezzel a témával.¹ A „gyűlöletes” helyek áttekintése után kísérletet teszünk arra, hogy feltárjuk a gyűlölet fejlődését a jánosi iratokban. Végül összegezzük azokat a szempontokat, amelyek segítenek a gyűlöleten való felülemelkedésen, a kiengesztelődés irányába.

GYŰLÖLET: A VILÁG KAPCSOLATA A TANÍTVÁNYOKKAL A JN 15,18–16,4A ALAPJÁN

Jézus utolsó vacsorán elmondott búcsúbeszédeinek² összefüggésében a Jn 15,1–

¹ Bár bizonyos szempontból a Jelenések könyve is kapcsolatban van a jánosi iratokkal, ebben az összefüggésben eltekintünk elemzésétől. A Jelenések könyvében igei alakban négy alkalommal szerepel a gyűlölet szó. Kétszer vonatkozik a nikolaiták cselekedeteire (Jel 2,6), egy alkalommal a parázna nővel kapcsolatos érzelmek változását jelzi (Jel 17,16), végül a bukkott Babilonról olvassuk, hogy tisztátalan és gyűlöletes állatok lakóhelye lett (Jel 18,2). Így már első pillantásra látjuk, hogy egészen más jelentéstartalommal bír e szó a Jelenések könyvében, mint János evangéliumában ill. leveleiben. A kívülről érkező nyomást a Jelenések könyve egészen más módon, az apokaliptika eszközeivel dolgozza fel, amelyben nagy szerepet kap Isten igazságosságának érvényre jutása. Vö. ezzel kapcsolatban HORVÁTH Endre és KOCSIS Imre tanulmányát ebben a kötetben.

² Miután Jézus megmosta tanítványai lábát (Jn 13,1–11), értelmezi a lábmosást és felkészíti tanítványait keresztre feszítése és feltámadása utáni küldetésükre (Jn 13,12–16,33), majd imádságban foglalja össze saját és övéinek küldetését (Jn 17). A búcsúbeszéd(ek) meghatározásával, keletkezésével, szerepével és teológiai jelentőségével kapcsolatban különböző értelmezések láttak napvilágot. Andreas DETTWILER – *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden* (Joh 13,31–16,33) unter besonderen Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters. (FRLANT 169) Göttingen, 1995 – rámutat arra, hogyan keletkezett a búcsúbeszéd(ek) szövege a jánosi iskolában. Christina HOEGEN-ROHLS – *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*. (WUNT 2, 84) Tübingen, 1996 – a búcsúbeszéd(ek) segítségével mutat rá arra, hogy

16,4a a tanítványok kapcsolatrendszerét írja le.³ Amíg a tanítványok és Jézus (15,1–11), ill. a tanítványok egymás közti kapcsolatát (15,12–17) a szeretet (*agapé*) határozza meg, a világ és a tanítványok kapcsolatára (15,18–16,4a) ennek ellentéte, a gyűlölet (*misos*)⁴ jellemző. A gyűlölet bemutatása így annak a szeretetnek az árnyékaként jelenik meg, amellyel az Atya és Jézus szereti övéit, s amely szeretetben a tanítványoknak meg kell maradniuk.

A gyűlöletről szóló egységet három részre tagolhatjuk:⁵

A világ gyűlöletének gyökerei 15,18–25.

Isten válasza a gyűlölt tanítványoknak 15,26–27.

A világ gyűlöletének következményei 16,1–4a.

A világ gyűlöletének okai. A világ gyűlöletéről Jézus mint valós lehetőségről beszél tanítványainak, amelynek különböző okait és gyökereit mutatja be. Ezen okok és gyökerek arra hivatottak, hogy a tanítványok felkészülten és megfelelően tudjanak reagálni az őket érő gyűlöletre. Erre utalnak a *tudjátok* (18v.) és az *emlékezzetek* (20v.) felszólítások⁶. Jézus mindenekelőtt rámutat arra, hogy (1.) a tanítványokat érő gyű-

János evangéliuma (benne a búcsúbeszédekkel) a húsvét utáni tanítványok szempontjából mutatja be Krisztus személyét. Részletes nyelvtani elemzésekkel tárja fel a Jn 15–16 szerkezetét és teológiai jelentését Konrad Haldimann – *Rekonstruktion und Entfaltung*. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16. (BZNW 104) Berlin, New York, 2000. Az antijudaizmus nyomait keresve elemzi a búcsúbeszédet Jean ZUMSTEIN – *Die Abschiedsreden (Johannes 13,31–16,33) und das Problem des Antijudaismus*. In: Uő: *Kreative Erinnerung*. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium. (AthANT 84) Zürich, 2004. Josef ERNST – *János. Egy teológus portréja*. (Ford. Kocsi György és Friesz Enikő.) Budapest, 2011, 49–50 – három búcsúbeszédet (13,31–14,31; 15,1–16,4a; és 16,4b–33) és egy búcsúimádságot különböztet meg.

³ A legtöbb kutató a Jn 15,1–16,4a-t egybefüggő egységként kezeli: Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. (HThK IV/3) Freiburg, 2001, 105; Joachim GNILKA, *Johannesevangelium*. (NEB 4) Würzburg, 1999, 120; BENYIK György, *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*. Szeged, 2004, 548. DETTWILER, – *Gegenwart* 55–56.: a Jn 15,1–16,4a-t két részre osztja (15,1–17 és 15,18–16,4a), hangsúlyozza azonban, hogy e két egység szorosan összetartozik. A Jn 15–16-ot egy egységként kezeli ZUMSTEIN, *Abschiedsreden*, 194. KOCSIS Imre, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I.* Budapest, 2010, 279.: a Jn 15,1–17-et és 15,18–16,4-et két külön egységnek tekinti. Jürgen BECKER – *Das Evangelium nach Johannes*. (ÖTK 4/2) Gütersloh, 1991, 572–573. – három részre osztja a 15,1–16,33-at: 15,1–17; 15,18–16,15 (amelyet tovább oszt két részre: 15,18–16,4a és 16,4b–15), valamint 16,16–33.

⁴ Ahogyan a búcsúbeszédekben, úgy az egész Újszövetségben is csak az igei alak (μισεω) fordul elő.

⁵ A felosztáshoz l. SCHNACKENBURG, *Joh 4*, 155–159, és részletesen HALDIMANN, *Rekonstruktion*, 225–237.

⁶ Alaktanilag (a magyarhoz hasonlóan) mindkét alak kijelentő módot is jelöl, a szövegösszefüggés azonban imperativusra utal.

lölet elsősorban nem a tanítványokra, hanem Jézusra, s az őt küldő Atyára irányul (18–20v.). A világ elsősorban nem a tanítványokat, hanem az általuk képviselt Krisztust és Istent utasítja el. A tanítványok annyiban válnak e gyűlölet céltábláivá, amennyiben Krisztus kiválasztása által már nem részei a világnak, amely e sorokban az Istent kimondottan elutasító embereket jelöli. A tanítványok tehát azért részesülnek gyűlöletben, mert egységben vannak Krisztussal és az Atyával. Így a világnak a tanítványok felé megnyilvánuló gyűlölete egyúttal igazolja a tanítványok Krisztusban való megmaradását. E gyűlölet hátterében (2.) a tudatlanság áll: a világ nem ismeri sem Jézust, sem az őt küldő Atyát (21v.).⁷ Amikor a tanítványok szembesülnek a világ gyűlöletével, tudniuk kell, hogy valójában egy tévedés áldozatai: a világ egy töle idegen valóságként tekint a tanítványokra, s mint ilyeneket veti ki magából őket. A teljességet kereső világ nem ismeri fel a tanítványok által hirdetett Krisztusban e teljesség lehetőségét, ezért fordul a tanítványok és az őket küldő Krisztus ellen. E tévedés azonban (3.) tudatos döntés következménye (22–24v.). A világ láthatta Krisztus művét, vagyis azt, ahogyan Krisztus elvezeti az embereket az Atyához⁸, mégis elutasította Krisztust és az Atyát is. Jézus kifejezetten utal arra, hogy kinyilatkoztatását *látták*, s ennek ellenére *gyűlölték* őt és az Atyát is (24v.). Mindkét kiemelt ige perfektben áll, ami a megvalósult történésekre utal. Ezt a valóságot írja le a bűn (a` marti,a) szó: a világ felismerte, hogy Krisztus által nyílik meg az út az Atyához, mégis mindent megtett és megtesz azért, hogy ne lépjen rá az üdvösség útjára. Attól, hogy a világ a bűn miatt gyűlöl, még nem magyarázza meg teljes mélységében a gyűlöletet, ezért (4.) mutat rá Jézus a bűn valódi gyökerére egy zsoltáridézet segítségével (25v., Zsolt 34,19; 68,5 LXX). Ez az idézet fedi fel a bűn és az abból fakadó gyűlölet megmagyarázhatatlan, alaptalan voltát: *ok nélkül* gyűlölték. Bár a bűnre és a gyűlöletre nincsen logikus magyarázat – hiszen az éppen az elkövetőjének okozza a legnagyobb rosszat – a világ mégis a bűnt választja. Amennyiben ezt az idézetet a törvény-

⁷ Krisztus és az Atya ismerete nélkül az egész evangélium érthetetlen és értelmetlen. Adele REINHARTZ, *The Grammar of Hate in the Gospel of John*. Reading John in the Twenty-First Century. In: Labahn, Michael (szerk.): *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. (FS für Johannes Beutler SJ) Paderborn, 2004, 416–427.: kimondottan kívülálló szempontból vizsgálja János evangéliumát, s e szempont vezeti őt arra a véleményre, hogy mivel János evangéliuma szerint Krisztuson kívül nincs üdvösség és a kívülállók kárhozatra vannak ítélve, a negyedik evangélium ezen a szinten nagyon mély gyűlöletet sugall. Így tanulmányában éppen az tükröződik, hogy az Atya és Krisztus ismeretének hiánya valóban távolságtartásra, megvetésre – vagy az evangélium szavával élve – gyűlöletre vezet. REINHARTZ felvetésére válaszol keresztény szempontból Fred GUYETTE, *Scripture and Hate Studies: Traversing Biblical Landscapes*. In: BTB 41 (2011), 59–67, itt 63–64, és rámutat arra, hogy János evangéliumában sehol sem olvasunk arról, hogy a tanítványoknak kellene gyűlölniük a kívülállókat. Amennyiben ez az Egyház történelme folyamán bekövetkezett, az nem az evangélium hibája, hanem a gyűlöletet keltő vagy megélő keresztényeké.

⁸ Részletesen I. HALDIMANN: *Rekonstruktion*, 255–256.

re való utalás vezeti be, feltárul előttünk egy mélyebb összefüggés: az ok nélküli gyűlöletet éppen Isten korábban kimondott szava minősíti bűnnek és leplezi le annak ok nélküli voltát. Amikor tehát a tanítványok szembesülnek a világ gyűlöletével, akkor valójában egy tökéletesen abszurd elutasítással állnak szemben, amely nem az Atyát, Krisztust vagy a tanítványokat, hanem az őket elutasító világot minősíti.

Krisztus válasza a tanítványokat érő gyűlöletre a Paraklétosz elküldése (26–27v.). A tanítványok tehát nem különleges védelemben részesülnek, nem nagy ígéreteknek (mint pl. a Mt 5,11–12-ben), hanem egy ügyvédet, egy társat, aki Krisztus és az Atya művét folytatja az ő életükben.⁹ A Lélek két lépésben fejt ki munkáját. Először is tanúságot tesz Krisztusról a tanítványoknak.¹⁰ E tanúságtétel tartalmát a szöveg nem határozza meg, így Krisztus egész életét és működését érthetjük alatta; a gyűlölettel szembenező tanítványok esetében különösen is a 15,18–25-ben mondottakat. A tanítványok így elsősorban nem jogi védelemben részesülnek, hanem a Krisztussal való egységüket erősíti meg a Lélek. Ennek következtében második lépésként maguk a tanítványok is képessé válnak a tanúságtételre, vagyis arra, hogy Krisztust hirdessék az őket gyűlölő világnak. Ebben a tanúságtételben mutatkozik meg az Atya hűsége, amellyel akkor is a világ felé fordul, amikor a világ szembehelyezkedik vele. A tanítványok tanúságtétele továbbra is hirdeti a Krisztus által hozott kinyilatkoztatást, így továbbra is nyitva áll az út az Atya felé. Ami e tanúságtételre adott választ illeti, továbbra is fennáll a lehetőség az ige hirdetés elfogadására vagy elutasítására. A tanítványok természetesen mindkettővel találkozhatnak majd (vö. 15,20).¹¹

A világ gyűlöletének következményeiről beszél Jézus a 16,1–4a-ban, amelyek közül az első (1.) a tanítványok létét veszélyezteti. A világ gyűlölete nem közömbös számukra, így a negatív hatások következtében kétség, elbizonytalanodás és végső soron a Krisztussal való egység feladása veszélyezteti őket. E bukás ellen a tanítványok egyetlen eszköze a Jézus szavaira való emlékezés, amelyben – amint az imént láttuk – a Lélek segíti őket. Ezen kívül a tanítványoknak semmilyen más eszköz és biztosíték nem áll a rendelkezésükre. Jézushoz hasonlóan a tanítványok is sebezhetőek, védtelemek, kiszolgáltatottak. A világ gyűlöletének köszönhetően kerül sor (2.) a tanítványok zsinagógából való kizárására (16,2a). A zsinagógához való tartozás jelentette a választott néphez s a népen keresztül az Istenhez való kapcsolódást, így a zsinagógából történő kizárás – legalábbis látszólag – az Istennel való közösségből való

⁹ A Paraklétosz az Atya és Krisztus ajándéka, vö. Jn 14,16 és 15,26.

¹⁰ Mivel a világ nem kaphatja meg őt (14,17). HOEGEN-ROHLS, *Johannes*, 171–176. rámutat arra, hogy a Paraklétosz nemcsak az üldöztetésben áll a tanítványok mellett, hanem Krisztus megdicsőülése után is garantálja a kinyilatkoztatást.

¹¹ HALDIMANN, *Rekonstruktion*, 247.: rámutat arra, hogy e kettős lehetőség nyelvtani szinten is megmutatkozik, amikor a világ helyett a 20v.-ben többes szám harmadik személyű általános névmás (ők) áll.

kirekesztettséget eredményezte.¹² Amikor Jézus előre jelzi tanítványainak ezt a veszélyt, akkor egyúttal arra is emlékezteti őket, hogy az Istennel való kapcsolatukat maga Krisztus garantálja, függetlenül attól, hogy a választott nép fiai hogyan viszonyulnak hozzájuk. A gyűlölet (3.) nemcsak a gyűlölt személyekre, hanem a gyűlölőkre is hatással van, amelyet a teljes elvakultsággal írhatunk le (16,2b). Annak ellenére, hogy nem ismerik sem Krisztust, sem az Atyát (16,3), mégis úgy gondolják, hogy neki szolgálnak, neki hoznak áldozatot. Az emberi tudatlanság és félreértés hihetetlen erejével találkozunk itt, amikor Isten szolgálata címen tesznek emberek olyan dolgokat, amelyek tökéletesen ellenkeznek Isten akaratával. Fent láthattuk, hogy a bűn mélységes sötétségében az ember hajlamos arra, hogy akár Isten nevében is szembeforduljon magával Istennel vagy Krisztussal. Annak ellenére, hogy ennek nincs racionális alapja, a túlfűtött (hamis) lelkesedésben az ember elvakul és rálép arra az útra, amelyen környezetét és önmagát is lépcsőről lépésre elpusztítja.

A világ gyűlöletének szemlélésekor rá kell mutatnunk még egy eddig bennfoglaltan megmutatkozó szempontra: sehol sincsen szó arról, hogy a tanítványok gyűlölnek a világot. A gyűlölet a világnak a tanítványokhoz fűződő kapcsolatát írja le. A gyűlölet tehát mindig egyoldalú, a (valódi) tanítványok sohasem gyűlölettel válszólnak a gyűlöletre.

EGYÉB GYŰLÖLETTEL FOGLALKOZÓ HELYEK A JÁNOSI IRATOKBAN

János evangéliumában az imént áttekintett szövegben találkozunk legrészletesebben a gyűlölet témájával. Anélkül, hogy további részletes elemzéseket végeznénk, érdemes még áttekinteni a többi olyan helyet is, ahol felbukkan a gyűlölet témája, hogy a következő lépésben megtaláljuk a gyűlöletre való reflexió helyét a jánosi iskola¹³ történetében.

Az evangéliumban a jó és rossz tettek és az ítélet összefüggésében találkozunk először a gyűlölet kifejezéssel (Jn 3,19–21, 20v.). A hitvány tettek végrehajtóiról

¹² A kizárás folyamatával kapcsolatban HALDIMANN, *Rekonstruktion*, 272–275. megjegyzi, hogy elsősorban nem külső kényszer, hanem a saját álláspont felülvizsgálatát s ezután távozást kell értenünk a kizárás alatt. Ennek célja a pszichológiai nyomás és a lelkiismeret-furdalás felkeltése volt, hogy minél jobban elbizonytalanítsa azokat, akik szakítanak a zsinagógával.

¹³ A jánosi iskoláról szóló meglehetősen homályos hagyományok arra engednek következtetni, hogy e zsidókeresztény és szamariai gyökerekkel is rendelkező közösség első vezetője a (név szerint már nem ismert) Szeretett tanítvány, akinek utóda János presbiter volt. E sokáig külön utakat járó közösség földrajzilag leginkább Efezushoz köthető. A közösség történetének első nagy megrázkódtatása a zsidósággal való szakadás, második pedig magának a jánosi iskolának a szakadása, amelynek következtében e közösség tagjai és írásos hagyományai

állapítja meg az evangélista,¹⁴ hogy gyűlölik a fényt, amelyet az evangélium több alkalommal Krisztussal azonosít (vö. Jn 8,12; 9,5; 12,46). Az ítéletet nem Isten vagy Krisztus mondja ki, hanem a gonoszok mondanak ítéletet önmaguk fölött azért, hogy a világba érkező fénytől elfordulva a sötétséget választják. Ez alapozza meg a jánosi iratokban több helyen előforduló dualizmust, amely – amint itt is látható – erkölcsi jellegű.¹⁵ Ahogyan fent is láttuk, a gyűlölet oka a rossz erkölcsi döntés következménye: a gonoszok azért gyűlölik a fényt, mert az szembesíti őket saját gonoszságukkal. A gyűlölet oka tehát nem a fény rosszaságából, hanem a gyűlölő személy helytelen hozzáállásából fakad.

A következő alkalommal a kenyérszaporítás és az eucharisztikus beszéd után találkozunk a gyűlölet szóval, amikor Jézust testvérei akarják meggyőzni arról, hogy ő is menjen fel Jeruzsálembe a sátoros ünnepre, s mutassa be isteni hatalmát (Jn 7,2–9). Jézus azonban (benne egyébként nem hívó – vö. 7,5) rokonai véleményével ellentétben kerülni akarja a nyilvánosságot, mivel őt gyűlöli a világ (Jn 7,7). E gyűlölet oka, hogy Jézus tanúságot tesz a világ tetteinek gonosz voltáról. Ebben az esetben is azt látjuk, hogy a gyűlölet oka a saját gonoszsággal is szembesítő kinyilatkoztatás megnyilvánulásában keresendő.

A gyűlölet kifejezéssel az eddigiektől eltérő értelemben találkozunk a Jn 12,25-ben, ahol Jézus szenvedése előtt az élet odaadásáról beszél. Itt a korábban megismert helyekkel ellentétben a saját élet szeretetéről, ill. gyűlöletéről van szó. Jézus e szavai megtalálhatók a szinoptikus hagyományban is (Lk 14,26; vö. Mk 8,34–35 Mt 16,24–25; Lk 9,23–24 – utóbbiak a gyűlölet szó nélkül fejezik ki ugyanezt). Itt az ember önmaga felé forduló gyűlölete, ill. önmaga megtagadása fejezi ki Krisztus választását és mindenek felett való elismerését és követését. Láthatjuk, hogy ez a „gyűlölet” – az előzőekkel ellentétben – pozitív jelentéstartalommal bír.

(Jn és 1–3 Jn) beolvadtak az Egyház nagy közösségébe. Mivel a jánosi iskoláról meglehetősen kevés konkrét információval rendelkezünk, a részletekről megoszlanak a vélemények. Részletesen I. Oscar CULLMANN, *A jánosi kör*. (Pápai Teológiai Kézikönyvek 4) Pápa, 2007; Georg STRECKER, *Die Anfänge der johanneischen Schule*. In: NTS 32 (1986), 31–47; Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen, ³1999, 447–452; SZÉKELY János, *Az Újszövetség teológiája*. Budapest ²2004, 256–259; Jean ZUMSTEIN, *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur*. In: Uő: *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*. (ATHANT 84) Zürich, 2004, 15–30.; KOCSIS, *Bevezetés I*, 298–300.

¹⁴ Vitatott, hogy hol érnek véget Jézusnak Nikodémushoz intézett szavai (Jn 3,10skk). A legtöbb kutató azzal számol, hogy Jézus szavai után az evangélista elmélkedését olvashatjuk.

¹⁵ BECKER, *Joh I*, 175–179. szerint ugyan itt egy olyan dualizmussal találkozunk, amely ontológiai eredetű, s amelyet a fény csupán feltár, az egész evangélium összefüggésében szemlélve e helyet azonban látható, hogy alapvetően van lehetőség a fény és a sötétség közti választásra, ill. az átjárásra. Éppen a Krisztusban maradás hangsúlyozása emlékeztet arra, milyen könnyű a világosság oldaláról a sötétség oldalára való áttérés.

Végül Jézus főpapi imájában is hallunk arról, hogy a világ gyűlölte a tanítványokat (Jn 17,14). A gyűlölet oka itt is az, hogy a tanítványok nem a világból valók. Ezen kívül a gyűlölet okáról vagy mibenlétéről itt nem hallunk semmit. A gyűlölettel szemben a tanítványok nem kapnak semmilyen védelmet: Jézus „csak” arra kéri az Atyát, hogy őrizze meg tanítványait a gonosztól, vagyis attól, hogy a tanítványok a gonoszság útjára lépjenek. Ez nem jelenti azt, hogy a tanítványokat ne érhetnék – éppen a gyűlöletből fakadó – atrocitások.

János első levelében három alkalommal találkozunk a gyűlölet kifejezéssel. Mindhárom helyen a szeretet (*agapé*) áll a középpontban, s mint annak árnyéka, ill. ellentéte jelenik meg a gyűlölet. Az 1Jn 2,7–11 mutatja be a szeretet régi-új parancsát, amelynek alapján könnyen azt hihetné az olvasó, hogy ő is a szeretetben él. Ennek próbaköve a gyűlölet: a testvérét gyűlölő ember – akár tudtán kívül is – még mindig a sötétben, Istentől távol él. Már a Jn 15,21 és 16,3 rámutatott arra, hogy a gyűlölet egyfajta vakságból, tévedésből származik, amit itt a sötétség szó fejez ki. Az a gyűlölet, amely az evangéliumban kizárólag a világ tulajdonsága volt, most reális lehetőségeként merül fel a (hamis) tanítványok számára is. Vagyis a (névleges) Krisztushoz tartozás nem óv meg automatikusan a gyűlölelettől. Ahogyan az elmúlt kétezer év egyháztörténetéből nagyon jól tudjuk, az Egyházban újra és újra megtalálható a szeretet mellett a gyűlölet is – a levél írója arra mutat rá, hogy ez sohasem Istentől és Krisztustól származik.

Az 1Jn 3,13 visszautal a Jn 15,18-ra, és emlékeztet arra, hogy a világ gyűlöli a tanítványokat. A Jn 15,19 a világ gyűlöletének okát Jézus felől határozza meg: Jézus kiválasztotta őket a világból. Ugyanezt az 1Jn 3,14 a tanítványok szempontjából írja le: a tanítványok a világra jellemző halálból a szeretet által átmertek az életre. Az eddigieket kiegészítve és elmélyítve az 1Jn 3,15 rámutat arra, hogy amíg a szeretet (saját élete odaadása által, vö. 1Jn 3,16) életet ad, addig a gyűlölet halált hoz. Legkésőbb itt válik nyilvánvalóvá, hogy a jánosi iratokban a szeretet és a gyűlölet nem érzelmeket, hanem életformát jelöl. A szeretet életadó, a gyűlölet kioltja az életet. Amikor az 1Jn 3,15 újra emlékeztet arra, hogy a gyűlölet akár a keresztyén közösségben is előfordulhat, akkor egy alapvető lelkiismeret-vizsgálatra hívja meg az olvasót: nézze meg, hogy az ő élete hogyan járul hozzá mások életének kibontakozásához ill. elsorvadásához.

Végül az 1Jn 4,20 pontosítja ezt a szempontot, bezárva azt a lehetséges kiskaput, hogy valaki Istent szereti, csak éppen a testvérével (vagyis a közössége egyik tagjával) nem él szeretetben. Az Isten szeretetének (vagy gyűlöletének) mértékét itt a testvér iránti szeretet mértéke határozza meg. A gyűlölettel kapcsolatban itt a hazugság kifejezés jelenik meg, ami újra rámutat arra, hogy a gyűlölet alapja mindig a (Krisztusban megtalálható) igazságtól való eltérés.

A GYŰLÖLETRE VALÓ REFLEXIÓ A JÁNOSI IRATOKBAN

A gyűlölettel kapcsolatos helyek áttekintése után rövid kísérletet tehetünk arra, hogy leírjuk e gondolatok fejlődését a jánosi iskolában. Arra természetesen nincsen idő, hogy minden egyes kijelentés vallástörténeti helyét konkrétan meghatározzuk, a fejlődés íve azonban könnyen kimutatható. E folyamat leírása segít abban is, hogy pontosabban le tudjuk majd írni a gyűlöletre adott megfelelő választ, azaz a kien-gesztelődés útját.

Az Újszövetségben (1.) a gyűlölet szót bizonyára Jézus használta először akkor, amikor feltétlen követésre hívta meg tanítványait (Lk 14,26¹⁶; vö. Mt 10,37; Mk 8,34–35 Mt 16,24–25; Lk 9,23–24 – utóbbiak a gyűlölet szó nélkül fejezik ki ugyanezt). Ez tükröződik a Jn 12,25-ben is. E meghívás az önmagunkról való lemondásra, a Krisztus iránti mindennekfelett való szeretetre vonatkozik. Jézus célja tehát nem a gyűlöletkeltés, hanem a vele való kapcsolat radikális voltának hangsúlyozása. E radikalitás és az ezt kifejező gyűlölet szó azonban magában hordozza a negatív (félre)értelmezés lehetőségét, amelynek következtében keresztények Krisztus követése helyett mások ellen fordulnak. A gyűlöletnek ezzel a (félre)értelmezett formájával nem találkozunk sem a jánosi iratokban, sem máshol az Újszövetségben.¹⁷

Jézus életformája (2.) megosztotta az embereket: voltak, akik követték, voltak, akik elutasították őt. Időben előrehaladva nőtt az ellenállás, amely Jézus keresztre feszítésében nyilvánult meg. A Jn 3,20; 7,7; 15,18 e kivégzésig vezető ellenállás motivációját írja le a gyűlölet szóval. Ezen a szinten még nem találkozunk a gyűlölet tartalmának vagy okainak mélyebb keresésével vagy kifejtésével.

A Jézussal szemben megnyilvánuló ellenállást (3.) tanítványai saját bőrükön is tapasztalták. Ezen ellenállás megtapasztalása indított el bennük egy olyan reflexiót, amelynek gyümölcseként megszülettek azok a szövegek, amelyek a Szentlélek segítségével elemzik és értelmezik a megtapasztalt atrocitásokat.¹⁸ Ezek közé tartozik a Jn

¹⁶ E kifejezést eredetibbnek tartja Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium*. (HthK I/1) Freiburg, 2001, 393.

¹⁷ A Júd 23 felszólít az eretnekek ruhái gyűlöletére. Ez azonban a tévúton járók megmentésével kapcsolatban a helyes útról való letérés veszélyére hívja fel a figyelmet. A Jel 2,6-ban a nikolaiták (számunkra már nem meghatározható) tettei képezik a gyűlölet tárgyát. Az 1Jn 2,15–16 pedig megtiltja a világ szeretetét, ami elsősorban nem személyekre, hanem az Isten szeretetével ellenkező életformára utal. Így az Újszövetségben sehol sem találkozunk azzal, hogy keresztényeknek bizonyos személyeket gyűlölniük kellene.

¹⁸ Az Újszövetség szinte minden iratából kimutatható, hogy legalább részben a külső nyomásnak kitett keresztények belső megerősítésének céljával íródott. Különösen látványos ez a Jelenések könyvén vagy a Zsidókhoz írt levélen.

15,18–16,4a¹⁹ és az erre visszatekintő 1Jn 3,13–14, amelyek a megtapasztalt gyűlöletet nemcsak leírják, hanem – a szövegalkotás szintjén is – megtöltik a Paraklétosz, ill. az életét odaadó Krisztus jelenlétével.

Végül a tanítványok megtapasztalták (4.) a saját gyengeségüket és a közösségen belüli ellentéteket is, amelyek alapján a közösségen – és az egyes személyeken – belül is megpróbálták megkülönböztetni a szerető és gyűlölő elemeket. A közösségen belül megjelenő gyűlöletre reflektálnak az 1Jn 2,7–11; 3,14–16; 4,20,²⁰ amelyek igyekeznek megtartani, ill. visszavezetni az olvasót Krisztusnak az Egyházban megtapasztalható szeretetébe. A jánosi iskola történetében a következő lépés a közösség szakadása lehetne; de még a szakadás fájdalmas folyamatában sem találkozunk sehol a gyűlölet kifejezéssel.

VÁLASZ A GYŰLÖLETRE: KIENGESZTELŐDÉS

A gyűlöletre adott válaszokat két szinten mutatjuk be. Először is a gyűlölet fejlődésének szakaszainak megfelelően a különböző fejlődési stádiumokban különböző válaszok születnek a gyűlöletre. Ezt követően pedig összefoglaljuk, hogy hogyan vezet el a gyűlölet a valóban krisztusi közösséget a kiengesztelődésre.

A gyűlölet fejlődésének megfelelően a következő válaszokat fogalmazhatjuk meg:

1. Az „öngyűlölet” tesz képessé az önmagunk körüli forgásból való kilépésre és a Krisztusra való rátalálásra. Amikor Jézus megtérésre hív, akkor éppen ezt az élethez való hozzáállást teszi meg követésének alapfeltételévé. Addig, amíg az ember saját magát teszi meg mércének, képtelen elindulni a kiengesztelődés útján; a megtéréssel, az önmagából való kilépéssel azonban megnyílik az út a közösségi élet felé.

2. Jézus tudatosan nézett szembe a felé megnyilvánuló elutasítással, gyűlölettel és ellenállással. Minderre azzal az elfogadással válaszolt, amit tanítványainak is meg-

¹⁹ Ezt az értelmezést támasztja alá az is, hogy perikópánkat a legtöbb szerző későbbi eredetűnek tekinti. SCHNACKENBURG, *Joh 3*, 129., 135. és 139. a szöveg három egységét (15,18–25; 15,26–27 és 16,1–4a) a jánosi iskola három valószínűleg különböző szerkesztőjének tulajdonítja. ZUMSTEIN, *Abschiedsreden*, 194–195.: az evangélium korábbi szakaszainak relecture-ét, azaz aktualizált újraértelmezését fedezi fel a Jn 15–17-ben. DETTWILER, *Gegenwart*, 46. és 106.: ugyan a 15,18–16,4a-t csak általánosabb értelemben tekinti relecture-nek, történelmileg azonban egy szinten kezeli a 15,1–17-tel.

²⁰ E közösségi helyzetre való reflexió is alátámasztja a szerzők többségének nézetét, miszerint az 1Jn a Jn után keletkezett a jánosi iskolában, feltehetőleg egy másik szerzőtől; l. Hans-Josef KLAUCK, *Der Erste Johannesbrief*. (EKK XXIII/1) Neukirchen-Vluyn, 1991, 46–47.; BOLYKI János, *A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleihez*. Budapest, 2008, 45–48.; KOCIS Imre, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II*. Budapest, 2011, 233. Velük szemben SCHNELLE, *Einleitung*, 451–452. szerint az 1Jn a Jn előtt keletkezett, BENYIK, *Szentírás*, 523. pedig az evangéliummal egy időre datálja a levelet.

hagyott – ide értve a keresztet és a gyalázatos halált is. János evangéliumában a Feltámadott első szava: Békesség nektek (Jn 20,19) – amiből nyilvánvalóvá válik, hogy a gyűlölet ilyen elfogadása – paradox módon – a békére vezető út része.

3. Láttuk, hogy a tanítványok védtelenek a gyűlölettel és annak minden burkolt vagy nyílt, verbális vagy tettlegességig fajuló megnyilvánulásával szemben. A tanítványok egyet tehetnek, ha nem akarnak elbukni: megmaradhatnak Krisztusban, az ő szeretetében, ami magában foglalja az élet odaadásának készségét is. Mert a tanítványok életében a világ gyűlölete lesz az az eszköz, ami a megfelelő „órában” (16,4a) a leginkább hasonlóná teszi őket a Mesterhez életük odaadásában (vö. Jn 12,23–24). János evangéliuma Jézus keresztre feszítését úgy mutatja be, mint Jézus megdicsőülését, pedig éppen a kereszten éri el a Jézus elleni gyűlölet a csúcspontját. Ugyanígy a tanítványok életét is az üldözések vezetik Krisztus dicsőségének útjára – annak ellenére, hogy ez a dicsőség egyelőre rejtve marad.

4. A saját körökben megtapasztalt szeretetlenség és gyűlölet megtapasztalása arra indítja az 1Jn szerzőjét, hogy elmélyítse a szeretet teológiáját, s ezzel olvasóit még inkább a szeretet útjára indítsa. Más eszköze azonban neki sincs, minthogy maga is megmaradjon Krisztus szeretetében, s fájdalommal szemlélje az antikrisztusok távozását. Ők bár a közösségben voltak, mégsem voltak közülük valók – a szerző veszélyességük, fájdalomkozásuk ellenére sem beszél gyűlölettel róluk. Ezen a ponton sem marad más válasz, mint a gyűlölet elfogadása, ami a saját, ill. a közösség veszteségének elszenvedésében mutatkozik meg.

Végül összefoglalásul vessünk egy pillantást arra, hogyan juthatunk el a gyűlölet megtapasztalásától a kiengesztelődésig! A gyűlöletre általában mint meglehetősen negatív érzésre, viselkedésre szoktunk tekinteni. Mégis be kell ismernünk, hogy mindig életünk része marad. A kiengesztelődés tehát abban áll, hogy megtaláljuk a gyűlölet megfelelő helyét személyes, közösségi, egyházi és társadalmi életünkben. A jánosi iratokat vizsgálva elmondhatjuk, hogy van két olyan „hely”, ahol a gyűlölet pozitívan tud hatni. Láttuk, hogy (1.) a világ kívülről érkező gyűlölete olyan erő, amely a keresztény embert az önátadás útjára vezeti, így hozzájárul ahhoz, hogy élete odaadásával egyre hasonlóbba váljon Mesteréhez, egyre jobban belenőjön az ő dicsőségébe. A napjainkban sajnálatos módon tapasztalható embertelen keresztényüldözés is megerősíti a keresztényeket identitásukban és egyesíti megosztottságukban. A mi kényelmes kereszténységünk ezt alig-alig tudja elképzelni, ezért nagy csodálattal tekint rá. A nagyobb szeretetként definiált gyűlölet pedig (2.) elvezet a Krisztusnak való egyre teljesebb odaadásra. Ez segít legyőzni a másik ember iránti gyűlöletet és formálja át azt a másikért való odaadássá.

Innen nézve a kiengesztelődés útja el sem képzelhető a külső-belső gyűlölet nélkül. Ez ugyanaz az út, amelyet Jézus is bejár, és amely elvezet az ő dicsőségébe.

HARC AZ EMBERFELETTI HATALMAKKAL, ÉS KIENGESZTELŐDÉS

Herczeg Pál

A Nemzetközi Biblikus Konferencia 2015. évi témájához csak érintőlegesen csatlakozom ezzel a tanulmánnyal. Gyűlöletről ebben az összefüggésben nem tudok szólni a kanonikus iratok alapján – deuterokanonikus és qumráni iratokban inkább előfordul ez. Harc azonban sokféle szinten és módon folyik a Szentírásban. Ezt a sokszínűséget természetesen nem vagyok képes felmérni és ismertetni. Azonban mind disszertációm írásakor, mind a bibliai teológia diszciplína oktatásában a páli teológia ismertetésében találkoztam azzal a különbséggel, mely a minden bizonnyal páli szerzőségű, illetve deuteropálinak tekintett levelek szemlélete között van (krisztológiában, ekkleziológiában, eszkatológiában stb.) Most szeretném mondanivalómat arra szűkíteni, hogy milyen különbség van a páli corpus két kategóriájában az emberfeletti hatalmak léte, megítélése, és az ellenük folytatott küzdelem módja és kimenetele között.

Láthatatlan és mégis komoly hatalommal, funkcióval bíró lényekről, emberfeletti hatalmakról, a látható, materiális világon kívül létező szféráról minden általunk ismert vallás és kultúra tud. (Talán csak az újkori agnosztikusok nem.) Az ókortól fogva – benne természetesen a bibliai korban is – mindmáig világképünk konstans része. Ugyanakkor hihetetlen sokszínűséggel szól róla vallás, mitológia, filozófia stb.

Mindenesetre a bibliai világképnek, éppúgy, mint az ókorinak, meggyőződése: a teremtet, létező világ két összetevőből álló egység. A láthatatlan szférát azután hihetetlen bőséggel népesíti be a mitológia, a vallás, benne a bibliai kijelentés is. Akár a héber, akár a görög, akár a többi vallásos nemzeti nyelvek szavait nézem, nemcsak a sokféleség szinte felmérhetetlen, hanem ezek konzekvensen megkülönböztethető volta is szinte megoldhatatlan. Talán megbocsátható, hogy ezzel nem is próbálkozzom. Vannak teomorf, antropomorf, teriomorf lények, és persze arctalan 'hatalmak', megszemélyesített erők stb. Ezek hol az istenek udvartartásához tartoznak, hol az emberekre irányul tevékenységük, mint jó vagy gonosz démonok, hol önálló panteont alkotnak. A mítoszokból jól ismerjük egymással való viszonyukat, továbbá a világ eseményeibe való beavatkozásukat. A mindenkori ember ilyen hatalmak alatt él.

Az Ószövetség népe ezekkel a hiedelmekkel természetesen sokszor találkozott (Egyiptom, Palesztina, Babilon stb.) A bibliai történetekből követhetjük: hogyan harcoltak ellenük, vagy hogyan hódoltak meg előttük időnként. Az Ószövetség népe számára természetesen a legszigorúbb elzárkózás lett volna az egyetlen legitim magatartás. A Tízparancsolat első tétele ez: „Ne legyenek idegen isteneid énelőttem.” (revideált Károli.) Sajnos a legújabb fordításunk így szól: „Ne legyen más istened raj-

tam kívül!” Tartalmában ugyan mintha nagyjából ugyanazt jelentené, de mégsem tartom jogosnak. A Károliban megfogalmazott kijelentés a szakirodalom definíciója szerint *monolatria* = az Istennel szövetségben álló, kultuszban is előtte álló népnek nem lehet más isteneket szeme előtt tartania. Jellemző, hogy a 700-as évek végén Mikeás még így ír: „Ha minden nép a maga istenének nevében jár is, mi az Úrnak, a mi Istenünknek nevében járunk mindörökké,” (4,7) Majd a Deut 6,4 (a *Sema*) fogalmazza meg az elvi monoteizmust: „Halld Izráel! Az Úr, a mi Istenünk egy Úr!” Sokkal jobb az új fordítás: „Halld meg, Izráel: az Úr, a mi Istenünk egyedül az Úr!” Hasonlóan fogalmazott már a LXX is: „Kyrios hymón Kyrios heis estin”. (Gondoljunk Móra Ferenc gyönyörű Szeptemberi emlék c. novellájára: az ’*unus es Deus*’ nem azt jelenti, hogy ’egy vagy Isten’, vagy ’egy Isten vagy’, hanem: ’egyedül te vagy az Isten!’.) Az Isten név (bocsánat: kategória), vagy a Kúriosz név viselésére csupán egyetlen személy méltó. Ez az Ószövetség meggyőződése.

A korabeli vallásokból ismert lényeket az Ószövetség tehát úgy kategorizálja, hogy *elilim* = *semmik*, jóllehet létüket expressis verbis nem tagadja. (Ézs 2,8; 10,10; Ez 30,13 stb.) Több esetben kifejezetten gúnyolódik rajtuk, mint Baálon Illés, vagy a 135. zsoltár. Ugyanakkor vannak olyan ’mennyei’ lények, akik Isten udvartartásához tartoznak, akik viszont ’*szolgáló lények*’ – *horribile dictu* a Sátán is ez... A szigorú monoteista gondolkodás, és az egyedüli élő Istenbe vetett hit ily módon *detronizálja, exorcizálja őket. Teremtő és teremtmény nem ugyanazon kategória.*

Ha nem is ilyen módon, világkép részeként, de egyéb ’hatalmak’ is uralkodnak az emberen: betegség, sír, öregség stb. Mind a történeti könyvekben, mind a zsoltároknak és a bölcsességi irodalomban ugyancsak Isten ’szolgáló hatalmainak’, alárendeltjeinek tekinti őket az Ószövetség hite. Olyan jellegű megszemélyesítésük nincsen, mint ami a hellenizmus korából ismert. Az Újszövetség fogalmaiban azonban megjelennek ily módon is. (Róm 8, Ef 6.)

Az újszövetségi kor világképének is részei ilyen lények és hatalmak. Itt érzem annak lehetőségét, hogy különbséget tegyek a bizonyosan páli levelek szigorúan az ószövetségi hit és világkép alapján álló kijelentései, illetve a hellenista világképet alkalmazó deuteropáli levelek másként fogalmazott állásfoglalása között.

Egykori tanári tevékenységemben mindig tisztázni kellett a fogalmakat: más a világkép és más a világnézet. Az egyik objektíven fogalmazható, a másik már szubjektív meggyőződés. Nem kell a világképből feltétlen világnézetté fejlődni. Meggyőződésem, hogy Pál apostol – bár láthatóan ismerte a hellenista világképet is – gondolkodásában, teológiájában nem hellenista. Ami a páli corpusban annak nevezhető, az már nem az ő munkája. (Tudom, hogy ezzel sok mérvadó teológus nézetével szemben állok, hiszen Pál apostolt a ’hellenista keresztyénség nagy alakjának’, vagy éppen ’megteremtőjének’ tekintik, de talán éppen ezzel a tanulmánnyal tudom szemléltetni állásfoglalásom kiindulópontját, ettől eltérő nézetemet.)

Térjünk át most a bibliai kijelentések részletes tárgyalására. (Elnézést kérek azért, hogy a protestáns új fordítás szövegét idézem – ez van kezemben és a memóriámban.)

A bizonynyal Pál apostol által szerzett levelekben a következő kijelentéseket találjuk.

1Korintus 8,4–6. A bálványoknak korábban feláldozott hús evésével kapcsolatban jut el idáig: „nincs bálvány a világon, és hogy Isten sincs más, csak egy. Mert ha vannak is úgynevezett istenek, akár az égben, akár a földön, mint ahogy van sok isten és sok úr, nekünk egyetlen Istenünk az Atya, akitől van a mindenség, mi is őérte, és egyetlen Urunk a Jézus Krisztus, aki által van a mindenség, mi is őáltala.” Az 1. parancsolat visszhangzik benne: nekünk, akik Krisztus egyházának tagjai vagyunk, akik Őelőtte állunk, nem lehet más – ilyennek vélt – hatalomra tekinteni. Nem tagadja létüket: vannak – de azonnal kategorizálja őket: *legomenoi theoi* = úgynevezett istenek. Azért és addig léteznek, amíg az emberek hajlandóak őket így nevezni és tekinteni. Isteni hatalmuk azonban nincsen, ’létezésüket’ az emberek hitének köszönhetik, ezen keresztül van hatalmuk is felettük. Olyan bálvány, aki a neki bemutatott áldozat füstjét-húsát elfogadva kompenzálja az emberek adományát – az apostol szerint nincs! Úgynevezett isten van, az emberek hite-imádása révén ’materializálódik’, kap időleges létet és hatalmat. Tiszteletüket a keresztyén éppúgy elutasítja, mint elképzelt hatalmukat.

1Korintus 15,24–25. A feltámadott Krisztus „eltöröl minden fejedelemséget, minden hatalmat és erőt, mert addig kell uralkodnia, míg lába alá nem veti valamennyi ellenségét. Mint utolsó ellenség töröltetik el a halál.” (A Zsolt 8,6 és 110,1 szövege visszahangzik benne.) Ha van is még ebben az aióban – az emberek hite révén – *arkhé*, *exousia* és *dynamis*, az aión végén Krisztus véglegesen elpusztítja őket (katargein görögül).

Galata 4,9–11. „Amikor pedig még nem ismerték az Istent, olyan isteneknek szolgáltatók, amelyek *lényegüket tekintve* nem azok. Most azonban, miután megismerték az Istent, vagy még inkább: hogy Isten megismert titeket, hogyan térhettek vissza ismét az erőtlenségre és szegény elemekhez, és hogyan akartok újból szolgáljukká lenni?” (Hoi physin mé ousin theoi, egyes kéziratok a physis szót elhagyják. Az ’elemek’ pedig *stoikheia* – a hellenista világkép tartozékai, ráadásul itt erőtlenség és szegénység!) Kémény apológia a hellenista világ tisztelt és erősnek vélt hatalmaival szemben!

Filippi 2,10. A levél a páli corpus bizonynyal Pál által írt tagja, ugyanakkor az idézet az ún. Krisztus-himnusz mondata, a bevezetéstán szerint ez Pál által már készen talált, átvett szöveg. Olyan krisztológiai címeket és megállapításokat tartalmaz, melyek Pál korábbi leveleiben nem fordulnak elő, és közelítenek az Efezusi és Kolossé levél krisztológiájához. Ha átvett anyag, megoldhatatlan az igazi keletkezési helye, kontextusa. Vélekednek palesztinai-intertestamentális gyökerekről, hellenista vagy éppen gnosztikus hatásról – az első tűnik leginkább elfogadhatónak. A himnusz központi személye (bocsánat a furcsa fogalmazásért), már nem a földön megjelent Jézus,

hanem a preegzisztens és diadalmas Krisztus. A bennünket most érdeklő idézet így hangzik: „Ezért fel is magasztalta Őt az Isten mindenek fölé, és azt a nevet adományozta neki, amely minden névnél nagyobb, hogy a Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieiké, földieké és földalattiaké, és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr, az Atya Isten dicsőségére.” Csak sommásan szól mennyei, földi, földalatti *létezőkről*, de a kontextus szerint ezek létező 'hatalmak', hiszen Krisztus dicsősége kényszeríti őket meghajlásra, térdre borulásra. Jézus neve (dicsősége) páratlan, minden más nevet (dicsőséget?) alázatra kényszerít. A *monolatria* kifejezés sokkal inkább illik erre a mondatra, mint monoteizmus. Itt érezhető a Filippi levélnek a hellenista krisztológiához való közelítése.

Végül, mintegy az eddigiek összefoglalásaként idézem a *Róma* 8,38–39 szavait. „Mert meg vagyok győződve, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelmek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmak, sem magasság, sem mélység, sem *semmilyen más teremtmény* nem választhat el minket az Isten szeretetétől, amely megjelent Jézus Krisztusban, a mi Urunkban”. A diatribé stílusában zuhognak a görög szavak: thanatos és dzóé, angelos, arkhé, dynamis, hypszóma, bathos. Jó részük valóban megszemélyesített hatalom, vallásos tartalommal töltött 'szakkifejezés'. Nemcsak a halál és élet, hanem angyal, (mennyei) fejedelem, hatalom, magasság és mélység... Ez utóbbi kettő tudtom szerint különösen markáns fogalom a hellenizmusban, igaz, eredendően asztrológiai szakkifejezések, de már mint hatalommal bírók szerepelnek. De ezeket az apostol *teremtménynek* nevezi, kategorizálja, eleve alárendelve Isten hatalmának – még ha nem is feltétlenül 'szolgálókként'. Krisztus után veszélyességüktől, hatalmuktól megfosztott teremtmények. Ha léteznek is, ha híveikre hatnak is, a megváltás, üdvösség tekintetében nincsen hatalmuk felettünk.

Az eddig említett textusok valóban az Ószövetség bázisára épült hitet mutatják. Az ókori világkép szerint – menny–föld–alvilág – sokféle lény és hatalom létezik. (Alviláginak tekintem elsősorban a halál és mélység kifejezéseket itt.) De mindegyik felett áll és uralkodik a Teremtő Atya, és természetesen a Fiú, Krisztus (Aki 'isa théo' – Fil 2,6) Ezek ellen a hatalmak ellen folyamodhatok a felettük is uralkodó Teremtőhöz és Jézus Krisztushoz, és ennek a lehetséges harcnak a kimenetele nem kétséges... Ez a bizonyos Pál által írt levelek kijelentése.

Lépünk most tovább a deuteropáli, hellenista szellemű levelek területére. Mindjárt a *világképpel* kell kezdenem. Ezekben nem az ókori hármas beosztás található, hanem van a *föld* és az *ouranos*, az *égi szféra*. Ez pedig további rétegekből áll, három vagy hét részből. Ezt és a benne lakozókat nevezik *epouranioinak* – égieknek, mennyieiknek. A 2Korintus 12,3 a harmadik égről beszél – valószínűek tartom, hogy itt ez a legfelső 'emelet'. Az 'alsóbb' régiókban található azután az, ami a másik világképben az 'alvilág'. Ezek itt is az embervilággal szemben ellenséges, alacsonyabb rendű hatalmak és istenek, egyáltalán nem 'szolgáló lelkek', nem Isten udvartartása tagjai. Sőt ellenkezőleg: Istentől függetlenül, Vele szemben igyekeznek az emberek

felett hatalmat nyerni. Hatalmuk még egyáltalán nincsen megtörve, s természetesen empirikus elmúlásukról sem olvashatunk. Gondoljuk meg: Efezusban, ahol a keresztény evangélium megjelenésére egy teli színháznyi (inkább stadionnyi) tömeg ordítja két órán keresztül, hogy „nagy az efezusi Artemisz”, lehet-e Artemiszről és ’családtagjairól’, isten-társairól azt mondani, hogy ’teremtmények’? Hiszen teremtésről a hellenista ember nem tud! Lehet-e azt mondani, hogy Krisztus hatalma most már detronizálta, végül pedig megsemmisíti őket? A hellenisták szemléletében az istenek, félistenek, héroszok viszonya egymáshoz képest változhat ugyan, ezzel egy adott pillanatban tényleges hatalmuk is, (l. a mitológiában), de létük sohasem lehet kérdéses. Eleve a hellenista világ számára a láthatatlan világ az igazi valóság, legalábbis a platóni filozófia szerint.

Vegyünk most sorra néhány jellemző textust.

Efezus 1,20–22: „miután feltámasztotta Őt a halálból, és jobbjára ültette a menyekben, feljebb minden méltóságnál és hatalmasságnál, minden erőnél és uralomnál, sőt minden névnel is, amelyet segítségül hívnak, nemcsak ebben a világban, hanem az eljövendőben is. Az Ő lábai alá vetett mindent, és Őt tette mindenek felett való fővé az egyház számára.” (A görög szavak: arkhé, exousia, dynamis, kyriotés.) Ha összehasonlítjuk az 1Kor már idézett textusával, itt másként van szó arról, hogy ezek a hatalmak Krisztus lába alá kerülnek, jóllehet éppúgy a 8. és 110. zsoltár szavait idézi! (Egy csendes illusztráció ahhoz, hogy az ősegyházban lehettek használatban ószövetségi lektionáriumok.) Krisztus a Korintusi levélben eltörli (katergei) ezeket a hatalmakat, míg itt Krisztus mennybe való felemelése révén kerülnek lába alá – de léteznek még a következő világekorszakban is!!

Efezus 2,1–2. ...”halottak voltatok vétkeitek és bűneitek miatt, amelybe egykor éltetek e világ életmódja szerint; alkalmazkodva a levegő birodalmának fejedelméhez, ahhoz a lélekhez, amely most az engedetlenség fiaiban hat”. (arkhón tés exousias tou aeros) Hatalma van ennek az arkhónnak valóságosan: energoun – praesensben! – szemben a ’katargein’ igével.

Efezus 3,10 szintén egy létező mennyei pantheonról szól: „ismertté legyen most az egyház által a mennyei fejedelemségek és hatalmasságok előtt az Isten sokféle bölcsessége.” (arkhé és exousia az epouraniosban). Bizony nem szolgáló lelkek, hanem éppen olyanok, akik dialógusban, vitában állnak Isten bölcsességével.

Efezus 6,11–12. Itt találjuk a harc legbővebb leírását: „mert a mi harcunk nem test és vér ellen folyik, hanem erők és hatalmak ellen, a sötétség világának urai és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyei magasságban vannak”. Az epouranioi részei: arkhai, exousiai, kosmokratores tou skotous toutou, pneumatika tés ponérias. Ezek nem csak létező, hanem hatalommal bíró, az ember számára halálos veszélyt jelentő erők: ezek uralkodnak és harcolnak, úgyhogy legyőzésükhöz az Isten teljes fegyverzetét (panoplia) fel kell venniök. Az említett hatalmak néhányja eredetileg

asztrológiai kifejezés ugyan, de előfordul varázspapírokban is, mások pedig ismertek a késői hellenista zsidó iratokból és a gnosztikus gondolkozásból. J. Gnilya szavait idézem (Der Epheserbrief, 307.): a levél szerzője „további veszélyes kozmokrátorokat nevez meg. Ez egy új utalást jelent arra nézve, hogy szerzőnk semmiképpen nem egy realizált eszkatológiát képvisel. Annyi lett elérhető, hogy a világ ugyan egykor sötétségbe zuhant, most azonban lehetségessé lett a sötétség elleni harc, és a gyülekezetre van bízva. Ez újra implicit módon nem gnosztikus világnézet. Az ember nem menekülhet ki a világból, hanem szembeszállhat a gonosszal, azért, hogy a Krisztusban eljött világosság bele sugározódjék a világba. A gonoszság világbíróit le kell győzni! Olyan harcban, amelyet különleges fegyverekkel kell vívni! Ezért a konkrétan megszólított ember számára minden lelki ajándék ad absurdum rendelkezésére áll abban az értelemben, hogy Krisztus óta a hívő nincsen ezek által a hatalmak által rabszolgaságra kiszolgáltatva. Ezt az alapvető értelmét szilárdan vallani kell, még ha az irat nem is polemizál a csillag-hatalmak ellen, mint a Kolossé levél.” A következő versekben azután olvashatjuk az Istentől adott teljes fegyverzet (panoplia) leírását. Szükségünk van rá! De lépünk tovább a Kolossé levél szavaira.

Kolossé 1,13–16. „Ő szabadított meg minket a sötétség hatalmából, és vitt át minket szeretett Fiának országába, akiben van a megváltásunk és bűneink bocsánata. Ő a láthatatlan Isten képe, a teremtmények között (!) elsőszülött. Mert benne teremtetett minden a mennyen és földön, a láthatók és láthatatlanok, akár királyi székek, akár uralmak, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok: minden általa és érte teremtetett. Ő előbb volt mindennél, és minden Őbenne áll fenn. (...) Mert tetszett az egész teljességek, hogy benne lakják”. (A megjegyzett kifejezés egy nagy fordítói tévedés. Krisztus nem a teremtmények elsőszülöttje, hanem a teremtés prótotokosa = aki által teremtetett minden teremtmény! Krisztusnak a teremtésben való részvételét fejezi ki! E. Schweizer tisztázta már régen a prótotokos jelentését! A legújabb fordítási revízió valamit javított ezen: 'elsőszülött minden teremtmény előtt'. Ez még mindig kevés az igazi jelentéséhez képest.) A görög szavak ugyanazok: thronoi, kyriotétes, arkhai és exousiai. Itt mintha visszaköszönne a Római levél 'teremtmény' kifejezése, de ez csak látszólagos azonosság. Más a Kolossé levél világképe, amire a szintén idézett mondat utal: a hellenista gondolkozásban a pléróma a világ teljessége, ennek integráns részei az epouranioi is, tehát emberfeletti hatalmak, istenek stb. Itt viszont a pléróma lakik Krisztusban, az kénytelen Krisztus hatalmába integrálódni. A Kol 2,9–10 ugyanezt ismétli – annyi további megjegyzéssel, hogy Krisztus feje az arkhai-nak és exousioi-nak.

Ezekben a kijelentésekben az emberfeletti hatalmak virulensek. Sem detronizálásukról, sem majdani végleges eltörlésükről nem szól a két levél hellenista világképet használó szerzője. Nem szólhat amiatt, mert az olvasók is ugyanebben a világképben élnek, sőt nyilván hívővé válásuk előtt a világnézetük is azonos volt kortársaikkal.

A keresztyén hit azonban eleve nem világnézet, azon kívül még hellenista műveltsége mellett sem gondolkozhat másként, mint amit a bibliai kijelentés a *hatalmi hierarchiáról* tanít.

Aki az Ószövetség masszív monoteizmusa alapján állva szembesül az emberfeletti hatalmakkal, az vallja: egyedül Ő az Úr! S ha vannak is úgynevezett istenek, nekünk egyetlen Istenünk az Atya, és egyetlen Urunk a Jézus Krisztus! Bármilyen történik is életben, ennek a hatalomnak és uralomnak tudomásulvételével, elfogadásával, esetleg a Hozzá forduló kéréssel, netán fellebbezéssel – mint egykor Ezékiás király a 2Királyok 20-ban – keresi és találja a megbékélést, kiengesztelődést – Isten szeretetében, üdvösségében.

Aki pedig azzal szembesül, hogy az emberfeletti hatalmak még mindig vannak, hatnak, kísértenek – ma már nyilván nem bálványkép vagy megszemélyesített erő formájában, hanem mint a gonoszság lelke stb. – nincsen magára hagyva. Krisztus lába alatt vannak ezek az erők és hatalmak. Nevezem őket gyűlöletnek, gonoszságnak, vagy éppen depresszióknak, krízisnek, káosznak – nem úgy ’emberfelettiék’, mint a klasszikus megnevezésben, az epouranioi módján, mégis uralkodhatnak az egyén felett. De megkaphatja Isten teljes fegyverzetét, hogy ebben a harcban erős legyen, ereje legyen a harcban mindvégig kitartani.

Két egymástól különböző megfogalmazása az emberfeletti hatalmak létének: Krisztus általi detronizálásuk, végleges megsemmisítésük reményében, illetve virulens létezésük, veszélyes hatalmuk elleni szüntelen harcban, megerősödve a Krisztustól kapott fegyverzettel. A szerzőség kérdését felvettem, de nem folytatom. Nekem megoldás a deuteropáli jelző használata, de nem tartom status confessionisnak még a magam számára sem, csupán jó magyarázási hipotézisnek. Az olvasó is legyen szabad ebben a kérdésben. Hiszen mindkét fogalmazás egyazon újszövetségi kijelentés része.

2015 novemberében írom ezeket a sorokat, országunk, Európa és az egész világ krízishelyzetében. Bizonnyal valljuk, hogy a Teremtő Isten úr mindenféle hatalom felett, üdvösségünk felől Ő döntött Krisztusban. Amikor azonban a konkrét hatalmak elleni harc is folyik, el kell kérnünk Isten teljes fegyverzetét, hogy ezek által megerősödve legyen üdvösséges lezárása ennek a harcnak. Úgy érzem, nem lehet méltóbban summázni a harc és kiengesztelődés témáját, mint az Úr Jézus szavaival. Máté 24-ben olvashatunk a nagy apokaliptikus megpróbáltatásról, hamis Krisztusokról, háborúkról, nemzetek, országok egymás elleni harcáról, éhínségről, kiszolgáltatásról, gyűlöletről, árulásról, meghidegülő szeretetről. Ha pedig körülnézünk, mindezt látjuk saját szemünkkel is, itt is, ott is, szerte a világon. Jézus szava pedig ez: „aki mindvégig kitart, az üdvözülni.”

Ezt kérem imádságos szívvel mind magam, mint olvasóim számára!

TEKINTETBE VETT LEGFONTOSABB IRODALOM

Összefoglaló művek, bibliai teológiák:

- Rudolf BULTMANN, *Az Újszövetség teológiája*. Osiris, 1998.
Klaus BERGER, *Theologieggeschichte des Urchristentums*, Francke, 1995
Marinus DE JONGE, *Christologie im Kontext*. Neukirchener, 1995.
Joachim GNILKA, *Theologie des NTs*. Herder, 1994.
Georg STRECKER, *Theologie des NTs*. W. de Gruyter, 1996.
Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des NTs*. V+R 1992–94.

A páli teológiához, levelekhez:

- Jürgen BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*. Mohr, Tübingen, 1989.
Georg EICHHOLZ, *Die Th des Paulus im Umriss*. Neukirchener, 1977.
Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief*, Herder, 1977.
Petr POKORNY, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*. Th.Handkomm. zum NT. Berlin, 1987.
Herman RIDDERBOS, *Paulus*. Wuppertal, 1970.
Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf, 1965.
Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief*. Herder, 1977.
Peter STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium*. Göttingen, 1968.
Eduard SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*. EKK 1980.

„IGAZSÁGOSSÁGBAN ÍTÉL ÉS CSATÁZIK”.

ISTEN IGÉJÉNEK HARCA A JEL 19,11–16 SZERINT

Horváth Endre

A háború, gyűlölet és erőszak démonai kiirthatatlan kórként kísérik az emberiség történelmének minden egyes korszakát. Ezeknek értelmetlensége annál nagyobb, mivel kétségen felül áll, hogy az egymás ellen forduló mindegyike csak veszíthet. A közelmúlt eseményei ismételt ijesztő közelségbe hozták a háború rémét. A Biblia embere évezredes tapasztalattal rendelkezik a háborúra, gyűlöletre és erőszakra vonatkozóan. Érdemes tehát ebből a szemszögből is megvizsgálnunk a bibliai tanúságtételt. A jelen munkában a háborúra vonatkozó bibliai megállapítások rövid áttekintése után elemezzük a Jel 19,11–16 verseket, amelyek, Krisztust az eszkatologikus küzdelem központi alakjaként ábrázolva, egyfajta összefoglalását nyújtják a Szentírás háborúra vonatkozó meggyőződésének. Az eszkatológiai küzdelem főhőisének ez az ábrázolása kivételesen erős, már-már kegyetlenséget sugalló képekkel jellemzi az isteni ítéletet végrehajtó személyiséget. Közelebbről megvizsgálva azonban a leírást, Isten szabadításának megvalósítását ismerhetjük fel a jellemzésben, amely végső soron a háború, gyűlölet és erőszak elpusztítását célozza.

I. A SZENT HÁBORÚTÓL A VILÁGBÉKE PRÓFÉTAI VÍZIÓJÁIG

1.1. Az ószövetségi iratok tele vannak háborúk erőszakos eseményeivel, mint a büntől megsebzett világ elkerülhetetlen velejáróival. A bibliai szemléletben azonban maga a háború többféle értelmezést nyer, és nem kizárólag negatív megjelöléssel. Már az Egyiptomból való kivonulást is egyfajta háborús eseménynek tekinthetjük, hiszen az Egyiptomra mért csapásokkal Izrael Istene „ítéletet tartott Egyiptom minden istene fölött” (Kiv 12,12), márpedig az ókori Kelet meglátása szerint egy-egy háború nem csupán két népcsoport zajlott, hanem annak istenei is részt vettek a küzdelemben. Az ősi izraelita törzsszövetség életében ugyanakkor fontos helyet kapott a „szent háború” gyakorlata, amelyben Izrael törzseit maga Jahwe, a Seregek Ura – ha a kifejezés eredetileg az „ég seregeire” vonatkozott is, a későbbiekben mindképpen utalt Izrael „seregeire” is – vezette harcba és a szövetség ládáján trónolva szerezte meg népe számára a diadalt (vö. 1Sám 4). Sokatmondó e tekintetben a honfoglalásról szóló két ránk maradt irat, Józsué és a Bírák könyve. Bár a két beszámoló jelentős mértékben eltér egymástól, hiszen az utóbbi realiztikusabb képet

fest Kánaán földjének lépésről-lépésre történő elfoglalásáról, mégis mindkét elbeszélés a harci cselekményekben látja a honfoglalás döntő eseményeit. Teszik ezt annak ellenére, hogy a régészeti kutatások meggyőzően állítják, miszerint az izraelita törzsek betelepülése nagyrészt békés beszivárgással ment végbe, és csupán a törzsek megerősödése után és a kánaáni lakossággal való hosszabb együttélést követően alakult ki olyan feszültség, amely esetenként háborúba torkollott. A két bibliai elbeszélés azonban arról tanúskodik számunkra, hogy az ősi Izrael Istenének szabadító erejét mindenekelőtt a harcokban elért győzelmek által tapasztalta meg. „Jahwe a honfoglalás után továbbra is tevékenyen jelen volt Izrael életében. Az első újdonság, amit Izrael e tekintetben megtapasztalt, a háborúban nyújtott védelem volt, amelyet Isten népének a szükség idején nyújtott. Az eszköz, amelyet Jahwe ehhez felhasznált, saját Lelke volt, amely valamely férfit Izraelből karizmatikussá emelt és azután az illetőt egy szilaj impulzus révén a hadsereg vezetőjévé tette, miközben maga Jahwe is harcba szállt és az ellenséget az Isten okozta rettenet csodája által legyőzte”¹. Debóra éneke (Bír 5) nyilvánvalóan tanúskodik Izraelnek effajta istentapasztalatáról. Gedeon, Jefte és Sámson pedig azért „bíraskodnak Izrael felett”, mert a nép hadi sikereik nyomán elismeri bennük Isten Lelkének működését, amely irányadó a mindennapok nehézségei közepette is. Sámuel is láthatjuk harci cselekmény, szent háború kezdeményezőjeként (1 Sám 7). Saul és Dávid, Jahwe felkentjei pedig kifejezetten arra kapnak meghívást, hogy általuk szabadítsa meg népét az Úr, és hadi sikereikkel alapozzák meg politikai feladatukat.

Mindez logikusan következik Isten Izraelnek tett ígéretéből, hogy otthont ad nekik, nekik adja Kánaán földjét. „A sínai szövetségkötés által megnyíló perspektívák nem a béke, hanem a harc perspektívái: Isten hazát adományoz népének, de azt a népnek kell meghódítania. Hódító háború, amely szent, és amely az Ószövetség szemszögéből nézve jogos”². Sőt, e hódító háborúkat vívva Izrael egyenesen „Jahwe harcát” vívja: „Isten saját országát építi a földön, egy nép révén, aki neki szolgál és megtartja a Törvényt. Önállóságát védelmezve [...] Izrael egyszersmind Isten ügyét is védelmezi”³.

1.2. Ha azonban a választott nép azt a benyomást nyerte volna, hogy Isten ügye és Izrael jóléte szinte egybeesik, úgy nagyon hamar rá kellett döbbennie tévedésére. Már az Egyiptomból való kivonulás elbeszélésében nyilvánvaló, hogy Jahwe nem egyszerűen csak népe érdekeiért száll síkra, hanem egyszersmind az igazságosságért is. Isten cselekvésének mozgatórugója egyrészt kétségtelenül az atyáknak tett ígérete

¹ Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I.*, Kaiser Verlag, München 1992, 319.

² Xavier LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulaire de Theologie biblique*, Les Editions du Cerf, Paris 1971, 519.

³ Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Theologie biblique*, 519.

– „Megemlékezett az Ábrahámval, Izsákkal és Jákobbal kötött szövetségről” (Kiv 2,24) – ugyanakkor az igazságtalan elnyomás, melyet népe szenved: „Izrael fiainak panasza felhatolt hozzám, és láttam a gyötrelmet, amellyel az egyiptomiak kínozzák őket” (Kiv 3,9). Isten szabadítása messze túlmutat a választott nép kizárólagos érdekén. „Isten e földön vívott küzdelmeinek végső célja nem Izrael evilági diadala. Az ő dicsősége más jellegű, az ő országa más természetű. Amit ő akar, az a jólét és igazságosság országának megvalósítása, ahogyan azt a Törvény meghatározza”.⁴ Izrael maga is csupán eszköz ennek az országnak megvalósításában, tehát kiválasztottsága nem öncélú.

A folyamatos háborúskodás közepette az is egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy Isten országában, a valódi béke birodalmában nincs helye a háborúnak. Ezért a próféták eszkatológiai jövődöléseiben a béke csodás képei nyernek teret. Így mindenekelőtt Izajás látomása: „Az utolsó időkben az Úr házának hegye... magasabb lesz a halmoknál, hozzá özönlének mind a nemzetek [...] és így szólnak: Rajta, menjünk fel az Úr hegyére [...] hadd tanítson minket útjaira! [...] Ő majd ítéletet tart a nemzetek között [...] Azok pedig ekevassá kovácsolják kardjukat és lándzsáikat szőlőmetsző kessé. Nemzet nemzet ellen nem támad, és nem tanul többé hadviselést” (Iz 2,1–4). Hasonló módon az eljövendő messiás király uralkodása nyomán olyannyira béke fog honolni, hogy helyreáll még az állatokkal való paradicsomi viszony is. Ezek a jövődölések, ha szimbolikus képekkel is, mégsem nem csupán a próféta jámbor vágyait fejezik ki, hanem egy valós lehetőséget, amelyet Isten képes megvalósítani. A prófétai képek azt a jövőt igyekeznek vázolni, amikor Isten feltétel nélkül birtokba veszi az egész teremtet világot, és amely felé haladnunk kell. „Ez a valódi üdvösség, amely után Izraelnek vágyakoznia kell, és nem a hódító és pusztítást hozó szent háború után”.⁵

Ez az eszkatológus béke azonban nem érhető el küzdelem nélkül. Így a makkabeusi háborúk korában született szentírási könyvek szellemiségében a zsidóság harcai ismét egybeesnek az Isten ügyéért való harccal. Az apokaliptika meglátásában a gonoszság erői azért törnek előre, hogy meggyalázzanak mindent, ami szent és „eltiporják a Fölséges szentjeit. Azt tervezi, hogy megváltoztatja... a törvényeket” (Dn 7,25) és ezzel magát helyezi Isten helyébe. Ebben a megfogalmazásban van egy döntő továbblépés az előző meglátásokhoz képest: a választott nép harca és Isten ügye úgy esnek egybe, hogy az események súlypontja mindenestül Istenben van. Igaz ez akkor is, ha a makkabeusi háborúk végeredményeként az emberi ismételt teret nyert, és a hangsúly ismét az emberire került.

1.3. Az újszövetségi iratok ezt az ószövetségi iratokban megfogalmazott meglátást viszik tovább és konkretizálják Jézus életútja és az Egyház helyzete kapcsán, vagyis

⁴ Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique*, 520.

⁵ Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique*, 522.

gyakorlatilag Isten eszkatologikus országának a szellemi küzdelem árán való elérésének módját mutatják be. Mindenekelőtt Jézus életútjában tárul fel Isten és a gonoszság erőinek eszkatologikus küzdelme. Jézus az Országot meghirdetve azért érkezik, hogy megtörje a Gonosz erejét: Isten erejével vértézve behatoljon az „erős” házába, és „megkötözve őt elrabolja holmiját” (Mk 3,27). Általa „kivettetik a világ fejedelme” (Jn 12,31). A gonoszság erőivel való küzdelemben a Kereszten történik meg a döntő fordulat, ahol Jézus paradox módon a vereséget jelentő kereszthalállal szerzi a végső diadalt. Olyannyira, hogy a Kolosszei levél már a következő szavakkal írja le a Feltámadott „diadalmenetét”: „Lefegyverezve a fejedelemségeket és hatalmasságokat nyilvánosan pellengérre állította őket” (Kol 2,15).

Annak ellenére, hogy Jézus lényegében megnyerte az Isten és a gonoszság erői közötti harcot, a küzdelem tovább folyik, hogy ez a győzelem minden emberi szívben diadalra jusson. Az eszkatologikus küzdelemnek ebben a folytatásában kap részt az Egyház egésze, de minden egyes külön-külön keresztyény is. Legvilágosabban Ef 6,10kk perikópa részletezi a keresztyény hívő részvételét e harcban: „Öltsétek fel isten fegyverzetét, hogy ellenállhassatok a sátán cselvetéseinek. Mert a mi harcunk nem test és vér ellen folyik, hanem fejedelemségek és hatalmasságok, e sötétségben levő világ kormányzói és az égi magasságok gonosz szellemei ellen. Ezért öltsétek fel Isten teljes fegyverzetét, hogy a gonosz napon ellenállhassatok, és mindent legyőzve megállhassatok” (Ef 6,11–13). H. Schlier a következő módon értelmezi e verseket: „Jellegzetes, hogy a levél ilyen szemszögből szemléli a keresztyény ember harcát. Az ellenség nem ez, vagy az, nem is én magam, nem „test és vér”. A test és vér természetesen előtérbe kerülhetnek e harcban vö. 2,3. Az összecsapás azonban sokkal mélyebbre nyúlik. [...] A keresztyényt a sátán emberfeletti erejű seregei szorongatják, amelyek a sötétség és gonoszság névtelen hatalmasságaiból tevődnek össze. A keresztyény csatába száll ellenük, és ez a csata már a végső küzdelem felé közelít. [...] Ebben a harcban bármiféle ellenállás kilátástalan, a győzelemről nem is beszélve, ha a hívő nem ölti fel Isten fegyverzetét”.⁶ A szakasz helyes értelmezéséhez döntő fontosságú leszögeznünk, hogy az Ef 6,10kk verseket nem a szűk erkölcssteológia értelemben kell felfognunk, mintha csupán a hívő erényes életért vívott lelki harcáról beszélnének. Ahogyan arra Schlier értelmezése is utal, de a háborúról vallott bibliai felfogás fenti leírásából teljesen nyilvánvaló, az eszkatológiai harc ugyan szellemi síkon zajlik, hiszen Isten és a gonoszság erőinek küzdelmét jelenti a világ feletti uralomért, és ezért maradandó gyümölcsei az emberi szívben mutatkoznak, azonban e küzdelemnek korántsem csak lelki, az ember benső életére vonatkozó hatása van. Ahogyan maga Jézus is az igehirdetés prófétai eszközeivel rakja le az Ország alapjait, és mindenekelőtt az emberi szívek meghódítását célozza meg, de az egyes embereken keresztül az egész emberiséget, annak mindennemű társadalmi valóságával kívánja

⁶ Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1965, 291.294.

Istennek szentelt, méltó áldozattá formálni. Mindezt nem fegyveres erővel, de olyan szenvedéllyel és megmásíthatatlan elhatározással teszi, amely egy bizonyos fajta erőszakot sem nélkülöz. „Isten országa ugyanis erőszakot szenved, és az erőszakosok ragadják azt el” (Lk 16,16?, Mt 11,12).

2. A „FEHÉR LOVON ÜLŐ”: AZ ESZKATOLOGIKUS KÜZDELEM BAJNOKA (JEL 19,11–16)

2.1. Munkánk második fejezetében áttérünk a Jel 19,11–16 versek elemzésére, amely a 19,11–21 perikópa része. Előbb azonban meghatározzuk a perikópának a Jelenések könyvének felépítésében elfoglalt helyét, mivel ez magának a perikópának értelmezéséhez is jelentősen hozzájárul. Ugo Vannit követve a Jel 19,11–21 szakaszt a mű második nagyobb egységének (4,1–22,5) ötödik szekciójához soroljuk (16,17–22,5).⁷ Ez az ötödik szekció „a befejezés jellegzetes vonásait mutatja: a gonoszság feletti végérvényes és visszafordíthatatlan ítéletet, és a jó mindenképp feletti felmagasztalását, amelyek a mennyei Jeruzsálem végső szintézisébe torkolnak”⁸. A vizsgált szakasz tehát Jelenések könyvének befejező látomásai között van, amelyek „Babilon, a nagy kéjű ítéletével” kezdődnek (17,1–19,10), és az új Jeruzsálemnek, a Bárány jegyesének, vagyis Isten és ember beteljesedett életközösségének leírásával végződnek (21,1–22,5). Babilon és az új Jeruzsálem leírása között – vagyis az Isten nélküli világ és az Istennel egyesült világ kontrasztja közepette – található a 19,11–20,15 rész, amely három szakaszra tagolódik:

- a) 19,11–21: Isten Igéjének csatája;
- b) 20,1–10: a sátán ezeréves bilincsbe verése, majd a szent városért folyó végső csata;
- c) 20,11–15: az utolsó ítélet jelenete.

A vizsgált szakasz tehát a végső küzdelem első jelenetét ábrázolja, Isten Igéjének, a „fehér lovon ülőnek” csatáját az Isten ellen lázadó erők ellen. A Jelenések könyvének szerkezetén belül elfoglalt helye kihat a szakasz értelmezésére is. Az a szerkezeti kontraszt, amely egyrészt „Babilon, a nagy kéjű”, másrészt az új Jeruzsálem ábrázolásának eredménye, a 19,11–21 perikópát is a két leírás feszültségébe állítja. Ez a részlet a nyitánya annak az eseménysornak, amellyel Isten a végső ítéletet, illetve népe végső megdicsőülését megvalósítja.

⁷ Ugo VANNI, *Apocalisse*, Editrice Queriniana, Brescia 1979, 9. Ettől eltérően osztja fel a művet pl. U. Schelle aki különválasztja Babilon ítéletét (17,1–19,10) és a végső látomásokat (19,11–22,5). (Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002, 566.)

⁸ Ugo VANNI, *Apocalisse*, Editrice Queriniana, Brescia 1979, 9.

2.2. A Jel 19,11–21 szakasz három lépésben ábrázolja az eszkatologikus harc első csatáját: Isten Igéje, „a fehér lovon ülő” kivételes emelkedettséggel való ábrázolása (vv.11–16); az angyal felszólítása, aki lakomára hívja az ég madarait (vv.17–18); végül maga a csata leírása (vv. 19–21). A három részlet közül a legelső részben, Isten csatába induló Igéjének ábrázolásában található a szakasz lényegi mondanivalója.

2.2.1. A jelenet bevezető versei a harc legfőbb szereplőjének leírása, amely mint mondtuk, egyben az egész perikópa értelmezési kulcsa is.

„Ekkor nyitva láttam az eget, és íme, egy fehér ló és a rajta ülő hűséges és igaz, és igazságosságban ítél és harcol. Szemei, mint a tűz lángja, fején sok korona, felírt nevét senki sem ismeri, csak ő maga. Vértől ázott ruhában volt öltözve és így szólítják nevét: az Isten Igéje. És követik őt az égben levő seregek fehér lovakon, tiszta fehér patyolatba öltözve. Szájából kétélű kard tör elő, hogy lesújtson vele a pogányokra, és ő maga fogja legeltetni őket vasvesszővel, és tapossa a mindenható Isten haragja tüzes borának sajtóját. Öltözetén és a csípő körül ez a név volt felírva: királyok Királya és urak Ura”.

A látnok szemléli, amint a végső harc kezdő csatájának főszereplője a megnyílt égen át, magától Istentől lép elő. Ugo Vanni a következő módon fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Az eszkatologikus csata első fázisa ez. A szerző kivételes ünnepélyességgel mutatja be a központi szereplőt: a kezdeti jelenés Krisztusát, és Krisztust, a Bárányt”.⁹ A szakasz helyes értelmezéséhez mindenekelőtt a csatába vágató, „a fehér lovon ülő” személy leírását megértenünk, mert a 19,11–16 versek e személyiség jellemzése. Vajon ki ez a fehér lovon ülve csatába vágató személy? A „fehér lovon ülő” megfogalmazásban kétségtelen utalást találunk a Jel 6,1–2 versekben szereplő „fehér lovon ülő” személyre, aki az első pecsét feltörése után lép elő. Vanni az apokaliptikus lovasokat a történelmet uraló erőkként értelmezi. Így az utolsó három lovasról írja: „Az erőszak, az igazságtalanság, a halál és annak kísérete letaglózó valóságok, amelyek vadul tomboló erőkként tűnnek fel a történelemben. A szerző a lovak hatásos hasonlatát használja”.¹⁰ Azonban a hagyományban leggyakrabban előforduló értelmezéssel szemben az első pecsét felnyitása után megjelenő fehér lovast Krisztus győztes messiási erejeként fogja fel: „Létezik egy pozitív erő a történelemben helyezve, amely nem csupán arra képes, hogy ellensúlyozza a negatív erőket, de egyenesen képes legyőzni és eltávolítani őket a történelem színpadáról. Ez Krisztus messiási ereje [...] egy rejtélyes erő, amelynek nem vagyunk képesek megragadni valósága teljességét [...] de amely konkrét és valóságos, nem kevésbé, mint a gonoszság erői [...] A győzelem képességével felruházott energiáról van szó: „Kivonult győztesen és hogy” (6,2)”¹¹. A 19,11 fehér lovon ülő személyisége kétségtelenül megegyezik 6,1–2 versekben szereplő

⁹ Ugo VANNI, *Apocalisse*, 54.

¹⁰ Ugo VANNI, *Apocalisse*, 94.

¹¹ Ugo VANNI, *Apocalisse*, 95.

fehér lovassal, vagyis a látnok ezzel a képpel a feltámadt Krisztusra, és az által elhozott történelemformáló erőre utal, aki már feltámadásával győzelmet aratott, és most az eszkatologikus csatában végérvényesen győztesnek bizonyul.

Az eszkatologikus harc e központi szereplőjét a Jelenések könyvének látnoka egy sor különféle megjelöléssel írja le, amelyet egyenként kell megfejtenünk, hogy megértsük a szerző értelmezését. Első pillantásra ezek a megjelölések úgy jellemzik ezt a központi személyiséget, mint aki az igazságosság nevében szinte a kegyetlenségig menő szigorral hajtja végre a bűnösök feletti isteni ítéletet. Közelebbről megvizsgálva azonban a jellemzés elemeit jóval árnyaltabb képet kapunk. Nyilvánvaló utalást találunk itt arra, hogy a fehér lovon ülő személy megegyezik a kezdeti jelenés feltámadt Krisztusával (Jel 1,9–21), ugyanakkor ez a rejtélyes személyiség a messiási jövődölések beteljesítője is, akinek nevét három különböző módon is jelöli a Jelenések könyvének látnoka.

A Jel 19,11kk leírásában három utalást találunk a kezdeti jelenés feltámadt Krisztusára és a mű első részében szereplő hét levélre. Így a „hűséges és igaz” megjelölés a Jel 3,14 versben található, ahol a feltámadt Krisztus ezekkel a szavakkal mutatkozik be a laodiceai egyháznak: „Ezt mondja az Amen, a hűséges és igaz tanú, Isten teremtetésének kezdete”. E bevezető után az ítélet kemény szavai következnek: „Bár csak hideg volnál vagy meleg! De mivel langyos vagy [...] kiköplek számból...” (Jel 3,15–16). A kezdeti jelenés feltámadt Krisztusára történő második utalás, hogy a lovas „szemei, olyanok, mint a tűz lángja”. A látnok ilyennek látta a Feltámadottat (Jel 1,14), ugyanakkor a tiatirai egyháznak írt levélben is így mutatkozik be Krisztus: „Ezt mondja az Isten Fia, akinek szeme, mint a tűz lángja” (Jel 2,18). Izrael isten-tapasztalatának egyik alapvető jellegzetessége Jahwe féltékeny szeretete: „Jahwe a te Istened emésztő tűz, féltékeny Isten” (MTörv 4,24). Ez a féltékeny szeretet fogalmazódik meg a tiatirai egyházzal szemben is, aki „eltűri, hogy Jezabel asszony, aki prófétának tartja magát, tanításával arra csábítsa szolgálóimat, hogy paráznaságot kövessenek el és egyenek a bálványoknak áldozott húsból” (Jel 2,20). A lovas szájából „éles kard tör elő”, mint a bevezető jelenés feltámadt Krisztusának szájából (Jel 1,16). Ez a kard szerepel a pergamoni egyháznak szóló levél bemutatkozó szavaiban is: „Ezt mondja, aki birtokolja a kétélű hegyes kardot” (Jel 2,12). A Feltámadott a pergamoni egyház harcos tagjait a nikolaiták tanításának elvetésére szólítja fel, „mert ha nem, késedelem nélkül odamegyek és harcba szálllok veletek számnak kardjával”. A kard visszatérő bibliai szimbolikája Isten megítélő és büntető erővel felruházott szavának (Ef 6,17; Zsid 4,12), amely a Jelenések könyvében annál hangsúlyozottabb, hogy a feltámadt Krisztus, illetve a fehér lovon ülő szájából tör elő. A Jel 19,11kk leírása összegzi a Feltámadott kezdeti jelenésében szereplő jellemvonásokat, amelyekkel, mint ítélő bíró jelenik meg. Ahogyan a Feltámadott megítélte a laodiceai közösséget, és ezáltal bizonyult „hűségesnek és igaznak”, úgy a végső csatába vágató, Isten ítéle-

tét megvalósító lovas „igazságosságban ítél és harcol”. A 19,15 szerint a lovas ezzel a karddal „lesújt a pogányokra” pontosabban „megveri” őket, ahogyan Izajás jövőndölésében a Messiás „szája vesszejével megveri a bűnöst” (Iz 11,4). Ez az ítélet a 19,21ben meg is valósul, amikor a gonoszság erőinek seregeit: „a Lovas kardja ölte meg, amely szájából tört elő”. Természetesen a három egyháznak szóló ítélet elsősorban buzdítás, és semmiképpen sem végérvényes ítélet, vagyis a feltámadt Krisztus nem ítéli, hanem megítéli a közösséget. Az a tény, hogy az eszkatologikus küzdelem végső csatájának lovasát ugyanazokkal a jellemvonásokkal ábrázolja a szerző, mint az egyházat buzdítva megítélő Feltámadottat, azt jelzi, hogy az ítélet könyörtelensége és végérvényes volta nem magán az isteni ítéletet végrehajtó lovason múlik, hanem azokon, akiket megítél.

A 19,11–21 szakasz az eszkatologikus csata központi szereplőjét úgy írja le, mint az ószövetségi, a messiási jövőndölések beteljesítőjét. A prófétai jövőndölések beteljesedése mutatkozik meg abban az utalásban, amikor a lovas a „szájából előtörő karddal lesújt a pogányokra”, vagyis ahogyan Izajás jövőndölésében találjuk a Messiás „szája vesszejével megveri a bűnöst” (Iz 11,4). Izajás leírásában az Úr Lelkének erejével uralkodó Messiás által megvalósítandó paradicsomi béke állapotát rajzolja meg, ahol „együtt lakik a farkas a báránnal, és a párduc együtt tanyázik a gödölyével [...] Sehol sem ártnak, és nem pusztítanak többé szent hegyemen” (Iz 11,6.9). E csodás végidőbeli állapot megvalósulásának első lépéseként a Felkent „szája vesszejével megveri a bűnöst és ajka leheletével megöli a gonoszt”. Vagyis a Jelenések könyvének lovasa azt valósítja meg az egész teremtet világ tekintetében, amit a jövőndölés szerint a messiás király valósít meg Isten szent hegyén. Az erőszakos közbelépés a tökéletes béke birodalmának létrejöttét célozza. A 19,15 szerint a lovas, miután a szájából előtörő karddal megverte a pogányokat, messiási erejével „vasvesszővel fogja legeltetni őket”, mint azt a második zsoltár jövőndöli (Zsolt 2,9). Fontos megjegyezni, hogy a Jelenések könyvének látnoka az ószövetségi jövőndölést a LXX fordításának megfelelően hozza, és a „legeltetni” kifejezést használja. Amint azt Szabó Mária kifejti a héber szöveg önmagában kétféle értelmezésre ad lehetőséget: a רעע, összetörni, illetve a רעה, legeltetni, pásztornak lenni igék révén. Míg a TM olvasata az első értelmezést követi – amellyel a messiás királynak a nemzetek felett nyert feltétlen hatalomra helyezi a hangsúlyt, amely által azt tesz velük, ami csak neki tetszik – addig a LXX (és vele együtt a Jel 19,15) olvasata ezt a feltétlen hatalmat a pásztor gondoskodó alakjával kapcsolja össze¹². A végső csata lovasa „vértől átitott ruhába volt öltözve [...] és ő tapossa a mindenható Isten haragja tüzes borának sajtóját” (19,13.15). Ez a jellemzés egyszersmind utalás Iz 63,2 versére, amelyben az Edomon bosszút álló Úr kijelenti: „Magam tapostam a sajtót, népemből senki

¹² SZABÓ Mária, *A zsoltárok kincsei. Zsoltárfordítás nyelvi-filológiai jegyzetekkel. Válogatás a Zsoltárok I. könyvéből (1–41)*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 26.

sem volt velem. Indulatomban összetapostam, haragomban összetiportam őket; vérük ruhámra fröccsent, egész öltözetem vérfoltos lett”. Ezt a lovas egész jellemzésében legbrutálisabb vonást az egyházatyák oly módon próbálják enyhíteni, hogy értelmezésükben az eszkatologikus csatára kilovagló Krisztus ruhája – eltérően az Iz 63,2 nyilvánvaló értelmétől – nem ellenségeinek vérétől, hanem saját vérétől ázott. Ugyan kétségtelen, hogy Krisztus az Isten és a gonoszság erői közötti küzdelmet a keresztfán nyerte meg, ahol saját vérét ontotta, azonban még ez sem jogosít fel bennünket arra, hogy a végső küzdelem leírásából teljesen kilúgozzuk az erőszak minden nyomát. Az ószövetségi utalás ugyanis nyilvánvalóan Isten büntető ítéletére vonatkozik, amely itt a gonoszság végső elpusztítását célozza. A „vértől átitatott ruha”, és a „mindenható Isten haragja tüzes borának sajtója” szimbólumokat azonban a 19,13b fényében kell értelmeznünk: „és nevét Isten Igéjének szólítják”, amely Isten szabadító cselekvését idézi.

A kezdeti jelenés feltámadt Krisztusával való azonosításon, és a személyiség a messiási jövendölések beteljesítőjeként való bemutatásán túl a látnok háromszorosan is bemutatja a főszereplőt. Előbb kijelenti: „felírt nevét senki sem ismeri, csak ő maga”; majd hozzáteszi: „így szólítják nevét: az Isten Igéje”, végül pedig ezt mondja: „Öltözetén és a csípő körül ez a név volt felírva: királyok Királya és urak Ura”. A Jelenések könyvében az öltözet minden esetben a személy Istentől kapott méltóságára és egyben feladatára utal, így a szőrszádba öltözött két tanú, akik bűnbánatra szólítanak (11,3), vagy a Napba öltözött asszony (12,1). Ezért a lovas öltözetén szereplő „királyok Királya és urak Ura” tehát méltóságát és feladatkörét írja körül, vagyis „az Úr, a ti Istenetek, aki az istenek Istene és az urak Ura” (MTörv 10,17) hatalmával cselekszik. A lovast, mint Isten nevében, annak mindenható erejével uralkodó királyt erősíti meg az is, hogy a fehér lovon ülő fején „fején sok korona volt” (19,12b), vagyis mindennemű hatalom birtokosaként jelenik meg. Királyhoz méltóan seregeivel együtt vágat ki a csatára: „És követik őt az égben levő seregek fehér lovakon, tiszta fehér patyolatba öltözve”, vagyis mindazok, akik felkészültek az Istennel való életközösségre („Eljött a Bárány menyegzőjének napja, felkészült menyasszonya; megadatott neki, hogy ragyogó fehér patyolatba öltözzék, a patyolat pedig a szentek igaz tettei”. (Jel 19,7–8). Az „Isten Igéje” cím helyes értelmezéséhez egyrészt figyelembe kell vennünk, hogy a megjelölés nyilvánvalóan krisztológiai cím, hiszen az isteni ítéletnek és Isten végérvényes győzelme kivívójának leírásaként találjuk. Ez az összekapcsolódás egyedül János evangéliumának prológusa alapján érthető. Ugyanakkor azonban az ítéletet végrehajtó Isten Igéje nyilvánvaló utalás a Bölcs 18,13–16 versekre, amely az Egyiptomból való kivonulás utolsó csapását, az elsőszülöttek halálát, az Isten Igéje által véghezvitt ítéletként értelmezi: „Akik a varázslások miatt mindvégig hitetlenek maradtak, most az elsőszülöttek pusztulásakor mégis elismerték, hogy ez a nép az Isten gyermeke. Mert amikor mély csend borult mindenre, és

az éjszaka sietős útja közepén tartott, mindenható Szava zord harcos módjára ott termett az égből, királyi trónjáról a pusztulásra szánt föld közepén. Visszavonhatatlan parancsát hordozta éles pallos gyanánt és ott állva mindent betöltött halállal, a földön járva elérte az eget” (Bölcs 18,13–16). Bár a leíráshoz a szörnyű pusztítás képei kapcsolódnak, a jelenet lényege mégis Isten szabadításának ábrázolása. Végül a „felírt nevét senki sem ismeri, csak ő maga” megjelölést segít megértenünk a Jel 2,17, amelyben a feltámadt Krisztus kijelenti: „a győztesnek fehér követ adok, a követ pedig név, amelyet senki nem ismer, csak aki megkapja”. A Szentírásban az „új név”, vagyis a név megváltoztatása az Istentől kapott küldetés velejárója, az Istentől elnyert új identitás kifejeződése. A lovas nem új nevet kap, de e megfogalmazás: „név, amelyet senki más sem ismer csak ő maga”, világosan jelöli identitásának, sőt egész lényének Istenben való gyökereződését. Talán azt is mondhatnánk, míg a leírás összes többi eleme az Isten nevében, az Istentől kapott teljhatalommal cselekvőként ábrázolja a lovast, a „felírt nevét senki sem ismeri, csak ő maga” jellemzés Istenként cselekvőként mutatja be.

2.3. A szakasz második és harmadik részében (19,17–21) a Jelenések könyvének lát-noka az eszkatológiai harc központi szereplőjének ábrázolása után röviden leírja magát a csatát is. Ennek legfontosabb mondanivalója azonban nem más, mint hogy a fehér lovon ülő személyiségről adott jellemzés csalhatalanul megvalósul.

A csata tényleges ábrázolása előtt egy angyal felszólítását halljuk, amint lakomára hívja az ég madarait: „És láttam egy angyalt, amint a Napban áll és nagy hangon kiáltott, mondván az összes madaraknak, amelyek az égbolton szárnyalnak: Gyertek, gyűljetek össze Isten nagy lakomájára, hogy egyétek a királyok húsát, a vezérek húsát, a bajnokok húsát, a lovak és lovasok húsát, minden szabadnak és rabszolganak, kicsiknek és nagyoknak húsát” (19,17–18). Ahogyan egy angyal előre meghirdette Babilon bukását („Elesett, elesett a nagy Babilon!...” Jel 18,2kk) úgy itt az angyal szava már az összecsapás előtt tudatosítja velünk a végkimenetelt, vagyis Isten győzelmét a gonoszság erőinek csatlósai felett. Az elesettek húsát az ég madarai fogják felfalni, mintegy Istentől számukra készített „lakomaként”.

Ezután következik a győztes csata ábrázolása: „Majd láttam: a vadállatot és a föld királyait és seregeiket összegyülekezve, hogy harcra keljenek a lovon ülővel és seregével. De elfogták a vadállatot és vele együtt a hamis prófétát, aki csodákat tett és félrevezette velük azokat, akik a vadállat bélyegét viselték és képmását imádták. Elevenen belevetették mindkettőt a kénköves, tüzes tóba. A többi a lovon ülő kardja ölte meg, amely szájából tört elő. És az összes madár jóllakott húsból” (19,19–21). Vanni a következőképpen magyarázza a csata leírását: „Különféle módokon – szavával, pásztorként való cselekvésével, mint Isten büntető erejének kifejeződésével – a lovas az ellenséges hatalmak fölé kerekedik (domina le forze ostili) (vv. 11–16). Egymás után semmisíti meg ezeket a hatalmakat, megjelenésükkel ellentétes sor-

rendben: előbb a föld királyait és azok összes seregeit (vv. 17–18), majd a Vadállatot és a hamis prófétát (20–21). Egyedül a sárkány marad, amely a nagy csata második fázisában szenved vereséget (vö. 20,10)”¹³. Az égből megjelenő fehér lovon ülő személyiség, vagyis a feltámadt Krisztus és annak történelemformáló ereje, Isten végső ítéletét végrehajtva indul csatába, hogy megsemmisítse a gonoszság Isten ellen lázadó erőit. A lovas leírásában nyüzsögnek az erőszakra utaló jellemvonások, ugyanakkor azonban harcának célja Isten szabadító művének megvalósítása: Isten számára birtokba venni ezt a világot és eltávolítani belőle mindennemű erőszakot.

ÖSSZEFOGLALÓ

Gerhard von Rad az Ószövetség teológiájáról írt művében meggyőzően mutatja be, hogy az ószövetségi iratokban előforduló „igazságosság” fogalom számos tekintetben eltér a modern nyugati igazságosság fogalmától. A szentírási igazságosság alapja ugyanis nem egy konkrét etikai eszményhez való igazodás, „mivel az ősi Izraelben egy magatartást, egy cselekvést nem egy eszmei mérce szerint értékelték, hanem az adott közösséget létrehozó kapcsolat alapján”¹⁴. Az igazságosság tehát mindenekelőtt abban állt, hogy a kérdéses személy mennyire vette komolyan adott közösséghez tartozásából fakadó kötelezettségeit, az adott közösséghez való hűségét. Vagyis „Isten és Izrael kapcsolatában [...] igazságos az, aki megfelelt a különleges kívánalmaknak, amelyeket a közöttük fennálló közösségi kapcsolat támasztott. Ha Izrael Jahwe igazságosságát dicsőíti, úgy azt köszöni meg, hogy Jahwe Izrael mellett áll, és cselekvésében kitart mellette [...] és ezzel Jahwénak a történelemben véghezvitt üdvötteire gondol”. Ez a megközelítés kitűnő alapot biztosít ahhoz, hogy összefoglaljuk a Jel 19,11–21 perikópa mondanivalóját. A Jelenések könyvének látnoka ugyanis a megnyílt égből feltűnő, és fehér lovon csatába vágató személyiségről a következőt állítja: „Igazságosságban ítélt és csatázik”. Von Rad fejtegetéseit követve ugyanis ez az „igazságosság” – צדקה, δικαιοσύνη – elsősorban nem a büntető ítéletre utal, vagyis nem arra, hogy a lovas egy etikai eszmény mércéjével ítéletre szólít, és megbünteti mindenkit, aki gonoszságot művelt. Ez az igazságosság Isten népe, és az egész teremtet világ iránti hűség kifejeződése, vagyis az, hogy Isten a feltámadt Krisztusban népével és a teremtet világgal fennálló közösségi kapcsolatnak megfelelően cselekszik és megszabadítja őket minden rossztól. A Jelenések könyvének szavaival: „Eljött az idő [...] elpusztítani a földet elpusztítókat” (Jel 11,18b). Az eszkatologikus csatára vágató lovas jelene plasztikusan fejezi ki a háborúra vonatkozóan a Szentírásban jelen levő a kettősséget: Isten terve „pusztítani a földet pusztítókat”, vagyis elpusztí-

¹³ Ugo VANNI, *Apocalisse*, 55.

¹⁴ Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I.*, 382.

tani a gonoszság erőit, és azok minden művét, így magát a háborút is; ugyanakkor azonban a Szentírást semmi esetre sem tekinthetjük az erőszakmentesség dokumentumának, mert még az újszövetségi iratok is joggal borzolják a pacifisták érzékenységét. Jézus kijelentésének: „Az Isten országa erőszakot szenved, és erőszakosok ragadják el” (Lk 16,16) a Jelenések könyvének kozmikus nézőpontja különleges aktualitást kölcsönöz. A szeretet, amelylyel a Biblia tanúsága szerint Isten szereti a világot, feltétlen és megbocsátásra mindig kész szeretet, ugyanakkor azonban világosság is, amely nem fér össze a sötétséggel, „emésztő tűz”, amely birtokba vesz és kiéget belőlünk minden rosszat.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I.*, Kaiser Verlag, München 1992.
Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1965.
Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002.
SZABÓ Mária, *A zsoltárok kincsei. Zsoltárfordítás nyelvi-filológiai jegyzetekkel. Válogatás a Zsoltárok I. könyvéből (1–41)*, Szent István Társulat, Budapest 2013.
Ugo VANNI, *Apocalisse*, Editrice Queriniana, Brescia 1979.
Xavier LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulaire de Theologie biblique*, Les Editions du Cerf, Paris 1971.

A TENGERI ÉS A SZÁRAZFÖLDI VADÁLLAT A JELENÉSEK KÖNYVÉBEN (JEL 13)

Kocsis Imre

A Jelenések könyve 13. fejezete, amelyben két vadállat nyer bemutatást, szorosan összefügg a 12. fejezettel.¹ Ez utóbbiban két szimbolikus szereplő jelenik meg. Az egyik az „asszony”, akit Isten választott népével azonosíthatunk, azaz az egyházzal, amely az ószövetségi választott nép szerves folytatása és kiteljesedése. A másik szimbolikus alak a sárkány, amelynek igazi kilétét maga a szerző megadja: a sárkány nem más, mint a sátán, „aki tévútra vezet az egész világot” (12,9).

A 12. fejezet cselekménysora három epizódból áll. Az elsőben (12,1–6) a sárkány el akarja pusztítani az asszony születendő gyermekét, de szándéka meghiúsul: a gyermek, aki nyilván Krisztussal azonos, elragadtatik a mennybe, az asszony pedig a sivatagban kap oltalmat. A második epizód (12,7–12) alaptémája a sárkány mennyből való letaszítása, amely Krisztus húsvéti győzelmének az eredménye. A harmadik epizódban (12,13–18) arról olvasunk, hogy a sárkány üldözőbe veszi az asszonyt, akinek Isten segítségével sikerül megmenekülnie. S ekkor a sárkány újabb kísérletet tesz: az asszony többi gyermeke, vagyis a keresztények ellen fordul, hogy harcba szálljon velük. Ennek érdekében odaáll a tenger fövenyére.

Itt érkezünk el a 13. fejezethez. Ebben a könyv szerzője először (13,1–8) a tengeri vadállatot mutatja be, amely voltaképp a sárkány hívására jön elő, majd egy újabb, a földből feljövő vadállatra irányítja a figyelmet (13,11–19). Érdekes, hogy mind a két vadállat bemutatásához parainetikus megjegyzések (13,9–10 és 13,18) kapcsolódnak. Az első megjegyzés állhatatosságra inti az üldözött keresztényeket, a második parainetikus mondat pedig a vadállat számának megfejtésére hívja meg az olvasókat.

Értekezésemben a főhangsúly a két vadállatra esik, vagyis a velük kapcsolatos szimbolikus adatokat kívánom ismertetni és magyarázni, persze úgy, hogy a parainetikus megjegyzések sem maradnak figyelmen kívül.

¹ A Jelenések könyve szerkezetének, illetve a szerkezettel kapcsolatos kérdéseknek bővebb ismertetéséhez vö. KOC SIS Imre, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II*, Budapest 2011, 245–247.

I. A TENGERI VADÁLLAT: 13,1-8

¹Ekkor láttam, hogy a tengerből egy vadállat bukkan fel. Tíz szarva volt és hét feje, szarvain tíz korona, fejein meg istenkáromló nevek.² A vadállat, amelyet láttam, hasonlított a párdúchoz, lába mint a medvéé, szája pedig az oroszlán szája. A sárkány neki adta erejét és trónját, nagy hatalmával együtt. ³Az egyik feje mintha halálra lett volna sebezve, de halálos sebe meggyógyult. Az egész föld csodálta a vadállatot. ⁴Leborultak a sárkány előtt, hogy hatalmat adott a vadállatnak. Leborultak a vadállat előtt is, és így imádták: „Ki fogható a vadállathoz, ki tudja vele fölvenni a harcot?” ⁵Göggös, káromló szája volt, és hatalmat kapott, hogy negyvenkét hónapig jártassa. ⁶Káromlásra nyitotta száját az Isten ellen, káromolta a nevét, hajlékát és az ég lakóit. ⁷Hatalmat kapott, hogy megtámadja a szenteket és győzelmet arasson. Hatalma kiterjedt minden törzsre, népre, nyelvre és nemzetre. ⁸A föld lakói, akiknek a neve a világ kezdetétől nincs beírva a megölt Bárány életkönyvébe, mind leborulnak majd előtte.

Az első vadállat ábrázolásában egyértelműen kimutatható a Dán 7 hatása. Ezért először azokat a motívumokat ismertetem, amelyeket a szerző Dániel könyvéből kölcsönzött, s csak utána térek ki a leírás sajátos vonásaira.

A Dán 7-ből kölcsönzött elemek

Tenger (1. vers)

Az ősi mitikus szemlélet szerint a tenger a káosz összetevője. Bár a teremtő Isten világos határt szabott neki, mégis olyan erővel bír, amely a világ rendjét veszélyezteti (vö. Ter 1,2.6; 6,13; 7,11). Ebből kifolyólag érthető, hogy az apokaliptikában a tenger az istenellenes erők helyévé vált. A Dán 7,3-ban az istenellenes hatalmakat jelképező vadállatok szintén a tengerből jönnek elő. A Jelenések könyvében van azonban egy új fontos szempont. Az előző fejezet végén ugyanis ezt olvassuk: „a sárkány odaállt a tengerpartra” (12,18). Ezt követi közvetlenül a vadállat megjelenése. Vagyis a sátánnal azonosított sárkány az, aki a vadállatot a tengerből előhívja. A vadállat tehát a sátán szolgálatában áll.

Párduc – medve – oroszlán (2. vers)

Itt is egyértelmű a kapcsolat a Dán 7-tel. Persze a különbség is szemmel látható. A Dán 7-ben négy vadállat jelenik meg egymás után: oroszlán (babiloni birodalom) – medve (médek) – párduc (perzsák) – egy konkrétan nem azonosított vadállat (görög–hellenista birodalom).² Szövegünkben az állatnevek azt jelzik, hogy a tengerből feljövő vadállat a Dán 7-ben említett vadállatok mind magában foglalja. Nyilván itt is világalomra törekvő birodalomról van szó, mégpedig a Római Birodalomról.

² A Dán 7 magyarázatához a kommentárokon kívül vö. RÓZSA Huba, *Üdvösségközzettők az Ószövetségben*. Budapest 2005, 298–316.

Tíz szarv és hét fej (1. vers)

A tíz szarv motívuma a Dán 7,7-ben is megtalálható a negyedik vadállattal kapcsolatban. Közvetetten a hét fej is összefüggésbe hozható a dánieli leírással. A harmadik vadállatról (párduc) azt olvassuk, hogy négy feje volt, a többinek pedig nyilván egy-egy. Ha ezt összegezzük, kijön a hetes szám. Ám biztosnak mondható, hogy a Jelenések könyve szerzője számára nem a Dán 7 volt a legdöntőbb támpont. A hét fej és tíz szarv ugyanis a sárkánnyal kapcsolatban is szerepel (12,3). Így különösen is kifejezésre jut a sárkány és a vadállat közötti szoros kapcsolat: a tengeri vadállat a sárkány-sátán földi képviselőjeként jelenik meg.

Gögös, káromló szája volt (5. vers)

Dániel könyve 7. fejezetében több helyen (Dán 7,8.11.20) is találunk hasonló megfogalmazást. IV. Antiochosz Epifanész szeleukida királyra, illetve annak Istennel szembeni káromló megnyilvánulásaira vonatkozik (vö. Dán 7,25, 1Makk 1,24). Ennélfogva a Jel 13,1–8-ban bemutatott vadállat a negyedik dánieli vadállat „leszármazottjának” tekinthető. Ez is szembehelyezkedik Istennel, sőt isteni igénnyel lép fel. Nem kétséges, hogy a császárkultuszra, illetve a császárkultuszt szorgalmazó uralkodókra történik itt utalás.³

Negyvenkét hónap (5. vers)

Ezen időadatnak van egy érdekes megfelelője a Dán 7,25-ben, ahol a szentek kiszolgáltatott állapotára vonatkozólag ez szerepel: „Mindnyájan a kezébe kerülnek *egy időre, két időre és egy félidőre*.” Lehetséges, hogy ez az időszakasz, amely három és fél évnek felel meg, a jeruzsálemi templom megszenteltetésétől az újjászenteléséig terjedő időt jelöli.⁴ De mivel a templom megszenteltetését állapotok voltaképp csak három évet és tíz napot tartott (Kr. e. 167. Kislev 15. – 164. Kislev 25), a „három és fél” szimbolikus értelmezését sem zárhatjuk ki.⁵ Ha a hetes szám a teljességet jelenti, akkor a három és fél a részlegesség és a behatároltság szimbolikus kifejezésének tekinthető. A Jelenések könyvében szereplő 42 hónap szintén három és fél évet

³ Fontos megjegyezni, hogy a Jelenések könyve megírásának hátterében olyan helyzet áll, amelyben a keresztények éppen a császárkultusz elutasítása miatt kerülnek konfliktusba az államhatalommal és a pogány világgal. Vö. KOC SIS Imre., *Bevezetés*, 253–256.

⁴ Erről bővebb információt nyújt Maties DELCOR, *Le livre de Daniel*, Paris 1971, 161; Klaus KOCH, *Das Buch Daniel*, Darmstadt 1980, 145–148.

⁵ Lásd Louis F. HARTMANN – Alexander A. DI LELLA, *The Book of Daniel* (AB 23), New York 1978, 215; John E. GOLDINGAY, *Daniel* (WBC 30), Nashville 1989, 181.

tesz ki. Ez esetben persze csakis az átvitt értelem jöhet szóba. Az időadat azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a tengeri vadállat hatalma és működési lehetősége behatárolt.⁶

Megtámadja a szenteket és győzelmet arat (7. vers)

A Dán 7,21-ben lényegében ugyanezt olvassuk. Ott a IV. Antiokhosz Epifanész által kezdeményezett üldözésre vonatkozik, a Jel 13,7-ben pedig a császárkultuszt és a bálványimádást elutasító keresztények elleni erőszakos fellépésre.

Hatalma kiterjed minden törzsre, népre, nyelvre és nemzetre (7. vers)

Ennek a kifejezésnek a Dán 7,14-ben van párhuzama. Ám Dániel szövegében az Emberfia az, akinek minden nép, nyelv és nemzet szolgál, míg a Jel 13,7-ben a tengeri vadállatnak van egyetemes hatalma. A vadállat tehát olyan pozíciót bitorol, amelyre a Dán 7,14 szerint – s persze az újszövetségi hagyomány szerint is – egyedül az Emberfia jogosult.⁷

A leírás sajátos vonásai

Szarvain tíz korona (1. vers)

A „szarv” (*keras*) a Jelenések könyvének szimbolikus nyelvezetében a támadó és védekező hatalmat jelenti. A „korona” (*diadema*) a földön gyakorolt uralomra utal. A tízes szám olyan valóságot jelöl, amely látszólag igen nagy, valójában mégis lehatárolt.⁸ A vadállat tehát nem rendelkezik teljhatalommal (miként a sárkány sem). Ez kizárólag a Bárány-Krisztus kiváltsága (vö. 5,6).

Fejein istenkáromló nevek (1. vers)

Az „istenkáromlás nevei” (*onomata blasphémias*) kifejezés a keleti uralkodók és a római császárok által igényelt címekre vonatkozik: *augustus* (fenséges), *divus* (isteni), *divi filius* (istenfiú), *sótér* (szabadító), *dominus et deus* (úr és isten). Sue-

⁶ A számadat megtalálható még a 11,2-ben is. Érdekes módon a Dán 7,25-ben szereplő formula is előfordul: „egy idő, két idő és egy fél idő” (12,14). Sőt, egy harmadik variáció is felfedezhető: 1260 nap (11,3; 12,6). A három és fél évet eredményező számadatok akkor jelennek meg, amikor az istenellenes erők tevékenységéről, illetve az egyház szorongatott helyzetéről van szó. A három és fél nem más, mint minősítés a behatároltság értelmében: mind az egyház kiszolgáltatottságának, mind a gonosz erők tevékenységének Istentől meghatározott határa van. A téma bővebb kifejtéséhez lásd: Ugo VANNI, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, 52–55; H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997, 246–248.

⁷ Az „Emberfia” Dániel könyvében kollektívumot jelölő kifejezés: az üldözést szenvedett, de hűségnek bizonyult Izraelre vonatkozik (vö. Dán 7,18.22.25.27). Az Újszövetségben ellenben Jézus Krisztus megnevezése. Vö. Ferdinand HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1995, 454–461; RÓZSA Huba, *Üdvösségközvetítők*, 310–316 és 342–347.

⁸ Vö. Ugo VANNI, *L'Apocalisse*, 243; Heinz GIESEN, *Offenbarung*, 280.

tonius római történetíró szerint Domitianus császár az utolsóként megnevezett címet követelte maga számára.⁹

Az egyik feje mintha halálra lett volna sebezve, de halálos sebe meggyógyult (3. vers)

A mondattal kapcsolatban a kutatók a *Nero redivivus* legendára szoktak utalni, miszerint Néró valójában nem halt meg, hanem a pártusokhoz menekült, s és vissza fog térni, hogy bosszút álljon az ellene lázadókon.¹⁰ A szövegben említett halálra sebesített fej Néróval azonos, meggyógyulása pedig egy későbbi császárra, valószínűleg Domitianusra való utalás, akit – ókori írók tanúsága szerint¹¹ – második Nérónak tekintettek. Ugyanakkor arra is érdemes felfigyelni, hogy a megfogalmazás (főképp az *esphagmenév* igenév) a Jel 5,6-re emlékeztet, ahol a szerző a megölt (*esphagmenon*) és életre kelt Bárányt, vagyis Krisztust mutatja be. A 13. fejezetben megjelenő tengeri vadállat tehát ellen-Krisztusként (Antikrisztusként) jelenik meg. Ezt a következtetést a szöveg két másik mozzanata is alátámasztja: 1) A 2b vers szerint a sárkány a vadállatnak adja trónját. Ez a megjegyzés nagyban hasonlít ahhoz a kijelentéshez, miszerint a győztes Krisztus az Atya trónját kapta meg (3,21; 22,1). 2) A 7. versben a vadállat egyetemes hatalmáról van szó, amely hatalom egyértelmű ellentétben áll azzal, amit az 5. fejezet végén a Bárány-Krisztusról olvasunk: „megváltottál Istennek minden törzsből, nyelvből, népből és nemzetből, s Istenünk országává és papjaivá tetted őket, és uralkodni fognak a földön” (Jel 5,9–10).

Leborultak a sárkány előtt – leborultak a vadállat előtt (4. vers)

A sárkány imádása és a vadállat imádása ugyanaz a valóság. Az uralkodók, amikor vallásos hódolatot kívánnak, sátáni jellegről tesznek tanúbizonyságot. A vadállat imádását kifejező szavak egyébként hasonlítanak azokhoz az imákhoz, melyekkel a hívők az igaz Istent imádják (vö. Kiv 15,11 és Zsolt 89,7).

2. A SZÁRAZFÖLDI VADÁLLAT: 13,11–17

¹¹Akkor láttam, hogy egy másik vadállat emelkedik ki a földből. Két szarva volt, mint a Báránynak, de úgy beszélt, mint a sárkány.¹²Az első vadállatnak minden

⁹ Domitianus 8,13. Vö. még, DIO CASSIUS, *Romaiké Historia* LXVII 4,7; MARTIALIS, *Epigrammata* 10,72.

¹⁰ Vö. SUETONIUS, *Nero* 40,2; TACITUS, *Historia* 2,8. A Néró-legendáról bővebb ismertetés olvasható a kommentárokból, például Ulrich B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*. Gütersloh 1984, 297–300; Heinz GIESEN, *Offenbarung*, 387–389; David E. AUNE, *Revelation 6–16* (WBC 52b), Nashville 1998, 737. Vö. még Hans Josef KLAUCK, *Do they Never Come Back? Nero Redivivus and the Apocalypse of John*, CBQ 63 (2001) 683–698.

¹¹ Vö. JUVENALIS, *Satirae* 4,38; ifjabb PLINIUS, *Panegyricus* 53,3–4.

hatalmát gyakorolta a jelenlétében. A földet és lakóit rávette, hogy boruljanak le az első vadállat előtt, amely kigyógyult halálos sebéből. ¹³Nagy csodajeleket vitt végbe, még tüzet is bocsátott le az égből az emberek szeme láttára. ¹⁴A föld lakóit megtévesztette a csodajelekkel, amelyeket a vadállat előtt véghezvihetett. Rávette a föld lakóit, hogy emeljenek szobrot a vadállatnak, amelyet a kard megsebzett, de felgyógyult. ¹⁵Hatalmat kapott, hogy lelket leheljen a vadállat szobrába, hogy megszólaljon a vadállat szobra, meg hogy megölje azokat, akik nem borulnak le a vadállat szobra előtt. ¹⁶Elrendelte, hogy mindenkinek, kicsinek és nagynak, gazdagnak és szegénynek, szabadnak és rabszolgának jelöljék meg a jobb karját vagy a homlokát, ¹⁷és hogy senki ne adhasson-vehessen, ha nem viseli a vadállat jelét: nevét vagy nevének a számát. ¹⁸Ez a bölcsesség! Akinek van esze, számítsa ki a vadállat számát, hisz emberi szám: hatszázhatvanhat.

Egy másik vadállat emelkedik ki a földből (11. vers)

Ennek a vadállatnak nincs világosan felvázolható ószövetségi háttere.¹² Valószínűleg a szerző alkotása. A „föld” szó azt jelzi, hogy ez az alak közelebb áll az emberek világához.

Két szarva volt, mint a báránynak (11. vers)

Csak két szarva van. Hatalom tekintetében jóval alatta áll az első vadállatnak. Külsőleg bárányra emlékeztet, de megnyilatkozásai (szavai) világossá teszik, hogy a sárkány szolgálatában áll. Eszünkbe juthat az evangéliumban olvasható figyelmeztetés: „Óvakodjatok a hamis prófétáktól! Báránybőrben jönnek hozzátok, de belül ragadozó farkasok” (Mt 7,15). Megjegyzendő, hogy a Jelenések könyve hátralevő részében a második vadállat a „hamis próféta” névvel szerepel (vö. 16,13; 19,20; 20,10).

A földet és lakóit rávette, hogy boruljanak le az első vadállat előtt (12. vers)

A második vadállat az elsőnek a szolgálatában áll. Alapvetően arra törekszik, hogy a tengeri vadállat – a római államhatalom – kultuszát támogassa és előmozdítsa. Feladata tehát vallásos jellegű. A könyv egészét tekintve a földi vadállat a keresztény tanúkkal áll szemben. A Jelenések könyve idejét tekintve a második vadállat a császárkultusz papjaival azonosítható.

Nagy csodajeleket vitt végbe (13. vers)

Az istenellenes hatalom prófétája is képes rendkívüli tettekre. Ezt egyébként a Biblia más helyeken is elismeri (Kiv 7,11; Mk 13,22; 2Tessz 2,9–10). A jelek célja: az emberek megtévesztése.

¹² A Jób 40-ben említett Behemót nem jöhet igazán szóba, hiszen ez az alak csak az apokrif iratokban válik „földi” állattá (vö. 1Hén 60,7–8; 4Ezd 6,49–52; 2Bar 29,4). Jób könyvében a vízilóval azonos.

Rávette a föld lakóit, hogy emeljenek szobrot a vadállatnak... Hatalmat kapott, hogy lelket leheljen a vadállat szobrába, hogy megszólaljon a vadállat szobra (14–15. versek)

A császárkultusz egyik sajátossága a császárok szobrainak felállítása az uralkodóknak szentelt templomokban. Az a megjegyzés, hogy a földből jövő vadállat képes „lelket lehelni” a vadállat szobrába s azt megszólaltatni, valószínűleg mágikus jelenségekre vonatkozik, melyekről sok ókori forrás is beszél. Szamoszatai Lukianosz egyik művében például ez olvasható: „Főképp a márványszobroknak van oly tiszteltparancsoló jellegük, hogy minden nehézség nélkül isteneknek lehet őket tartani. Sőt, az istenek különleges módon mutatják itt jelenvalónak magukat, oly módon, hogy a szobrok nem ritkán verítékeznek, mozgásba jönnek és hirtelen jósolni kezdenek. Vannak emberek, akik tanúsítják, hogy a templomban gyakran hangokat és szózatokat hallottak, azt követően, hogy a templomot bezárták, s így senki sem lehetett többé benne” (*De Dea Syria* 10).¹³

Szövegünkben a vadállat szobra nemcsak beszélni kezd, hanem az ellenállók halálát rendeli el. Ez a motívum a Dán 3-ra emlékeztet. Ott is arról van szó, hogy aki nem imádja a szobrot – amelyet a pogány uralkodó (Nebukadnezár) emeltetett – annak meg kell halnia.

...jelöljék meg a jobb karját vagy homlokát (16. vers)

A megjelölés a vadállathoz való tartozást juttatja kifejezésre. Az ókorban ismert volt a rabszolgák homlokának, illetve a katonák karjának megjelölése (a gazda, illetve a császár nevével). Ám e tekintetben adatok, Pierre Prigent szerint, csak a Jelenések könyve utáni időből valók.¹⁴ Viszont régebbiről ismert a vallásos típusú jelek viselése: egy-egy istenség hívei istenük jelét (*stigma*) tetováltatták testükre. Figyelemre méltó, hogy szövegünkben nem a stigma, hanem a *kharagma* szó szerepel, amely a császári pecsét szokásos megnevezése. A szerző tehát ezzel a szóval is a császárkultuszra utal. S a 17. versben az is kifejezésre jut, hogy aki nem viseli a „jelet”, azaz elutasítja a császárkultuszt, kiközösítésben részesül az élet minden területén.

3. PARAINETIKUS MEGJEGYZÉSEK: 13,9–10,18

⁹Akinek van füle, hallja meg! ¹⁰Ha valaki fogságra (rendelt), fogságra jut. Ha valakinek kard által kell meghalnia, kard által hal meg. Itt van a helye a szentek állhatatosságának és hitének.

¹³ Saját fordítás. Forrás: Hermann LICHTENBERGER, *Die Apokalypse*, Stuttgart 2014, 191. A mágikus jelenségek bővebb ismertetéséhez vö. Pierre PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, 420–423.

¹⁴ Vö. Pierre PRIGENT, *Apocalisse*, 424.

A mondat, amely a Jer 15,2 hatását tükrözi, arra figyelmeztet, milyen kockázattal jár, ha valaki ellenállni merészel a vadállatnak. Ugyanakkor állhatatosságra is ösztönöz: a keresztényeknek szükség esetén vállalniuk kell a száműzetést és a vértanúhalált is.

¹⁸Itt a bölcsesség! Akinek van értelme, számítsa ki a vadállat számát, hisz embernek száma. S az ő száma hatszázhatvanhat.

A szakasz utolsó versében a szerző arra szólít fel, hogy a – nyilván nem emberi értelemben vett – bölcsesség által számítsuk ki a vadállat számát. A 666-os szám megfejtése sok fejtörést okozott és okoz a biblia magyarázóknak. Itt most nincs lehetőség arra, hogy minden megoldási javaslatra külön kitérjünk.¹⁵ Csupán a számomra legelfogadhatóbbnak látszó magyarázatokat említem. Az egyik értelmezés a 666-ot a 6-os szám háromszori ismétlésének tekinti. „A hatos szám eggyel kevesebb a 7-nél, majdnem a teljesség (amit a hetes szám jelez), annak akar látszani, de mégsem az (Jel 13,3–4). A 666 a negatív tökéletesség, a teljes tökéletlenség kifejezése.”¹⁶ Egy másik értelmezés nagy hangsúlyt helyez arra a megjegyzésre, miszerint a szóban forgó számadat „ember száma” (*arithmos anthrópu*). Az ókorból ismert a gyakorlat, hogy egy személyre nem névvel, hanem számmal utaltak. Pompeiben találtak egy feliratot, amelynek tartalma: „Szeretem azt, akinek neve 545.” Arra vonatkozólag, hogy ki lehet a 666-tal jelölt ember, a biblikusok többsége Néró császárra gondol. Ha a „Néró császár” kifejezés görög változatát (*néron qészar*) héber betűkkel írjuk, s a betűk számértékét figyelembe vesszük,¹⁷ akkor megkapjuk a nevezett számot: n = 50, r = 200, w = 6, n = 50, q = 100, s = 60, r = 200).

4. ÖSSZEZÉS

A szakaszt úgy tekinthetjük, mint bátorítást az önistenítő államhatalom által marginalizált és üldözött keresztények számára. Bár a hangsúly a vadállatok ellenséges érületén és veszélyességén van, finoman az is kifejezésre jut, hogy tevékenységük behatárolt. S ezen a ponton szabadjon ismét a 12. fejezetre irányítani a figyelmet, hiszen a 13. fejezet annak a folytatása. A 12. fejezet alapüzenete az, hogy a sárkány, vagyis a sátán nem tudja elpusztítani az asszony alakjában megjelenített egyházat. Ám ez az állítás csak egyház egészére, illetve az egyházra mint anyára vonatkozik. Az

¹⁵ Erre vonatkozólag is a kommentároknak található bővebb ismertetés, például: Pierre PRIGENT, *L'Apocalisse*, 426–433; Heinz GIESEN, *Offenbarung*, 316–318; David E. AUNE, *Revelation*, 770–773.

¹⁶ Székely János, *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 2003, 293.

¹⁷ Mind a héberben, mind a görögben a betűknek számértéke is van.

egyház tagjai ugyanis áldozatul eshetnek a sátán támadásainak, amelyet éppen a két vadállat által visz végbe. Ám ez egyáltalán nem vereségként értelmezendő. Ha a keresztények Krisztus szellemében fogadják az üldöztetést és a vértanúhalált, akkor Krisztus győzelmének lesznek részesei. Éppen az állhatatosságuk és a vértanúságuk által diadalmaskodnak a sátán fölött. Voltaképp erről van szó a 12. fejezetben található himnuszban, amely a sátán mennyből való letaszítását követően olvasható. A himnusz először Isten uralmának a kiteljesedését hirdeti meg: „Eljött Istenünk üdvössége, ereje és országa és az ő Fölkentjének uralma, mert letaszították testvéreink vádlóját, aki éjjel-nappal vádolta őket Istenünk színe előtt” (12,10). Ezt követően a szöveg azt teszi világossá, hogy a sátán feletti győzelmet követő uralmat a vértanúk életáldozata tette lehetővé: az az életáldozat, amely végeredményben Jézus vérén, vagyis Jézus életáldozatán alapul: „De *legyőzték* őt (= a sátánt) a *Bárány vérével* és tanúságuk szavával, s *nem kímélték életüket halálukig*” (12,11).

Bár a szöveg kortörténeti vonatkozásait semmiképpen sem szabad figyelem kívül hagyni, a szimbolikus nyelvezet mégis lehetővé teszi, hogy a két vadállatot nagyobb távlatban értelmezzük. Az első (tengeri) vadállat (13,1–10) azt a politikai hatalmat jeleníti meg, amely Isten helyébe kívánja önmagát helyezni, s Istennek kijáró imádatot követel magának. A második (földi) vadállat (13,11–18) pedig azt a propaganda-rendszert jelöli, amely az első vadállat kultuszát igyekszik előmozdítani és fenntartani. S mivel a Jelenések könyvében az első vadállat tevékenységéhez kapcsolt 42 hónap – miként a többi vele egyenértékű időadat (vö. 11,2; 12,6.14) – az egyház egész időszakára vonatkozik, az elemzett szöveg a keletkezési kort követően is folytonos figyelmeztetést tartalmaz a keresztények számára: ne engedjék, hogy bármiféle földi, önistenítő hatalom elvonja őket az igaz Istentől, s annak egyetlen legitim teljhatalmú képviselőjétől, Jézus Krisztustól. Ez a fajta ellenállás persze földi értelemben tekintve „életveszélyes”, a hit szemével nézve viszont nem más, mint részesedés Krisztus sorsában úgy, ahogyan azt a 2Tim 2,11–12-ben megfogalmazva találjuk: „ha meghalunk vele, majd élünk is vele; ha tűrünk vele, uralkodni is fogunk vele.”

A KERESZTÉNY MONOTEIZMUS A GYŰLÖLET ELLEN

Kránitz Mihály

Korunkban, amellett, hogy egyre közelebb kerülnek kultúrák és vallások egymáshoz, sajnos gyakran előfordul az Isten nevében elkövetett erőszak, mely nem más, mint visszaélés a vallással. A monoteizmust tévesen azonosítják a vallási alapú erőszakkal. Természetesen hamis az az állítás, hogy a politeizmus toleránsabb lenne a monoteizmusnál. Sem az erőszak, sem a vallások közötti háborúk vagy a vallások nevében meghirdetett háborúk nem összeegyeztethetők magával a vallással. Ezek mind értelmetlenek és az emberi gyűlöletből fakadnak.

2014-ben, vagyis egy évvel ezelőtt a Hittani Kongregáció Nemzetközi Teológiai Bizottsága *A keresztény monoteizmus a gyűlölet ellen* alcímmel adott ki egy dokumentumot, melynek főcíme *A háromságos egy Isten és az emberek egysége* megfogalmazásban összegződött.¹ Ennek alapján leleplezhetjük a monoteizmussal kapcsolatos fenntartásokat, rávilágítva az egyetlen Istenről szóló keresztény gondolkodásra, cáfolva, hogy a vallásháborúk a monoteizmus szükséges következményei lennének. Isten a szövetség Istene, a Fiába vetett hit pedig az emberek közötti gyűlöletet szünteti meg. Isten tevékenysége meglepő módon abban áll, hogy a Fia keresztje által üdvözít, és ezáltal lép túl az erőszakon, és kelti fel a reményt minden emberben, leginkább az egyház közösségében, melynek rendeltetése Isten dicsőségének a meglátása.

Éppen a mai felvilágosult korban szükséges, hogy a vallás és a hit választ adjon az ateizmus szélsőséges magatartására is, mely gyakran kegyetlen diktatúrában nyilvánul meg. Az egyház küldetése, hogy hirdesse a megbékélés evangéliumát, melynek során megtisztul a hatalomvágytól, és természetfölötti erővel képes teljesíteni a Krisztustól kapott küldetést Isten országának terjesztésére, aki a szeretet Istene.

1. AZ ISTENNEL VALÓ SZÖVETSÉG MINDEN NÉP SZÁMÁRA A KIBONTAKOZÁS ÚTJA

Izrael vallásának lényeges eleme az egyistenhit, mely azonban egy hosszú történeti folyamat során fogalmazódott meg. A teológiai kifejezések, melyek a monoteizmus kifejtésében megjelennek, szintén egy folyamatos kinyilatkoztatás gyümölcsei. Úgy tűnik, hogy Izrael törzseinek áldozata az egyiptomi szolgaságból megszabadító Isten-

¹ *Dieu, pour nous sauver de la violence*, Document de la Commission Théologique Internationale sur le monothéisme chrétien contre la violence, in *La Documentation catholique* n. 2516, octobre 2014, 48–83.

hez még együtt járt más vallási formák jelenlétével. *Józsue könyvében* találjuk ennek egyik nyomát, amikor Izrael ténylegesen az Urat választja Józsue felszólítására: „Most hát féljétek az Urat, és szolgáljatok neki minden erőtökből és hűségesen! Távolítsátok el azokat az isteneket, amelyeknek atyáitok a folyón túl és Egyiptomban szolgáltak, és szolgáljatok az Úrnak.”²

Idővel folyamatosan kapott érvényt a „monolátria”, melyben a szabadító és az Izrael népével szövetséget kötő Isten tisztelete fölébe került minden más isteni alaknak. Jóllehet a Jahve nevet már a kivonulás előtti időszakban is ismerték és vele azonosították „Izrael személyes istenét”. Mindezt Izrael identitásának két nagy eseménye tette lehetővé: az Ábrahámnak adott ígélet³ és az Egyiptomból való szabadulás.⁴ Más szavakkal Izrael előbb ismerte meg Jahvét mint a nép Szabadítóját, és csak később mint a világ Teremtőjét. A szövetségkötést követően Isten önmaga felé egy különleges és kizáró szeretetkapcsolatot vár el: „Népemmé fogadlak benneteket, és Isteneitek leszek.”⁵

Más istenek létét, mely más népekhez kapcsolódott, nem tagadták meg azonnal, ugyanakkor Izrael teljesen tudatában volt, hogy egész élete, szabadulása és jövője kizárólag Jahvétől függ: „Minden nemzet a maga istenének a nevében jár, mi pedig az Úrnak (Jahve), a mi Istenünknek a nevében járunk örökkön örökké.”⁶ Itt jelenik meg az egyetlen Istennek való kizárólagos kultusz kötelessége: „Én vagyok az Úr, a te Istened, aki kivezettelek Egyiptomból, a szolgaság házából. Ne legyenek más isteneid! Ne faragj magadnak képmást semmiről, ami fönn az égben, lenn a földön vagy a föld alatt a vízben van! Ne borulj le ezek előtt a képek előtt és ne imádd őket; mert én, az Úr, a te Istened féltékeny Isten vagyok.”⁷

A fogság idején Izrael megtapasztalja, hogy Jahve, az ő Istene mellette van, bármi is legyen vele, és bárhol is legyen. Jelenléte és üdvözítő tevékenysége nincs korlátok közé szorítva – az ígélet földjére vagy a templomba –, hanem ő valóban egyetemes. Ezzel a bővítéssel együtt jelenik meg a teremtésről szóló tanítás, vagyis az a folyamatosan megvilágosuló titok, hogy Ábrahám Istene és a kivonulás Istene ugyanaz, mint Aki „kezdetben teremtette az eget és a földet”⁸.

² Józs 24,14.

³ Ter 12,2–3.15.

⁴ Kiv 19–20.

⁵ Kiv 6,6; Jer 31,33: „Ez lesz az a szövetség, amelyet majd Izrael házával kötök, ha elérkeznek azok a napok – mondja az Úr –, bensejükbe adom törvényemet, és szívükbe írom. Én Istenük leszek, ők meg az én népem lesznek.”

⁶ Mik 4,5.

⁷ MTörv 5,6–9.

⁸ Ter 1,1.

Ennek a megnyílásnak a következtében, vagyis hogy az atyák és a kivonulás Istene a teremtett világ ura, Isten olyan valaki, akit megismerni és elismerni kell még a Föld népei számára is. Izrael megérti, hogy Jahve semmiben sem hasonlít a „népek isteneihez”. Ezek ugyanis képtelenek arra, hogy üdvösséget adjanak még azok számára is, akik bíznak bennük.⁹ Ennek a lassú érlelődésnek a végén Deutero-Izajás egy szigorú monoteizmust hirdet, mely Isten abszolút egységét vallja, s ennek következtében tagadja más istenek létét.¹⁰ Báruk számtalanszor bátorítja a népet, hogy ne féljenek a bálványoktól, és ne engedjenek a kísértéseiknek: „Ne féljetez tőlük, ezek nem istenek!”¹¹ A *Bölcsesség könyve* kiegészíti ezt a folyamatot, amikor leleplezi a tisztán emberi bálványokat és a hamis isteneket.¹²

Isten, aki a világ teremtője, abszolút voltát üdvözítő ajándékának egyetemes megnyilvánulásában nyeri el. Amennyire az Istennel való kapcsolat kizárólagos jellege megerősödik a régi Izraellel, aki hatalmának és szeretetének a tanúja, ugyanakkor ezzel együtt hangsúlyos lesz a teremttel való szövetségének egyetemes rendeltetése is.

A kinyilatkoztatás teljes feltárása elővételezve már az Ábrahámnak adott ősi ígértben jelen volt, melyben a Föld minden népe áldott lesz.¹³ És még korábban már a szimbolikusan a szivárvánnyal jelzett Noénak adott ígért a Föld minden teremtményéhez szólt.¹⁴ Ugyanez válik majd meghatározó sajátossággá egy szövetségi eszkatológia számára, amikor a nép Istentől „új szívet”¹⁵ kap, „számos nép jön az Úr hegyéhez, és Jákob Istentől kéri, hogy tanítsa meg őket útjaira, és kísérje őket ösvényeiken”.¹⁶ Az Izraelnek adott jövendölés végül kinyílik az egyetlen Isten elfogadásának horizontjára, mely meghozza az emberek közötti végérvényes kiengesztelődést.¹⁷

⁹ Vö. Iz 45,20b–22: „Mind esztelenek, akik fából faragott bálványokat hurcolnak magukkal, és olyan istenhez könyörögnek, aki nem tud segíteni rajtuk. Fejtsétek ki és hozzátok elő érveiteket, sőt tanácskozzátok meg együtt: Ki hirdette ezt régtől fogva, s ki mondta meg már jó előre? Nemde én, az Úr? És rajtam kívül nincsen más; igazságos Isten és Szabadító nincsen rajtam kívül. Térjetez hozzám és megszabadultok, ti, határai a földnek, mind! Mert én vagyok az Isten, és nincsen más.” Vö. 1Sám 5,2–5; 1Kir 18,20–40; 2Kir 18,33–35.

¹⁰ Iz 44,6,8: „Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs más isten.” „Van-e más isten rajtam kívül? És van-e más Szikla? Nem tudok róla.”

¹¹ Bár 6(5),14.22.28.64.

¹² Bölcs 14,13–14: „Hisz sem kezdettől fogva nem léteztek, sem örökké nem maradnak meg. Csak az emberek esztelen balgasága révén jöttek a világra; ezért gyors elmúlás vár rájuk.”

¹³ Ter 12,3: „Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.”

¹⁴ Ter 9,8.

¹⁵ Jer 31,31k; Ez 16,60.

¹⁶ Iz 2,3.

¹⁷ Vö. Iz 66,18–21.

A szövetség Istenébe vetett bibliai hit az ősi Izraellel együtt Istennek mint valamennyi dolog Teremtőjének és Urának az egyetlenségét hangsúlyozza, aki minden ember előtt ismert akar lenni.

A II. Vatikáni Zsinat az egyház titkáról szólva fejezi ki elkötelezettséget az egyház és Izrael népe kapcsolatának szoros kifejtésében, az egyetlen Isten kinyilatkoztatása kezdetének az ábrahámi hagyománnyal való összefüggésben.¹⁸ Az ősi Izrael üdvtörténetének páratlan beteljesedése a népekkel és az egész emberiség történetével való kapcsolatában mindig is jelen volt a keresztény gondolkodásban. Pál az athéni Aeropágon „az ismeretlen Isten” (*agnoszthosz theosz*)¹⁹ értelmezésével, majd az egyházatyák a Szentíráshoz való teljes hűséggel beszélnek a világban és annak történetében Isten szavának magvairól.²⁰ Valójában minden nagy gondolkodási hagyomány a végtelen, az abszolútum, az eredet és a sors titkát kutatta, és nincs is olyan civilizáció, mely a szellem jellegzetes magatartásán, vagyis az istenkeresésen kívül jött volna létre.

2. AZ ÓSZÖVETSÉGI KINYILATKOZTATÁS KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉSE

Az ősi Izrael kialakulása során Isten kinyilatkoztatása feszültségeket, sőt erőszakos megnyilvánulásokat is eredményezett, melyek jellemző kísérői a történeti sorsukat kereső népek története többségének. Ez a kinyilatkoztatás azonban másfelől ismeri a szeretet, a barátság, az anyai gondoskodás szenvedélyes érzéseit is.

Már az első keresztény századokban kialakult az a meggyőződés, hogy téves az az összehasonlítás, amely szembeállítaná „a harag és a háború” istenét egy jó istennel, „a szeretet és a megbocsátás” istenével, összeférhetetlenséget feltételezve a zsidó és a keresztény kinyilatkoztatás között. Teljes eltökéltséggel hárították el az első keresztény írók az Ószövetség gonosz istene és az Újszövetség jó istene közötti szembeállítást. Még meglepetést is rejthet ez a határozott és azonnali elutasítás, ha az ezáltal képviselt apologetikai előnyt néznénk, mely megszabadítana a Bibliában lévő kellemetlen, erőszakos istenképtől vagy az „új vallás” különbségét hangsúlyozva a zsidóság ellenében.

¹⁸ NA 4: „Az egyház misztériumát szemlélve e Szent Zsinat emlékeztet arra a kötelékre, mely az új szövetség népét lélekben összeköti Ábrahám törzsével.” Vö. *Nyilatkozat az egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 401.

¹⁹ ApCsel 17,28.

²⁰ Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A kereszténység és a vallások*, SZIT, Budapest 1998, 41–44. (41: a „*semina verbi*”, az ige magvai megtalálhatók a látható egyház kerekein kívül, különösen más vallásokban. Ez a motívum gyakran párosul a minden embert megvilágító világosság, valamint az evangéliumra való előkészítés témájával.) Lásd még: *Ad gentes* 11, 15; *Lumen gentium* 16, 17; *Nostra aetate* 2; *Redemptoris missio* 56.

A Szentírás kétségkívül tartalmaz olyan oldalakat, amelyeket a hívő nehezen tud feldolgozni. Néhány példa: Isten vízözönnel sújtja az embereket (Ter 6–7), tűzzel pusztítja el Szodoma és Gomorra városát (Ter 19), Isten csapások sorozatával bünteti Egyiptomot, mely az elsőszülöttek halálával és a harcosok megsemmisítésével éri el tetőpontját (Kiv 7–13). Az ígért földje meghódításának időszakában gyakran találkozunk a megsemmisítés parancsával, amely egész hadseregekre és városokra vonatkozik.²¹

A hódító háborúk összefüggésében az áldozati erőszak az Istennek adott zálogként jelenik meg, a győzelem számára fontos támogatás érdekében.²² A győzelmet és a hódítást követő megsemmisítés bizonyára áldozati jellegű valamennyi korabeli nép esetében. Ehhez hasonló az engesztelő emberáldozat, mely megtalálható az ősi Izrael történetében.²³ Ugyanakkor ezt a szélsőséges gyakorlatot, mint a kánaánitákra jellemző magatartást a deuteronomikus hagyomány elítéli. Azok a formák, amelyek közvetlenül a szentírási szövegekben Istent is magukba foglalják, nagyon összetettek, melyeket már irodalomtörténeti szinten is nagyon óvatosan kell elemezni. Az események újraírása során, mely Istennek a történelemben megnyilvánuló jelenlétét és ítéletét igyekszik hangsúlyozni, gyakran sokkal szabadabb kategóriákat alkalmaznak, hogy az isteni akarat megnyilvánulását történelmi jelekben és a nép kialakulásában láttassák. Más esetekben a megpróbáltatás, a harag vagy az ítélet istene az ember hitére hivatkozva szólít fel a megtérésre. A Szentírás lapjain az erőszak témájának teljes körű teológiai megfjtéséhez a teológusok általában két javaslattal állnak elő. A teológiai hagyomány egyfelől a történeti kinyilatkoztatás pedagógiai jellegét állítja előtérbe, másfelől a hit kidolgozásának történetiségét a bibliai szövegekben, hangsúlyozva a dinamikus fejlődést, amelynek során az erőszak megjelenik és értelmezhetővé válik, annak folyamatos meghaladásában a teremtés és a szövetség Istenébe vetett hit következtében.

3. A KERESZTÉNY MONOTEIZMUS ÉS AZ ERŐSZAK

Istennek a választott néppel való szövetsége végső soron az ő irgalmának és igazságosságának a kinyilatkoztatása. Az Ó- és Újszövetség központi üzenete sűrűsödik Isten szeretetének kinyilvánításában, aki barátként és beszélgetőtársként fogadja el az embert, és tiszteletben tartja szabadságát. Ugyanakkor lehetetlen kitérni Isten hatalma elől, mely az ő igazságossága, és ezzel minden vallás számol. Ő mégis önmaga szabad ajándékozásában váltja ki az ember szeretetét, felelősséggel válaszolva a lelki-

²¹ Vö. Józs 6,21; 8,22–25; 1Sám 15,3.

²² Szám 21,1–13.

²³ Lev 20,2–5; 2Kir 16,3; 2Kir 21,6.

ismeretében felhangzó isteni szóra. A szeretetből fakadó lelki békéért azonban meg kell küzdeni: „Igaz ugyan, hogy testben élünk [*en sarki*, 2Kor 10,3], de harcunkat nem a test szerint vívjuk, mert harci fegyvereink nem földiek [*kata sarka*, 2Kor 10,4], hanem isteni eredetűek.” Ez azt jelenti, hogy Istentől kapunk erőt a gonosz erőinek a lerombolásához, melyhez Isten helyes ismerete vezet el minket. Megcáfoljuk az ellenérveket, és mindazt, ami Isten megismerése elé akadályként tornyosul: „Minden értelmet hatalmunkba ejtünk, s Krisztus iránt hódolatra kényszerítünk.” (2Kor 10,4–5) A jóért, a békéért, Isten szeretetért folytatott emberi törekvés mintája Jézus Krisztus, aki a vallás konfliktusos helyzeteiben a helyes döntésre vezet.²⁴ Az emberi erőszak megnyilvánulása mögött a világ bűnének egész története húzódik meg, mely által a bennünket uraló gonosz erők a vérontással és a népek közötti ellenségeskedés szításával elhomályosítják Isten igazságosságát. Isten igazságáért az emberek hitetlensége és a világ bűne ellenében folytatott harc a szeretet hirdetésében áll, mely átalakíthatja a történelem valóságát. A hit erőszakra adott válasza felszabadít a vallási erőszak helytelen megnyilvánulásaitól, mintegy elővételezi Isten eszkatológiai ítéletét. A hit tehát nem vezethet semmiképpen sem az emberek közötti vallásháborúhoz vagy a hit nevében véghezvitt embergyilkos erőszakhoz, mert önmagának mondana ellent.

4. A SZERETET GYAKORLÁSA AZ IGAZSÁGTALANSÁG VÉGÉT JELENTI

A modern fejlődés különbséget tesz vallás és politika között, mert a kinyilatkoztatás olvasásának gondos értelmezését jelenti. Ugyanakkor Jézus titokzatos szava arról, hogy „a mennyek országa erőszakot szenved” (Mt 15,12), arra figyelmeztet, hogy a szeretet ki van téve az erőszaknak.

A biblikus hit szavai Istennek a népe iránti féltékenységről és az Isten háza iránti buzgóságról tanúskodik, vö. Jézus szimbolikus gesztusát a templomtisztítás alkalmával,²⁵ melyet nem foszthatunk meg elsődleges jelentésétől. A legmegrázóbb jelentését

²⁴ Ef 6,10–17: „Végül: erősödjetek meg az Úrban, az ő mindenható erejéből. Öltsetek föl az Isten fegyverzetét, hogy az ördög cselvetéseinek ellenállhassatok. Nem annyira a vér és a test ellen kell küzdenünk, hanem a fejedelemségek és hatalmasságok, ennek a sötét világnak kormányzói és az égi magasságoknak gonosz szellemei ellen. Ezért öltsetek fel az Isten fegyverzetét, hogy a gonosz napon ellenállhassatok, és mindent legyőzve megtarthassátok állásaitokat. Így készüljétek föl: csatoljátok derekatokra az igazság övét, öltsetek magatokra a megigazulás páncélját, sarunak meg a készséget viseljétek a békesség evangéliumának hirdetésére. Mindehhez fogjátok a hit pajzsát, ezzel elháríthatjátok a gonosz minden tüzes nyílát. Tegyétek fel az üdvösség sisakját, és ragadjátok meg a Lélek kardját, vagyis az Isten szavát.”

²⁵ Vö. Jn 2,17; Zsolt 69,9.

magában a Szentírásban találjuk az Isten és Ábrahám közötti tanulságos párbeszédben, aki ráadásul nem is a saját népéért jár közben;²⁶ vagy egy másik példa Isten és Mózes párbeszéde, amikor Mózes visszautasítja, hogy a lázadó népből kimentsék.²⁷

A hiteles szeretet természetesen nem keverhető össze a bátorság hiányával, sem pedig egy felelőtlen naivitással a Lélek és az erő helytelen értelmezésével. Ábrahám, Mózes és Jeremiás meghívástörténetei nagyon sokat tanítanak számunkra a hívőnek az Istennel megélt szeretettörténet stílusáról az emberek javára. Az engedelmesség és a szabadság párbeszéde, mely meghatározza a személyt, Isten szeretetének értelmezése során komoly drámai jelleget hordoz. Az Isten országáról szóló számos példabeszéd arra utal, hogy míg egyfelől az ember ember elleni bűnös erőszak megnyilvánulása az isteni igazság elé kerül, addig másfelől Isten szeretetének igazsága és győzelme úgy nyilvánul meg, mely a történelem igazságtalanságával a Lélek ereje által száll szembe Isten igazságának visszavonhatatlan teljesülésének megerősítésével. Így a szeretet, mely majdnem az utolsó pillanatig a saját élete árán és megnyitja az irgalom és a megtérés útját, megtartja ígéretét a nemzetek közé szétszóródott nyolc boldogság népével. Együttal hatalmával teret és időt ad visszaélés erőszakának áldozataival a kiengesztelődésre és a védelemre.²⁸ Az ő magukra hagyatottságuk ítéli majd meg a népeket.²⁹

Egy szeretet nélküli isteni igazságosság kérlelhetetlen büntetésként hangzik a bűnös ember számára. Isten szeretetígérete is hasonlóképpen értelmezhető, mely ugyanakkor nem különbözi az igazság végső megnyilvánulását és az ártatlanul szenvedett igazak életének jóvátételét.³⁰

Kultúránk kétségkívül kétértelműséget tartalmaz a szeretet és az értelem, valamint a szeretet és az igazság radikális szétválasztásában. Ez a kettős szétválasztás abból a nagyon csábító retorikából táplálkozik, mely igazolni próbálja, hogy a másikkal való visszaélés az önámítás természetes megnyilvánulása. Ráadásul súlyos zavart idéz elő a szeretet erőszakmentessége és a másikkal az igazságtalanságra való ráhangyása között. A hívő ember sajátos elkötelezettsége a Szentlélek segítségül hívását je-

²⁶ Vö. Ter 18,18–22.

²⁷ Vö. Kiv 32,32.

²⁸ Vö. Jel 21.

²⁹ Vö. Mt 25.

³⁰ Vö. XVI. Benedek pápa, *Spe salvi* (körlevél), 43: „Meg vagyok győződve arról, hogy az igazságosság kérdése a tulajdonképpen, mindenesetre a legerősebb érv az örök életbe vett hit mellett. Önmagában az egyéni élet beteljesedésének a vágya, mely ebben az életben nem lehetséges, és a szeretet halhatatlanságának az igénye, amelyre várunk, kétségtelenül jelentős alap ahhoz, hogy higgyük, az ember örökkévalóságra van szánva; ám Krisztus visszatérésének és az új életnek a szükségessége csak akkor válik teljesen meggyőzővé, ha az egyéni élet beteljesedésének és a szeretet halhatatlanságának a vágya összekapcsolódik annak lehetetlenségével, hogy a történelem igazságtalanságáé legyen az utolsó szó.”

lenti Isten igazságának és szeretetének hirdetésével, számolva az igazságtalanság fellépésével, és elfogadva a tanúságtétel kockázatát.³¹ Az erőszakkal való szembenállás határozottsága a minden naivitásától megtisztított teológiai bizonyításban lesz érthető. Korunkban épp ez a szembenállás válik a vallási tapasztalat megkülönböztetése szempontjából elsődleges fontosságúvá.

5. A FIÚBAN VALÓ HIT AZ EMBEREK KÖZÖTTI GYŰLÖLET ELLENSZERE

A bibliai hit hagyománya Isten üdvösségének távlatait nyitja meg minden ember számára. Ez alapján folytat párbeszédet a keresztény hit is valamennyi korszakkal. E megnyílás hiteles értelme a keresztre feszített Fiú evangéliumában tárul fel, mely egyszer s mindenkorra ellentmondásossá teszi az „Isten nevében” megnyilvánuló emberek közötti gyűlöletet. Maga a kereszténység is Isten szavai és tettei hatására erre az igazságra vezethető vissza, mely az egyetlen Istenbe vetett igaz hitben nyilvánul meg. A hit ellenállása a vallási gyűlölettel szemben az első Korintusi levélben a keresztre feszített Jézus kudarcában jelenik meg.³² Az üdvösség története is Istennek az emberiséggel való kezdeményezéséből fakad. Maga Isten teszi lehetővé számunkra a vele való találkozást, és a hit ennek az ajándéknak a része. A keresztény hit a tanúságtétel magatartásával hirdeti az Úr Jézust minden embernek. „Ennek a hitnek senki sem az ura”,³³ és a tanítványok valamennyien „szolgák”.³⁴ Ezért a kiválasztás kegyelmét etnikai vagy bármilyen szektás előítéletre építeni téves és elvetendő.

A kereszténység a kiengesztelődés egyetemes hatását Isten és az ember történetében alapozza meg.³⁵ Mindannyian bűnösök vagyunk.³⁶ Mindannyiunknak ki kell

³¹ Vö. Morus Szent Tamás levele, melyet leányához, Margithoz írt a börtönből. *Az imaórák liturgiája* III, MKPK, Budapest 1992, 13,36; 13,38. (*The English Works of Sir Thomas More*, London 1557, 1454.)

³² Vö. 1Kor 2,2: „Nem akarok másról tudni töletek, csak Jézus Krisztusról, a megfeszítettéről.”

³³ Vö. 2Kor 1,24.

³⁴ Vö. Lk 17,10.

³⁵ Vö. *Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (Denzinger–Hünemann), 624, Örökmécs–SZIT, Bányterenyé–Budapest 2004. A Quiercyi Zsinat (853) az ember szabad akaratáról és az eleve elrendelésről: „Amiként egy ember sincs, volt vagy lesz, akinek a természetét Krisztus fel ne vette volna, ugyanígy egy ember sincs, volt vagy lesz, akiért ne szenvedett volna.” Vö. *A katolikus egyház katekizmusa*, 605.

³⁶ Vö. Róm 5,12.

engesztelődni Istennel.³⁷ Mindannyian „ellenségek” voltunk.³⁸ A Fiú mindannyiunk bűneiért meghalt, hogy megszabaduljunk a bűntől.³⁹

A keresztény hívő e kinyilatkoztatásba vetett hitében maga is belép Krisztus testének misztériumába, ahol önmaga feláldozásával szünteti meg az emberek közötti ellenségeskedést. A tanítvány kész arra is, hogy testében kiegészítse, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik, testének, az egyháznak a javára.⁴⁰ Jézus Krisztus halálában teljesen világossá vált az az alapelv, hogy a küzdelem nem a népek között zajlik a másik fölötti uralom megszerzésére, nem az egyik kultúra és a másik között, és nem az egyik etnikum és a másik között. Küzdelmünk valójában nem „a test és a vér ellen folyik”, hanem a fejedelemségek és a hatalmasságok, s ennek a sötét világnak a kormányzói és az égi magasságok gonosz szellemei ellen.⁴¹ Az apostol ehhez még hozzáfűzi: „Így készüljetek fel: csatoljátok magatokra az igazság övét, öltsetek magatokra a megigazulás páncélját... a béke evangéliumának hirdetésére.”⁴² A tanúságtevő nép valamennyi nemzetből formálódik a Jézus Krisztusba vetett hitben, vagyis a Szentlélek erejében, és nem a testnek köszönhetően. Az *ekklészia tu theu*ban Isten a kettőből, „a szövetség népéből és a föld népeiből egy népet alkotott”. Ezen túl aki Istennel Jézus Krisztusban egyesült, semmitől sincs elválasztva. A saját testében a kereszt által Jézus önmagában szüntetett meg minden elválasztást Isten és ember között. Ily módon Isten ígéretének örökösei és azok között, akiknek az üdvösség ígérete szólt, Isten keresztre feszített Krisztusának köszönhetően lerombolta az ellenségeskedés falát.⁴³ Ezen a ponton, amely döntő a monoteizmus és a messianizmus közötti kapcsolat számára, a páli gyakorlat és a jézusi igehirdetés teljesen fedi egymást. Az egyetlen Istentől származó üdvösségre való eljutás többé már nem függ a test szerinti személyek elfogadásától, sem a származás, sem a kultúra, sem a történelem vonatkozásában.

A kereszténység e kinyilatkoztatás ismeretére meggyőzően állítja, hogy minden ember találkozhat Istennel.⁴⁴ A Jézus Krisztusban megvalósult üdvösemények értelmében minden ember, aki hisz Isten igazságosságában és megvalósítja az emberek közötti igazságot, eljuthat az üdvösségre, bármilyen nép fia legyen is.⁴⁵ Krisztus tanítványa, az egyház Isten barátságát, mely a Fiú testében nyilvánult meg, mindenkinek felajánlja, aki lélekben és imádságban akarja imádni az Istent.

³⁷ Vö. 2Kor 5,20.

³⁸ Vö. Róm 5,10.

³⁹ Vö. Róm 8,32; 1Kor 15,3.

⁴⁰ Vö. Kol 1,24.

⁴¹ Ef 6,12.

⁴² Ef 6,14–15.

⁴³ Vö. Ef 14,16.

⁴⁴ Vö. LG 16.

⁴⁵ Vö. ApCsel 10,34–36.

6. ISTEN MENT MEG BENNÜNKET AZ ERŐSZAKTÓL

Az egyetlen Isten elsősorban minden ember atyja. Ezt már az ősi prófécia is megjövendöli: „Vajon nem egy atyánk van-e mindannyiunknak? Vajon nem ugyanaz az Isten teremtett-e minket? Miért viselkedünk akkor egymással szemben áruló módon, megsértve atyáink szövetségét?”⁴⁶ A Fiú testben való elküldésével és a Szentlélek odaajándékozásával az Atyaisten atyasága minden emberre kiárad, aki az üdvösség iránt vágyakozik⁴⁷ az Úr megtestesülése és a húsvétja által végérvényesen megpecsételt szövetségben: „De amikor elérkezett az idők teljessége, az Isten elküldte Fiát, aki aszszonytól született, és ő alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából, hogy a fogadott fiúságot elnyerjük. Mivel az Isten fiai vagytok, a Fia Lelkét árasztotta szívünkbe az Isten, aki kiáltja: Abba, Atya!”⁴⁸

A háromságos egy Isten kinyilatkoztatása bensőleg azzal a valamennyi ember számára nyújtott felajánlással van összekötve, hogy részesüljön Jézus Krisztus húsvéti misztériumában, a húsvéti áldozatban, amely maga a Fiú, Jézus Krisztus. Ő szabadon magára vette a bűn erőszakát és az emberek fájdalmait: „Vétkeinket a saját testében fölvitte a (kereszt)fára, hogy meghaljunk a bűnöknek, s az igazságnak éljünk. Sebei szereztek számotokra gyógyulást. Olyanok voltatok, mint a tévelygő juhok, de most megtértetek lelketek pásztorához és oltalmazójához.”⁴⁹ A bűnös ember által megvalósított erőszak Istent kísérti, nem az istenségében, hanem szeretetének ajándékaiban. A béke szívét is sérti, melyet Isten az emberek számára gondolt el, és ez a Fiú testét is sérti. Ennek a kinyilatkoztatásnak a keresztény tanítását láthatjuk a Deutero-Izajás szenvedő szolgájának alakjában.⁵⁰ „Akit a testben keresztre feszítettek [...] egy a Szentháromságból.”⁵¹ Jézus halálában, amelyben a Fiú a világ bűnének erőszakát megtapasztalta, kinyilvánította a világ üdvösségének titkát. A Fiú megtestesülése és a Lélek elküldése pedig Isten végső titkát tárja fel.

7. A FIÚBAN MEGY VÉGBE AZ ERŐSZAK MEGHALADÁSA

Jézus önátadásának megnyilvánulását az Olajfák hegyének kertjében láthatjuk, amikor teljes határozottsággal tiltja meg tanítványainak, hogy az ellene fegyverrel fellé-

⁴⁶ Mal 2,10.

⁴⁷ Vö. 1Tim 2,4.

⁴⁸ Gal 4,4–6.

⁴⁹ 1Pt 2,24–25.

⁵⁰ Vö. Iz 52,13–53,12.

⁵¹ Vö. a II. Konstantinápolyi Egyetemes Zsinat (553) kánonjaiból (DH 432: „unus de Trinitate passus est”).

pökökkel szemben hasonlóan járjanak el. Jézus így szólt Péterhez: „Tedd hüvelyébe kardodat, ne ürítsem ki a kelyhet, amelyet az Atya adott nekem?”⁵² Amikor majd eljön a hit engedelmességéből fakadó szabad döntés ideje, az apostolok vállalják Jézus sorsát: „a kelyhemet kiisszátok”.⁵³

Míg Jézus önmagát kiszolgáltatja, a tanítványait megvédi. Ugyanakkor két drámai és legyőzhetetlen lehetőség áll előtte. Vagy újraértelmezi kinyilatkoztatásának mondanivalóját, vagy elfogadja a véres szembenállást az ellenfél részéről. Az első esetben az Atyaistentől kapott igazságot érintő engedelmességről kellene lemondania, a második esetben a vallásháború logikáját kellene választania. Mindkét eshetőség felülírná az evangéliumot. De éppen Jézus lesz teljesen szabadabbá ennek a terhértől, és kinyilatkoztatása jövőjét az Isten kezébe helyezi, aki „nem akarja a bűnös halálát, hanem hogy megtérjen és éljen”.⁵⁴

Jézus, aki tanítványai számára világossá tette, hogy mit kíván az őt követőtől („aki követni akar, tagadja meg magát, vegye fel keresztjét, és kövessen”).⁵⁵ A veszély végső órájában önmagát állítja a középpontba, a tanítványokat pedig távolabbra („mondtam, hogy én vagyok, ha tehát engem kerestek, engedjétek el ezeket”).⁵⁶ A Fiú, aki nagyon határozottan leleplezte vallási ellenfeleinek erőszakosságát („ti az életetre törtök, bár az Istentől vallott igazságot hirdetem nektek”),⁵⁷ sőt még halála pillanatában is az ítélet felfüggesztését kéri Atyjától („Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek”).⁵⁸

Jézus radikálisan hatástalanítja az erőszak konfliktusát, melyet Isten hiteles kinyilatkoztatása védelmében elő is idézhetne. Ő azonban egyszer s mindenkorra és mindörökre megerősíti hiteles tanúságtételének a lényegét Isten szeretetének igazságáról. Ez az igazság nem az Isten nevében végbevitt embergyilkos erőszak eredménye, hanem az ember érdekében megvalósított fiúi keresztre feszített szereteté.⁵⁹

⁵² Jn 18,11.

⁵³ Mt 20,23.

⁵⁴ Vö. Ez 18,23–52; 33–11.

⁵⁵ Mt 16,24.

⁵⁶ Jn 18,8.

⁵⁷ Jn 8,40.

⁵⁸ Lk 33,34.

⁵⁹ Vö. Róm 8,31–34: „... Isten a saját fiát sem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta...”

8. A MÁSOKON VALÓ URALKODÁS KÍSÉRTÉSE ÉS A VALLÁSI MEGTISZTULÁS

A keresztre feszített Krisztus hirdetése, elválasztva a feltámadt Krisztus hirdetésétől, hiányossá teszi Isten keresztény kinyilatkoztatásának igazságát. A feltámadt Keresztre feszített szemben áll az ember látszólag legyőzhetetlen ellenfelének hatalmával, mely az ördög, a bűn és a halál.⁶⁰ Isten mindenhatósága az ő szeretetének az igazsága, Isten szeretete mindenhatóságának igazsága.⁶¹ Az emberek vallása soha nem engedhet annak a kísértésnek, hogy az isteni mindenhatóságot világi hatalommá alakítsa át, mely végül is szabad utat enged az erőszaknak. Az evangéliumok világosan utalnak arra, hogy ezt a kísértést Jézus elutasította, és a tanítványoknak kifejezetten megparancsolta, hogy ettől határolódjanak el.⁶² Ezért a vallásnak szüksége van önmagában is egy folyamatos tisztulásra, amely lehetővé teszi, hogy mindig visszatérjen eredeti céljához: Isten imáadásához lélekben és igazságban, és Istennel és az emberek közötti testvéri együttélés kiengesztelődésével.⁶³

A vallás romlása, mely szembekerül hiteles értelmezésével, kétségkívül fenyegető veszély az egész emberiség számára. Ez a lehetőség sajnos mindig előfordul, és minden korban fennáll. Ezért az erőszakhoz és a terrorhoz való fordulás a vallási tapasztalat gyengítésével jár együtt. A vallási szellem árulását a gazdasági és a politikai érdekek erőszak inspirálta formáiban lehet a legkönnyebben felismerni, mely eszközként használja fel a népek vallási érzését. Végso soron az ember uralma az istenellenes érzéseknek is helyet ad, s ez az eljárás magával vonja az embernek ember általi alávetését. A sebezhető emberiség – mert kicsi, gyenge és különbözik – elveszti jelentőségét az önzéssel szemben. Csak Isten megváltó hatalma adja vissza az ígéret örökségét a bűn örökségével szemben. Az egyház küldetése, hogy Isten segítségével a béke erejében tegyen tanúságot, s az egyház Isten értékes ajándékaként éli meg az időt, mely mindig lehetőséget ad, hogy a szentháromságos egyetlen Istenbe vetett hit által bátorítsa az egyetemes megnyílást minden ember felé, és a társadalmak világi szervezeteire is a szolidaritás magvait hintse. Az elmúlt időben felvetett, újnak mondott evidencia a vallás és az erőszak összefüggésével kapcsolatban nem igazolható, főképp nem a keresztény egyistenhit értelmezésében. A keresztény kinyilatkoztatás teljességgel erőszakellenes, mely az igazságért a szenvedést is vállalja, s ezzel az élet reménységét szabadítja fel. Az isteni hatalom egy olyan Isten bölcsességét és jóságát tárja fel, aki önmagában a szeretet.⁶⁴ A szentháromságos monoteizmus képes arra, hogy po-

⁶⁰ Vö. Róm 6,3–11.

⁶¹ Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate* 2 (körlevél, 2009).

⁶² Vö. Mk 10,35–45 (a Zebedeus-fiak kérése); Lk 22,24–27 (tanítás az alázatosságról).

⁶³ Vö. LG 8,40; Jn 4,23–24.

⁶⁴ DH 3004. Vö. I. Vatikáni Zsinat, *Dei Filius* (dogmatikus konstitúció), 2. fejezet.

zítívan és tisztelettel tekintsen a másokra, mivel a hármasság személy az egyetlen Istenben él. Az isteni titok a Fiú üdvözítő kenózisában mutatkozott meg,⁶⁵ melyben Isten túláradó szeretete mutatkozik meg. Isten szeretetének a hatalma és a gonosszal való összeférhetetlensége a Fiú szenvedésében, halálában és feltámadásában ragadható meg. Isten elítéli az ártatlan megölését, de elfogadja Krisztus önátadását, mely végtelen és abszolút értékű áldozat. A Fiú szenvedése az emberi gyengeség mélypontjáig jut el a mi megváltásunkért, és Isten szeretetének megállíthatatlan erejét mutatja meg: „Gyöngességében ugyan megfeszítették, de Isten erejéből él. Mi is gyöngék vagyunk benne, de vele együtt élünk, és ezt be is bizonyítjuk azzal az erővel, amelyet Isten veletek szemben ad.”⁶⁶ A gonosznak semmilyen ereje, és a halál semmilyen hatalma sem tudja szétszakítani azokat a szentháromsági kapcsolatokat, amelyek a Fiút az Atyával és a Szentlélekkel összekötik, amelyekben Isten él. És semmi sem választhatja el az embert Istentől, a teremtményt az életet adó Teremtőtől („ha Isten velünk, ki ellenünk”).⁶⁷

⁶⁵ Vö. Fil 2,6–11.

⁶⁶ 2Kor 13,4.

⁶⁷ Vö. Róm 8,31–39.

A RUHA ÉS AMI ABBAN REJTŐZIK

– BIBLIKUS ANTROPOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK A RUHÁZAT

METAFORIKUS ÉRTELMEZÉSÉRŐL

Martos Levente Balázs

A ruházat metaforikus értelmezése még átjárja modern köznapjainkat, de eredete ennél sokkal régebbi. A Biblia ismeri az emberlét e jellemző vonását, és nem mond le teológiai értelmezéséről. A ruha, ruházat az ember kapcsolatainak minőségét, világban betöltött szerepét mutatja. Legfontosabb teológiai értelmezései mégis azok a szöveghelyek, ahol paradox képekkel a megváltás valóságának kifejezője lesz. Mint a megváltás egész ajándékba kapott valósága, ilyenkor a ruha teszi az embert, a külső a tényleges valóság átalakulásának képe lesz.

A következőkben a Jelenések könyvének egy szakaszából indulunk ki, hogy bemutassuk: a ruházat, mint az emberi élet nélkülözhetetlen része, részt vesz az emberi élet kétértelműségében, feltárja, de el is takarja az ember Istentől adott jószágát. A Teremtés könyvétől a Jelenések könyvéig ívet rajzolva pedig úgy tűnik, Isten csak a végső időben tárja majd fel az erőszak valódi arcát is. Amitől meg kell szabadulni, csak utólag tűnik teljesen értéktelennek. Isten csak a végső napon takarja el teljesen az ember szégyenét, amelybe erőszakossága is beletartozik.

VÉRTŐL ÁZOTT RUHÁBAN

A Jelenések könyvének egyik ismert jelenete lóháton, vértől ázott ruhában jeleníti meg Isten Igéjét, a Feltámadt Krisztust (Jel 19,13).¹ A látomás általános értelme világos: a fehér lovon ülő alak az égi seregeket vezeti az igazságosságban való ítéletre és harcra (19,11). Előbb a vezér és vele együtt a sereg többi tagjának bemutatását olvassuk (19,11–13.14.15–16), majd egy angyal szavára (19,17–18) bekövetkezik a csata a szörnnel és a föld királyaival, amelyben ezek teljesen megsemmisülnek (19,19–21). A csata egyfelől a Jelenések könyvének narratívájába illeszkedik, és valószínűleg tudatosan idézi fel a könyv bevezető látomását.² Ezzel is kiemeli, hogy

¹ A KNB fordításban: „Vértől ázott ruhába volt öltözve, és ez a neve: Isten Igéje.”

² Az Ige „hűsége” (19,11; 1,5 vö. Zsolt 96,13), a szeme olyan, mint a tűz lángja (19,12; 1,14; vö. Dán 10,6). A lovon ülő alak természetesen az első négy pecsét feltörésekor megjelenő négy lovast is idézi (6,1–8).

mindent eldöntő és mindent egybefoglaló jelenésről és eseményről van szó. A jelenet másfelől az Újszövetségben többször is használt Zsolt 2 idézetével (Zsolt 2,9; Jel 19,15 és Zsolt 2,2; Jel 19,19)³ nyilvánvaló eszkatologikus messiási értelmet kap, vagyis valamiképpen belép az egész Bibliában kibontakozó üdvesemények sorába is.

A látomás már jelzett eleme, a vértől ázott ruha ugyanakkor nem egyértelmű kép, kissé megosztja az értelmezőket. Egyesek szerint az Ige ruhája az ellenfelek vérében ázott.⁴ Elsősorban arra hivatkoznak, hogy a látomás Izajás 62,3.2 szövegére épül. Ez a mondássor az Isten ítéletéről szól, a szőlőprésben kitaposott piros szőlőlől felidézi a megsemmisített ellenfelek véréét. Mások viszont úgy látják, hogy az Ige ruháját saját vére áztatta,⁵ így az valamiképpen az ő teljesen odaadott életét fejezi ki.⁶

„Isten haragjának nagy borprése” valóban szerepelt már a Jelenések könyvében, a 14. fejezetben (Jel 14,19–20). Az Izajás 63,3-ra tett utalás ott kétségtelen. Abban a jelenetben a lovak vérben gázolnak zabláig, vagyis a látnok a csata eredményét is maga előtt látja. A Jel 19,11–13 viszont még a csata előtti állapotot tükrözi. A szerző itt inkább a jelenet szereplőinek bemutatásával, szimbolikus jellemzésükkel törődik. A fehér ruhában érkező sereghez képest (19,14) a piros vértől ázott ruha a lovon ülő különleges szerepét is megjeleníti. A fehér ló a győztes sereghez köti, vértől ázott ruhája viszont kiemelt helyzetét érzékelteti.

A ruhák két színe (fehér és vörös), két állapota (tisztaság és vér) sajátos feszültségben jelenik meg a jól ismert „ruhájukat fehérre mosták a Bárány vérében” mondatban is (Jel 7,14; vö. 22,14). A 19. fejezetben ugyan nincs szó arról, hogy a ruhát vérben kellett volna megmosni, mindenesetre a Jelenések könyve ismer olyan jelenetet, amelyben a ruha a tisztulás jelképeként érintkezik a vérrel. A 6–7. fejezetek képsorának első szereplője pedig éppen a fehér lovon ülő lovas, majd az egész fejezetben többször is hangsúlyosan jelenik meg a Bárányhoz tartozók fehér ruhája.

³ „Ő fogja kormányozni őket vasvesszővel”, a LXX változatot követő formában.

⁴ Lásd pl. Hermann LICHTENBERGER, *Die Apokalypse* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 23; Stuttgart 2014) 249–250.

⁵ A görög *baptó* ige (‘bemeríteni, bemártani’) mindössze négy alkalommal fordul elő az Újszövetségben: Lk 16,24; Jn 13,26 (2x); Jel 19,13. A Mk 7,4 és Lk 11,38 szövegében a *baptidzó* ige átveszi a *baptó* jelentését. Az ige alapjelentése nem meghinteni, hanem valamibe fizikailag beleengedni, és úgy megnedvesíteni (vö. az ószövetségi előfordulásokat is, ahol pl. pap az ujját vérbe mártja, hogy azzal megkenjen valamit, vagy vesznek a bárány véréből, hogy azzal megkenjék az ajtófélfát – Kiv 12,22; Lev 4,6; 4,17; 9,9 stb.).

⁶ Például: Ugo VANNI, *L'uomo dell'Apocalisse* (Bibbia e preghiera; Roma 2008) 35; Ugo VANNI, *Apocalisse, libro della Rivelazione. Egesi biblico-teologica e implicazioni pastorali* (Testi e commenti; Bologna 2009) 175; Konrad HUBER, „Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung”, *Bibel und Kirche* 66 (2011) 164–168, itt 167.

Véleményem szerint a csata előtti helyzethez, de főleg a szereplők jellemzéséhez és a könyv egészének jelrendszeréhez jobban illik a feltevés, hogy a fehér lovon ülő alak a halálra sebzett, s közben halálon diadalmas Messiást jelöli.⁷ Retorikai funkciója szerint egyfelől emlékeztet Jézus feláldozott mivoltára, amely a Jelenések könyvében sokszorosán megjelenik, másfelől viszont az olvasót kétségtelenül felkészíti arra is, hogy a küszöbön álló csatát mint Isten haragjának igazságos, sőt kérlelhetetlen ítéletét fogja fel, ahol meghatározó szerepet játszik az ellenfelek megsemmisítése. Vértől ázott ruhája tehát felismerhetővé teszi a Messiást: mint mindhalálig küzdőt és halálban győztest, ugyanakkor éppen ebben az állapotában jellemzi őt úgy is, mint Isten haragjának és ítéletének végső megcselekvőjét.

De vajon eldönthető-e teljes bizonyossággal, mi volt a szerző szándéka? Egyáltalán van-e teljes egyértelműség a Jelenések könyvének szimbolikus, tényekre célzó, tényeket sejtető világában? A Jelenések könyve sajátos képvilágot alkot, amelyben az egyes képek, víziók olykor váratlanul átváltoznak, máskor látszólag azonos képek egy-egy újabb részletben teljesen más funkcióban jelennek meg.⁸ Moisés Mayordomo ebben az összefüggésben a „szimbolikus metamorfózis”, illetve az „epizodikus autarkia” kifejezéseket használja.⁹

⁷ A Bibliából jól ismerjük Ácháb történetét, aki a csatában megsebesül, majd harci szekeren kénytelen kitaratni, illetve meghalni, míg a vére a kocsijába folyik (1Kir 22,34–36). A jelenet folytatása nem heroikus, inkább büntetés jellegű, távolról mégis felidézi a saját vérért hősi jelként hordozó vitéz elképzelését. A véres ruha motívuma egyébként József történetében is megjelenik, amikor egy kecskebak vérébe mártják be a fiú ruháját, s így apjával elhitetik halálát (Ter 37,31).

⁸ A szajha a 17,1 szövegében nemsokára „nagy Babilonnak” bizonyul, az 5,5köv oroslánként, majd meg bárányként beszél Krisztusról. A szajha előbb nagy vizeken, azután skarlátvörös lovon ül. A 11,5 két tanúja tűzzel kellene, hogy megölje ellenfeleit, ezzel szemben a 11,7 szerint őket magukat végzik ki. A 3,12 templomot ígér az új Jeruzsálemben, ezzel szemben a 21,22 kifejezetten tagadja, hogy erre szükség lenne. Vö. Moisés MAYORDOMO, „Gewalt in der Johannesoffenbarung als theologisches Problem”, In: Thomas SCHMELLER, Martin EBNER, Rudolf HOPPE (szerk.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD 253; Freiburg 2013) 107–136, itt 119. o., 55–56. jegyzet.

⁹ Vö. Moisés MAYORDOMO, „Gewalt”, 119. A szerző egyébként Giancarlo BIGUZZI, „A Figurative and Narrative Language Grammar of Revelation”, In *NT 45* (2003) 382–402 tanulmányára hivatkozik. Mayordomo tanulmányában a 120. oldalon a következő színt költői, mégis pontos megfigyeléseket olvassuk: „Viele Einzelheiten erinnern an die Metamorphosen und Extravaganzen erzählter Traumwelten. Die Sprache der Offenbarung kommuniziert damit eine wichtige Einsicht, die die Träume des Sehers zum Albtraum jeder Exegese werden lässt, die eine maximale Kontrolle des Testsinns anstrebt: Die Realität hat einen doppelten Boden; nichts ist, wie es zu sein scheint. In einer Welt, in der Löwen zu Lämmern werden, mächtige Städte Huren sind und Drachen fliegende Frauen zu ertränken trachten, unterliegt auch die Sprache einer Metamorphose. Zuweilen verlieren die Wörter ihre Schwerkraft, ihre Konturen werden fließend. (...) Wir „sehen“ zwar Gewalt, aber wir können nicht mit Gewissheit sagen, ob das Blut, das da fließt, echt ist.“

Úgy gondoljuk, mindez illeszkedik a Jelenések könyve beavatottaknak szóló nyelvezetéhez, amely a titkok feltárásával a beavatottak zárt közösségét teremti meg, végletekig sajátos, szinte önkényes képvilágával pedig mintegy a vallásos engedelmesség attitűdjét követeli meg olvasójától. Az apokaliptika látnoka passzív helyzetben van, lenyűgözi a látvány, magas hegyre viszik (Jel 21,10), feltárnak előtte valamit, amit csak befogadni képes, s ami nyilvánvalóan felülmúlja értelmező képességét.

RUHÁZAT A JELENÉSEK KÖNYVÉBEN ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

A látomás, amelyet kiindulópontként választottunk, két irányban is megindíthatja gondolatainkat. Az első az erőszakkal kapcsolatos. Így vagy úgy, mindenképpen erőszakos jelenetet látunk, ez pedig arra emlékeztet, hogy a Jelenések könyve a Biblia talán legerőszakosabb, sőt „legvéresebb” irata. Itt olyan sokféle megfigyelés és megfontolás volna szükséges, hogy erre a kérdésre legfeljebb röviden szeretnénk majd visszatérni, befejezésként.¹⁰ A második közelebbről a ruha szerepére kérdez. A Jelenések könyve a többi látható, érzékelhető valóság között a ruházattal is gyakran foglalkozik. Vajon lehet-e ezzel kapcsolatban valamilyen átfogó, biblikus teológiai vagy antropológiai látásmódot megfogalmazni?

Ugo Vanni összefoglalását követve¹¹ elmondhatjuk, hogy a Jelenések könyve két fogalommal emlékezik meg a ruhákról: a *sztolé* (köntös, hosszú szövetből készült, hullámos ruhadarab) és a *himation* (ruha, ruházat, felsőruha, köpeny). A *sztolé* szó összesen 9 újszövetségi előfordulása közül 5 alkalommal éppen a Jelenések könyvében szerepel (6,11; 7,9.13.14.; 22,14). Minden alkalommal a keresztények fehér ruhájáról van szó, amely Vanni szerint a Krisztus feltámadásában való részvételüket jelenti. A *himation* szó 7 alkalommal fordul elő a Jelenések könyvében, ebből 4-szer emberek ruháját jelenti. A 3,5.18; 4,4; 16,15 is földi, illetve mennyei szereplők fehér ruhájáról beszél, amely vagy azért fehér, mert megőrizték Krisztus tisztaságát, vagy azért lehet majd fehér, mert Krisztustól „vesznek” (3,18 – *agoradzó*) tűzben próbált aranyat, fehér ruhát, hogy eltakarja mezítelenségüket, és szemkenőcsöt, hogy lássanak.¹²

¹⁰ Moisés MAYORDOMO, „Gewalt”, 107. A problémához az idézett művön kívül lásd pl.: Gianarlo BIGUZZI, „La violenza nell’Apocalisse, la violenza dell’Apocalisse”, In: Luca MAZZINGHI (szerk.), *La violenza nella Bibbia. XXXIX Settimana Biblica Nazionale. Ricerche storico-bibliche* 20,1–2 (2008) 223–243; Konrad HUBER, „Schrei nach Vergeltung”, 164–168.

¹¹ Vö. Ugo VANNI, *L’uomo dell’Apocalisse*, 34–36.

¹² A Misna előírása szerint (*SifreDt* 115b) a fehér ruha férfiaknak van fenntartva, míg a színes ruha nőket illet meg. Mindenesetre kérdéses, hogy ez a szabály mennyire volt kizárólagos. Vö. Judith Lynn SEBESTA, Art. „Clothing and dress”, In: John J. COLLINS, Daniel

A *himation* szó szerepel a már bemutatott 19,13-ban is, amely Krisztus ruhájáról szól, és a 19,16-ban, amely ugyanerről azt állítja, hogy fel van rá írva „a királyok királya és az urak Ura”. Vanni még azt is kiemeli, hogy a ruházattal összefüggő cselekvések (*periballó* – felöltetni, felvenni) más metaforákban is szerepelnek: egy angyal felhőbe öltözötten jelenik meg (10,1), a két tanú zsákba (11,3), „az asszony” viszont napba öltözötten (12,1). Babilónia „bíborba és karmazsinba” (17,4), a Bárány jegyese viszont „ragyogó, fehér gyolcsba” öltözik (19,8). Az *endüő* ige két alkalommal szerepel, az 1,13-ban Krisztus jelenik meg bokáig érő ruhába öltözötten, arany övvel, a 15,6-ban pedig hasonló ruhában 7 angyal lép ki a mennyei templomból.

A felsorolásból világos, hogy a Jelenések könyve szívesen alkalmazza a szereplők ruházatát arra, hogy jellemezze őket. Külső megjelenésük (amelyhez természetesen a ruha mellett más elemek, például az arckifejezés is hozzájárul), a látomás jelen idejében bevezeti, előkészíti, látható, képes jelrendszerével pedig valójában felül is múlja cselekvéseik igazságát. A látomás jelen idejű, s bár gyakran egyfajta narratívát is felépít, inkább állapotot, „végső” vagy éppen „első” igazságot fejez ki. A látomásban érzékletesen feltáruló, megérthető valóság, amely ugyanakkor cselekvést is feltételez, különlegesen illik a Jelenések könyvének apokaliptikus gondolatvilágához.

Hasonlót látunk az Újszövetség más irataiban is, bár nem látomásokban. Walter Radl „reálszimbólumként” beszél azokról a szöveghelyekről, ahol „a személy lényege és belső folyamatai fejeződnek ki külső megjelenésének képében”.¹³ Radl külön utal Jézus ruházatára a színeváltozás jelenetében (Mk 9,3; Mt 17,2), a gyógyító Jézus köpenyére, amelyet a gyógyulásért elég megérinteni (Mk 5,27.28.30; 6,56; Mt 14,36), vagy a puhány emberekhez illő puhány ruhákra (Lk 7,25). Hasonlóképpen a személy önmagával kapcsolatos gesztusát fejezi ki a ruha lerázása (ApCsel 18,6), más előtt való leterítése (Mk 11,7.8), fájdalmas megszaggatása (Mt 26,65; ApCsel 14,14), magasba dobása (ApCsel 22,23).

A Jelenések könyvének felsorolt szöveghelyeiből világos a hívők és szentek fehér ruhájának kapcsolata Krisztussal. A tisztaság, az örök élet és menny fehér színe Krisztustól vásárolható meg, az ő vérében kell tisztára mosni (a földön és az égben – 7,14; 22,14) az ember ruháját, vagyis önnön lényét. A Krisztustól szerzett új ruha takarja el az ember mezítelenségét (*gümmotész* – Jel 3,18; vö. 3,17; 16,15), amint Krisztus ítélete feltárja a rossz szégyenteljes mezítelenségét is (17,16). Egyfelől újra meg újra hangsúlyoznunk kell, hogy a könyv nem épít minden szempontból koherens narratívát a megváltás, megigazulás és megszentelés teológiai valóságából, másfelől azonban éppen az előbb jelzett képi világ tulajdonképpen magába öleli a jó és

C. HARLOW (szerk.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (Grand Rapids, Michigan, Cambridge U.K., 2011) 477–479.

¹³ Vö. Walter RADL, 'himation', In: EWNT II. 460.

a rossz, a földi és a mennyei világot egyaránt, így alkalmas kifejezője a teremtet és megváltott ember útjának.¹⁴

A ruházat hasonló teológiai értelmezését tudatosan talán leginkább Pál apostol művelte, amikor leveleiben – saját maga, illetve talán korai tanítványai a deuteropáli levelekben – szintén olyan módon használja a ruházat metaforáját, amely saját törékeny emberségének tapasztalatától egészen a megváltott ember végső valóságának kifejezéséig terjed.

A mezítelenség Pálnál mint az evangéliumért elszenvedett bajok és nehézségek egyike fordul elő (saját tapasztalat: 2Kor 11,27; lehetőség: Róm 8,35), de megtaláljuk az ember halálban való kiszolgáltatottságának metaforájaként is (2Kor 5,3). A halandó valóságot elnyeli az élet, mondja Pál (2Kor 5,4), s itt valójában arról van szó, hogy a halandó öltözékre ráhúznak egy másik, egy végleges ruhát (*ependüő*).¹⁵ Úgy tűnik, a páli gondolatvilágban egyértelmű, hogy ez az új ruha, illetve ennek a felöltése a keresetséggel kapcsolatos (vö. Gal 3,27: „akik ugyanis Krisztusra megkeresztelkedtetek, Krisztust öltöttétek magatokra”).

A páli etikai intések „indikatívusza” és „imperatívusza” itt is összekapcsolódik, s eszerint hol Krisztust (Róm 13,14), hol az „új embert” (Kol 3,10; Ef 4,24) kell magára öltetnie a keresztyennek. Ez az új ember vagy „belső ember” (2Kor 4,16) még átalakulóban van, és lényét különböző megpróbáltatások ellen is „fel kell fegyvereznie” (vö. Ef 6,11.14; 1Tessz 5,8), bizonyos erényes magatartásformákat is teljesen magáévá kell tennie, vagyis magára kell öltetnie (vö. Róm 13,12; Kol 3,12).¹⁶ Amikor pedig Pál a teremtet világ átalakulásának részeként a feltámadt test valóságát igyekszik megközelíteni, szintén arról beszél, hogy a romlandó felölti a romolha-

¹⁴ Értelmezésünk kissé más utat követ, de alapvető meglátásaiban sok azonos vonást mutat Hurja Bettina Valéria kutatásaival. Két tanulmányát már a saját gondolatmenet meghatározása után ismertük meg: HURJA B. V., „A fehér ruha szimbolikája a Jelenések könyvében”, In: CSISZÁR Imre., KÖMÍVES Péter Miklós (szerk.), *Tavaszi szél 2014. Spring Wind 2014 Konferenciakötet IV.* (Debrecen 2014) 527–534; valamint HURJA B. V., „Valóban meztelen volt Ádám és Éva a bűnbeesés előtt? A bűneset előtti meztelenség fogalmának bibliai teológiai értelmezése”, In: GÉR András László, JENEI Péter (szerk.), „Hiszek, hogy megértsem!” Konferenciakötet (Budapest 2014) 20–27. Az elsőben a fehér ruha teológiai értelmezésére koncentrálok, s a mienkhez hasonlóan az Istentől adott fehér ruhát az ember eredeti meztelenségével állítja párhuzamba, az üdvösség dicsőségét az eredeti dicsőség helyreállításaként értelmezve. A másodikban ezt a gondolatot még jobban kifejti, s úgy látja, hogy kánoni megközelítés szerint az eredeti állapot „dicsőségbe öltözött” volt.

¹⁵ Ehhez és a következőkhöz lásd H. PAULSEN, Art. 'ependüő', In: EWNT I. 1103–1105.

¹⁶ Ezek a szöveghelyek véleményem szerint figyelmeztetnek arra is, hogy nemcsak a Krisztus–keresztyen-kapcsolat marad bizonyos mértékig nyitott, vagyis az azonosság mellett a különbség is megmarad, hanem olykor az ember viselkedése és belső állapota is eltérhet egymástól. A külső változáshoz alakulnia kellene az érületnek is, vagy fordítva, az érület fokozatosan utat keres magának a fizikai megjelenésben.

tatlant (1Kor 15,53–54). Az ember átalakulása elkezdődik itt a földön, megmutatkozik tetteiben is, a végső, nagy átalakulásban pedig, mindig Krisztus által és az ő „képe” szerint (2Kor 4,4), testén is nyilvánvaló lesz.

AZ ÜDVÖSSÉGTÖRTÉNET EGÉSZÉBEN

A ruházatnak ez a jelképes, teológiai jelentése, amely valójában az ember külső megjelenése és a legszemélyesebb valósága, lényének igazsága közti kapcsolaton alapul, nem idegen az Ószövetségtől sem. A ruházat antropológiai jelentősége sokféle módon színezi az ószövetségi elbeszéléseket. József köntöse (Ter 37; 39–45), Támár tarka ruhája (2Sám 13) megkülönböztetett státuszukat, személyes és szociális értelemben vett kivételezett helyzetüket tükrözi. Ezzel ellentétben, ha valakiről leszakítják a ruháját, azzal súlyosan megszégyenítik (2Sám 10,4köv); nyilvánosan csak a rab-szolgák járnak mezítláb (vö. 2Sám 15,30). A lemeztelenítés a megszégyenítés jele, ez gyakran éppen a házasságtörésen ért asszonyra vár (vö. Jer 13,26köv; Ez 16,36köv; Neh 3,5).¹⁷ A felöltött ruha lehet a megváltozott szerep, a különleges kegyelem jelképe (Illés és Elizeus – 2Kir 2; vö. 1Sám 28,14 Sámuel palástjáról).

Jeremiás hasonlóképpen gondolkodik, amikor éppen azzal fejezi ki a nép teljesen bűnös mivoltát, hogy a párducra utal, amely képtelen levetni csíkjait, és az etiópra, amely nem változtathatja meg bőrszínét (Jer 13,23). A nép bűneit ostorozva Jeremiás másutt is szívesen használja fel a belső valóság külső megjelenésének képeit. Így azt állítja, hogy a bűn szennyfolt marad Isten előtt, ha lúggal mossák is (2,22). A nép és Isten kapcsolatát jellemzi, hogy utóbbit a szűz ékszeréhez, a menyasszony díszes övéhez hasonlítja, amelyeket a nép mégis elvetett (2,32). A ruháját (ehelyett) az ártatlan emberek vérfoltjai szennyezik (2,34).

Etikai összefüggésbe helyezi a ruházkodást a törvény, amikor a férfi és női ruházat különbségét rendeli (MTörv 22,5), illetve a prófétai irodalom, amikor egyszerűségekre int a hivalkodó cicomázkodás ellenében (Iz 3).

A ruha és az erőszak kérdését, illetve a ruha és önazonosság témáját kapcsolja össze Dávid és Góliát története (1Sám 17). Góliát fegyverzetét, rézsisakját, pikkelyes páncélját részletesen ismerteti az elbeszélő (1Sám 17,5–7). Saul Dávidra adja ruháit, rézsisakját és páncélját, de az ifjú inkább leteszi ezeket (1Sám 17,38–39).¹⁸ A törté-

¹⁷ Lásd ehhez Jan DIETRICH, „Um der Ehre willen. Formen der Ehre im Alten Israel”, In: *Bibel und Kirche* 67 (1/2012) 16–20, itt 17. Amikor a Jelenések könyvében az egyik földi közösség vagy a „menyasszony” ruhát kap a vőlegénytől, esetleg ez a kép is meghatározó lehet.

¹⁸ A későbbi fejlemények miatt arra is gondolhatunk, hogy Saul magának szeretné megszerezni az esetleges dicsőséget, bár ezt a szöveg nem állítja. Saul az endóri boszorkánál tett látogatása alkalmával is megváltoztatja külsejét, másik ruhát ölt (1Sám 28,8). Eredetileg vi-

net hangsúlyos eleme inkább Dávid viszonylagos ruhátlansága, kiszolgáltatottsága, mint ennek ellenkezője, hiszen éppen így mutatkozhat meg jobban Isten ereje.

A Biblia kánoni olvasata a Teremtés könyvétől a Jelenések könyvéig többek között éppen a mezítelenség – tiszta fehér ruha összefüggésében olvasható.¹⁹ Az ember teremtéséről szóló történetben a mezítelenség része az ember eredetileg minden szükségtől mentes, védett, belsőleg is egész állapotának. A Ter 2,25 arról beszél, hogy a bűnbeesés előtt a férfi és az asszony mezítelen, de nem szégyelli magát, vagyis kapcsolatában teljes, helyén van, és ezt így is tapasztalja. A ruha, előbb rögtönzött lomb, azután bőrkötény, az ember bűnbeesésének következményeként lesz szükséges. Az ember megszerzi magának, de később Isten is gondoskodik róla (Ter 3,7; 3,21). Az emberi lény immár védelemre szorul, mégpedig elsősorban a fizikai viszontagságok ellenében, de a világába beférkőzött emberi agresszió ellenében is.²⁰

A szöveg ugyan nem említi többé a szégyenkezést, csak sejteti, hogy a megromlott kapcsolatokkal együtt, amelyekben egyre több agresszió, uralom, a másikat „fel-falni kívánó” vágy jelenik majd meg, a szégyen a másikkal és önmagával megromlott helyzetben élő ember sajátosságává lesz. Az ember büntetésének ismertetése után az első személyes bűn Káin testvérgyilkossága a 4. fejezetben, Noé történetének végén pedig már az emberek egymás elleni gyilkos indulatával kapcsolatban is olvasunk rendelkezést.²¹

Ez a valójában bölcsességi jellegű elbeszélés, az ember eredeti méltóságáról és a világ jelen állapotában elfoglalt helyéről, világos összefüggést teremt az emberi léttel immár összefonódott erőszak, a világgal és benne az embertárrsal megromlott kapcsolat, illetve a ruházkodás között. Az ember védekezni kénytelen, mert veszély „le-

szont éppen a többiekhez képest erősebb fizikuma mutatja meg, hogy alkalmas a királyi tisztség betöltésére (1Sám 9,2; 10,23köv).

¹⁹ Hittanórákon és prédikációkban megszoktuk, hogy a Bibliát egyfajta „képes világ-történelemként” fogjuk fel és adjuk tovább. A nagy történet magába foglalja a világ teremtését, a bűnbeesést, a választott nép történetét, majd a megváltó születését, életét, megváltó művét, egész a látomások és prófétai mondások által ábrázolt beteljesedésig. Mindez a Teremtés könyvétől a Jelenések könyvéig. A hit e nagyléptékű történetében Istennek, és rá való tekintettel az embernek is kivételes helye van, vagyis a szoros értelemben vett teológia és antropológia a Bibliában is feltételezi és kiegészíti egymást. A bibliai antropológiának azért is különleges helyet kell biztosítani a Szentírás feltárásában, mert a kánon végső összeállítói éppenséggel olyan szöveget választottak könyvgyűjteményük élére, mintegy az egész történet bevezetőjéül, amely az egész könyvsorozat talán legjelentősebb antropológiai gondolatsorának tekinthető.

²⁰ A ruházkodás tényéhez, a „fügefa levelek” és a „bőrkötény” különböző értelmezéseihez lásd HURJA B. V., „Valóban meztelen volt Ádám és Éva a bűnbeesés előtt?”, 20–22.

²¹ Lásd ehhez: Johannes SCHNOCKS, *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen* (WMANT 136; Neukirchen-Vluyn) 73–96: „Will Gott die Todesstrafe?”

selkedik rá” a világban, ezért elbújik, ruhát ölt, és csak várja, hogy ruhája eredeti méltóságát, eredeti szeretett és kitüntetett helyzetét fejezze ki. A mezítelenséget eltakaró ruha csak olyasvalakitől jöhet, aki szeretetből ajándékozza azt.²² A mezítelenség maga pedig vagy felidézi az eredeti ártatlanságot, vagy éppen ennek megszenteltelénítését és megalázását, netalán éppen az ember törekvését arra, hogy másokat megalázzon, lecsupaszítson, megtámadjon.

Ahogy láttuk, a Jelenések könyvében ez az egész jelképes nyelvrendszer beteljesedik. A fehér ruha kitüntetett valóság, amelyet Krisztus ad az embernek. Az új ruha az egész ember megújulását jelzi, ugyanakkor fel is szólítja őt, hogy újuljon meg. Krisztus emberként magára vette az erőszak valóságát is, elszenvedte azt, lecsupaszodott, hogy az ember méltóságba és örök életbe öltözhessen. A könyv képeiben elsősorban az ember Istennel való kapcsolatrendszere mutatkozik meg. Az ember többi kapcsolatában inkább kiszolgáltatottnak, „szégyenkezőnek” bizonyul. Még vár arra, hogy lényének legmélyebb igazsága nyilvánvalóvá legyen.²³

REFLEXIÓK AZ ERŐSZAK ÉS A BIBLIKUS ANTROPOLÓGIA KAPCSOLATÁRÓL

A bibliai antropológiát Bernd Janowski mint „konstellatív antropológiát” határozza meg.²⁴ A bibliai, pontosabban ószövetségi emberképet véleménye szerint nem annyira a modern kor külső-belső ellentétpárja jellemzi (mintha az ember ilyen vagy olyan belső lényegét ennek megfelelő test, vagyis valamiféle „külső” fejezné ki), hanem előre adott viszonyok rendszere, amelyet az embernek fel kell ismernie, illetve el kell ismernie, vagyis ezeknek megfelelően kell és érdemes cselekednie. A személy itt nem valamilyen belső autonómia és racionalitás által közelíthető meg, hanem közeli és távolabbi embertársaihoz, illetve Istenhez fűződő kapcsolatában. Az így kiraj-

²² Kedves példát találunk az Apostolok cselekedeteiben. Ez mesél arról, hogyan ment el Péter Liddából Joppéba, hogy halálos álmából felkeltse Tabítát, más néven Dorkászt, aki „teljesen a jócselekedeteknek és az alamizsnálkodásnak szentelte életét” (vö. ApCsel 9,36 köv). Amikor Péter megérkezik, a Dorkász halálán sopánkodó özvegyek, vagyis szegény, rászoruló emberek „a köntösöket és ruhákat” mutogatják neki, amelyeket Dorkásztól kaptak.

²³ Az üdvösségtörténet egyetemes távlatába szinte beleveszik az egyes ember élettörténete, amely szintén két mezítelenség között valósul meg, ahogy Jób mondja (Jób 1,21): „Mezítelen jöttem ki anyám méhéből és meztelen térek oda vissza; az Úr adta s az Úr elvette, amint az Úrnak tetszett, úgy lett, legyen áldott az Úr neve!” Jób itt bizonyos értelemben annak az embernek a típusa, aki lemond az erőszakról, lemond az Isten ellen való lázadásról. A könyv további részeiben természetesen még alakul a kapcsolata Istennel.

²⁴ Bernd JANOWSKI, „Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament”, In: Christian FREVEL (szerk.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (Quaestiones disputatae 237; Freiburg i. Br. 2010) 64–87.

zolódnó szociális háló ráadásul a saját testtel való belső kapcsolatban is leképeződik, illetve inkább fordítva, a saját test vonatkozásrendszere, a tagok belső egysége vagy éppen szétesettsége szolgál modellül a közösséggel való megfelelő kapcsolathoz.²⁵ Ahogy a test tagjait a vér kapcsolja egységbe, úgy a közösséggel való kapcsolat elemeit az igazságosság rendezi. Ez az alapvető meghatározottság, a személy és a rá jellemző kapcsolatok korrelatív rendszere, illetve a személyes test és a szociális „test” megfeleltetése sajátosan tükröződik az emberi öltözködésben, ruházatban. Az ember nem kifejez valamit a ruhájával, hanem valamilyen ruhát kap, vagyis valamilyen kapcsolat jellemzi a környezetével, emberekkel, és talán legmélyebben Istennel. A rendezett ruha egész jelentést képes adni az összetettségben létező testnek.

Az erőszak szempontjából azt a kérdést kell feltennünk, hogy vajon az az ember lényéből fakad, vagy valamilyen módon a kapcsolataiban, helytelen viszonyaiban értelmezendő. Vajon az erőszak szükségszerűség, amely a világban tapasztalható „versenyhelyzet” származéka, vagy egyszerűen valamiféle félreértés, a másik jelenlétének helytelen értelmezése, amely a másik közeledését fenyegetésként értelmezi, és ezért támad. A magunk részéről úgy látjuk, hogy a Biblia számot vet a világban uralkodó erőszakos állapotokkal, s a kiutat abban látja, hogy Istentől kapjuk meg az új kapcsolatok rendszerét. Az erőszak egyfelől mintha valóban következménye lenne az ember féktelen falánkságának, amellyel az őstörténet szembesít, másfelől ezt a helyzetet valóban tovább fokozza a bűnbeesett ember folyamatos gyakorlata, hogy erőszakra erőszakkal válaszoljon, támadva védekezzen, állig felfegyverkezve békéről papoljon.

Ahogy már említettük, a Jelenések könyvének nyelve nem takarékoskodik a meglepő képekkel, képzettársításokkal. Paradox módon talán éppen az egymásba átalakuló, önmagukban alkalmanként kifejezetten logikátlanak tűnő képek olvastán tesszük föl legközvetlenebbül a dolog lényegi valóságára, a személy tényleges kilétére irányuló kérdést.²⁶ A megértést és értelmezést olykor a legfurcsább képek igénylik leginkább.

A ruházat, mint ajándék, mint Istentől, illetve a Báránytól ajándékba kapott, megtisztított ruha részt vesz a valóság eme „kinyilatkoztatva eltakart”, „revelált”, vagyis „leplezetten feltárt” igazságában. A Bárány az emberek kezébe adta magát, s

²⁵ Vö. Bernd JANOWSKI, „Konstellative Anthropologie, 66, hivatkozással Emma Brunner-Traut és Jan Assmann műveire.

²⁶ Ez az igazságot kereső magatartás úgy is része az apokaliptikának, hogy a végső időben megnyilvánul a dolgok igazi valósága, s gyakran kiderül, hogy valójában mi micsoda. Az eszkatologikus fordulat Jézus szavait is jellemezte, s ezt a fordulatot ő is egyfajta átalakítás részeként gondolta el. Vö. Pietro BOVATI, Gianantonio BORGONOVO, Ermenegildo MANICARDI, Daniele GIANOTTI, *Il Dio violento nella Bibbia* (Sussidi biblici 116; Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2012) 111: „La spoliazione escatologica delle apparenze”.

ezzel feltárta az emberek gonoszságát, ugyanakkor saját vérével tisztította meg az embert legsötétebb bűnösségétől. A vértől ázott ruhában megjelenő Megváltó ambivalens képe többek között arra is utal, hogy az ember még a saját istenét is erőszakosnak látja, amíg ő maga erőszakos. Mégis így lett lehetővé, hogy az ember „ruháját fehérre mossa a bárány vérében”. A ruha újra Istentől adott ajándékká lett, a megváltás jelévé. A Jelenések könyvének szerzője nem kételkedik abban, hogy a megváltottak fehér ruhája megfelel lényüknek, Istennel és egymással való kapcsolatuknak. Ragyogó fehérek lettek, mint a színeváltozás Jézusa (vö. Mk 9,3).

Az állítottuk, hogy a Jelenések könyvének szerzője bizonyára nem akarta teljesen egyértelművé tenni, hogy a mennyei lovas ruhája saját vérében ázott vagy másokéban. A valóság köntösének kétértelműsége csak a végső napon oldódik fel, ahogy az erőszak, sőt minden változás jogszerűsége, értelme, hogy végül is megérte-e vagy sem, csupán ekkor lesz mindenki számára egyértelmű. A világ jelen állapotában a mezítelenség is kettős értelmű, még csak úton van afelé, hogy végleg Isten új, ragyogó fehér öltözete takarja el az ember szégyenét. Addig viszont a kiszolgáltatottság is alkalma lehet annak, hogy az ember igent mondjon Isten ajánlatára. A végső csatát pedig keresztényként inkább Krisztus oldalán, az ártatlanságban és esetleges kiszolgáltatottságban kell megvívunk, mint erőszakban vagy hatalmaskodásban.

HERMENEUTIKAI KÜZDELEM A 137. ZSOLTÁR TERRORÉNEKÉVEL

Oláh Zoltán

A 137. zsoltár egyike a legközismertebbeknek a Zsoltárok könyvéből. A Boney M. a zsoltár első négy versének megzenésítésével világsikert aratott.¹ Egyike azon kevés bibliai szövegeknek, amelyek a toplistán elsőprő sikert arattak, ráadásul komoly politikai üzenete van a rasztafari² vallásúak, és általában az elnyomott fekete lakosság számára. A zsoltár szavai által azonosulnak a fogságba hurcolt zsidósággal, úgy tekintenek magukra, mint a modern kor száműzötteire.

A magyar költők közül hadd említsem meg Dsida Jenő *Psalmus Hungaricus* című versét, amelyben a költő átkot mond magára, ha megfélekezne magyar népéről:

*Nagy, éjsötét átkot mondok magamra,
verset, mely nem zenél,
csak felhörög,
eget-nyitó, poklot-nyitó
átkot, hogy zúgjon, mint a szél,
bőgjön, mint megtépett-szakállú (vén) zsidó
zsoltáros jajgatása
Babylon vizeinél:
Epévé változzék a víz, mit lenyelek,
ha téged elfelejtelek!
Nyelvemen izzó vasszeget
üssenek át,
mikor nem téged emleget!
Hunyjon ki két szemem világa,
mikor nem rád tekint,
népem, te szent, te kárhozott, te drága!*

¹ A 137,1–4 versein kívül még a 19,14 versét is tartalmazza: *Teljék örömed számnak szavaiban, s engedd, hogy szívem szándéka elérjen hozzád, Uram, menedékem, üdvözítőm!*

² A 20. század harmincas éveiben Jamaicában keletkezett társadalom-vallási mozgalom, melynek gyökerei Etiópiába vezetnek vissza. A vallás megnevezése a Ras (fejedelem) és a Tafari (a magát messiásnak tartó etióp császár tulajdonnéve) szavak összetételével keletkezett. A rasztafari vallást messiási és millenarista vonások jellemzik. Erősen érződik rajta z Ószövetség hatása: a nyugati társadalom azonos Babilonnal, a száműzetés országa; a kivonulás lehetővé teszi a visszatérést Afrikába, Etiópiába / Sionba, a szabadság képzeletbeli országába. A 70-es években a reggae zenével a vallás ismertté vált a nyugati világban is. vö. Theo WITVLIET, Rastafari, in LThK 8. kötet, Freiburg–Basel–Wien ²2006, 835.

A hatodik ének végén álló refrén még inkább felidézi zsoltárunk szavait azáltal, hogy szerepel benne a kéz és Jeruzsálem. A költő azonban itt már bevonja énekébe múlt, jelen és jövő magyarjait, és együtt mondják az önátok szavait, többes számban.

*Mérges kígyó legyen eledelünk,
ha téged elfeledünk,
ó, Jeruzsálem!
Nyelvünkön izzó vasszeget
verjenek át,
mikor nem téged emleget,
ó, Jeruzsálem!
Rothadjon el lábunk-kezünk,
mikoron hozzád hűtlenek leszünk,
ó, Jeruzsálem, Jeruzsálem!*³

A rövid ráhangoló után figyelmünket irányítsuk a bibliai zsoltárra, amely oly számos művészt megihletett. A 137. zsoltár megkapó képekkel fejezi ki a fogságba hurcoltak nyomorúságos állapotát, megdöbbenő fogalmakkal fejezi ki a zsoltáros rendíthetetlen hűségét Jeruzsálemhez. Ugyanakkor a 7–9. szakasza hátborzongatóan kegyetlen képeket idéz fel, megátkozza azokat, akik elpusztították Jeruzsálemet és fogságba hurcolták a népet.

Hadd idézzük fel a zsoltár szavait magyar fordításban⁴:

- 1 Bábel folyói mentén letelepedtünk és sírtunk, amikor Sionra emlékeztünk.
- 2 Ott fűzfákra akasztottuk hárfainkat.
- 3 Mert ott kérték tőlünk foglyul-ejtőink éneknek szavait és elnyomóink vígságot: „Énekeljetek nekünk Sion énekéből!”
- 4 De hogyan énekeljük az Úr énekét idegen földön
- 5 Jeruzsálem, ha elfeledkezem rólad, feledkezzék a jobbam!
- 6 Nyelvem tapadjon ínyemhez, ha nem emlékezem meg rólad: ha Jeruzsálemet nem helyezem minden örömöm fölé!
- 7 Ne felejtse el, Uram, Edom fiainak Jeruzsálem napját! Amikor így kiáltoztak: „Romboljátok le, romboljátok le, (meztelenítsétek le) egészen a földig!”
- 8 Bábel leánya, te pusztító, áldott, aki megfizeti neked, ami gonoszságot velünk tettél!
- 9 Áldott, aki megragadja gyermekeidet és szétzúzza őket a sziklán!

³ Dsida Jenő fölolvasta versét a marosvécsi írótalálkozó résztvevőinek 1936 nyarán. „Mikor befejezte – idézte föl a történeteket Wass Albert –, könny volt mindenki szemében. Ekkor felállt Kós Károly, barázdás arcán hullottak a könnyek, odament Dsida Jenőhöz, megölelte és azt mondta neki: »Te taknyos, hogy mersz ilyen szépet írni!«” vö. https://hu.wikipedia.org/wiki/Dsida_Jen%C5%91

⁴ A szerző fordítása.

Egyesek ezt a zsoltárt egyszerű és világos gondolatainak, tömör és józan stílusának és képei csillogásának köszönhetően a héber költészet mesterművének tartják. Jeruzsálem két pusztulásáról a zsidóság mind a mai napig böjttel, gyásszal és panaszimával emlékezik meg Av (július / augusztus) 9-én.⁵ A 137. zsoltár mondhatni a fogsági időszak hivatalos panaszéneke.⁶

A kommentárok általában címet adnak a zsoltároknak. Ezek valamiképpen dióhéjban már összefoglalják a zsoltár leglényegesebb üzenetét és egyben egy hermeneutikai, értelmezési kulcsot is adnak az olvasó kezébe. Vannak azonban Szentírás-magyarázók, akik nem látják lehetségesnek, vagy éppenséggel erőltetettnek érzik az ilyen hermeneutikai kulcs megfogalmazását. Pl. Alonso Schökel vagy Erich Zenger monumentális zsoltárkommentárjaikban nem adnak feliratot vagy címet a zsoltároknak. Zsoltárunknak Zenger egyik korábbi magyarázatában mégis címet ad: *Ami az erőtlenségnek marad.*⁷ Ravasi elég prózai felirattal látja el: *A száműzöttek panasza, Babilon folyóinál sírván.*⁸ Kraus is semleges címet ad: *Bábel folyóinál.*⁹ A kisebb tanulmányok viszont már merészebb és hermeneutikai szempontból érdekesebb címeket adnak. Alfons Deissler figyelemre méltó felirattal látja el ezt a zsoltárt: *Sion, a JHVH-ban hívők örömeinek és a szenvedésének a csúcsa.*¹⁰ Sessa a 137. zsoltárnak egy szuggesztív címmel szeretne hermeneutikai kulcsot adni: *A hit fájdalmas kiáltása.*¹¹ Talán ez az utolsó lesz a legjobb hermeneutikai kulcs a zsoltár megértéséhez és magyarázatához.

MIT LEHET KEZDENI A ZSOLTÁRT BEFEJEZŐ RÉSZ ERŐSZAKOS KÉPEIVEL?

A Biblia erőszakos képei minden kor gondolkodói kezébe jó fegyvert adtak, hogy megfogalmazzák kritikájukat a keresztények Istenével és vallásával szemben. Az első

⁵ BENYIK György, *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*, JATEPress Szeged, 2004, 223. Értékes függelék található „Az izraeli év áttekintő táblázata” cím alatt.

⁶ vö. Gianfranco RAVASI, *Il libro dei Salmi*. 3. vol. Bologna, 1985. 747.

⁷ Erich ZENGER, *Psalmen Auslegungen* 4. kötet, Freiburg – Basel – Wien 2006, 108.

⁸ Il pianto degli Esuli: sui fiumi di Babilonia piangendo. vö. RAVASI, 745.

⁹ Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen II.*, BK, Neukirchen-Vluyn, 1978, 1081.

¹⁰ vö. Alfons DEISSLER, *Die Psalmen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1964. Az olasz fordítást használtam: *I salmi, esegesi e spiritualità*, Città Nuova, Roma 1986, 491.

¹¹ S. M. SESSA, *Salmo 137: Il ruggito della fede*, in *Revista Biblia* LII (2004), 129–172.

pogány gondolkodó, aki a keresztények ellen *Igaz szó/tanítás*¹² címmel könyvet írt, Kelszosz, aki nem hivatásos filozófusi, hanem elsősorban képzett és öntudatos polgári minőségben írásával a keresztények és a zsidók vallását abszurdként mutatja be a 2. század második felében.¹³ Gondolkodásában a platonizmushoz áll a legközelebb: elfogadja az istenek és a daimonok létezését, a gondviselést, s azt, hogy vallási értelemben is Platón az első számú filozófus, akitől tanulnunk kell.¹⁴ Kelszosz egy fontos problémát vet fel: Az Ószövetségben gyakran arról olvasunk, hogy Izraelnek ki kell irtania az ellenségeit, azok fiait, sőt még írmagjukat is? Horribile dictu Mózes megfenyegeti a népet, ők is úgy járnak, mint az ellenségek, ha nem teljesítik Isten parancsait. Jézus pedig pontosan ellenkezőleg törvénykezik, a gazdag, az uralkodásra, a bölcsességre vagy a dicsőségre törekvő nem juthat el az Atya elé. „Vajon ki hazudik? Mózes vagy Jézus? Vagy az Atya Jézust elküldvén megfélekezett arról, hogy mit parancsolt Mózesnek? Vagy elvetette saját törvényeit, meggondolta magát, és azért küldte el küldöttét, hogy az ellenkezőt hirdesse?” Órigenész válaszában kitér a 136/7. zsoltár 8–9. verseire, és ezt írja:

„Ugyanilyen értelemben pusztítják el az igazak a bűnből származó ellenség összes életben maradt tagját, úgyhogy még a frissen született kisdéd rossz sem menekülhet meg. Mi legalábbis így értjük a százharminchatodik¹⁵ zsoltár ekképpen hangzó szavait: Babilon leánya, te nyomorult, boldog, aki megfizet neked rajtunk elkövetett tetteidért! Boldog, aki megragadja és sziklához vágja a kisdédjeidet! Babilon kisdédjeit ugyanis „összezavarodás”-ként értelmezzük, ezek a rosszból származó, lélekben frissen született és kifejlődő zavaros gondolatok, amelyeket az győz le, aki az Ige szilárdságával és erejével megragadja fejüket, és Babilon kisdédjeit sziklához vágja, hogy boldogok legyenek. Parancsolja csak meg tehát az Isten azt, hogy a bűn ifjúságát és egész nemét meg kell ölni, nem tanít semmi ezzel ellentétet Jézus igehirdetése, és bensőjében zsidó szemei előtt Isten csak hajtsa végre az ellenség és minden bűnből eredő dolog elpusztítását! Sőt, még azt is fogadjuk csak el, hogy akik nem engedelmeskednek Isten törvényének és Igéjének, azok hasonlóvá válnak az ellenséghez, és a bűn alakítja őket, és mindazt elszenvedi, amit az Isten szavai iránt engedetlenség elszenvetni érdemelnek.”¹⁶

¹² 1953-ban, a kommunista rezsim alatt Marosvásárhelyen szépirodalmi folyóiratot jelentettek meg ugyanazzal a címmel, amit Kelszosz is használt: *Igaz szó*. Véletlen egybeesés? A kommunista szellemű írók mintegy példaképnek tekintették Kelszosz művét? Nem tudni. Lehet, hogy megmaradtak a rejtett utalásnál az elvtársak. A folyóirat címével azonban sejtetni lehetett a kereszténységgel és általában a vallásokkal szembeni magatartásukat.

¹³ vö. Gerhard REXIN, *Kelsos*, in *LThK* 5, Freiburg–Basel–Wien 2006, 1389–90.

¹⁴ SOMOS Róbert, Bevezető, in: ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen*, Kairosz, Budapest 2008, 10.

¹⁵ A zsoltárt a Septuaginta számozása szerint idézi, amely itt egy számjeggyel elmarad a Textus Masoreticus számozásától.

¹⁶ vö. ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen*, ford. Somos Róbert, 526.

Hogy Kelszosz elfogadta volna-e csípős felvetéseinek ellenérveit, sajnos nem tudjuk, hiszen legalább hét évtizeddel később kéri meg Ambrósiosz, Órigenész mecénása a nagy teológust, hogy írjon cáfolatot Kelszosz „*Igaz szó/tanítás*” művére.¹⁷ Az ókorban ez a módszer, amit Órigenész zseniálisan alkalmaz, elfogadott. Már Homérosz eposzait és más görög klasszikus szövegeket az alexandriai, főképp filológiában híres iskola az allegória segítségével magyarázza a nehezen érthető, vagy egyenesen botrányt keltő szövegeket. Tehát Órigenész korának tudományos módszerét alkalmazva magyarázza a Biblia nehezen érthető, illetve ellentmondásosnak tűnő részeit. Ez a hermeneutika figyelembe veszi a Biblia más kijelentéseit Babilonról és a szikláról, és ezek segítségével feloldja a megütközést keltő versek kemény kijelentését. Babilon a bűnös és istenellenes világ jelképévé válik olyannyira, hogy a Jelenések könyve ezt a világot Babilonnal jelöli. Szent Pál apostol pedig ezt állítja: *Ittak ugyanis a lelki sziklából, amely kísérté őket, s a szikla Krisztus volt.* (1Kor 10,4) Tehát a Szentírás más szövegei megteremtik az allegorikus írásmagyarázathoz szükséges támpontokat.

Az egyházatyák és a középkori írásmagyarázók nagy általánosságban Órigenész magyarázatának különböző variációit nyújtják, annak lényeges vonásaitól nem térnek el. Szent Jeromos ezt írja 22. levelében Eusztochiumnak a szüzességgel kapcsolatosan:

„Ne hagyd, hogy fellobbanjon benned a képzelet, ne sarjadjon benned semmi babiloni, semmi zavarkeltő. Amíg gyöngé az ellenséged, addig tipord el, könnyelműségedet csírájában fojtsd el. Halld a zsoltáros szavát: Babilon szerencsétlen leánya, boldog, ki megfizet neked gonoszságodért; boldog, ki megragadja kicsinyeidet és a sziklához veri őket. (Mivel pedig szükségszerű, hogy) a csontvelő közismert hevével rátámad az ember érzékszerveire, azt kell boldognak mondani és hirdetni, aki, mihelyt rossz gondolata támad, tüstént megöli azt, és a sziklához csapja; ez a szikla pedig maga Krisztus.”¹⁸

Jeromos szembeállítja a hűséges Sion Babilonnal, a szajhák városával. Elsősorban a szexuális vágyakról és azok kezdetleges állapotáról beszél.

Szent Ambrus is hasonlóan értelmezi a 137. zsoltár 7–9. verseit:

105b. „Akkor szorongattatunk leginkább, mikor a test ostromol. És vannak, akik hevesen nekitámadnak a nyomorult léleknek, s iparkodnak megfőszteni minden segítségtől; s innen van az: „Romboljátok le, hadd pusztuljon el a földig! (Zsolt 136,7) 106. Ezt megsajnálva Dávid így szól: Babilon nyomorult leánya! (Zsolt 136,8) Csakugyan nyomorult, mert Babilon leánya, pedig Isten leányának kellett volna maradnia. Neki mégis orvost hív, mondván: Áldott, aki megragadja gyerekeidet és szétzúzza őket a sziklán (Zsolt 136,9), azaz aki a gyarló és csábító gondolatait szétzúzza Krisztuson, aki összes megfon-

¹⁷ SOMOS Róbert, Bevezető, in: ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen*, Kairosz, Budapest 2008, 10.

¹⁸ Szent JEROMOS, *Levelek I. kötet*, Szenzár Kiadó, Budapest 2005, 74.

*tolatlan szenvedélyét az ő iránta való tiszteletből és ítélete által összetöri, ha valakit elragad a házasságtörő szenvedély, de kizárja életéből a kéjné tűzét s a vele való kapcsolatot, s lemond erről a vágyakozásáról, hogy Krisztust megnyerje.*¹⁹

Szent Benedek Regulája 4. fejezetében emlékezteti a szerzeteseket arra a szükségletre, hogy a szívben ébredő rossz gondolatokat törjék össze Krisztuson.²⁰

A zsoltár motívumai gyakran előfordulnak a keresztény irodalomban, mégpedig olyan formában, hogy Babilon a földi élet szenvedéseinek, Jeruzsálem pedig az üdvösség szimbólumává stilizálódnak. Amíg Babilon folyóinak partján minden mozgásban van, a változandóságnak van alávetve, addig Jeruzsálem a szilárdság, a változatlanság helyévé színeződik.

Az allegorikus írásmagyarázat mellett az antióchiai iskola egy másik megoldással igyekszik értelmezni szakaszunkat. Abból indulnak ki az ApCsel 2,30-ra támaszkodva, hogy az egész zsoltáros könyv szerzője Dávid, aki prófétai karizmával rendelkezett, és sok mindent előre megjövendölt a zsoltárokból. A Septuagintában ugyanis ez a felirat áll a zsoltár kezdetén: Dávid zsoltára Jeremiás által. Tartsuk szem előtt, hogy az egyházatyák elsősorban a Septuagintát olvasták és magyarázták.

Mopszvesztai Teodorosz ezt írja:

*„Mert ők is (babilóniaiak) szörnyű módon jártak el gyermekeikkel (a zsidókéval), prófétaként (Dávid) nekik is ugyanazt a büntetést jövendölte meg. Tehát boldognak mondja Küroszt, aki azokat megbüntette és ezeket megmentette.*²¹

Természetesen az allegorikus magyarázattal szemben a kép kegyetlenségét és erőszakos voltát nem tudja annyira elvenni az antióchiai iskola módszere. Ezért Aranyászú Szent János úgy véli, hogy védelmébe kell vennie Dávid királyt. Két dolgot emel ki. Először: Dávid nem a saját, hanem a népének érzéseit fogalmazza meg. Másodsor: A haragnak és a bosszúváagnak szavai kifejezik az elhurcoltak nagy szenvedéseit.

„Akkor is, ha a vers tele van nagy dühtől, súlyos büntetéstől és fegyelmezéstől, ám ezek a száműzöttek szenvedésének szavai, akik nagy fegyelmezést, szokatlan és hibetetlen büntetést sürgetnek. Talán a próféták nem magukért, hanem mások szenvedését mondják el, és ezt állítják a középpontba. Hogyha azonban véleménye (t. i. Dávidé) érdek, akkor

¹⁹ Szent AMBRUS, *A kötelességről. A bűnbánatról*, ford. Hrotkó Géza, Jel Kiadó. Budapest 2005, 374–5.

²⁰ RAVASI, 751.

²¹ vö. TEODORETUS, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80,1929.

hallgasd szavait: „Hogyha azoknak visszafizettem, akik nekem rosszat cselekedtek, akkor haszontalanul menjek tönkre ellenségeim előtt.” (Zsolt 7,5). Ezzel átlépi (felülmúlja) a helyes magatartás mértékét, amit neki a törvény előír. Am amikor mások szenvedéséről beszél, akkor szemlélteti a haragot és a fájdalmat. Ugyanezt teszi most, amikor a zsidók szenvedését állítja a középpontba, akik haragjukat a legfiatalabb életkorra is kiterjesztették.”²²

Azáltal, hogy Dávidot mások érzelmeinek tolmácsolójaként értelmezi, némileg felmenti a zsoltáros könyv eszmei szerzőjét, ám a probléma továbbra is marad. Hogyan imádkozzuk ezt a zsoltárt, még ha Dávid nem is a saját, hanem a mások érzelmi kitöréseit fogalmazza meg?

Az allegorikus hermeneutikai kulcs több mint ezer éven át élet vette ennek a kegyetlen képnek. Ám a reformációval új fordulatot vesz a bibliamagyarázat, előtérbe kerül a szó szerinti értelmezés, ami komoly kihívást jelent a Zsolt 137,7–9. esetében. A probléma megoldására többféle próbálkozás született.

SZÖRNYŰ, DE IGAZSÁGOS

Már a 13. században Hugo de Sancto Charo párizsi domonkos, teológiai professzor és bíboros a szó szerinti értelmezésben azt állítja, hogy a *ius talionis* értelmében jogos a babilóniaiak ilyenszerű büntetése. A reformátorok közül sokan ezen a vonalon helyezkednek el. Kálvin János (†1564) ezt írja zsoltárkommentárjában:

Áldottaknak mondván azokat, akik megfizetnek a babiloniaknak, nem arra gondol, hogy a médek és a perzsák által elvégzett szolgálat önmagában is elfogadható Istennek, mert őket a háborúban a becsűgy, a csillapíthatatlan kapzsiság és a tisztességtelen versengés vezette, hanem azt jelenti ki, hogy az Isten védnöksége alatt vívott háborút siker fogja koronázni. Miután Isten elhatározta Babilon megbüntetését, áldást mondott Círusra és Dáriuszra,²³ miközben Jeremiás (Jer 48,10) átkozottnak mondja azokat, akik hanyagul végzik az Úr munkáját, azaz csődöt mondanak a pusztítás és a megsemmisítés munkájának serény kivitelezésében, melyre az Úr hívta el őket, mint felbérelt végrehajtóit. A kegyetlenség ízét éreztetheti, hogy a kedves és ártatlan csecsemőket akarja a kövekhez csapni és vágani, de nem személyes indíttatásból beszél, s csak azokat a szavakat használja, melyekre Maga Isten hatalmazta fel, így ez pusztán a jogos ítélet bejelentése. Amiképpen a mi Urunk is mondja: „amilyen mértékkel mérték, olyannal mérnek néktek” (Mt 7:2). Ézsaiás speciális próféciaát mondott Babilonról, melyet itt a zsoltáros kétségtelenül a szeme előtt tart: „Kisdedeiket szemök előtt zúzzák szét, házaikat elzsákmányolják, és feleségeiket

²² Johannes CRYSTOSTOMOS, *Expositio in psalmos*, PG 55,407.

²³ A fordítás használja ezt a formát: Dáriusz. A Magyar Bibliatársulat Bibliájában Dárius áll.

megszeplősítik. Ímé, én feltámasztom ellenök a Médiabelieket, a kik ezüstrrel nem gondolnak, és aranyban nem gyönyörködnek”. (Iz13,16–17).²⁴

Johannes Coccejus (†1669) ezt a gondolatot rövidebben így fogalmazza meg: „Oly nagy a bűnöd, hogyha egykor valaki megragadja gyermekeidet és a sziklán az Isten tisztelete iránti szeretetből és a templom iránti buzgóságból szétzúzza őket, helyesen cselekvőnek tűnhet.”²⁵

Az, hogy a reformáció exegétái nem ütköztek meg ezeken a verseken, két dolognak tudható be: egyrészt a kritikai kor előtti Bibliával szemben tanúsított magatartásnak, másrészt a Biblia isteni eredete hitének. Csak a modern korban hangsúlyozzák ki egyre többen a bibliakutatók közül, hogy az ilyen ima összeegyeztethetetlen a keresztény etikával. Alfons Deissler nem rejt véka alá keresztény felháborodását. Jézus magatartására hivatkozva, aki nem engedte meg tanítványainak, hogy tüzet hívjanak le az égből az őket be nem fogadó szamariai falura (vö. Lk 9,54), aki egyértelműen azt tanította követőinek, hogy imádkozzanak üldözőikért, és ne átkozzák őket (Mt 5,44; Lk 23,34; Róm 12,19 köv.) „Ezért a zsoltár utolsó versét törölni kellene Isten új népének a zsoltáros könyvéből. Még a Jel 18,2–8 sem igazolja a zsoltárt az egyház imádságaként.”²⁶

A katolikus egyház hallgatott az ilyen és ehhez hasonló kritikus megjegyzésekre, és az 1971-ben kiadott új Imaórák liturgiája elhagyja ezeket az irritáló zsoltárokat, illetve zsoltárverseket. Az Általános rendelkezések az Imaórák Liturgiájáról 131. pontja ezt tartalmazza:

„A zsoltáros rész soros zsoltárai között – túlnyomó részben átkozódó jellegük miatt – nem szerepel az 57., a 82., és a 108. zsoltár, és néhány zsoltárból is kimaradtak bizonyos versek, amint ez a zsoltárok elején jelezve van. Mindezeknek a szövegeknek az elhagyása lélektani nehézségek miatt történik; egyébként maguk az átokzsoltárok az Újszövetség világában is fel-feltűnnek, például a Jelenések könyvében (6,10) és semmiképpen sem akarnak átkozódásra ösztönözni.”²⁷

A modern és a posztmodern korban egyre inkább előtérbe kerül a vallások erőszakpotenciáljának elítélése. Sok vallásos, és ezen belül keresztény kritikus a Biblia erőszakot szorgalmazó, illetve azt népszerűsítő részei miatt lázad fel a humanizmus

²⁴ KÁLVIN János, *Kommentár a Zsoltárok könyvéhez*, 1286–7. <http://hu.scribd.com/doc/69770710/Kalvin-Janos-Kommentar-a-Zsoltarok-konyvehez#scribd>

²⁵ vö. Siegfried RISSE, „Wohl dem, der deine kleinen Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert” Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 137,9, in *BibInt* 14, 2006, 364–384, 371.

²⁶ Alfons DEISSLER, 493.

²⁷ vö. Imaórák Liturgiája I., Budapest 1991, 131§. 64.

nevében. 2013-ban Kurt Flasch 85 éves filozófus könyvet jelentetett meg ezzel a címmel: „*Miért nem vagyok keresztény*” (Warum ich kein Christ bin)²⁸ A filozófus a Bibliában, elsősorban az Ószövetségben található erőszakra hivatkozva utasítja vissza a keresztények Istenét. Itt két bibliai szöveget emel ki: 1Sám 15,33, amikor Sámuel kegyetlenül feldarabolja Amelek királyát, Agagot, akin és sokakon másokon Saul nem töltötte be az átkot. A másik kifogás a Kivonulás könyvével kapcsolatosan születik meg. Isten ugyan Izraellel van, de tíz csapást mér az egyiptomiakra. Ez az Isten csak egy fajnak az Istene, és nem a világ teremtmője. Látjuk, hogy ma is komoly akadályt okoznak a bibliai erőszakos képek korunk gondolkodói számára.

HOGYAN ÉRTELMEZZÜK ÉS TOMPÍTSUK 137,7–9 VERSEIT?

1. Korabeli meggyőződés a lex talionis alkalmazásának helyességéről. Az ókori közel-keleti ember számára elfogadott megoldás ez. A lex talionis inkább azt szolgálhatta, hogy a büntetésnek nem szabad nagyobblnak lennie, mint az elszenvetett sérelem.²⁹ (pl. Mitchel Dahood)
2. Az ókori hadviselés szokásaihoz tartoztak ezek a borzalmas tettek. A Bibliában is gyakran találkozunk ilyen képekkel: vö. 2Kir 8,12; Iz 13,16; Oz 14,1; Nah 3,10.³⁰ Ahogyan napjaink katonai összeütközéseiben civilek, nők, anyák és leginkább gyermekek kerülnek életveszélybe, úgy a 137. zsoltár legszörnyűbb visszafizetésvágya Babilon gyermekeire irányul. A társadalom gyengéi szabad prédájává lesznek a katonai konfliktusoknak.
3. Nem személyes és nemzeti bosszúállást kér a zsoltáros, hanem az egészet az Istenre bízta. Ebbe az irányba mutat az „ásré / boldog aki” használata. Az ásré (boldog) jelzőt az Ószövetség soha nem használja Istenre. Tehát itt sem Isten hajtja vége a szörnyű büntetést.
4. Babilon gyermekeinek meggyilkolását már Izajás (13,16; 47,1–9) megjövendölte. Ebben a zsoltárban ugyanaz a gondolat éled fel, arra vágyakozik, hogy megvalósuljon ez a prófétai szó.

²⁸ Christ in der Gegenwart Jhrg. 67 (Freiburg, 8. März 2015), 113

²⁹ vö. H. B. HUFFMON, *Lex Talionis*, in ed. D. N. FREEDMAN, *Anchor Bible Dictionary* vol. 4., Doubleday, New York, London, Toronto, 1992, 321.

³⁰ vö. Shimon BAR-EPHRAT, *Love of Zion: A literary Interpretation of Psalm 137*, in szerk. Mordechai COGAN, Barry L. EICHLER, Jeffrey H. TIGAY, *Tehillah le-Mosheh, Biblical and Judaic studies in Honour of Moshe Greenberg*, Eisenbrauns, Indiana Winoma Lake 1997, 3–13, 9.

5. A düh és gyűlölet a száműzöttek helyzetéből közelítendő meg. Nem kifogásolhatjuk az elnyomottak panaszát és igazságszolgáltatás-szomját. Ezzel a kiáltással egyben kifejezik azt is, hogy Isten számára sem közömbös az elnyomottak sorsa.
6. Szenvedélyes szeretet kifejezője.³¹ Zenger teodiceai zsoltárnak nevezi ezt a költeményt. JHWH egyrészt a szabadító, és nagy ígéreteket tévő Istennek bizonyul, másrészt ígéretei beteljesedésre várnak. Ez a zsoltár Isten közbelépését sürgeti azáltal, hogy panaszkodik Jeruzsálem pusztulása és a Babilonba való deportálás miatt.³²
7. Babilon megszemélyesíti a terroruralmat, és Babilon gyermekei ennek az uralomnak az utánpótlása. Tehát a zsoltáros egy metaforát használ arra, hogy a terroruralom végét bejelentsen.³³
8. A 7–9. versek tulajdonképpen az emberi gyűlölet és gonoszság mélységeiről rántják le a leplet, és szembesítenek azzal, hogy mire képes az ember.
9. Ezek a versek észre téríthetik a gyűlölködőt. A gyűlölettel élő ember önmagát is emészti és pusztítja. Olyan, mint a nukleáris bomba általi fenyegetettség. Remélhetőleg nem kell nukleáris háborút átélnünk ahhoz, hogy belássuk annak elsöpörő erejét. Elég csak a fenyegetésnél maradni, és az emberiség belátja annak örültségét.

³¹ vö. Erich ZENGER, *Psalmen Auslegungen* 4. kötet, Feriburg–Basel–Wien ²2006, 108.

³² vö. Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalmen 101–150*, HThKAT, Herder Freiburg, Basel, Wien, 2008, 700.

³³ vö. Hannelore JAUSS, 1996. *Fluchpsalmen verstehen? Zum Problem von Feind und Fluchpsalmen*, in *Bibel und Kirche* 51, 1996, 107–115.

A ZÉLOS POZITÍV ÉS NEGATÍV JELENTÉSEI

PÁL APOSTOL LEVELEIBEN

Pecsuk Ottó

A ZÉLOS GÖRÖG NYELVI JELENTÉSEI

A zélos és kapcsolódó kifejezései (zélun, zélótés) már a klasszikus görög nyelvben is két nagy szemantikai mezőt érinthettek, kapcsolódhattak pozitív és negatív tartalmakhoz egyaránt, attól függően, hogy szintagmákban milyen szavakkal alkottak párokat. Alapjelentésében egy erős érzelmi és akarati töltéssel rendelkező kifejezésről van szó. Akit a zélos jellemez, az teljes személyiségével törekedik valami iránt vagy ragaszkodik valakihez. Szoros párhuzamot vonhatunk a zélos és phthonos között, azzal a megkülönböztetéssel, hogy míg az utóbbi mindig negatív tulajdonságra és törekvésre utal, addig a zélos mögötti törekvés gyakran lehet pozitív etikai töltetű is, sőt alapesetben az. Arisztotelész Rétorikája szerint a zélosz nemes érzület, amely a nemes emberek sajátja, míg a phthonein alantas érzület, amely alantas emberekre jellemző.¹ Arisztotelész úgy közelíti meg a jelentést, hogy akkor jelentkezik a zélos, amikor meglátunk valakiben egy olyan nemes tulajdonságot, amely belőlünk hiányzik, és vágyakozni kezdünk utána. Ezért megkülönböztetendő az egyszerű alantas irigységtől, amelyet az alantas tulajdonságok birtoklása iránti vágy kelt alantas jellemekben. A követés, az utánzás, a tanulás iránti vágy mellékértelmek (zélos + gen.; kata zélun + gen.; zélos pros tina, valamint a zélótés + gen. származtatott jelentés), amelyeket a klasszikus szótárak felsorolnak,² mind ebből az alaphelyzetből indulnak ki. Amikor a zélos rajongásának a tárgya pozitív vagy nemes személyre irányul, akkor beszélhetünk törekvéstről, rajongásról, versengésről, csodálatról, sőt dicséretéről, dicsőségről, illetve boldogságról is. Amikor a törekvés tárgya negatív, akkor a phthonoshoz hasonlóan irigységről, rosszakaratról, agresszív és romboló indulatról beszélünk. Az igei forma is ennek megfelelően változtathatja a jelentését pozitív vagy negatív tartományban. A zélótés főnév azonban klasszikus értelmét tekintve megint csak pozitív kifejezés, és a klasszikus auktorok a különféle filozófiai és egyéb iskolák követőinek vagy az ókori nevelési rendszerek (például Spárta) tanulóinak esetében

¹ Vö. ii.11 (ARISZTOTELESZ, *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Gondolat, 1982.)

² Például Henry George LIDDELL – Robert SCOTT, *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1940. *Sub voce*.

beszélnek zélótai-ról.³ Hengel azzal zárja a fogalom nyelvi háttérével kapcsolatos vizsgálódását, hogy a zélos és a zélótés kifejezések a görög szerzőknél az erkölcs és a nevelés területéhez kapcsolódnak.⁴

ZÉLOS AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Egészen más irányt vesz a kifejezés az Ószövetség görög fordításának szövegében. Az ember etikai univerzuma helyett a héber זֵלוֹת vagy זֵלוֹת fordításaként elsősorban Isten tulajdonságaként jelenik meg olyan kulcsszövegekben, mint a tízparancsolat két változata (2Móz 20,5 és 5Móz 5,9) vagy a sikemi országgyűlés fogadalma (Józs 24,19), ahol Isten „féltőn szerető” Úrként mutatkozik be. Istennek ez a tulajdonsága meghatározza a szövetségekötést, és Izráel pusztai vándorlását, majd a próféták korszakában is visszatérő kulcsfogalomként jelzi azt, hogy Istennek nem mindegy, mi történik azzal a néppel, amelyet szövetségesül választott, és amelynek a szövetség jeleként adta a törvényt. A házasság érzelmi viszonyaival jellemzett szövetségekötés Istent különösen érzékennyé tette a nép hűtlensége iránt. A törvény megszegését és az idegen istenek felé fordulást, a bálványimádást Isten kérlelhetetlen indulattal torlta meg a deuteronomista történetírói szemlélet szerint. Ezt a zélost féltékenységgel is nevezik a bibliafordítások, de nyilván érezzük, hogy itt Isten abszolút igazsága és feddhetetlensége áll a nép hűtlensége és állhatatlansága felett érzett indulata mögött, ezért az emberi érzelmekben elkoptatott „féltékeny” jelző nem fejezheti a zélótés Isten zélosának valódi súlyát. A hűtlen nép Isten haragjának súlyaként tapasztalta meg ezt a zélost, ugyanakkor az Izráelt elnyomó idegen népek is megtapasztalhatták, hogy Isten atyjaként vagy férjeként óvja Izráelt, amelyet féltőn és rajongva szeret. Így terjesztette ki Isten féltő szeretetét Jeruzsálemre Asszíriával (2Kir 19,31) vagy a környező népekkel (Ez 36,6; Ézs 63,15) szemben. Gerhard von Rad szerint Isten féltőn szerető odaadása Izráel iránt csupán egy másik oldala legfontosabb tulajdonságának, szentségének, amely szintén a szövetség törvényében nyert magyarázatot Izráel számára.⁵ Ez az ítéletet is hordozó féltő szeretet nyilvánul meg később az intertestamentális irodalomban (Sal Bölcs 1,10: „buzgó fülek hallgatják a mindenséget” – ús zélóseós akroatai ta panta⁶), a qumráni közösség és az apokaliptika szövegeiben is, ahol Isten a történelem Uraként és választottjaiért bosszút állva állítja helyre az

³ A klasszikus hivatkozásokat lásd Hengel monográfiájában (Martin HENGEL, *Zealots*. Ford. David Smith. Edinburg, T & T Clark, 1989. 59–60.

⁴ I. m. 62.

⁵ Vö. Gerhard VON RAD, *Az Ószövetség teológiája I.* Ford. Görföl Tibor. Budapest, Osiris, 2000. 166–167.

⁶ *Deuterokanonikus bibliai könyvek*. Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004.

igaz rendet ítéletével. A rabbinikus judaizmus ezzel szemben elutasította mind az apokaliptikus szemléletet, mind azt a tragikus örökséget, amelyet a zélos és zélótamozgalom a Kr. u. 70-ben, majd 135-ben bekövetkezett nemzeti katasztrófákban betöltött. Ezt az elutasítást nem utolsósorban azzal indokolták a rabbik, hogy Istenhez méltatlan az az antropomorfikus ábrázolás,⁷ amely leginkább egy hitveséért aggódó férj képére emlékeztet.

Isten zélósa mint a törvény szentsége felett őrkdő ember jellemzése, először Fineás alakjában jelenik meg az Ószövetségben. A 4Móz 25-ben olvasunk arról, hogy Áron unokája, a szintén papi rangban szolgáló Fineás dárdájával megölte a Simeon törzsből származó Zimrit, aki egy midjáni asszonnyal, Kozbíval hált, és ezzel megszegte a törvényt (5Móz 7,1–4). Fineás a gyilkossággal elfordította Isten zélósának tüzet a néptől, amely ítélet addig már huszonnégyezer áldozatot követelt a szövetség-szegők soraiból. Isten a rá jellemző zélost tulajdonítja Fineásnak (en tó zélósai mu ton zelon en autois – „felindulásomnak megfelelően bánt velük” 4Móz 25,11). Fineást az Ószövetség több helyen is hithősként ünnepli, és örök papi tisztséget tulajdonít neki tettéért („Igaz tettnek számít ez neki nemzedékről nemzedékre mindörökké.” Zsolt 106,31; „Fineás... harmadik a dicsőségben [ti. Mózes és Áron után], mert buzgó volt [en tó zélósai]... és engesztelést szerzett Izráelnek [exilasato peri tu Isráel]... hogy övé és utódaié legyen a papság méltósága örökké” JSirá 45,23–24).

A sikemi vérfürdő két „tettese” Lévi és Simeon, bár kronológiailag megelőzik Fineást, de csak a későbbi szövegekben (Judit 9,2–4; Jub 30,4–20, Lévi test. 5,3–7,3) veszik magukra Fineás paradigmáját. Ők is zélótesként jelennek meg, hiszen vérrel mosták le a nép (családjuk) szégyenét. Ugyanilyen analógia alapján említhetjük még Illést (zélón ezélóka tú kyriu – „Sokat buzgólkodtam az Úrért” 1Kir 19,10; vö. még JSirá 48,2–3; 1Makk 2,58) és a legitimációjában hozzá kötődő Jéhúr (1Kir 10,16–27) mint az Úrért buzgólkodó zélótai alakjait, akik legyilkolták a Baál papokat és a bálványimádás meghonosításáért felelős Aháb és Jezabel leszármazottait. Sőt, bizonyos értelemben Jósiás is viselt zélótes tulajdonságokat az utókor szemében azzal, hogy helyreállította a helyes kultuszt és kiirtotta a bálványimádás infrastruktúráját Júdában (2Kir 22,1–23, vö. 2Bár 66,5).

ZÉLOS A MAKKABEUS-KORSZAKBAN, PHILÓN, JOSEPHUS FLAVIUS MUNKÁIBAN ÉS A ZSIDÓ HÁBORÚBAN

A fent említett ószövetségi hithősöknek, de különösen is Fineásnak a példája vezette a modini Mattatiást, amikor a törvény iránti zélostól vezetettve kardot rántott és a

⁷ „Zeal” in *The New International Dictionary of the New Testament Theology. III.* Colin Brown szerk. Grand Rapids, Mi., Zondervan. 1167.

szíriai király megbízottjával együtt megölte az oltárnál azt a júdeai férfit, aki Antiochosz Epiphanész rendelkezéseinek megfelelően tisztátalan áldozatot akart bemutatni. Mattatiást „a törvény iránti szeretet emésztette [ezélosen tó nomó]... oly módon, mint egykor Fineás cselekedett Zimrivel, Szálúm fiával” (1Makk 2,24). Ebből a cselekedetből robbant ki a Makkabeus szabadságharc, és Fineás alakja mellett ebben a cselekedetben kell látnunk az 1. század végi judaizmus történetét meghatározó események egyik fontos mozgatórugóját.

Munkáiban Alexandriai Philón is megemlíti azokat a zélótai-t, akik Fineás példáját követve nem riadnak vissza az erőszaktól sem, hogy megóvják Isten törvényének szentségét (zélótai nomón – Spec. 1.55–56). Ők azok, akik sok ezren vannak, és Mózes törvényeinek, valamint az atyák hagyományainak szigorú őreiként (phylakes tón patrión akribestatoi – Spec. 2.253).⁸ lépnek fel a törvényszegőkkel szemben (vö. posai myriades eisin en tois Iudaiois...pantes zélótai tu nomu – ApCsel 21,20 és perissoterós zélótés hyparchón tón patrikón mu paradoseón – Gal 1,14).

A Makkabeus szabadságharc és a zsidó háború időszakát Josephus Flavius munkái kapcsolják össze. A zsidók története, amely Kr. u. 66-ig tárgyalja az eseményeket, valamint A zsidó háború, amely újramondja a történetet a Makkabeus szabadságharc előzményeitől a zsidó háború végéig. Josephus tanúságtétele rendkívül fontos, elsősorban a zélóta-mozgalom történetének megértése szempontjából, másrészt azonban szinte megoldhatatlan nehézségek elé is állítja az értelmezőt, amikor nyilvánvalóan önző szempontok alapján eltorzítani látszik a tényeket, nem utolsósorban a saját szerepét igazolandó (Egyrészt, hogyan állhatott át a rómaiak oldalára az, aki hadseregparancsnoki rangban volt megbízva Galilea védelmével? Másrészt személyes vitája Gísalai Jánossal arra készítette, hogy a Jeruzsálem elestéhez vezető eseményeket is rendkívül szubjektív értelmezésben írja le).⁹ Míg a felkelőket léstai-nak (rablók), stasiastai-nak (lázadók, mint például Barabbás) vagy csak Iudaioinak nevezi, a Zsidó háború negyedik könyvében következetesen egy bizonyos csoportot nevez csak zéló-

⁸ Vö. Vincent M. SMILES, „The Concept of »Zeal« in Second-Temple Judaism and Paul's Critique of it in Romans 10:2” in *Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002). 290. A zélótai nem hivatalos törvénykezésben betöltött büntető funkciójára utalhat még a m. Sanh. 9.6 is, amely szerint ezek a rajongók megverhettek, akár meg is ölhettek valakit, aki 1. ellopott egy kultuszi használatban lévő edényt, 2. egy bálvány nevét használva átkozta Isten nevét vagy 3. szexuális kapcsolatot létesített egy arámi (vagy bármilyen pogány) nővel. Bár ezt a szituációt Alexandriában, a Philón által említett zélótai-ról nehezen képzelhetjük el. Mindenesetre nem érthetünk egyet A. Stumpff-fal (Theological Dictionary of the New Testament 2:879), aki szerint Philón fogalomhasználata egyértelműen a görög etikai irodalom területére tartozik. Vö. még Torrey SELAND, *Establishment Violence in Philo & Luke. Non-Conformity to the Torah & Jewish Vigilante Reactions*. Leiden, Brill, 1995. 3.

⁹ Vö. David RHOADS, „Zealots” in *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman szerk. (Garden City, N.J., Doubleday, 1992) 6:1045b.

tai-nak (Gisalai János csoportját), akiket a Jeruzsálem elestével és a templom elpusztulásával végződő tragikus események valódi felelőseinek állít be. A zélótákkal kapcsolatos korábbi szakirodalom egyenes vonalat rajzolt a Makkabeus szabadságharc mögött álló haszid népmozgalom, majd a farizeusok és a farizeizmusból Kr.u. 6-tól (Galileai Júdás fellépésétől) kiszakadó zélóták között.¹⁰ Úgy vélték, hogy ez a mozgalom (Josephus szavaival a farizeusok, a szadduceusok és az esszénusok melletti ún. „negyedik filozófia”) határozta meg az 1. századi Palesztina életét, és ennek a mozgalomnak a megerősödése, valamint a megszálló hatalom inkompetenciája együttesen vezetett a zsidó háború kirobbanásához. Az újabb szemlélet képviselői¹¹ szerint azonban komolyan kell venni Josephus szóhasználatát, és ki kell jelentenünk, hogy Kr. u. 68 előtt nem beszélhetünk zélóta párról. A közvetítő szemlélet szerint a mozgalom egyfajta „zélóta ideológiát” jelentett, s ennek többféle szervezeti megjelenése volt megfigyelhető a zsidó háborúhoz vezető eseményekben.¹²

ZÉLOSZ AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN A PÁLI IRATOKON KÍVÜL

A fogalom nem jellemző a szinoptikus evangéliumokra, a szinoptikus szerzők közül egyedül Lukács érzékeny a kérdésre, elsősorban az ApCsel narratívájában. Jézus szolgálata során nem tudunk konkrét érintkezési pontokról közte és a zélótizmus között, bár a Mk 12,13–17 és párh. által rögzített epizód az adófizetéssel kapcsolatban tekinthető egy ilyen szituációnak, még ha a zélos és a kapcsolódó kifejezések nem is fordulnak elő benne. A Jézushoz intézett kérdés tekinthető egyfajta tesztelésnek azzal kapcsolatban, hogy Jézus közösséget vállal-e az elnyomó világi hatalommal szembe-szegülő zélótákkal.¹³ Jézus kikerülő válasza rámutat, hogy mennyire nem kompatibilis a zélóta ideológia az Istennek való feltétlen engedelmességgel az erőszakmentesség keretei között értelmező evangéliummal.¹⁴ Ennek a következménye lehetett az

¹⁰ Ennek a sokáig uralkodó nézetnek jellemző képviselője Julius WELLHAUSEN, *Farizeusok és szadduceusok*. Ford. Szabó Csaba. Budapest, Kálvin, 2001.22–24.

¹¹ Vö. Richard A. HORSLEY és John S. HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. Minneapolis, Winston, 1985.

¹² Vö. SMILES, 282. és Hengel, 62–66. Részletesebb bibliográfiát lásd e két helyen.

¹³ Különös, hogy Reza ASLAN hazánkban nemrégén megjelent és népszerű ismeretterjesztő irodalomként terjesztett *Zélóta* (Ford. Jutai Péter. Budapest, Scholar, 2014) c. munkája éppen ebből a perikópából kiindulva akarja igazolni a korántsem újdonságnak számító tézist (vö. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factors in Primitive Christianity*. New York, Charles Scribner's Sons, 1967.), hogy Jézus valójában zélóta volt.

¹⁴ Gamáliel hiába azonosítja a Jézus-mozgalmat az addig megismert zélóta- vagy léstés-mozgalmakkal (ApCsel 5,34kk), az ApCsel szerzője érezteti az olvasókkal, hogy a „bölcs tanács” ellenére a keresztyének mozgalma nem összevethető a korábbi példákkal, ezt éppen a harmadik evangélium olvasói tudják a legjobban.

is, hogy az ógyházi hagyomány szerint a keresztyének Tóra-hűségük ellenére sem maradhattak a zélóták által elfoglalt és terrorizált Jeruzsálemben, és (talán?) Pellába kellett menekülniük.¹⁵

Lukács zélosszal és zélunnal kapcsolatos említései – az 1,13¹⁶ és a 7,9¹⁷ kivételével – az apostoli misszió zsidóság általi fogadtatásához kötődnek (zélos 5,17 és 13,45; zélun 17,5), és természetsszerűleg negatív jelentést hordoznak, sőt mindegyik esetben felmerül, hogy a jelentésük inkább „irigység”/„felháborodás”/„felindultság”, amelyet az apostoli ígehirdetés sikere váltott ki a hallgatókból, és nem kell feltétlenül kapcsolódást keresnünk a speciális, Tórához kötődő vallásos rajongáshoz. A zélótság előfordulásai az ApCselben pozitív jelentésűek. Egyrészt Jakab büszkélkedik el azzal Pálnak, hogy a jeruzsálemi zsidók közül milyen sokan hitre jutottak azok közül, akik egyébként buzgó követői a törvénynek (21,20) másrészt Pál saját magát azonosítja buzgóság tekintetében azokkal, akik éppen körbeveszik, hogy meglincseljék, és ezzel a *captatio benevolentiae*-vel szeretne úrrá lenni a helyzeten (22,3). Jakab megjegyzése bizonyossága annak, hogy a zsidókeresztyének között sokáig alapérték volt a törvény iránti buzgóság, még ha nem is a fineási szélsőséges értelemben. A Pál által alapított galata gyülekezetekben is ilyen lelkülettel munkálkodhattak az „áltestvérek” (Gal 2,4; 2Kor 2,6).

Az említetteken kívül a zélos fogalomkörének még öt előfordulását ismerjük a páli korpuson kívül (a páli korpuszhoz sorolom a pásztori leveleket¹⁸ és az 1Pt-t is¹⁹). A Jn 2,17 (ho zélos tu oikos su kataphagetai me) zsoltáridézete nem Jézus önkijelentése, hanem a tanítványok későbbi felismerése, amelynek nyomán krisztologikus ér-

¹⁵ Magyarul alapos összefoglalását találjuk a vonatkozó elsődleges és másodlagos szakirodalomnak GALSI Árpád disszertációjában: *Jakab, az Úr testvére*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2012. 210–214.

¹⁶ Simont zélótának (itt tkp. hazafi) nevezik. Ez és a tartalmilag párhuzamos Lk 6,15 alapján korábban volt, aki feltételezte, hogy a tizenkettes tanítványi kör kapcsolatot tartott fenn a zélóta-mozgalommal, de ennek semmilyen történeti alapja sincs, sőt a Lk 6,15 kalumenon kiegészítése arra utal, hogy ez nem aktuális önmegjelölés, hanem inkább Simon múltjára utaló jellemzés lehetett.

¹⁷ Ott József testvéreinek indulatáról van szó.

¹⁸ Ez nem azt jelenti, hogy biztos vagyok a személyes páli szerzőségükben, de az ókori irodalom tágabb szerzőség-kategóriái értelmében mindenképpen Pál teológiai iskolájához vagy tanítványi/munkatársi köréhez tartozott a szerző. Vö. Gordon J. BAHR, „Paul and Letter Writing in the First Century” in *CBQ* 28 (1966) 465–477.

¹⁹ Az 1Pt teológiai irányultsága véleményem szerint egyértelműen rokonítja a páli levelekkel, függetlenül attól a kérdéstől, hogy Péter apostol volt-e a valódi szerző. Vö. Donald A. CARSON és Douglas J. MOO, *Bevezetés az Újszövetségbe*. Ford. Greizer Miklós. Budapest, KIA, 2007. 632.

telmezést adtak a 69. zsoltárnak.²⁰ Ez a zélos egyértelműen pozitív jelentésű, és közel áll egyrészt a „szenvedő igaz” ószövetségi gondolatához (erről szól a zsoltár), másrészt kapcsolódik a zélótai ideológiájának egyik fő pilléréhez is, amely a templom szentségének megóvása volt.²¹ Ez az ígehely jól mutatja, hogy Jézus Isten iránti odaadása egyrészt rokonítható a zélótai által képviselt vallási radikalizmussal, hiszen mindent helytelenített, ami megfoszthatta Istent az őt megillető tisztelettől a kultuszban és az emberek szívében, másrészt ugyanakkor végtelenül távol is állt attól, hiszen elutasította a vallási tisztogatással járó valódi erőszakot. Az árusok kötélkorbáccsal való kiűzése ugyanis nem valódi erőszak volt Jézus részéről (akkor a templomőrség, sőt akár a római katonák is közbeavatkoztak volna), hanem szimbolikus próféta cselekedet, amely azonban még így is olyan hatásos volt, hogy Jézus későbbi perében a fő vádpontot jelentette.

A Jakab levélben három helyen is megjelenik a zélos, illetve a zélun ige (3,14.2 és 4,2). Mindegyik esetben negatív jelentésben áll, mint a keresztyén közösséget megosztó és romboló erő, keserű féltékenység, irigység, széthúzás. Utóbbi esetben a phoneuein-nel párba állítva szerepel, ami miatt Schmoller (és a Vulgata [occiditis et zelatis]) szerint többről van szó, mint egyszerű indulati irigységről, és a fineási zélos harcos közdelem aspektusát is beleolvashatjuk). Ha elfogadjuk ezt az érvelést, a Jak 4,2 jól alátámasztja a Jakab által az ApCsel 21,20-ban mondottakat a jeruzsálemi zsidókeresztyéneket jellemző zélosról. De lehet, hogy ezzel már túl sokat olvassunk bele ebbe a kifejezésbe, és biztosabb megmaradnunk az elsődleges etikai „irigység, széthúzás” értelemnél. Ha így teszünk, a jakabi zélos-előfordulások azokkal a bűnkatalógusokkal rokoníthatók, amelyek a páli levelekben fordulnak elő (Róm 13,13; 1Kor 3,3; 2Kor 12,20; Gal 5,20).

A fennmaradó két nem-páli előfordulás az Újszövetségben irreleváns a vizsgáltunk szempontjából, hiszen az egyikben (Zsid 10,27) a zélos a tűz intenzitását szolgáló jelző (tkp. égető, lángoló, emésztő tűz), a másikban (Jel 3,19) a zélun a sietés, igyekvés, törekvés értelemben, tulajdonképpen a spudazó szinonimájaként szerepel.

ZÉLOS PÁLNAI – ELŐFORDULÁSOK A LEVELEKBEN

Pál apostol leveleiben fontos szerepet játszik a zélos és rokon kifejezései. 19 alkalommal olvassunk nála erről a fogalomról (1 alkalommal pedig az 1Pt 3,13-ban), és mind negatív, mind pozitív jelentésben hivatkozik rá. Feltűnő, hogy a pozitív em-

²⁰ Ez a zsoltár egyike a legfontosabb őskeresztyén testimóniumoknak. Vö. Charles H. DODD, *According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testamentum Theology*. London, Nisbet & Co., 1952.

²¹ HENGEL, 206–224.

lítások inkább Pál életrajzi aspektusaihoz kötődnek. Ahol fontos teológiai felismeréseket kapcsol a fogalomhoz, ott megjelenik a negatív és a pozitív értelem is, ahol pedig az általa pásztorolt közösségek érdekében beszél a zélosról, ott inkább negatív etikai jelenséggént említi, nem ritkán a bűnkatalógusok részeként.

Elsőként az életrajzi vonatkozású zélos- említéseket vesszük szemügyre, hiszen ezek mintegy értelmezési kulcsot jelentenek a páli zélos-fogalomhoz. Különösen is kiemelkedik az a két hely, a Fil 3,6 és a Gal 1,13–14 ahol Pál saját megtérése előtti zélosáról beszél.

A ZÉLOS ÉLETRAJZI ASPEKTUSAI PÁLNAI: FIL 3,6 ÉS GAL 1,13–14

Pál kapcsolata a zélos-fogalommal egyértelműen farizeusi háttéréből (ApCsel 26,5) és impulzív személyiségéből magyarázható.²² Beható Tóra-ismeretére és a törvény iránti kérérlhetetlen buzgóságára Jeruzsálemben, Gamálieel iskolájában tett szert (ApCsel 22,3). A Gal 1,13–14-ben erről az időszakról írja: „a zsidó hithűségben (proekoptón en tó Iudaismó) sok kortársamat felülmúltam népem körében, mint-hogy fölöttébb buzgó rajongója voltam (perissoterós zélótés hyparchón) atyáim hagyományainak”. Természetesen arról nem beszélhetünk, hogy Pálnak bármiféle formális vagy informális kapcsolata lett volna a zsidó háború kiobbantásában élen járó zélóta-mozgalommal. Inkább arról van szó, hogy a farizeusok irányzata számos alcsoportból állhatott, ha úgy tetszik, sokféle kegyességi irányzatot is felölelhetett, amelyek között megtalálhatók voltak a zélóta gondolatokkal szimpatizáló radikális farizeusok is. Martin Hengel részletesen bemutatja²³ Pálnak ezt a megtérése előtti háttérét, és azt feltételezi, hogy Pál feladata Jeruzsálemben a diaszpórából visszatelepülő hithű hellenista zsidóság integrálása volt a kultuszi közösségbe. Ez a „tanári” feladat magába foglalhatta a Tóra tanítását és a kultuszi (templomi) közösségbe való integrációt is. Pálnak éppen azért volt súlyos konfliktusa a „görögül beszélő”, tehát az úgynevezett hellenista zsidók közül megtért keresztyénekkel, mint amilyen István is lehetett, mert éppen az ő gondjaira bízott tanítványok között volt egyre sikeresebb az evangélium terjedése. Innen magyarázható az is, hogy a Jeruzsálemben kitört keresztyénüldözés miatt éppen ezt a csoportot érintette, és miért hagyta szinte zavar-talan nyugalomban a „héberül beszélő” zsidókeresztyéneket (például a „tizenkettőt”, ApCsel 8,1).

²² Vö. A. B. LUTER, Jr., „Jealousy, zeal” in *Dictionary of Paul and His Letters*. Gerald F. HAWTHORNE és Ralph P. MARTIN szerk. Leicester, Inter-Varsity Press, 1993. 461.

²³ Martin HENGEL, *The Pre-Christian Paul*, Philadelphia, Trinity Press International, 1991. 63–68.

Pál meglehetősen „magas rangban” kapott megbízatást a törvény és a templom ellen agitáló (nyilván az ellenfeleik így érthették István szavait: ApCsel 7,1–53) hellenisták üldözésére. Ebben a feladatában feltehetőleg Fineás és Mattatiás utódjának érezte magát, akinek az a felelősség adatott, hogy leszámoljon a népet megmételtyező, és Istent ítéletre ingerlő hitehagyókkal. Ebben a kontextusban kell értelmeznünk a zélossal kapcsolatos megnyilatkozását a Fil 3,6-ban: „buzgóság szempontjából az egyház üldözője” (kata zélos diókón tén ekklésian). Mind a Gal 1,13–14, mind pedig a Fil 3,6 tehát Pál egyházüldözésének motivációját árulja el, és első olvasásra különösnek tűnik, hogy Pál itt sem használja negatív értelemben a zélost, holott a következménye egyértelműen káros volt Krisztus egyházára nézve. Terence L. Donaldson 1989-ben írott cikkében²⁴ hosszasan vizsgálja, hogyan viszonyulhatott egymáshoz Pál megtérés előtti és utáni Tóra-Krisztus antitézise. Megállapítja, hogy megtérése előtt Pál teológiájának középpontjában egyértelműen a törvény állt. Az volt számára Isten üdvözítő akaratának legfőbb eszköze. Szemben a New Perspective tézisével,²⁵ feltehetően nem azzal szemben volt kifogása a farizeus Pálnak, hogy Krisztus megnyitotta az utat a pogányok megtérése irányába, hiszen a Tóra rendelkezéseinek felvételével és megtartásával (erga tu nomu) eddig is megvolt ennek a lehetősége. A problémát az okozhatta, hogy a megfeszített messiás Jézus szerint nem támadhatott fel, az erről szóló keresztyén igehirdetés pusztán hazugság, és így Jézus nem is vehette át a Tóra szerepét Isten üdvtervében. Amikor azonban a damaszkuszi úton ez a meggyőződése megdőlt, Pál számára nem egyszerűen átrendeződött a Tóra és Krisztus közötti sorrend, mint ahogyan ez zsidókeresztyén farizeus társainál, akikkel Jakab büszkélkedett, megtörtént, hanem a Tóra iránti feltétlen engedelmisséget a Tóra feltétlen elengedése váltotta fel, és Isten univerzális, immár a pogányokra is kiterjedő üdvtervének középpontjába Krisztus került. A központ két lehetséges pólusának, Krisztusnak és a törvénynek a helycseréje azonban Pál teológiájában szemmel láthatóan nem érintette a pólusokat erősítő zélos szerepét. Ugyanaz a zélos volt szükséges Krisztus feltétel nélküli követéséhez, mint amely zélos a törvény feltétel nélküli védelmezését kötelezővé tette a farizeus Pál számára. A zélos tehát nem tehető felelőssé abban, hogy ő megtérése előtt üldözte Krisztus egyházát. A fegyverek

²⁴ Terence L. DONALDSON, „Zealot and Convert: The Origin of Paul's Christ-Torah Antithesis” in *CBQ* 51 (1989). 655–682.

²⁵ E. P. SANDERS és James D. G. DUNN szerint az „erga tu nomu” az „identity marker”-ként értelmezhető körülmetélkedés, tisztasági törvények és a szombat felvétele, amelyek eddig elválasztották egymástól a zsidókat mint a szövetség népét, és a pogányokat. Pál ezek helyébe állította az univerzális „nomos tu Christu”-t, amely immár zsidókat és pogányokat is átfogott.

nem ölnek embereket.²⁶ Emberek ölnek embereket, a fegyverek pedig csak rosszul használt eszközök. Így lehetett Pál is a zélosszal, amely Isten ószövetségi attribútuma, Jézus sem tagadta meg (Jn 2,17), és jellemeznie kell mindenkit, aki Istennel jár. Hogy mi különböztette meg Pál számára a jó és a rossz zélost, arról talán a Róm 10,2 „Isten iránti buzgóság van bennük [ti. zsidó honfitársaiban], de nem a helyes ismeret szerint” (zélon theu echusin, all' u kat' epignósin) megjegyzése a leginkább árulkodó. A zélos itt nyilván nem keresztyén zélos, és mégis pozitív értelmű. Ami negatívvá változtatja, az az evangélium és Krisztus megismerésének (epignósis) hiánya, éppen az, amelyen maga Pál keresztyént a damaszkuszi úton. Pál másutt is világossá teszi, hogy a cél (korábban a törvény, most Krisztus) megváltozott, de a zélos ugyanaz: „Nem mintha már elértem volna mindezt, vagy már célnál volnék, de igyekszem, hogy meg is ragadjam (dióko de ei kai katalabó), mert engem is megragadott Krisztus Jézus” (Fil 3,12). Itt (és a 14. versben) ugyanazt a diókein igét használja a keresztyén életút küzdelmeinek legyőzésére, amellyel a 3,6-ban az egyházüldözői létét (diókon ekklesián) jellemezte.

A JÓ ÉS A ROSSZ ZÉLOS MEGKÜLÖNBÖZTETÉSE

A páli zélos-fogalomban tehát a megítélés döntő szempontja, hogy miért, milyen célból „rajong”, vagy buzgólkodik valaki, hogy az a zélos, amely hajtja őt, jó vagy rossz értelmű, „építő” vagy „romboló” zélos: a galatákat megtévesztő álapostolok tevékenységét elítéli, amikor azok zélost színlelnek házigaárdáik iránt, hogy ezzel maguk iránti zélosra hangolják a galata gyülekezeteket, és elszakítsák őket Pál apostoltól. A következő versben viszont dicséri a helyes célért (kalon de zélusthai en kaló) való rajongást. Ehhez a bátorításhoz kötődik gondolatilag a Tit 2,14 figyelmeztetése is, ahol Krisztus önátadásának az az eredménye, hogy jócselekedetekre törekvő nép-pé (laon... zélórén kalón ergón) tett bennünket.

A keresztyén közösségen belüli romboló hatású zélos a korintusi levelekben jelenik meg a legeggyértelműbben, ahol többször is az erisszel, a közösséget ugyancsak szétszakító „viszályal” összekapcsolva jelentkezik (1Kor 3,3; 2Kor 12,20). A pogánykeresztyén többségű korintusiak esetében nyilván nem beszélhetünk az ószövetségi értelmű fineási zélosról. Ők a görög kifejezés etikai értelmében törekedtek elsősorban arra, hogy kitűnjenek a lelki ajándékok, főleg a nyelveken szólás gyakorlása révén. Ez a lelki ajándék éppenséggel nem vagy csak feltételekkel építi a közösséget, és inkább az egyén hitbeli gazdagodását szolgálja. Ezért a nyelveken szólás iránti zélosukat Pál igyekszik a helyes irányba terelni (1Kor 14,12), olyan karizmák felé,

²⁶ Vö. „books do not kill people”: John J. COLLINS, „The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence” in *JBL* 122/1 (2003). 3.

mint a prófétálás, vagy az egyes karizmáknál is átfogóbb „legkiválóbb út”, a szeretet (1Kor 12,31; 13,4; 14,1.39), amelyben nincs rossz értelmű és a közösségre káros zélos (ou zéloí). A korintusi gyülekezet – tudjuk – képessé vált a lelki nagykorúságra, és a szeretetből fakadó zélos gyakorlására, amikor is élen jártak az adakozásban, ezzel is példát adva másoknak (2Kor 9,2).

Ezzel el is érkeztünk a páli zélos-fogalom kulcsához. A szeretet nélküli zélos romboló hatású, ezért tölt be előkelő helyet a páli bűnkatalógusokban (Róm 13,13; Gal 5,20). Ha szeretet társul hozzá, még a farizeus Pált gyilkos indulatra sarkalló zélos is megszélesíthető, és az evangélium hirdetésének szolgálatába állhat.

Ez a szeretet áll a mögött a mai fül számára különösen csengő „provokáló” attitűd mögött is, amellyel Pál a saját, Krisztusban nem hívő zsidó testvéreit szeretné „féltékennyé tenni” (parazéloó, Róm 11,11) a pogányok iránt, akiknek Pál az evangéliummal szolgál. Hasonló ez a szeretetből fakadó féltékennyé tétel ahhoz, ahogyan Isten akarta a népet azzal magához fordítani, hogy „semmit érő néppel” és „bolond nemzettel” teszi őket féltékennyé (5Móz 32,21 – parazélósó autus ep' uk ethnei). Pál másutt is nyíltan bevallja, hogy Isten szeretetével igyekszik szeretni lelki gyermekeit (2Kor 11,2).

Ezzel végére értünk a páli zélos-fogalom vizsgálatának. Kitűnik az elmondottakból, hogy Pál személyében az ószövetségi zélos jelenségével szemben jézusi kettős viszonyulása élt tovább. Pál is hordozta magával azt a zélost, amely Jézusban is munkálkodott a templom megtisztítása során. Ugyanakkor az erőszakra és a rombolásra nemet mondó szeretet parancsa Pál leveleiben is világosan kijelöli azt az utat, amelyen az újszövetségi keresztyén zélos haladhat.

ÖSSZEFOGLALÁS ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

Vizsgálatunk során megállapítottuk, hogy a zélos fogalomköre a Bibliában Isten tulajdonságából lett a hívő ember tulajdonságává. Ez a megtisztelő átruházottság azonban veszélyekkel is járt: első ószövetségi képviselőjétől, Fineástól ugyanis a zélos a hit és a szentség iránti buzgósága mellett kapott egy másik attribútumot: az erőszakra való képességet és a vallási célú emberölés parancsát. Az Újszövetség páli korpuszon kívüli része a zélost és kapcsolt kifejezéseit inkább a profán görög irodalomban megszokott módon, jellemzően etikai értelemben használja. Pál leveleiben azonban, és az ő munkásságáról szóló ApCsel-ben ismét megjelenik a bibliai zélos fineási öröksége, előbb mint a farizeus Saul egyházüldözésének hajtóereje, majd mint a krisztusi elhívástól és a szeretet parancsától átformált erő a keresztyén gyülekezetek építésére. Pál zélos-fogalma világosan megmutatja, hogy zélos nem az Ószövetségből átrökölt atavisztikus barbár erőszak-maradvány az Újszövetségben. Zélosra szükség van a keresztyén hitben is, sőt a szeretet által helyes irányba terelt és „lefejevert”

zélos nélkül nem képzelhető el a Krisztus-hit. Nyugati keresztyénségünk haldokló intellektualizmusa szemmel láthatóan nem tud mit kezdeni egyfelől a nyugati ember iránti missziói kötelezettséggel, másrészt a vallási piacon megjelenő olyan rivális hitformákkal, mint a fineási zélosszal játszi könnyedséggel azonosuló erőszakos iszlám. A krisztusi szeretettől átitatott páli zélos, Isten szeretetével szereti a felebarátot, és Isten igazságának fényével mutat rá a keresztyén közösség gyengeségeire és gyarlóságaira, amelyek hiteltelenné teszik a missziót. Ennek a zélosnak az újrafelfedezése a mai egyház sok kudarcát helyrehozhatná.

AZ EGYHÁZI TISZTSÉGVISELŐK A KIENGESZTELŐDÉS SZOLGÁLATÁBAN. 2KOR 5,11-21 ÜZENETE

Schmatovich János

Móttó: „Irgalmas Szűzanyánk..., kik Éva bűnéért száműzetésben élünk,
e siralomvölgyből könnyek között kérünk” (Katolikus Énekeskönyv, 1797).

FELVEZETÉS

A kiengesztelődés vagy más elnevezéssel megbékéltetés két egymással viszályban, ellenségeskedésben álló csoport között lejátszódó esemény, amelynek következtében a viszályt befejezik és békességgel viseltetnek egymással. A profán görögben az *allassó* ige jelentése: kicserélni, változtatni, kiegyenlíteni, kibékülni, megbékülni; a cselekmény a magánélet, a családi élet vagy a *politikai* élet szférájába tartozik (soha nem a kultusszal kapcsolatos). Az Újszövetségben pedig a *katalassó* ige szerepel, jelentése aktív értelemben: kiengesztel, megbékít, megbékéltet; passzív értelemben pedig jelenti, hogy valaki megbékél Istennel vagy embertársával (vö. 1 Kor 7,11: „az asszony béküljön meg férjével”, akkor is, ha a házasság megszűnt közöttük). – A görög *kattallagé* főnév alapjelentése: csere; kiegyenlítés; átvitt értelemben: kibékülés kibékítés; az Újszövetségben a megbékélés, kiengesztelődés, megbékéltetés (ném: *Versöhnung*, lat: *reconciliatio*) folyamatát jelzi. A megbékéltetés fogalma kevés, de teológiailag annál jelentősebb helyen található meg az Újszövetségben (Róm 5,10k; 11,25; 2Kor 5,18–20; Ef 2,14–18; Kol 1,19–22).

Csupán megemlíjtük, hogy az Újszövetségben az engesztelés fogalmával és az engesztelő-vezeklő *áldozati kultusszal* kapcsolatban a *hilaskomai* ige szerepel, melynek jelentése: kegyessé tesz, engesztel, megszelídít; a *hilastérion* főnév jelentése pedig: engesztelés; konkrétan: engesztelő *áldozat*, illetőleg az engesztelés vagy a kiengesztelés *helye*. Az Újszövetség mind a (ki)engesztelés, mind a kiengesztelődés fogalmát az Úr Jézus kereszthalálának értelmezésére használja.

A választott tárgykör kapcsán a következő *fontosabb fogalmakat* sorolhatjuk fel: bűn, ellenség és ellenségeskedés, tanító és tévtanító, béke, egységbe foglalás/helyreállítás (Ef 1,10: *anakefalaiosis*), „világ” (antropológikus értelemben = embervilág), szö-

vetség, áldozati vér, megigazulás, egyházi hivatal, igehirdetés, az igazság szolgálata (2Kor 3,9)¹.

Az előadás vázlatpontjai a következők: I. A békétlenség előidézése Korintusban. II. A páli teológia iránymutatása. III. Kitekintés a pasztorális gyakorlatra.

I. AMIKOR A PRÉDIKÁTOROK ÉS A TEOLÓGUSOK ELBIZONYTALANÍJTÁK AZ EMBEREKET

Minden jel arra mutat, hogy a korintusi egyházközségben Kr. u. 56 körül igehirdetők léptek fel, akik megzavarták és „elbizonytalanították” a Krisztus-hívőket. Ez olyan egyházi jelenség, amely már akkor is fennállott. Miként Szent Pálnál megszoktuk, nem mondható, hogy éppen gyengéden fogadja ezeket a prédikátorokat. Olyan emberekről van szó, akik Isten tanításával „nyerészkednek” (2Kor 2,17), akik bizonyos „ajánlólevelek” birtokában lépnek fel (3,1), úgy gondolják, hogy bennük emelkedettebb szellemi élet működik (4,12), akik látszatra „szentlelkes” megnyilvánulásokkal és eksztatikus élményekkel dicsekszenek (5,12), olyan emberek, akik azt vallják, hogy „maguktól képesek valamit kigondolni” (3,5). Igehirdetésük középpontjában ők maguk állnak (4,5) és emellett egész „vallásosságukat” is latba vethetik: az izraelita származás előnyeire hivatkoznak (11,21k), büszkéek a hagyományaikra és Isten nagy embereiről, mint például Mózesről vesznek példát, akinek arca úgy ragyogott, amikor lejött a Sínai-hegyről, hogy az izraeliták féltek a közelébe lépni (3,12–18)².

Ezeknek az igehirdetőknek a fellépését és lelki beállítottságát minden bizonnyal az általuk képviselt *Krisztus-kép* háttérében kell szemlélnünk. Ők Jézusban mindekelőtt a rendkívüli embert, a karizmatikus csodatevőt, a hőst látták. Az Úr Jézus

¹ A címszavak tárgyalását magyar nyelven lásd *Keresztyén Biblia Lexikon I–II.* (szerk. Bartha Tibor), Budapest 1993; továbbá: *Bibliai Lexikon* (szerk. H. Haag), Budapest 1989, valamint VARGA Zsigmond: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest 1996, tanulmánykötetekben. A kiengesztelődés témájához bővebb *irodalmi* utalásokat találunk a 2. Korintusi levélhez írt hazai és nemzetközi kommentárookban. Gazdag irodalmi utalással dolgozik pl. Erich GRÄßER, *Der zweite Brief an die Korinther*, Kapitel 1,1–7,16. in: *Ökumenischer Taschenbuch Kommentar zum NT* (ÖTK 8/1; GBT 513) (Hrsg: R. HOPPE–M. WOLTER), Gütersloch–Würzburg 2002, 206–239.

² Thomas Schmeller az ellenséges misszionáriusok négy csoportját sorolja fel az exegetikai kutatásban: 1. judaizáló ellenmisszionáriusok (például Fil 3; így J. Gnifka); 2. pneumatikus entuziasmusra hivatkozó gnosztikusok (így W. Schmithals); 3. zsidó-hellenista vándorprédikátorok (így D. Georgi); 4. apostoli vizitátorok mint álapostolok (vö. 2Kor 11,13; így E. Käsemann). In: Martin EBNER – Stefan SCHREIBER (Hrsg.): *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2008, 339.

szenvedése és halála, valamint igehirdetőinek erőtlensége előtt azonban értetlenül álltak, sőt egyenesen gúnyolódtak efölött; és éppen Szent Pál szenvedése volt számukra a biztos jel arra vonatkozólag, hogy igehirdetésével valami nincs rendben.

Szent Pál nem „szuszpendálja” az említett prédikátorokat, művüket nem helyezi „indexre”. A Korintusban élő keresztényeknek nem mondja azt, hogy úzzék el a közösségből az ilyen igehirdetőket. Még azt sem kísérli meg, hogy ezen a szinten ellenfeivel megvívjon. Az ilyen védőbeszédet ő „oktalan ember beszédének” tartja (2Kor 12,11). Ő maga csakis a gyengeségeivel óhajt dicsekedni (11,30), és semmi mással nem akarja magát igazolni, mint „Jézus halálának hordozásával” (4,10), azaz a „Jézus ügyéért” elviselt szenvedésekkel az egyházközség maradéktalan szolgálatában (vö. Kol 1,24)³.

II. A PÁLI TEOLÓGIA SZAVA: MEGFONTOLÁSRA SZÁNT RÖVID HITFORMULA

Szent Pál azonban a korintusiaknak kezébe akar adni valamit, bizonyos irányelvet, „tömören előadott szabályt”, magatartásformát, mely összefoglalja az evangélium tartalmát. Ezt a formulát a korintusiak a prédikátorokkal való vitában lényeges „argumentumként” igénybe vehetik. Megfontolásra ajánlja nekik a 2Kor 5,11–21 szövegrészletet. Szakaszunk hagyománytörténeti kérdésétől most eltekintünk: tehát attól, hogy vajon egy korábbi formuláról vagy tradicionális megfogalmazásról van szó?⁴ Az 5,19–21-ben még áttetszik a Pál-előtti himnikus hagyomány. A „himnuszrészlet” tézisént azonban nem fogadhatjuk el, mert a 19. és 20. vers között cezúra van. A 19. versig a szöveg teológiailag beszél a kereszteseményből fakadó „új teremtményről” és a „kiengesztelődés tiszttségéről”, amit az Isten adományozott együtt a kiengesztelődés aktusával, míg a 20. vers beiktatja az igehirdetést, magának a „kiengesztelődésnek az igéjét”. Ez az átmenet nem a himnuszban gyökeredzik, hanem páli elrendezés. Attól, hogy Szent Pál a Róm 5,1–11-ben a *katalassó* (megbékéltet) igét felváltva használja a *dikaioó* (igaznak nyilvánít) igével, még nem volna helyénvaló, hogyha a kiengesztelődés gondolatát csupán a megigazulásról szóló tanítás segédszerkezeteként fognánk fel⁵.

³ Vö. Kol 1,24: „kiegészítem testemben azt, ami híja van Krisztus szenvedéseinek, az ő teste, az Egyház javára”. A Krisztussal való titokzatos egyesülése következtében az apostol saját szenvedéseit Krisztus szenvedéseinek tartja.

⁴ Lásd Ernst KÄSEMANN, *Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament”*, in: *„Zeit und Geschichte”*, *Bultmannfestschrift*, Tübingen 1964, 50.

⁵ Vö. Erich DINKLER, *Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen. Auslegung von 2Kor 5,14–6,2.* in: *Die Zeit Jesu*. Festschrift H. Schlier, (Hrsg. G. Bornkamm und K. Rahner), Freiburg 1971, 183.

Vannak vélemények, miszerint Pál a kiengesztelődés tanának lényeges elemeit a hellenista diplomácia nyelvezetéből és eszmevilágából vette⁶. Ugyanakkor mások szerint Pál a kiengesztelődés gondolatával kapcsolódik az ókori zsidóságban adott nyelvhasználathoz, melyet döntően meghatároz Deutero-Izajás tanítása⁷.

Ebben az előadásban igyekszünk megragadni azt a teológiai karaktert, amit Szent Pál az *extra nos* végbement kiengesztelődés hirdetésének tulajdonít. Közben arra kérjük a hallgatót/olvasót, hogy vegye a fáradságot, és a 2,14–7,4 egész szakaszának összefüggésében olvassa el ezt a szöveget. A 2Kor 2,14–7,4 szakaszában Szent Pál részletesen bemutatja és határozottan megvédi apostoli tisztségét (apológia). Az előterjesztett hitformula bemutatásánál pedig témák szerint rendszerezzük a tartalmat. Kiindulunk a páli érvelés bázisából, ahogy ezt a 2Kor 5,14–15 (és 21) versekben olvashatjuk, majd követjük a szövegrész témáit.

a) Krisztus kereszthalálának jelentősége. Szóljon hozzánk először a páli érvelés kiinduló alapszövege: (14) „*Krisztus szeretete sürget minket, mivel úgy vélekedünk, hogy ha egy meghalt mindenkiért, akkor valamennyien meghaltak*; (15) *és azért halt meg mindenkiért (Krisztus), hogy azok is, akik élnek, már ne önmaguknak éljenek, hanem Annak, aki értük meghalt és feltámadt*”. (21) *(Isten) azt, aki nem ismert bűnt, bűnné (vagy „bűnért való áldozattá”) tette értünk, hogy mi az Isten igazsága legyünk ő általa*”. (A görög *hamartia*, bűn szó hátterében a héber *chattá't* főnév áll, mely jelenthet mindkettőt: a bűnt és az áldozatot is)⁸. – *Jézus Krisztus halála mindenkiért* (14), bűnössé tétele mint büntelennek a kereszten (21), adja meg a *bázisát* a szakasz gondolatvezetéséhez. Jóllehet a „kereszt” (*stauros*) és a „keresztre feszít” (*stauroó*) szavakkal nem találkozunk, mégis tematikusan Krisztus kereszthaláláról van szó. Krisztus halála „valamennyi emberért” (*hüper pantón*) történt; ebből Pál arra következtet: „tehát mindenki meghalt” (14b). A 14–15. versekben Szent Pál „hitbeli ismeretet, megítélést” idéz: egyvalaki *behelyettesítően* mindenkiért meghalt. A 21. vers értelme: Isten érettünk Jézus Krisztussal, az Igazzal, úgy bánik mint bűnössel; velünk pedig az ő kedvéért úgy bánik mint igazakkal (lásd továbbá Gal 3,13 és Róm 8,3 versekben). A személyes behelyettesítés szemléletét pedig kifejezik a „mindenkiért”, a „sokakért”, illetőleg az „értünk” formulák. Pál ebben az összefüggésben szerepcseréről beszél, Luther „boldogító váltásról” Krisztus és a hívő között, melynek révén az el-

⁶ Lásd Cilliers BREYTENBACH, *Versöhnung*, WMANT 60, Neukirchen 1989, 221.

⁷ Így Otfried HOFIUS, *Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens*, in: uő.: *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1989, (1–14) 14.

⁸ Van olyan vélemény, miszerint az áldozatot megterhelte az áldozó ember bűne és maga lett a „bűn”. Talán Pál is az itt használt „bűn” kifejezést rituális értelemben vett „bűn-áldozatra” értette (vö. Lev 4,1–5,13). Vö. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell' Antico Testamento*, Torino 1972, 408.

lenségből Isten barátja lesz. Megjegyezzük: a kiengesztelődés összefüggésében Pálnál soha sem társul az ószövetségi istentiszteleti engesztelés és engesztelő áldozat gondolata⁹; inkább kell gondolnunk „Isten szenvedő Szolgájának” helyettes áldozatára (Dt-Iz 49).

Krisztusnak ez a halála és az általa képviselt valamennyi embernek vele történő együtt-meghalása azért ment végbe, hogy „az élők többé ne maguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt”. Itt azokról az emberekről van szó, akiket Krisztus szeretetének tette megszabadított önmaguktól, és a dicsekvésük, kérkedésük bűnétől (12. v., *kaukhaomai* = kérkedik valamivel), akik felszabadultak a Felfesztettre és Feltámadottra beállított életre, más szóval, akik befogadást nyertek abba az *élettérbe*, amelyet Krisztus szeretetből fakadó tette hozott létre. A gondolat kissé variáltan újra feltűnik a 21. versben: a bűntelen Krisztust feszítették keresztre, „hogy mi őbenne Isten igazsága (*dikaioüné theou*) legyünk”. Isten Krisztust a bűnös emberiséggel szolidárisá tette, hogy az embereket szolidárisá tegye az engedelmességgel és igaz voltával (Róm 5,19). Isten a(z) etikailag) bűntelen Krisztust (forenzikus/törvényszéki ítélkezés értelemben) bűnössé tette – mégpedig azért, hogy Isten akaratából átkozottként kellett meghalnia a kereszten (vö. Gal 3,13 magyarázatát a MTörv 21,23-hoz kapcsolódóan)¹⁰. Krisztus halála által lehetőségünk van arra, hogy önmagunk feladásában felemelkedjünk Krisztushoz, és ezáltal lehetőségünk van, hogy igazak, jobban mondvá: megigazultak legyünk. Mert az *igazság* (21. v.: *dikaioüné, a megigazítás*) nem az ember valamilyen erkölcsi minőségét jelöli, hanem valójában az ember Istennel való viszonyát ragadja meg. Lényeges, hogy Szent Pál teológiai és szotériológiai logikájában a jelenben elnyerhető üdvösség ajánlatát mindig Krisztus keresztre feszítésének eseményéhez köti. Tehát: Krisztus felfesztése, halála és feltámadása elengedhetetlen előfeltétele minden ember üdvössége számára. Jézus halálának történelmi ténye mint Krisztus eszkatologikus szereteteseménye univerzális jelentőséget kap: *hüper pánton – hüper hémon*, mindenkiért – értünk.

Emellett figyelemre méltó, hogy Szent Pál sohasem mutat érdeklődést a múltbeli keresztre feszítés történéseinek történelmi megvilágosítása iránt, a bruta facta iránt, hanem az *ephapáx*-eseményből, tehát értelmezett történelmi eseményből kiindulva a jelenre és a jövőre vonatkozóan konkretizálja az új megítélés módját (vö. 14. v., az

⁹ Vö. Rudolf BULTMANN, *Az Újszövetség teológiája* (33. §), Bp., 1998, 238kk. Bultmann szerint Pál önálló értelmezési koncepciója szétfeszíti a kultuszi-jogi gondolkodás kategóriáit. Krisztus halála nem csak olyan helyettes-áldozat, amely eltörli a bűnterhet, hanem az ezen aión hatalmaitól, a törvénytől, a bűntől és a haláltól való megszabadulás eszköze is. Krisztus halála tehát olyan eszköz, amely által az emberek mindenekelőtt a *bűn hatalmától*, azaz a vétkezés kényszerétől szabadultak meg.

¹⁰ Rudolf BULTMANN, *Az Újszövetség teológiája* (29. §). Bp., 1998, 222. Vö. H. G. LINK, Versöhnung, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (Hrsg. Lothar Coenen), Wuppertal 1972, 1311.

itt szereplő *krinein* ige alapjelentése: ítéel, vélekedik). Például Krisztust hozza fel saját életében, midőn még üldöző volt „test szerint ismerte” csak őt (16. v.), most már a természetfeletti elvek szerint ismeri. A hívő értelmezés irányvonala azt a természetes embert célozza meg, aki „e-világban” Isten „ellenségeként” él, ezért nyughatatlan, külső segítségre szorul.

b) Az egyházi hivatal szerepe. Mondottuk, hogy a 2. Korintusi levél 2,14–7,4 szakaszában Pál az apostoli hivatalról és a keresztény igehirdetésről értekezik. Ez az alapja annak, miért megy tovább Pál a „Krisztus halála” és az „új szemléletmód” (*krinein*) témájáról a *kiengesztelődés szolgálatához* és a *kiengesztelődés prédikációjának elrendeléséhez*. A hitformula 5,18–20 versei szólnak ennek az igehirdetésnek az üdvtörténetben való megalapozásáról: *Mindez pedig az Istentől van, ki megengesztelődött irántunk Krisztus által, és nekünk adta a kiengesztelődés szolgálatát. Mert Isten volt az, ki Krisztusban kiengesztelődött a világ iránt, nem tudván be nekik bűneiket, és reánk bízta a kiengesztelődés/megbékéltetés igéjét. Tehát Krisztus követségében járunk, mintha Isten buzdítana általunk. Krisztusért kérünk: engesztelődjete ki az Istennel!*

Szent Pál krisztológiai érvelése egybefüggően megy át a teocentrikus gondolatmenetbe, mely a Krisztusban megmutatkozó üdveseményt Istenre mint végső szerzőre vezeti vissza. Az új jövő és az új életvitel, ami számunkra Krisztus által feltárulkozott, az élő *Istentől* ered. Az érvelés második része, az 5,18–20 versek, tehát arról beszélnek, ami *Isten kezdeményezéséből* történt, Ő engesztelt ki bennünket Krisztus által önmagával és átadta nekünk a megbékéltetés szolgálatát (*diakónia és katallagés*), ami a 2Kor 3,9-ben az „igazság, megigazulás” (*dikaiosisüné*) szolgálata, egyúttal ránk bízta az evangélium alapvető üzenetét, a kiengesztelődés igéjét (*lógos és katallagés*), ami pedig a „keresztről szóló beszédre” (1Kor 1,18) irányítja figyelmünket. Eszerint Krisztus „forradalma”, Jézus ügyének meghirdetése az Egyházban a békéltetéssel kezdődik. A *katallagé*-fogalom világossá teszi, hogy Isten és az emberek *viszonyában* gyökeres fordulat következett be. Ezt megelőzően viszont az emberek Isten „ellenségei” voltak (Róm 5,10; 8,7k). Ezért nevezhetjük a szóban forgó eseményt „kiengesztelődésnek”, „kibékítésnek”. Isten oldaláról nézve az állapotunkat: mi „gyengék”, „bűnösök”, „ellenségek” vagyunk (Róm 5,6.8.10; Figyeljük meg a sorrendet!).

Szent Pál arról beszél, hogy *Isten* irgalmában alapvetően megváltoztatta a közte és az emberek között fennálló kapcsolatot, amikor „Krisztusban volt és a világot önmagával kiengesztelte” (2Kor 5,19). Isten az, és egyedül Ő, aki itt cselekszik. Ő volt az, aki véget vetett a *kölcsönös szembenállásnak*. De nem úgy, miként az emberek óhajtanak egymással kiengesztelődni: eszerint az értelem azt tanácsolja, hogy legjobban tesszük, ha az ellenségeskedést eltemetjük és a megbékélés szellemében érintkezünk egymással. Isten inkább oly módon engesztelte ki a világot önmagával, hogy *Ő (az Isten) Krisztusban volt*. Amikor pedig elhangzik az emberek felé az „engeszte-

lődjetek ki Istennel” felszólítás (5,20), nem azt jelenti, hogy miután Isten az első lépést megtette azért, hogy közte és az emberek között újra rendezett legyen a kapcsolat, most már az embernek kellene valamit tennie Isten kiengesztelésére. Hanem sokkal inkább: nekünk hálával el kell fogadnunk Istentől azt a megbékélést, amelyet Isten nekünk ajándékozott (Róm 5,11). Az apostoli igehirdetés *megjeleníti* a „mi üdvösségünkért” Istennek Krisztusban véghezvitt üdvtörténeti eseményeket. A megjelenítést azáltal nyomatékosítja Pál, hogy a kiengesztelődés proklamációjában Istent és Krisztust nevezi meg tulajdonképpeni Megszólítóknak.

Hogy a megvalósult kiengesztelődés valóban eljusson az emberekhez, az erről szóló üzenetet tovább kell adni. Ez Pál különleges szolgálata. A 19. vers végét szó szerint úgy is magyarázhatjuk, hogy Isten *az egyházközségnek* ajánlotta fel a kiengesztelődés igéjét¹¹. Valójában azonban a látókör azonnal újra a kiengesztelés szolgálatának *hordozójára* szűkül. A korintusiak számára maga Szent Pál a kiengesztelődés üzenetének hiteles hordozója, csak az alapító apostoltól fogadhatják el ezt az életfontosságú tanítást.

Igen, Krisztusban Isten megbékéltette önmagával a világot, nem tartja számon többé vétkeinket – így összegzi ezt Szent Pál. Szent Pál tanításának és munkájának *jelentőségét* abban látja, hogy azt a kiengesztelődés meghirdetésének és szolgálatának nevezi. Mivel az ember csak „kaphatja” a kiengesztelődést (Róm 5,11), ezért Isten a kiengesztelődéssel *együtt* létrehozta a kiengesztelődés szolgálatát, illetve igéjét, és meghívja (*parakalein!* – „kedvesen szólítja”, tehát nem kényszeríti) az embereket, hogy most már a maguk részéről is hajtsák végre a szubjektív fordulatot: „Béküljetek meg Istennel!” (2Kor 5,20). A kiengesztelődés igéje tehát nem a békítő és békéltető szó, hanem a már megtörtént megbékélésről szóló *híradás*, a „béküljetek meg” felszólítás pedig a *hitre* hív.

A megbékélés megtörtént (a múltban), mivel azonban Isten az ajándékkal *együtt* megadta a kiengesztelődés *szolgálatát* (azaz azt a hivatali tiszteket, mely hirdeti a kiengesztelődést), azért Isten cselekedete az ember-világban még nem zárult le. Még mindig elhangzik minden élő felé: „Béküljetek meg Istennel!”. Itt arról van szó, hogy az emberek, mégpedig elsősorban a Krisztus-hívők, álljanak bele ebbe az Isten és ember közötti kapcsolatnak Isten részéről létrehozott alapvetően új szituációjába. Az igehirdetés egyáltalán nem valamilyen előadás akar lenni általános igazságokról vagy etikai szükségletekről, hanem egy történet, „Isten ereje (*dünamis theou*) az mindenkinek az üdvösségére” (Róm 1,16). Az isteni békéről szóló prédikáció tehát nem pótló-kiegészítő fellépés, hanem szorosan hozzátartozik az üdvtörténelemhez, mert benne (a hitre nyitott hallgató számára) megvalósul a kiengesztelődés, a bűnbocsá-

¹¹ Hans-Josef KLAUCK, *Zweiter Korintherbrief* (NEB, Band 8), Würzburg 1988, 54. A 19. vers záró részét szó szerint így is értelmezhetjük: „*midön ő...közöttünk elhelyezte a kiengesztelődés igéjét*”. Vö. Zsolt 78,5: itt a zsoltáros emlékeztet az Izraelnek adott tanításra, majd a továbbadás jelentőségét hangsúlyozza.

nat, a megigazulás szentségi ígérete, ezért beszélhetünk itt egyfajta *sacramentum audibile* cselekményről¹².

A kiengesztelődésnek ezt a szolgálatát, mely szorosan kapcsolódik a megbékéltetés isteni ajándékához, *Krisztus követői* hajtják végre. A küldöttben azonban maga a Küldő (Isten és Krisztus) beszél, a tisztségviselő mediátorként „Krisztus követségében jár” (5,20). Megbízásában és felhatalmazásában (*exousia*) maga a Küldő ÚR, a Hatalmas és Erős, más szóval: maga a Kiengesztelő kérlel bennünket arra, hogy „engesztelődjete meg Istennel, az Atyával”! Pál tehát sohasem beszél Isten vagy Krisztus mágikus jelenlétéről az igében. Az apostoli-missziós ígéhirdetés viszi el Isten cselekvését az emberekhez, mely által őket újra felveszi közösségébe. Ez azt jelenti, hogy szükség van egészen konkrét, ebben a korban és ebben a világban szolgálattelvő emberekre, akik Krisztus nevében (*in persona Christi*) a világba viszik a különleges, létünket felkavaró és kérlelő atyai szeretetet, hogy minden embert meghívjanak az „elveszettek ünnepségére” – ahogyan ezt az evangéliumi atya teszi a tékozló útjáról hazatért fiával (vö. Lk 15,11–32). Voltaképpen ez a kiengesztelődés.

c) Eszkatologikus történet. Szövegidézet: „*Mi tehát mostantól fogva senkit sem ismerünk test szerint. És ha Krisztust test szerint ismertük is, most már nem ismerjük így. Tehát mindaz, aki Krisztusban van, új teremtmény, a régiek elmúltak, íme minden újjá lett*”. – Az új megismerő mód az új létmódban gyökeredzik. Szent Pál szerint a keresztény véleményformálás, az új látásmód mércéjéhez tartozik, hogyha valaki Krisztus követésében áll, azaz Jézus ügyét sajátjává teszi, akkor az illető új teremtmény lett. A régi, megkérgesedett, meghíúsult és örömtelen világot maga mögött hagyhatja, mert valami új valósult meg (17). Eljött a „kellő idő” (6,2), „az üdvösség napja”, beteljesedett *Deutero-Izajás* jóvendölése, elérkezett a *kegyelem ideje*, amikor is Isten a „neki tetsző időben” meghallgatja hívét (Dt-Iz 49,8). A régi szövetség helyére a *Jeremiás* által az eszkatologikus korra jóvendölt „új szövetség” lépett (2Kor 3,6kk; vö. Jer 31,31–34: az új szövetségben maga Isten teremti meg az előfeltételeket annak, hogy az emberek eleget tehessenek szövetségbeli köteleességeiknek). Érvelésében tehát Pál további értesítést ad nekünk arról, ami *Krisztusban* történt, az új teremtről, a megújított és üdvösséges világról. Szent Pál mindig azon fáradozik, hogy Jézus halálát kegyelemként és jótékony tettként fogja fel. Itt-létünk már most, a jelenben is az örök élet reménységére jogosító szemléletben folyik. Sehol nincs Pálnál erősebben kihangsúlyozva a *jelenvaló eszkatológia* mint a „kiengesztelésről szóló ige” összefüggésében.

A kiengesztelődés *mindenki* számára megtörtént és mindenkinek szól. Párhuzamban állnak a „embervilág” (19. v., *kosmos*), a „mi” és „mindenki” mint olyanok, akik-

¹² Lásd Ernst KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933, 181k. A szakemberek szerint valószínűleg a szerző elsőként használta ezt a megfogalmazást Szent Pálnál a prédikáció kapcsán.

nek javára és akikben Isten a kiengesztelődést cselekszi. A kiengesztelődés műve és meghirdetése következőképpen egyetemes, ökumenikus jelentőségű és nem egyedül Egyházon belüli ajándék azok számára, „akiket Krisztus szeretete sürget” (14. v.). Ha a megigazulás Isten és ember közötti történés mélységét, mint igazi elkötelezést tárja fel, akkor a megbékélés megnyitja ennek a *kozmoszus távlatát*¹³.

III. KITEKINTÉS AZ EGYHÁZI GYAKORLATRA

Még mindig kísért a fejekben a különös felfogás: valamikor 2000 évvel ezelőtt „meg-történt” a kiengesztelődés, és ezután „emellett” létrejött az „egyházi hivatal”, amelyben az embereket megbízták ennek a kiengesztelődésnek a „meghirdetésével”. Ez a tisztség azután szakadatlan sorozatban átment az apostoloktól a mai pápákig, püspökökig és papokig. Ez a felfogás azonban kiegészítésre szorul. Ha jól látom, a Biblia tanítása szerint a békéltető tisztség nem külsőleg járul hozzá a kiengesztelődés folyamatához. Ezzel túl keveset mondanánk a hivatalról. A tisztségviselés a kiengesztelés szerves, integráns része. Konkrétan: a plébános prédikációja, a hitoktató tanítása, a jegyesek igen szava, a gyóntató biztatása, az igazság elhangzása a betegágyon, az Eucharisztia ünneplése, a püspök általi kézrátétel – mindez *nem* olyasvalami, ami „valamiképp kívülről még hozzájön”. Nem! Mindez *hozzátartozik* a kiengesztelődés eseményéhez. És még konkrétabban: nem csupán a prédikáció, a hittanlecke, a házastársi igen szó, a vigasztaló biztatás tartozik a kiengesztelődés történésehez, hanem az emberek is, akik ennél az eseménynél „hivatalukat gyakorolják”: az igehirdető, a katekéta, a jegyesek, a gyóntató atya, a püspök. Mert a személyt nem lehet elválasztani ténykedésétől. A „hivatal” egyfajta „dologgá” válik, ha azt hordozójától elkülönülten szemléljük. Amennyiben a prédikátor, a katekéta, a gyóntató atya, a házastársak, a püspök nem izoláltan, légüres térben és magányos személyként „gyakorolják hivatalukat”, hanem mindig is a közösségben belül, melynek sorából kiemelkednek és melynek szolgálatában állnak, úgy az egyházközösség, a gyülekezet is hozzátartozik a kiengesztelődés eseményéhez.

Zárszó gyanánt idézzük a katolikus gyóntatólelkész igéjét a kiengesztelődés szentségében: „Isten, a mi irgalmas Atyánk, aki Szent Fia kereszthalála és feltámadása által kiengesztelődött a világgal, és elküldte a Szentlelket a bűnök bocsánatára, az Egyház szolgálatára által bocsássa meg bűneidet és adja meg a békét!” (Amen).

¹³ Vö. Leonhard GOPPELT, *Az Újszövetség teológiája* 2., Bp., 1992, 120. Isten a Jézus halálában megnyilvánult univerzális szeretetében a vele szemben ellenségesen álló emberiséghez fordult, még mielőtt az arról tudott volna – vallja a szerző.

ERŐSZAKRÓL ÉS HÁBORÚRÓL AZ ÓKORI ZSIDÓSÁG ÉS A RABBINIKUS IRODALOM TÜKRÉBEN¹⁴

Szécsi József

A BIBLIA

A Tánáchban legkorábban feljegyzett háború az elamita királynak, Kedor-Laomernek és szövetségeseinek, Szodoma, és a hozzátartozó városok királyai ellen vívott háborúja volt.¹ A konfliktus következménye a legyőzött hadsereg elpusztítása volt a csatamezőn, valamint minden civilnek rabságba hurcolása, vagyonuk elrablásával, kifosztásukkal együtt.

Az ütközetben a csapatok egy meghatározott terv szerinti stratégiában működtek együtt.² Ezt követte Szodoma királya, valamint négy szövetségese. A völgyben harcoltak, de terveik sikertelennek bizonyultak. Néhány kutató úgy gondolja, hogy a 2Sámuel 9,1 homályos szakaszából arra lehet következtetni, hogy a háborúk rendszerint tavasszal kezdődtek. Számos esetben történtek tárgyalások hírvivőkön és követeken keresztül, hogy elkerüljék a vérontást.³ Az izraelitáknak kifejezetten meg volt tiltva, hogy támadjanak, mielőtt az ellenséget megadásra szólítanák fel.⁴ Az egyetlen eset, amikor a háborút előzetes tárgyalások nélkül indították el, az Ámászjá, Júda királya, és Joás, Izrael királya közötti háború volt.⁵

Az isteni szándék és akarat megkérdezésén túl, melyet minden háborúskodó nép követett a háború megkezdése előtt,⁶ az izraeliták kérdést intéztek az ÚR-hoz (JHVH), aki nemcsak istenségük volt, hanem számukra kiemelt módon a háború istene is (Exodus 15,3 és a gyakori mondást Ádonáj(JHVH) Ceváót – a magyar fordításokban: a Seregek Ura, szó szerint: a Csapatok Ura), hogy eldöntsék, vajon el-

¹⁴ Az előadás elhangzott a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián 2015. augusztus 28-án, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem Szabadegyetemén 2015. szeptember 21-én, és a Keresztény-Zsidó Társaság Zsidó–Keresztény–Islám Vallástudományi Szabadegyetemén 2015. október 5-én.

¹ Genesis 14,1

² Genesis 14,80

³ Bírák 11,12–28; 1Sámuel 11,1–10; 1Királyok 20,2–11

⁴ Deuteronomium 20,10: „Ha egy várost megvívni mégy, először kínáld fel a békét.”

⁵ 2Királyok 14,8

⁶ Ezékiel 21,26

kezdjenek-e egy háborút, és az sikeres lehet-e?⁷ Ezek a szakaszok nem írnak arról, hogy milyen módon történt ez a kérelem Isten felé, de más szövegekből és a Septuagintából arra lehet következtetni, hogy a pap elővette az efódot⁸, a Frigyláda elé állt, hogy kérdezzen az Urim és a Thummim által.⁹ Esetenként az istenségekkel való konzultáció álmokon és prófétákon keresztül történt. Volt, amikor egy ismert szellemet egy boszorkány idézett meg.¹⁰

A csapatokat általában sófár, háborús kürt megfújásával gyűjtötték össze, és ez volt az a jel is, amely a népet az ellenség közeledtére figyelmeztette.¹¹ Néha figyelmeztető zászlókat helyeztek el magas hegyekre, vagy hírvivőket küldtek Izrael különböző törzseihez.¹² Alkalmanként különleges eszközöket használtak a felháborodás szítására, melyek végül a népet a háború megindítására készítették, ahogy az pl. a levita esetben történt, aki tizenkét részre darabolta másodfeleségét, és a testrészeket elküldte Izrael többi törzséhez, így lobbantva lángra a törzsek és Benjamin törzse közötti háborút, ami végül Benjamin törzsének pusztulásához vezetett.¹³

A HÁBORÚ PAPJA

Izrael hadseregét a csatamezőn mindig egy pap kísérte. A midianitákkal folytatott csatában ezt a tisztséget Pinchász töltötte be.¹⁴ A pap feladata volt a katonák lelki gondozása is, támadás előtti bátorítása, a harci lelkesedés felizzítása.¹⁵ Néha maga a főpap ment a harcmezőre, ahol a Frigyláda elé járult, amit ugyanúgy vittek, miként a filiszteusok vitték a bálványokat és a képeket a csatába.¹⁶ Miként a többi sze-

⁷ Bírák 1,1; 20,18.23

⁸ Valószínűleg egy, a Szentélyben őrzött kultikus tárgyról van szó az 1Sámuel 30,7-ben.

⁹ Bírák 20,27–28; 1Sámuel 14,18; 28,6; 30,7

¹⁰ Bírák 7,13: „Amikor Gedeon odaért, egyikük éppen az álmát mesélte el a társának, és ezt mondta: Azt az álmot láttam, hogy egy kerek árpakenyér gurult le Midján táborára, és amikor a sátorhoz ért, úgy megütötte, hogy ledőlt; felfordította és összedőlt a sátor.”

1Sámuel 28,6: „Megkérdezte Saul az URat, de az ÚR nem válaszolt neki sem álomban, sem az úrimmal, sem a próféták által.”

1Királyok 22,15–28

¹¹ Bírák 3,27; 2Sámuel 20,1; Ezékiel 33,2–11

¹² Bírák 7,24; 1Sámuel 11,7; Izajás 13,2

¹³ Bírák 19,29; 1Sámuel 11,7

¹⁴ Numeri 31,6

¹⁵ Deuteronomium 20,2–4

¹⁶ 1Sámuel 4, 3–4; 2Sámuel 5,21; 11,11

mita nép, az izraeliták is felajánlásokkal és bőjttel kezdték meg a háborút,¹⁷ ez magyarázza a „megszentelni a háborút” kifejezést, és a „megszentelt” megjelölésnek a harcosokra használt gyakoriságát.¹⁸ Van egy egyedi eset is, amely emberáldozatra, mint égőáldozatra utal, egy rendkívüli veszélyhelyzetben.¹⁹

Ezen túlmenően, a Deuteronomium egy bekezdése szerint, a héber katonáknak deklarálni kellett, hogy aki eljegyzett egy asszonyt, de nem vette még el, épített egy házat, de nem avatta még fel azt, ültetett egy szőlőskertet, de nem evett még belőle, vagy aki fél vagy gyáva, annak haza kell menni.²⁰ Ezt a szabályt követték a makkabeusok is,²¹ ami mutatja, hogy a dokumentum a babiloni fogság után keletkezett.

RAJTAÜTÉSEK

A kánaáni térség földrajzi helyzetéből adódóan az izraelitáknak és más szemita népeknek a rajtaütés volt a háború leginkább kedvelt módja.²² Emellett reguláris csatákat is vívtak, és bizonyos esetekben modern háborús taktikákat alkalmaztak. Az első ilyen feljegyzett eset a gibeai csata volt Izrael törzsei és a benjaminiták között.²³ Miután az izraeliták a város mögött elrejtőztek, azt színlelték, hogy menekülnek a benjaminiták elől, és így kicsalogatták őket megerősített pozícióikból. Az izraeliták hirtelen bekerítették őket, és a benjaminiták minden oldalról csapdába kerültek. Az is valószínű, hogy a filiszteusok és Saul hadserege között zajlott gilboai csatában a filiszteusok azt a stratégiát alkalmazták, hogy észak felé támadtak Esdrelon²⁴ síkságánál, ahelyett, hogy a rövidebb úton támadták volna az izraelitákat délnyugatról. Ezzel a sikeres hadművelettel a filiszteusok kicsalogatták Saul seregét a völgyekből – ahol védelmet élvezhettek – a nyílt síkságra, ahol pusztán a számbeli fölény legyőzhette őket.²⁵ Egy erős hadsereget sokszor felosztottak, hogy az ellenséget egyszerre több irányból támadhassák meg,²⁶ és gyakran sikeresen csapdákat alkalmaztak.²⁷

¹⁷ Bírák 6,20.26; 20.26; 1Sámuel 7,9; 13,10

¹⁸ Mikeás 3,5; Izajás 13,3; Jeremiás 6,4; 22,7

¹⁹ 2Királyok 3,27: „Erre megragadta elsőszülött fiát, akinek idővel királlyá kellett volna lennie helyette, s bemutatta egészen élő áldozatul a várfalon.”

²⁰ Deuteronomium 20,5–9

²¹ 1Makkabeus 3,56

²² Genesis 49,19; 1Sámuel 13,17; 27,8; 2Sámuel 3,22; 2Királyok 13,20

²³ Bírák 20,30

²⁴ Esdrelon nevének magyar használata még: Jiszreel vagy Jeszréel

²⁵ 1Sámuel 28,1–31,7

²⁶ Genesis 14,15; 2Sámuel 18,2

²⁷ József 13,10–28; Bírák 20,30–44; 2Királyok 6,8–9

Az éjszakai menetelések különösen kedveltek voltak az izraelitáknál. Józsue éjszaka menetelt, Gedeon éjfél körül támadta meg a midianitákat, Saul hajnal előtt támadt az ammonitákra.²⁸ Az éjszakai meneteléseket más szemita népek is alkalmazták, így Nébó hegyét Mésa, Moáb királya, ilyen menetelés után vette el az izraelitáktól.²⁹

Olyan esetet is feljegyeztek, melyben a filiszteusok egy vitézt kiválasztottak, hogy hívja ki az ellenséges hadsereg egy tagját párbajra mindkét fél sorsának eldöntésére.³⁰ Ezek a hadi eljárások később gyakoriak voltak az arabok között, az iszlám előtti törzsi konfliktusokban.

ERŐDÍTMÉNYEK

Az erődök fontos szerepet játszottak a háborúkban, különösen a védelemben. A kezdeti időkben az izraeliták nem tudták bevenni a térség lakosságának megerősített városait, így nem volt más védelmi lehetőségük, mint a barlangokban és hegyekben való rejtőzködés.³¹ A királyság korában azonban olyan fejlettek lettek a hadművelésben, hogy nemcsak le tudták dönteni az ellenség erődjeit, kezdve Jeruzsálemmel,³² hanem számos megerősített várost is felépítettek. A megerősített városok bevételeinek első számú kelléke egy vonal kiépítése a város falai körül, ahonnan a nyilakat a városra lőhették. Egy alkalommal feljegyzésre került az az eset, amikor a város kapuit felgyújtották.³³

Az 1 Királyok 20,12 szerint feltételezhetően a szíriaiak bizonyos gépeket vetettek be Szamária bevételeének kísérletekor, és hasonló gépeket gyakran használtak a faltörő kosok mellett Ezékiel korában is.³⁴ A falak erőssége és az ostromló sereg hatékonysága természetesen meghatározta az ostrom hosszúságát. Így Jerikó, ami egy csoda következtében esett el, mindössze hét napig tartó folyamatos támadás után került bevétele-re,³⁵ Szamária szír bevétele nagyon hosszúvá nyúlt, mert azt egy borzalmas éhínség kísértte, Jeruzsálemet pedig a babilóniaiak csak két évig tartó ostrom után tudták elfog-

²⁸ Józsue 10,9; Bírák 7,19; 1Sámuel 11,11

²⁹ Mésa sztélé 14–16: „Majd szólt nekem Kámós: Menj, foglald el Nébót Izráellel szemben! És elmentem éjszaka és harcoltam ellene hajnalhasadtától délig és elfoglaltam és megöltem mind(nyájukat)”

³⁰ 1Sámuel 17,4

³¹ Bírák 6,2; 1Smuel 13,6; Izajás 2,21

³² 2Sámuel 5,7

³³ Bírák 9,48

³⁴ Ezékiel 4,2; 26,8–9

³⁵ Józsue 6,3

lalni Nebukadnezsár szisztematikus hadműveleti kísérleteinek dacára.³⁶ Az izraelitáknak tilos volt gyümölcsfákat kivágni a megerősített városok elleni bástyák építéséhez.³⁷

A LEGYŐZÖTTEK

A páttriárkák időszakában a háborúkról szóló beszámolók azt mutatják, hogy a meghódított népeket, lakosságot fogságba vitték, és javaikat hadizsákmánynak tekintették. A szichemieket esetében a férfiakat Jákob fiai lemészárolták, míg a nők és gyermekek, és minden vagyontárgy hadizsákmány lett.³⁸ Később, egy deuteronomiumi dokumentum szerint,³⁹ az izraeliták azt a parancsot kapták, hogy tegyenek különbséget a térség lakói között, akik helyébe majd ők lépnek, és a területen kívül élő többi lakos között. A területen kívül élők közül enyhébb eljárás járt azoknak, akik harc nélkül megadták magukat, és behódoltak, de az asszonyok, a gyermekek, a jószág és minden egyéb a győzők tulajdonává vált. A térség lakóival való bánásmód azonban más volt, őket kivétel nélkül mind lemészárolták, még a jószágból sem maradhatott életben egy sem. Ezt a tórai rendelkezést azonban nem gyakorolták teljes mértékben – kivéve a Józsue 12,9–24-ben felsorolt 31 királyt – hiszen a terület nagyobb része meghódítatlan maradt, és azokon együtt kellett élni azokkal a népekkel, akiket meg kellett volna ölniük.⁴⁰

Még akkor is, amikor az izraeliták győztek, sokszor meghagyták a legyőzött lakosság életét, és csak behódolásra kényszerítették őket.⁴¹ Egy későbbi időszakban azonban kegyetlen intézkedések voltak gyakorlatban mind az izraeliták, mind pedig más népek részéről. Miután Dávid legyőzte a moabitákat, lefektette őket a földre, megmérte őket mérőzsinór-kötéllel és két sort megölt, egyet életben hagyott.⁴² Az ammonitákat vasfűrészek, boronák és fejszék alá tette, és a téglakemence-égetőn hajtotta át őket.⁴³ Menachem, Izrael királya, a szíriaiak és az ammoniták terhes asszo-

³⁶ 2Királyok 25,1–4

³⁷ Deuteronomium 20, 19–20

³⁸ Genesis 34,25–29

³⁹ Deuteronomium 20,10–17

⁴⁰ Józsue 18, 2–3; Bírák 1, 21–35

⁴¹ Bírák 1,28.30.33.35

⁴² 2Sámuel 8,2

⁴³ 2Sámuel 12,31: „És a népet is, mely benne volt, kivezette és tetette fűrész alá, vasboronák alá és vasfejszék alá és átvitette tégláégetőn, és így tett mind az Ammón fiainak városaival; erre visszatért Dávid meg az egész nép Jeruzsálembe.” – IMIT ford.

nyainak lemészárlásával vádolható.⁴⁴ Amaszjáról mondják, hogy tízezer edomitát taszított le egy szikláról,⁴⁵ máskor pedig csecsemőket vertek sziklákhöz.⁴⁶

BÉKEFELTÉTELEK

Vannak békeszerződések, melyek előírják a győztesek feltételeit a legyőzötteknek. Az első ilyen feljegyzett egyezmény, amit Náchas, Ammon királya javasolt Jabes-Gilead népének, és amit az ammonita király kegyetlensége jellemzett. A szövetségkötés feltétele az volt, hogy a város minden lakójának jobb szemét vágják ki.⁴⁷ Más típusú volt a Benhadad és Ácháb közötti egyezmény, melynek értelmében az Izraeltől korábban elfoglalt városokat helyre kellett állítani, Áchábnak pedig joga volt utcákat építeni Damaszkuszban. Ugyanilyen feltételeket írt elő korábban Ácháb apjának Benhadad apja,⁴⁸ Szancherib, a Hiszkijával kötött egyezményében, amivel visszavonta seregeit Júdából, hatalmas kötbért kérve a zsidó királytól.⁴⁹

A győzők rendszerint diadalmenetben tértek haza, dalokkal és vigasságokkal ünnepezték győzelmüket.⁵⁰

A PRÓFÉTÁK ÉS A HÁBORÚ

A háborúk Izrael történetének kezdeti időszakában vallási jellegűek voltak, így rendelkeztek prófétai szentesítéssel. Debóra maga sürgette Barákot, hogy kezdjen háborút Sziszera ellen, és elkísérte a csatamezőre.⁵¹ Elizeus figyelmeztette Joást, Izrael királyát, hogy indítson háborút Szíria ellen, és azt tanácsolta a csatlós királyoknak, hogy álljanak rendelkezésre a moábita hadsereg elleni cselvetésekben.⁵² Egy isme-

⁴⁴ 2Királyok 8,12; 15,16; Ámosz 1,13

⁴⁵ 2Kránikák 25,12

⁴⁶ Zsoltár 137,9

⁴⁷ 1Sámuel 11,2

⁴⁸ 1 Királyok 20,34: „Ekkor ő azt mondta neki: »Visszaadom azokat a városokat, amelyeket apám elvett atyáidtól, s utcákat csinálhatsz magadnak Damaszkuszban, miként apám csinált Szamariában, s mint szövetségeseid távozom tőled.« Erre ő megkötötte a szövetséget, s elbocsátotta.”

⁴⁹ 2Királyok 18,14

⁵⁰ Bírák 5,1; 11,34; 16,23

⁵¹ Bírák 4,6

⁵² 2Királyok 4,16; 13,14–19

retlen próféta pedig Achábot bátorította harcra Benhadad ellen.⁵³ A próféták ellenezték a háborúkat Izrael törzsei között, és amikor Rechabeám a fegyverekhez akart nyúlni, hogy visszanyerje hatalmát a tíz törzs felett, Semaja próféta akadályozta meg ebben.⁵⁴

A későbbi időkben a próféták a háborút politikai szempontból ítélték meg, és pl. Jeremiás, látva, hogy a babilóniaiakkal szembeni ellenségeskedés káros lenne Izrael számára, mindig azt tanácsolta, hogy hajoljanak meg az erősebb nép előtt, és éljenek velük békében.⁵⁵ A háborút az ún. kései próféták mindig félelmetes jelenségként ábrázolták, és sokan közülük, elsősorban Izajás, vágyakozott azon idő után, amikor már nem lesz több háború, és a fegyvereket mezőgazdasági eszközökké alakíthatják majd át.⁵⁶

A RABBINIKUS IRODALOM

A rabbik mindig különös hangsúlyt fektettek a kötelező háború: „milchemet micvá”⁵⁷ vagy „milchemet chová” és az önként vállalt háború: „milchemet há-resut” megkülönböztetésére. A kötelező háború tartalmazta az országban lakó hét nép elleni szervezkedést, az Amalek elleni csatákat, és az ellenség visszaverését egy izraelita város megtámadásakor, ám elutasított minden háborút, ami az izraeli területek ki-

⁵³ 1 Királyok 20, 13–14

⁵⁴ 1 Királyok 12, 21–24

⁵⁵ Jeremiás 27, 12

⁵⁶ Izajás 2, 4; Mikeás 4, 3

⁵⁷ *milchemet micvá* – szükségzerű, kötelező háború (szó szerint: „háború (ami) micvá” = parancs), azaz olyan háború, amit a zsidó népnek meg kell vívnia. A *milchemet micvá* elindítható volt a Szánhedrin előzetes engedélye nélkül is, és minden zsidó köteles részt venni az ilyen háborúban, még azok is, akiket a Tóra felment a háborúskodás alól (Deuteronomium 20, 5–8.). A *milchemet micvá* körébe a következők tartoznak: (1) az Ámálek elleni háború, (2) az Izrael földjéért vívott háború a kánaániták ellen, és (3) az önvédelmi harc. Számos törvényt magyarázó a harmadik kategóriát magasabb rendűnek tartja mint az első kettőt, és *milchemet chová*-nak, „kötelező háborúnak” nevezi.

milchemet resut – nem kötelező háború. Ez egy zsidó király által vívott háború Izrael határainak kiterjesztéséért vagy olyan más célért, ami nem esik a *milchemet micvá* kategóriájába. Ilyen háborút csakis a Szánhedrin engedélyével lehet elkezdni. Bizonyos férfiaknak nem kell részt venniük az ilyen háborúban: (1) aki most házasodott (házasságának első évében) (Deuteronomium 24, 5), (2) aki új házat épített (uo.), vagy aki szőlőt ültetett (uo. 6.) és még nem vette hasznát, (3) aki eljegyzett egy lányt, de még nem vette feleségül (uo. 7.), (4) aki félénk és csüggedt szívű (uo. 8.). Miután hadrendbe álltak, a mesuách milchámá, „a háborúra felkent pap”, illetve asotrim (a katonai rendőrök) felhívják a figyelmet, hogy mindazok, akik mentességet élveznek, hazatérhetnek. Azonban mindenkinek részt kellett vennie a háborút elősegítő munkálatokban, mint ellátás, útkarbantartás stb.

szélesítésére irányult. A kötelező háború elsőbbséget élvezett, a király számára nem volt kötelező engedélyt kérni a Szánhedrintől csapatok toborzására, az önkéntes háborút – amit újabb területetekért vívtak – ezzel ellentétben csak a 70 tagból álló Nagy Szánhedrin rendelhette el. Néhány személynek a Deuteronomium 20,5 engedélyezte, hogy elhagyja a csatamezőt mielőtt a küzdelem megkezdődött volna. Ez azonban, a rabbik álláspontja szerint, csak az önkéntes háború esetében volt így. Ilyen visszavonulási engedélyre nem került sor a kötelező háborúk esetén, sőt még a vőlegénynek és menyasszonynak is el kellett hagyni a nászagyat, és csatlakozni kellett a sereghez.⁵⁸

A rabbik véleménye sokban eltért a béke megítélésében, melyet egy bekerített város lakóinak kellett felajánlani.⁵⁹ A Szifré Deuteronomium 199 szerint, mely álláspontot Rási is követett, békét csak önkéntes háborúban lehet felajánlani, kötelező háborúban azonban nem lehetett engedményt tenni. A Leviticus Rabba 17,6-ból, és a Deuteronomium Rabba 5,13-ból azonban úgy tűnik, hogy lehetett békét felajánlani a kötelező háborúban is, és ez Maimonides törvényeként került bevezetésre (Nahmanides). Mind Maimonides, mind Nahmanides szerint a kiirtás parancsa, ami a hét nemzetre irányult⁶⁰ csak akkor került alkalmazásra, ha a meghódított nép nem adta meg magát. A megadásnak, aminek figyelembevételével az életet megmenthették, teljes megadásnak kellett lenni, mivel el kellett fogadniuk Noé hét törvényét, hódolattal kellett lenniük, és el kellett ismerniük a szolgaság feltételeit (Maimonides).

A Deuteronomium 20,5–9⁶¹ világos szövegével ellentétben a rabbik kijelentették, hogy minden kihirdetést, ami itt hangzik el, a hadsereg felkent papja tette (mesuách milchámá). A bibliai verseket a rabbik úgy értelmezték, hogy a pap tette a proklamációt, a tiszték elismételték azt a csapatoknak, akik nem hallhatták a papot.⁶²

Az izraeli hadseregnek tilos volt a szombatot megelőző három napon belül megtámadni egy idegen várost, de a megkezdett műveleteket folytathatták ezen a napon még az önkéntes háborúkban is. A sereg táborozhatott bármilyen helyen, az elesett katonákat ott kellett eltemetni, ahol meghaltak, mivel a csata a területet tulajdonukká tette.

A zsidó katonáknak négy privilégiumuk volt: mindenhol szedhettek fát a tolvajlás vádjá nélkül, ehettek gyümölcsöt akkor is, ha nem volt biztos, vajon rendszeren

⁵⁸ Szótá 44b; Szánhedrin 2a, 20b; Maimonides: Jád; Malakiás 5,1–2

⁵⁹ Deuteronomium 20,10

⁶⁰ Deuteronomium 20,16–17

⁶¹ Deuteronomium 20,5: „Majd kiáltásuk ki az előjárók csapatonként a sereg hallatára...”

⁶² Szótá 43a; Maimonides: Deuteronomium 20,5–9-hez 7,1.4; Szifré Deuteronomium 193.

megfizették-e érte a tizedet (demáj⁶³) és felmentést kaptak a kézmosás, és az „éruvé chácérot”⁶⁴ alól.⁶⁵ Egy idegen város ostrománál a csapatok azt a parancsot kapták, hogy három oldalról kerítsék be a várost, az egyik oldalt hagyják szabadon, hogy aki akar, elmenekülhessen a városból.⁶⁶ A hét év alatt, amíg Kánaán térségének Józsué által történt meghódítása tartott, az izraelita katonáknak szabad volt bármit megenni, amit a lakosok házaiban találtak, ami pedig minden más esetben mindig tilos volt.⁶⁷

ERŐSZAK ÉS HÁBORÚ A BIBLIA LAPJAIN

A zsidóság az ókorban a fennmaradt bibliai adatok szerint korának megfelelő, a térségben alkalmazotthoz hasonló módon folytatta háborúit. Idetartoznak a cselvetések, az erődítmények ostromai vagy a foglyokkal való bánásmódok. Sem az emberiségben, sem a vadállati kegyetlenségben nem különböztek más népektől, kortársaiktól. A Biblia lapjain a történetek teológiai köntösben jelennek meg, a történetek mögött és felett irányítóként Isten áll. Ez nem azt jelenti, hogy Isten világával összeegyeztethető lenne az erőszak és a kegyetlenség, csupán azt, hogy akkor is voltak olyanok, akik ezt így gondolták, vagy tetteiket ezen ideológiával vélték legalizálni.

⁶³ demáj (kétséges tized): a kétségesen megállapított terménytizedek törvénye: mely terményekre vonatkozik a demáj (vagy d' máj) törvénye, hogyan kell megállapítani és mi történjék azzal, amit félretesznek belőle.

⁶⁴ éruv: keverés, vegyítés, elegyítés. 1) éruv távsilin: háláchikus szabály, mely lehetővé teszi, hogy azon az ünnepnapon, melyen szabad főzni, elkészíthessenek a következő napra (amennyiben az szombat) ennivalót. 2, éruv chácérot: az a háláchikus szabály, mely lehetővé teszi, hogy egy akár szimbolikusan is körülkerített városban szabadon vinni, mivel az így körülkerített rész magánterületnek számít. 3, éruv tchumin: lásd előbbi – csak itt a járási távolság kiterjesztését jelenti.

⁶⁵ Sábbát 19a; Érubin 17a; Toszefta Érubin 4,7

⁶⁶ Maimonides: a Deuteronomium 20,5–9-hez 6,7

⁶⁷ Chullin 17a; Maimonides: a Deuteronomium 20,5–9-hez 8,1

A HAZA- ÉS NEMZETTUDAT KIALAKULÁSA AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Tokics Imre

A haza fogalma az Ószövetség világában elszakíthatatlan kapcsolatot jelent az „*atyáink országa*” kifejezéssel. A haza nem egyszerűen egy körülhatárolható földrajzi terület Izrael törzsi gondolkodásában¹, hanem sokkal inkább az atyák múltbeli világához tartozó, vérségi kötelékkel kialakított fogalom. A *héber* elnevezés magyar jelentése fontos információt hordoz a haza- és nemzettudat vonatkozásában.² Ezért időszerű napjainkban újra és újra átgondolni és megérteni a haza jelentőségét és értelmét.

A „HAZA” KIFEJEZÉS MEGJELENÉSE

Izrael „haza” fogalma olyan elszakadással kezdődik, amelyben a minden tiszteletet megérdemlő ő, Ábrahám³ elhagyja a szülőföldjét és Isten elhívásának engedelmeskedve új hazát talál. A pátriárka több ezer kilométer vándorlás után – ahol mindig idegennek érezte magát – megérkezett az új hazába, ahol a megélhetési körülmények sokkal rosszabbak voltak, mint a régi otthonában.

וַיֵּרָא יְהוָה, אֶל-אַבְרָם, וַיֹּאמֶר, לְיִרְעָךָ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת,
וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ, לַיהוָה הַנִּרְאָה אֵלָיו.

„És megjelenék az Úr Ábrámnak, és monda néki: A te magodnak adom ezt a földet. Ész Ábrám oltárt épít ott az Úrnak; a ki megjelent vala néki” (Genesis 12:7).

¹ Martin NOTH, *Geschichte Israels*. 1950, (angol fordítása *The History of Israel* 2nd ed.) című munkájában eléggé szélsőségesen gondolkodik a honfoglalással kapcsolatos történetiség kérdésében és ezzel együtt a *haza* fogalmának értékelésében. Noth gondolkodásának kritikáját John BRIGHT, *Early Israel and Recent History Writing*. 1956 munkájában fedezhetjük fel.

² STALLER Tamás, *Zsidóság és filozófia*. Budapest, 2006, Logos Kiadó, 9–10. oldalán kifejti, hogy a héber kifejezés mintegy három és fél évezrede jelent meg a történelemben és annyit jelent, mint „túlparti”. Nagy valószínűség szerint a Tigris és az Eufrátesz folyókon túlról származók elnevezése, akik az Arab-félsziget délkeleti térségéből érkeztek, továbbá a moábita nagycsaládok tagjait illették legelőször ezzel az elnevezéssel.

³ Ábrahám a sumér kultúra örökösének tekinthető. A világ legelső országát a sumérok hozták létre, így az ország, a haza fogalma erősen meghatározta a sumér gondolkodást. Bővebben: Vojtech ZAMAROVSKÝ, *Kezdetben volt sumér*. Mladé Letá, Bratislava, 1966, 7–15.

Ábrahám megérkezését követően nem telepedett le Kánaán földjén, hanem állandó vándorlason⁴ keresztül biztosította a megélhetést nyája, és ezen keresztül családja számára.⁵ Amennyiben következtetésünk helytálló, akkor megállapíthatjuk, hogy a nomád és vándorló időszakban a haza fogalma igen enyhe módon jelentkezett. A későbbi időszakban, amikor letelepedtek és szűkebben behatárolt területen belül folytatták a vándorlásukat, alakult ki valóságosan a haza tudata egy erősebb, adekvát formában.

Amikor létrejöttek az országok, és lassan kialakult a haza fogalmi köre, megjelentek az úgynevezett idegenek – legelőször a mezopotámiai társadalom – szervezeti formájában. Ezekre az idegenekre a fennmaradt írásos emlékek gyakran a törzsi vagy etnikai hovatartozásukon keresztül tesznek megjegyzéseket.⁶

Az ősatyák vallása, és ezzel együtt a haza fogalmáról alkotott kép teljes mértékben eltért a Mezopotámiában kialakult vallásos gondolkodástól, sőt még erősebb a kontraszt a Kánaán területén kialakult termékenységi vallástól.⁷

Az idegen helyen való érzés tudata később az egyiptomi tartózkodásuk évszázadaiban tovább erősödött kollektív értelemben. Vagyis Izrael teljesen tudatában volt annak, hogy az egyiptomi körülmények nem jelentik a végleges hazát a tizenkét törzs számára.

Az *exodus* azt jelezte a törzsek számára, hogy az ősatyáknak adott ígéret hamarosan beteljesedik. Az ígéret földje, a haza és a vallás mind olyan fogalmak, amelyeket nem csupán önmagukban kell értelmezni, hanem egymáshoz való relációikban is. A haza Isten ajándéka, mert nem csupán őseik sírjait őrzi, a múltjuk meghatározó darabjaként, hanem a jövőjük is ehhez kapcsolódik misztikus és titokzatos módon.

⁴ Ábrahám félnomád életet élt, mivel sátorlakó volt, a nyájával együtt vonult új és gazdag legelők felkutatására. A félnomádok élete hasonló, mint a mai beduinok mindennapjai. A letelepedést követően azonban alapvetően megváltozott az életük. Bővebben: Ralf GOWER, *Mindennapi élet a bibliai események korában*. in: *Kézikönyv a Bibliához*. Lilliput, Budapest, 1982, 89.

⁵ GOLDZIER Ignác: *Az iszlám kultúrája I*. Gondolat, Budapest, 1981. 21–26. oldalán kifejti, hogy a héber *ibhrim* kifejezés népnévvé alakult, korábbi jelentése: „egy területen való átvonulás” vagy „egy folyón való átkelés”. Később kissé módosul a jelentése: „vonulni”, „ide-oda vándorolni”. Az asszír kultúrában is megtalálható: *i-bar-ruu*, vagy *kib-ra-ati*, vagyis: „országokon átvonul, vándorol”. Az *ibhrim* héber elnevezés szó szerinti jelentése: „ide-oda kóborlók, vándorlók, nomádok”.

⁶ Ammrú, szurú, harrú, gurú, marhassú, **hapirú**, humaja elnevezéseket lásd bővebben: A. Leo OPPENHEIM, *Az ókori Mezopotámia*. Második javított kiadás, Gondolat, Budapest, 1982. 111–112. 455.

⁷ John BRIGHT, *Izrael története*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1977. 100–102.

AZ ELSZAKADÁS MEGTAPASZTALÁSA

Nem tudjuk megítélni teljes egészében, hogy az izraeliták mit gondoltak az ígélet földjéről a honfoglalást megelőző időkben.⁸ Kánaán földjét összehasonlították a honfoglaló törzsek a Sínai-félsziget kopárságával, a negeb⁹ vidékével, az El-Ghor¹⁰ rettenetes sivatagával, amelyekhez képest a kánaáni területek valóságos paradicsomnak tűntek a hazát kereső ábrahái leszármazottak számára. Pedig az ígélet földjén is voltak kopár helyek, félelmetes száraz élettelen sivatagok. Jeruzsálem közvetlen szomszédságában terült el a veszedelmes Júdai-sivatag, amely azt is jelentette egyben, hogy óriási harcot kellett vívniuk, hogy a megművelt területek ne váljanak sivataggá.¹¹ Mindezekből világosan kitűnik, hogy az ígélet földjének erős eszkatologikus jelentése is van, már a kezdeti időkben is.¹²

A Jeruzsálem pusztulását követő babiloni fogság Izrael nagy vízválasztója volt. A nemzet egyik napról a másikra megszűnt, de a haza fogalma továbbra is fennmaradt a közösség gondolkodásában. Félévezredes intézmények tűntek el, az ország teljesen megsemmisült, kultuszával együtt. Izrael gyökerét veszített és összetört emberek tömegévé alakult. Azonban a haza fogalma lesz az a végső remény, amelyen keresztül majd hetven évvel később, visszatartóztathatatlanul egy új kezdet indul el. Csoda, hogy a fogságban Izrael történelme és létezése nem ért véget teljes mértékben, mivel túlélte ezt a nagy megpróbáltatást is. A régi romokon felépített új hazaszemlélete segítette a népet a katasztrófákon és újrakezdte életét, bár a súlyos tanulságokat le kellett vonnia az új kezdet vonatkozásában. A fogságban kialakult az „új zsidóság”, azonban az új élet teljes spektrumának megírása és megértése rendkívül összetett feladat, senki sem tudta ezt teljes mértékben megoldani.¹³

A népek és nemzetek sorsa az, hogy állandóan és folyamatosan változnak. A formálódás és alakulás azonban valamilyen kontinuitás mederébe terelődik. Tehát a korábbi kultúrából fennmarad valami, amire az új generáció ráépítheti a maga sajátos jövőjét.

⁸ George KNIGHT, *Az Ószövetség keresztény teológiája*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2006. 277.

⁹ A *negeb* szó jelentése Dél, azonban a héber nyelvben sivatagot is jelent, mivel a száraz területek a déli irányban jelentek meg.

¹⁰ El-Ghor azt a kopár és élettelen területet jelenti, amely a Holt-tengertől déli irányba terült el.

¹¹ George KNIGHT, *Az Ószövetség keresztény teológiája*. i. m. Továbbá: KÖHLER, Ludwig KÖHLER, *Hebrew Man*. SCM Press; New Edition, 2013. 101.

¹² Hugo GRESSMANN, *Der Ursprung der Israelitisch-Jüdischen Eschatologie*. k. n. 1905. 210.

¹³ John BRIGHT, i. m. 333–334.

A babiloni fogság előtti gondolkodás teljesen devalválódik és kialakul az új értékrendszer, új identitás, fogalmi struktúra. Fennmaradnak ugyan még kis szigetek, amelyek a régít szeretnék visszahozni teljes értékrendszerével, azonban az új közösség új megoldásokat keres a babiloni világban, ahol kialakul a zsidóság két fontos intézménye: a zsinagóga és a Talmud.¹⁴ A történelemben számtalan példát találunk arra, hogy az ilyenfajta *hazától való elszakadás* teljes és nyomtalan eltűnést eredményezett egy-egy nép életében.¹⁵

A történelemben van elég példa az etnikai csoportok és kultúrák tartós fennmaradására és számtalan ellenpélda a teljes eltűnésre is. A nemzeti identitás – a haza- és a nemzettudat – kérdésének megválaszolásánál el kell gondolkoznunk azon, hogy kihez kötődik a fenti két fogalom: a nemzethez vagy sokkal inkább az egyénhez? Milyen módon öröződik meg és hagyományozódik át a későbbi generációk számára?¹⁶

A száműzetés nemhogy kioltotta volna a haza iránt érzett mély vallási és kulturális tiszteletet, hanem még inkább ragaszkodtak a fizikai hazához, mint Isten ígéretének beteljesedéséhez.

Jeremiás olyan mélységes szeretettel fogalmazta meg az ország pusztulását a Siralmak könyvében, mely túlmutat az adott történelmi helyzeten és katasztrófán.

A babiloni fogság ideje alatt felértékelődött a haza- és nemzettudat gondolata, mivel az imádságok központi helyén az elveszített haza állt.¹⁷

Vannak olyan értékek, amelyek akkor válnak kiemelkedő jelentőségűvé, amikor az adott közösség elveszíti azokat, ilyen volt Izrael számára a haza.

A haza fogalma Közel-Keleten azt jelentette, hogy hasonló gondolkodású és vallású emberek laknak adott térségben. Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy potenciális ellenfelek is léteztek a haza területén belül, akikkel szemben a leghatásosabb eszköz volt a leigázás és a gyarmatosítás, amelyet csak erőskezű uralkodók tudtak megvalósítani. A reánk maradt királyi feliratok két csoportba oszthatóak:

¹⁴ KOMORÓCZY Géza, *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Osiris, Budapest, 1995. 279–303.

¹⁵ John BRIGHT, i. m. 335. oldalán így fogalmaz: „Ha az Izraelt ért katasztrófa teljes nagyságát felmérjük, csodálkoznunk kell azon, hogy ez a történelmi örvény nem húzta le a mélybe, mint Nyugat-Ázsia több kis nemzetét, s nem vesztette el népi önállóságát. Ha ennek magyarázatát keressük, ezt a hitében találjuk meg: a hite, mely, mint népet életre hívta, most is elégségesnek bizonyult arra, hogy megtartsa. Ez azonban nem magától értetődő válasz, mert a fogság Izrael hitét a végsőkéig megpróbálta. A próbát nem magától értetődően állta ki, hanem csak mélységes lelkiismeret-vizsgálattal és az új helyzetnek megfelelő mélyreható átalakulással.”

¹⁶ KOMORÓCZY Géza, i. m. 284–285.

¹⁷ Nehémiás könyve 9,36 és kk.

egyrészt a szétszórtságban levők összegyűjtéséről szólnak¹⁸, másrészt az ellenség széjjelszórását valósították meg.

A napjainkban sokat hangoztatott biztonság furcsa módon teljes mértékben hiányzott a félhold kultúrájának gondolkodásából.¹⁹

Az ország területén belül bizonyos rétegződés figyelhető meg a városok és települések vonatkozásában, amely nem csupán Izraelre, hanem az egész közel-keleti térségre jellemző volt. Az átlagos városoknak szinte semmi nem jutott abból a gazdagságból, amelyet a fővárosban halmoztak fel. A kereskedelem központi bevételei, a vazallus államok adóbefizetései rendszerint Jeruzsálemben kerültek szétosztásra. A hadsereg, a királyi bürokrácia és arisztokrácia életszínvonalát emelték, amíg a vidéki területek már-már alig tudták fenntartani magukat a nagy éhezések következtében.

A központi szentély berendezése, a templom épületegyüttese fényűző gazdagságban élte mindennapjait, míglen vidéken nincstelenséggel küzdöttek.²⁰ A főváros gazdagsága kiemelkedően hivalkodó volt a sajátos luxuscikkeivel, amely igen erős ellenérzést keltett a rivális és elnyomott területeken és országokban.

A mezopotámiai városokban is hasonló folyamatokat figyelhetünk meg, mint Izraelben, ugyanis a korábbi jólétből visszaestek az egyhangú nyomorúságos mindennapokba, a nép éhezett, a szentélyek romosak voltak, a városfalak omladoztak. A szabad emberek kilátástalan adósságba keveredtek és az utánuk érkezett ellenség szabad prédájává váltak.

A babiloni fogság bekövetkezése után a szinte teljes elnéptelenedést követően a szegények erősen ragaszkodtak a hazájukhoz, az otthonukhoz, a megmaradt városuk romjaihoz, Jeruzsálemhez. Megőrizték és fenntartották a főváros nevét, hírét, szentélyének jelentőségét. A megsemmisült templom romos kövein áldozatot mutattak be, amely már előre mutatott egy szebb és új jövő irányába. Várták az új exodus bekövetkezését, nem cserélték le a régi hazájukat egy új, gazdagabb hazára, még azok sem, akik Babilóniában maradtak. Fontossá vált a haza- és nemzettudat újbóli megfogalmazása, amely egyben azt is jelentette, hogy Izrael hitének e területét újragondolták, friss és új tartalommal töltötték meg.

Izrael a fogságban „világot látott”, új isteneket, mítoszokat, vallásokat ismert meg. A kis istenek korszakának ideje lejárt, újra meg kellett fogalmazni az évezredes ábrahámi ígéretnek a nagy nemzeti katasztrófa végén. A nagy világbirodalmak katonai konfliktusaiban sok zsidó újragondolta a haza és nemzet fontosságát.

¹⁸ A. Leo OPPENHEIM, i. m. 118. A szétszórtság összegyűjtése azt jelentette, hogy a nincstelenekeket letelepítették új, lakatlan földeken, ahol a királyi vízi csatornák ásására vagy tisztítására használták fel őket. Lakatlan térségek benépesítésére vagy öntözési rendszerek kialakítására alkalmazták ezeket a csoportokat.

¹⁹ i. m. 117–118.

²⁰ i. m. 157–158.

Jahve nem egy kis nemzet védőistene, hanem a világbirodalmakat és a történelem menetét is kézben tartó egyetlen szuverén Teremtő. Akkor a korábbiakban üldözött prófétáknak volt igazuk? Akik szerint az események visszatartóztathatatlanul a diadalmas vég felé közelednek, és a végén megjelenik a Messiás? Van fontosabb dolog mint a haza- és nemzettudat?

Ebben az időben hangzik el az ézsaiási gondolat, amelyben a monoteizmus elméleti szinten is megjelenik 40. fejezetben. A próféta élcelődő hangnemben teszi nevet-ségessé a pogány nagyhatalmak isteneit, akik a történelemben tehetetlen bábként jelennek meg és egyszerű fémhulladéknak tekinti őket. A fogság Isten igazságos büntetése volt, mivel a nép korábban hűtlenné vált Istenhez.²¹

A HAZA MINT A SZENT FÖLD

A haza mint a szent föld gondolata egy hosszabb fejlődés végeredménye. Mivel Ábrahám és az őt követő generációk nomád és vándorló életmódot folytattak, ezért nagyon jól tudjuk, hogy az ősi szentélyek és szent helyek tették az adott területet, majd később kiterjesztett módon az egész térséget szentté.²² A szentély és a szent helyek között a különbség az volt, hogy az előbbiben áldozatokat is mutattak be, az utóbbiaknál ez nem valósult meg fő szabály szerint.²³

A hazatérés éppolyan szent volt, mint maga a haza fogalma. Feltűnő, hogy Círus perzsa király milyen erős érdeklődést mutatott a zsidó nép irányába, akik politikai szempontból jelentéktelen etnikumnak számíthattak.²⁴

Círus az ókori világ egyik legfelvilágosultabb uralkodójaként került a történelem lapjaira, mivel nagy megértést és tiszteletet tanúsított a legyőzöttek vallása iránt. Az asszírok kegyetlenségei után igazi fellélegzést jelentett az új perzsa hódító, aki a népeknek és nemzeteknek a lehetséges legnagyobb önállóságot biztosította és vallás-szabadsági törvényei is rendkívül liberálisak voltak a korábbiakhoz képest. Círus

²¹ John BRIGHT, i. m. 342–344.

²² Claus WESTERMANN, *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, Budapesti Református Theológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportja, Budapest, 1993. 52–79.

²³ TOKICS Imre, *A menedékvárosok. A ius talionis és az asylum városok jogi, vallási és kultúratörténeti jelentősége a T'náchban, Intézménytörténeti vázlat*, Adventista Teológiai Főiskola és Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola, Budapest, 2012. 91–95.

²⁴ Bővebben ehhez a gondolathoz: John BRIGHT, i. m. 349–351., valamint Martin NOTH, *The History of Israel*, Harper & Brothers, New York, 1958. 303–305. Továbbá Henri GAZELLES, *Vetus Testamentum*, IV., International Organization for the Study of the Old Testament, 1954. 123–125.

birodalmán belül tiszteletben tartotta alattvalói eltérő vallási gondolkodását, ezért engedélyezte a zsidóság számára a hazatérést Jeruzsálembe.

Azt még nem tudjuk pontosan, hogy a győzelme után miért irányult a figyelem ilyen gyorsan a zsidók problémájára. Többen feltételezik azt, hogy bizonyos zsidó köztisztviselők igen erős befolyással rendelkeztek a királyi udvarban.²⁵ Círus a saját és már korábbiakban kialakított kormányzási alapelvei szellemében járt el a zsidósággal kapcsolatban, így nem valamilyen szent kivételt kell látnunk a jeruzsálemi hazatérés engedélyezését illetőleg.

AZ ELSŐ HAZATÉRÉS

A haza, mint szent föld gondolata az első hazatérők életében a legfontosabb motívumként jelentkezett. A hazatérés azonnal elkezdődött, Sésbaccar vezetésével. Ám a kezdeti időszak tele volt csalódással, mivel a népnek az éhség és az ellenséges támadások közepette kellett helytállnia. Évtizedekig építették a templomot,²⁶ míg végül Kr. e. 515-ben felszentelésre került. Időközben Círus, a nagy jótevő, alig néhány év uralkodás után Kr. e. 530-ban a nomádok elleni hadjáratban életét veszítette. Fia Kambüész örökölte a trónt, aki az Örökkévalótól ugyancsak nyolc évet kapott a birodalom vezetésére, ám Kr. e. 525-ben teljes mértékben meghódította Egyiptom országát. A Nílus-menti birodalom bukása teljes csüggedést és reménytelenséget eredményezett a hazatértek életében, mert nem a haza- és a nemzettudat erősítésére fordították erejüket, hanem a világpolitikai helyzetek elemzésére. Ugyanis a haza függetlenségének megerősítésében a júdaiak a korábbiakban és a hazatérést követően is kizárólag Egyiptomtól várták segítséget. Amennyiben Júda csupán és kizárólag egy parányi tartomány maradt volna, akkor hol van az ígéretek beteljesedése, amelyet oly erősen hirdettek a próféták? Hol van Jahve győzelme a pogányok felett, amelyet a nép annyira biztosan várt! Mikor jön el a megígért Messiás?

²⁵ Josephus FLAVIUS, *Antiquitates*, XI. 1. Josephus állítása szerint Círus elolvasta az ézsaiási jóvendöléseket, és önmagára alkalmazta. John Bright i. m. 351. oldalán ezt nem tartja valószínűnek.

²⁶ A közel-keleti birodalmak teljes mértékben az urbanizációt tartották politikájuk fő területének, mely a kezdetektől egészen a római korig jellemezte a termékeny félhold kultúráját. Ez a politika kierőszakolta, hogy a városállamból központilag vezetett királysággá alakuljon. E gondolkodás erősen kedvezett a mindenkori főváros felemelkedésének és privilegiált helyzetet biztosított a vidékkel szemben. A nomád életet élt lakosságot és állandó vándorlást folytatók feletti kontrollt is kikényszerítették. Ezt nevezi Oppenheim belső- és határmenti gyarmatosításnak, bővebben: A. Leo OPPENHEIM, i. m. 158–159.

CSALÓDÁS, CSALÓDÁS... CSALÓDÁS

A hazatérők létszáma igen alacsony lehetett a Babilonban maradtakhoz képest.²⁷ A kezdet igen szerénynek bizonyult, mégis elkezdődött az új élet a hazában. A visszatérteknek hosszú éveken át csalódás volt a sorsrészük, mivel a bajok, a nélkülözések és az aszályok tették szinte elviselhetetlenné számukra az életet a hazájukban.

Izraelben kialakult lassan az a gondolkodás, hogy nem csupán a „tejjel és mézzel folyó föld” lehet a hazájuk, hanem megjelenhet a sanyarúság is az őseik földjén. Tömegek kerültek kilátástalan éhezésbe és nem volt sem ruhájuk, sem élelmük akkor, amikor a szamáriai területől rendszeresen ellenség csapott le rájuk. A keserűség árán tanulták meg mindazt, ami a haza és a nemzet kialakulásához tartozott. Nem a jesivákban tanították a fogságot követően a zsidóság számára a haza szeretetének gondolatát, hanem a valláson keresztül, úgy, hogy a gondviselésbe vetett hit naponkénti megértésével sajátították el a szülőföld iránti értékrendszert.

A hitét veszített emberek templomépítése többször abbamaradt a hazatérést követően, mivel sem a külső, sem a belső körülmények nem tették lehetővé a gyors befejezést. A központi perzsa segítség is elmaradt, mivel a gyorsan változó katonai és politikai helyzet felülírta a korábbiakban megígért támogatást.

Círus király halála után már senki sem emlékezett az előzőekben megígért segísége. Az új exodus résztvevői abba akarták hagyni a templom építkezését, mivel lehetetlennek látták annak megvalósulását, úgy érezték, hogy az új szentély szegényes külső megjelenése nem méltó Istenhez.²⁸ A haza- és nemzettudat kríziséhez egy mély lelki válság is kapcsolódott. Úgy tűnik a külső szemlélő számára, hogy a helyreállítás, a templom felépítése, a haza szeretete és a nemzettudat elvész a mindennapi szegénység mélységeiben.

Az új exodus teljes mértékben eltért az egyiptomi szabadulás győzelemteljes hangulatától. A hazatérés egyenlő volt az éhezéssel, a reménytelenséggel és a kiúttalansággal. A próféták azonban meghirdették a szép és új jövőt, amellyel szinte senki sem tudott azonosulni, ugyanakkor mindenki meghallgatta ezeket az üdvorákulumokat.

Két szemben álló csoport alakult ki a hazatérést követően Izraelben, az egyik azokból, akik hazatértek, akik a hitükhöz és az ígéretekhez hűségesek maradtak, a másik oldalon pedig azok álltak, akik a helyi lakossággal szinkretista módon összekeveredett, gondolkodásával és vallásával együtt. A vallási vezetők határozottan igyekeztek elkülönülni az ellentábortól és a törvényhez való hűséget tekintették a próba-

²⁷ William Foxwell Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra: An Historical Survey*. Harpercollins College Div. 1963. 87. és 110. A Kr. e. ötödik század végén a hazatelepültek teljes létszáma nem érhetette el az ötvenezres létszámot. A fogságba vitel előtt Izrael lakossága ennek a többszöröse lehetett.

²⁸ John BRIGHT, i. m. 349–351.

kőnek. A hűségesek következetesen ragaszkodtak a korábbi vallásos intézményekhez és azon fáradoztak, hogy megújult formában az emberek szolgálatába állítsák ezeket a szervezeteket. A próféták egyre határozottabban hirdették az eljövendő új haza képét, valamint az új Jeruzsálem és a szent föld gondolatát.

Mind az Ó-, mind az Újszövetség a szabadító Isten segítségéről szól. A szabadítás és a szövetség szorosan összetartozó fogalmak, mivel Isten szabadító tetteihez állandó történelmi jelenléte a garancia. A jövőbeli szabadításból formálódik ki az eszkatologikus gondolkodás.²⁹

Az új Jeruzsálem lesz majd a földkerekség központja³⁰, amely az újra megtalált édenkerti paradicsom örököse lesz.³¹ Ezért bátran állíthatjuk, hogy a haza a zsidóság számára nem csupán egy földi valóság lesz, hanem sokkal inkább egy szimbólum, amely tisztaságával és nagyságával fölébe emelkedik minden nemzeti ideológiának.³²

A kereszténység is ezt a gondolkodást veszi át a zsidó elődöktől és az Újszövetség utolsó könyvében, a Jelenések könyvében eme kontextusban zárja le a kánont.

²⁹ Claus WESTERMANN, *Az Ószövetség teológiájának vázlata*. i. m. 29. kk.

³⁰ GALLUSZ László, *The Throne Motif in the Book of Revelation*. Library of the New Testament Studies 487, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney, 2014. 166. és kk.

³¹ Ranko STEFANOVIC, *Revelation of Jesus Christ, Commentary on the Book of Revelation*, Andrews University Press, Berrien Springs, Michigan, 2002. 573–599., továbbá: Robert W. WALL, *Revelation, New International Biblical Commentary*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991. 254–255., Roberto BADENAS, „New Jerusalem – The Holy City In Symposium on Revelation Book 2. Daniel and Revelation Committee Series 7. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992.

³² *Biblikus Teológiai Szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1972. 476–477. kolumna.

INTERJÚK HÍRES BIBLIKUSOKKAL

Reimund Bieringer

A leuveni katolikus egyetem Újszövetség-professzora 1957-ben született, filozófiát Frankfurtban, teológiát Leuvenben tanult. 1986-ban doktorált, (témája a 2. Korintusi levél 5,14–21), s azóta is fő kutatási területe a 2. Korintusi levél. 1988-ban szentelték pappá, majd 1988–1990 között káplánként működött Speyerben. 1990-től kinevezett professzor a leuveni Teológiai Karon. Újszövetségi exegézist, bibliai hermeneutikát tanít, a „Női tanulmányok” oktatói csoportjában dolgozik, valamint bibliai görög nyelvet oktat. A 2Kor levélen túl foglalkozik az újszövetségi judaizmus és antijudaizmus páli kérdésével, János evangéliumával, Mária Magdolna ikonográfiájának történetével és bibliai hermeneutikával. A Flamand Bibliatársulat elnöke. Számos tudományos társaság (SNTS, EABS, SBL, SNTC), illetve a Bibliakutatók csoportjának tagja, valamint az exegetikai csoport elnöke. Pál és János teológiájának szakértője.

Főbb művei: Bieringer, R., Elsbernd, M. (2010). *Normativity of the Future: Reading Biblical and Other Authoritative Texts in an Eschatological Perspective*. *Annua Nuntia Lovaniensia*, 61. Leuven: Peeters; Elsbernd, M., Bieringer, R. (2008). *When Love Is Not Enough: A Theo-Ethic of Justice*. *Theology and Religious Studies*, Manila: Ateneo de Manila University Press; Bieringer, R., Nathan, E., Kurek-Chomycz, D. (2008). *2 Corinthians. A Bibliography*. *Biblical Tools and Studies*, 5. Peeters; Baert, B., Bieringer, R., Demasure, K., Van Den Eynde, S. (2006). *Noli me tangere. Mary Magdalene: One Person, Many Images*. *Documenta Libraria*, 32*. Leuven: Peeters; Elsbernd, M., Bieringer, R. (2002). *When Love Is Not Enough: A Theo-ethic of Justice*. Collegeville, MN: Liturgical Press; Bieringer, R., Baert, B., Demasure, K. (2012). *Noli me tangere: new interdisciplinary perspectives*. *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, Leuven: Peeters.

Professzor Bieringer a híres leuveni katolikus egyetemről. Hány éve tanít Ön ezen az egyetemen?

Idén a 25. oktatói évemet kezdem Leuvenben. Nagyon fiatalon, szinte túl fiatalon, 1990-ban kezdtem a tanítást. Az elmúlt 24 évben abban az örömben volt részem, hogy egyaránt taníthattam a teológia tanszék helyi flamand nyelvű fakultásán és az angol nyelvű nemzetközi programokban is.

Csodálkoztam, hogy milyen nagy ez az egyetem. Én Rómában tanultam és azt gondoltam, hogy katolikus egyetemek nincsenek is másutt Európában. Sokáig nem tudtam, hogy Leuvenben létezik katolikus egyetem is.

A leuveni egyetemet 1425-ben alapították, ekkor még teológiai fakultás nélkül, amit csak később, 1432-ben indítottak el. A leuveni egyetem tehát Európa legrégebb-

bi alapítású katolikus egyeteme, amely napjainkig katolikus egyetemként működik. Vannak más, korábbi alapítású egyetemek is, amelyek időközben azonban már törölték a katolikus jelzőt a nevükből.

Bár Leuvenben is akadt probléma, minek következtében 1969-ben az egyetem egy része kivált a régi intézményből.

Igen, 1969-ben Leuvenben volt egy nagy tüntetés, ahol a flamand ajkú lakosság flamand nyelvű oktatást követelt magának. Harcoltak azért a jogukért, hogy az anyanyelvükön tanulhassanak. Végül a püspöki konferencia nem látott más megoldást, mint hogy két részre osztotta az egyetemet. Leuven óvárosában folytatódott a flamand nyelvű oktatás, amely hagyományosan flamandok lakta terület, ugyanakkor az új, francia nyelvű lakosság részére fenntartott egyetemi rész mintegy 30 kilométerre délre telepedett meg. Ez a Leuven de Neuve. Ez a rész időközben szintén nagyon híres és nemzetközileg elismert egyetemé vált, s így most a két egyetemnek együtt 80.000 hallgatója van. Az előzőben több mint 50.000, az utóbbiban több mint 25.000 hallgató vesz részt az oktatásban.

Nagyon közel érzem magamhoz ezt az egyetemet, nem csupán azért, mert pár éve vendégprofesszorként töltöttem el ott pár hónapot. Legalább két másik okom is van, hogy kedvelem. Hiszen ennek az egyetemnek a csodálatos könyvtárából került elő a legrégebbi magyar nyelvemlék az „Ómagyar Mária-siralom”. Továbbá azért is közel áll hozzánk, magyarokhoz ez az egyetem, mert 1956 után több száz magyar egyetemista talált is menedéket és lehetőséget, hogy egyetemi tanulmányai folytatására.

Mi is büszkéek vagyunk régóta fennálló magyar kapcsolatainkra. A Collegium Hungaricum a mai napig működik. Nekem személyes büszkeségem, hogy egyik legelső doktoranduszaim között ismerhettem meg Juhász Gergelyt, aki szintén a konferencia előadója.

Ismereteim szerint Ön a Korintusi levél szakértője. Hány éve foglalkozik ezzel a témával?

Elmondhatom, hogy régebben, mint ahogy emlékszem rá. 1983-ban kezdtem a disszertációmot írni a 2. Korintusi levél 5. fejezetének témájából, ahol Pál apostol a kiengesztelődés szolgálatáról ír. Eszerint Isten Krisztusban kiengesztelt minket önmagával, s ránk bízta a kiengesztelődés szolgálatát.

Szilárd meggyőződése, hogy Ön sokat tud erről a levélről. Talán össze tudná foglalni, hogy miért olyan fontosak a Korintusi levelek a kereszténység interkulturális kapcsolatai számára. Mintha ez a levél igen fontos szerepet játszana a kereszténységnek a hellén kultúrával való kapcsolatában...

A korintusi egyház valószínűleg sokkal kisebb volt, mint azt ma gondolnánk, és sokkal sokréteűbb is. Feltételezésünk szerint Pál látogatásait a zsidó közösségeknél kezdte, olyan emberek közt, akik ugyan a zsidó hitet gyakorolták, de Krisztust követték, például Akvila és Priszka, akik Pál beszéde után lettek keresztényekké. Rajtuk kívül ott vannak még azok az emberek is, akik úgymond „istenfélők” voltak, akik érdeklődtek a zsidó hit iránt, de nem születtek bele, nem voltak zsidó családok gyermekei, csupán szimpatizáltak a zsidó közösséggel, s arra készültek, hogy zsidóvá váljanak. Úgy gondolom, hogy közöttük talált leginkább visszhangra Pál igehirdetése. Persze talán voltak mások is, akiket nem ismerünk.

Nekem nagyon naiv képem volt az öskeresztény misszióról. De aztán olvastam, hogy a Korintusban misszionáló Apolló nem tudott különbséget tenni Keresztelő János keresztvétele és Jézus keresztvétele között. A keresztény tanításnak a korai szakaszáról és tanainak fejlődéséről találhatunk-e más példákat is ezen kívül? Hiszen sokan vitatkoznak arról, hogy az ősegyházban miként csiszolódott ki keresztény hitünk.

Nagyon érdekes és fontos kérdéshez jutottunk. Szem előtt kell tartanunk, hogy a kereszténység nem kész, lezárt tanokkal indult, ezért eleinte nagyon sok viszály és nézeteltérés fordult elő. Kérdése az eukarisztiát juttatja eszembe, amit Korintusban az Úr vacsorájának neveztek. Még ez ügyben is Pálnak kellett emlékeztetnie a közösséget ennek eredetére: Krisztus önatadására a halála előtti éjszakán, mivel – úgy tűnik – ezt az eseményt a közösség meglehetősen önző módon ünnepelte. A levél tanúsága szerint a korintusiakat csupán az evés öröme motiválta az együttlétre, s nem vettek tudomást a közösség szegényebb tagjairól, nem osztották meg velük az ételmet. Volt egy rossz koncepciójuk a történetről, s Pálnak eltartott egy darabig, míg meggyőzte őket az Úr vacsorájának valódi jelentéséről. Az általam legrészletesebben tanulmányozott 2. Korintusi levélből egyértelműen kitűnik, hogy olyanok is akadtak a közösségben, akik nem értettek egyet Pállal. Teológiájukban minden nagyon szép és jó volt, a szenvedésnek nem jutott benne hely. Az embereknek boldognak kellett lenniük, mindenütt csodákat láttak, győzelmi meneteket. Pálnak kellett emlékeztetnie a közösséget, hogy a kereszténység ennél sokkal többet jelent. Pál maga is szenvedett, hiszen Krisztus szenvedésének részesévé vált. A közösség egy része ezért szembefordul Pállal, gyötrődését látva arra következtettek, hogy nem is igazi apostol – hiszen nem tesz nagy csodákat vagy rendkívüli dolgokat, beszéde inkább alázatos, kicsit dadog is, nem is mindig igazán sikeres rétor stb. Levelében tehát azt próbálta megmagyarázni a korintusiaknak, ami a keresztény üzenet lényege: részesedés Krisztus szenvedésében, s ő maga éppen ezért erős, mivel felvállalja gyengeségét.

Rácsodálkozom, amikor a korintusi levelekben felismerem azokat a pogány teológiai koncepciókat, melyek később már keresztény teológiai fogalomként váltak ismertté. Hogy csak egyet említek, a „misztérium”-tant.

Az elmúlt években kezdtem el tanulmányozni a korintusi levelet Pál teológiájának kialakulása szempontjából. Kicsit olyan ez, mintha Pál vállal fölött kukucskálva figyelnének, hogyan alakítja ki saját teológiáját. Láthatjuk – ahogyan Ön is mondja –, hogy nem csak bibliai fogalmakkal dolgozik, mint például a vigasztalás (vigaszfelfogása, úgy gondolom, Izajás prófétától és a zsoltárokból származik), hanem olyan fogalmakkal is, amiket nem találunk meg a Bibliában. Említette a misztériumot, én mellé helyezném a „kiengesztelődés” abszolút központinak tekintett fogalmát is: úgy tűnik ezt a fogalmat Pál a környezetéből vette, a görög világból, amelynek ő maga is részese volt. Ez a fogalom nincs meg a Bibliában. Kiengesztelődésnek a hellenizmusban azt nevezték, amikor pl. egy házaspár elvált, de azután újból összejött, kibékültek. Vagy például akkor is ezt a fogalmat használták, ha két város háborúban állt egymással, majd kibékültek.

Talán azért érdemes erre felhívni a figyelmet, hiszen a teológusok nagyon vigyáznak, hogy milyen szót és koncepciót használnak, mert ha elővigyázatlanok, akkor máris eretneknek tűnnek. Úgy látom, hogy Korintusban eléggé szabadon használták a pogány vallási fogalmakat, és a közösség tagjainak szilárd meggyőződése miatt egy idő után ezek keresztény tartalommal bíró fogalmakká változtak át.

Igen, ezzel teljesen egyetértek. Például az általam említett „kiengesztelődés” fogalom is rámutat erre: amikor Pál konfliktusba került a korintusi közösséggel, megkezdődött egy kiengesztelődési folyamat, amelyben Pál munkatársa, Titusz közvetített a két fél között. Pál személyes tapasztalatát követően ezt a nem biblikus nyelvezetű, pogány eredetű fogalmat kezdi el használni Krisztus keresztdozatának értelmezésére. S ez talán Pál egyik legsikeresebb fogalma későbbi teológiájának szempontjából.

Azért is említettem ezt, mert nekünk, teológusoknak az a sorsunk, hogy szavakat használunk. Még inkább áll ez az exegétákra. A legtöbb szövegmagyarázó küzd azzal a problémával, hogy legalább három nyelv között kell egyensúlyoznia: a Biblia görög nyelve, a konferencián legtöbbet használt angol nyelv és a saját anyanyelve között. A három különböző nyelv párhuzamos, de nem pontosan ugyanolyan jelentésű fogalmakat használnak. Mi az Ön tapasztalata, mennyire lehet lefordítani az eredeti és hatékony jelentését a bibliai fogalmaknak az egyes lokális nyelvekre?

Igen ez egy fontos téma, amit ma számtalan helyzetben megtapasztalhattunk. Sok szempontból egyet értek Önnel, a nyelv valóban nagyon fontos az exegézis szempontjából, de néha azt gondolom, hogy túlságosan sokat fókuszálunk bizonyos megközelítésekre, vagy akár bizonyos nyelvi kifejezésekre, egyes szavakra. Megtörténik, hogy egy idea vagy tartalom jelen van anélkül is, hogy a szavak jelen lennének. Például a kiengesztelődés fogalmánál maradva, azt gondolhatjuk, hogy csak azokon a helyeken van jelen, ahol maga a szó is előfordul – de gondoljon például a tékozló fiú történetére, az egyik leggyönyörűbb példabeszédre: a kiengesztelődésről szól, ám

maga a szó nem fordul elő a történetben. Bár tudom, hogy a nyelv nagyon fontos, mivel magam is újszövetségi görögöt tanítok, azt is látnunk kell, hogy a nyelv önmagában nem minden. A példabeszéd túlmutat magán a nyelven. Amikor még Leuvenben voltam teológushallgató, sokszor hallottuk professzorainktól (nem elsősorban a bibliai exegézis tanulmányok részénél, inkább a dogmatikában és a morális teológiában), hogy Jézus anyanyelve az arám volt, a vallási nyelvezete, amit használt, pedig a héber. A kereszténység első üzeneteinek nyelve tehát az arám és a héber voltak. Professzorainktól gyakran hallgattuk azt a felfogást, hogy amikor ezen első megközelítéseket átültették görög nyelvre, nagyon sok minden eltorzult. A héber nyelv holisztikus, teljességre törekvő, míg a görög sokkal dualisztikusabb, s a héberből görögre való fordításnál emiatt egyszerűen elvesznek dolgok. Vagy a héber sokkal dinamikusabb, míg a görög statikus nyelv. Így csaknem az a meggyőződésünk alakult ki, hogy a kereszténység valamit nagyon rosszul csinált, valami nagyon elromlott, amikor a tanait héberről görögre fordították, s a további fordításoknál (akár angolra, németre vagy magyarra), még több minden elromolhat. Ez csupán egyfajta látásmód, miszerint a fordításban egyszerűen elveszhetnek dolgok. Az olaszoknál az a híres mondás járja, hogy a fordító (traduttore) egyben áruló (traditore).

Hadd említsek egy másik példát is. Az Önök híres egyetemén tanult Vermes Géza, aki Szeged környékéről származik, és Magyarországon igen ismert Qumrán-kutató. Több írásában is azt állította, hogy a Biblia, különösen Pál levelei, egészen más képet festenek Jézusról, mint amilyen a valódi Jézus volt. Ön egyetért ezzel az elképzeléssel?

Határozottan: nem. Sokkal több folyamatosságot látok az Újszövetség egyes részei között, mint különbséget. Viszont a Biblia minden egyes része szem előtt tartja és megszólítja a címzetteket, akikhez szól. Szent Pál egészen más embereket szólít meg, mint akár János vagy Márk, Máté vagy Lukács, s ebből adódnak a különbségek. De én azon a véleményen vagyok, hogy a középpontban ugyanaz az ember és ugyanaz a hit áll. Pál nem tartja olyan nagyon fontosnak, hogy Jézus szavait túl sokszor idézze, mégis arra törekszik, hogy mélységében megértse mindazt, amit Jézus próbált elmondani. S ebben a mélységben számomra inkább a hasonlóság tűnik elő Jézus az evangéliumokban élénk rajzolódó arcával. Úgy gondolom, hogy a különbségek elsősorban abból fakadnak, hogy az evangéliumokat olyan emberek számára írták, aki falusi, vidéki környezetben éltek, míg Szent Pál elsősorban nagyvárosokat látogatott meg. Ezért ezeken a helyeken elsősorban nem földműveléssel, magokkal vagy vetéssel kapcsolatos metaforákat használ, hanem bankokkal vagy olimpiai játékokkal, atlétikával kapcsolatos képeket, csupa olyasmit, amit az adott környezetben, Korintusban vagy Efezusban ő maga is látott vagy megtapasztalt.

Sokszor gondolkodom arról, hogy az őskeresztény teológusok, sőt a patrisztikus teológusok és a középkor teológusai is nagyon jó helyzetben voltak. Hogy egyszerűen fogalmazzak:

az ő exegetikai munkásságuk mögött ott állt a neoplatonikus filozófia, később a tomista vagy skolasztikus filozófia. Ma lehetetlen azt mondani, hogy a mi feladatunk csupán az lenne, hogy lefordítsuk a Biblia üzenetét a hegeli vagy a kanti filozófia nyelvére. Ilyen filozófiai sémák ma nem léteznek a közgondolkodásban. Milyen problémák adódnak ebből a nyelvi és gondolkodásbeli sokszínűségből? Hogyan lehet jól elvégezni a szövegmagyarázónak a Biblia üzenetének mai nyelvre való adaptálását?

Örülök, hogy ezt megkérdezte, mert az exegézisben általában – s még ma is ezen a konferencián – megfeledezünk arról, hogy bizonyos értelemben feladatunk nem ér ott véget, hogy rekonstruáltuk, mi is volt valójában egy szöveg jelentése a kezdetek kezdetén. Mert, ahogy már korábban is említettem, az első keresztények sem elégedtek meg azzal, hogy ismételtessék másoknak, amit Jézustól hallottak, hanem megpróbálták párbeszédbe elegyedni a tanokról az általuk megszólított emberekkel. S úgy gondolom, ugyanez történt a korai egyházatyák idején, vagy később a középkorban, amikor fel kellett tenniük maguknak a kérdést, hogyan tehetik érthetővé mások számára Krisztus üzenetét? Ezeket a dialógusokat a neoplatonista vagy a tomista filozófia keretein belül folytatták le. Ma is előttünk áll a kihívás, hogy vajon mi mit tehetünk az ügyért? Úgy gondolom, hogy az exegézis nagyon gyakran azt sugallja számunkra, hogy elegendő megértenünk az eredeti szöveg legkorábbi jelentését a lehető legpontosabban, s ezt osszuk meg másokkal ma, s ez már önmagában elég. De attól tartok, ez nem így van. Ezért is örülök, hogy feltette ezt a kérdést. Nehéz kérdés ez, de vajon miért is? A középkorban egy sokkal egységesebb keresztény világfelfogás létezett, egy domináns filozófiai felfogáson keresztül szemlélték a világot, voltak ugyan más filozófiák is, de egyetlen domináns filozófia volt. A 20. század végén, a 21. elején nem létezik egyetlen uralkodó elbeszélői irányzat. Nagyon sok megközelítést használunk, ahogyan említette Hegelt vagy Kantot. Úgy gondolom, egyre inkább a kontextuális teológia irányába kell elmozdulnunk. A tanároknak és prédikátoroknak, akik egy-egy helyhez kötődnek, Magyarországon, Németországban, Belgiumban, Ausztráliában vagy az Egyesült Államokban, dialógusba kell lépniük az uralkodó gondolkodásmóddal, meg kell próbálniuk a keresztény üzenetet dialógus formájában, de legalábbis a mai gondolkodásmód keretein belül kommunikálni. Sajnos ezt nem gyakoroljuk eleget. Manapság egyre kevesebb fiatalban tudunk érdeklődést kelteni a teológia iránt. Ez pedig az én értelmezésem szerint azért van, mert még mindig a régi keretek között mozgunk. E régi keretek a 1970-es, 80-as években jöttek létre. Ám ha a mai fiatalokat, akik az élet pulzálásában, sodrásában léteznek, s együtt növekednek a változásokkal, nem kezdjük el a saját nyelvükön megszólítani, s nem bocsátkozunk velük párbeszédbe a saját kereteiken belül, nem tudjuk érdekessé tenni számukra a teológiát.

Érdekes beszélgetésünk befejezéséként kérdezhetek személyes dolgot is? Mivel Ön nem csak a Biblia kutatója, hanem keresztény hitét gyakorló római katolikus pap, tudna nekem

mondani egy-két olyan bibliai szöveget, amely közelről érintette meg és szinte élete vezérfonalává vált?

Köszönöm a kérdését, nagyon szívesen válaszolok. Az első ilyen hely Szent Pál korintusiakhoz írt 2. levelének 5,17 verse, amely így szól: „...aki Krisztusban van, új teremtmény”. Ez számomra egy nagyon személyes igevers, hiszen mindnyájunk számára fontos, hogy részt vegyünk Krisztus életében, amely annyira radiálisan új, hogy Pál nem is tudja máshoz hasonlítani, mint a dolgok létrehozásának alapvető aktusához, egy új teremtéshez.

És a második?

A második János evangéliuma 10,10 versének a vége. Jézus azt mondja, azért jött, hogy életet hozzon, sőt teljességre vezető életet. János itt az életre a „zoé” görög szót használja, vagyis olyan életről szól, amit már nem nyelhet el a halál. És ami még fontosabb ezen a helyen számomra, hogy itt az élet maga a bőségében tárul fel: Krisztuson keresztül Isten bőségesen megadja nekünk, mert nagyon szeret bennünket.

Fordította: Thorday Attila

James Douglas Grant Dunn

Skót protestáns professzor, 1939-ben született Birminghamben (Anglia). Tanulmányai: 1957–61: MA gazdaságból és statisztikából (Glasgow), 1961–64: BD ó- és újszövetségi specializációval (Trinity College, Glasgow), 1968: PhD diploma (Cambridge). 1976: BD "Jesus and the Spirit" (Cambridge). 1991: DD Római levél kommentárjával (Cambridge). 1970–82 között a Nottingham Egyetem előadója, 1982-től nyugdíjba vonulásáig a University of Durham professzora. 1982–92: a Studiorum Novi Testamenti Societas gazdasági vezetője, a vezetőség és a kiadói testület tagja, 1984–91: a Journal for the Study of the New Testament kiadójának tanácsadója. Alapító elnöke az Egyesült Királyság Teológiai Fakultásai Szövetségének. 1985–1992: a Biblical Foundations in Theology társkiadója, 1985–2005: a St John's College Council tagja és helyettes elnöke. 1986–2003: a "Theology of the New Testament" (Cambridge University Press) sorozat igazgatója, 1987-től a Wesley Tudományos Központ vezetőségének, 1988–93 között a Brit Tudományos Akadémia egyetemi ösztöndíj bizottságának tagja (posztgraduális képzés és humán tudományok), 1989–92: a nemzeti akadémia különleges tanácsadója, 1990: a Horizons in Biblical Theology, 1992: a Journal for the Study of the New Testament kiadói tanácsának tagja. 1992–96: a Brit Újszövetségi Konferencia, 1993: a Brit Ökumenikus Intézet jeruzsálemi teológiai intézetének elnöke. 1997: a Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft kiadói tanácsának tanácsadója, 1997–2000: a University of Durham egyetemi tanácsának választott tagja, 2000: a jeruzsálemi Ökumenikus Intézet tanácsadója (Tantur). A Studiorum Novi Testamenti Societas ügyvezető elnöke, ill. elnöke. 2002: a St John's College tanácsának elnöke, 2003: a Durham egyházai együttműködés vezetője.

Legismertebb művei: *Romans* (2 vols., Dallas: Word, 1988). *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (London: Eerdmans, 1999) *A Commentary on the Epistle to the Galatians* London: A. & C. Black, 1993) *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge University, 1993) *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005) 200 körüli tudományos cikk és lexikon szócikk.

Professzor James Dunn, Ön az SNTS egyik leghíresebb nem angol, hanem skót tagja, számos könyv írója. Tényleg hány könyvet is írt?

Lássuk csak, valahol 25 környékén.

És ezek nem rövid kötetek!

Néhány rövidebb, mások terjedelmesebbek.

Számomra a legnagyobb és leginkább lelkesítő élményt a Jesus Remembered (Az emlékezés Jézusa) című könyve jelentette. Soha nem olvastam még ilyen teológiai munkát: egyrészt úgy tűnt számomra, mint valami érdekes regény, másrészt egészen új elképzeléseket teremtett az én gondolkodásomban is. Leginkább a Foucault-inga írójához, Umberto Ecohoz hasonlítanám. Ön képes bemutatni, hogy a teológia nemcsak unalmas tud lenni, hanem nagyon érdekes is. Milyen filozófia alapján írja a könyveit?

Induljunk ki abból a megállapításból, hogy a kereszténységet illetően minden Jézussal kezdődik. Úgyhogy az egyik elképzelés, ami ellen síkra szálltam, hogy Jézushoz csak közvetett úton van hozzáférésünk az írott hagyomány kritikai vizsgálatán keresztül, irodalomkritika, forráskritika és hasonlókat által. Az én kiindulópontom az, hogy ha csak az írott forrásokban gondolkozunk, akkor egy húsz és negyven év közötti szakadékkal kell számolnunk, nagyjából ennyi telt el Jézus működése és az első írott források létrejötte között. Számomra viszont evidens, hogy Jézus emlékezetét a szóbeliség számos vonulata őrizte meg, tehát nem egyenes pályákat kell itt elképzelnünk, amit aztán Mk hagyománynak vagy Q-nak nevezhetünk. Számos emlékezési forma élt egymás mellett. Például amikor Máté megírja a maga evangéliumát, ismeri Márkot és ismeri a Q-t, de ugyanakkor ismeri a szóbeli hagyományok más formáit is, és időnként ezeket részesíti előnyben. Így aztán a három szinoptikust olvasva egy nagyon gazdag emlékezési hagyomány tárul elénk, hiszen a három evangélium hasonló, és mégis különbözik is egymástól. És mindez mit jelent? Azt, hogy nem egyetlen emlékezetre épül az evangéliumi hagyomány, mivel nem egyetlen hagyománypályán örökítődött át, hanem széles hatáseggyüttes eredményeként. Az evangélisták aztán ezt a széles emlékezési tradíciót a maguk értelmezése szerint formálták írott evangéliummá.

Eszerint úgy véli, hogy az a mód, ahogyan valaki az emlékezetét felépíti, az leginkább a személytől magától függ?

Igen. A hagyomány nagyon rugalmas volt, így az emlékezés egyéni formái is. Nem gondolom ugyanis, hogy az emlékezés rögzített listák szerint történt volna, például az abc betűit követve. Engem leginkább a hagyománynak ez a hasonló, mégis eltérő jellege foglalkoztatott.

De az emlékezet nem egyszerűen azt jelenti, hogy felveszem a történetet a memóriámba, hanem attól is függ, hogy milyen jelentősége van ennek a történetnek az életem számára. Ha egy esemény a gondolkodásomban radikális változást eredményez, akkor az visszahat az emlékezés módjára is.

Ez pontosan így van. Elő kell vennünk a három szinoptikust, mert esetükben világos, hogy az emlékezés szerkezetét nagyon hasonlóan ragadták meg, és a különbségek ellenére is nagyon világosan látható az a Jézus, aki ezeket az életváltozásokat előidézte. János esetében más helyzetben vagyunk. János jóval későbbi, ő már ref-

lektál az írott hagyományra, Jézus életének és hatásának más aspektusait ragadja meg. Hét csodát választott ki, annak érdekében, hogy tipizáljon dolgokat, mégpedig úgy, hogy Jézus maga reflektál ezekre az evangéliumban. Ez a másság jól mutatja, hogy Jézus hatása hogyan alakította a róla való emlékezést.

Az én tapasztalatom, hogy ha valaki Jézusról érdekes történetet akar olvasni, akkor Lukácsot olvassa, ha meditatív elmélkedést akar olvasni, akkor Jánost.

Igen, mert János esetében világos, hogy elsősorban nem történelmi beszámolót olvasunk, hanem Jézus jelentőségét bemutató reflexiót, így az – még ha alapvetően történelmi eseményekre alapozva is – sokkal elvontabb, elemzőbb.

Mi az Ön állásfoglalása a Jézus-élete irodalommal kapcsolatban? Most én a történeti Jézus-kutatásra gondolok.

Azt gondolom, hogy a szinoptikusok jó bizonyosságai annak az emlékezési módnak, amely közvetlenül Jézus halálával megkezdődött. Érdekes a hasonlóság és különbség egymásmellettségét tudatosítani, mint mondtam. Például ha vesszük Mk 7. fejezetét, egészen világos, hogy Márk inkább görög, míg Máté inkább zsidó környezetnek közvetített. Márk számára nem jelent nehézséget úgy mutatni be Jézust, mint aki túllépett a Törvényen, Máté viszont Jézust a Törvény „betöltőjének” tekintti, mint aki magasabb szinten való érvényét hangsúlyozta.

Melyik az Ön legnépszerűbb könyve?

Húha, hát fogalmam sincs... Érdekelne ugyan, de ezt még senki nem mondta meg nekem.

Ön tanácsadója a Cambridge University Press kiadónak.

Nem egészen. Időnként dolgoztam együtt velük, de nem vagyok tanácsadójuk.

De tagja az ösztöndíjakat adó bizottságuknak?

A Brit Tudományos Akadémia tagjaként többször részt vettem fiatal kutatók pályázatának elbírálásában.

Sok kapcsolata van a fiatal növendékekkel, esetenként magyar hallgatókkal?

Igen, mondhatom. Tizenkét éve vonultam nyugdíjba, így eléggé elveszítettem a kapcsolatot, különösen a legfiatalabb kutatókkal, de mindig nagyon igyekeztem éltetni ezeket a szálakat. Jó volt ide is járni, együtt dolgozni (Cserháti) Mártáékkal, és előadásokat szervezni. Számos fiatal kutatót irányítok Indiában, Japánban és több kelet-európai országban. Nincs facebookom, de azért mindegyik munkatársammal tartom a kapcsolatot.

Hány tanítványa volt eddig?

Azt hiszem, hogy valahol ötven fölött, többségük doktorandusz.

Járt már korábban is Magyarországon?

Igen, amikor Márta szervezte az utat, Budapestre látogattunk az Evangélikus Hittudományi Egyetemre. De egészen különleges módon érkezünk ide: Amsterdamban hajóra szálltunk, és végighajóztuk Európát úgy, hogy végül a Dunán érkezünk meg Budapestre. Annyira csodálatos utazás volt, hogy már akkor elhatároztuk, hogy valamikor megismételjük.

Járt esetleg Szegeden is? Mi a benyomása a városról?

Szegeden most vagyok először. A város nagyon pozitív benyomást tett rám, bár csak több időt tölthetnék a felfedezésével. A napokban egy kicsit körülsétáltunk, nagyon kellemes volt.

Mi a benyomása az ifjabb generáció bibliai ismereteiről? Jobb vagy rosszabb, mint a korábbiaké?

Érdekes kérdés, de nem könnyű válaszolni, mert több tényezőtől függ. Mindekelőtt az adott egyház kultúrájától. Bizonyos egyházi közösségek nem fektetnek hangsúlyt a bibliaismeretre. Például az a kis közösség, amelybe én járok Anglia déli partvidékén, korábban metodista volt, most anglikán. Egyik feltűnő jelenség ott számomra, hogy mennyire felszínes a bibliaismeretük. A prédikáció általában alig 10–12 percig tart, szinte kizárólag az evangéliumokra épül. Úgyhogy amikor én prédikálok, merthogy elég gyakran felkérnek, mindig az az elvárásuk, hogy Pál leveleiből olvassak.

De az, hogy jórészt csak az evangéliumról prédikálnak, nem inkább római katolikus jelenség? Mi úgy gondoljuk, hogy minden reformált egyház szívesebben használja Pál írásait.

Nos, ennek így kellene lennie. De amennyi rálátásom van az anglikán egyházra, az alapján úgy tapasztaltam, hogy szinte kizárólag az evangéliumról prédikálnak. Ez elég természetes: az evangéliumok képezik az előírt olvasmány alapját, a prédikáció pedig mereven követi az olvasmányt.

A mai templomok legtöbbje városban található. Pál teológiai nyelvezete igen közel áll a városi emberhez, mivel Pál is hellenista városokban prédikált.

Ez nagyjából így igaz. Talán részemről nem egészen fair ezt mondani, de úgy találom, hogy sok templomban egyszerűen annyira meghatározó a liturgia elsőbbsége, hogy a bibliai üzenet mélységére nem marad igény. Tíz perc elég erre. A reformált egyházakban a bibliai üzenet nagyobb hangsúlyt kap. Emlékszem, hogy amikor először látogattam meg egy anglikán templomot, egészen megdöbbenett, hogy a szó-

szék, ami valamikor központi helyet foglalt el, ebben a templomban félre volt téve. Ahol én felnőttem, ott még az úrasztala fölött magaslott a szószék, a két szentség együtt állott. Amikor metodista templomban prédikálok, az emberek utána odajönnek és reflektálnak a prédikációra, de egy anglikán templomban minden egyes alkalommal az eucharisztia áll a középpontban, így az igehirdetési rész nem kap akkora hangsúlyt.

Pál leveleinek megértése nagyobb intellektuális erőfeszítést igényel. Talán ez is lehet az oka annak, hogy az emberek nem nagyon szeretik a Pál leveleiről való prédikálást.

Egyetértek ezzel. Ami aggaszt, hogy az emberek nem hajlandóak intellektuális erőfeszítést tenni, és hitük alapjairól mélyebben elmélkedni. Végigcsinálják a rítust, és azt nagyjából elégségesnek is tekintik.

Talán éppen a liturgikus keret nem ad lehetőséget arra, hogy megvitassuk egy-egy témát...

Miközben egyetértek ezzel, azt is gondolom, hogy a liturgiai keret könnyen alakítható lenne úgy, hogy a hitről való mélyebb gondolkodást is lehetővé tegye, és ne csak egyfajta automatikus cselekvést jelentsen. A liturgia általában teljes egészében ki van nyomtatva, így a részvételem csak annyi, hogy kövessem a szavakat. Nem kedvelem ezt.

Tökéletesen egyetértek, mert Ön igen élénk szellem, sokkal jobban szeret utánagondolni a szövegeknek, mint egyszerűen elfogadni azokat. Megkérdezhetném, hogy melyek azok a bibliai szövegek, amelyek Önt személyesen, az Ön életét nagyon mélyen érintették? Tudom, hogy ez a legnehezebb kérdés, amit egy biblikusnak feltehetek.

Ez attól is függ, hogy mire vonatkoztatjuk a kérdést, de számomra például a Római levél mindig meghatározó volt...

Igen, a legjobb riporterek már úgy teszik fel ezt a kérdést, hogy melyik a legkedveltebb bibliai szövege a Római levélén kívül?

Az utolsó prédikációm alapszövege épp a Római levél 7. fejezete volt. Úgy vélem, hogy a 7–8., sőt a 6–8. fejezetek olyan gazdag tartalmat hordoznak teológiai, szellemileg, hogy gyakran szükségét érzem visszatérni ezekhez.

Gondolja, hogy a mai ember, aki nem olvas Bibliát, szegényesebb a lelki tapasztalásokban?

Protestánsként számomra a Biblia különösen fontos. Ha a hitedről gondolkozni is akarsz, akkor megkerülhetetlen a Biblia. A Szentírás Szövetség neveltetésében telt az ifjúságom, ez egy bibliaolvasó közösség, úgyhogy már egészen fiatalon napi rutinnommá vált a bibliaolvasás. Számomra a Szentírás jelenti hitem fundamentumát, velejét, ezért is vannak vegyes érzéseim egy mai templomi szertartáson, ahol a liturgia fontosabbá vált, mint a Biblia. Számomra a kereszténység első fokon a Bibliát jelenti.

Egyik barátom egyszer azt mondta, hogy a legjobb mozi az olvasás, mert amikor olvasok valamit, akkor az aktívan hat a képzeletemre, és erre is reflektálnom kell. Olvasni nem egyszerűen azt jelenti, hogy hangosan kimondom a szavakat. Talán a szerényebb érdeklődés a Biblia iránt abból is fakad, hogy az emberek nem szeretnek olvasni.

A kereszténység befolyása egész Európában csökken. Mind több ember él egyre kevesebb bibliai ismerettel. Az iskolai ismeretek is ellenhatást fejtenek ki. Éppen ezért kimondhatatlanul nagy feladat hárul az egyházakra az evangéliumi üzenet eljuttatásában. Ezt a tudást a korábbi nemzedékek már gyermekkorukban magukba szívták, legfeljebb később elfordultak tőle. De a mostani nemzedékekből maga az ismeret is hiányzik. Ezért igazán nagy kihívás a mai egyházak előtt, hogy miként tudják evangelizáló küldetésüket teljesíteni.

Ez azt is jelenti, hogy Ön sokkal jobban kedveli az üzenetközpontú szentírás-magyarázatot, mint a történetkritikai exegézist?

Amennyiben az egyház mai valóságának szemszögéből nézzük a kérdést, úgy a válaszom igen. Azonban az én személyes és szakmai érdeklődésem elsősorban a kereszténység kezdetére irányul, én onnan szemlélem és próbálom megérteni a mai egyházi helyzetet. Időnként bírálni is, ugyanis számos olyan jelenség bukkan ma fel keresztény címszó alatt, amit az Újszövetség szemszögéből nézve még csak megérteni sem lehet, nemhogy elfogadni.

Nagyon köszönöm ezt az érdekes beszélgetést! Igazán megtisztelt azzal, hogy egy rádió-interjú keretében szóba állt velem. Nagyon köszönöm!

Fordította: Czire Szabolcs

Bernardo Estrada

Római katolikus pap (1979), az Újszövetség professzora. Rómában, a Santa Croce Egyetemen tanít. 1950-ben született Frontinóban (Kolumbia), 1967-ben vegyészmérnöki diplomát szerzett a Columbia Egyetemen. 1972–1977 között az Opus Dei keretén belül filozófiát és teológiát hallgatott, majd 1979-ben a Navarrai Egyetemen tanult teológiát. Diplomamunkáját Aranyszájú Szent Jánosnak az Apostolok cselekedeteiről írott homíliáiból írta. 1988-ban a Szalamankai Egyetemen bibliai görög filológiát tanult. Tanított Kolumbiában és Rómában, volt vendégprofesszor Jeruzsálemben a Ferences Biblikus Intézetben, Bogotában, Rómában és Pasadenában. Az Opus Dei római egyetemének, a Santa Croce Egyetem teológiai fakultásának dékánja. Az Olasz Biblikusok Társasága (1986), a Society of Biblical Literature (1988), az Amerikai Biblikusok Társasága (1989) és az SNTS (1995) tagja.

Bernardo Estrada a Santa Croce Egyetemről, Rómából. Úgy tudom, hogy az Ön útja eléggé messziről vezetett Rómába. Egy egészen más kultúrából érkezett a szent városba.

Dél-Amerikában, Kolumbiában születtem, és ott dolgoztam a 70-es évekig, azután jöttem Rómába, a Santa Croce Egyetem indulásakor, mint az első professzorok egyike. Ez az Opus Dei Prelatúra egyeteme, itt kezdtem tanítani biblikus teológiát és szentírástudományt.

Úgy tudom, hogy volt vendégprofesszor Jeruzsálemben is, talán a bencés apátságban vagy a ferencesek intézetében?

Igen, Jeruzsálemben 2005-ben voltam vendégprofesszor. Meghívtak, hogy adjak le egy kurzust a Studium Biblicum Franciscanumban, ez a ferencesek biblikus intézete a Szentföldön. A szinoptikus evangéliumokról és a parabolákról tartottam előadásokat. De voltam vendégprofesszor Bogotában, saját szülőházamban is, a La Sabana Egyetemen, ahol egy kurzust tartottam az újszövetségi teológiáról és a Szentírás kánoni írásainak sugalmazottságáról.

Úgy gondolom, Ön sok tapasztalattal rendelkezik arról, hogy mennyire más a biblia-tudomány az egyes kultúrákban, mondjuk Kolumbiában vagy Indiában. Le tudná írni röviden ezt a jelenséget, és mondana néhány példát erre?

Azt kell mondanom, hogy Latin-Amerikában nem lehet úgy művelni a biblia-tudományt, hogy ne érintenénk számos szociális problémát, amelyek közelről érintik ezt a területet. A dél-amerikai bibliatudomány bizonyos részeire igen nagy hatással van a felszabadítás teológiája (theologia of liberation), még akkor is, amikor nem ez a fő téma, számos érvelése most is él. Európában a legnagyobb gond a Biblia antro-

pológiai tanítása, morális tanítása, valamint az emberi viselkedésre adott válaszok. Indiában nagy az érzékenység a szociális problémák és a különböző nemzetiségű lakosok integrálása iránt. Rómában egy olyan házban élek a hallgatóinkkal együtt, ahol az ott élő 60 pap több mint 30 országból érkezett. Ott értettem meg, hogy mennyire más minden ország és minden kontinens kultúrája.

Mi a helyzet Indiában, hogyan változtatja meg a Biblia értelmezését ez a kultúra?

Ebben az esetben a hinduizmus adja az értelmezés hátterét. Körülbelül 50 éve, talán a 60-as években nem foglalkoztak az evangéliumok inkulturációjával. Azt gondolták, hogy mivel az evangéliumok általános tanításokat adnak, adaptációjuk minden kultúrába lehetséges. Később egyesek úgy látták, hogy az evangéliumok ellentmondanak az indiai kultúrának. Ma újra érdekes látni, hogy számos biblikus professzor és exegeta az integrációs modellt követve felfedezi, hogy milyen sok közös pont van az indiai kultúra és az evangélium értékei között.

Egészen fellelkesültem, amikor felfedeztem az Ön tudományos bibliográfiájában, hogy lefordította Aquinói Tamás egyik exegetikai művét. Hiszen az általános vélekedés a középkor és Aquinói Tamás szövegmagyarázatáról, hogy homályos és idejétmúlt. Mi az Ön benyomása erről?

Én úgy gondolom, hogy Aquinói Tamás ma sem idejétmúlt, hanem aktuális. Igaz, hogy a középkori teológia és filozófia keretében fogalmazza meg a gondolatait, de ennek is mindig van mondanivalója. Én akkor fordítottam Aquinói Tamás munkáját, amikor az exegézis történetét tanulmányoztam. Még ma is úgy gondolom, hogy ez igen hasznos a hallgatóknak. Azért is foglalkoztam vele, mert részt vettem egy speciális konferencián, amely Rómában, az Angelicumban volt, ahol én is tartottam egy előadást. Bemutattam Aquinói Tamás elképzelést a „lélek”-ről, mégpedig az exegetikai munkái alapján. Úgy találtam, hogy Aquinói Tamás elképzeléseit még ma is használni tudjuk.

Véletlenül nekem is van némi tapasztalatom erről a területről, mert lefordítottam Aquinói Tamás Catena Aurea kommentárjának Mátéhoz írt szövegét. A nyugat-európai egyetemi életben ez volt az első tudományos munka a 12. században, és egészen Luther Mártonig ez lett az egyetemi exegézis kézikönyve. De azt gondolom, hogy az ilyen exegézis mögött mindig egy filozófiai gondolkodási struktúra áll. Előbb a neoplatonikus, később pedig skolasztikus filozófia. Kíváncsi lennék, mi az Ön véleményére erről?

A középkori exegézisnek vannak nagy előnyei, de persze bizonyos korlátai is. A középkori mentalitás és a korabeli tudományos módszertan is befolyásolta. Ez a gondolkodás készítette elő a természettudomány születését is, amikor mindent szisztematizáltak és kategorizáltak. Bármiről lehetett beszélni, csak az volt a fontos, hogy megtaláljuk a helyét az egyik vagy a másik rendszerben. Élénk vágyuk, hogy mindent rendszerezzenek, az exegézist rendkívül közvetlenné tette. Ez azt jelentette,

hogy olyan általános gondolatokat fogalmaztak meg, amelyek szinte bármikor, bármelyik szöveggel kapcsolatban megállapíthatóak voltak. De a középkori exegézisnek előnyei is voltak – amint Ön is láthatta a Catena Aurea fordítása közben. Ez a teológia erősen kapcsolódott a keresztény ősatyák gondolkodásához, és ezeket alkalmazta a Biblia értelmezésekor.

Az elmúlt évben voltam Belgrádban az ortodox teológiai karon, egy kelet-európai biblikus konferencián. Korábban Szófiában vagy Rilában is alkalmam volt találkozni számos exegétával, akik Szentpétervárról vagy Moszkvából jöttek, mások viszont Tübingenből. Így tanúja lehettem egy nagyon érdekes vitának, amely valójában a történetkritikai, illetve az üzenetközpontú exegézist képviselő szövegmagyarázók között lépett fel. Mi az Ön benyomása az ilyen konfliktusról?

A nyugati exegéták munkáinak jó része a történetkritikai exegézisre épül. Ez a történetkritikai módszer segít abban, hogy az egyes bibliai szövegeket visszahelyezzük abba a történeti és kulturális kontextusba, amelyben azokat létrehozták. Ez nagyon fontos, mert ettől a ponttól kell felfedeznünk a Biblia teológiai üzenetét is. Ezen a ponton kapcsolódik a szövegmagyarázat a keleti exegézishez, amely mindig teológiai irányultságú volt. A biblikus teológia a keleti magyarázat előnye is – ez pedig igen sok és fontos fogalmat adott a hitünknek, mint például a feltámadás és a Szentlélek stb. A keleti magyarázat úgy igyekezett magyarázni a Bibliát, hogy ezekhez a teológiai fogalmakhoz kapcsolta a szöveget, sőt ez volt az alapkoncepciója. Mostanában azonban ők is belátják, hogy szükségük van a történetkritikai megközelítésre, másként ugyanis nem tudjuk megismerni a szöveget abban az állapotában, amelyben alkották és létrehozták.

Úgy látom, a mai világ „áthaladt Feuerbachon” – hiszen ennek a névnek kettős értelme van: szó szerint: tűzpatak; filozófiai értelemben viszont arra emlékeztet, hogy Kant és Feuerbach szétválasztották magát a vallásosságot és a vallásos érzést. Lehetséges még valahogy világossá tenni a mai olvasó számára, hogy a bibliai szövegek nem csak vallásos érzést, hanem vallásos tapasztalatot is közvetítenek?

A mai bibliaértelmezés számos esetben összefügg a biblikus tanulmányok kérdéseivel. Az emberek ugyanis gyakran a Bibliával akarnak érvelni, illetve arra várnak, hogy a Biblia kifejezze saját érzéseiket vagy véleményüket. Európában manapság látjuk, ahogy néhány értelmező sokat fáradozik pl. a „gender teológia” biblikus megalapozásán. Aztán ott a homoszexualitás témája is, és még sok más jelenség, amely többé-kevésbé ismert. Arra használják a Bibliát, hogy ezzel kapcsolatos érzéseiket kifejezzék. Ezzel azt is szeretnék igazolni, hogy a teológia valójában nem objektív elképzelésekkel foglalkozik, hanem olyan személyes tapasztalatokkal, amelyeket idővel adaptálni vagy változtatni is lehet. Ez egyfajta veszélyt jelent, mert nekünk exegézist kell művelnünk, amely azt jelenti, hogy a Bibliából olvasunk ki tanítást, és

nem „eiszegéizist”, ami azt jelenti, hogy a Bibliába viszünk bele újabb tanítást, tulajdonképpen beleolvasunk mindent, amit akarunk.

Úgy gondolom, hogy a reformáció időszakában a Bibliát ugyan Isten szavaként értelmezték, de úgy használták mint egy fegyvert. Én úgy tapasztalom, hogy manapság a Bibliát szívesebben használják az emberek bölcsességi forrásként, amely jó kísérőjük az élet zarándoklatán. Osztya ezt a tapasztalatomat?

Igen, úgy gondolom, hogy a Biblia mindig jó társa az életünknek. Számos remek dolgot találunk benne, és főleg benne van az isteni kinyilatkoztatás. Ez nem más, mint az az ösvény, amelyet Isten mutatott számunkra. Isten azt akarta, hogy bizonyos elvek szerint éljünk, és ez betöltse életünket. Mert az etikus viselkedés és az erkölcs olyan alapelveket biztosít férfiaknak és nőknek egyaránt, amely alapján fejlődik a természetünk, sőt tökéletessé is válik. Nemcsak arról van szó, hogy vétünk egy erkölcsi parancs ellen vagy sem, inkább arról, hogy megvalósítjuk-e teljes emberségünket. Ez a Biblia lényegi valósága. Manapság nem divat a Bibliát ilyen idézettárnak használni, hogy azzal alátámasszuk a saját teóriánkat, ahogy Ön is mondta, vagy mintegy nyilakat keresni benne az ellenségeink ellen. Bizonyos esetekben mégis az történik, hogy talán nem egyes verseket, hanem egyes szakaszokat nem a tényleges tartalmuk szerint magyaráznak, hanem úgy, ahogy a maiaknak tetszik.

Zárva ezt az érdekes beszélgetést, kérdezhetek valami személyeset is? Melyik az a bibliai szakasz, amely a legközelebb áll a szívéhez. Tudna idézni ilyen szöveget?

Milyen szövegre is gondoljak? Talán olyat kellene idéznem, amelyen sokat gondolkodtam, és amely sok jó tanácsot adott nekem. Persze sok ilyen szöveg van, de talán kettőt emelnék ki. Az első a János-prológus végén található: „Istent soha senki nem látta: az egyszülött Isten, aki az Atya kebelén van, ő nyilatkoztatta ki.” (Jn 1,18). Számomra ez hihetetlenül fontos szöveg. Mert ez azt jelenti, hogy a mi kinyilatkoztatásunk Jézus Krisztuson keresztül jött. A másik szöveget a Zsidó levél elején találhatjuk meg: „Sokszor és sokféle módon szólt hajdan Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső napokban pedig Fia által szólt hozzánk, akit a mindenség örökösévé rendelt, aki által a világokat is teremtette.” (Zsid 1,1–2)

Nagyon köszönöm.

Fordította: Benyik György és Martos Levente Balázs

Armand Puig-Tórrach

Katalán római katolikus pap, a tarragonai egyházmegyéből. 1953-ban született, 2006-tól Barcelonában a teológiai fakultás dékánja, illetve az Újszövetség tanára. Kutatási területe a szinoptikus evangéliumok, a történeti Jézus-kutatás, az újszövetségi apokrifok. A katalán bibliafordító társaság elnöke (1982–1993). Tagja Tarragona Tartományi Tanácsának (1995), a Sant'Egidio Községnek, a Katalán Royal Academy-nek (2013) és az SNTS-nek (1990). A kolozsvári „Scripta Biblica” szerkesztőségi tagja (1997), valamint a „Corpus Biblicum Catalanicum” elnöke (2001).

Különleges neve van...

Puig i Tarechnek kell mondani, mert nem csak az édesapám, hanem az édesanyám nevét is viselem.

Először New Yorkban találkoztunk a Bard College-ban, ahol Ön az SNTS elnökeként vezette a közgyűlést. Ekkor ismertem meg Önt, mint egy új Jézus-életrajz szerzőjét. Csak később tudtam meg, hogy Ön nagyon egyedi professzor, hiszen a Biblikus Intézetben írt tézisért Joseph Ratzinger előtt védte meg, igen különös módon.

Ez 1980–82-ben volt, amikor én a PhD tézisémet Jacques Dupont-nál írtam, de ő szerzetes atyaként nem volt ezen az egyetemen kinevezett professzor, ezért én a tézisémet a Biblikus Bizottságnak mutattam be. Ennek a bizottságnak az elnöke, a Hittani Kongregáció elnöke pedig Joseph Ratzinger bíboros volt, hát előtte kellett vizsgáznom. Ez egy nagyon szép egybeesés volt. Az első konzulens Jacques Dupont volt, a másik viszont Albert Vanhoye, a későbbi bíboros. Képzelje el, hogy a későbbi pápa és a későbbi bíboros előtt kellett vizsgáznom!

De mindkettő magasan képzett és nagyszerű teológiai gondolkodó! Ön Katalóniában működik, és talán tudja, hogy a magyar–katalán szimpátiának egyik alapja, hogy mi az osztrákok ellen, a katalánok pedig a spanyolok ellen hadakoztak.

Ha már a történeti párhuzamoknál tartunk, akkor hadd induljunk el a kezdetektől, és nem csupán a 16. századtól. Hiszen Katalónia független állam volt, amelynek Magyarországgal való kapcsolatára két példát szeretnék említeni. Az Önök Szent István királya a királyi koronát az akkori pápától kapta, akit II. Szilveszternek hívtak. Ez a pápa, akit eredetileg Gerbert d'Aurillacnak hívtak, valaha a Pireneusokban található Saint Geraud kolostor bencés szerzetese volt, és katalán nyelven beszélt.

Tehát elmondhatjuk, hogy egy katalánból lett pápa küldte a koronát Szent István királynak...

Igen, a híres korona tehát közvetve Katalóniából érkezett Magyarországra... És igen érdekes a mi leghíresebb királyunk, I. Jakab is, akit „Hódítónak” is hívnak, mert Valenciából és a Baleár-szigetekről, pl. Mallorcáról is kiűzte a muszlimokat. Az ő második felesége pedig Magyarországi Jolánta, egy magyar hercegnő volt.

Térjünk talán vissza a biblikus kérdésekhez... Ön bizonyára jobban ismeri a spanyol és a katalán biblikusokat, akik kicsit különböznek pl. a németektől. Hogyan írná le ezt a különbséget?

A mediterrán országokban, így Spanyolországban is, sokáig nem vezették be a történetkritikai módszert. Így volt ez egészen a 60-as évekig, vagyis gyakorlatilag a II. Vatikáni Zsinatig. Ezért a katolikus exegézis nálunk elsősorban a földrajzi, néprajzi és topográfiai vonatkozásokra koncentrált, és nem annyira a tényleges szövegértelmezéssel foglalkozott. Például Monserratban, a híres kolostorban található egy bibliai múzeum, ahol találkozhatunk többek közt állatokkal, múmiával, krokodillal. Vagy a Tóbiás könyvéből ismert híres hallal (amelynek a mája meggyógyította az apja szemét), sőt még tigrissel is. Ezeknek az állatoknak a bemutatása, a krokodilé is, azt akarta bizonyítani, hogy mennyire meg lehet bízni a bibliai szöveg igazságában. Sőt, azt is akarták igazolni, hogy tulajdonképpen az összes bibliai szöveg történelem. Ha a bibliai szövegben található a hal, akkor valahonnan Irakból be kell szerezni egy hatalmas halat, az más kérdés, hogy a múzeumban található hal tulajdonképpen hogyan került oda. Mindenesetre kapcsolatba hozható volt a Biblia szövegével.

Voltaképpen csak az 1960-as években kezdték alkalmazni a Divino Afflante Spiritu elveit. A probléma abból adódott, hogy bár XII. Piusz pápa 1943-ban megírta ezt az enciklikát, de az 1960-as évekig nem kezdett el hatni, hiszen Franco diktatúrája alatt ez lehetetlen volt. Ekkoriban inkább csak a 19. századi véleményeket ismételtgették. De a II. Vatikáni Zsinattól, a Dei Verbum dokumentum megjelenése után, már sokkal inkább foglalkoztak a szöveg magyarázatával a Divino Afflante Spiritu értelmében is. Igazából ekkor fedezték fel a műfajelemzés jelentőségét, s ekkor kezdték el a szövegnek, mint szövegnek a pontos értelmezését.

Az első biblikus tanár, akit Rómában, a Biblikus Intézetben megismertem, Alonso Schökel volt, akit előbb borzasztóan nehéznek találtam, ám később nagyon megkedveltem.

Óh igen, Alonso Schökel. Az 1950-es évektől a Biblikus Intézetben elég sok spanyol biblikus tanított, mint Alonso Schökel is. Ennek ellenére a spanyol szemináriumokban és teológiai fakultásokon a szöveg értelmezése nem volt a tárgyak között. Csak a Biblia történeti és topográfiai bevezetésével foglalkoztak. Manapság viszont azok, akik Bibliát tanítanak a teológiai fakultásokon és az egyetemeken, már jórészt használják a történetkritikai módszert, Spanyolországban, Katalóniában is. Sőt, ajánlják, hogy a növendékek olvassanak német exegétákat is.

Úgy tudom, hogy Ön a SNTS nemzetközi kapcsolatain belül egy speciális feladatot is el lát, amennyiben a dél-amerikai exegeták szervezetbe kapcsolásán munkálkodik.

Igen, bár azelőtt tagja voltam a kelet-európai bizottságnak is. Azután éppen New Yorkban vetődött fel, hogy a latin-amerikai és a karibi biblikusokkal is foglalkoznunk kellene. Úgy döntöttem, hogy átlépek abba a bizottságba.

Van valamilyen tapasztalta a dél-amerikai exegezisről?

2011-ben tartottuk az első szimpóziumot Bogotában, Kolumbiában, ahol 15 tanár jött össze Mexikóból, Brazíliából, Peruból, Argentínából, Kolumbiából, Chiléből. Két-három biblikus volt ott Spanyolországból, egy pedig Németországból. Mindezek a tanárok újra találkoztak 2012-ben. Egész Latin-Amerikára áll az a megállapítás, hogy az exegezis jórészt azonos a katekézissel. Vagyis egyfajta prédikáció, amely Isten Igéjének hirdetését jelenti. Egyes esetekben éppen ezért nehezen érik el a magasabb tudományos exegetikai szintet is. Hiszen legfőbb gondjuk, hadd hangsúlyozzam ezt, a bibliai üzenet terjesztése. Ebben a vonatkozásban persze éppen az SNTS is gyarapíthatja az ottaniakat. Az SNTS tudományos társaság, ezért nem lekipásztori kérdések megvitatására jövünk össze. Ha valaki jó lekipásztori munkát akar végezni, annak jó exegezisre is szüksége van.

Tehát nem a történetkritikai, hanem az üzenet típusú exegezis áll a középpontban.

Igen. Talán azt mondanám, hogy mindig az exegezissel kell kezdeni, és második lépés a lekipásztori munka.

A kereszténység mindenesetre missziós vallás. Üzenetét egy másik nyelvbe, egy másik kultúrába igyekszik behelyezni, mintegy „régit és újat előhozni”...

Igen. Nézzük először is Origenészt, aki a harmadik században az alexandriai egyházban a katekézis legfőbb képviselője volt. De azt is el kell mondani, hogy ő volt az első teológus is. Ami azt jelenti, hogy képes volt a szövegmagyarázatra felépíteni egy igen erős teológiai rendszert a *De principiis* című könyvében. Éppen azért, hogy üzenetét elvihesse az emberekhez.

Egy másik területre térve: az Ön egyik híres könyve a Jézus-életrajz (Jesus Biography). De a „Leben-Jesu-Forschung” után ez a könyv pozitív értelemben sokkolt engem. Miért választotta ezt a címet a könyvének?

Valójában a könyv címét a kiadó javasolta. A cél az volt, hogy a könyv történeti jellegű legyen, ha nem is kifejezetten életrajz. Azt gondoltam, el kell fogadnom ezt a címet. Azt mondtam magamban: végül is miért ne? Egyébként Bruce Chilton is írt egy hasonló könyvet, amelynek a címe „Jézus – Egy életrajz” volt. Maga az „életrajz” szó, ha az első századi elképzelések és mércék szerint vesszük, egyáltalán nem látszik helytelennek, ami a könyvemről illeti.

Az elmúlt évben a Ratzinger Alapítvány Rómában kiüntetett egy igen híres anglikán exegetát, Richard A. Burridge-ot, a londoni King's College dékánját, aki összevetette az evangélium életrajzi utalásait más korabeli művekkel.

Így van. Azt mondhatjuk, hogy az evangélium a korabeli életrajzok jellemzőit viseli. Hiszen ha összevetjük az evangéliumokat más akkori életrajzi vonatkozású művekkel, ugyanazokat a témákat és célokat találjuk benne. Például nem írnak le sok konkrétumot, csak azt, amit a forrásaikban találnak. Nos, az evangélisták éppen így tesznek. Miért nem írtak le az evangéliumok sok konkrétumot Jézus gyermekésgtörténetéről vagy ifjúságáról? Mert az erre vonatkozó értesüléseik jelentéktelenek voltak. Lukács, aki azt állítja, hogy sokat kutatót, ír valamit a tizenkét éves Jézusról.

Lehetséges egyáltalán, hogy éles határvonalat húzzunk a történelmi és a kitalált történet között? Vagy inkább a történelmi jellegű és az eseményt értelmező szöveg között?

Természetesen minden történetírás tartalmaz egyfajta értelmezést.

De Livius vagy Josephus Flavius szintén alkalmaztak magyarázatokat és nem csak tényeket írtak le.

Vegyük például Josephus Flaviust, aki leírja Titusz híres beszédét, amelyet Jeruzsálem elfoglalása előtt mondott a zsidóknak. Nos, nagyon valószínű, hogy ez a beszéd sohasem hangzott el... Hiszen Titusznak nemigen volt alkalma, hogy a városfalon álló védőket megszólítsa. A korabeli irodalmi sztenderdek szerint azonban nagyon is illik egy hódítóhoz, hogy az ostromlott város lakóihoz beszédet intézzon. A beszéd a hódítóról is szól. Megrettenti őket, arra utal, hogy ha győz, akkor majd a vadállatok tápláléka lesznek stb. Josephus ugyanakkor a saját elképzeléseit is beleviszi a beszédbe.

Úgy vélem jobb, ha nem akarjuk a történelmi és a regényirodalmat egymástól elválasztani, érdemesebb arról beszélni, hogy manapság és az antik világban az embereknek egészen más volt az elképzelésük a világról és az Istenről.

Amikor az életrajz szót alkalmazzuk az evangéliumra, akkor azt is figyelembe kell vennünk, hogy az evangéliumoknak egyedi sajátossága van. Teljesen mégsem lehet összehasonlítani őket Plutarkhosz, Tacitusz, Líviusz, vagy más antik szerzők írásai-
val. Az evangéliumok forrásai közvetlen szemtanúk. Ebben az értelemben Richard Bauckham munkáit nagyon fontosnak tartom. Azt elfogadom, hogy a hagyomány emlékezetre épül. De azt is hangsúlyoznunk kell, hogy ez a szemtanúktól származik. Olyan szemtanúk, akik hűségesen adták át ezt. Miért változtatták volna meg? Ha hiszek Jézusban, az Isten Fiában, és azt mondom neked: Jézus ezt és ezt mondta, miért változtatnám meg a szavait? Inkább arról van szó, hogy értékes kincsként meg kell őriznem a szavait, mert azok az életem a középpontjában állnak.

Hadd kérdezzem meg, hogy mely bibliai szöveg áll az Ön életének középpontjában?

Nos, lehet mindjárt több szöveg is? A pápára hivatkozom: a Boldogmondások Máté 5-ből, és a Máté 25. fejezete. Ehhez a kettőhöz pedig hozzátenném a Miatyánkot a Máté 6-ból. Úgy gondolom, hogy ez a három szöveg egyben az evangélium váza is. A keresztény szeretet szíve megvan a Máté 25-ben: törődjete a szegényekkel, ruhátlanokkal, a rászorulókkal. És az imádság: ez is jól összefoglalja, hogy mi az evangélium. Az evangélium maga is kincs. Emlékszik Máté 13 híres szövegére, hogy a jó írástudó kincseiből régi és új dolgot hoz elő. Nekünk exegetáknak ő a védőszentünk...

Fordította: Benyik György

Ulrich Luz

Svájci teológus, Bern egyetemének professor emeritusa. 1938-ban született, protestáns teológiát tanult Zürich, Göttingen és Basel egyetemein, Hans Conzelmann, Eduard Schweizer és Gerhard Ebeling tanítványa volt. Tanított Tokióban (International Christian University, 1970–1971), a Göttingeni Egyetemen (1972–1980), majd nyugdíjba vonulásáig (2003) Bernben. Máté evangéliumának szakértője. Az SNTS elnöke (1997), az EELC alapítója.

Professzor Luz volt már SNTS-elnök, de nem emlékszem pontosan, hogy melyik évben. 1997-ben, Birminghamben.

Milyen volt ennek a konferenciának a hangulata?

Nekem ezen a konferencián két dolog volt nagyon fontos. Egyrészt elnökként ekor kezdtem meg kelet-európai kapcsolatokat felvenni. Új biblikus könyvtárat alapítottunk Szentpéterváron, ekkor hívtunk meg először kelet-európai fiatal biblikusokat Romániából. Ekkor nyílt alkalmunk a kelet-európaiakkal személyesen is megismerkedni, közös munkába kezdtünk Bulgáriával, Romániával, Lettországgal és Oroszországgal. Másrészt a birminghami konferencián szembesültünk egy nagyon nehéz és kényes kérdéssel. Az SNTS ugyanis ekkor kapott meghívást Izraelbe, Jeruzsálembe, ami természetesen igen heves vitákat váltott ki a konferencia vezetői közt is.

Ezt könnyen el tudom képzelni. Sokan nevezik Önt a kelet-európai biblikusok atyjának vagy pátriárkájának. Mivel a EELC – Kelet-Európai Kapcsolat Bizottsága – ötlete éppen Öntől származik.

A Kelet-Európa felé való nyitás ötlete már 1995-ben felmerült, amikor a konferencia Prágában jött össze. Ekkor sok olyan kutatóval találkoztunk, akiket korábban a Bibliatársulatokon keresztül ismertünk meg. E találkozásnak több gyümölcse is lett. Ekkor született meg a kelet-európai könyvtárak ötlete és az Izraellel felépítendő kapcsolati háló is. Éppen ezért 1996-tól kapcsolatépítés céljából sokat utaztam a balti államokba és Szentpétervárra, mások pedig Bulgáriába.

Talán ezért mondják azt, hogy Uli egy világutazó. Hány országot látogatott meg eddig?

Nem mondanám magamat világutazónak, bár azt elmondhatom, hogy az Újszövetség-kutatókat elég jól ismerem, és a legtöbb országban vannak barátaim. Nagyon szívesen állok rendelkezésre minden olyan esetben, amikor tudományos kapcsolatokat kell építeni vagy előadásokat kell tartani. Az utakkal kapcsolatban elmondhatom, hogy két vagy három alkalommal jártam az USA-ban, és háromszor eljutottam

Japánba is. Nyugat-európaiként szinte az egész világ nyitva áll előttem, így tapasztaltam meg, hogy a Biblia milyen sok embert kapcsol egybe.

Úgy gondolom, hogy Önnek (és bizonyos értelemben minden exegetának) szembesülnie kell egy egészen különleges hermeneutikai kihívással, amikor különböző kulturális háttérrel találkozik. Van tapasztalata arról és mondana példát arra, hogy milyen nehéz megértetni a Bibliát egy másik kultúrában?

Nem gondolom, hogy nehéz megérteni, inkább úgy fogalmaznék, hogy a különböző kultúrákban különböző módokon kell értelmezni a Bibliát. Ez nem csupán hermeneutikai kérdés, hiszen a hermeneutika nem más, mint a Biblia megértése. A különbség abból adódik, hogy ugyanazon bibliai szövegeknek különböző területeken egészen más a hatástörténete. A szöveget ugyanis másként fogadják be, veszik át és építik be egy-egy kultúrába. Nálunk Európában ez leginkább a különböző felekezetekben nyilvánul meg, ugyanis más módon értelmezték a Szentírást a protestánsok, a katolikusok és az ortodoxok. Afrikában vagy Ázsiában pedig egészen más kultúrákkal találkozunk, ami természetesen meghatározza a Biblia értelmezését. Ráadásul nem elég tudományosan értelmezni a Bibliát, sokkal inkább arra van szükség, hogy összekapcsoljuk a bibliai szövegeket azzal a kultúrával, amelyben élünk.

Ez a kulturális összefüggés számomra nagy kihívás. Ön egy négykötetes Máté kommentárt írt. Azért ilyen hosszú, mert megírta az evangélium kulturális hatástörténetét is. Szeretném kérdezni, hogy ez volt az első ilyen kísérlet vagy voltak előzményei?

Nem ez az egyetlen ilyen kísérlet. Hiszen az a sorozat, amelyben ez a kommentár megszületett (Evangelisch-Katholische Kommentar) éppen a hatástörténet vizsgálatát tűzte ki célul. Az mindenesetre biztos, hogy ebben a kommentárban a hatástörténet vizsgálata nagyon termékenyen bizonyult.

Mielőtt továbbmennénk, elmagyarázná, hogy mi is a bibliai hatástörténet, mert nem mindenki biblikus.

Hatástörténet alatt azt értjük, hogyan határozza meg egy-egy bibliai szöveg különböző korok és kultúrák gondolkodását. Gondoljunk csak az egyházatyákra, akik szinte mindig a Szentírást magyarázták. Az ő gondolkodásuk és bibliaértelmezésük egyébként mind a mai napig meghatározó az ortodox exegezisben.

De nem csak a bibliatudósokat határozta meg...

A bibliai szövegek az egész kultúrára hatnak. Sokszor nem is tudatosul Magyarországon vagy akár Svájcban, hogy mennyi mindent vettünk át a Bibliából. Gondoljunk csak a templomainkban található képekre. Amikor a hatástörténetet vizsgáljuk, akkor nemcsak a bibliai szövegre tekintünk, hanem azokra a folyamatokra, amiknek a forrásánál e szövegeket találjuk. Így a hatástörténet vizsgálata által más embereket

is megértünk, és hozzájárulunk a keresztények egységéhez. Így sikerült megértenem, hogyan tekintenek Önök, katolikusok a Bibliára, vagy hogyan hat a Szentírás az afrikaiakra. Olyan ez, mint egy háromszög. A háromszög egyik sarkán van a katolikus és a protestáns értelmezés, a másik sarkán az ortodox, s a kettő között harmadik sarokként maga a Biblia. Így segít bennünket a Szentírás egymás jobb megértésében is, s tapasztalhatjuk meg a Szentírás egyesítő erejét.

Nem tudom, hogy Önnek volt-e már olyan élménye, hogy állok egy templomban és nézem a és szobrokat, a színes üvegablakokat és az egész teret, amely tele van képekkel. De a barátomnak ezek nem mondanak semmit, nem tudja, hogy miről van szó, mert nem ismeri a Bibliát. Lehetséges, hogy a Bibliát elfeledve egy kulturális amnézia lép fel és nem értjük meg a saját európai kultúránkat sem?

Valóban, Nyugat-Európában, és benne Svájcban, ez nagyon súlyos probléma. Hiszen így a saját gyökereinket felejtettük el. Ez pedig nemcsak azt jelenti, hogy nem értjük meg a saját kultúránkat, hanem azt is, hogy elvesz az a nyelv és eltűnnek azok a képek, amelyek segítettek bennünket az imádságban és saját életünk értelmezésében – hiszen a vallás a saját életünk értelmezése is. Ennek az a vége, hogy egészen elnémulunk. Svájcban a gyerekek az iskolában kitűnő képzést kapnak komputer-technikából, de hiányzik minden vallásos oktatás. Ennek pedig az a következménye, hogy elfelejtik a saját nyelvünket.

Nekem viszont volt egy egészen sajátos élményem. Valaki azt mondta nekem, én ateista vagyok, és te nem tudsz engem meggyőzni az Isten létéről. Azt válaszoltam: Odaadom neked a Miatyánk szövegét, kérlek, írd át a te ateista meggyőződésed szerint. Körülbelül két hónap múlva visszajött ez az ember és azt mondta: Ez lehetetlen, nem tudom megcsinálni. Lehetséges, hogy az imádság valami olyan egészen különös érzést vált ki, amelyet mással nem lehet pótolni?

Igen, mert Istent nem birtokolhatjuk. Nem mondhatjuk azt, hogy én azért hiszek Istenben, hogy teljesítse a kívánságaimat. Ennek nem volna értelme. Isten egy személy, akiben remélek, aki erőt ad, aki után vágyakozom, de sohasem birtokolhatom őt. S a hitem mellett mindig ott van a kétely, ami mindig arra indít, hogy az imádságban valóban találkozok Istennel. Így Istenről álmodom, benne remélek, de meghatározni nem tudom őt.

Az elmúlt évben egy erdélyi professzor érkezett hozzánk a biblikus konferenciára, és lelkesen állapította meg, hogy ezek a biblikus konferenciák már-már posztkonfessionálisak. Úgy gondolja, hogy a biblikusok közelebb állnak egymáshoz mint a szisztematikus teológusok vagy a dogmatikusok?

Hiszek abban, hogy a Biblia egy erős, s talán a legerősebb olyan kötelék, amely összekapcsolja az egyes felekezeteket. Amíg azonban a Bibliával foglalkozunk, önma-

gunkat is egyre jobban megértjük, legyünk akár katolikusok vagy evangélikusok. Eből a szempontból mi biblikusok talán jobban ökumenikusok vagyunk, mint a szisztematikusok. Ez azonban nem jelenti azt, hogy képesek volnánk meghaladni vagy elfelejteni felekezeti kötődésünket. Mindannyian saját felekezeti egyházunkban gyökerezünk, s ennek megfelelően imádkozunk, éljük a közösségi életünket. Közösségünk azonban mindig nyitott, s ennek a közösségnek része a Biblia is – s azon túl még rengeteg ember.

Tehát az az elképzelés, amely szerint vannak ugyan különböző felekezetek, de létezik egy spirituális egyház, nem problémamentes?

Nem igazán tudok hinni a lelki egyházban, mert az egyháznak lényegénél fogva láthatónak kell lennie. Az egyház mindig egy valódi közösség, amelynek mindig része a test, nem csak a lélek. Az egyház mindig ott van, ahol akár katolikusok, akár protestánsok összegyűlnek. Így a lelki egyháznak nem marad helye. A protestánsok persze gyakran beszélnek a láthatatlan, lelki egyházról, mivel a saját felekezetük csak egy a sok közül, amely általában nem is tökéletes. Ez azonban nem változtat a lényegen: az egyháznak láthatónak kell lennie.

Én katolikus vagyok, de nem tökéletes. De azt gondolom, hogy a Biblia a katolikus egyház életében az utóbbi időben igen fontos szerepet játszik. Úgy gondolja, hogy ez egy jó fejlődési irány?

Igen, ez egy nagyon jó folyamat, ami gyakorlatilag a II. Vatikáni Zsinat öröksége. Bár manapság vannak, akik aggódnak a Zsinat miatt, az továbbra is nagy reménység forrása.

Ezután mit gondol a vallások közötti párbeszédéről? Ezekben ugyanis az egyik szent szöveg áll szemben egy másik szent szöveggel. Ez főleg a keresztény és a muszlim beszélgetések egyik óriási problémája.

Valóban az iszlámmal való párbeszéd a legnehezebb. Önmagában véve minden vallás a békét szolgálja, amit meg kell erősíteni. Nagyon szép tapasztalatom, hogy amikor pl. buddhistákkal olvassuk egymás szent szövegeit és elmondjuk, mit is jelentenek nekünk ezek, akkor a kölcsönös megértés útján haladunk előre. Hasonlóan nagyon szép tapasztalataim vannak a zsidókkal kapcsolatban is. Mivel a muszlimok közt sok olyan fundamentalistával találkoztam, akik abból az alapfeltevésből indultak ki, hogy kizárólag a Korán az egyetlen igaz szöveg, velük sokkal nehezebb volt ez a párbeszéd. Ilyen fundamentalista gondolkodás persze a keresztények közt is előfordul. A keresztény fundamentalistákkal is nagyon nehéz párbeszédben és testvéri közösségben maradni. A vallásnak is megvan a maga határa, így nemcsak barátságok születhetnek belőle – s ez sajnos igaz az iszlámra és a kereszténységre is.

Sokan azt mondják, hogy a mostani világkonfliktusok az energiaforrások miatt alakultak ki, mások szerint, ezek valójában kulturális konfliktusok, amelyekben nagy szerepet játszanak a vallások. Ez azt jelentené, hogy a jövőben egyre inkább fontos lesz a vallások közötti párbeszéd?

Így van. A körülöttünk lévő konfliktusok jelentős részének vallási alapja van. A volt Jugoszláviában kirobbant ellentétek is vallási alapon indultak el. Ugyanezt láthatjuk a Közel-Keleten Izrael és a palesztinok, vagy akár a különféle iszlám irányzatok, mint a síiták és a szunniták közötti ellentétek esetén is. Ezen ellentétek valódi nehézsége, hogy bár a vallás szintjén robbannak ki, a megoldás nem ezen a szinten van. Amikor az egyik fél meggyőződése, hogy ezt a földet Isten adta nekünk, s erre a másik fél azt állítja, hogy Jeruzsálem márpedig a mi szent városunk, akkor ennek az ellentétnek így nem lehet véget vetni. Csak akkor lehet előrelépni, ha a zsidók, muszlimok és keresztények találkoznak, és felismerik egymásban az embert. A Biblia ebben lehet nagy segítség.

Egyszer Jeruzsálemben voltam egy vallási megbeszélésen, ahol jelen volt az egyiptomi szúfi főmufti, aki kijelentette, hogy a sátán minden emberben benne lehet – a muszlimban, a keresztényben és a zsidóban is. Az elmúlt héten pedig Shakespeare-drámákat olvastam, az egyikben azt írja a szerző, hogy a sátán is nagyon jól tudja idézni a Bibliát.

Ha csak a bűnbeesés történetére gondolunk, könnyen belátjuk, mennyire igaz ez. A sátán valóban minden vallásban működhet, a kereszténységben és az iszlámban is, amennyiben a hitünket tekintjük abszolútnak Isten helyett. Addig, amíg nem felejtsük el, hogy minden, amit tudunk és amink van, az ajándék, ideértve a hitünket, az egyházunkat és kulturális örökségünket is, addig a sátán biztosan nem kap szerepet az életünkben. Abban a pillanatban azonban, amikor ezeket az ajándékokat abszolutizáljuk, és hitünkön keresztül másokon akarunk uralkodni, akkor fordulunk a rossz felé, s kezdődik a sátán győzelme az életünkben.

Ennek a nagyon szép beszélgetésnek a lezárásaként szabadjon kérdezni valami egészen személyeset. Melyik az a bibliai hely vagy mondat, amely igen fontos az Ön számára? Látnom, megleptem ezzel a kérdéssel...

Erre a kérdésre valóban nem számítottam. (Némi szünet és lapozgatás után:) Meglepett ez a kérdés, de szeretnék pontosan válaszolni, ezért keresem a megfelelő mondatot. Pál szavairól van szó, amikor azt mondja, hogy mindenünk, amink van az ajándék... Igen, ez a legfontosabb.

Köszönöm.

Fordította: Benyik György

Karl-Wilhelm Niebhur

A jénai Friedrich Schiller Egyetem Újszövetség-kutató professzora. 1956-ban Neuruppinban (Németország) született. 1975–1981 között Halle-Wittenbergben, a Martin Luther Tudományegyetemen tanult evangélikus teológiát. 1981–1985 között Traugott Holtz tudományos asszisztense, 1986-ban Halléban diplomázott. 1983–1986 között lelképásztori gyakorlaton vett részt, majd lelkésszé avatták. 1986–1994 között tudományos főmunkatárs, 1991-ben habilitált. 1992–1993-ban Feodor Lynen-ösztöndíjat nyert az Alexander von Humboldt Alapítványtól, a Clare Hall College Cambridge (UK) vendégprofesszora. 1994–1996 között biblikus teológiát tanít Drezdában, 1997-től a jénai egyetem Újszövetség-professzora. Részt vett az alábbi kiadványok szerkesztésében, illetve kiadásában: New Testament Studies 2000–2003. Theologische Literaturzeitung 2000. Das Neue Testament Deutsch / Grundrisse zum Neuen Testament 2000. Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum.

Főbb művei: *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der früh-jüdischen Literatur*, Tübingen 1987. *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*, Tübingen 1992

K. W. Niebhur, Ön egyrészt tagja az Újszövetség-kutatók egyik legnagyobb világszervezetének, az SNTS-nek, másrészt jelenleg elnöke az ún. EELC-nek, az SNTS kelet-európai biblikusok felzárkóztatását végző bizottságának. Hogyan éli meg a feladatot, hogy összegyűjtse a kelet-európai biblikusokat?

Évek óta fontosnak tartjuk, hogy a nemzetközi tudományokat ott is támogassuk, ahol a kutatóknak nem voltak olyan jó lehetőségei mint máshol. Kelet-Európa fontos ilyen terület a kommunizmus évei miatt, vannak azonban más hasonló területek is, főleg Afrikában és Ázsiában. Ezért alapított az SNTS négy albizottságot, hogy a biblikus tudományt az elmaradottabb területeken is támogassa.

Mikor kezdődött ez az érdeklődés?

Ezt a munkát még Ulrich Luz kezdte el 1995-ben néhány kolléga bevonásával. Kapcsolatokat építettek a kelet-európai tudósokkal, támogatták őket, ebből alakult meg az EELC. Jómagam kb. 10 éve vezetem ezt a bizottságot, ami alkalmat adott az itteni viszonyok és emberek megismerésére.

Emlékszik azokra a városokra, ahol az EELC összejött és igen sikeres konferenciákat szervezett?

Természetesen. Minden 1995-ben kezdődött az SNTS prágai konferenciáján. Ez volt az első olyan alkalom, amikor az SNTS egy posztkommunista országban ülé-

szett. Bizottságunk találkozóit azóta együtt szervezzük az SNTS-szel, továbbá szimpóziumokat szervezünk, és több területen dolgozunk együtt a keleti professzorokkal, ortodoxokkal, római katolikusokkal és protestánsokkal is. Két szimpóziumunk volt Romániában, egy Szentpéterváron, továbbá Bulgáriában a rilai kolostorban, tavaly pedig Belgrádban, Szerbiában.

A belgrádi szervezésből aktívan kivette a részét. Hogyan emlékszik vissza, mi volt az igazán szép ezen a konferencián?

Konferenciánk témája – „A Szentlélek és az Egyház az Újszövetség tanúsága szerint” – gondoskodott arról, hogy minden résztvevő valóban nagyon lelkes legyen. Izgalmas volt ugyanazokat a dolgokat különböző szempontokból szemlélteni, továbbá érdekes párbeszéd alakult ki a különböző felekezeti (ortodox, katolikus, protestáns) és származású tudósok között. Ez Belgrádban különösen is izgalmas, hiszen többen jöttek a szomszédos országokból: Szlovéniából, Horvátországból, Romániából és Oroszországból.

Én először Rilában (Bulgária) vettem részt ilyen konferencián. Ott vettem észre, hogy az ortodox egyháznak az a szlogenje, hogy a Bibliát az „atyák szíve” alapján kell értelmezni, milyen nehéz. Ez nem egészen egyértelmű és nem könnyen megérthető hermeneutikai kritérium. Mi az Ön véleménye erről?

Szimpóziumainkon kezdettől fogva különböző szempontok alapján közeledünk a bibliai szövegekhez. Jelentős különbségek vannak az ortodox és a nyugati megközelítés között. Az ortodoxok nagyon nagy hangsúlyt fektetnek az atyák exegézisére, nyugaton pedig elsősorban történelmi szempontból értelmezzük a szövegeket. Idővel megtanultuk egyre jobban megérteni egymást. Szerintem az SNTS kelet-európai nyitásának ez a legnagyobb gyümölcse. Megtanultam, hogy amikor az ortodoxok az egyházatyákra hallgatnak, végső soron a Bibliát akarják egyre mélyebben megérteni. Másrészt azt hiszem, az ortodox kollégák is egyre jobban megértik, hogy mi, amikor Jézushoz vagy Pálhoz történelmi szempontból közelítünk, azt ugyanezzel a szándékkal tesszük. E közös cél felé különböző utakon közelítünk.

Emlékszem még egy nagyon érdekes beszélgetésre Belgrádban a teológia nagy aulájában Christos Karakolis és Tobias Nicklas között. Annak a beszélgetésnek az lett a konklúziója, hogy nekünk azt kell tennünk, amit az egyházatyák tettek a maguk korában. Mit gondol egészen konkrétan erről az elképzelésről?

Természetesen az egyházatyák is Jézust keresték, amikor a Szentírást értelmezték, és az evangéliumot keresték, amikor Pál leveleiről prédikáltak. Nekünk, mai modern exegétáknak ugyanez a feladatunk. Nem üvegyöngyként akarunk foglalkozni a tudományunkkal, hanem meg akarunk felelni küldetésünknek, hogy érthetővé tegyük a Bibliát a mi korunkban. Tulajdonképpen ez volt az egyházatyák feladata is: érthe-

többé tenni a Bibliát a maguk korában. Pont e közös cél miatt nem mondhatjuk ugyanazt, mint amit az atyák mondtak, s azt hiszem, hogy ezzel az ortodoxok is egyetértenek. Nem ugyanazt mondják, amit az atyák, hanem a Bibliát teszik érthetővé a maguk kora számára.

Ön alapvetően Újszövetség-kutató, de a belgrádi viták kapcsán felfedeztem, hogy alapos jártassággal rendelkezik az ószövetségi bölcsességi irodalomban is. Hadd kérdezzem meg, mi az igazi kutatási területe?

Fő kutatási területem az Újszövetség korabeli zsidósága. Így egyértelmű, hogy sokat foglalkozom ószövetségi szövegekkel is, különösen a bölcsességi irodalommal. Ez utóbbi azért érdekes, mert bár az Ószövetséghez tartozik, egyes részei, mint pl. a Bölcsesség könyve a Kr. u. 1. század első felében keletkezett, vagyis szinte egyidős az Újszövetséggel. Itt tehát átfedik egymást az egyes területek: Ószövetség, Újszövetség, a korai zsidóság és a kereszténység kialakulása. Az ószövetségi szövegek értelmezése tehát része újszövetségi kutatásaimnak.

Ez azért is érdekes számomra, mert olvastam John Paul Maier egyes fejezeteit a „Marginal Jew”-ból, aki arra a következtetésre jutott, hogy Jézus tulajdonképpen egy bölcsességi tanító volt.

Ő Jézust – kicsit sarkítottnak – egy radikális zsidónak nevezi. E megnevezésben azonban mindenképpen helytálló, hogy Jézus zsidónak született, így nagyon mélyen meghatározták a zsidó hagyományok. Ez természetesen John P. Maier mellett számos kutató így látja. Említettem már, hogy a bölcsességi irodalom egy része éppen Jézus korában keletkezett, s több érv is szól amellett, hogy Jézus ebben a bölcsességi hagyományban élt. Ha nem is olvasta e könyveket, a korabeli bölcsességi gondolkodás nagymértékben hatott rá. Ezzel magyarázható, hogy e könyvekben nagyon sok gondolat meglepően hasonlít Jézus tanítására. E hasonlóság nem véletlen, hanem a kettejük között lévő rokonság következménye.

Mi az Ön véleménye, a mai embereket érdekli a bölcsességi irodalom és szeretnének szert tenni egy olyan útmutatásra, amely azonnal megoldja minden problémájukat és életük vezérfonala lesz?

Természetesen a mai embernek is szüksége van az életbölcsességre. Ezért kérdezik olyan sokan, hogy milyen úton járjanak, vagy hogyan hozzák meg életre szóló döntéseiket – legyen szó akár párkapcsolatról, akár munkáról, hivatásról vagy közszereplésről. E szomjúság mellett azonban látnunk kell azt is, hogy a nyugati világban a bibliai bölcsességet sajnos már egyáltalán nem ismerik. Rengetegen vannak, akik sohasem olvasták a Bibliát, alig hallottak róla. Ezután nem csoda, hogy nem ismerik a benne rejlő bölcsesség kincseit. Ez a Bibliában elásott bölcsesség nagy

segítségükre lehetne, s éppen ez a biblikusok egyik nagy feladata, hogy kiássák és mások számára is elérhetővé tegyék ezeket a kincseket.

Úgy gondolom, hogy Ön nagyon szerencsés, mert mindennapi munkája az, hogy a Bibliából valamilyen bölcsességet bányásszon ki. Mi az a bibliai vagy bölcsességi szöveg, amely Önt egészen személyesen megragadta, amit mindig a szívében őriz és nagy segítségére van egész életében?

Jézus hegyi beszéde ma is nagyon aktuálisan és személyesen szólítja meg az embereket, s természetesen engem is. Számomra is meghatározó Jézus néhány buzdítása, hogy pl. ne aggódalmaskodjak, mert a Mennyei Atya a hétköznapi dolgokban is gondoskodik gyermekeiről. Nagy szabadságot ad, amikor Jézus arra hív, hogy ne aggódjunk a napi étel és ruha miatt, s hogy minden napnak elég a maga baja. Idetartoznak azonban azok a mondatai is, amelyek emberi kapcsolatainkra vonatkoznak. Ne ítéljetek, hogy ne ítéltessetek! – ezt nekünk, tudósoknak is jó megszívlelni. Jézus e közvetlenül megszólító szavai minden embert személyesen érnek el.

Az utolsó kérdésem nem teljesen érdek nélküli: Szívesen visszatérne-e Szegedre?

Igen, nagyon szívesen jövök vissza, hiszen amint tudja, az elmúlt két évben is többször voltam itt e konferencia szervezésével kapcsolatban. Mivel az NDK-ban nőttem fel, minden külföldi utunk Magyarországra vagy legalábbis Magyarországon át vezetett, ha pl. Románia vagy Bulgária felé utaztunk. Diákként már stoppal eljutottam Szegedre, s nagy öröm, hogy ma már sokkal egyszerűbb az utazás, mint régen volt. Ha pedig hívnak, továbbra is szívesen jövök.

Bármikor szívesen látjuk ismét Szegeden!

Köszönöm szépen!

Fordította: Csernai Balázs

Nicholas Thomas Wright

Újszövetség-kutató és nyugalmazott anglikán püspök. 1948-ban született, diplomáját Oxfordban szerezte. Ma a skóciai Szent András Egyetemen az Újszövetség és az Ókeresztény irodalom professzora. Krisztus testi feltámadásának védelmezője és felszólalt a homoszexuális papok szentelése és azok kapcsolatának házassággal való elismerése ellen. Ugyanakkor barátja Marcus Borgnak, a konzervatív körökben nagy ellenállást kiváltó „Open Evangelical” és „New Perspective on Paul” mozgalmak alapítójának. Az 1995–2000 között a rádióban tartott vasárnapi evangéliummagyarázata tették ismertté. Barátai, számos esetben szerzőtársai is: James D.G. Dunn, Gordon Fee, Richard B. Hays és Rowan Williams, Canterbury korábbi érseke. Kritizálta az abortuszt és az eutanáziát. A történeti Jézus-kutatásban Albert Schweitzer eszkatológiai elképzelését fogadja el, szemben William Wrede messiás-elméletével, illetve Ed P. Sanders elképzelésével, aki szerint a farizeusok nem voltak Jézus erőszakos ellenzéke. Véleménye szerint Jézus Isten országa jelen és eljövendő állapotáról egyformán beszélt.

Nem tudom, hogy az angol udvariassági forma szerint a püspököt Eminenciás Úrnak kell-e szólítani?

Nem, nem, ez csak a katolikus egyházban használatos. Igaz, hogy püspök vagyok, de ugyanakkor professzor is, úgyhogy ha püspöközni vagy professzorozni akar, akkor nekem bármelyik teljesen megfelel.

Hivatalosan a Nagytiszteletű Professzor Úr lenne a megszólítása?

Igen, ezt nálunk is így használják.

Akkor Nagytiszteletű Püspök Úr és Nagytiszteletű Professzor Úr! Mit gondol, professzorként vagy püspökként híresebb?

Lehetséges, hogy professzorként ismertebb vagyok, hiszen számos helyen tanítottam Újszövetséget, ugyanakkor az egyházban is hosszú ideig tevékenykedtem. Most újra visszatértem az akadémiai munkához, úgyhogy nem is tudom. Mindenesetre ezen a két területen töltöttem felnőtt életem legnagyobb részét.

Mely egyetemeken tanult és melyekre van közelebbi rálátása?

Oxfordban kezdtem, ott szereztem az első okleveleket filozófia, történelem, majd teológia szakon. Ott is doktoráltam, úgyhogy Oxfordban voltam vagy tíz évig. Utána Cambridge-be küldtek három évre, majd Montréalba a McGill Egyetemre, aztán visszatértem Oxfordba újabb hét évre. Így aztán felnőtt életemből tizenhét évet Oxfordban töltöttem. Ugyanakkor Durham püspökeként elég sok kapcsolódásom

volt az egyetemi szférával, különösen a skóciai Szent András Egyetemmél, ahol végül is tanárként kikötöttem. Ebben a régi patinás épületben ma is otthon érzem magam.

Önnek püspökként számos vitája volt az anglikán egyház egy részével, és nagyon határozott véleményt fogalmazott meg a test feltámadása és a homoszexualitás kérdésében.

Igen, így van. Sokat foglalkoztam a feltámadás első századi értelmezéseivel, és a nagy könyvem Jézus feltámadásáról megpróbálja feltérképezni az antikvitásban lehetséges hitnézetek sokszínűségét a halál utáni étellel kapcsolatban. Ezt követően pedig annak a kérdésnek járok utána, hogy Jézus legkorábbi követői mit érthettek az alatt, hogy Jézus feltámasztatott a halottak közül, és mit tudunk ezzel ma kezdeni. Az elmúlt tízéves kutatói munkámban meghatározó volt ez a kérdés, de püspökként is nagyon fontosnak bizonyult. Ugyanis Angliának egy olyan részén éltem, ahol nagyon sok a munkanélküli, az elszegényedett ember, és itt az új teremttel kapcsolatos reménység mély jelentőséggel bírt. A fogalom körül sok a félreértés. Az emberek gyakran feltámadást mondanak akkor, amikor mennybemenetelt gondolnak. Világos, hogy a feltámadás fogalma nem ezt jelenti. Ez az ellentmondásosság azonban nem csak az egyszerű embereket jellemzi, hanem az egyház egészében fellelhető, és velünk van legalább a középkor óta. Gyakran folytattam párbeszédet római katolikusokkal, 2008-ban én voltam Rómában az Egyetemes Zsinat anglikán megfigyelője, és más alkalmon is beszélgettünk az üdvösségről, purgatóriumról és hasonlókról. Mindig azt tapasztaltam, hogy ezekben a kérdésekben nagy bizonytalanság van. Úgyhogy kutatóként megpróbáltam a kérdéskör bibliai megalapozásához legjobb tudásom szerint hozzájárulni.

Amennyiben nekem jók az információim a római Szentszéktől, Önt a leginkább nyitott dialóguspartnernek tartják Rómában.

Elsőre kissé meglep engem ez a minősítés, de alapvetően igaz. Jó viszonyban voltam Kasper bíborossal, jól ismerem az utódját, Koch érseket is, és másokkal is többször dolgoztam együtt. A katolikusok általában szerették a munkáimat. Érdekes, hogy Amerikában inkább a szabadegyházak között vagyok népszerű, akik nem feltétlenül az én egyházamat jelentik. Biblikusként én viszont mindig csak arra törekszem, hogy minél pontosabban fogalmazzam meg, amit Pál mondott, vagy János mondott, és figyelemre méltó, hogy ez az üzenet a legszelebb egyházi közösségekben visszhangra talált. A Bibliának magának kell az ökumenizmus legfontosabb eszközének lennie. A közös bibliatanulmányozás kell, hogy az ökumenizmus szíve legyen.

Sajnos nekem nincs elmélyültebb kapcsolat Oxforddal, több a „másik hellyel”, vagyis Cambridge-dzsel. Lehetőségem volt részt venni anglikán misén, és amikor ezt hallgattam, úgy éreztem magam, mint egy tridentinum utáni misén, amelyet nem latinul, hanem angolul mondanak. Helyes a megállapításom?

Alapvetően így van. Az elmúlt évtizedekben nagyon sok liturgiai reform söpört végig az anglikán egyházon. Néha egészen kaotikusnak tűnhet annak, aki a gyermek-kora miséi alapján tájékozódik. Különféle helyeken egészen mással találkozhat. Ami azonban állandó, hogy az anglikán mise mindig nagyon mélyen gyökerezett a bibliai hagyományban, az esti és reggeli áhítatokon egyaránt ott van a bibliaolvasás, a reszponzorikus imák, a bibliai alapozású zsoltárok. Úgy gondolom, hogy az anglikanizmust mindig is meghatározta ez a Bibliához igazodó napi áhítatos ritmus, mindig ez volt az anglikán vallás gerince, ahogy mi nevezzük.

Én nagyon lelkesedek egy híres angol katolikus főpap iránt, akit Newman bíborosnak hívnak, és aki korábban anglikán pap volt. Milyen most Newman fogadtatása az anglikán egyházban?

Nos, nem vagyok Newman-szakértő, ugyanakkor én a 21. századhoz tartozom, és nem a 19. századhoz, de annyit tudok, hogy Newman anglikán pap volt élete első felében, nagyjából negyvenöt éves kora körül, és erről nagyon megindító módon tudott írni...

Része volt az Oxford-mozgalomnak...

Igen, de fiatalabb éveiben inkább „evangélikál” beállítottságú volt. Oxfordban aztán a mozgalom egyik központi figurája lett, majd az egyetem vezéregyéniségévé vált. Abban az időben anglikánnak kellett lenni ahhoz, hogy az egyetemhez egyáltalán köze lehessen. Amikor elhatározta, hogy Rómába megy, lényegében maga mögött hagyta azt a teljes világot, amit felépített intellektuálisan, kulturálisan és ugyanakkor emocionálisan. Csakhogy annyira tehetséges író volt, hogy képes volt mindezt a gondolati és érzelmi folyamatot oly módon megírni – ami azt hiszem, hogy egyedi volt az ő idejében –, hogy egészen könnyű vele azonosulni, és így nem lehet rá neheztelni. De ő csak élete legvégén lett bíboros, mert a katolikus egyház igazán nem tudta hova tenni nagyon sokáig. Túlzottan tehetséges volt...

Igen különös, hogy őt az anglikán egyház keményen kritizálta a katolikus egyházba térése miatt. Amikor pedig katolikus lett, a katolikus egyház gyanakodott rá, talán azért, mert túlságosan kimagasló intellektus volt.

Intellektusát tekintve kétségtelenül egy óriás volt. Az ilyenekkel mindig nehezen tudott mit kezdeni az egyház, mert túl sokat látnak és megértenek a háttér-történekből.

Úgy gondolom, hogy Walter Scott és Shakespeare mellett neki volt a legcsodálatosabb angol nyelve.

Ez így van. Ha például a leveleit olvassa valaki, akárcsak a leghétköznapiabb levelezését is, egyszerűen csodálatos, amit talál. Szeretnék tőle többet olvasni. Korábban az *Apologia Pro Vita Sua* című könyvét olvastam, azt hiszem tizenkilenc éves lehettem...

Nagy szerencsére ezt magyarra is lefordították... Hogyan látja a mai kapcsolatot a katolikus és az anglikán egyház között?

Változó képet kapunk annak függvényében, hogy honnan nézzük. De általában azt tudom mondani, hogy ma sokkal inkább a baráti viszony a jellemző, a szellemi termékek megosztása, sőt időnként a közös istentiszteleti alkalmak keresése is, ha nem is annyira a tömegek szintjén, de a különlegesebb alkalmakon mindenképpen. Mikor Durham püspöke lettem, nagyjából abban az időben iktatták be a római katolikus püspököt New Castelben, ami lényegében ugyanazt a területet jelenti, és ő meghívott engem, hogy az ünnepségen én mondjam a közbenjáró imát. Amikor a mise véget ért, neki a körmenet végén kellett maradnia, mint a legrangosabbnak, de ő odajött hozzám, belém karolt, és a körmenet végére vitt engem is. Ez a barátság-nak és kollegaritásnak egy ösztönösen gyönyörű gesztusa volt. Azt hiszem, hogy mind én, mind a feleségem úgy éreztük püspökségem éve alatt, hogy a római katolikusokkal köt össze a legtöbb közös dolog. Jó barátságot ápolunk a metodistákkal, a baptistákkal, az újonnan alakult szabadegyházakkal, de leginkább a katolikusok voltak nyitottak, és készek az együttműködésre.

Mint említette, most először látogatott Magyarországra (s így Szegedre is) – ez számunkra igen nagy megtiszteltetés. Mi a benyomása erről az SNTS-konferenciáról, illetve Szegedről?

Számomra is különös megtiszteltetés. A konferencia pedig nagyszerű! Amikor csak tudok, eljárók ezekre a találkozókra, mert mindig hallani új dolgokat, más nézőpontokkal lehet megismerkedni. Ugyanakkor a hazai kollégák nagyon barátságosak, az imént beszélgettünk fiatal magyar kutatókkal, nagyon lelkesek voltak, és meglepően jól ismerik a munkásságomat. Szeged pedig bájosan szép város. Kedden érkeztem, jóformán semmit nem láttam, mert a reptértől a városba, majd a konferencia helyszínére szállítottak. Tegnap azonban volt lehetőségem kicsit körülnézni a városban, sétálni a Tisza partján, és egy nagyon barátságos, vonzó várost ismertem meg.

Ez azt jelenti, hogy olyan szépnek találja, hogy még akár vissza is térne ide valamikor?

Sosem lehet tudni! Meg fogom győzni a feleségem, hogy utazzunk végig Közép-Európát.

Minden évben szervezek egy nemzetközi biblikus konferenciát augusztus végén, szeptember elején. Lehetséges lenne, hogy az egyik ilyen konferencián részt vegyen?

Köszönöm szépen, egyáltalán nem lehetetlen. Szeptember elején van egy angliai biblikus konferencia, amelyen a tanítványaim részt szoktak venni, és az én jelenlétemre is számítanak. Úgyhogy csak egyeztetnünk kell az időpontokat. Másfelől viszont túl sokat utaztam az utóbbi években, a feleségem szüntelen figyelmeztet, hogy kicsit le kellene lassulnom.

A beszélgetés végéhez közeledve engedje meg, hogy megkérdézzem: Ön püspök, professzor, ismert médiaszemélyiség, de mindenekelőtt keresztény ember. Melyik az a legfontosabb bibliai szöveg, amelyet a szívében hordoz, és miért?

Ahogy talán sokan mások is, azt mondanám, hogy a Római levél 8. fejezete. Amikor én kérdezem ezt másoktól, gyakran úgy fogalmazok, hogy a Római levélen kívül melyik az a bibliai rész? A másik János evangéliumának 20. fejezete, János feltámadási elbeszélése. Az Ószövetségben pedig a 19. zsoltár, ahol az egek hirdetik Isten dicsőségét, és ahol a teremtésről van szó, de ugyanakkor arról is, ami átáradva rajtunk, belülről változtat meg. A Zsoltárokat általában is nagyon szeretem, de ez egy különösen gyönyörű költemény. A Római levél 8. azonban olyan, hogy akárhányszor térek vissza hozzá, mindig többet látok benne, újabb és újabb jelentésrétegek tárulkoznak fel. Pál csodálatos módon ötvözte egybe a zsidó hagyományt és a keresztény reflexiót, a Szellem, az új teremtés, Isten szeretete, minden ott van!

Ön igen szerencsés, mert mint professzor és mint püspök, az egyház és a társadalom legfelsőbb rétegeiben járatos, de mint püspök, az egyszerű emberekkel is megtartotta a kapcsolát. Mi az Ön véleménye, lehetséges érdeklődést kelteni az egyszerű emberekben is a Biblia iránt, vagy csak a tudósok foglalkozzanak ezzel?

Nagyon fontos, hogy az egyszerű emberek is foglalkozzanak a Bibliával! Ezért is készítettem el a népszerű kommentár-sorozatot, Márk mindenkinek, Máté mindenkinek és így tovább a teljes Újszövetséget, mert a Biblia mindenkéé. Nem gondolkodhatnak úgy a hívek, hogy elég, ha a pap tudja, nekem nem kell tudnom. A kulcsfontosságú bibliai vers ehhez, amikor Péter az első pünkösdi alkalmával a tömeghez intézi szavait: az ígéret nektek szól, de gyermekeiteknek is, sőt mindenkire, aki csak közel vagy távol van, mindenkire, akit az Úr elhív. Gyakran mondom az embereknek, hogy ez nem azt jelenti, hogy csak néhány kivételezett ember kell, hogy megértse a Biblia üzenetét, akadémiákon és máshol, hanem mindenki, aki követi Jézust. Az elmúlt évtizedekben igyekeztem minden tölem telhetőt megtenni annak érdekében, hogy az akadémiai tudást kivigyem az emberek közé, az ők nyelvükre lefordítsam azt. Szüleim nem tanultak egyetemen, úgyhogy írás közben arra gondolok, hogy vajon ezt a szüleim megértenék-e. Feladatomnak tekintettem úgy írni, hogy azok az emberek is értsék, akiknek minden olvasási élménye néhány újságra és regényre korlátozódik. Ez még nem feltétlenül egyházszolgálat, de valakinek ezt is meg kell tennie.

Úgy gondolom, hogy Ön lelkesíti a magyar bibliatársulatokat és a tudósokat is. Melyik művét tudná ajánlani fordításra, hogy ezzel egy új intellektuális teremtést segítsen elő a magyar nyelvterületen is?

Nehéz válaszolnom, mert azt sem tudom, hogy már vannak-e magyar nyelvre lefordított műveim. A két leggyakrabban emlegetett könyvemet tudnám talán ajánlani. Az egyik a *Simply Christian* (Egyszerűen keresztény), a másik pedig a *Surprised by Hope* (Reménytől meglepetten), ami a feltámadásról, az új teremtésről szól. Erre a két könyvemre utalnak a leggyakrabban, úgyhogy ezekkel kezdeném.

Én egy kicsinyke egérke vagyok, és nem tudom megígérni, hogy ezeket a műveket gyorsan lefordítjuk, de mindent megteszek, hogy ez megtörténjen. Kérem, térjen vissza Magyarországra, és folytassuk ezt a beszélgetést!

Köszönöm szépen a meghívást, remélem, hogy visszatérhetek még!

Fordította: Czire Szabolcs

ÍRÓK ÉS KÖLTŐK SZEKCIÓJA

A HÁROMUJJÚ ÉLING BÁCSI

Becsy András

Éling bácsiról még nem is meséltem. A jobb kezén csak három ujj volt, és lehet, hogy ezért is, de nála mogorvább, rigolyásabb vénembert még nem ismertem, nem akadt lány, aki hozzá ment volna feleségül, így agglegényként élte le az életét. Furfangos halász hírében állt, nagy türelemmel és szakértelemmel fogta ki a legszebb pontyokat a Sárgán a Tiszából. Féltünk tőle, mint a tűztől, de amikor pecázott, a túlpartról kisebb-nagyobb köveket dobáltunk felé a vízbe, hogy elijesszük a halakat, mert aztán nevetve futkoshattunk a szitkai elől. Bolygó barátom azt mondta, hogy az öreg olyan ravasz, hogy Ehling néven ír alá minden dokumentumot, ennek ellenére mindig Élingként mutatkozik be. De mivel anyáék is csak Éling bácsinak szólították, mi is így hívtuk.

Egy késő nyári napon, amikor eluntuk a semmittevést, megint kimentünk a Sárgára meglesni a vénséget, és nem is csalódtunk, a túlparton már ott pihent kapásra várva két horgászbotja. Szép, nagy köveket gyűjtöttünk össze, hogy minél nagyobbat csobbanjanak. Éling bácsinak azonban hűlt helye volt, nem nagyon akaródzott neki előjönni, csak a két bot árválkodott, bámulva a vizet. Egyszer csak mögölünk óriási robajjal rontott ránk az öreg, a nyurga Bolygó barátom még el tudott szaladni, de a csapat többi tagja, közöttük én is, fogságba esett. A háromujjú ördög egy bóbiskoló fa törzse mellé állított bennünket, és lassan, kimérten megkérdezte, hogy ki volt az a gyerek, aki meg tudott lógni. Mi csak bólogattunk, hogy nem tudjuk, most verődött hozzánk, de hogy a kedvében járjunk, megígértük neki, hogy legközelebb feltétlenül megkérdezzük a nevét.

– Tudom, hogy hazudtok, de legyen! – hagyta rá az öreg, aztán összehúzta szemöldökét, miként Rózsa Sándor. – Amikor én kölök voltam, kicsit idősebb, mint most ti, akkor az volt a szokás, hogy aki zavarta a vizet, azt megfogták a rendőrök, és bevitték az őrre. Először szögeket ütöttek a körme alá figyelmeztetőül, hogy máskor el ne felejtse békén hagyni a rend természetét, másodszor pedig megkérték az illetőt, hogy sorolja fel azoknak a nevét, akikkel együtt zavarta a vizet. Ha nem ment, segítettek neki az emlékezésben. Minden egyes szöggel ütött újból újabb és újabb ujjperceket vágtak le. Ha elfogyott egy ujj, jöhetett a következő. Ez addig ment, amíg a vízzavarónak eszébe nem jutott társainak neve. Akkor aztán leálltak az ujjvagdosással, az ilyenforma, és a kicsit idősebb kölköket kidobták, és bevitték a társakat, a többi vízzavarót. És újabb szögeket ütöttek újabb körmök alá. Újabb ujjperceket vagdostak újabb és újabb rendbontók után kutatva. Így járt mindenki

az én suhancoromban! Hát így dobáljatok máskor! Így zavarjátok a vizet! Vigyázatok, legközelebb a körmötökre nézek!

Mi csak álltunk, néztük szemlesütve a fűcsomókat, reszketett a lábunk, néhányan már szipogtak. Aztán végül utoljára ránk nézett.

– Biztosan nem tudjátok annak a nyurga kölöknek a nevét, aki kicsúszott a kezem közül?

Összenéztünk. Kelemen már könnyeivel küszködve szóra nyitotta a száját, de Bányai elévágott.

– Nem! – mondta dacosan.

– Akkor jó. Most pedig takarodjatok a szemem elől, és meg ne lássalak benneteket még egyszer kövekkel a kezetekben!

Gyorsan elmúlt az a nyár, legalábbis ami még hátra volt belőle, aztán az az év is hamar sátrat bontott. Nyaranta néha lenéztem a Tiszára, és gyakran láttam Éling bácsit a folyó partján ücsörögni. Egyszer összeszedtem a bátorságom, és átköszöntem neki. Ő bólintott, és intett három ujját magasba emelve. Attól a naptól fogva mindig köszöntünk egymásnak.

Furfangos halász hírében állt, nagy türelemmel és szakértelemmel fogta ki a leg szebb pontyokat a Tiszából. Türelemmel, mert a pontyhoz türelem kell, Éling bácsi meg értett hozzá, ült és csak várt, és várt. Az alkalomra várt.

Aztán egy nap nem ment ki többet a folyóhoz. Azt beszélik, hogy sírva halt meg, neveket suttogva. De ez persze legenda, unatkoznak az emberek, és különböző különös történeteket találnak ki maguk és mások szórakoztatására.

KÉT HALÁLRAÓL ÉS EGY RABSZOLGÁRÓL

Bene Zoltán

Senki sem azért szereti hazáját, mert nagy, hanem mert az övé – vallotta a jó Seneca, s talán erre gondolt akkor is, miközben testéből az élet vörös nedve lassan szivárgott a forró vízbe. A csuklóján, a térde alatt és a bokáján is felnyitatta az ereket a zord ábrázatú doktorral, hogy besűrűsödött, megsavanyodott, előregedett vére minél gyorsabban távozzon tőle, de még így is kínosan kelletlenül folydogált ki ráncos, pergamenszerű bőre alól. Legkedvesebb rabszolgájának arca világlott fölötte legtovább, s miután minden elhomályosult, a sötétben a hangok azt suttozták, *a legnagyobb hiba abban van, aki nem a jobbaknak akar tetszeni, hanem a tömegnek*. És abban is, kongott egy telt zengésű bariton a homloklebensyénél, ha annak tetszelgünk, aki pusztá ereje vagy véletlen szerencséje folytán kiválónak hirdetheti hitványosságát, fölé helyezheti magát mindeneknek, érdemtelenül. Holott: noblesse oblige. És egyedül az a nemesség érvényes, amely kötelez, gondolta a jó Seneca.

– Hiszen a kettő ugyanaz, jó uram – mosolygott szomorúan a rabszolga, s komoran nézte, ahogy a fürdőkád vizében a vörös folyók tengerré duzzadnak. – A sokaság kedvét keresni és hamis prófétát szolgálni ugyanaz.

Seneca irtóztatós erőfeszítéssel fölemelte a szemhéját, párás, megtört tekintete hálásan fonódott a mélybarna szembe. Milyen lágy pillantású ifjú, susogták elméje terpeszkedő sötétjében a hangok fájdalmasan. Milyen lágy gyötrellem ömlik szét bennem, mikor erre gondolok, játszott egy mosoly az ajkán.

– Meghalt – jelentette ki az orvos néhány perc múlva. A rabszolga lehajolt, a térd és a váll alá nyúlt, kiemelte a tetemet a vízből. Az aszott, aszketikus test könnyű volt, akár egy tollpárna. A masszírozó asztalra fektette, a világ kurta időre elcsöndesedett. Mintha gyapjúba tekert ládába zárták volna őket, rabszolgát és urát, mindent átitatott a némaság. Ebbe a nyugalomba csörtetett bele, akár vaddisznó a zöldségágyásba, a tagbaszakadt, sebhelyes arcú centurio. Valaki a háznépéből nyilván óvatlanul beengedte. A százados a holttesthez lépett, durván bökdöste, rázta, húzta-vonta, míg nem megállapította, hogy szemernyi élet sem maradt benne. Miután ezt fennhangon háromszor is kimondta, zajosan távozott.

– Nero elégedett lehet – sóhajtott a komor képű orvos.

– Nero sohasem lehet elégedett – mormolta a rabszolga. A sötétben a hangok mindig mást suttoznak majd a fülébe, mint amire vágyik, fűzte tovább gondolatban, s közben lehunyta a szemét; mindig mást, mint amit fennhangon a szemébe mondanak riadt férfiak és nők, és sosem lesz mellette senki, aki ugyanazt hallja, amit ő hall, egyedül lesz, vigasztalanul, menthetetlenül magányosan éli le az időt, ami még

hátravan neki. És ugyan mit ér az efféle örömtelen, sivár, gyűlölködő élet, még ha a világ leghatalmasabb emberéhez tartozik is?

A rabszolga nagyot sóhajtott, előkereste az erszényt Seneca levetett ruhái közül, aranyakat csúsztatott a doktor markába, s mikor végre egyedül maradt a halottal, a sarokban heverő, díszesen varrott iszákból elővette és a parázstartóban elégette a föl-szabadító iratot. A hamut a véres fürdővízbe keverte. Utána virrasztott, és furcsa zöngésű, kútmélyről föltörő, elfeledett anyanyelvén különös dallamokat dúdolt, míg magához nem ölelte az álm, a könnyörületes.

Három esztendővel később, egy másik éjjelen a rabszolga a princeps ételtől-italtól torzzá puffedt testét, haláltól eltorzult arcát nézte mereven, hosszan. Nem érzett mást, csupán szomorúságot. Sem elégedettség nem melengette, sem gyűlölet nem marcangolta a lelkét. Nem egy zsarnokot, nem tömegek, köztük szeretett gazdája gyilkosát, mindössze egy hullát látott, amely idegen, mint minden élőnek minden, ami már nem él. Szánta az egykori véres költőt, akiből ezen a földön ennyi maradt csupán: csont, hús és bőr, szövetek és zsigerek. S ennyi is csak ideig-óráig. Erőltette a szemét, hátha megpillant egyebet is, elillanó lelket, szivárgó szellemet. Semmit nem látott.

– Talán valóban lelketlen gonosz volt – motyogta.

A holttetem mellett strázsáló tagbaszakadt, sebhelyes arcú centurio ráköpött Nero kopasz fejére. A rabszolga ekkor sarkon fordult, a Város felé futott. Galba katonái már a reggeli diadalmas bevonulásra készülődtek, részeg duhajkodásuk foszlányai beborították a mezőt. A rabszolga lihegett, szíve erősen kalapált. Holtfáradtan hanyatt feküdt a réten, a feje fölött az ég boltozatára szögezett Holdat fürkészte, körülötte a ragyogó csillagokat. Az égboltra rajzolódó halvány emlékeiben ligetek és bokrok között szaladgált. Fogalma sem volt, merre, a világnak mely tájain lehetnek azok a ligetek és azok a bokrok. Nem is igazán kívánta tudni. Rómába vágyott inkább, Seneca békéjét sírta vissza. Szerette volna hinni, hogy az örök körforgás egyszer újra gazdája mellé sodorja, ám nem bízott a türelemben, ami számára adatott. A sötétben a hangok távoli, feledésbe merült anyanyelvén dadogtak. Feszülten fülelt. Már nem értett a szavakból semmit. Csak érezte, hogy így kell lennie. Neki, két halál tanújának, neki, aki egyaránt közlről látta jóságos urát és jóságos ura gyilkosát kiterítve, neki nem marad más, mint az égbolt és a suttogás, a sötétben a hangok.

FINISH ELŐTT

Csontos Márta

Kezed hegycsúcsokat érint Atyám,
s magához inti az égi madarat,
Te sziklából fakasztottál vizet,
s leszakítottad a fákról az árnyékokat.
Csak az én torkomban maradt farkasüvöltés,
csak én lettem kőszobor angyalaid között,
csak én nem tudok teredbe simulni,
nem találok helyem a Földön.
Mint megfáradt hontalan lehajtott
fővel ballagok, felnézni nem merek,
tükrömben arcodból faragott körmenet.

*De te ugyanaz maradsz,
és éveid nem érnek véget.*

Tegnap még volt értékem a piacon,
s a hamuszín felhőkbe felnyúlt fényem.
Ma már úgy fekszem a közelgő alkonyat
küszöbén, mint megnyúzott állat.
Mert kialvatlan szörny bennem az álom,
mert már szédülök, ha körhintába ülök,
mert még mindig Godot érkezését várom.
Múlnak lassan fölöttem a napok,
s mire magamra találok a homályban,
valaki kiszakítja naptáromból az utolsó lapot.

*De te ugyanaz maradsz,
és éveid nem érnek véget.*

SZEMTŐL HÁTBA

Istenem, miért engedted, hogy
nevedben öljenek, neveddel
fényezzenek ördögi terveket,
nevedből szőjenek szemfödelet
az örök világosság búcsúztatására?
Láthatatlanságba álcázott gyengeségeddel
úgy vonultál inkognitóba, mint aki tudja,
nem tehet semmit, csak tehetetlenül nézi,
hogy a leküldött Ige csak papírsárkány a szélben.

Kellő méltósággal rejtőztél el a égi
labirintus homályában, hagytad, hogy én, bűnbe
született hasonmásod, köntösödbe bújva,
képedre formált, beszélő állat legyek.

Nem számít, hogy papi gallér mögé bújva
küldesz jelzéseket, vagy gyilkos fegyver markolatán
motoznak égre nézve nevedben megszentelt
kezek a lövés előtt.

Itt ülök a pokol küszöbén,
néhány lélegzetre az örök hallgatás falától
s nem tudom még, poroszlóid melyik
halálnemet osztják ki nekem.

ZÓNAHATÁROK

A meztelen kék öléből
katapultálnak a madarak,
a felhőkből kivonul a fény,
lepattan a fejsze a fák törzséről,
a szél megtölti az üregeket,
az Édenből száműzött Sötét
benyel fűvet, virágot, követ.

Ott ülök a Káosz szélén,
nekidöntöm hátam az almafa
árnyékának, s érzem,
miként olvadok bele a megzavart
állandóság keverékébe.

Távoli sziklák negatívjairól
gyűjtöm az emlékképeket, kezemben
az örökzöld indigócserje másolata.
Még nem látszik az új birodalom
körvonala, de már meg tudok olykor
kapaszkodni a levegőben.

QUADRIGA

Erdei Lilla

Árny mellettem maradt. Úgy hittem, ez az istenektől érkező jel. A lovakra könnyű hírnökökként tekinteni, mert a határon állnak emberi és nem-emberi között. A jól idomított csatamén igazi bajtárs, barátként ragaszkodik hozzád, bánatodban erőt önt beléd, ha pedig örülsz, nyihogva veled nevet. Ám rémületében oly esendő, mint bármelyik barom; ha pedig megdühödik, haragján átszikrázik valami isteni.

De kezdjük az elején.

Ami azt illeti, sokan gyanították emberfeletti erőik megnyilvánulását abban, hogy ilyen fogatot hátán hordhat a föld. Csatában is négy ló, mint az istenek kocsija előtt!

– ámuldoztak a hétköznapi biga-hajtók. Fogatom kormányzása valóban nem volt egyszerű. Évekig volt kocsihajtóm, derék öreg fickó, előtte apám lovait hajtotta, akaratereje a fiatalokéval vetekedett, tapasztalata pedig többet ért még ennél az erőnél is; de idővel beláttuk, akarat ide vagy oda, nem bírja már a csatákat. Sajnálтам, mert úgy értette lovaim rezdüléseit, ahogy én magam, tudta, melyikhez hogyan kell szólnia, sőt amit a lovakról, mi több, az életről úgy általában tudok, jórészt tőle tanultam.

Pár rossz százjízű próbálkozás után feladtam hát abbéli terveimet, hogy új hajtót keressek, inkább kitanultam, hogyan hajtsak én, és a döntő pillanatban hogyan tudjak harcolni is. Hibáztam olykor, de a hibáknál számosabbak voltak győzelmeim, amelyeknek eredményeként nem csak vakmerőségemről, de véletlennek aligha nevezhető szerencsémről is legendák keringtek. Még lovaimban is többet láttak pusztá lovaknál, s ez alighanem összefüggésben állt azzal, ahogyan én önkéntelenül gondoltam rájuk. Különben ugyan miért olyan neveket adtam volna nekik, amilyeneket?

Fiatal kancám, Láng szőre vörösen fénylett, mint az őzé nyáron. Heves volt, ideges, nehezen igazodott a másik háromhoz. De játékos szelleme, amikor a hámból kifogva úgy szökölt a legelőn, mint egy kecskegida, átlelkésítette társait is, és gyanítom, nélküle az egész fogat sokkal lassabb lett volna.

Megáradt pataknak rohant. Olvadt a hó, minden csupa nedvesség volt. Sárgán rügyező fűzbokrok nézték végig, ahogy az alulra került Láng vízbe fúl; a rázuhanó többi is majd megfojtotta magát, késsel kellett elvagdossnom szíjaikat, miközben úgy zúdult rám a víz oldalról, mintha nem is megfullasztani akarna, hanem összepréselni, akár egy páncéljait részvétlen, mozgó sziklafalként előrenyomó cohors.

De talán úgy is leomlott volna alattunk a part, ha az ideges Láng helyett másik ló van azon az oldalon, ha szilárdan megtorpan. Mondom, hosszú germániai tél fagya olvadt ki éppen.

Mersz pompás vasderes volt, nevetett a veszélyen, de higgadtabb volt annál, amilyenek mutatta magát. Számos csikót nemzett, akik bizonynal nem csak büszke nyakát, széles szügyét, erős tomporát örökölték, de okos bátorságát is. Ki tudja, hány hadjáratban vettek részt ezek a csikók, meg azoknak a csikói. Néha eljátszom a gondolattal, hogy provinciáinkat a legkiválóbb lovainkról kellene elneveznünk, ahogy Nagy Sándor tette Bukephala városával.

Szélen futó lóként Mersz kulcsszerepet játszott, jellembeli tulajdonságai folytán nemkülönben. Talán nála feledkeztem meg leginkább arról, hogy nem egy testet öltött sarkalatos erény, hanem végeredményben egy állat, hogy kancára gerjedve ő is fölhúzott ajakkal ízleli a szelet, gőzölög, a földet kapálja, mint egy bika, jártában-keltében pedig lócitromot hullat.

Kereket törtem, a fogat megbénult, az ellenség pedig csak jött, úgyhogy kifogtam a lovakat, ne legyenek gátolva a mozgásban. Irgalom és Árny nem távolodtak el, Mersz viszont nekiment a közeledő harcosoknak, följük ágaskodott, taposta-harapta őket. Amikor visszább hátrált, oldala egy pillanatra hozzám simult, éreztem izmai felhevült remegését, veritéke csípős szagát. Aztán megint előretört, de most már várták, valaki hálót dobott rá, Mersz alig tudott szabadulni a durván csomózott, súlyos fonadék alól. Talán megzavarodva, talán csak térnyerési szándékkal keresztülrontott a zilált, de továbbra is bőszen rohamozó ellenséges sorfalon – és fehéren forgó szemmel *elfutott*.

A tavasz kiteljesedett. A felperzselt földön zöld fű sarjadt, jól fejlődött a hullákon, és még a feketén meredő, leégett erdők félhalott fáit is minden reggel új hajtások koronázták. Én viszont nem szereztem új lovakat Irgalom és Árny mellé, inkább kétfogatú kocsira váltottam.

Ha valami miatt bűnnek eresztetted a fejed, és puha orr ért válladhoz, előrehulló fehér sörény súrolta az arcod, biztosra vehetted, hogy a nyugodt, szélfutású Irgalom az. Sötét szemei távol ültek gyöngéd arcában, de szelídsége megtevesztő volt, sose hátrált meg. Nevét sokan nem értették, én pedig nem vagyok olyan járatos a filozófiában, hogy megmagyarázzam, hisz csata után róla is ugyanúgy kellett lecsutakolni a habos veritéket, a kormot és a vért, mint a többiekről. Mégis fontosnak éreztem, hogy fogatom legyezőjében ott fehérlik ez a különös, sivatagi próféták zagyválásába illő erény is.

Saját vére nem is vörösen ömlött végig szügyén, oldalán, hanem szinte feketén. A barbár királynő hűvösen nézett le rám, míg hordája a lovat darabolta. Nekifeszültem a köteleknek és ordítottam, leginkább azért, hogy ne halljam Irgalom halálsikolyát. Addig ordítottam, míg szememre sötétség borult, csak az a meleg, nedves dolog zökkentett ki, amit a számba, mélyen a torkomba tömtek, hogy öklendezve köptem ki. Irgalom egyik szeme volt.

Nem tudom, mennyi idővel később tértem magamhoz. Tikkasztón tűzött rám a nap. Ringott velem a világ. Csuklómon most is kötelek feszültek, de már nem

holmi vérmocskos törzsű óriás tölgyhöz voltam kötözve, hanem egy széles, selymes, fekete lóhátra.

Árny hamarosan folyót talált. Mélyre gázolt, hogy én is ihassak. Sötét és édes volt az a víz. Erőre kapva a kezemet is sikerült kiszabadítanom.

Bejártuk együtt a pusztulás néma völgyét. Éjszín sörényébe fontam kihűlt ujjaim.

Hosszú bolyongás után hazatértem, legalábbis akkor úgy tűnt. De nem neveltem új lovakat, csak Árnyat lovagoltam egyre. Hajsoltam éjjel és nappal, és ő sohasem fáradt el. Családom nagyon is elfáradt, az embereket megrémítette az arcom, és én is fáradt voltam, én is megrémültem magamtól. De csak Árnyat lovagoltam továbbra is. Némelyik ilyen lovaglásról csak homályos emlékeim vannak, tűz vöröséről, eget kormozó füstől, emberek sikoltozásáról.

A proconsul hívatott. Módszelet hálások erőfeszítéseimért, de most már úgy találják, tevékenységem nem szolgálja a helyi törzsekkel fenntartott jó viszonyt. Pihenjek és elmélkedjek inkább, ha kedvet érzek, keressem fel valamelyik tengermelléki üdülőhelyet, ahol kienged az északi égtől és a tél sötétjétől zorddá vált lélek. Rábólintottam, de akkor éjjel, úgy rémlik, még magasabbra csaptak a lángok, még hangosabb volt a sikoltozás.

Félre akartak állítani. Érdemeim miatt nem bánhattak velem úgy, mint holmi közönséges bűnözővel, ám végeredményben az voltam, sőt még rosszabb, kerékkötő a provincia békés bekebelezésének folyamatában. Holott a barbárok már meg voltak törve, vagy legalábbis késznek mutatkoztak áttérni a barbárság civilizált formáira.

Végül felnyergeltem Árnyat, és útra keltem. Eltűntem szemük elől, el a birodalomból, holott határait nem léptem át.

Egy faluban vörös hajú gyereklány állt elém. Furcsán ismerős tekintetétől remegés fogott el, megfordítottam lovamat a sápadt holdfényben, de a lány utánam kiáltott, vegyem föl a nyeregbe. Nem akarsz te ezen a ménen lovagolni, mondtam neki. Sötét ösvényeken jár.

Hát fordítsd meg, felelte a lány. Te irányítod, nem? Tudni fogod, hol az a pont. Addig veled megyek. Férfjhez akarnak adni, de semmi kedvem hozzá. Olyan az a fiú, mint egy ártány. Igazából még egyetlen fiút se láttam, aki tetszett volna.

Hát hagytam, hadd kíséren.

A következő faluban belém kötöttek. Nagyhangú, deres fejű veterán, szinte már megkülönböztethetetlen a barbároktól. Alaposan felöntött a garatra, s úgy érezte, vastag nyaka, hordómelle már nem elég lenyűgözni a kocsmabeli lányokat. Melyik hadosztályból való vagy, kérdeztem, miután lebirkóztam, nem túl könnyen, mert sörital okozta lassúság ide vagy oda, ravaszabb és megfontoltabb harcos volt, mint amilyennek tűnt. Honnan vagy, s nem szégyelled-e, ami lett belőled?

Na és te, vágott vissza a veterán, még a sárban is pökhendin. Ha olyan voltam, mint te most, mondta, örülhetek, hogy már az vagyok, ami. De bárki légy is, legyőztél. Elkísérlek. Talán segítségedre lehetek. Különben is unom már ezt a kocsmát.

Hagytam. Nem bántam meg, már csak azért sem, mert a veterán, ha valaha meg is szokott, alapjában bátor fickó volt, nyílt és jó kedélyű; a lány pedig állandóan perlekedett vele, veszekedéseik olykor még mosolyra is fakasztottak.

Sűrű erdőn haladtunk át, amikor a mélyzöld homályban valami fehér villant. Hangokat hallottam, röhögést és kelme hasadását. A barbár nő mozdulatlanul állt, hagyta, hogy levetkőztessék, haja hajókötel-súlyos fonatokban hullt fehér bőrére. Sápadt arcában hűvösen, tudón, szomorúan csillogtak meglepően sötét szemei. Amikor a veterán és én megszalasztottuk a gyülevész csapatot, a vörös hajú lány pedig megvizsgálta a fehér asszony sérüléseit, és füveket tett rájuk, az asszony csak annyit mondott, igazából *zaklatóit* mentettük meg.

Mitől, kérdeztem. Talán boszorkány vagy, aki sötét erőknél parancsol?

Nem a sötét erő a nagyobb, felelt a nő. Az erő maga, amely megtölt, fölemel, megsemmisít, egyáltalán nem is sötét vagy világos. Én jól vagyok, törődj inkább a lovaddal. Nem látod? A végét járja.

Árnyra néztem. Hörögve szedte a levegőt. Ily messzire elhozott, és én észre se vettem, hogy kimerült. Nem is hittem, hogy el tud fáradni. Aki az árnyak hűvösét legeli, ezen az égövön különösen gazdag táplálékot talál. Valahol errefelé lehet az alvilág kapuja is.

Csakhogy bolyongásaid közben eltelt egy tél, mondta a fehér asszony. Hallod a rigó tavaszi énekét? Ilyen éjjeleken még maga az éj is meg-megfeledkezik a sötétségről. Abból a fűből adj a lónak, aztán bocsásd útjára.

Vissza fog térni, de nem sürgetem. A veterán szinte lányává fogadta a vörös bakfist, íjat készített neki és nyilakat, együtt járnak vadászni, sőt gyanítom, a falu kocsmájába is, ahol a barbárok nem tűnődnek azon, barbárok-e még, csak harcolnak és szeretnek és lerészegednek, talán barbárul, de nem vagyok-e már én is az, és nem olyasmi-e ez, amire büszke lehetek. Minden nap új titkokat és csodákat tár elém a fehér asszony, miközben a házon és a kerten dolgozunk. A birodalmon kívül élünk, még ha nem is a határain túl. Édes, friss szél fúj a dombok felett, zúg a tölgyek koronájában. Árny vissza fog térni, talán ő se ló alakjában, nem az ablakon benyújtott nyakkal, ahogy a hellén vázákon Dis atya lovai néznek be a halni készülő ablakán, hanem egy reggel a mosdóvizem tükréről pillant majd vissza rám. De én nem félek tőle, és nem leszek hálátlan. Hisz mégiscsak elhozott idáig.

AZ ALIBI

Kecsmár Szilvia

A belgiumi Liège-ben a csoportos nyelvórákon lengyel, cseh, román, magyar, ukrán, koszovói, olasz, spanyol, algír, tibeti és indiai tanulja együtt a franciát, és igyekszik beilleszkedni az új környezetbe. Az órák rendszerint humorosan telnek, ami leginkább Valérie érdeme. A francia tanárnő előszeretettel űz gúnyt saját túldomborodott idomaiból, hogy kedvenc, már-már sikeresnek mondható fogyókúra praktikáival traktálja hallgatóit. Borúsabb napokon migrénnel küszködve evickél el az ajtótól az interaktív tábláig, közben gondosan sorolja egymás után a világ összes betegségének francia megfelelőjét. A nyelvtudás a legfőbb érték a munkaerőpiacon, így mindenki zokszó nélkül jegyzetel. Egyszer még ez az ismeret is jól jöhet. Ha máshol nem, hát a patikában.

Telnek a hónapok, és már nem feszeng annyira a társaság, az órák közötti szüneteket sem tölti be az áthatolhatatlan, kínos csend. Lassan felszínre kerülnek az egyéni sorsok, velük a közös nevező, a jobb élet reménye. A tibeti fiú még csak huszonnégy éves, de már a hatodik nyelvét tanulja. Gyerekkora óta vándorol a szüleivel, meg sem rezdül az új környezet új kihívásait látva. Neki egyformán idegen minden hely, gyökerek híján mégis bármelyikről készséggel elhiszi, hogy az az otthon. Az indiai nő először a néhai gyarmattartónál, Angliában próbált szerencsét, két éve mégis otthagya a szigetet. A férje után jött Belgiumba. Kínnal-keservvel tördeli a franciát, megbotlik minden kimondott szó előtt, mégis örömtől sugárzik az arca, mert tizenkét éves lánya már ebben a multikulturális, soknyelvű világban nőhet fel. Az olasz nő jogot végzett, és férjével sebtében házasodtak össze az anyja kertjében néhány nappal a költözés előtt. Reméli, előnyt jelent az összekötő papír. Az ukrán, a román, a koszovói nő is tanításból élt azelőtt, a lengyel most takarításból. A cseh férfi ritkán vesz részt az órákon, munka után kajtat, talál is, úgy lehet, mert egyszerre elmarad. A spanyol nőnek belga férj jutott, ő csak a kiejtésén javítana, hadarni már franciául is kitűnően tud. Az algír férfi éjszakánként nehéz fizikai munkát végez, fáradt, álmos, nyűg neki a tanulás, pedig csak az írással van baja. A román és a magyar hallgató enyhül meg legkésőbb egymás felé. Belgiumban is szétválasztja őket a történelmi örökség, sokáig tart, mire meglátják az embert a másokban. Végül csak sikerül.

Közeledik a záróvizsga ideje, és Valérie újabb vidám feladatot eszel ki. Párba osztja diákjait, s megkéri őket, hogy találjanak ki egy hihető közös alibit a szóbeli vizsgára, mert tudomása szerint az iskolába betörnek majd előző este, és akinek a másik nem tud alibit igazolni, elvérzik a végső menetben. A játék kitalált, mégis nagy fejtevést okoz. A koszovói és a román nő gondolatban sétára adja a fejét, majd közös

főzőcskzésbe kezd. Az ukrán és a lengyel egy mozifilm mellett dönt, a spanyol táncestre invitálja magyar társát, az indiai és a tibeti még az eszmecseréig sem jut, mert az utóbbit váratlanul új otthona felé tereli a sors. Az algír férfinak különös ötlete támad. Ökorendezvényre hívja el olasz kollégáját, aki a nap zárásaként mi mást, egy közeli olasz éttermet ajánl. Kicsit sajnálkozik ugyan, hogy nem ihat majd kedvenc Chiantijából, és szolidaritásból a húsos pastáról is le kell mondania, ám nagylelkűen a vegetáriánus verziók sorolásába kezd. Az algír férfi szeme egyre kerekedik. Semmit sem tud kezdeni a spenótos gnocchival, a négysajtos rigatonival vagy a szarvasgombás fettuccinéval, és a zöldséges rizottó sem hozza lázba. Ő kuszkuszlól és erős fűszerekről álmodik, nem a pattogó olasz kiejthetetlen nevű remekeiről. Az olasz nem enged. Ha ő elfogadta a rendezvény ötletét, nyelje le egyszer az algír is a paradicsomos spagettit.

– Bajod van az arab étellel? – kezd izzásba az algír sötét szeme.

A váratlan gyanúsítgatástól az olasz is józan esztét veszti. Záporoznak a szidalmak a nyelvek kutyult egyvelegén, a többiek csak néznek, nem értik, egy ártatlan játékból hogyan lett kultúrharc. Az indiai nő bátorodik fel egyedül. Számára még nagy a tét, hiszen nincs társa, akivel alibit találhatna ki. Hátrahagyva a francia nyelv gáncsait, kristálytisztá angolsággal csendesíti le az egymásnak feszülő feleket.

– És ha indiai étterembe mennének? – mosolyog. – Szívesen csatlakoznék hozzátok!

Mindkettő szava elakad.

– Végülis, fűszeres konyha... – eszmél fel az arab.

– És egész jól készítik el a bárányt vagy a halat, rákokat... – ismeri el az olasz. Egy kis szégyenkezés még, a harmadik fél kedves teregetése, és összeáll az alibi. Kezdődhet az igazi játék, a kultúrharcmentes francia szóbeli vizsga...

LIBERA

Lázár Bence András

Egyszer elhiszed majd te is,
de most menj csak, menj,
és vissza se nézz.
Fehér ingujjakból fontak,
varrtak lepedőt a vékony női ujjak.
Menj csak. Vissza se nézz.
Ne keress okot, hogy miért.

Menj, mintha minden ennyi volna,
menj, mint idős anyák piacra hajnalban,
mint vadludak a felhőkbe bújva,
mint férfiak régi asszonyok után,
menj, csak menj,
mert muszáj.

*

Vesd le ruhád,
vetkőzz már,
szól a harang,
szól a harang,
halottak napja van,
halottak napja van,

és fekete madarak törnek a napba,
a felhő meg az ég is beletörik,
és egyszer elhiszem majd én is,
egyszer elhiszem majd,
de most menj csak,
és nézd, már kész is,
már így elég is,
és szép is,

*ments meg uram
ments meg uram
az örök haláltól
a tölgy alatt
a tölgy alatt
aki újra az
aki az maradt
fehér ingujjak közt
fehér ingujjak közt
most táncot jár a nap
most táncot jár a nap*

Huszonharmadik zsoltár

Fehér temetőkbe járni el szép lenne
– mondtam –, de ő csak legyint,
a halottak elviszik még az élők terveit is.
Mintha mondtam volna neki, neked,
igazából ezt az egészet magamban beszéltem el.

Elbeszéltem, bár jobb lett volna, ha még magamban
is hallgatok, nyirkos ősz volt, november vége,
azt hiszem, felhívhattalak, volt akkor valami köztünk,
valami semmi, valami mégiscsak.

Megbeszéltük, iszunk egy teát, mondjuk,
csak nehogy meglássanak, neked van valakid,
nekem senki – mondtad –, még elbeszélhetik.
Találkoztunk, azt hiszem. Gondoltam, szép lenne,
már tél volt rendesen, a halottaktól megtanulni,
hallgatni hogy kell csendesen.

Én nem tudtam mit tenni, hallgattalak,
válaszoltam is néha, párszor, emlékszem ennyivel még
– legfőképpen magam – (tél volt lassan, fát kell venni,
rá meg díszeket) felruháztalak.

*

Hát beszélhattünk volna erről is, hogy az isten,
vagy bármi más, hogy majd egyszer a messiás,
hogy a halottak a földből, hogy majd egy pásztor,
mint a nyájakat, hogy majd az élők megtanulhatják.
De ez csak egy délután volt, nyirkos ősz, november vége,
azt hiszem, előtte felhívhattalak, tudtam, nekem van valakim,
neked legalább annyira nincs, megláthatnak, súgtad,
de hát a halottakkal senki sem foglalkozik.

Azóta így telnek napjaink, néha igaz, napsütés van,
néha még fúj a szél, új évet görget lassan (kavicsokat
rugdostam, míg vártalak) előre új remény.

Fehér temetőkhöz járni el szép lenne – mondtam –,
de ő csak legyint – az a valaki –, megtanulni a halottaktól
a hallgatás rejtelseit,
nem azért, de kimondani újra: pásztor,
vagy hallgatni el örökre – mint teázásaink –, bolyongani
téli őszben, csalni, vagy egyszerűen csak csalatni,
hogy a bűnről az élők is tanulhassanak valamit.

KARTHAUZI

Simai Mihály

lábamnál ég a rőt avar
köröttem zúgó hangzavar

sípol dudál ordít recseg
valami örült szerkezet

szavanként szórtam szét magam
míg azt hittem értelme van

de állok immár szóotalan
torkomban bennszakadt a hang

az Ige túl szép volt nekik
ide ocsmány szó kelletik

majomparádé prasnyaság
nem titkok álmok és csodák

– legyen hát! Isten csöndje szebb
elhallgatom az éneket

az Ő szájában csönd leszek
minden csöndeknél csöndesebb
/de minden hangnál hangosabb!/

DONNA ANNA BALLADÁJA

Diószegi Szabó Pál

*„Én vagyok az, ki férjedet megölte –
de nem sajnálom, megbánást nem érzek!”*

Puskin: Don Juan kövendége
(Gáspár Endre fordítása)

1.

Donna Anna lép a hantra,
fényes arcát eltakarja
fátyolán a néma gyász.
Körötte rítt a sok rokon,
körültekint a sírokon,
dúlt hajára sem vigyáz.

– „Könyörtelen vagy énvelem,
Hát mit vétettem, Istenem
Bárcsak élne Jó Uram?!”
Az özvegy könnye vonzza őt,
a gyilkolót, a törtetőt:
Madridba ért Don Juan.

– „Köszobrot emeltek annak,
aki miatt felakaszt’nak?
Nyakamon nem jár hurok!
Volt valami affér véle?
Kardom által folyt a vére,
Temetőben megbújok!”

2.

Anna... hattyú, várja párját,
fűzfalombnál rejtí gyászát,
meglátta őt Don Juan.
Míntha szemük kezük lenne,
naponta egymást keresve
fájdalmukból tett fogan:

– „Kegyed! Mióta ismerem,
naponta látom, özvegyen,
itt, e sírnál, térdepel...”
– „Emészt a gyász s a bús napok,
a férjemért imádkozok,
egy imára jöjjön el!”

Nem szabadna így fogadni
senki férfit, látogatni,
tartsa tiszteletben Ön!”
Csillogott a Nő érénye,
így eresztett szót fülébe
s Don Juantól elköszön.

3.

Jött az este, néma város,
szem se rebben, nem vigyáz most,
felsóhajtott Don Juan:
– „Mért kell ezt a nőt szeretnem,
mikor annyit nem szerettem,
szívemen tör átsuhan!”

Ott a vendég s mind a ketten
egy hatalmas épületben,
nézik egymást... Bűvölik?
„Csak egy kérdés.” – szólt az egyik,
néma csendben, már amennyit,
sok beszédet gyűlölik.

– „Minden este azt kívánom,
gyilkosát, hogy megtalálom,
meddig hordjak gyászruhát?
Don Juan volt, azt mesélik!”
...szeme csillog, arca fénylik,
nem siratja jó urát?

„Láttam Önt, Ön hívő lélek,
tanult, művelt, tőle, félek,
megtalálja őt nekem?
Kardja éles, fogja őt el,
elbánt a gaz mennyi nővel...
Don Juant majd meglelem?”

– Megtalálod! Átkos bűn volt,
lelkemen mint éktelen folt,
sebemnek vagy gyógyulás!
„Anna!!! A gyilkos én vagyok,
kegyelmet tőled kaphatok,
életem csak pusztulás!”

*Egy megtört lélek virtusa,
a férjuradnak gyilkosa,
nyerhet bűnbocsánatot?
Mert én mióta láttalak,
beléd szerettem s bántalak,
Én, a gyilkos: Én vagyok...”*

4.

Donna Anna égre bámult,
felkiáltott, mint elár(v)ult:
– „Őrség, gyorsan el vele!”
Ám, amit mögötte látott:
Talapatáról leszállott
férjurának Szellem!

Hűségét holt házastársa,
Túlvilágról is vigyázza,
asszonyához vándorol.
Mert, mióta meghalt, rémlik,
Madrid szerte azt beszélük,
megmozdul a Kőszobor.

Donna Anna senki mással,
férjurának gyilkosával,
bosszúját nem szegte meg;
szívére csak egyszer hallgat,
Isten előtt vár nyugalmat,
senkinek sem tetszeleg.

(2015)

A kötet szerzői

- Akiyama Manabu János**, a Tokió melletti Tsukuba Egyetem Ókortudományi Tanszékének vezetője, görögöt és latint tanít. A Bazilita Harmadrend tagja.
- Bekő István Márton**, székelyudvarhelyi református lelkész, a Telegdi Akadémia egyik alapítója, a Székelyudvarhelyi Református Kollégium Emlék- és Évkönyvének szerkesztője.
- Benyik György**, a szegedi Gál Ferenc Főiskola tanára, a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia alapítója és igazgatója, a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány kuratóriumának elnöke.
- Mario Cifrak OFM**, a zágrábi Horvát Katolikus Egyetem tanára.
- Czire Szabolcs**, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Újszövetségi Tanszékének adjunktusa, a Magyar Unitárius Egyház (MUE) nevelési tanácsosa.
- Csernai Balázs**, a Győri Hittudományi Főiskola Szentírástudományi Tanszékének tanára.
- Herczeg Pál**, egyetemi tanár, a KGRE Hittudományi Kar Bibliai Teológia és Vallástörténet Tanszékének professor emeritusa.
- Horváth Endre**, a Szabadkai Püspökség Teológiai-Katekétikai Intézetének titkára, a szegedi Gál Ferenc Főiskola héber- és görög tanára.
- Kocsis Imre**, a PPKE Hittudományi Kar Újszövetségi Szentírástudományi Tanszékének vezetője.
- Kránitz Mihály**, a PPKE Hittudományi Kar Alapvető Hittan Tanszékének vezetője.
- Martos Levente Balázs**, a Győri Hittudományi Főiskola főiskolai tanára, a szegedi Gál Ferenc Főiskola docense, a Pápai Biblikus Bizottság tagja.
- Oláh Zoltán**, a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola szentírástudomány tanára, tagja a Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Biblikus Tanulmányi Központjának, és a Romániai Biblikusok Társulatának.
- Pecsuk Ottó**, a KGRE Hittudományi Kar Bibliai Teológia és Vallástörténet Tanszékének adjunktusa, az ökumenikus Magyar Bibliatársulat Alapítvány főtítkára.
- Schmato vich János**, főiskolai tanár, a Győri Hittudományi Főiskola Szentírástudományi Tanszékének oktatója.
- Szécsi József**, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem Történelem Tanszékének tanára, a Keresztény–Zsidó Társaság főtítkára.
- Tokics Imre**, főiskolai tanár, az Adventista Teológiai Főiskola Ószövetségi Tanszékének vezetője.



6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.
www.press.u-szeged.hu

Felelős kiadó: Dr. Benyik György
Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő
Méret: B/5, példányszám: 200, munkaszám: 33/2016.